

свящ. Роберт Слесинский

ПОИСКИ В ПОНИМАНИИ

Введение в философскую герменевтику

Моим студентам

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

Глава первая
Введение

Глава вторая
Предыстория философской герменевтики

Глава третья
Возникновение формальной философской герменевтики

Глава четвертая
Проблематика историзма: вклад Дильтея

Глава пятая
Хайдеггер и герменевтика как истолкование существования

Глава шестая
Гадамер и герменевтическая философия

Глава седьмая
От философии языка к философской герменевтике: вклад русской философской мысли

Предисловие

Данная работа представляет собой неглубокое погружение в громадный мир философской герменевтики. Как введение в проблематику, она не претендует на полноту освещения всего предмета; но я надеюсь, что она окажет помощь в дальнейшем изучении более обширных тем философии с герменевтической точки зрения.

Первым долгом я хочу выразить признательность студентам Высшей Духовной Семинарии «Мария - Царица Апостолов», г. Санкт-Петербург, Россия, и Епархиальной Высшей Духовной Семинарии «Мария - Матерь Церкви», г.

Караганда, Казахстан, которые впервые прослушали цикл лекций по данной тематике и, таким образом, служили „подопытными кроликами" для автора. Я особенно благодарю Our Sunday Visitor Institute, США, за щедрую денежную поддержку этого издания, без чьей помощи выход в свет книги был бы невозможен.

Напоследок выражаю благодарность за сотрудничество своим студентам, чьей задачей было „истолковать", потом исправить этот текст для большей удобочитаемости. Действительно, это было герменевтическое предприятие, подчеркивающее свойственный сотрудничеству диалогический момент. Возглавленная Александром Самойловым, SDB, редакционная команда включила в себя врача Сергея Давыдова, Александра Федосова, Михаила Хачкаляна и Алексея Яндушева-Румянцева. Им я сердечно благодарен.

P.S.

Караганда, Казахстан
Праздник Благовещения
7 апреля 2001 г.

Глава первая

Введение

«Герменевтика», конечно, не является обыденным, ежедневноупотребляемым словом. Наверное, если бы мы спросили людей на улице, что оно значит, то большинство из них не знало бы, как ответить на этот вопрос. Скорее всего, они подумали бы о слове «герметический», когда говориться например о «герметическом закрывании», а никак ни о слове «герменевтический». Во всяком случае, следует отметить, что в большом *Словаре русского языка* С. И. Ожегова (М., 1988), который содержит около 57.000 слов, слова «герменевтика» отсутствует.

Итак, наша первая задача - точно определить слово «герменевтика» и выяснить его значение. Сам термин происходит от греческого слова *ἑρμηνεία (hermeneia)*, которое имеет разнообразное значение: «истолкование», «объяснение», или «изложение». Как глагол *ἑρμηνεύω* значит «толковать», «объяснять», или «излагать». Подобным образом, прилагательная форма слова - *ἑρμηνευτικός*, которое означает «относящийся к толкованию», заимствованное в русском языке слово, практически означает - «герменевтический». Как весьма нетипичное слово, оно нам напоминает о «*mysterium arcanum*» прошлого, или о тайном знании прошлого, и чрезвычайно труднодоступно нам.

В настоящее время, следует отметить и то, что когда речь идет о «герменевтике», многие ученые весьма часто думают о «библейской герменевтике», а не о более широкой области философской герменевтики. И это понятно. Дело в том, что в современной мире первое серьезное употребление термина «герменевтика» было сделано экзегетами или толкователями Священного Писания. Не удивительно, что впервые современная герменевтика проявляется в протестантской Реформации. И лишь постепенно этот термин приобретает более широкое значение.

Герменевтика как истолкование текстов

Вкратце, герменевтика является наукой или искусством истолкования. Но, можно задать вопрос: „истолкование чего?“ Иногда, под этим понимается очень широкий смысл термина, а иногда и более узкий. Во всяком случае, герменевтика касается истолкования *текстов*. В широком смысле, текст - это что-то, подлежащее выражению. Таким образом, и картины художников и сами человеческие лица - все выразительны и, следовательно, они - подлежат истолкованию, т. е. они являются предметами герменевтики.

Но, при данном рассмотрении, предметом изучения является лишь *письменный* текст. Очевидно, что даже здесь имеется широкая область возможностей: от библейской герменевтики, беллетристики и художественной литературы, к научным текстам и самой философии. Такой же, возможно, будет точка нашего сосредоточения на чисто философских аспектах проблематики. В наше время у некоторых мыслителей сама философия почти отождествляется с герменевтикой. Стоит вспомнить о Мартине Хайдеггере (1889-1976) и Гансе Георге Гадамере (р. 1900). Согласно Хайдеггеру, например, язык понимается как сам «дом» или «жилище бытия». Таким образом, язык, истинный предмет всякой герменевтики, является сердцевиной онтологии или учения о бытии. Позже мы вернемся к этой проблематике.

Как люди, мы живем и действуем как бы в двух плоскостях бытия. С одной стороны, мы констатируем часть природы. Живя в мире вещей, как и все вещественные субстанции, - принадлежим к материальным, и одушевленным и неодушевленным, процессам. Но, этот материальный аспект действительности не исчерпывает область нашего существования. Нам приходится отмечать, что, с другой стороны, мы пользуемся нашим бытием в мире *смыслов*. Иначе говоря, мы живем и в духовном мире, в мире смыслов, не сводимом к простым материальным процессам и явлениям.

В современном мире естественные науки всегда были более привлекательны. И, действительно, нам приходится признать то, что успехи естественных наук велики и многообразны. В их познавательном процессе, что не удивительно, подчеркивается эмпирический метод исследования. Возникает вопрос, возможно ли применить этот метод и к другим сферам исследования, в особенности, к так называемым «гуманитарным наукам», таким как: литература, искусство, социология и философия. Успех эмпирического метода в области естественных наук несомненен. Но, стоит спросить, применим ли эмпирический метод к гуманитарным наукам. Это - спорный вопрос в истории герменевтики. В самом деле, можно сказать, что само возникновение ее явилось попыткой ответить на этот вопрос. В данном русле, многие ученые, в течении времени, утверждали, что герменевтика - не что иное, как толковательный подход к гуманитарным наукам аналогично эмпирическому методу, который используется естественными науками.

Понимание как способ бытия

В наше время, особенно под влиянием немецкой философии, герменевтика приобрела большое значение для философской мысли. Теперь герменевтика рассматривается не только, как необходимое средство для изучения и анализа письменных текстов, но и как центральная задача для любого человека, поскольку он находится в поисках понимания смысловой стороны жизни. Без него мы не можем чувствовать себя дома в окружающей нас обстановке. В этом смысле можно утверждать, что *само понимание* является определенным *способом человеческого*

бытия в мире. Иными словами, согласно Хайдеггеру, можно сказать, что понимание является *экзистенциальным данным* действительности, без которого невозможно подлинно участвовать в динамике жизни, используя в чем-то ее истины, блага и красоты. С этой точки зрения, желание понимания, даже сам *акт* понимания, как бы *предшествует* всем определенным актам истолкования. В истолковании понимание становится не чем иным, как самим собою. Истолкование, иначе говоря, является выработкой понимания.

В письменных произведениях, т. е. в текстах, особенно часто встречается смысловая сторона бытия. В текстах выражается и, как бы воплощается духовная жизнь человека, а именно, его нужда в самооткрывании и самовыражении. Таким образом, положение истолкователя перед текстами является случаем *встречи*, в которой слышится голос бытия, выраженный в текстах. Например в текстах крупных авторов, в их художественных произведениях, скажем, у Достоевского и у Толстого, мы находим подлинных свидетелей истины и ценности. Следовательно, понимание смысла текстов приводит нас по ту сторону самих текстов, к их внутреннему содержанию, к действительности, в которой они сначала были написаны.

Языковость понимания

В процессе понимания, однако, нельзя обойти внутренне связанный феномен *самого языка*. Дело в том, что понимание обнаруживается через слова, т. е. через смысловые единицы, которые, объединяясь, образуют язык. Итак, мы различаем *языковость* как основу понимания: очевиден факт, что понимание всегда связано с *языком*, т. е. является соотнесенным с ним. Иными словами, в акте понимания мы схватываем и соотнесенность понимания с языком. Без языка, без определенных слов нет понимания (см. Г.-Г. Гадамер, *Актуальность прекрасного*, М., «Искусство», 1991, с. 13, в главе «Философия и герменевтика», с. 9-15). Гадамер, в частности, подчеркивает языковость всякой подлинной философии, говоря «герменевтический опыт осмысления - осмысления, непрестанно продолжающего выражать себя средствами языка, осмысления, никогда не начинающегося с нуля и никогда не замыкающегося на бесконечности, - может быть понят как первооснова всей философской мысли» (с. 15).

В своем сборнике статей, озаглавленном *Актуальность прекрасного*, Гадамер также посвящает целую статью вопросу языковости. Название этой статьи - «Язык и понимание» (с. 43-60). Утверждая основной тезис, что «всякое понимание есть проблема языковая и что оно достигается [...] в медиуме языковости» (с. 43), Гадамер добавляет, что «все феномены взаимосогласия, понимания и непонимания, образующие предмет так называемой герменевтики, суть явления языковые». Но это не все для Гадамера. Он хочет сказать что-то более радикальное. Как он пишет, «я полагаю, что не только процедура понимания людьми друг друга, но и процесс понимания вообще представляет собой событие языка - даже тогда, когда речь идет о внеязыковых феноменах или об умолкнувшем и застывшем в буквах голосе - событие языка, свершающееся в том внутреннем диалоге души с самой собой» (с. 43-44). Эти слова Гадамера - сами по себе интересны. Согласно им, наша временная неспособность к говорению не является выражением противоречия его тезису. Напротив, сам феномен временного онемения перед необыкновенным или чудесным, как утверждает Гадамер (с. 44), является одной из форм языковости, так как он вынуждает нас выразиться. На такой феномен можно указать как на причину возникновения поэзии.

Мало того, Гадамер указывает на феномен разговора как на свидетельство языковости понимания, которое ищет всеобщей мироориентации как основы общения. Видно, что разговор само собою нельзя понимать как *монолог*. Он является не чем иным, как *диалогом*. Как пишет Гадамер, «разговор - это не два протекающих рядом друг с другом монолога. Нет, в разговоре возделывается общее поле говоримого» (с. 48). Дело в том, что в разговоре преобразуются все беседующие.

Есть еще интересное замечание. Язык, казалось бы, служит общественному конформизму. Это явление обнаруживается в школе, где уже человек учится мыслить и действовать по общепринятым общественным нормам. При этом, не становится ли язык скорее заглушающей силой в жизни человека, чем неким освобождающим влиянием для него? Наоборот, Гадамер утверждает, что «язык живет вопреки конформизму» (с. 50), добавляя, что «на почве изменившейся жизни и изменившегося опыта вырастают новые языковые соподчинения и новые формы речи». Итак, язык обнаруживает существенную жизненность всего разговора сверх всякого конформизма.

Все мы - не кто иные, как говорящие. Следовательно, как говорящие бытия, мы одновременно схватываем существенную черту языка как *способ бытия* (см. с. 58). Гадамер как бы поэтически описывает наше существование как «пребывание «внутри слова»» (с. 59-60). Таким образом, самым нашим *домом* является слово, которое, по нему, очевидно «нечто большее, чем глухой коридор между нами и миром» (с. 60).

Герменевтика и семантика

Герменевтику не следует смешивать с семантикой, хотя обе дисциплины и связаны. Отправная точка обеих одинакова, а именно, языковая форма выражения нашего мышления. Но, поскольку «семантика описывает», отмечает Гадамер, «данную нам языковую действительность как бы наблюдая ее *извне* [...] герменевтика же сосредоточивается на *внутренней* стороне обращения с этим миром знаков или [...] как речь, которая извне предстает как освоение мира знаков» (с. 60) (подчеркнуто мною). В семантике придается особое значение структуре словаря и грамматике. *Наукой* языкового смысла является семантика, между тем как *философией* языкового смысла является герменевтика. Хотя в античном и средневековом смысле этих терминов, они как бы синонимы, полезно различать их, так как в наше время модель эмпирических наук понимается как модель *самой* науки. Философский подход к феномену языка не является методом нейтрального наблюдения или исследования; наоборот, он экзистенциально вовлекает самого исследователя. Опыт языка, философски говоря, как шире, так и глубже автономной языковой системы языковеда, так как «язык неизбежно», пишет Гадамер, «отсылает за пределы себя самого» (с. 65). Язык коренится в бытии и неразрывно связан с ним. В то же самое время, феномен речи указывает на что-то внутри себя, как бы на говорящего в поисках самовыражения. Это измерение находится вне кругозора нейтрального языковеда.

Поскольку возможно смешивать герменевтику с семантикой, то уместно добавить несколько слов по поводу семантики. Термин «семантика» сравнительно новый; употребляется впервые в 1880 г. в одной статье Мишеля Брейля (Michel Breal) (см. Ullmann, *Semantics*, Oxford, Blackwell, 1970, с. 5-6), в которой он предлагает новую «науку смысла», которую он называет «семантикой». Скорее всего, термин

ассоциируется с именем Фердинанда де Соссюра (Ferdinand de Saussure) (1857-1913). Он известен своим различием между языком (*langue*) и словом (*parole*), которые соответственно относятся к *языку-системе* и *употреблению языка*. Согласно ему языком-системой является систематическая совокупность законов и правил, которая составляет автономный предмет языковедения или лингвистики или, иначе говоря, семантики. С другой стороны, употребление языка всегда обусловлено положением самих говорящих. В таком положении, посредством языка люди не только общаются, но и говорят о мире и о действительности в каком-нибудь смысле слова. Языковедение или семантика не интересуется этим измерением языка. А именно это измерение и составляет сверх-лингвистическую действительность.

Соссюр подчеркивает и другой пункт, а именно, что никакой лингвистический знак никогда не независим от других лингвистических знаков. Итак, отсюда следует его упрек против высказывания, что каждый знак непосредственно указывает на некую действительность. По нему, каждый знак является *ценностью*, относящейся ко всем другим словам, вне структуры которой, знак теряет свой смысл. Семантика, следовательно, не что иное, как систематическое исследование отношений между знаками.

Параллельно с Соссюром, американский лингвист Ноам Чомский (Noam Chomsky) передает на рассмотрение дихотомии *компетентность* (язык-система Соссюра) и *исполнение* (употребление языка по Соссюру). Оба, Соссюр и Чомский, занимаются, прежде всего, системой правил языка, т. е. правилами грамматики и синтаксиса, как средством в пользу понимания и изобретения значения. Слабость лингвистики - слабость, которую старается преодолеть философская герменевтика - ее неумение различить между знанием, используемым говорящим о его языке, и знанием, используемым говорящим о его мире. Семантика не интересуется миром как таковым. С другой стороны, сами герменевты ошибаются, когда они не утверждают, что это различие вторично, и возникает оно лишь вследствие первичного единства человека с его миром. Философская герменевтика, в первую очередь, занимается истиной и лишь потом лингвистическим методом. Согласно этому, сам Гадамер называет свой шедевр *Истина и метод*.

Понимание и различие

Очевидно, что понимание не простая категория. В самом деле, всегда остается некое недопонимание. В понимании подразумевается различие. Дело в том, что не только понимание другой личности никогда не может быть тождественным с нашим пониманием речи этой личности, но и *наше* собственное самопонимание всегда включает в себя некое недопонимание, так как человек никогда не пользуется полным самоотражением. Наше прошлое избегает нашего настоящего, хотя бы отчасти. Сама наша жизнь, как бы, является чем-то большим, чем собственно жизнью. Таким образом, в понимании подразумевается различие, даже расстояние, между понимающими личностями.

Три направления истолкования

Чтобы лучше понимать модусы понимания в истолковании, следует смотреть подробнее на изначальное греческое слово для истолкования, или в его существительной форме *ἑρμηνεία* или в его глагольной форме *ἑρμηνεύω*. Хотя герменевтика сравнительно новая дисциплина, само слово не чуждо античному

миру. Самый яркий пример его употребления находится в заглавии знаменитого трактата Аристотеля *Περὶ ἑρμηνείας* (Об истолковании). Этот трактат - часть крупного труда *Ὀργανον* (Органон), посвященного Аристотелем изложению фундаментальных проблем логики. Этот труд состоит из следующих трактатов: *Категории*, *Об истолковании*, *Первая аналитика*, *Вторая аналитика*, *Топика* и *О софистических опровержениях*. В *Περὶ ἑρμηνείας* излагаются основные понятия грамматики, такие как имя, глагол, речь как смысловое звуко сочетание, простое и сложное предложение, утверждение и отрицание, формы противопоставления, понятие грамматического времени и составные части предложения. Великая заслуга Аристотеля состоит в том, что он впервые вводит в предмет научного изыскания структуру рассуждения и его основные понятия и приемы. Можно сказать, что цельное, аристотелевское начинание здесь является не чем иным, как нужной пропедевтикой всякой герменевтики.

Корень греческих слов *ἑρμηνεία* и *ἑρμηνεύω* - Гермес, греческий бог, который, согласно античным верованиям, обнаружил язык и письмо. Этот быстроногий вестник-бог ассоциируется с функцией превращения того, что находится сверх человеческого понимания в человечески внятную форму. Как ассоциированное с Гермесом, слово «истолкование» пользуется тремя направлениями: *устная декламация*, *разумное объяснение* и *перевод*.

Касательно первого направления устной декламации, следует отметить, что изначально все литературные произведения были предназначены для слушания, а не для чтения. Это очень критическое наблюдение для формулировки любого как бы герменевтического принципа истолкования. Молчаливое чтение - это что-то новое. Как античные эпические поэмы, так и сам Ветхий и Новый Завет были предназначены для слушания. Достойны замечания слова Святого Апостола Павла: «как верить в *Того*, о Ком не слышали» (Рим 10, 14)? Его уважение к слову очевидно, как выраженное в его совете, что «никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим» (Еф 4, 48).

Само строение христианской литургии принимает во внимание этот основной аспект слова как *события*. В литургии делается различие между „литургией слова" и „литургией жертвы". Пение псалмов до и после чтений Ветхого и Нового Заветов указывает на доксологический характер литургии слова. Этот необходимый доксологический момент, присущий слову Божьему, особенно ощущается в православной или восточной литургии, так как до чтений происходит трисвятое пение (греч., *τρισάγιον*): «Святой Божий, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас».

Само «богословие Слова», по мнению христианских теологов, является богословием именно *устного* или произносимого, а не письменного слова. Священное Писание является *керигмой* (*κήρυγμα*), т. е. посланием, нуждающимся в провозглашении. В Библии не содержится просто сведение для учения, как в книге, она, есть провозглашение слова, служащего для духовного образования слушателей. Отсюда следует, что простое чтение Библии без духовного аспекта приводит к искажению ее смысла, и умаляет правильное истолкование ее содержания. Именно, при подобном взгляде схватывается важный герменевтический принцип для понимания Священного Писания.

Второе направление смысла в *ἑρμηνεία* / *ἑρμηνεύω* - *разумное объяснение*. Слова

не только говорят что-то; они выясняют что-то; они осмысливают предмет нашего мышления. Акт говорения требует еще другого акта - акта выступления ввиду говорения чего-то. Этот акт - *акт заявления*. Гносеология рассматривает его, как акт *суждения*. Подобным образом можно рассмотреть и герменевтику. Ведь герменевтика является проявлением суждения.

Суждение же приводит к высказыванию, в котором объясняются наши мысли, и в котором они получают формулировку. В герменевтике заключается процесс суждения и высказывания. Интересным образом, мы видим этот процесс в одном отрывке из Евангелия от Луки, в котором Евангелист использует термин *ερμηνεύω*. Читаем: «Тогда Он [Иисус] сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех Пророков *изъяснял* (*διερμήνευσεν*) (подчеркнуто мною) им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк 24, 25-27). Обращаясь к рациональной способности апостолов («не так ли надлежало...?»), Христос открывает им смысл текстов Священного Писания и объясняет их контекст. Именно в контексте Своего искупительного страдания Сам Христос истолковывает Писание. Отвлекая внимание от самой богословской проблемы взаимоотношения Нового и Ветхого Заветов, нам интересно увидеть герменевтическое применение текста. Сам Христос предлагает Себя как *герменевтический ключ* для открытия смысла Священного Писания. Следует отметить, что предлагаемое средство для истолкования смысла текстов Ветхого Завета включает в себя *внешний* фактор, т. е. Самого Христа, который во время первого чтения текстов, казалось бы, является посторонним или несущественным по отношению к самим текстам. Так ответил бы еврей касательно христианского истолкования Ветхого Завета.

Очевидно, что дело истолкования - не простое дело. Из предыдущего мы видим, что часто сама объяснительная процедура - так называемый «герменевтический ключ» - предлагает контекст для понимания. Вне этого контекста не происходит подходящего истолкования текста. Из этого следует отметить, что сам текст, кажется, не обладает значением вне *отношения* к какому-нибудь ключу понимания, и что это отношение определяет значение. Объяснительное истолкование является контекстуальным или как бы «горизонтальным», поскольку оно появляется при обзоре определенного горизонта.

При этом, тем не менее, возникает явная трудность для истолкования. Если истолкование является контекстуальным, то оно происходит внутри горизонта предполагаемых смыслов и намерений. В герменевтике, эта область предполагаемого понимания называется *предпониманием*. Но, с предпониманием, не находимся ли мы в явном «*герменевтическом круге*»? Вопрос перед нами прост и прям: откуда мы знаем, что некое данное предпонимание является истинным контекстом смысла? Иначе говоря, как можно понимать текст, когда само *условие* для его понимания уже является неким пониманием его смысла? Нужно допустить это противоречие. Однако, возможен ответ на эту трудность. Понимание, несомненно, возникает на основе и на фоне понимания. Тем не менее, путем *диалектического* процесса частичное понимание развивается и получает еще больше понимания. Итак, в конце концов, нужно допустить, что полное понимание всегда ускользает от нас.

Третье изначальное направление термина *ἐρμηνεία / ἐρμηνεύω* - перевод. Каждому человеку, умеющему разговаривать, читать и писать на иностранных языках,

прекрасно известны все трудности и опасности перевода. Дело в том, что каждый язык имеет свои перспективы и горизонты, которые его отличает от других языков. Следовательно, труд перевода никогда не является простым механическим процессом замены одного слова на другое. Вопреки такой статической концепции акта перевода, нужно, действительно, усилие со стороны переводчика. Он как бы существует между двумя мирами. В этом смысле, переводчик очень похож на бога Гермеса. Как переводчик, так и Гермес *посредничают* между языковыми контекстами. Чтобы прийти к переведенному тексту, переводчику приходится вступить в новый языковой мир, в сферу других языковых и смысловых знаков, истолковать и понять их изнутри и потом искать или тождественные, или, поскольку возможно, сходные смыслы между языками, до того как он может придать своему внутреннему языковому пониманию определенную форму в новых словах. В итоге, измерением герменевтики действительно является акт перевода.

Глава вторая

Предыстория философской герменевтики

Ἑρμηνεία в античном мире

До того, как рассмотреть историческое развитие герменевтики, как гуманитарной науки, следует остановиться на ее предыстории. Как уже было замечено, герменевтика является сравнительно новой дисциплиной; она вообще феномен нового времени. Само слово начинают использовать лишь около 1619 года, тогда как термин «герменевтика» гораздо старше и был в употреблении даже в античности. Мы уже касались Аристотеля и его трактата *Περὶ ἑρμηνείας* (Об истолковании), в котором разбираются основные понятия грамматики. Не только Аристотель, но и Платон употребил слово *ἑρμηνεία*. У Платоников можно найти его в *Политикосе* 260 d 11, *Епиномисе* 975 с 6 и *Дефиниционесе* 414 d 4.

В *Политкосе* «герменевтика» приобретает священную или религиозную функцию. Преемник Платона проводит интересное сравнение в *Епиномисе*, где сравнивается *ἑρμηνεία* с *μαντεία*, слово, которое значит «предсказание» или «гадание». Согласно ему, ни то ни другое не приводит к *σοφία* (софии) или мудрости. Причина этого в том, что толкователь понимает лишь то, что было сказано (*τό λεγόμενον*), не зная, является ли оно *истинным* (*αληθές*). Иначе говоря, как гадалка, так и толкователь, хоть и имеют способность понимать смысл высказывания, не умеют, однако, определить его истинность.

Μαντεία, со своей стороны, ассоциируется с сумасшествием. Этимологически говоря, *μαντεία* связывается со словом *μανία*, которое значит бешенство или сумасшествие. В своем *Тимее* (71a-72b), Платон замечает, что у людей в тисках сумасшествия не хватает необходимого самообладания, чтобы оценить правду их видений, даже если эти видения имеют божественное происхождение. Сумасшедшие, как указывает сложение самого слова с-ума-сшедшие, как бы находятся вне себя, и, следовательно, не умеют истолковать свое собственное переживание.

По Платону, истолкователь обладает задачей *посредничества*. По особому Платон относится к поэтам, когда он рассматривает эту задачу посредничества, называя поэтов «толкователями воли богов» (*ἑρμηνες τῶν θεῶν*, Ион 534e). Согласно ему, сами декламаторы поэзии являются «толкователями толкователей» (*ἑρμηνεῶν ἑρμηνες*, Ион 535a). Очевидно, что на этом фоне видится и Гермес, бог

посредничества и истолкования.

Еще одна вещь о Платоне. Именно он впервые ясно понял проблему «герменевтического круга» (см. «7ое Письмо» и *Федр*). Он сам задает вопрос: как можно употребить знание смыслов частей текста, чтобы осмыслить целый текст, если понимание целого необходимо для понимания частей текста? Чтобы ответить, хотя бы вкратце, на этот важный вопрос, следует подчеркнуть примат знания частей текста для понимания целого, даже если сами части получают полное осмысление из целого. Позже вернемся к этой проблематике.

В античности *ἐρμηνεία*, или истолкование, пользуется соединяющей функцией, т. е. в нем получается внятное воспроизведение чего-то уже находящегося в мысли, но еще не ясного или туманного. Еврейский философ, Филон Александрийский (ок. 20 до н. э. - 50 н. э.) относится к *ἐρμηνεία*, как к «высказанному логосу [слову]» (*De migratione Abrahami*, 1:12). Иначе говоря, *ἐρμηνεία* в основном значит передачу мысли к высказыванию. Один греческий отец, Климент Александрийский (ок. 150-215) говорит о «*ἡ τῆς διάνοιας ἐρμηνείας*», как «о выявлении мысли в речи» (*Stromateis*, 8.20.5). Следует отметить, что это понимание касательно *ἐρμηνεία* (истолкование) не чуждо и Западу. Латинский философ Боэций (Boethius) (ок. 475-525) определяет этот термин следующим образом: «*interpretatio est vox articulata per se ipsam significans*» (*Commentarium in librum Aristotelis «Peri hermeneias», liber primus*), перевод которого значит: «истолкование является отчетливо произнесенным словом, самим по себе пользующимся значением».

Аллегорический метод

Одно дело признать, что сам язык - истолкование, но, совершенно другое дело обрисовать толковательную теорию или формальную герменевтику. Начало как бы формальной герменевтики можно найти в античной Греции в усилиях делать прозрачными трудные и туманные отрывки античных мифов. В пользу этого говорит использование аллегории (*ἀλληγορία*) как толковательного орудия. Итак, получается «*аллегоресис*» или аллегорический метод истолкования мифов.

Этот метод заключается в том, что за невероятным, даже фантастичным, буквальным смыслом мифов обнаруживается, что-то более глубокое для человеческого знания и самопонимания. Начало этого подхода находится у стоиков. Стоическая философия стремилась к систематическому и рациональному разбору мифов и по этому поводу пользовалась аллегорическим истолкованием. Один ранний стоик, Псевдо-Гераклит, сам определил аллегорию как риторическое средство, путем которого возможно сказать об одном деле и в то же самое время намекнуть на что-то другое. Это различие предполагает различие между внутренним и внешним (буквальным) логосом (словом). Со своей стороны, задача внутреннего слова - выразить истинное значение слова или понятия.

В стоическом предприятии видятся несколько движущих сил. Во-первых, есть *рациональное* побуждение. Поиски разума просто нуждаются в умиротворении. Согласно стоикам существовал всеобъемлющий логос, обосновывающий и объясняющий все проявления этого мира. Античный миф, согласно им, не противен этому пониманию, а подходящему. Во-вторых, присутствовало *нравственное* побуждение. Стоики хотели очистить все мифы от скандальной материи. По мнению Псевдо-Гераклита, аллегоресис действует как «*ἀντιφάρμακον τῆς ἀσέβειας*», т. е. как противоядие от неверия и неуважения. В-третьих, было и *утилитарное*

побуждение. Стоики не хотели противоречить авторитету древних поэтов. Иначе, они заслужили бы презрение народа, который, конечно, был воспитан в мифологическом предании. Простое опровержение мифов лишь послужило бы беспокойству в обществе, чего стоики не хотели допустить. Их намерением, в конце концов, было служение рациональности, и они не хотели бы подкопать эту цель.

Если стоики используют аллегоресис, то это еще не значит, что у них была развитая, герменевтическая теория аллегории. Эта роль принадлежит Филону Александрийскому, который считается «отцом аллегории». Сам еврей, он применяет аллегорический метод к Ветхому Завету. Главным образом, его аллегоресис пользуется апологетическим характером. Его цель - ответить на вопрос, имеет ли определенный отрывок еврейских писаний буквальный или аллегорический смысл. По Филону, иногда, буквальное истолкование содержит в себе опасность недопонимания мифа. Но, в свою очередь, возникает вопрос: как можно знать, что данный текст следует понимать лишь аллегорично? Согласно Филону, текст будет содержать в себе, по авторскому замыслу, объективные знаки, которые указывают, является ли он буквальным или аллегорическим смыслом. Примеры включают нелепости, странности, кажущиеся ошибки (напр. ссылки к китам и драконам) и т. п. Но, дело в том, что с целью охвата смысла данного текста истолкователю приходится понимать, что намеки невидимого всегда находятся в видимом «теле» Священного Писания; невидимые элементы, в свою очередь, составляют так называемую «душу» писания.

Несмотря на то, что аллегорический метод является полезным орудием для истолкования туманных отрывков писания, следует отметить, что этот подход, тем не менее, имеет свои опасности. Он склонен к произволу и к неудаче в оценке самих слов писания. Божье откровение не должно быть простым и быстро понимаемым. Оно требует усердия в попытке понять его. По этому поводу, Филон имел своих критиков и противников, которые или опровергали, или сомневались в аллегоресисе как методе. Интересно, что его произведения были исключены из канонического экзегетического предания раввиническим еврейством.

Христианство и типология

В отличие от еврейства, Филон Александрийский имел сильное влияние на христианство. Его великим преемником в христианстве, конечно, был Ориген (ок. 185-254). Понятно, почему голос Филона, как бы нашел свой отголосок в христианстве. Сам Иисус в своем учении отметил важность Моисеевых законов для своих почитателей. Иногда он апеллирует к авторитету этого предания в своих рассуждениях о конкретных пастырских проблемах. Таким образом, христиане еще находятся в иудейском наследии. Поэтому христианству необходимо найти средство принимать иудейское предание, между тем как сами христиане пользуются новой жизнью во Христе. В связи с этим, аллегорическое истолкование - это подходящее средство. Для христианства все Священное Писание относится ко Христу. Именно сам Христос является «герменевтическим ключом» для открытия тайн Священного Писания. В этом русле можно использовать иносказательное или аллегорическое истолкование, чтобы найти, например, «прообразы» Христа и спасительных событий в Ветхом Завете. Таким образом, можно думать о жертвоприношении Авраамом своего сына Исаака и о трехдневном пребывании Ионы в чреве кита как о «типах» (греч., *τύπος*, знак, образ) смерти и воскресения Христа. Некто иной, как апостол Павел употребляет этот тип анализа. В его Послании к Галатам мы читаем:

Скажите мне вы, желающие быть под законом: разве вы не слушаете закона? Ибо писано: «Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной». Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. *В этом есть иносказание.* Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму; потому что он с детьми своими в рабстве» (Гал 4, 21-25) (курсив мой).

Как уже было упомянуто, Ориген стал важным распространителем аллегорического метода в христианском истолковании Библии. Его заслуга состоит в том, что он сосредоточивается на одном размере иносказательного истолкования, а именно на *типологии*. В свете этого, можно считать целый Ветхий Завет аллегорией Нового Завета. Первым систематическим обсуждением герменевтической проблематики на Западе является четвертая книга его трактата *О Началах*. В ней он развивает знаменитую доктрину трех уровней смысла Священного Писания, которая служит основой для потенциального развития доктрины четырех уровней смысла.

Четырехуровневый смысл Священного Писания

Сам Ориген оправдывает свою доктрину, апеллируя к одному стиху Книги Притчей Соломоновых (22, 20): «Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении»? Конечно, экзегеты говорят, что истолкование смысла этого стиха есть не что иное, как неоправданное обращение за помощью к аллегории. На самом деле оно „притянута за волосы“. Тем не менее, на основе ложного истолкования смысла слова «трижды» Ориген развивает теорию о необходимости написать это три раза, чтобы свидетельствовать о истинности данного отрывка. По Оригену, существует три смысла писания, которые соответствуют трем измерениям человека, как тела, души и духа. Из этого тройственного разделения возникают три смысла писания. В духовном продвижении, они суть *телесный* или *буквальный* смысл (также называемый соматическим и историческим смыслом), *душевный* смысл, соответствующий пониманию людей на пути веры и, наконец, *духовный* смысл, доступный лишь совершенным людям. В этом процессе видится движение от видимого к невидимому и от материального к интеллектуальному. Ориген хочет не умалить буквальный смысл писания как таковой, а сохранить его связность, при чем, также сохраняя букву писания.

В отличие от Филона, Ориген подчеркивает важность типологической интерпретации. Он считал, что открыл соответствие между Ветхим и Новым Заветами в духовном смысле писания. Духовный смысл для Оригена является также и христологическим смыслом. Подобные размышления являются очень важными для будущего развития понимания Священного Писания в христианстве. Трудность же с Оригеном, с другой стороны, состоит в том, что он преувеличивает роль аллегоресиса в истолковании Священного Писания. Получалось так, что он подвергал бы все отрывки писания духовному истолкованию по ту сторону буквального истолкования. Таким образом, Ориген виновен в переобобщении. Тот факт, что все в Священном Писании пользуется духовным смыслом не значит, что в каждой букве писания находится скрытый смысл. Из-за его односторонности, уже в его время иносказательная теория Оригена получила дурную славу.

Но, все-таки, его учение пользовалось значительным влиянием в истории христианской экзегетики. Оно прямо влияло на Иоанна Кассиана (ок. 360-35), который предлагает четыре уровня смысла: *буквальный* (соматический или

исторический), *аллегорический, нравственный и анагогический* (от греч., *ἀν-ἀγῶ*, вести вверх) (т. е. тот, который выясняет сотериологические [греч., *σωτήριος*, спасительный] тайны). Расцвет же этой доктрины произойдет в средневековье. Четырехуровневый смысл Священного Писания получит свою наилучшую формулировку в словах Августина Дакийского (fl282), который написал достопамятный дистих:

Littera gesta docet, quid credis allegoria, Quid agis moralis, quo tendis anagogia.

Дистих имеет следующее значение: Буквальное нас учит тому, что случилось, аллегорическое тому, во что надо верить, нравственное тому, что надо делать, и анагогическое тому, к чему надо стремиться.

В рамках этого вступительного исследования философской герменевтики, предложение окончательной оценки экзегетических доктрин не является нашей задачей. Касательно доктрины четырехуровневого смысла писания следует отметить, что сам Мартин Лютер и другие решительно отвергают это учение, даже если во многих случаях оно очень полезно и не редко пронизательно. Даже сегодня оно еще имеет ценность в дифференциации буквального от переносного или метафорического смысла текста. Следует отметить, что дебаты над этой проблематикой восходят к раннему христианству и к соперничеству между аллегорической «александрийской» и буквальной «антиохиской школами», последняя из которых оказывала внимание на исторические подробности.

Развитие у св. Августина Аврелия

Из всех античных писателей, наиболее важным для современной герменевтики, без всякого сомнения, является святой Августин (354-430). Такие философы как Хайдеггер и Гадамер весьма положительно относятся к нему. Почему?, особенно учитывая тот факт, что они вообще отрицательно рассматривают традиционную философию. Дело в том, что у Августина есть ценное учение о самом *бытии* языка. Указывая на *слово*, как *процесс*, путем которого воплощается дух, Августин умеет обнаружить, что сама герменевтика является всеобщим *процессом осмысления*, который в себе связан с языком. В связи с этим, следует отметить два произведения Августина, его *De doctrina christiana* (О христианской доктрине) и *De Trinitate* (О Троице). Первая книга - трактат по герменевтике, даже если сам Августин не употребляет это слово. Этот трактат (см. Зя книга) особенно важен в связи с его *экзистенциальной* направленностью (к слову, Августин часто считается «отцом экзистенциализма»). Согласно ему, соблюдения всех правил истолкования не достаточно для верной интерпретации писания. Этим он напоминает нам о том, что в основе всякого правильного истолкования Священного Писания лежат три добродетели: *вера, надежда и любовь*. Они дают нам свет, нужный для выяснения туманных отрывков, и указывают, что этот свет исходит от Бога. Правильное истолкование, иначе говоря, зависит от надлежащего духовного расположения дополнительно к применению правильных герменевтических правил. Вкратце, духовное расположение не чуждо истолкованию.

Затем, Августин описывает в общих чертах разные правила истолкования. Во-первых, следует отметить взаимоотношение между целым и его частями. Толкователь должен прочитать все Священное Писание, чтобы осмыслить отдельные, неясные отрывки. Существуют и общие правила. Например, следует истолковать неясные отрывки в сравнении с ясными отрывками. Третье общее

правило - важность ознакомления с модусами речи и с возможными тональностями речи. Четвертое правило: следует различить свойственный (буквальный) и переносный (метафорический) смысл Писания. Августин заканчивает свои мысли окончательным духовным правилом: призывом к молитве. Нам нужна Божья помощь для истолкования Писания.

В заключение третьей книги *De doctrina Christiana*, Августин намекает на отношение между *signum* (знаком) и *verbum* (словом), которое он прямо развивает в своем трактате *De Trinitate*. Есть догматическое побуждение для развития этого особенного отношения. Как можно понимать Сына Божьего как *verbum* или логос, не представляя себе этот *verbum* / логос / слово как сводимое к простому осязательному высказыванию Отца, при этом подразумевая подчиненность или субординацию Сына по отношению к Отцу, которая противоречила бы здравому догматическому смыслу Святой Троицы? Чтобы ответить на этот вопрос, Августин применяет старое стоическое различие между *внутренним* и *внешним логосом* (или *verbum*). Изначальное говорение и мышление, согласно Августину, является внутренним. Это как бы язык сердца. Но, эта внутренняя речь пока не использует осязательную или материальную форму; она лишь интеллектуальна и всеобща. Иначе говоря, эта речь пока не находится в узанном историческом языке. Когда мы впервые слушаем особенное человеческое слово, мы, прежде всего, пытаемся понимать, в русле Августина, его как бы «внутренний разум», и не довольствуемся слышанием его специфической, акцидентальной формы (т. е. его *знака*). Итак, следует трансцендентировать или превзойти осязательный, высказанный язык (*знак*), чтобы достичь истинного, человеческого слова (или *verbum*) (*De Trinitate*, 15.11.20: *sed transeunda sunt haec, ut ad illud perveniatur hominis verbum*).

Возможное применение этого учения к христологии очень ясно. Как внутреннее слово предшествует человеческому высказыванию, так и с Богом до творения и явления телесного Христа был *Логос (Verbum)*, который понимал себя как премудрость или самопознание самого Бога. Далее, как наш язык никогда не сообщает точную копию наших внутренних мыслей, так и божественный язык подтверждает различие между осязательным Логосом (*Verbum*) в его внешней форме и самим Логосом в Себе у Бога. Однако следует отметить одну существенную разницу между божественным и человеческим словом. Человек никогда вполне не присущ высказыванию своего слова. С другой стороны, Бог *есть* вполне присущий высказыванию Своего Слова, так как Божественное Слово является *энергией* Его бытия, т. е. Его премудрости, не исчерпывая Его сущность в то же самое время.

Для нашего герменевтического изложения достаточно подчеркнуть тот факт, что наши индивидуальные слова являются лишь «знаками» того, что лежит в нашем разуме. Наши слова, иначе говоря, представляют собой *несовершенный перевод* нашего внутреннего мышления. Последнее всегда превосходит наши высказанные слова. Таким образом, каждое выражение - сказанное или нами или другими - не что иное, как отрывок полного языка, в котором мы все живем. В этой перспективе, мы можем осознать (что важнее всякой навязчивой идеи с высказываниями) тот факт, что *мы* общаемся, что мы находим друг друга в диалоге, что мы делимся между собою чем-то, что выше и глубже нас. Так предстает перед нами феномен диалогичности языка. В нем мы общаемся, но в конкретных словах мы никогда не успеем выразиться полностью.

Лютер и проблематика «Sola Scriptura»

Богословская программа Мартина Лютера (1483-1546) в пользу доктрины *Sola Scriptura* (только Писание) сыграла большую роль в развитии современной герменевтики. Историки этой науки утверждают, что возникновение ее совпадает с возникновением протестантства. И нужно признаться, что основная интуиция Лютера использует герменевтическое значение. Согласно ему, *буквальный смысл* отрывка Писания, если он правильно понят, *содержит в себе* свой собственный *духовный смысл*. Иными словами, дух Писания возникает от правильного понимания самих слов. Изречение Лютера, что писание - *sui ipsius interpretes*, довольно известно. Оно означает, что *само писание является своим собственным ключом для истолкования*.

Опровержение аллегоресиса и четырехуровневого смысла писания Лютером не означает, что он просто покинул католическое Предание. Наоборот, можно с уверенностью сказать, что его программа напоминает нам об учении Августина, который начинает с предпосылки основной вразумительности Писания. Можно предположить, что Реформация лишь заново открыла это понимание. Слово Писания остается мертвым, пока сам истолкователь не имеет опыта духовного возрождения, к которому оно относится. Иначе говоря, понимание слова Писания связано с выполнением Логоса (*Verbum*) Писания, т. е. с истолкованием, которое верно *внутреннему* целому Писания, как сказанного нам слова Отца, божественного Автора Писания.

Тем не менее, проблема для Лютера остается. Следует отметить, что у него не хватает герменевтической теории для выяснения туманных отрывков Писания. Такой теорией снабжает Августин. Можно добавить, что снабжение подходящими теориями составляет последующую историю библейской герменевтики.

Глава третья

Возникновение формальной философской герменевтики

Предшественники Шлейермахера

В трактатах о герменевтике, обычно, Фридрих Шлейермахер (Friedrich Schleiermacher) (1768-1834) признается ее основателем. Но дело в том, что у него были предшественники, хотя и менее известные. Следует отметить имена *Иоанна Конрада Даннгайера* (Johann Conrad Dannhauer) (1603-1666), *Иоанна Мартина Хладениуса* (Johann Martin Chladenius) (1710-1759) и *Георга Фридриха Мейера* (Georg Friedrich Meier)(1718-1777).

Именно Даннгайер создал неологизм «герменевтика». Это видно в заглавии его книги *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litter arum* (1654). Можно перевести его как «Священная герменевтика или метод, излагающий священную литературу». Но, он употребил этот неологизм еще раньше в своем малоизвестном труде *Idea boni interpretis* (Идея хорошего толкователя) (1630). В этой ранней книге он определяет проект общей герменевтики (*hermeneutica generalis*). Он вводит идею такой науки посредством следующего силлогизма:

Omne scibile habet aliquam respondentem scientiam philosophicum.

Modus interpretandi est aliquod scibile.

Ergo, modus interpretandi habet aliquam respondentem scientiam philosophicam.

Каждое познаваемое имеет соответствующую науку.

Толковательная процедура - познаваемая.

Следовательно, толковательная процедура имеет соответствующую науку.

Следует подчеркнуть намерение Даннгайера. Он стремится к тому, чтобы развить «философскую герменевтику», применимую ко всякой определенной дисциплине как юриспруденции, богословию и медицине. Образцом для его герменевтики был основной труд Аристотеля *Об истолковании*. Сам Даннгайер желает дополнить этот трактат. Отличая «*sententia*» или *истинное* высказывание от «*sensus*» или *смысла* высказывания, Даннгайер утверждает, что до того как мы определяем истину, мы нуждаемся в герменевтике, которая имеет задачу установить «герменевтическую истину», т. е. выяснить то, что автор хочет сказать, не взирая на то, строго ли оно логично или действительно правильно. Лишь после этой процедуры нам приходится интересоваться вопросом истинности высказывания.

Между тем если у Даннгайера была чисто логическая концепция задачи герменевтики, то Иоанн Мартин Хладениус старался отделить герменевтику от логики и установить ее как особую дисциплину в себе. В своем искусстве истолкования, Хладениус стремился к тому, чтобы сделать ясными неясные предложения и отрывки. Следует отметить, однако, что, согласно Хладениусу, герменевтика не занимается всеми неясными предложениями и отрывками. Он утверждает, что есть неясности, которые находятся вне компетентности толкователя.

По Хладениусу есть *четыре* типа неясности. Во-первых, часто получается неясность из-за *текстуально искаженных* или *недостовверных отрывков*. Исправление такого недостатка - дело критики и «*ars critica*» (или искусства критики). Задача критика установить состояние текста, до того как герменевт начнет свою работу. Конечно, можно сразу же возразить Хладениусу, что часто дело редакции текста является герменевтическим актом по преимуществу. Во-вторых, неясность получается из-за *недостаточного понимания языка*, на котором написана книга. Таким образом, можно сказать, что тут не нужна помощь герменевта, а скорее помощь филолога. Если мы не знаем хорошо сам язык, то нет материала для истолкования. В-третьих, иногда неясность получается из-за структуральной *двусмысленности* отрывков или слов. Они двусмысленны сами в себе и никакие технические приемы не могут устранить этой двусмысленности. Иначе говоря, нельзя растворить их герменевтическим образом без ущерба для самого текста.

Из всего вышесказанного, возникает вопрос: какая же неясность еще возможна? Вся герменевтика до Хладениуса удовлетворялась устранением двусмысленности и грамматических неясностей. Хладениус же обращается к чему-то другому. Неясность, которой занимается герменевтика, согласно ему, есть та неясность, которая возникает из-за *недостаточного заднего знания*. Особенно часто встречается такая проблематика, когда речь идет о старых текстах, которые остаются неясными из-за исторического расстояния во времени и в пространстве. Таким образом, у нас недостает исторического или основанного на фактах знания.

На первый взгляд этот пункт может показаться очень банальным, но дело в том,

что Хладениус попадает в цель, что касается основного в феномене языка. В языке человек старается выразить что-то буквально, но часто эта попытка остается в темноте, потому что слова не производят тот же самый эффект у слушателя, как он мыслим говорящим. Мысли часто предполагают другие концепции, неизвестные читателю. И вот, если читатель еще не обладает этими концепциями, то слова не могут производить тот же самый эффект на него как на других читателей, которые пользуются знанием этих концепций.

Таким образом, Хладениус считает, что задача истолкования является не чем иным, как приведением понятий, необходимых для полного понимания текста. При таком понимании толковательской задачи получается исключительно педагогическое определение герменевтики. Дидактическим или поучительным процессом является истолкование. В герменевтике учитель как бы сообщает более всеобъемлющее знание студенту, посредством которого последний может правильно понимать мысли автора.

Примером герменевтики рационалистической является герменевтика Даннгейера и Хладениуса. Георг Фридрих Мейер предлагает еще один вариант рационалистической герменевтики. В нем герменевтика приобретает семиотический характер. Толковательская теория Мейера переходит горизонт словесного и применяется к совокупности всех знаков, включая в себя даже естественные знаки. По Мейеру, герменевтика человеческой речи - лишь часть всеобщей герменевтики, которая включает в себя все возможные знаки. Его отправная точка - это концепция о том, что понимание состоит в интеграции чего-либо как семиотического целого. За знаком стоит общий связный горизонт знаков. То, что мы понимаем не столько вопрос смысла, сколько ясное отношение отдельного знака к целому миру знаков. В широком смысле, истолкование является не чем иным, как видением связи между означенными предметами и их знаками. Трудно представить себе более объемлющую герменевтику. Как всеобщая теория истолкования, она относится к какому-либо знаку.

Так как несовершенные человеческие личности могут заблуждаться, нам надо различать герменевтическую и основанную на фактах истину, когда мы истолковываем то, что они говорят. Таким образом, герменевтическая истина не что иное, как точка зрения автора, так называемый «*mens auctoris*» (намерение автора). Каждый автор - наилучший толкователь своих собственных слов. Мы склоны к заблуждению в истолковании.

В этом русле, Мейер также формулирует другой принцип - принцип герменевтической беспристрастности (*aequitas hermeneutica*), согласно которому толкователь должен считать герменевтически верными смыслы, которые лучше соответствуют совершенству знаков авторов, пока не доказано противоположное. На практике, этот принцип предполагает, что истолкование исходит из предположения максимума семиотической интеграции. Если мы применяем этот принцип к естественным знакам, он принимает форму «герменевтического уважения к Богу» (*reverentia erga deum hermeneutica*), которое предполагает то, что естественные знаки будут максимально совершенными.

Попытка Мейера (1757) создать всеобщее искусство истолкования представляет вершину всеобщей герменевтики в Просвещении. Рационализм подчеркивает человеческую способность к достижению истинного истолкования. В пиетизме смягчается рационалистическая герменевтика. Последний обнаруживает другой

важный элемент герменевтического притязания к всеобщности. Называется этот элемент *всеобщностью аффекта*. Отец пиетической герменевтики *Август Герман Франк* (August Hermann Francke) учит, что «*аффект*» *пребывает внутри каждого слова*, которое высказывается в человеческой речи. Извлекается этот аффект *из глубины человеческой души*.

То, что представляется важным в этом пиетическом зрении - это тот факт, что оно охраняет от наивного словесного объективизма, который часто встречается в протестантском правоверии. Данное понимание утверждает, что за каждым словом находится что-то внутреннее, а именно, *аффективное состояние души, нуждающейся в выражении*.

Но, в этом контексте, следует отметить, как рассматриваемая доктрина напоминает нам учение святого Августина. Кроме того, в области христианской экзегезы можно считать ее пересмотренным вариантом «*sensus tropologicus*», т. е. значением, которое относится к нравственному преображению верующего.

От рационализма к романтизму

Как мы уже заметили, *Фридрих Шлейермахер* (1768-1834) считается основателем философской герменевтики. В то же самое время, это мнение представляется нам сомнительным. По крайней мере, данное утверждение нуждается в оговорке. Роль Шлейермахера в распространении идеи философской герменевтики, тем не менее, несомненна. Однако, по этому поводу необходимо сделать одно важное замечание. Шлейермахер принадлежит к романтической эре первой половины девятнадцатого века. Как романтик, он никогда не был доволен своими сочинениями, - и в отношении материи и в отношении формы. Поэтому, при жизни очень мало публиковался под своим именем. Влияние Шлейермахера на академические круги стало реальным благодаря усилиям его студента Фридриха Люке (Friedrich Lücke), который собрал рукописи Шлейермахера в дополнение к своим записям от лекций своего профессора.

Шлейермахер начинает свои лекции о герменевтике в 1819 с программного утверждения, что до сих пор «герменевтика как искусство понимания не существует как общая область, а как множественность специализированных герменевтик». И, таким образом, его основная задача: составить общую герменевтику как искусство понимания. По Шлейермахеру, герменевтика - по своей сути, та же самая для всех дисциплин, не взирая на их предметы. Текст мог бы касаться законодательства, литературы или Священного Писания - все равно - герменевтические принципы должны быть одинаковыми для каждой дисциплины.

Шлейермахер определяет герменевтику как *теорию понимания*. Его ударение падает на сам *истолковывающий субъект*. При всем том он допускает явное расхождение с рационализмом. В последнем ничего нет без причины (*nihil est sine ratio*). Посредством мышления, согласно рационализму, человеческий ум, хоть и конечный, может вникнуть в логическую и регулярную структуру мира. В рационализме открывается беспроблемный, чисто рациональный доступ к миру. При чем, человеческий субъект становится как бы постепенно отдаленным от мира; он - субстанция в себе без связи с миром. Романтическое движение стремится к преодолению недостатка рационализма. Оно ищет цельности человеческого духа, связанного с миром.

Первый человек, который понял романтическую проблематику в герменевтическом ключе, был филолог *Фридрих Аст* (Friedrich Ast) (1778-1841). предшественник Шлейермахера. Он хотел открыть заново дух античности, внешние формы которой указывают на внутреннюю форму, т. е. на внутреннее единство бытия. Согласно ему, язык является первичным средством для передачи духовного. Чтобы изучать литературные произведения античности нам нужна грамматика. Как филолог, Аст не считал филологию формой сухого педантизма. Наоборот, филология - необходимое средство для схватывания внешнего и внутреннего содержания произведения как единства. Таким образом, герменевтика в глазах Аста является не чем иным, как теорией извлечения *духовного* смысла текста. По этой теории, *Geist* или дух становится точкой сосредоточения всей жизни, и является ее постоянным образовательным принципом. Важно отметить, что эта концепция *духовного единства* гуманитарных наук лежит в основе его концепции *герменевтического круга*, согласно которой *отдельные части произведения определяются целым текстом, и в свою очередь определяют целое*.

Аст распределяет задачу герменевтики по трем уровням понимания: *исторический, грамматический и geistige (духовный)*. Историческая форма понимания касается понимания по отношению к *содержанию* произведения, из которого возникает первый уровень истолкования, *герменевтика буквы*. Грамматическая форма понимания касается понимания, постольку-поскольку оно относится к *языку* произведения, которое соответствует *герменевтике смысла*. И, наконец, *geistige* или духовное понимание касается понимания по отношению к полному *горизонту автора* и к полному *кругозору времени*, в котором было написано произведение. Этот третий пункт - самый оригинальный вклад Аста. Можно сказать, что эти три уровня понимания соответствуют *матери, форме и духу произведения*.

Есть еще один филолог, достойный внимания. Это *Фридрих Август Вольф* (Friedrich August Wolf) (1759-1824), который подобно Асту излагает тройную герменевтику. Ее три этапа включают *грамматическое, историческое и философское истолкование*. Первое касается понимания языка; второе касается исторических фактов времени и, основанного на фактах, знания о жизни автора; и третье, менее развитое, чем в Асте, касается правил возможного истолкования. Вольф определяет герменевтику как «науку правил, посредством которых узнается смысл знаков». Он стремится к тому, чтобы понимать слова самого автора, с которым читатель находится в диалоге. Итак, истолкование есть не что иное, как *диалог*. Без способности к диалогу герменевтика невозможна.

Фридрих Шлейермахер

Теперь следует обратить внимание на самого знаменитого из ранних герменевтов, *Фридриха Шлейермахера*. Согласно Шлейермахеру, все, что толкователь старается понять является не чем иным, как смыслом высказывания, т. е. мыслью другой личности. Истинным предметом понимания является *речь*. Гадамер использует афоризм Шлейермахера, как эпиграф третьей части своего труда *Истина и метод*: «Единственной предпосылкой герменевтики является язык». По Шлейермахеру, язык можно рассмотреть двумя способами. С одной стороны, язык обнаруживает мысль данного языкового общества. Речевое высказывание - что-то сверх-индивидуально. В высказывании всегда встречаются определенный синтаксис и определенная грамматика.

Итак, по Шлейермахеру, нам открывается *грамматический* аспект языка. Он объективен. С другой стороны, не следует избегать внимания к факту, что данное высказывание всегда есть высказывание *данного* человека. Оно как бы *субъективно*. Выявляется индивидуальный ум. Поэтому, герменевтика должна обратить внимание на самого индивидуума. Этот аспект ее в терминах Шлейермахера называется *технической* стороной истолкования. Впоследствии, он обозначает этот аспект как *психологическую* сторону истолкования. Итак, общая герменевтика Шлейермахера использует две формы: грамматическую и техническую / психологическую.

Следует отметить, что Шлейермахер также вводит другое различие между *более строгим и более небрежным* истолкованием. Более небрежное истолкование - более обыкновенно. Оно ищет лишь того, чтобы избежать недопонимания, и предполагает, что понимание считается нормальным состоянием человека. Шлейермахер же склоняет к противоположному тезису. По его мнению, *недопонимание - нормальное состояние* человека, и таким образом человек всегда должен сознательно искать понимания. Все то, что автор хочет сказать, всегда избегает схватывания читателя и слушателя. Таким образом, Шлейермахер прогрессивно способствует *психологической* стороне истолкования в попытке понять намерение самого автора. Но, дело в том, что здесь перед толкователем лежит серьезная опасность - опасность *психологизации* герменевтики, сведение ее к пониманию автора, а не к пониманию самого текста, *посредничающего истине*. Как отмечает Гадамер: «Язык - это поле выразительного, и его прерогатива в области герменевтики означает для Шлейермахера, что интерпретатор вправе рассматривает тексты, *независимо от их притязания на истину* как чисто выразительные феномены» (*Истина и метод*, М., „Прогресс“, 1988, с. 204) (курсив мой). Теперь становится очевидной *проблема психологизма* у Шлейермахера. Он, кажется, менее интересовался тем, что автор хотел бы сказать, чем попыткой войти в ум автора и обратить больше внимания на его внутреннюю жизнь, и как она наложила отпечаток на написанные им тексты. В этом смысле, можно понимать утверждение Шлейермахера, что *воспроизводительным или восстанавливающим процессом* является задача герменевтики (т. е. герменевтика как восстановление), поскольку, согласно ему, понимание включает в себя переживание умственных процессов самого автора. Иначе говоря, понимание состоит в *восстановлении* изначального смысла текста на основе восстановления внутренней жизни и намерений автора, написавшего текст, и того мира, в котором он живет. В этом смысле, герменевтика - *обратная сторона составления*. Еще одно важное замечание по поводу Шлейермахера. Его герменевтический метод - *диалогический* по характеру. Чтобы истолковать текст надо общаться с ним и позволить ему пригласить нас и как бы задать нам вопросы. Из недопонимания возникает некое понимание, и из этого скромного понимания может возникать и больше понимания.

Герменевтический круг

Из факта диалогического характера герменевтики объясняется и *круговой* характер понимания. Мы уже говорили о герменевтическом круге, но, следует теперь добавить несколько замечаний касательно этой проблематики, так как она центральна в герменевтике и в ее притязании на обоснованность. Чтобы ухватить в глубине взаимоотношение и как бы взаимообогащение целого с его частями, полезно указать на факт понимания как *взаимопонимания*. Говоря о Шлейермахере, Гадамер подчеркивает эту интуицию следующими словами: «понимать - это значит, прежде всего, понимать друг друга. Понимание есть в первую очередь»

взаимопонимание [...] Само понимание - это самопонимание в чем-то» (*Истина и метод*, с. 227). Феномен понимания всегда указывает на феномен поделенного понимания. Так как диалогическим отношением является общение, сам факт отношения предполагает, по сути, некое *общество* поделенного смысла между говорящим (или автором) и слушателем (или читателем).

Глядя на этот феномен видно, что чистого понимания в себе нет; оно всегда зависит от какого-то предыдущего понимания, как бы служащего цели конституировать новое понимание. Таким образом получается замкнутый круг понимания, поскольку новое понимание обосновывается на предыдущем понимании и поскольку предыдущее понимание осмысляется с событием нового понимания. Истинным целым является общество разделенного смысла. Но, разделенный смысл предполагает разделенные единицы смысла, т. е. части. И, вот, наш круг. Как пишет Гадамер: «Целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное - на основании целого [...] Части определяются целым и в свою очередь определяют целое» (*Актуальность прекрасного*, с. 72).

Логически говоря, очевидно, что понятие герменевтического круга содержит в себе противоречие. Если мы должны схватить целое, до того как мы сможем понять части, то мы никогда ничего не сможем понять, так как только от частей отправляемся в путь на достижение целого. Итак, элемент интуиции обязателен. Мы должны, образно говоря, прыгнуть в круг понимания, и тогда понимание обуславливается и постепенно развивается само собой.

Находясь внутри этого круга, мы можем обнаружить *критерий истинности* в самом *взаимосогласии* отдельного и целого. Вот, слова Гадамера: «Так движение понимания постоянно переходит от целого к части и от части к целому. И задача всегда состоит в том, чтобы, строя концентрические круги, расширять единство смысла, который мы понимаем. Взаимосогласие отдельного и целого - всякий раз критерий правильности понимания. Если такого взаимосогласия не возникает, значит, понимание не состоялось» (*Актуальность прекрасного*, с. 72).

В контексте герменевтического круга части и целого, Шлейермахер, со своей стороны, различает в нем две стороны, одну объективную, другую субъективную. В предыдущем, мы находим связь слова и предложения, в котором находится слово. Слова, как мы знаем, обычно имеют разные значения. Чтобы знать их конкретный смысл в данном предложении, нужно ухватить смысл предложения как целого. В то же самое время, следует не забывать, что целое предложение понимается лишь исходя из составляющих его слов, смысл каждого из которых контекстуализируется уже самим предложением. Так понимается Шлейермахером объективная сторона герменевтического круга.

Субъективная сторона, согласно ему, состоит в связи отдельного текста с его большим контекстом, т. е. с тем, где он находится в творчестве писателя, которое, в свою очередь, находится в целом какого-то литературного жанра. Мало того, текст принадлежит внутренней психической жизни автора как цельной. Без этого необходимого дополнительного контекста невозможно понять отдельный текст. В этом, по Шлейермахеру, состоит субъективная динамика герменевтического круга. Подобным образом, всякому герменевту надлежит прийти к соглашению с кругообразностью понимания.

Глава четвертая

Проблематика историзма: вклад Дильтея

Герменевтический круг обладает значительным применением в области истории. Возникает вопрос: если следует понимать каждое особенное явление в контексте его эпохи, то, как можно представить, что само наше понимание необходимо обуславливается своей эпохой, и поэтому никогда не освобождается от ее влияний в попытке понимания других исторических времен? Речь идет о рассмотрении и оценке других эпох, не используя стандарты нашего времени, но стандарты характерные данным эпохам. Но при этом, возможно ли избежать релятивизма? Если нельзя понимать прошлое без какого-то отношения к современности, то не значит ли это, что всяческое историческое понимание, по сути, релятивно? Этот вопрос относится к основной *гносеологической* проблеме: если наша эпоха - одна среди других эпох, и если наше понимание всегда обусловлено ей, то, как можно предъявить притязание на истину современных исторических взглядов, независимо от взглядов прошлого времени? Иначе говоря, как возможна строгая наука истории? Находится ли объективная или нерелятивная истина в истории? Действительно ли невозможно избежать герменевтического круга нашей историчности? Вот, перед нами основная проблема *историзма* или релятивизации всей истины, как обусловленной историческими обстоятельствами.

Первым человеком, который обратил внимание на методологическую проблему историзма является *Иоанн Густав Дройзен* (Johann Gustav Droysen) (1808-1884). Он замечает две главных ошибки в историографии. С одной стороны, он критикует позитивистскую модель историографии, которая старается подчинить историю как бы математической модели естественных наук. С другой стороны, отвергает подход к историографии, который занимается как бы многословным повествованием. Для него, цель историографии - оправдать смысл исторического исследования и его процедуры. Он отвергает мнение, что историки занимаются «объективными» открытиями о прошлом. То, что важно, для него - это попытка как бы критически переставить на сцене нашего понимания прошлые события. Никогда не вырисовывается картина прошлого, а только современная переработка его. То, что мы получаем от других, стараемся углубить для себя и для современников.

Вильгельм Дильтей

Именно методологический вызов историзма был отправной точкой для *Вильгельма Дильтея* (Wilhelm Dilthey) (1833-1911). Он хотел сделать для истории и особенности, а для «наук о духе», вообще, то, что сделал Кант по отношению к естественным наукам. Как *Критика чистого разума* Канта обнаруживает гносеологические условия возможности знания в области эмпирической науки, так и Дильтей пытается развить «критику исторического разума». Он считал себя методологом исторической школы.

Согласно ему, самое главное - избежать сведенной и механической перспективы естественных наук. Предметом интереса в гуманитарных науках не является точка сосредоточивания характерная для естественных наук. Гуманитарные и общественные науки - дисциплины, истолковывающие выражение внутренней жизни человека. Итак, задача, стоящая перед Дильтеем ясна: это необходимость развития методов для приобретения правильного истолкования внутренней жизни. Понимая невозможность так называемой «объективности» в истории, он указывает на конкретное историческое жизненное переживание, как отправную и конечную точку

гуманитарных наук или наук о духе. Именно здесь раскрывается его значение в истории герменевтики; оно состоит в том, что он ищет *гносеологической основы* для гуманитарных наук.

До того как мы пойдем дальше в нашем изложении взглядов Дильтея, полезно указать на некоторые отрывки из книги *Истина и метод* Гадамера относительно Дильтея, так как этот труд является самым основным современным текстом для понимания герменевтической задачи. Гадамер сразу же отмечает, что «он действительно понял теоретико-познавательную проблему, которую ставит перед идеализмом историческое мировоззрение» (с. 267). Обращая внимание на критику Дильтея против предыдущих немецких историков, Гадамер пишет, что «в стремлении дать философское основоположение наук о духе Дильтей пытается сделать теоретико-познавательные выводы из тех аргументов, которые Ранке и Дройзен обратили против немецкого идеализма. Дильтей сам полностью это осознал. Он видел слабость исторической школы в недостаточной последовательности ее рефлексии» (с. 268) добавляя, что «от философского основоположения исторического познания историческая школа должна была требовать того же самого, что сделал Кант для познания природы» (с. 269).

Но проблема для Дильтея состоит в том, чтобы определить область истории и, именно, область исторического *опыта*, нуждающегося в оправдании. Итак, Гадамер отмечает, что «Дильтей должен был искать ответ на вопрос, как исторический опыт может стать наукой» (с. 270). Этот ответ Дильтей находит во внутреннем опыте человека, а именно, в схватывании свойственной ему «*историчности*». Цитируя Дильтея, Гадамер продолжает: ««Первое условие возможности исторической науки состоит в том, что я сам являюсь историческим существом, что историю исследует тот же, кто ее творит»» (с. 271). Итак, Гадамер заключает, что «историческое познание делает возможным однородность субъекта и объекта» (с. 271).

Жизненный опыт

Отправной точкой для осмысления истории и других наук о духе является, согласно Дильтею, «жизненный опыт». Нам надо как бы переобнаруживать нашу «историчность» или наше основное существование в истории, чтобы понимать человеческое существование, которое иначе теряется в статичных понятиях эмпирической науки. Таким образом, мы видим у Дильтея «принцип опыта», как основной герменевтический принцип для выяснения действительности гуманитарных наук в противопоставление к естественным наукам. Основная формулировка господствует над исследованием Дильтея. Как он пишет: «Мы объясняем природу; мы понимаем жизнь души» (*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*) (*Gesammelte Schriften*, V, 144). Итак, он старается утверждать, следующее: между тем как естественные науки объясняют природу, гуманитарные науки понимают выражения жизни.

Конечно, мы можем возразить, что слишком мала разница между объяснением и пониманием. Не верно ли, что все то, что понимается, является и объясняемым? Но, все-таки, сами предметы этих двух подходов различны, и требуют различных методов изучения и исследования. Самое главное: понимать что-то, и это согласно Дильтею, является пониманием. Понимание есть не только особенная процедура гуманитарных наук; но это что-то более радикальное. А именно, способ, посредством которого люди пытаются преодолеть затруднение своего исторического существования, это есть понимание. Понимание - сам процесс, через который мы

схватываем что-то внутреннее, посредством знаков, данных чувствам извне. Таким образом, герменевтика понимается как исследование внутреннего слова за выражением. Так, например в истории задача историков, - представить данные истории доступными сегодняшнему человеческому переживанию, насколько это возможно.

Герменевтический проект по Дильтею

Следует стараться усвоить более ясно, о чем идет речь в дильтеевском герменевтическом проекте. Придя к соглашению с этой программой нужно подчеркнуть три ключевых термина: *переживание, выражение и понимание*. По поводу первого термина, следует отметить разные плоскости опыта - от обыденных, как бы нейтральных и банальных случаев до глубоко значительных встреч. Дильтей не намеревается обращать внимание на прошлое; наоборот, он подчеркивает важность *жизненного, пользующегося ценностью опыта*, т. е. центральностью феномена *переживания* или как бы сознательного переставления на сцене моментов и событий жизни. Такая герменевтическая отправная точка лишь служит цели подчеркивать *временность* всего опыта. Дело в том, что весь опыт временен и, соответственно, *исторический* в своем характере. В то же самое время, это понимание жизненного опыта только подчеркивает и основную *историчность* человеческого существования или бытия-в-мире. Это значит, что мы не только понимаем настоящее в его „настоящности“, но и - следует подчеркнуть этот пункт- в горизонте прошлого и будущего. Коротко говоря, практически невозможна *неисторичность* истолкования.

Касательно второго термина *выражения*, Дильтей хочет обратить внимание преимущественно, не на воплощение личных чувств, а скорее на те выражения жизни, которые являются *объективизациями* человеческого ума. Такие объективизации встречаются в знании, чувстве и воле человека. Они воплощаются в произведениях искусства, в кодексе законов, в общественном быте, и т. д. При всем этом следует отметить расширенное значение герменевтики для Дильтея. Она не только теория истолкования текстов, но и *обнаружение самой жизни*, поскольку она выражается в произведениях человеческого творчества.

Напоследок он обращает внимание еще раз на последний термин *понимание*. Ранее был обсужден точный смысл этого термина согласно Дильтею. Он не намерен сосредоточиваться на чисто познавательной способности разума, а на способности человеческого ума ухватить другие личности и вникнуть в их жизнь и осмыслить их творческую деятельность. Что мы имеем для истолкования литературных произведений искусства или беллетристики в перспективе историчности человеческого самопознания? Во-первых, речь идет не только об исторически наследственном предмете или тексте. Более важно, истолковать текст в горизонте собственного местоположения в истории.

Проблематика историчности и историзма

В обсуждении сложной позиции Дильтея легко возникает путаница по поводу историчности и историзма. Принятие одного - не значит согласие с другим. Но все-таки, дело в том, что они взаимосвязаны, по крайней мере, в смысле, что сторонники историзма оправдывают свою позицию, ссылаясь на истину историчности. С другой стороны, можно охватить данное историчности, не принимая предполагаемую в доктрине историзма неизбежность относительности всей истины. Чувство этой

динамики согласия-несогласия особенно чувствуется у Дильтея.

Вот проблема для Дильтея. Утверждая свойственную человеку историчность, он старается доказать, что истолкование каждого великого выражения человеческой жизни требует акта исторического понимания. По Дильтею, этот акт исторического понимания включает в себе личное знание, что значит быть человеком. Отрицая возможность абсолютно «объективного» исторического истолкования, он еще не желает отвергнуть важность исторического истолкования как такового. Напротив, он ищет его обоснования. А именно в русле Шлейермахера, он пытается выяснить и изложить методологические принципы, обосновывающие всяческое правильное - и поэтому «всеобщее» истолкование человеческих явлений и творческих произведений, именно как «объективизации» человеческого духа. Тем не менее, видно присущую этому проекту несовместимость между принятием всеобщности историчности и возможностью объективно действительных принципов истолкования. В конце концов, сам Дильтей не успевает устранить эту дилемму.

Теперь следует обратить внимание на некоторые ключевые тексты у Гадамера в *Истине и методе*, где он прямо говорит об этой проблематике. Как он пишет: «Целью его [Дильтея] размышлений всегда было стремление узаконить познание исторически обусловленного, несмотря на его собственную обусловленность, как свершение объективной науки» (с. 281). В этих словах чувствуется дильтеевская проблематика по поводу исторической обусловленности всего познания и возможности знания в гуманитарных науках. Как отмечает Гадамер:

В любом случае очевидно, что Дильтей, конечно, считал ограниченность точки зрения исторического человека чем-то таким, что наносило бы принципиальный ущерб возможности познания в науках о духе. Историческое сознание должно в самом себе возвыситься над собственной относительностью, чтобы благодаря этому стала возможной объективность познания в науках о духе. Следует спросить себя, справедливо ли данное притязание, если оно не включает в себя понятие абсолютного философского знания стоящего над всяким историческим знанием. Что это за отличительная особенность исторического сознания в истории, в соответствии с которой его собственная обусловленность не должна упразднить принципиального притязания объективного познания? (с. 284)

По поводу этого возражения Гадамер дальше отмечает:

Сам Дильтей снова и снова обдумывал это возражение и искал ответа на вопрос, как во всякой релятивности возможна объективность и как можно осмыслить отношение конечного к абсолютному. «Задача состоит в том, чтобы показать, каким образом эти относительные ценностные понятия исторических эпох превратились в нечто абсолютное». Но напрасно было бы искать у Дильтея действительный ответ на указанную проблему релятивизма, и не потому, что он так и не нашел правильного ответа, а потому, что совсем не это было его подлинным, настоящим вопросом. Он, напротив, всегда осознавал себя уже на пути к абсолютному в процессе развертывания исторического самосознания, которое вело его от релятивности к релятивности» (с. 287).

Каноны имманентности и трансцендентности

Нам следует отметить один главный пробел в учении Дильтея, который неизбежно способствует скатыванию в исторический релятивизм. Проблема видна

уже с самого начала его герменевтического подхода, который является имманентным. Как в герменевтике современной эпохи вообще, Дильтей предпочитает как бы *канон имманентности* для истолкования. Это значит, что он нарочно не принимает к рассмотрению вопрос относительно «вещей в себе». Иными словами, он фактически отвергает *канон трансцендентности*, который подчеркивает важность трансцендентного схватывания вещей в себе. Итак, чтобы избежать историзма необходимо обратить внимание на другой подход к герменевтическому предпрятию, который предполагает, что не складывается понимание текстов без понимания относимых к ним вещей. Конечно, сам Дильтей старается поддержать историческую объективность, но его исходный принцип несовместим с этим желанием. Сам по себе, без ссылки на некий канон трансцендентности, всякий герменевтический историзм должен впасть в релятивизм.

Несмотря на эту опасность, следует подчеркнуть причины для канона имманентности. Во-первых, есть «вещи» предполагаемые самим текстом. Следовательно, необходимо понимать то, что сам автор хотел бы высказать и контекст, в котором он изложил свои взгляды. Во-вторых, важно, чтобы сам истолкователь не навязывал свои значения тексту. В этом смысле необходимо стараться понимать то, что сам автор хотел бы выразить, и следует уважать это, даже если с ним нельзя согласиться.

Подобным образом, Гадамер в *Истине и методе* предлагает несколько интересных замечаний по поводу историзма Дильтея. Читаем: «Каждая эпоха понимает дошедший до нее текст по-своему, поскольку он принадлежит к целостности исторического предания, к которому она проявляет фактический интерес и в котором стремится понять самое себя. Действительный же, обращающийся к интерпретатору смысл текста не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой» (с. 350-1). Дальше Гадамер пишет: «Это утверждение имеет принципиальное значение. Не только от случая к случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание. Поэтому понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением» (с. 351).

Трудно не подчеркнуть эти слова. Именно выражая свои мысли в контексте «временного отстояния», Гадамер предлагает следующую оценку, которая включает в себя кажущуюся критику Дильтея:

Однако время вовсе не является прежде всего пропастью, которую следует преодолеть, поскольку она отделяет и отдаляет, - время в действительности суть несущее основание того свершения, в котором коренится настоящее. Временное отстояние, таким образом, вовсе не следует преодолевать. Подобное требование - это скорее наивная предпосылка историзма, утверждающая, что мы должны погрузиться в дух изучаемой эпохи, должны мыслить ее понятиями и представлениями, а вовсе не своими собственными, чтобы таким образом добиться исторической объективности. В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени как позитивную и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание (с. 352).

Ввиду этого соображения, следует привести причины в пользу канона трансцендентности. В философствовании речь всегда идет о поиске *истины*.

Герменевтический имманентизм пропускает или, по крайней мере, недооценивает этот факт. Но именно истина - это центральный толчок для всякого философствования. Из этого пункта проистекают две главные причины канона трансцендентности. Во-первых, философская герменевтика должна предполагать некое понимание «вещей в себе», которыми занимается определенный текст; иначе нет причины, чтобы продолжать и углублять исследование. Во-вторых, чем лучше мы понимаем «вещи в себе», тем лучше будем понимать определенный текст и даже - следует отметить - в его ошибках и недостатках. Иначе говоря, без схватывания вещей в себе оказывается бесплодным какой-либо анализ текста. Если в истолковании мы недооцениваем суждение касательно притязания на истину, то игнорируем фактор, которым занимаются авторы, особенно в области философии, т. е. *истину*. Аналогично можем сказать по поводу других гуманитарных наук. Вкратце, без определенного канона трансцендентности нельзя отличить истинность от ложности.

Глава пятая

Хайдеггер и герменевтика как истолкование существования

С *Мartiном Хайдеггером (Martin Heidegger) (1889-1976)* философская герменевтика поднимается на новый уровень. В отличие от традиционной герменевтики, которая понимает истолкование как средство к пониманию, экзистенциальная герменевтика Хайдеггера поворачивается в противоположное направление. Телеологическая последовательность наоборот. Согласно ему, первичным данным является понимание, и задача истолкования в том, чтобы углубить и расширить это понимание. Иначе говоря, у Хайдеггера происходит движение от понимания к истолкованию, между тем как в традиционной герменевтике присутствует движение от истолкования к пониманию.

По мысли Хайдеггера герменевтика поднимается на вершину философского рассмотрения. Одновременно, она - вершина и центр философствования. Можно сказать, что без герменевтики нет подхода к самому существованию, так как последняя касается не столько простого истолкования, сколько «раскрытия» самой истины как укорененной в бытии, т. е. истины как голоса самого бытия. Чтобы понять новизну у Хайдеггера необходимо понять то, что он намеривается сказать, когда говорит о *предструктуре* понимания. Последняя, согласно Хайдеггеру, обуславливает все понимание и каждый акт истолкования. Но, все-таки, нам надлежит спросить, до чего или перед чем эта предструктура? Можно ответить, что человеческое «здесь-бытие» (*Dasein*) пользуется особенным толковательным уклоном, который *предшествует* каждому утверждению. Кроме того, в учении Хайдеггера, этот уклон отличается основным характером *заботы (Sorge)*. Структура «заботы», со своей стороны, находится до и за каждым суждением. Таким образом, можно считать, что так называемая «герменевтика фактичности» Хайдеггера - герменевтика всего, что действует за утверждениями. Мы все знаем выражение «чувствовать себя дома». Ведь идея предструктуры понимания подобна *готовности* или *способности* к пониманию.

Иначе говоря, можно утверждать, что философским описанием *до-предикативного уровня существования* является предструктура понимания. «Здесь-бытие» (*Dasein*) - то бытие, которое заботится о своем собственном бытии, о своей способности к бытию-в-мире. «Забота» как его основная черта извлекается из специфического характера нашего понимания как *проекта*. Следовательно, способностью к тому, чтобы осуществить данный проект понимания, является

понимание. Разрабатывая эту концепцию, Хайдеггер относится к «здесь-бытию» как к *проекции*, которая свойственна нашему бытию. Иными словами, мы не выбираем эту проекцию; скорее, мы «набросаны» в нее. Итак, согласно Хайдеггеру, неизбежным «*набрасыванием*» является отличительная черта «фактичности» «здесь-бытия». Сама предструктура существования, соответственно, конституирована этим набрасыванием, которое, по очереди, обнаруживает и другое основное данное или черту нашего «здесь-бытия», т. е. нашу *историчность*. В русле Хайдеггера, можно сказать, что истолкование является не чем иным, как выяснением нашей предструктуры набрасывания, которая пред-дана историей, и которая, по сути, ориентирует нас *на будущее*, таким образом, осуществляя нашу коренную историчность.

Применяя свою концепцию предструктуры понимания к проблеме герменевтического круга, Хайдеггер пишет следующие слова:

Круг не следует низводить до порочного, хотя бы и поневоле терпимого круга. В нем скрывается позитивная возможность истоннейшего познания, - возможность, которой, однако, мы поистине овладеваем лишь тогда, когда истолкование осознает, что его первая постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы его преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными озарениями и популярными понятиями, но чтобы в их разработке научная тема гарантировалась самими фактами», (цит. в *Метод и истине*, с. 318).

Гадамер добавляет следующий интересный комментарий по этому поводу:

То, что Хайдеггер говорит здесь, является не столько требованием, предъявляемым к практике понимания, сколько описанием формы осуществления самого понимающего истолкования. Суть хайдеггеровской герменевтической рефлексии сводится не к тому, что мы сталкиваемся здесь с логическим кругом, а скорее к тому, что этот круг имеет онтологически позитивный смысл. Само его описание как таковое вполне убедительно для всякого толкователя, который знает, что делает. Всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание на «самих фактах» (для филолога ими являются осмысленные тексты, которые в свою очередь говорят о фактах). Очевидно, что позволить фактам определять его действия является для интерпретатора не каким-то внезапным «смелым» решением, но действительно «первой, постоянной и последней задачей». Ведь речь идет о том, чтобы придерживаться фактов вопреки всем искажающим воздействиям, которые исходят от самого толкователя и сбивают его с верного пути. Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста (там же).

Из этого изложения хайдеггеровской позиции может возникнуть недопонимание. Кажется, можно возразить, что Хайдеггер больше интересуется выяснением субъективного предпонимания толкователя, чем пониманием самого текста в себе. Можно прямо задать вопрос: является ли это понимание герменевтики скорее

монологом толкователя со своим собственным предпониманием, чем диалогом с текстом? Намерение Хайдеггера не в этом. Его мысль заключается в том, чтобы дать возможность самой «инаковости» текста показать нам себя. Таким образом, мы можем стараться, чтобы наши невыраженные предрассудки преднамеренно не преобладали над нашим пониманием текста. В то же самое время, нам необходимо признать, что отнюдь не исключается возможность кругового отношения между истолкованием и пониманием. Но, как отмечает Хайдеггер: «решающее - не избежать круга, а войти в него подходящим образом» (*Being and Time*, Нью-Йорк, 1962, с. 153). То, что Хайдеггер воистину желает - это достижение подлинного *диалога* между позициями; он только настаивает на том, что это невозможно без обдуманного пред-основания собственной пред-структуры понимания.

Повторяя выше сказанное, герменевтическую программу Хайдеггера можно считать типом «истолкования истолкования». Ее целью, иными словами, является само-истолкование фактичности или нашего «здесь-бытия». Он желает, чтобы наше «здесь-бытие» было прозрачным в себе, и чтобы текст был партнером в диалоге, т. е. мог поистине открываться нам. Для осуществления этого, нужно избежать «само-отлучения» толкователя. Понимание не является инструментом для само-владения, а скорее *способом* бытия-в-мире. Таким образом, понимание - основа для всего истолкования. В этом русле, Хайдеггер находит проблему со всем высказывательным или «объективным» мышлением. Иначе говоря, он противится отношению «субъекта-объекта». Согласно ему, бытие не может быть простым «объективным» объектом для нас, так как мы сами суть *бытие*, особенно в самом акте конституирования всякого объекта, как объекта для нас. Сосредоточиваясь на бытии, онтология, согласно Хайдеггеру, является не чем иным, как «герменевтикой существования».

Курьезно, но по Хайдеггеру герменевтика определенным образом принимает задачу *разрушения*. Необходимо разрушить или преодолеть собственное самодовольство. Если мы действительно открыты к *Dasein* или «здесь-бытию», то разрушается или сводится к нулю традиционное истолкование. Задача философской герменевтики, согласно Хайдеггеру, - сделать основной опыт еще более доступным для нас, уже освобожденным от инкрустирования бессознательных лингвистических структур и образцов мышления. «Да будет Бытие», как бы провозглашает Хайдеггер.

Именно в этом свете мы должны понимать лингвистическую критику Хайдеггера и, таким образом, его истолкование истолкования. С его точки зрения, то, что лежит в основании каждого произнесенного слова есть *Sorge* (попечение) самого *Dasein* («здесь-бытия»). Наши обыденные высказывания склонны к тому, чтобы монополизировать язык и, причем заменить основное герменевтическое отношение, которым мы пользуемся самим миром. Слова обыденного дискурса можно уподобить тяжелому молоту, утверждал Хайдеггер, так как они могут заглушить наше слушание *истинного* слова бытия, обращенного к нам. Иронически говоря, язык, таким образом, не ладит с тем языком, который соглашается с самим бытием, с тем языком, который укоренен в попечении-структуре «здесь-бытия». Итак, следует понимать толковательный акт как попытку понять словесное высказывание, не объективизируя язык таким образом, что фактически получается ограничением «здесь-содержания» всего высказанного. Понимание - событие значения, самого «здесь-бытия», открывающегося через слово.

Некий парадокс окружает мысль Хайдеггера. С одной стороны, он всегда остерегается высказываний, как не достаточно выражающих истину. Но, с другой,

сам феномен языка остается в ядре его мысли. Но не составляют ли высказывания словами? Почему потом возникает недоверие к высказываниям? Язык, согласно Хайдеггеру, является не чем иным, как «домом бытия». Но, почему-то это утверждение кажется спорным. Конституциональная конечность человека, его безусловное „набрасывание" в мир, казалось бы, по Хайдеггеру, не позволяет ему принимать прочные утверждения истины. С этой точки зрения, если и можно критиковать Хайдеггера касательно чего-то, так это за его самопогруженность, которая, казалось бы, отсекает его от бытия, как оно открывается нам. В самом деле, нам надо *отдать* себя бытию, доверить себя ему, чтобы успеть открыть его в *истине*.

Глава шестая

Гадамер и герменевтическая философия

Ганс-Георг Гадамер, наверное, самый известный ученый в области философской герменевтики в наше время. И мы можем сказать *еще* в наше время, так как он живет уже более ста лет, родившись 11 февраля 1900 г. в Бреслау (ныне Вроцлаве). На его самый важный труд в философской герменевтике *Истина и метод* (М., Прогресс, 1988) (перевод немецкого *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1960) мы уже многократно ссылались. Само заглавие этой монументальной книги содержит иронию: если Гадамер учит нас чему-то, то это заключается в том, что метод не является путем к истине. Действительно, по Гадамеру, мы даже могли бы сказать, что истина, - по крайней мере в гуманитарных науках - избегает «методического человека». В русле Хайдеггера, согласно Гадамеру, *способом бытия* является герменевтика. Она - экзистенциальное предприятие, которое приходит к соглашению и с действительностью и с художественным произведением или текстом, с которым мы можем встречаться в этой действительности. Из-за плотности мысли Гадамера, нам следует ограничиться перечислением разных ключевых господствующих идей или тезисов у него.

Во-первых, Гадамер признает существование поисков во всеобщей действительной истине, но утверждает, что такие поиски могут скрыть или исказить истинную действительность понимания, если они видят его в *познавательном* свете, который никогда не может осуществиться. Опять, следует помнить, что задача Гадамера касается гуманитарных наук в противоположность естественным наукам. Требование метода по отношению к гуманитарным наукам по образцу естественных наук искажает природу гуманитарных наук. По этому поводу интересно отметить, что, по Гадамеру, происхождение подъем упования на методологию естественных наук проходит параллельно эстетизации суждения в области гуманитарных наук. Причина этого, вместе с сопутствующим феноменом субъективистического и релятивистического суждения, заключается в том, что попытка обосновать познавательную ценность гуманитарных наук по модели естественных наук подрывает сами гуманитарные науки, так как истина не обнаруживается в этих областях посредством эмпирического метода. Таким образом, фактически допускается возможность познавательной ценности лишь в естественных науках, неизбежно приводя в то же время к сведению познания в гуманитарных науках к простому делу личного вкуса каждого.

Гадамер же, наоборот, хочет преодолеть эстетизацию. По его мнению, опыт художественного произведения превосходит субъективный горизонт, как художника, так и наблюдателя. Ни намерение автора или художника, ни сам произведенный труд в себе, наблюдаемый *вне истории*, в конце концов, не обладают решающей

ролью. Определяющий фактор здесь - то, что получается *в исторической встрече* с художественным произведением, которое как бы пользуется жизнью в себе. Истина достигается в художественном творчестве не методически, а *диалектически*, т. е. в диалоге. Гадамер утверждал, что глядя на художественное произведение, мы не находимся вне времени и не входим в чужое царство. Но происходит фактически то, что мы глубже осознаем себя с помощью художественного произведения, которое нам открывает целый мир бытия. Итак, оправдание искусства - *онтологично*. То, что делает художник или автор - это схватывание *действительности* в образе. Художественная форма выражает то, что *есть*. Смотря на крупное художественное произведение и обнаруживая его мир бытия, мы не столько покидаем наш дом для другого мира, сколько чувствуем себя, в конце концов, *дома*. Преображение материи, которое художник производит в форме, является не чем иным, как преобразованием материи в *истину* бытия. Искусство важно не только благодаря эстетическому наслаждению, которое оно доставляет, но и благодаря своему *обнаружению бытия*.

Во-вторых, другая часть *Истины и метода* касается герменевтики гуманитарных наук. В этом разделе он особенно разрабатывает свое понимание «*историчности*» как основного принципа во всем понимании. «Историчность», однако, не следует путать с «историзмом». В предыдущем понимании герменевтика, которая исходила из предпосылки историзма, была попыткой достигнуть истинной «объективности» в гуманитарных науках. Гадамер утверждает, что мы не можем просто оставить без внимания наших перспектив или предрассудков; мы скорее должны признать их и выработать их интерпретативно, когда мы обращаем внимание на данную область или предмет знания. Первая задача всего истолкования, таким образом, состоит в *самокритике*. Мы должны выработать свои пред-проекции, чтобы предмет изучения перед нами мог утвердить свою собственную уникальную действительность. В этом контексте, Гадамер не оплакивает факт «*исторического расстояния*» между нами и предметами нашего исследования. В действительности, он утверждает, что часто факт расстояния способствует объективности.

Согласно Гадамеру, нет «чистого видения и понимания истории» без ссылки на настоящее. Настоящее, со своей стороны, облекается в форму прошлого, и ориентируется к будущему. Соответственно, в этом свете следует понимать *предание*. Предание не касается пассивно переданных остатков прошлого. Наоборот, оно - фон нашего существования; мы существуем в предании, и по природе завещаем предание. Все люди живут в предании. Иначе говоря, можно утверждать, что нет понимания без предположения. Мы имеем свое бытие в предании. Для религиозных, верующих в откровение людей, это понимание предания имеет особенное значение, и чутко находит свой отголосок в религиозном самопознании. Таким образом, понимание использует три существенных временных момента: прошлое, настоящее и будущее. Они всегда находятся вместе и влияют на все наши суждения. Это - значение историчности понимания. Понимание находится в истории и предании, и движется сквозь них, одновременно оно ориентирует нас к будущему. Из этого вытекает еще другой основной принцип философской герменевтики, а именно, факт, что значение несколько не касается *реконструкции замысла*; оно скорее относится к *конструкции смысла*. Итак, *событием* обнаружения смысла является значение.

В-третьих, не следует забывать центральность *языка* для философской герменевтики. Это - тема третьего раздела *Истины и метода*. Полезно повторить управляющий афоризм Гадамера: «бытие, которое можно понимать, - язык». Язык,

по Гадамеру, это гораздо большее чем логическое высказывание. Он скорее в долгу перед диалогическим бытием, которое является основой для его существования. В этом понимании языка, Гадамер отвергает «знаковую» теорию природы языка. Язык, согласно ему, скорее является *символом* бытия, с помощью которого мы участвуем в бытии, и не остаемся внешними ему, как в случае простого «знака». Итак, понимание является способом участия в бытии посредством языка. Диалог делает все это возможным. То, что старается создать диалог - это вывести «внутреннее слово» из всех выраженных слов, которое всегда, кажется избегает нашего концептуального схватывания. А именно, это «внутреннее слово» является не чем иным, как истинным голосом бытия, говорящего нам.

Глава седьмая

От философии языка к философской герменевтике: вклад русской философской мысли

Неудивительно, что возникновение философской герменевтики находит свои отголоски в росте интереса к философии языка. Мы уже видели, как в герменевтическом изложении подчеркивается феномен языковости понимания. Последнее возникает через слова. Ввиду того, что предмет герменевтики касается письменных и устных текстов, природа языка и самих слов должна привлекать внимание герменевтов. Дело в том, что человеческое существование обладает смысловым измерением и осуществляется в мире чужих слов, слов тех личностей, с кем мы встречаемся и участвуем в диалоге. В таком разнородном мире, характеризующемся образующей ролью других человеческих существ на самопознание, язык неизбежно является центральным данным сознания. Таким образом, возникает и философия языка, как дисциплина человеческого сосредоточения и исследования.

Первый важный труд, посвященный лингвистике в истории русской мысли принадлежит филологу и философу Александру Потебне (1835-1891). Его *Мысль и язык* (М., Лабиринт, 1999) представляет собой отклик и развитие мысли Вильгельма фона Гумбольдта (1767-1835). Гумбольдт был немецким филологом, языковедом и философом, который занимался феноменом языка, интересуясь в особенности самой структурой языка, т. е. его внутренней формой. Отрицая понимание языка как нечто застывшего, он подчеркивает факт, что язык является *процессом*. Иными словами, Гумбольдт утверждает, что язык не столько продукт человеческой деятельности, сколько *сама* деятельность говорения. Мало того, он гипотезирует, что воплощение творческого духа народа находится в языке.

Подобным образом Потебня рассматривает феномен языка. Он сосредоточивается на связи языка и мышления, утверждая, что все мышление является измерением языка. Так как, согласно ему, язык формирует человеческую мысль, то можно утверждать, что в общественной плоскости сам язык порождает народный дух, что феномен народности неотъемлемо и существенно связан с общественным характером языка. Но его выработка концепции языка, наверное, более важна в другой плоскости. В контексте изложения загадочного характера слова как должного единства звука и смысла Потебня подчеркивает, господствующую над образованием слов роль «внутренней формы» (с. 156), в которой содержится этимологический корень слова, и которая передает его символическое значение. В своей работе он различает три свойственных словам элемента: внешняя форма или артикулированный звук, внутренняя форма или

этимон и само содержание или значение слова. Эта концепция слова впоследствии подвергнется значительному преобразованию в руках православного мыслителя Павла Флоренского.

Именно у Павла Флоренского (1882-1937) находится стержень для развития своеобразной русской философии языка (см. нашу статью «Начало своеобразной русской философии языка: имеславие и имеборчество», *Путь Православия*, № 3, 1993, с. 72-95). Импульс к рассмотрению им феномена языка не был чисто философским по характеру, а был укорененным в определенной церковно-богословской полемике, т. е. в дебатах над доктриной «имяславия» (или «имеславия»). В то же самое время, следует отметить другое течение, сильно влияющее на его мысль - движение символистов. Особое отражение это нашло в размышлениях поэтов Андрея Белого (1880-1934) и Вячеслава Иванова (1866-1949). Рассмотренные вместе, эти течения получают у Флоренского оригинальное учение о природе языка, которые, в свою очередь, влияет на герменевтическую проблематику. Расцвет данного влияния видится в работе филолога и критика Михаила Бахтина (1895-1975), который работал над ней в течении всей жизни.

Имяславческий спор возник в начале двадцатого века и достиг кульминационного пункта в 1912 и 1913 годах. Известный как «Афонская смута», этот конфликт относится к дебатам афонских монахов над основополагающим тезисом: «Имя Божье есть Сам Бог». На первый взгляд данный тезис звучит странно, даже весьма категорично, но в его основе лежит глубокая богословская интуиция, что при самом словесном призыве к Нему, Бог присутствует мистическим образом в высказывании Своего Имени. Иначе говоря, имяславцы хотят сказать, что само Имя Божье сообщает сущность Божью в Своих действиях. Не развивая эту богословскую концепцию далее, в нашем контексте достаточно отметить вклад Флоренского в эти дебаты. В своей обрисовке философии языка (см. *У водоразделов мысли в Сочинениях в четырех томах, т. 3(1)*, М., Изд. «Мысль», 1999, с. 104-362), Флоренский подчеркивает центральную идею, что слово как данное является истинным метафизическим принципом бытия и познания. Слово, согласно ему, действует аналогично иконе, в которой присутствует воображаемое лицо или событие. Таким образом, слова служат «словесными иконами»; через них проявляются энергии бытия: деятельность познающего субъекта и «вещность» познаваемого объекта в его «данности» нам (см. с. 262-63). Обе как бы сливаются в «синергии» (греч. *συνέργεια*).

Определяя понятие «символ» как «бытие, которое больше самого себя» (с. 257, см. 263) и, отождествляя слова символами, Флоренский обращает внимание на онтологический характер слова, как на реальное «явление смысла» (с. 230). Слово передает реальность, и, как он пишет, «не то, чтобы дублирует ее, рядом с ней поставленная копия, а именно она, самая реальность в своей подлинности, в своем нумерическом самотождестве» (с. 263). Такое понимание слова явно противится всяческому номиналистическому рассмотрению его природы.

В этом контексте можно оценивать продвижение мысли Флоренского дальше мысли Потебни. Подчеркивая свойственную языку антиномичную динамику, Флоренский противопоставляет общественное и личное измерение языка, а именно: «вещность» языка как статичное приобретение, как «монументальность» или *ἔργον* и «деятельность» языка или его «восприимчивость» как динамичный процесс или *ἐνέργεια* (энергия), следуя за Гумбольдтом (см. *Столп и утверждение истины*, М., Изд. «Правда», 1990 [впервые 1914], с. 786 и *У водоразделов мысли*, с. 144-45).

Далее, рассматривая строение слова в русле Потебни, Флоренский, в противоположность тройной схеме последнего, внешней и внутренней форме и содержанию, предлагает подобное, но несколько отличное трихотомичное строение: *внутренняя форма* как *душа* слова, как изменяющая, зависимая от контекста *семема* слова и *внешняя форма* как *тело* слова, но под двумя аспектами *фонемы*, так называемый словесный звук и как бы *костяк* слова и *морфемы*, как бы *ткань* слова, содержащая его *этимон* (*έτιμον*) (*У водоразделов мысли*, с. 213-15). Самое главное в этом обсуждении - понятие внутренней формы. Между тем как у Потебни получается неподвижный этимон во внутренней форме, у Флоренского внутренняя форма, по сути, весьма личная и динамичная, так как она подлежит изменению, в зависимости и от говорящего, и от контекста. Цитата из Флоренского: «семема слова непрестанно колыхается, дышит, переливает всеми цветами и, не имея никакого самостоятельного значения, уединенно от *этой* моей речи, вот *сейчас* и *здесь*, во всем контексте жизненного опыта, говоримой, и притом в *данном* месте этой речи» (с. 216). Он добавляет, что «слова неповторимы; всякий раз они говорятся заново, т. е. с новой семемой, и в лучшем случае это бывает вариация на прежнюю тему [...] объективно единым в разговоре бывает только *внешняя* форма слова, но никак не *внутренняя*» (там же). Именно внутренняя форма является личным вкладом в образование слов и дополняет всеобщий аспект языка.

Учение Флоренского о природе языка не прекратило своего существования и в современный его автору период репрессий, но даже получило дальнейшее развитие в руках таких крупных мыслителей как Сергей Булгаков (1871-1944), Алексей Лосев (1893-1988), Валентин Волошинов (1895-1936) и Михаил Бахтин. Интересно, что и Булгаков, и Лосев написали философские исследования под заглавием *Философия имени*. Не развивая здесь вполне их соответствующих взглядов, достаточно отметить некоторые главные моменты их мысли. Как у Флоренского, так и у Булгакова и Лосева преобладает онтологическое понимание слова как символа, сообщающего бытие. Относясь к процессу возникновения языка, как к «идеации вселенной» (*Философия имени*, Париж, YMCA-Press, 1953 [посмертное изд.], с. 25-26), Булгаков описывает слова как «иероглифы» вселенной, замечая, что как символы они не простые указатели на бытие, но «вспыхивающие в сознании монограммы бытия» (с. 30). Интуиции языковости понимания и общественного, по сути, характера языка - впоследствии господствующие темы у Гадамера - уже ясно просматриваются у Булгакова. Например, читаем, что «человеческое понимание совершается в слове и через слово, мысль неотделима от слова» (с. 7). Итак, утверждается неотъемлемое взаимоотношение мысли и слов: без слов невозможна мысль и, наоборот, без мысли не проявляются слова (см. с. 8). Мало того, слово всегда является единицей смысла. Слово - не звук без формы и содержания; оно - сочетание внешнего звука с внутренней идеей. К тому же, слово является действительным воплощением бытия. Таким онтологическим пониманием природы языка, Булгаков решительно отвергает все репрезентативные и психологические понимания слов как простых ассоциаций смыслов, определенных соглашением разговаривающих между собой людей.

Это онтологическое понимание слов как монограмм или символов бытия имеет и другое важное следствие. Из него вытекает феномен присущей языку *общественности*. Поскольку начало слов находится в бытии, сами слова пользуются взаимосвязью между собой, постольку-поскольку они равно укорены в бытии. В свою очередь, слова составляют *речь*, которая связывает говорящих между собой в самом словесном речевом акте. Отсюда, по словам Булгакова, возникает возможность философского осмысления данных грамматики и синтаксиса, как

«выражаемой словесной символиккой мировой связи» (с. 45-46).

В свою очередь, Алексей Лосев также продолжает линию символизма в своем изложении словесной действительности в *Философии имени* (М., изд. МГУ, 1990; 1-ое изд., 1927). Он прямо утверждает, что «выражение в слове, хотя оно и есть сам предмет, не есть, однако, нечто объективное, противостоящее субъективно-психическим актам как физическая вещь. Выражение предмета в слове есть сам предмет и не отделимо от него. Но, тем не менее, оно *отлично от него*» (с. 172). Таким образом, он по-своему делится символическим характером слова, описанным Флоренским и Булгаковым. Слово является несводимым данным, которое, с одной стороны, представляет собой *данность* предмета, а с другой *выражение* человеческого понимания, но которое каким-то образом остается «большим себя» (по удачному выражению Флоренского). Подобно Флоренскому и Булгакову, он подчеркивает существенную, общественную природу слова, которая обуславливает всяческую речь.

Примечательно, что искусное изложение этих тем находится в иронически немарксистском труде *Марксизм и философия языка* (Л. 1930; 2-ое изд., Париж, 1972) спорного авторства, которое вероятно принадлежит В. Н. Волошинову, но возможно М. М. Бахтину. Волошинов определяет слово как *преломление*, а не простое отражение, бытия (с. 27). Хотя не употребляя термин «символ» как таковой, он по-своему выражает мысль предыдущих авторов. На каждой странице этой работы ощущается онтологическое понимание языка. В самом деле, он утверждает, что само понятие индивидуального речевого акта - «*contradictio in adjecto*» (с. 101). Нельзя, согласно ему, считать язык монологом; он всегда диалог (см. с. 96-97). Он пишет: «*Всякое понимание диалогично. Понимание противостоит высказыванию, как реплика противостоит реплике в диалоге*» (с. 104), схватывая при этом основную интуицию касательно исключительного осуществления языка в процессе ответного, активного понимания. По его словам, «[...] не приходится говорить, что знание принадлежит слову, как таковому. В сущности, оно принадлежит слову, находящемуся между говорящими, то есть оно осуществляется только в процессе ответного, активного понимания значения ни в слове, и ни в душе говорящего, и ни в душе слушающего. Значение является *эффектом взаимодействия говорящего со слушателем на материале данного звукового комплекса*» (там же).

Принадлежат ли эти слова Бахтину или нет, все равно они явно «бахтинские» по характеру. Много лет спустя в заметках 1959-1961 гг. под заглавием «Проблемы текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках», Бахтин возвращается к этому центральному тезису ответного понимания речевого целого, подчеркивая, что «целое высказывание - это уже не единица языка [...], а единица речевого общения, имеющая не значение, а *смысл* (то есть целостный смысл, имеющий отношение к ценности - к истине, красоте и т. п. - и требующий *ответного* понимания, включающего в себя оценку)» (*Эстетика словесного творчества*, М., «Искусство», 1986, с. 322). Очевидно, что здесь затрагивается тема ответного понимания вместе с одной из других его любимых тем, т. е. диалогичностью языка и человеческого понимания. В своих последних заметках «К методологии гуманитарных наук», он развивает эту тему, противопоставляя естественные и гуманитарные науки, утверждая, что «точные науки - это монологическая форма знания: интеллект созерцает *вещь* и высказывается о ней. Здесь только один субъект [...] Ему противостоит только *безгласная вещь* [...] Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только

диалогическим» (с. 383).

Достаточно этих слов, чтобы убедиться в том, что Бахтин находится в традиции «наук о духе». Он усваивает различие Дильтея между «объяснением» и «пониманием», утверждая, что «дух (и свой и другой) не может быть дан как вещь (прямой объект естественных наук), а только в знаковом выражении, реализации в текстах и для себя самого и для другого» (с. 300). Но, Бахтин особенно подчеркивает диалогический характер этого понимания. Он пишет, «При *объяснении* - только одно сознание, один субъект; при *понимании* - два сознания, два субъекта. К объекту не может быть диалогического отношения, поэтому объяснение лишено диалогических моментов» (с. 306). Таким образом, можно считать бахтинский подход к герменевтике как к *герменевтике диалогической*. Объект гуманитарного познания, по Бахтину, является письменным и устным текстом, понимаемым как «первичная данность» (с. 297). Он касается «мыслей о мыслях, переживаний переживаний, слов о словах, текстов о текстах» (там же). Иначе говоря, «гуманитарная мысль рождается как мысль о чужих мыслях» (там же) и представляет собой «сложное событие встречи и взаимодействия с чужим словом [...]» (с. 368).

Из этого понимания герменевтической задачи вытекают разные диалогические моменты внутри самой герменевтики. Например, можно указать на бахтинское определение автора и героя как «коррелятивных моментов художественного целого произведения» (с. 16), или можно обратить внимание на свойственный диалогу характер «ответов на вопросы». Словами Бахтина, «смыслами я называю *ответы* на вопросы» (с. 369), добавляя, что «всякий ответ порождает новый вопрос» (с. 391). Это измерение диалога, конечно, находится внутри общей проблематики языка как общепонятной системы знаков и высказываний, как чего-то индивидуального, единственного и неповторимого (см. с. 299, 357). Каждый текст отражает эту динамику, и она никогда вполне не растворяется. И это есть присущее текстам напряжение.

Диалогичность понимания особенно проявляется, согласно Бахтину, в свойственном ему термине «*внеаходимости*» и в относящихся к ней идеях *избытка* видения и *кругозора* героя и его *окружения*. Бахтин прямо заявляет, что «внеаходимость - самый могучий рычаг понимания» (с. 354), отличая это понятие от той внеположности наблюдателя, возникающей в естественных науках. Есть, конечно, внеаходимость автора герою, поскольку автор пользуется избытком видения по отношению к своим героям (см. с. 16, 18, 20), но она характерна для всякого человека, так как каждый индивидуум занимает свойственное ему место, которое не может не вызывать отклик у другого (см. с. 25-26). Именно из этого феномена рождается художественное произведение, поскольку, согласно Бахтину, «избыток видения - почка, где дремлет форма и откуда она и разворачивается, как цветок» (с. 27). Какая-либо личность в поисках понимания также неизбежно должна иметь в виду факт своей «внеаходимости» или дистанции - во времени, в пространстве, в культуре (см. с. 353, 365) - от других личностей, и от самих текстов при их рассмотрении, до того как она достигает понимания.

При таком положении дел, однако, возникает вопрос касательно внеаходимости. Допуская необходимость отношения временной, пространственной и культурной дистанции во всех человеческих встречах, неизбежно ли сводится это основное данное к неподатливой относительности всяческого притязания на истину? Начало возможного выхода из этого тупика находится у Бахтина в его категории «*большого* времени» по отношению к «*малому* времени» (т. е. современность, ближайшее

прошлое и предвидимое будущее) (см. с. 350, 392), в которой он проливает свет на феномен „вечности" в литературе, замечая, что великие художественные произведения как-то выходят за пределы своего времени. По поводу Шекспира, например, он утверждает, «что ни сам Шекспир, ни его современники не знали того «великого Шекспира», какого мы теперь знаем» (с. 350-51). Не находится ли в этом отличии преодолении историзма? Не является ли эта концепция началом нужного принципа для „канона трансцендентности" в истолковании, основанного, в конце концов, на схватывании вечных ценностей и истин? В русле Бахтина, этот вклад не что иное, как подлинное проявление *ответственности* в истолковании (см. с. 7-8).

Из всего сказанного очевидно, что русская философия языка и герменевтика, в особенности, являются драгоценным источником в области общей герменевтики. На Западе школа русской философии языка и герменевтики недостаточно известна, но тем не менее, является предметом гордости и занимает должное место в истории русской мысли.
