

Министерство образования и науки Украины  
Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

Е. Н. ЮРКЕВИЧ

**ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ИДЕИ  
В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

*Монография*

Харьков  
2002

**ББК 87**  
**Ю 74**

Печатается по решению  
Учёного совета Харьковского  
национального университета им. В. Н. Каразина  
(протокол № 3 от 29 марта 2002 года)

**Рецензенты:**

*Култаева М. Д.*, д-р филос.наук, профессор  
*Кораблёва Н. С.*, д-р филос.наук  
*Воропай Т. С.*, д-р филос.наук

**Юркевич Е.Н.**

**Ю 74 Герменевтические идеи в восточнославянской  
философской традиции.** - Харьков: Изд-во ХНУ  
им. В.Н.Каразина, 2002. - 254 с.  
ISBN 966-623-169-7

В монографии раскрывается история развития герменевтических идей в восточнославянской философской традиции на основе анализа учений Г.С.Сковороды, П.Д.Юркевича, П.Флоренского, Вас.Розанова, Н.Бердяева, Г.Г.Шпета, А.Ф.Лосева и др. Рассматриваются основные теоретические положения аутогерменевтики, этической и апофатической герменевтик, телеологической пангерменевтики, герменевтической феноменологии, диалогической герменевтики и пр. Выявляется специфика восточнославянской культуры миропонимания.

Для специалистов в области философской герменевтики, а также для философов, преподавателей и студентов, интересующихся проблемами понимания и интерпретации.

**0301080000- 114**  
**Ю 2002 Без оголош.**

ISBN 966-623-

**ББК 87**  
Е.Н.Юркевич, 2002

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b>	6
<b>Раздел 1. ИСТОКИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОПЫТ, ПРАКТИКА, ТЕОРИЯ</b>	25
1.1. АУТОГЕРМЕНЕВТИКА ИСИХАСТСКОГО ОПЫТА	26
1.2. ОСОБЕННОСТИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	38
1.3. РЕЛИГИОЗНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ЭПОХИ УКРАИНСКОГО БАРОККО	46
1.4. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ Г.С.СКОВОРОДЫ	49
<b>Раздел 2. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ЭТИКИ, РЕЛИГИИ И НАУКИ</b>	54
2.1. ЭТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА П.Д.ЮРКЕВИЧА	54
2.2. ПОНИМАНИЕ В АНТРОПОДИЦЕЕ П.ФЛОРЕНСКОГО	61
2.3. АПОФАТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА	71
2.4. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПАНГЕРМЕНЕВТИКА: ПРЕОДОЛЕНИЕ КОНФЛИКТА НАУКИ И ФИЛОСОФИИ	80
2.5. ПРОБЛЕМА ПЕРСОНАЛЬНОГО СМЫСЛА: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ АВТОБИОГРАФИИ Н.БЕРДЯЕВА	99
<b>Раздел 3. ПОНИМАНИЕ И ЯЗЫК</b>	115
3.1. ПОНИМАНИЕ В РЕЧЕВЫХ АКТАХ	117
3.2. ЯЗЫКОВОЕ ОБЩЕНИЕ И ДУХ КУЛЬТУРЫ (ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКА Г.Г.ШПЕТА)	128
3.3. ПОНИМАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ	135
<b>Раздел 4. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ</b>	143
4.1. ЛОГИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ Г.Г.ШПЕТА	144
4.2. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Г.Г.ШПЕТА	162
4.3. ГЕРМЕНЕВТИКА САМОСТИ А.Ф.ЛОСЕВА	174
4.4. ФИЛОСОФИЯ КАК ОПЫТ ПОНИМАНИЯ. "ТЕХНИКА ПОНИМАНИЯ"	182
<b>Раздел 5. ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА И ГЕРМЕНЕВТИКА КУЛЬТУРЫ</b>	190
5.1. ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА М.М.БАХТИНА	190
5.2. ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕЛЕСНОСТИ И ТЕЛОС ПОНИМАНИЯ	197
5.3. КУЛЬТУРГЕРМЕНЕВТИКА Ю.ЛОТМАНА	202
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b>	
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b>	
СИМВОЛ НАРОДНОГО КРИТИКА В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ (к анализу образа Юродивого	

из драмы А.С Пушкина "Борис Годунов")	213
КРИТИКА И НАСИЛИЕ: образ Глеба Капустина	
из рассказа В.М.Шукшина "Срезал"	222
ДЕКОНСТРУКЦИЯ ОДНОЙ ВСТРЕЧИ	228
<b>ПРИМЕЧАНИЯ</b>	233
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b>	239

***СЧАСТЬЕ – ЭТО КОГДА ТЕБЯ ПОНИМАЮТ***

*(цитата из сочинения нерадивого школьника,  
главного героя к/ф "Доживём до понедельника")*

## ВВЕДЕНИЕ

*В постперестроечный период, в частности и в наши дни, создаётся впечатление, что отечественная философская общественность, получившая возможность после долгого перерыва познакомиться с лучшими образцами «запрещённой» в годы советской власти философской литературой, снова быстро «успокоилась» и сейчас переживает новый этап забвения восточнославянской философии, а также забвения так называемых «украинской» и «русской идей».*

Когда из запасников десять лет назад начали доставать и публиковать неизвестные или забытые произведения Н.Бердяева, Л.Шестова, П.Флоренского, Г.Шпета и других мыслителей, возникло ощущение «ответа» из забытого прошлого на катаклизмы современности. В этих «ответах» были и анализ, и пророчество. Они вызвали ощущение полноты истории, или идейное самообеспечение исторического сознания. В украинском обществе возникло возрожденческое культурное движение, к которому примкнули и философы, активно изучавшие возвращённое людям наследие.

Но сегодня, когда окончательно развеялась иллюзия «перестройки», которая во многом опиралась на «революционную свободу духа», те же идеи отечественных философов-идеалистов как будто снова перестали быть актуальными: новый возрожденческий идеализм вошёл в противоречие с цивилизаторскими целями и славянским прагматизмом (крайние прагматики могут считать эти идеи даже реакционными).

Однако, история учит, что если к философскому труду относиться только с точки зрения его социально-политической и идеологической ценности, т.е. как к «программе действий», то мы окажемся во власти давней ошибки, происходящей из примитивной позитивистской установки и догматизации известного марковского утверждения («философы лишь различным образом объясняли мир, задача же заключается в том, чтобы его изменить»). К сожалению, современному отечественному философу нелегко это осмыслить и освободиться от собственных стереотипов и архетипов. Многие из старых «догматов» зачастую незримо присутствуют в современных отечественных философских средах в виде теоретических стереотипов, критериев оценки и отбора. При таких условиях, созданных последствиями советского варианта марксизма, настоящее возрождение украинской и русской идеалистической философской мысли, как мне представляется, вызывает внутреннее сопротивление (перестроечный «взрыв» интереса к истории отечественной философии, если его оценивать с позиций сегодняшнего дня, скорее напоминает обычное человеческое

любопытство и охоту за информацией, либо игру с новой идеологической конъюнктурой, чем экзистенциальное «включение» в строй этих идей).

Это свидетельствует о незавершённости отечественного проекта возрождения: он осуществляется только в своих внешних формах (публикациях, командно-административных средствах стимулирования нововведений в языковой сфере культуры, конференциях, институциональной реорганизации и пр.). И даже в этих внешних формальных изменениях скорее ощущается влияние европоцентризма и американизма, нежели осуществляется идея возрождения собственной культуры и философской мысли.

Именно поэтому представляется особенно важным, чтобы отечественная философия была постоянно «в работе». Более того, неосмотрительное забвение украинской и русской идей и пренебрежение фундаментальными для украинской и русской истории проблемами самопознания и самоидентификации только обостряют эти идеи и проблемы, вводят их в контекст бытия, но не устраняют их. В этом плане именно в отечественной истории философии, какой бы она ни была, находится ключ к тем удачам или неудачам, которые мы переживаем. И этот ключ не является позитивным описанием некой «программы действий», а представляет собой особый строй понимания мира.

Главной мотивацией при написании данной монографии и был интерес к *национальной (или этнической) специфике понимания*, или вышеупомянутому особому строю понимания мира, характерному, в данном случае, для российского и украинского (а также в определённом смысле общеславянского) менталитета.

Давно замечено, что одни и те же вещи «мы» понимаем не так, как «они» (люди других культур, сообществ, цивилизаций, и пр.) и одни и те же факты «мы» интерпретируем не так, как «они». Это многообразие «пониманий» и «интерпретаций» в философии XX столетия объяснялось в контексте создававшихся концепций множественности миров, межкультурной коммуникации, взаимоотношений Восток-Запад, и пр. В результате, современному философу-теоретику вполне понятно то, что нет одной для всех истины, а существует множественность интерпретаций, которые проясняют многочисленные миры понимания (миропонимания) и порождают особые смыслы в процессе этих интерпретаций.

Эту идею о множественности смыслов автор берёт как уже доказанную (хотя доказательство строилось преимущественно в отношении проблемы интерпретации, а не многообразия пониманий). Меня интересует вопрос не о *наличии* смыслового многообразия (в этом сегодня ни у кого уже нет сомнений), а о тех условиях или причинах,

которые это многообразие порождают. И под этими условиями, как представляется, необходимо понимать не только культурную среду, в которой происходит понимание и интерпретация (то есть, внешнее для процесса понимания и интерпретации окружение), а обусловленную этой культурной средой практику *культивирования способности понимать*, которая порождает особый строй понимания. Таким образом, в данной работе я ставлю вопрос о *национально-культурной детерминации и специфике понимания* (а не о понимании культуры).

При первом приближении к данной проблеме мы сталкиваемся с необходимостью задействования философско-аналитической базы *герменевтики*, поскольку понимание является предметом герменевтики. Кроме того, речь идёт о национальной специфике понимания, а точнее, о той «*культуре понимания*»\*, которая сформировалась на базе определённого этноса. Таким образом, изначально принимается утверждение о том, что сложившийся тип европейской герменевтики отражает преимущественно *европейский характер понимания*, присущий европейскому интеллекту и менталитету, европейской культуре в целом. Вероятно, эта мысль не является аксиоматичной и требует доказательства, и в данном исследовании она всё же будет доказываться, но не прямым, а косвенным способом.

Поскольку формирование и развитие герменевтики объективно связано с европейской традицией философствования, то корректно было бы поставить перед собой задачу относительно возможности ведения *диалога* с западноевропейской герменевтикой при решении вопроса о специфике славянской (в нашем варианте читай: российско-украинской) герменевтики, хотя в некоторой степени это утверждение об особой славянской герменевтике во вводной статье данного исследования может показаться преждевременным.

Главным препятствием на пути к такому диалогу является *европоцентристская идеология*, которая всё ещё остаётся довольно влиятельной в современной культуре и философии, хотя философская и общегуманитарная критика достаточно полно и убедительно раскрыла силу её негативного влияния на неевропейский мир и культурный мир Восточной Европы. В современном культурном сообществе к европейскому влиянию присоединилось и влияние американской идеологии. Однако в изменившихся условиях, как представляется, идеологии изменили свою тактику влияния: вместо агрессивной экспансии стали использоваться мягкие методы пропаганды.

Тексты европейских теоретиков в области герменевтики отнюдь не демонстрируют открытости по отношению к славянской философии и культуре, стремления проникнуть в специфику славянского типа понимания и изучать его своими силами. Они заявляют скорее об



открытости, обращённой «к себе», призывают иные культуры в свой собственный культурный мир как «образцовый», и не обращены «к другому». В них понимание как универсальное свойство человеческого бытия рассматривается на базе европейской культуры, истории, литературы, религиозных текстов, определяющих религиозное сознание и сознание европейского человека вообще.

Русские мыслители, напротив, всегда были открыты по отношению к европейской мысли и в силу недостаточности самопознания и самосознания были подчас также недостаточно критичны и самокритичны. Их идеи во многом оказывались *рецептивными*, а темы зачастую были взяты из «чужой» жизни. Как писал В.Розанов, *вся русская литература написана не на русские темы*. Это слишком широкое обобщение во многом относится и к философии. Возможно, рецептивный характер украинской и русской философий и является неким сомнительным результатом открытости к диалогу, «к другому».

Но в целом, сложившуюся ситуацию вокруг герменевтики сложно назвать в полной мере диалогичной, особенно в аспекте симметричности этих отношений. История философии, как западноевропейской, так и украинской и русской, показывает, что специфика способа понимания мира может формироваться как в условиях европоцентристской идеологии науки и философии (европоцентризм и есть эта идеология), так и в условиях «слабой» рецептивной позиции. Ведь рецепции подвергаются идеи, а не *способ понимания* мира. «Слабость» рецептивной позиции заключается только в факте повторения содержания этой идеи, а не в характере её адаптации на определённой национальной почве. Кроме того, результат этого процесса - осознание собственной жизни и особенностей понимания и самопонимания, - имеет максимальную ценность только в исходном регионе, то ли в Европе, то ли в Евразии. И этот ценностный аспект нет необходимости иерархизировать. То, *как* мы понимаем мир и себя, в основном интересует только нас. И с другой стороны, этот интерес невозможно передать или даже внушить другому. Как невозможно передать качество родства. Ведь мы не ставим вопрос о том, какая мать (европейская или славянская) роднее своему ребёнку.

Из этого вытекает и другой вопрос: а не означает ли рецептивный характер отечественного философствования того, что и в бытийной сфере славянский способ понимания зависит от западноевропейского? Иными словами, не беремся ли мы всякий раз понимать то, что уже давно понято в Европе (т.е. насколько специфичен отечественный предмет понимания)? Одинаковы ли у нас вообще предметы понимания (но не объекты) или они различны, и является ли отставание во времени понимания решающим фактором для установления взаимозависимости и иерархии культур?

При ответе на этот вопрос мы можем сослаться на постпозитивистские концепции философии научного познания (Т.Кун, П.Фейерабенд, И.Лакатос и др.), смысл которых - в преодолении линейного видения исторического процесса познания. Вопрос о том, *кто раньше* сформулировал истину (а к концу XX столетия актуальным становится и вопрос о том, кто эффективнее популяризировал это открытие истины, осуществил её культурную экспансию), прямо не связан с вопросом о сущностном содержании этой истины, и тем более с вопросом о её национальной (этнической) специфике, поскольку история развития культур ещё в меньшей степени поддаётся линейному развёртыванию, чем история научного познания. Вопрос «отставания в теории понимания», как и «отставания в практике понимания», во многом является риторическим, поскольку он приобретает значение спекулятивным способом в отрыве от бытийного смысла.

Хотя на базе герменевтики и взращивалась идея взаимопонимания, проникшая в различные теоретические сферы культурологии, философской теории коммуникации, антропологии и др., реальный диалог между различными *герменевтическими культурами\** остаётся проблематичным. Скорее всего, на уровне репрезентации эти связи носят формальнологический и символический характер, тогда как на содержательном и мотивационном уровнях (скажем, на уровне ценностных ориентаций, интересов) они остаются несовместимыми как масло и вода. Герменевты утратили иллюзии относительно взаимопонимания на основании семантического тождества и приступили к осуществлению проекта, который можно было бы условно назвать «*сосуществование и понимание*». Глубинное понимание и взаимопонимание заменяется встречей, сосуществованием, которые подлежат скорее описанию, контролируемому пребыванию «на поверхности» (Ж.Делёз).

Описание противоречивых герменевтических культурных ситуаций остается на сегодняшний день единственно возможной и достаточно откровенной акцией разума. В распоряжении рефлексии остаётся функция установления формальной связи между разнородными объектами. Но здесь, конечно, есть и свои «правила»: разрешено всё (включая противоречия и парадоксы), кроме конфликта и уничтожения, то есть кроме того, что может прервать сосуществование культур, мировоззрений, точек зрения. В данном случае, понимание чужого интереса в сочетании с определённого рода разумными запретами и разумным либерализмом является гарантом сосуществования. Если нет такого понимания, то возникает возможность возврата к иерархическим отношениям модерного типа на любом уровне.

Это опровергает утверждения некоторых учёных о непригодности и устаревшем характере герменевтики в ситуации постмодерна. Речь

здесь может идти не о нигилизации или забвении герменевтики, а о переносе интенции к пониманию (или даже воли к пониманию) из области диалога в область практики *социального взаимодействия*. Люди не перестанут желать понять друг друга, но сегодня это понимание сопровождается легитимацией неравенства и противоречий, которые не блокируют область взаимодействия и одновременно не дают особых прав на абсолютные привилегии и власть одной из сторон. Возможно, поэтому и сложно говорить о создании *всеобщей истории герменевтики*, но - лишь об отдельных «историях»: немецкой, украинской или русской.

В современных западноевропейских и, в частности, немецкоязычных герменевтических исследованиях наблюдается несколько тенденций.

*Во-первых, - расширение поля исторического анализа.* Кроме персоналий мыслителей, которые непосредственно представляли историю и теорию герменевтики, способствовали её оформлению в самостоятельную научную и философскую дисциплину (Ф.Шлейермахер, В.Дильтей, М.Хайдеггер, Х.-Г.Гадамер, П.Рикёр и др.), в истории философии разрабатываются идеи мыслителей, у которых проблема понимания только так или иначе тематизировалась. Так например, Платон, Лейбниц и Кант также уже вписаны в историю развития герменевтических идей в западноевропейской философской традиции. Но при этом расширение исторической базы герменевтики способствует совершенствованию логики аргументации в сфере герменевтической мысли и открывает новые смысловые нюансы в этой теоретической области.

*Второй тенденцией, на мой взгляд, является «прививка» герменевтики к новейшим философским школам и направлениям, начатая П.Рикёром (см. его работы: «Конфликт интерпретаций», «Герменевтика и психоанализ. Религия и вера», и др.).* Такого рода подход нельзя назвать примитивной реанимацией умершей идеи. Он возник неслучайно и обусловлен хайдеггеровским пониманием герменевтики как универсального гуманитарного и философского метода постижения бытия. Подчинение феноменологии и психоанализа пониманию как цели и представление этих методов как «понимающих» не противоречит ни Гуссерлю, ни Фрейдю, ни Хайдеггеру и др., а является логическим продолжением осуществления идеи *герменевтического универсализма*. По выражению Хабермаса, герменевтика явилась той «дверью», через которую должна была пройти методология. Но одновременно, это есть и свидетельство общепhilosophического кризиса в момент прохождения через эту «дверь», перехода к плюральности и игре в сфере философской методологии.

Этим же отмечена и *третья тенденция* современных исследований в области герменевтики – тенденция *обоснования границ понимания*,

*многообразия пространства понимания, парадоксальности понимания и актуализации тематики непонимания.* В результате такого переориентирования в сфере герменевтической предметности появляется так называемая *негативная герменевтика*, основным понятием которой является понятие «непонимание»<sup>1</sup>. Изменения претерпевают не только историческая и методологическая базы герменевтики. Открываются и новые отрасли герменевтического знания, осмысливающие разного рода *герменевтические практики*. В XX столетии оформляются понимающая социология (М.Вебер), понимающая экономика (Дж.Миль), а также герменевтика языка и герменевтика жизни, пополнившие реестр, в который традиционно включались филологическая, юридическая, историческая, теологическая и философская герменевтики.

Выдерживая тон, заданный современной ситуацией в области философского герменевтического знания и руководствуясь социокультурной ситуацией в Украине, ставлю своей целью выявление ***теоретической базы герменевтики в украинской и российской философии***, а также ***открытие исторического пространства восточнославянской герменевтики***.

Это, в свою очередь, означает:

- выполнение поисковой и аналитической работы по *экспликации\** герменевтических идей в философских произведениях украинских и российских мыслителей;
- выявление специфики этих идей методом сопоставления с европейской герменевтической традицией;
- логическое оформление результатов экспликации в отдельные разделы с обозначением специфических черт герменевтического знания в восточнославянской философской традиции;
- теоретическое оформление темы «восточнославянской герменевтики» в отдельную отрасль философского знания.

На пути осуществления этой цели возникли различного рода проблемы. Скажем, первый же вопрос, с которым столкнулся автор при подготовке этой книги – это вопрос о том, как подразделяются и соотносятся украинская и российская герменевтики (напоминаю, что термины «украинская» и «российская герменевтики» берутся мной как гипотетические понятия).

Вопрос о разграничении и приоритетах национальных типов философии обострился с момента возникновения самостоятельного государства Украины, т.е. относительно недавно. И по сей день он не исключен из перечня актуальной дискуссионной тематики.

---

<sup>1</sup> См.: Schurz R.. Negative Hermeneutik: zur sozialen Anthropologie des Nicht-Verstehens – Oplanden: Westdt. Verl., 1995.

Преподавателям философии известна эта проблема, которая каждым решается путем самостоятельного выбора одной из созданных философами Украины концепций, выбора учебников и т.д. Поскольку эта проблема для данного исследования является сопутствующей, а не главной с теоретической точки зрения, то я могу сослаться на первый раздел учебника В.С.Горского по истории украинской философии.\* Точка зрения В.С.Горского представляется наиболее аргументированной и даёт адекватную оценку сложившейся ситуации.

В целом, для меня наиболее удобоворимой была и остаётся позиция, которая допускает в теоретическом анализе употребление одновременно трёх терминов-предикатов: украинская, российская и русская (от слова «Русь») философии или герменевтики. История не всегда даёт нам возможность ясно разграничить и обозначить происходящее. Напротив, мы отдаём себе отчёт в том, что и данная дифференциация исторического пространства, и пространства идей является достаточно условной. И в определённом смысле такая детализация может только усилить ненужные споры вокруг данного предмета или даже затемнить этот предмет.

В силу исторически сложившихся украино-российских связей в области философии, того или иного философа (скажем, Н.Бердяева) трудно однозначно отнести к одному региону и мысленно «прикрепить» его там. Н.Бердяев получил образование в Киеве, работал в Москве, а в эмиграции – в Берлине и Париже. Но дух его философии всё же не немецкий и не французский. Хотя строгой определённости в разграничении украинских либо российских корней его философии также нет. Вращение в европейской (особенно немецкой) культурной среде значительно изменили философский язык Бердяева в плане более строгого употребления понятий. Однозначно можно только сказать, что это славянский мыслитель и в данном случае (как и по отношению ко многим другим персоналиям) наиболее адекватным представляется предикат «русский», объединяющий отдельные характеристики менталитета, сложившегося на мировоззренческой базе и в определённой психосоциальной и культурной средах украинского и российского регионов. Дальнейшие размышления по этому поводу я предоставляю специалистам, которые специально занимаются данной проблемой – историкам, политологам, историкам философии и др. Можно только выразить надежду на то, что столь пространные оправдания заглавных понятий, связанных с идеей самостоятельности и мировоззренческого самоопределения скоро уйдут в прошлое.

Ещё один момент, требующий оговорки – это правомочность употребления понятия «герменевтика» относительно неоформленной совокупности идей, многие из которых в отечественной философии к тому же носят недостаточно определённый характер. Герменевтика как

специальная и как философская дисциплина не представлена в строгом смысле слова ни школой, ни ясно выраженным философским направлением (скорее, эти титулы, встречающиеся в специальной и философской литературе, можно воспринимать как декоративные). Но общепризнанным является то, что герменевтика – это особое искусство и метод толкования. Понятие «искусство» характеризует здесь степень свободы языковой экспликации состояний понимания, особенно нерассудочного происхождения. А также – доминирование игровой техники в передаче смысла. Что касается определения герменевтики как метода гуманитарного познания, то здесь можно сослаться на известное произведение Х.-Г.Гадамера «Истина и метод» [18], в котором исследуются отличия герменевтики как метода гуманитарных наук от естественнонаучной методологии. Герменевтика получила статус метода на основании особой герменевтической логики (в частности, исторической индукции Хладениуса и логических исследований В.Дильтея).

Если придерживаться такого взгляда на герменевтику, то речь будет уже идти не столько об оформлении направления или школы (это было бы не оправдано), сколько о концентрированном изложении эксплицированных из русской философии идей, которые в целом создадут представление о специфике понимания, присущей отечественному способу философского отношения к миру. Эта специфика будет узнаваема и в несвойственном для европейской герменевтики строе понятий, своеобразно характеризующем герменевтический предмет, в особых акцентах в аргументации и в «расстановке познающих сил» в целом.

Кроме того, в процессе раскрытия истории герменевтических идей на почве русской культуры философствования (которую я определяю на основе культуры понимания) методом экспликации, в отдельном случае возникает необходимость пересмотра приоритетов в создании герменевтических концепций (как например, в случае со Г.Г.Шпетом, который исторически опередил М.Хайдеггера в выдвижении идеи синтеза феноменологии и герменевтики). Такое запоздалое переписывание истории герменевтики оправдано лишь тем, что соответствующий герменевтический труд Г.Шпета не был во время опубликован. Но в контексте общего «пересмотра истории» бывшего Советского Союза, подкреплённого массой вскрытых архивов и публикаций замечательных работ, которые вместо заслуженной славы были преданы забвению, пересмотр истории герменевтики с учётом вклада Г.Шпета представляется вполне закономерным. Я рассматриваю это как восстановление исторической справедливости. Этот пересмотр есть нормальная переинтерпретация, вызванная открытием новых фактов и изменением объективных обстоятельств.

Понимание может быть осознано как истинно славянский феномен отношения к миру и путём сравнения особенностей герменевтического и, скажем, прагматического методов мироотношения. В этом плане прагматизм акцентирует внимание на наиболее мобильных, «быстрых» и результативных действиях. Условно говоря, девизом излюбленного для американцев прагматического подхода может быть: «скорость и эффективность». Это – теоретическое обоснование того способа действия, который обеспечивает реализацию «американской мечты». По сравнению с этим, герменевтическое отношение требует определённой временной дистанции, так как для понимания явно недостаточна моделирующая стратегия мышления. Напротив, понимание требует первоначальной остановки извержения «энергии самости», «вслушивания» в другого, неспешного интуитивного «прощупывания», и т.д. Понимание не терпит ускорения времени, суеты. Согласно Хайдеггеру, понимание активизирует бытие во времени, а время лишь бытийствует в своей соотнесённости. Прагматизм же активизирует время в ущерб бытию.

Что касается эффективности, или результативности понимания, то эта эффективность может быть принята прежде всего в процессуальном плане, а затем только в плане взаимо-удовлетворения. Т.е. понимание может дать личное удовлетворение, трансформирующее «горизонт понимания» человека (а значит, и его духовную сущность) и без взаимопонимания. Но эффективность более полного понимания сопряжена с созданием общего межличностного смыслового поля. Здесь главное отличие состоит в том, что прагматик удовлетворяется обретением результата (обладанием), а герменевт – пониманием (бытием).

Вышеизложенное рассуждение основано, безусловно, на спекулятивных построениях. Не всё так просто, как это выглядит в обобщённом виде. Украинская культура также по своему прагматична. Кроме того, дистанцирование прагматизма и герменевтики может привести и к старому, давно подвергнутому критике жёсткому разграничению материализма и идеализма. А в дальнейшем – к вульгаризму, который часто встречался в теоретической философской литературе, согласно которому русский и украинский способы отношения к миру страдают избытком «идеализма», а американцы – настоящие «материалисты». В связи с намерением отвести подобный ход размышлений, необходимо напомнить об особенности спекулятивного мышления создавать смысловые эффекты, оправданные только в плане метафорической постановки задания, или использования литературных методов в помощь или в синтезе с аналитическими задачами.

Необходимо иметь в виду, что соотношение прагматизма и герменевтики можно рассматривать также и в аспекте их близости. И в

этом смысле неизбежно произойдёт трансформация значений этих понятий. В герменевтике будет динамизирована интерпретационная техника, поскольку смысл введения технологического момента в анализ любого предмета исследования сопряжена с установкой на достижение прагматической цели. С другой стороны, технологическое поле анализа прагматизма требует введения герменевтического аспекта в плане создания креативной перспективы эмпирического опыта, понимания как обеспечения экзистенциальной базы «горизонта бытия» в сфере прагматического действия. То есть, речь идёт не столько о «логике понимания» (хотя этот вопрос должен быть освещён достаточно подробно в силу его теоретической необходимости), сколько о специфике «культуры понимания».

Термин «*культура понимания*» должен быть объяснён специально. При первом приближении к обоснованию значения этого термина возникают достаточно определённые аналогии с термином «культура мышления», который подразумевает совершение определённого набора действий, направленных на культивацию интеллекта. Термин «культура мышления» представляет конечную цель (значение) и область применения такой дисциплины как логика. В свою очередь, термин «культура понимания» предполагает культивацию условий, способов и состояний понимания, а также особый язык, характеризующий понимающего субъекта и понимание как со-бытие. Это означает также, что некоторые возможности понимания в конкретных культурных средах не будут поощряться, то есть, культивироваться. «Культура понимания» представляет также конечную цель и практическое значение, а также область применения такой дисциплины как герменевтика.

Но это ещё не объясняет в полной мере специфики «культуры понимания» в необходимом для нас аспекте. Этот термин, как представляется, будет выполнять свою функцию в соотношении с понятием «менталитет». Поскольку главную содержательную окраску этому термину придаёт понятие «национальная (или этническая) психология», то на этой основе преобразуется и вся культурная среда. Сквозь призму национальной (этнической) психологии и менталитета в целом видоизменяется и культивация интеллектуальных приоритетов и/или приоритетов понимающего разума.

В процессе написания этой работы автор также ставил перед собой задачу *философского самоопределения*. Эта задача является вечно актуальной и в абсолютном смысле неразрешимой вследствие изменчивости её «алгоритма решения», т.е. «формулы» того способа рефлексивного анализа, который соответствует современности. Поэтому открытие герменевтической тематики в русской философии не является задачей чисто исторического исследования. Это открытие даёт возможность уточнить и современное состояние отечественного



философствования, пёстро и подчас недостаточно уверенного. Это открытие даёт возможность разграничить сегодня *русскую философию* и философию *по-русски* (В.Малахов) [54], поскольку именно в рамках герменевтики поднимается вопрос о традиции и выявляется механизм передачи знаний. Философия по-русски представляет тип рецептивного философствования вне целей самопознания и в отрыве от русской культуры (очевидно, В.Малахов упрощает термин «рецепция» до переписывания и буквального заимствования идей, что не вполне корректно). С другой стороны, вполне объяснимо и то, что сверхсамокритичные заявления русских философов конечно же найдут одобрение в определённых кругах философов Западной Европы. В частности, уже нашло поддержку заявление о том, что большевистская революция прервала механизм традиции и сегодня русская философия невозможна, а возможна лишь философия по-русски. А действующие философы, соответственно, осознают себя в ситуации дисконтинуума (кстати, статья В.Малахова по этому поводу действительно была опубликована за рубежом). Но подобные заявления далеки от самоопределения, так как фокусируют внимание на потерях, не извлекая из этого «уроков», то есть, они раскачивают и без того неустойчивую позицию, «забивают гол в свои ворота». Как представляется, открытие отечественной герменевтики должно иметь значение не самоотрицания, а самоутверждения, «наведения мостов» с лучшими представителями философской мысли, которые посвятили свою жизнь тому, чтобы возвращать культуру (которую потребляют и те, кто её отрицает), насыщать жизнь осознанием и обоснованием смысла и передавать своё понимание другим.

В этой работе нет претензии на исчерпанность исторического и теоретического анализа. В ней отмечены лишь вехи, наиболее заметные персоналии, задумывавшиеся над герменевтическими проблемами. И это заявление даёт возможность дальнейшего продумывания, критики и в целом заинтересованной работы в данном направлении. Что касается перспективы, - развития герменевтических идей в современном отечественном философствовании, - то эта перспектива откроется тем, кто войдёт в «герменевтический круг» и сможет отодвинуть «горизонт понимания», кто сможет рефлексировать над собственным предпониманием, а затем с полным пониманием дела ставить вечные философские вопросы. «Философия, - писал Г.Г.Шпет, - приобретает национальный характер не в ответах – научный ответ, действительно, для всех народов и языков один, - а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях» [88; 84].

Однако есть и другой аспект этой проблемы. Современная украинская философия не может, на наш взгляд, рассматриваться в духе прямого наследования киеворусской культуры без учёта тех влияний,

которые она испытывала в послекиеворусский период. Ситуация такова, что украинская ментальность формировалась под силовым воздействием и Польши, и России, вследствие чего в настоящее время её нельзя рассматривать как непротиворечивую целостность. Если ставить вопрос о прямом влиянии и наследовании, то следует обращаться к ближайшему историческому прошлому, а именно, к состоянию украинской философии в советский период.

Философия советского периода характеризовалась как «интернациональная марксистская философия», т.е. такая философия, в которой нивелировался национальный культурный аспект. Но это «выравнивание» национальной специфики происходило не на основе общечеловеческих ценностей, а на основании пролетарских классовых ценностей. Исходя из этого, нивелирование национальной специфики философствования воспринимается как потеря, а не как приобретение. Это же способствовало и отдалению советского варианта марксистской философии от европейского культурного мира, который коммуницировал на основании общечеловеческих абстрактных ценностей без потери национальной специфики философствования.

Однако эти обобщения, которые выражаются в виде негативных выводов, тотальной самокритики, составляют лишь собственно критический аспект в отношении к советскому прошлому в философии.

Но в этом историческом пространстве располагались и наследники немарксистской философской культуры, к которым относятся лучшие представители философии советского периода. Таким образом, не все философы советского периода являются представителями советского варианта марксизма, хотя, возможно, эти представители также испытывали определённое влияние марксистской философии. Например, Н.Бердяев, М.Бахтин или М.Мамардашвили в западноевропейском пространстве философии известны именно в силу того, что их концепции не были по своему уровню, тематике и идейной принадлежности включены в общий поток советского философствования.

Отметим также, что эти философы попадали в различные секторы именования: то их считали советскими (как проживающих на советской территории в советский период), то их считали русскими (как наследников русского стиля философствования). Именно такая двусмысленность, которая свидетельствует о *противоречивости наследования философских идей* и противоречивости функционирования их в общефилософском советском пространстве и является теоретически привлекательной в аспекте анализа и установления логических связей между современностью и историей.

Таким образом, поиск прямых наследников современной украинской философии выводит нас не только в пространство, обозначенное территорией украинской советской республики, но в

пространство философствования советского периода вообще, поскольку философия советского периода является либо по-советски интернациональной (пролетарской), либо она в силу понятных причин в своих лучших образцах не объявляет своей этнической принадлежности.

На наш взгляд, не только период Киевской Руси может рассматриваться как колыбель украинской и российской культур одновременно, но также и советский период есть «место встречи» (для одних – желанное, а для других – принудительное) для этих двух культур философствования. Что касается грузинской, белорусской, прибалтийской и других школ философствования, то и для них, как представляется, советский период должен оставаться открытым в плане разрешения наболевшей проблемы «традиция и современность». На сегодняшний день, к сожалению, только российская философия занимает добровольно принятую сильную позицию преемника наилучшего философского наследия общесоветского мира философствования. Однако, необходимо отметить, что подобным «естественным правом» обладает каждая из бывших республик. Необходимо только этим правом воспользоваться.

Проблема переистолкования истории отечественной философии и её переименования возникает и в связи с диалогом с западным миром, и в связи с современной философской европейской и американской конъюнктурой, где вся философия бывшего советского региона обозначается до сих пор как «русская».

В современной украинской философии и культуре давно сложились и объективно сосуществуют две тенденции: а) тенденция отграничения от всего «русского» (в значении российского) иногда с сопутствующим оправданием западного австро-венгерско-польского влияния и б) совмещения украинской и «русской» (в том же значении российской) культур, оправданное смешанным типом ментальности и двуязычием Слобожанщины, творчества Григория Саввича Сковороды, Тараса Шевченко, Николая Гоголя и др. Обе тенденции выработали собственную вескую аргументацию, с которой невозможно не считаться.

В контексте различия украинской и российской культур термин «русская культура» не может служить простым синонимом термина «российская культура». А отрицание или замалчивание влияния российской культуры на культуру Восточной Украины устраняет специфику Слобожанской культуры и ведёт к унификации украинской культуры с потерей её реального многообразия. В данном аспекте термин «русская культура» в современных условиях имеет скорее символическое значение, нежели оправдывает стереотипическую синонимию. С моей точки зрения, термин «русская культура» по своему служебному назначению ассоциируется с термином «европейская культура», который указывает одновременно на различные национальные культуры,

содействующие в общем для них европейском пространстве.

Поскольку историческая судьба различных регионов Украины (западного, северного, южного, центрального, восточного) складывалась по разным историческим «сценариям», то это не могло не сказаться на мировоззрении в целом и следовательно, на особенностях философских школ этих регионов. Философские школы на Украине, к наиболее известным из которых относятся Киевская, Львовская, Харьковская, Одесская, Дрогобычская и др., имеют собственное «лицо» и собственную историю. Киевская школа, как центр философского мира современной Украины, на сегодняшний день уже достаточно ясно представила свою позицию по отношению к философскому наследию прошлого. Остальные же философские школы в Украине, как представляется, находятся в стадии осознания и поиска убедительных оснований для обоснования собственной мировоззренческой специфики.

Харьковская школа философов, к которой относится и автор данной монографии, также неоднократно демонстрировала результаты своих исследований в философских кругах и продолжает работать над проблемой самоидентификации и разработкой образа слобожанского философа (практически он давно уже существует, но теоретически не во всём ещё адекватен себе). Хотелось бы, чтобы данный труд внёс свой вклад не только в формирование особого типа русской (читай: украино-русской) герменевтики, но и способствовал уточнению своей позиции в современном мире философии моих соотечественников - философов Харькова и Слобожанщины.

В своей работе над монографией я руководствовалась не только собственной идеей создания целостной картины, репрезентирующей русскую (славянскую) культуру понимания на основе экспликации герменевтической тематики в русской философии, но и опиралась на отдельные особенно интересные на мой взгляд разработки российских и украинских авторов. Среди них можно назвать работы харьковского исследователя творчества Г.С.Сковороды и эпохи украинского барокко Л.В.Ушкалова, исследователя исихастской традиции С.С.Хоружего, труды Кузнецова В.Г. и Калиниченко В.В. о философских воззрениях Г.Г.Шпета, работы бахтиноведов Бонецкой Н.К., Пронякина В.В., и др. Критические тексты этих авторов привлекательны обстоятельностью и культурой аргументации, которая вводит философские исследования русских авторов в европейский контекст.

Структура монографии состоит из введения, пяти аналитических разделов, раскрывающих преимущественно в порядке исторической последовательности содержание заявленной темы исследования; приложения, состоящего из трёх самостоятельных статей, в которых в

эссеистической форме описываются особенности восточнославянской культуры понимания и интерпретации на примере феномена юродства в русской культуре, образа «народного критика» на примере повести В.Шукшина и воспоминаний М.Бахтина об Александре Блоке, а также из заключения, в котором подводятся итоги исследования и обрисовываются контуры авторской концепции, авторских примечаний и списка библиографии, в котором основное место и наибольший объём занимают первоисточники.

В заключение считаю своим долгом выразить благодарность всем, кто оказал мне профессиональную и дружескую поддержку в написании монографии, поощрял и способствовал проведению публикации результатов моих исследований, в особенности, коллегам кафедры философии философского факультета Харьковского национального университета им. В.Н.Каразина – кандидату философских наук, доценту Романову Игорю Юрьевичу - и кафедры философии науки и культуры – кандидату философских наук, доценту Филоненко Александру Семёновичу, а также моему научному консультанту, заведующему кафедрой философии вышеназванного университета, доктору философских наук, профессору, заслуженному деятелю высшей школы Александру Александровичу Мамалую.

## Раздел 1.

# ИСТОКИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОПЫТ, ПРАКТИКА, ТЕОРИЯ

Было бы наивно ставить перед собой задачу определить день и час возникновения русской и шире – восточнославянской герменевтики, либо найти её первых сознательных авторов. Проблема поиска истоков обычно сопряжена с фрагментарностью исторических данных и неравнозначностью их интерпретаций в потоке быстро изменяющихся интересов современного мира. В связи с этим, нижеприведенный материал нельзя считать окончательно сформированной «базой данных», он является принципиально открытым для дальнейших исследований в обозначенной области.

О герменевтической практике древних славян мы имеем представление на основании мифов. Древнегреческому Гермесу, сыну Зевса и Майи, который был посредником между Зевсом и людьми, земным и подземным мирами, был покровителем путешественников, магов, торговцев и даже воров, в древнеславянской мифологии соответствует образ волхвов. «Волхвы (кудесники, волшебники) – избранные Богов, посредники между небом и людьми, исполнители воли Богов... Волхвы были блюстителями веры, предсказателями, жили отшельниками...»<sup>2</sup>. Волхвы считаются древнеукраинскими жрецами. Они были носителями древней украинской культуры и духовности, знаний в области народной медицины, астрономии, математики, географии, владели многими языками и содействовали развитию торговли, ремёсел, установлению дипломатических отношений древних украинцев с соседними народами. Они были первофилософами, творцами древней украинской письменности.

Волхвов дополняет мифологический поэт-певец Боян. Он присутствует на всех значительных событиях, воспекает мудрость князей и подвиги воинов, но в назидание потомкам смело говорит о распрях, изменах, неразумной гордыне правителей. Песни Бояна составляют устную летопись народа. Образ Бояна символизирует тип герменевта-историка, концентрирующего своё творчество в области музыкальной прагматики.

Под истоками восточнославянской герменевтики можно понимать зарождение герменевтической мысли в различного рода специальных

---

<sup>2</sup> Персонажи славянской мифологии / Рис. словарь / Сост.: А.А.Кононенко, С.А.Кононенко; Художник В.А.Кононенко. – К.: Фирма «Корсар»; 1993. – С. 43

культурных практиках аналогично тому, как истоки западноевропейской герменевтики связывают с культурной практикой древнегреческих грамматистов и экзегетической мыслью в теологической практике средневековья. И при этом, особое значение для нас будет иметь философское осмысление этой практики и ранних теоретических идей, связанных с герменевтической тематикой.

В данном разделе будут рассмотрены особенности герменевтики исихастского опыта, герменевтическая практика в эпоху православного средневековья, религиозная герменевтика периода украинского барокко и, наконец, религиозно-философская интерпретация в произведениях Григория Саввича Сковороды.

## 1.1. АУТОГЕРМЕНЕВТИКА ИСИХАСТСКОГО ОПЫТА

Теоретическая герменевтика формируется на базе герменевтического опыта и герменевтической практики. Как показывают современные исследования, и прежде всего, исследования Г.-Х.Гадамера по проблеме герменевтического опыта и практики<sup>3</sup>, а также исследования по истории герменевтики, наиболее глубокие и влиятельные философские идеи в этой области возникли на базе религиозной практики.\* В языческой древнегреческой культуре - в осмыслении практики толкования религиозных текстов и пророчеств, в эпоху европейского Средневековья – в области теологической интерпретации библейского текста (средневековая экзегеза).

Ядром религиозно ориентированной герменевтической мысли в восточнославянской культуре является идея опытного постижения Духа в особым образом организованной мистической практике, которая в восточнославянской православной традиции концентрируется в *исихазме*.\*

«Аскетический дискурс», выработанный традицией исихазма, представляет собой особое сочетание «внутренней» и «внешней» речи, целью которой является удостоверение и передача понятого опытным путём предмета. Человек обращается к своему духу и вопрошает о собственном опыте. Он вступает в особого рода диалог с самим собой, в котором происходит некое особое самообразование. А также в процессе этого аскетического дискурса происходит создание особого пространства соборного общения, организованного по типу опытного испытания Духа. Это соборное общение, в свою очередь, представляет собой акт изменения и закрепления изменённого (преображённого) сознания в своих новых границах и качестве, а именно, такое феноменальное

---

<sup>3</sup> См.: Gadamer H.-G. Hermeneutik als praktische Philosophie // Was ist Philosophie? Neuere Texte von Kurt Salamun. – Tübingen, 1992. – S. 108-126.

образование, которое позволяет определить герменевтику опыта в исихазме как *аутогерменевтику*.

Концепция аутогерменевтики была разработана С.С.Хоружевым<sup>4</sup>. Она основана на искусном разграничении теоретических моделей герменевтики западноевропейского и восточноевропейского типов, и в контексте заданного предмета анализа в данной монографии является весьма показательной. Хотя необходимо учитывать то обстоятельство, что это разграничение проводится в «неравных» позициях; в нём изобилуют параллели между тезисами из философской западноевропейской герменевтики и русским религиозным православным герменевтическим опытом.

Соотношение философской и религиозной мысли в этом аспекте анализа, на мой взгляд, здесь оправдано тем, что герменевтическая проблематика концентрируется в плане сознания, где мистика открывает теоретическому исследованию особое опытное пространство (так сказать, пространство сверхсознания), которое становится «видимой» опытной основой для дальнейшего построения метафизических философских абстракций. С учётом этих особенностей, можно перечислить некоторые показательные отличия православно ориентированной герменевтики.

Как пишет В.Веньямин в предисловии к «Триадам» Григория Паламы, «суть нового византийского исихазма XIV века была не столько в молитвенном углублении, сколько в беспокойных поисках согласия между личным откровением и жизнью мира» [60; 348]. Восточная Церковь характеризуется тем, что она, как подчёркивал В.Н.Лосский, «не делает особо чёткого различия между богословием и мистикой, между областью общей веры и сферой личного опыта» [51; 14]. Кроме того, не всегда производилось разграничение мистики и метафизики. Достаточно ясно это разграничение было произведено Г.Г.Шпетом. «Вульгарная номенклатура смешивает метафизику с мистикой. – писал Г.Г.Шпет – В точном смысле терминов этого не следует делать. Мистик должен, строго говоря, выступать беспощадным врагом метафизики, так как «божественная» реальность, о которой метафизик говорит, как о допущении, вере и т.п. для мистика есть непосредственный *опыт*, а отнюдь не гипотеза и не допущение. Мистик говорит об особой мистической интуиции, - (...точнее было бы говорить о мистическом восприятии), - в отличие и от интуиции чувственной и от интуиции интеллектуальной. Но в таком случае мистик и должен говорить не о реальности идеального или возможного предмета, не о гипостазировании его, а просто и *третьем* роде предметов» [92; 60].

---

<sup>4</sup> См.: Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – № 3. - М.: Наука, 1998. — С. 35-118.



Образцом личного духовного опыта в восточноевропейской религиозной традиции был опыт православного монашества, «старцев», в котором аскетическое совершенствование осуществлялось в процессе внутренней молитвы, которая в свою очередь именовалась *«духовным деланием»*. Результатом духовного делания должно было быть *достижение целостности «внутреннего человека» путём единения сердца и ума.*

Индивидуальный опыт молитвы и откровения не рассматривался как самоцель, то есть цель в себе и только для одного верующего, достигшего высот откровения в молитве. Так называемый «мистический индивидуализм» всегда был чужд духовному опыту Восточной Церкви в отличие от западного христианства. Духовный опыт личности осуществлялся на основании *идеи соборности.*

Идея соборности в славянской теоретической мысли предполагает в данном случае обретение ценности опыта путём обретения его *онтологической достоверности.* Доказательность в вопросах веры не отрицается, однако, она заключается не столько в построении убедительных в своей строгости умозаключений, рациональных логических связей, сколько в искусности и точности описаний *внутреннего опыта.* Это описание последовательно ведёт к одной цели – открытию божественной сущности (обоживанию).

Учение Григория Паламы о вечно сияющих, льющихся божественных энергиях не есть объяснение их причины либо аргументация ради построения логической модели их истинности. Это учение может быть расценено как призыв к практическому освоению подобного опыта, как создание своего рода *практической философии,* которая предполагает постижение истины не только рациональным способом, но и в телесном и духовном планах практического действия. Истинное приобщение к божественному нетварному свету (энергиям) с последующим преображением возможно только тогда, когда этот свет проникает сквозь разум и плоть человека. Истина предстаёт как целое, отождествившись с «целостью» человека, то есть, непосредственно.

Подобное понимание божественной истины (как нетварного света и истекающей из неизвестного источника энергии) и пути к ней противоречило православной догматике времён Г.Паламы; в «Триадах» и идёт речь об изменении православной догматики. Как известно, у Паламы было много недругов и его обвиняли в ереси в силу необычности, неканоничности идей и даже в силу дерзостного характера проповедования его учения. В условиях идейных споров давление со стороны оппозиции оказывалось различными способами: и с помощью традиционных методов аргументации, и путём апелляции к догматам, и с использованием политической интриги. И в этих спорах подчас побеждала риторика и хитрость. Обращение же к учению Григория

Паламы в последующие исторические эпохи и в наши дни обусловлено не столько интересом к убедительности и красоте аргументации, сколько ценностной неизбежностью исихастского опыта в религиозной практике и теми широкими аналогиями между различными религиозными культурами Востока и Запада, которые проводятся в современной теоретической мысли на основании этого опыта.

Григорий Палама был талантливым толкователем священной символики. С его точки зрения, задачей экзегета является не ретроспекция как обращение мысленного взора интерпретатора в прошлое, а «превращение буквы в дух», то есть, постижение текста опытным путём. Такое «втягивание» текста в современность изменяет представление о временных характеристиках интерпретаторской работы: стрелка «исторических часов» будет двигаться в противоположном направлении по отношению к привычному пониманию ретроспекции. Текст становится действующим в современности, и эта действенность ощутима телесно.

Такой подход основан не столько на допущении, сколько на *вере* в то, что и прошлое (библейская история), и сама Книга (Священное Писание) содержат, так сказать, «спящий Дух», который можно «пробудить». Пробуждение и принятие в себя Духа с последующим духовным преобразованием личности и обеспечивает адекватность понимания и последующего истолкования Книги.

Палама считает, что «внешние философы» (в современной транскрипции - философы-рационалисты западноевропейского типа культуры) присвоили себе глубокое по своей мудрости религиозное изречение «Внемли себе» и подменили его тезисом: «Познай самого себя». Такая подмена обесмысливает изначальное выражение и таким образом происходит «падение» мудрости, отказавшейся от духовного опыта в пользу мыслительной рефлексии.

Отличие религиозного духовного опыта, описанного Г.Паламой, от мыслительной рефлексии заключается в следующем: «тем, кто решил внимать себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее *тело тела*, которое мы называем *сердцем*» [60; 44] (Курсив Е.Ю.).

И только после того, как ум будет введен в тело и сердце, он должен быть введен также и в самого себя. Дионисий Ареопагит называл подобную мыслительную операцию «*круговым движением ума*» (это особое понятие, которое лишь по аналогии можно сопоставить с известным в западноевропейской герменевтике понятием «герменевтический круг»). Мы можем предполагать, что в процессе такого круговращения ума происходит смена состояний сознания (волевая концентрация и сосредоточение, иррациональный телесный опыт, ощущение счастья как нравственного духовного совершенства и,

наконец, мыслительная рефлексия). Таким образом, целостность познания (понимание) обеспечивается не «чистотой» мыслительных операций, а полнотой и разнообразием переживаний. В этом плане «Внемли себе» означает «Внемли *всему себе*», а не чему-то дискретному в себе, то есть, пойми себя как целое (дух).

Согласно Дионисию Ареопагиту, данный способ познания/понимания даёт такой результат, который только в переносном значении (по отношению к представлению о знании в западноевропейской философской традиции) можно назвать знанием. Это «знание» является непосредственно исходящим от имманентно-трансцендентного вечного и неиссякаемого невидимого источника. Этим «знанием» у Дионисия является «небесный и сверхумный свет», который открывает человеку внутреннее зрение (в буквальном смысле - *духовное умозрение*).

Василий Великий также считал, что духовное умозрение есть результат сращения ума с душой. Здесь также необходимо различать уровень представления, необходимый в процессе познания с точки зрения традиционной западноевропейской рационалистической теории познания, и духовное умозрение. Если уровень представления предполагает восстановление в памяти образов, полученных опытным путём из объективной реальности, и только такое представление считается легитимным в научном познании и так называемой классической гносеологии, то духовное умозрение заключается в том, что человек обретает «духовные глаза» и «ум Христов», благодаря чему он «видит незримое и понимает немислимое» [60; 76].

Для того, чтобы достичь духовного умозрения, необходимо избежать подмены его фантазией либо обычным (обыденным) представлением. Для этого рекомендуется пережить «непознающее состояние» (или «претерпеть незнание»): «Претерпение незнания», или «непознающее состояние»... - это терпеливое воздержание от работы рассудка, превращение ума в открытую готовность встретить Бога, перенесение «недоумения» (*амехании*)» [60; 78] (Курсив Е.Ю.).

И только после культивации состояния духовного умозрения человеку даётся понимание неких возвышенных вещей. Дионисий Ареопагит в связи с этим писал: «нашему уму дана как *сила понимания*, благодаря которой он *рассматривает* умопостигаемые вещи, так и превышающее природу ума *единение*, благодаря которому он *сливается* с запредельным» [60; 81] (Курсив Е.Ю.).

На протяжении всей герменевтической процедуры в опыте исихии наблюдаются существенные различия по сравнению с западноевропейской культурой понимания и интерпретации.

Например, относительно исихастского опыта неприменим в полной мере *метод интроспекции* как метод понимания «внутренней жизни»

человека. Опыт мистического переживания не основан на интересе к «внутренней жизни», которая открывает либо «пустое» Я как чистую форму, либо Я опредмеченное, в котором сосредоточены фиктивные, преображённые образы опыта личной жизни. Напротив, на одной из стадий мистического опыта человек должен остановить неминуемо возникающие в сознании образы и мысли, связанные с его личным опытом. Задача испытуемого – выйти за границы личного опыта. Тем самым, этот выход есть трансцендирование за пределы онтологической данности сознания, открытие иного онтологического пространства, не знакомого сознанию. Сам переход и изменение состояний сознания в исихазме могут быть переданы в терминах *синергетики*, или «дискурса энергии» (или согласного действия, соработничества): «Область мистического опыта рассматривается как горизонт онтологически пограничных явлений, который отождествляется с горизонтом событий трансцендирования в онтологии дискурса энергии и имеет своим характерным свойством необналичиваемость событий» [83; 41].

Таким образом, понятие опыта, которое предлагает С.С.Хоружий, скорее сопоставимо с понятиями «пограничного» или «предельного» опыта, опыта трансгрессии (М.Фуко, Ж.Батай). Специфика этого опыта – в достижении максимальной интенсивности и невозможности (выхода за пределы всего спектра мыслимых возможностей).

Исихастский опыт в принципе невозможен как опыт индивидуального абсолютно автономного сознания (такового в принципе не существует). В противном случае весьма проблематичным было бы открытие герменевтического аспекта этого опыта. Специфика этого опыта заключается в том, что основанием опытного «умного делания» является Богообщение, или *диалог человека и Бога*. Диалогичность религиозного опыта – неотъемлемая черта православной жизни вообще. Диалог основан на молитвенном любовном обращении к Богу в целях обожения (достижения особого преображённого состояния сознания).

В этом смысле аутогерменевтика не является *эгологической* наукой в духе гуссерлианской феноменологии, но является такой «наукой», которая ориентирована на самоистолкование (но не истолкование собственного Я). Эгология означает «истолкование любого бытийного смысла, который для меня, для его только и может иметь смысл» [24; 26]. Аутогерменевтика, напротив, избирательна по отношению к смыслу – её не интересует «любой» бытийный смысл, но лишь духовно насыщенный.

Кроме того, в эгологии и аутогерменевтике бытийность смысла также не является адекватной. Аутогерменевтика трактует бытие скорее в плотиновском мистическом значении. И смысл такого рода не может быть смыслом для *ego*. В этом аспекте вопрос о тождестве мышления и бытия может получить различные разрешения. Как ни парадоксально, но

это тождество начинает аутировать (в значении психологического аутизма, т.е. замыкаться на *ego*) именно в эгологическом варианте герменевтики, тогда как собственно аутогерменевтика позицию *ego* считает лишь отправной для дальнейшего осуществления акта понимания.

Таким образом, осуществлению искомой цели способствует не интроспекция, а *диалог* (позднее идея диалогичности в герменевтическом плане её рассмотрения была ярко представлена в творчестве М.М.Бахтина. См. раздел 5.1. данного издания).

Понятие интроспекции можно условно использовать, как представляется, для описания стадии достижения иного онтологического пространства – непосредственного Богообщения. Здесь адекватным опыту было бы понятие «*негативной интроспекции*»\*, т.е. интроспекции с интенцией к отрицанию «внутренней жизни», а не обретения её как предмета наблюдения.

«Негативная интроспекция» как способ выхода к пределам автономии Я сопряжена с преодолением внутренних противоречий (сопротивления) индивидуального сознания и предполагает некий ментальный уровень борьбы. Но эта борьба может быть эффективной только благодаря чувственно-этическому стимулированию – испытанию чувства греховности, вины, - непременно составляющей христианского подвига как пути к Обождению. Осознание виновности личности в данных условиях есть «решающий аргумент» в пользу моральной личности и необходимое средство для победы над *ego*.

Метод «негативной интроспекции» также не противоречит *апофатическому пониманию* Богоявленности и Обождения как холистского акта (апофатической герменевтике посвящён раздел 2.3. данного издания). Снятие интенции к обретению образа «внутренней жизни» здесь подкреплено снятием интенции к обретению также и образа Бога. Бог имперсонален. Необычность исихастского пути в том, что хотя в процессе мистического опыта используются различные методы негации, но в целом этот «путь направляется не к Пустоте, а к Исполнению, и события трансцендирования, в которых он осуществляет себя, - не события аннигиляции» [83; 59].

Герменевтика исихастского опыта основана на следующих формах: во-первых, она представляет собой определённого рода *макродialog* человек-Бог; во-вторых, в ином отношении она есть *полилог*, в котором участвует также ищущая Бога личность и Традиция, под которой в свою очередь подразумеваются тексты Святого Писания и личности аскетов, живых либо усопших.

В целом, ищущий опытным путём создаёт «единое пространство общения», или *Универсум Общения* (Хоружий С.). В этом Универсуме Общения все участники его синхронизированы во времени (и особенно –

в актуально субъективном времени). Хотя временной аспект герменевтики исихастского опыта требует специального анализа: «экуменизм времени» (о.Георгий Флоровский) предполагает также автономность опытного пространства-времени, а значит – «вырванность» его из объективно-линейного понимания времени. В данном случае ассоциативная схожесть понимания времени с мифологическим осознанием времени не подтверждается исихастским опытом. «Экуменизм времени» основан на живом осознанном ощущении. Хотя точнее было бы сказать, что сама идея жизненности мифа (скажем, у А.Ф.Лосева) ассоциативно вытекает из жизненности ощущений в мистическом опыте, но не наоборот. Таким образом, диалогичность исихастского опыта сопряжена с созданием особого пространства-времени общения, *опытной синхронизации общения*.

Синхронизируемость общения в диалоге является лишь формальной характеристикой. Тогда как само понятие «диалог» даже не отличительно, а прямо противоположным образом трактуется в исихазме по сравнению с западноевропейской традицией. У Шлейермахера интерпретатор толкует автора. В исихастском опыте в испытании действием Традиция «толкует» испытываемого.

Особого внимания требует понимание сути такого «толкования» как обретения смысла действием (а не в действии). Поэтому такой диалог, по словам С.Хоружего, есть *инверсия* традиционно понимаемого диалога. Хотя, мне кажется, было бы преждевременным соглашаться с таким определением. Тот образ диалога, который мы принимаем за эталон, и который благодаря герменевтике стал доминантой современной философии диалога, возник намного позднее как результат развития рационалистического способа толкования мира. К тому же сам мир мыслился уже со строго объективистских позиций. То есть идеальная схема диалога – линейна.

Диалог исихастского опыта, как указывает С.Хоружий – холистский по своему характеру. Это означает не только установление определённого рода отношений между несовместимыми мирами («диалог» живого читателя с мёртвым автором). А именно – создание некоего метафизического сечения, объединяющего инородные сферы. Холистский характер диалога означает и желанную непредсказуемость изменений сознания. То есть в холистском акте происходит действенный Ответ из области невозможного. И этот Ответ не передаётся в знаково-семиотической системе в отличие от диалога автор-интерпретатор в западноевропейской традиции. Он, как уже было сказано, может быть описан в терминах синергетики.

Исходя из вышесказанного, можно поставить (и лишь поставить) вопрос о том, можно ли холистские акты классифицировать как инверсии, как это делает Хоружий? Понятие инверсия, на мой взгляд,

является игровым в своём инструментальном значении. Оно может использоваться как обоюдоострое оружие. Но этот вопрос мы оставляем для другого исследования. Главным же остаётся положение о существовании двух видов диалога, прямо противоположных по своей организации опыта.

Исходя из особенностей диалога в православной традиции, можно выделить два уровня понимания, тяготеющих к «полному» пониманию. Первый – это понимание как энергийная трансформация сознания в процессе опыта. Такое понимание бессловесно, иррационально, сверхчувственно. Это нельзя путать с «предпониманием» Х.-Г.Гадамера или интуитивным постижением Вильгельма Дильтея. Предпонимание основано на рационально созданных стереотипах и психической мотивации. А энергийный уровень понимания основан на снятии оппозиции тело-душа. Поэтому он не передаётся в дискретных признаках. Главные его черты – осязаемая полнота и неререфлексируемость в окончательном виде. Можно лишь сказать, что это опытное осуществление идеала «чистой» герменевтики, которая в современной немецкоязычной герменевтической литературе подвергается массивной критике<sup>5</sup>. Это есть *понимание как свершение*.

Второй уровень понимания – претензия на исчерпывающий характер понимания уже произведенного опыта. Претензия на «чистоту» понимания опыта вынашивалась Традицией. Именно Традиция предлагает «тройственное единство источников или инстанций истолкования, держателей герменевтического авторитета: 1. Священное Писание; 2. корпус аскетических текстов; 3. живые носители духовной опытности – духовные наставники, старцы...»; «возникающая герменевтика является диалогической герменевтикой: подвижник обретает понимание своего опыта, и опыт толкуется Традицией посредством диалогической интеграции в Традицию как в Пространство общения» [83; 69].

На этой стадии, в отличие от предыдущей, особое значение приобретает **язык**. Прежде всего, «аскетический дискурс почти не привлекает аллегорических или символических интерпретаций, но принимает Писание» [83; 69]. Можно сказать, что мистический опыт исихазма – это визуальное подтверждение жизненности метафор и символов, открытие их архетипического пространства.

Текст Писания необходим не для поиска необычного смысла в игре многозначных понятий, а как *текстуальная модель поведения*, оставленная Традицией для удостоверения её духовным опытом. На этом

---

<sup>5</sup> См.: Albert H. Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens. – Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1994.

уровне аскетический дискурс часто приобретает характер апофатического, т.к. Богообщение характеризуется, с одной стороны, невозможностью даже аналога физических характеристик Бога, его образа, и т.д. А с другой стороны, Богообщение может осуществляться посредством «видения» сияний, света, «покрывал» и пр. вокруг, скажем, апостолов. Поэтому апофатика касается только образа Бога, передачи понимания Бога, а не косвенного проявления Божественного. Кроме того, трактовка Хоружевым апофатизма как радикального герменевтического принципа, исключаящего толкование («невыразимое» равнозначно «неистолкуемому» - [83; 70]), противоречит его же тезису о том, что апофатизм представляет собой особый метод негации, имеющий собственную логику (т.е. достаточно рационально организованный метод). Невыявляемость позитивного содержания предмета, как представляется, не есть ещё отсутствие возможности рационального измерения предмета. А негативный результат, как известно, тоже результат, суть которого - в приобретении формальных параметров данного предмета. В целом, исихастский опыт в отличие от того, который описан в учении псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>6</sup>, предстаёт на герменевтическом уровне в виде взаимодополнительности катафатического и апофатического языкового выражения понимания. Результат такого причудливого сочетания – обретение «умных чувств», или Обожения как достижения искомой цели в процессе деятельного понимания.

Поскольку исихастский духовный опыт основан на снятии оппозиции тело-душа, т.е. «весь человек оказывается воспринимающим органом» [83; 93], то особой герменевтической задачей здесь является и «выделение дискурса тела, или происходящего с телесностью человека» [83; 77]. А также – дискурс перцепции и воления. В молитвенном обращении к Богу язык дискурсивно конституирует опыт духовного общения, а завершается это конституирование - в форме «отчёта» аскетического дискурса наподобие «протокольных суждений» (М.Шлик).

С.Хоружий выделяет целый спектр видов речи в исихастском опыте: «1. речь в себе; 2. исповедание Богу...; 3. исповедь старцу, духовнику; 4. вербализация в Универсуме Традиции. Здесь два первых вида – речь-в-Процессе, тогда как два следующих – уже речь, выходящая вовне» [83; 113]. В жанровом отношении аскетический дискурс он подразделяет на Истории; Поучения, Беседы, Слова, Послания; Главы и Трактаты.

Исихастский опыт демонстрирует высокую степень умственной и духовной зрелости, выраженной техники аутентичного понимания, которая была, по сути, проигнорирована герменевтикой

---

<sup>6</sup> См.: Мистическое богословие. – Киев, 1991.



западноевропейского образца. Открытие герменевтики исихазма даёт возможность сформулировать отличия и приоритеты в процессе понимания и техниках интерпретации, расширить круг самопознания в области восточнославянской мыслительной культуры в целом.

## 1.2. ОСОБЕННОСТИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Герменевтическая практика нашла своё теоретическое обоснование в европейской философии только на рубеже XIX и XX столетий. На основании практического знания (опыта) Гадамер формирует так называемую *герменевтику фактичности*. «Суть герменевтики фактичности, - писал Гадамер, - состоит в том, что уже в факте существования должно быть заключено понимание, и что само существование является герменевтическим, истолковывающим» [17; 59]. Термин «герменевтика фактичности» был принят Гадамером от М.Хайдеггера. Хайдеггер считал, что «существование само себя проясняет, становится ясным. Приблизительно так он в соответствующих фрагментах характеризовал и аристотелевское понятие «*Phronesis*» [17; 59]. Тем самым вводился онтологический смысл понимания как «понятного само собой» существования. Отличие такого рода понимания от предшествующей традиции понимания состоит в максимальном приближении процедур понимания к очевидности. То, что, очевидно, то понятно «само собой». Таким образом, герменевтика фактичности как теоретическое построение вырастает непосредственно из экзистенциальной практики понимания. Это – герменевтика «я есть», предшествующая *cogito*.

В рамках герменевтики фактичности Гадамер изучает герменевтический опыт и его роль в нашей практической жизни. Таким образом, у него «речь идёт о всеобщей теории опыта» [40; 49]. Идея Гадамера состояла в том, чтобы разграничить субъективный опыт и опыт, понятый герменевтически. Суть такого разграничения состоит в признании того, что он «сбывается» сам по себе. И, кроме того, он «сбывается» игровым способом посредством языка<sup>7</sup>. Это означает фактическую партикулярность жизни и возможность её языковой артикуляции. При этом «герменевтика занимается не только текстом, но и всем тем, что мы можем сообщить. Важным для герменевтического опыта является как раз голос и слух Другого – как в текстах, так и в других проявлениях человека» [40; 51].

---

<sup>7</sup> См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988.

Гадамер рассматривал происхождение герменевтического опыта из грамматики, риторики и диалектики. В термине *Kunstlehre* по Гадамеру объединены: 1) значение *Texne* (позднеантичной традиции образования, аристотелевой практической философии как учения о возможном знании, а не образце теоретического знания); 2) *Bios* как жизненного движения, или импульсов жизни и 3) *Praxis*, где делается акцент на политических отношениях, понимании сути гражданства в полисах, а также этический и эстетический элементы, неотделимые от античной традиции обучения. В целом *Kunstlehre* - это обучение искусству понимания, которое для средневекового человека означало *обучение вере посредством понимания* (в качестве образца можно взять «Христианскую доктрину» Блаженного Августина). А позднее – обучение как таковое в традиции эпохи Просвещения. Эдмунд Гуссерль в «Логических исследованиях» использовал термин *Kunstlehre* в значении технического учения.

В дальнейшем, исходя из такого понимания герменевтической практики, развиваются специальные отрасли герменевтики – политическая и юридическая герменевтики. Юридическая герменевтика трактуется Гадамером как практическая конкретизация правовой идеи как заботы права, а политическая герменевтика – как практическая конкретизация заботы гражданской и политической. Ещё более широким по объёму является тип просвещенческой герменевтики, которая не скована уже границами текста, а рассматривается как герменевтическая практика, бытующая на историко-культурной базе. *Kunstlehre*, или обучение искусству понимания, включает в себя по необходимости правовую и политическую заботу, формируемую посредством *Texne* и *Bios*. Этот полисемичный и полифункциональный термин становится крайне продуктивным для анализа историко-философского процесса в целом, а также широкого круга специальных проблем герменевтического плана.

Герменевтическая практика – это место происхождения смыслов. В герменевтической практике происходит также и переосмысление текстов, которые могут приобрести особые либо противоречащие первоначальным значениям смыслы, иницирующие многообразие толкований. В этом плане, с одной стороны, система образования есть особым образом организованная герменевтическая практика, в которой осуществляется передача понимания, рождаются новые интерпретации и производится обучение искусству понимания. А с другой стороны, любая герменевтическая практика может быть понята как образовательная акция.

Существенной характеристикой герменевтической практики является то, что она открывает специальные области преломления герменевтического опыта, где создаются условия его применения, изменения и совершенствования. Это в принципе делает возможным

обнаружение изменяющихся способов и моделей понимания и интерпретации. В свете уже сложившейся теории герменевтической практики представляется целесообразным рассмотреть некоторые особенности практики толкования в киеворусский период.

Для аргументации этой мысли можно обратиться к тексту XI столетия – «Слову про закон и благодать» Иллариона Киевского. *Слово* – это особый жанр средневековой литературы. Это текст, предназначенный для произнесения перед слушателями. Следовательно, в этом ключе он и будет рассмотрен.

«Слово про закон и благодать» написано в экзегетической манере. В этом тексте соотношение закона (истории Ветхого Завета) и благодати (истории человечества после Рождества Христова) подаётся путём сопоставления притчи об Аврааме и его двух сыновьях, Израиле от рабыни Агари и Исаака от старой жены Авраама Сарры, с историей рождения и искупляющей смерти Иисуса Христа. Проведение параллелей между двумя книгами Библии представляет собой метод перекрёстного аллегорического толкования – одну из разновидностей средневековой экзегезы, которой Илларион, как представляется, владел в совершенстве. Через весь текст проводится идея возвышения спасительной роли христианства в противовес языческому миру и прославляется князь Владимир за введение христианства на Руси. На этом примере мы убеждаемся в высокой образованности Иллариона и в том, что в этот исторический период была достаточно высокая техника письма.

Семантический анализ, данный нами весьма схематично, в отношении анализа такого жанра как Слово, должен быть дополнен прагматическим, то есть Слово как практический жанр толкования необходимо проанализировать также в аспекте теории герменевтической практики. Для этого необходимо изменение аналитической модели. Для «Слова» Иллариона это означает реконструирование конкретной исторической ситуации сообщения, или воссоздание ситуации текста сообщения.

Согласно историческому преданию, «Слово о законе и благодати» было произнесено перед князем Ярославом Мудрым и его окружением в Софийском соборе. У «Слова» был действительный адресат, и в нём содержался ещё некий «земной» смысл, сориентированный на этот адресат. В этом смысле «Слово» заведомо коммуникативно.

Присутствие адресата расширяет поле значений, в особенности, поле значений ключевых терминов, и, прежде всего, термина «закон». Кроме религиозного значения термина «закон» (закон Божий), в присутствии адресата (князя) появляется иное, светское значение – княжеского, или государственного закона, - которое прямо не представлено

в семантике этого текста, а только подразумевается. Если анализировать этот текст не в вакууме, или идеально, а с учётом реконструирования конкретной исторической ситуации, то вслед за изменением значения термина «закон» и всё «Слово» Иллариона начинает приобретать иной строй значений.

В свете этих многообразных значений «Слово» может быть рассмотрено также в аспекте соотношения власти княжеской и власти церковной. Не столько сам текст, сколько факт выступления Иллариона, взятый целиком, можно рассматривать как интерпретацию земных властных отношений между церковью и князем, где Илларион обосновывает позиции духовной власти церкви и её главенство посредством искусства экзегезы.

Похвала князю Владимиру в этом случае выглядит весьма интригующе. Ощущение противоречивости этой похвалы возникает тогда, когда фактическое положение вещей перестаёт совпадать с семантикой текста. Обращает на себя внимание сравнение князя Владимира с сыном Сарры (истинным наследником Авраама) и умолчание Иллариона о том, что Владимир в действительности был сыном рабыни (а значит, косвенным образом он предстаёт и в качестве сына Агари). Умолчание, как известно, ещё не означает отсутствие смысла. Напротив, умолчание рождает сопутствующий иной смысл, противоречащий первому и усиливающий напряжение этой ситуации.

Соприсутствие иного возможного смысла в этой ситуации может быть расценено как намёк или косвенное обращение к слушающему Иллариона князю Ярославу. Упоминание об изгнании Агари и её сына в этом вновь открытом контексте можно истолковать, как угрозу со стороны Иллариона изгнания княжьего закона в случае, если он будет притеснять церковь (сын Агари обижал сына Сарры и поэтому был изгнан).

Следовательно, применение экзегетической техники в практическом смысле было необходимо Иллариону для политико-правовой игры (интриги). И эта игра была также серьёзной практической школой обучения искусству понимания.

Теперь вернёмся к первоначальному смыслу текста «Слова». Высокий духовный пафос этого текста явно противоречит вышесказанному. Прямое сопряжение семантического и прагматического уровней прочтения даёт основное противоречие «Слова» как текста и события. И это противоречие является основным моментом коммуникации посредством «Слова». Хотя нам не известно, ответил ли на это «Слово» адресат, князь Ярослав, но предполагается, что он должен был *понимать*. Понимание в данном случае могло проявляться и в форме молчаливого ответа адресата. При этом понимание адресата также является частью модели герменевтической практики, а степень

понимания будет определяться предпониманием слушающего, т.е. качеством его образования, воспитания, жизненным опытом, и пр.

В результате анализа «Слова» в аспекте теории герменевтической практики мы открываем новый горизонт понимания данного текста; построение прагматической модели анализа обуславливает образование герменевтического круга, сосредоточенного в практической сфере, что не исключает новый виток анализа с целью создания нового круга понимания.

Противоречие между «Словом»-текстом и «Словом»-событием продуктивно в нескольких аспектах: и в понимании неоднозначности становления средневековой философии, т.е. того, что самые возвышенные духовные акции подчас имели сложную мотивировку, сочетающую несочетаемое (стремление к личной власти и мистический опыт, знания и духовные интуиции); и в понимании факта и степени несоответствия опытного знания (герменевтического опыта) практическим задачам смыслообразования, и в понимании роли герменевтической практики в реализации индивидуальной свободы смыслотворчества, и пр.

Посредством понятия «герменевтическая практика» в герменевтике конструируется *возможный мир*, в котором осуществляется игра смыслов. Эти смыслы не опровергают ни содержания, ни структуры текста (текст должен рассматриваться как некая объективная данность), а вводят в игровую коммуникацию между современностью и историческим прошлым, в которой осуществляется индивидуальное понимание и интерпретация. Смысл здесь является результатом интерпретативного творчества.

Подобным образом анализ герменевтической практики открывает ключ к пониманию и текста Клима Смолятича (XII век) «Післання пресвітеру, витлумачено Афанасієм Монахом», который сам по себе является примером практики интерпретации в этот исторический период. Текст этого послания также представляется вплетённым в интригу, или интрига вплетается в текст в прагматических целях. Это «Послание» представляет собой ответ Клима на намёк или даже обвинение пресвитера Хома в том, что Клима стремится к славе посредством мудрости. Текст также заведомо коммуникативен, т.к. содержит адресат.

Ответ Клима не является прямым обыденным выяснением конфликтных отношений между двумя людьми. Но эта интрига осуществляется посредством экзегетического письма. Ответ на обвинение даётся в виде экзегетического перехода от одной притчи к другой, что напоминает метод буквального толкования Библии по цифровому путеводителю, хотя и не выдержанный достаточно строго. Тематика текста формируется путём перехода от субъективного уровня

на уровень высокой абстракции: речь идёт уже не о личных взаимоотношениях, а об отношении славы и мудрости вообще на основе понимания славы и мудрости Христовой и церковной. Но вместе с тем, учитывая смысл интриги, возникают аналогии между личностью Клима Смолятича как автора и личностью Христа, который имел славу и, одновременно был свободным от славолюбия.

Всё вышесказанное совершенно не означает, что именно интрига мотивирует развитие духовности как способа самооправдания личности, а только указывает на неоднозначность любого текста, противоречивость его рождения и практического функционирования в истории и культуре.

В *братских школах* осуществляется барочный синтез средневековых представлений и новых западноевропейских учений. Происходит постепенный переход от средневековой экзегетики к *просветительско-герменевтической практике*. И допускается более вольное обращение с текстом.

В период раннего Средневековья экзегеза служила подтверждением позиций авторитета (скажем, Библии), в позднем Средневековье экзегеза стала авторитетным подтверждением позиции автора. А в XVII веке в братских школах формируется практика образования и философствования синтетического типа. Тем более что и философия как отдельный предмет не существовала, а рассматривалась в рамках диалектики и риторики.

В этот период преобладает *диалоговая форма познания*, а в образовании – *вопросно-ответная система обучения*. Уход от догматизма иницировался изменением коммуникативных форм сообщения, и суть этого изменения – в установлении диалога с античным и древнеславянским язычеством посредством новых знаний.

Диалог и вопросно-ответный метод преподавания сохраняют игровую форму сообщения и легализуют широкую гамму возможных смыслов. То, что именуется традицией философствования, по сути, есть сохранение поля идей и усовершенствование форм философствования. В данном случае, братские школы стали преемниками духовной традиции и диалога (в образовании – вопросно-ответной системы). Например, в качестве материала для размышления по отношению к поставленному вопросу предлагался ряд ответов, из которых обучаемый должен был выбрать правильный (своеобразная развёрнутая система тестирования, или прообраз тестирования). Так, Сакович в «Аристотелевых проблемах» предлагает восемь аргументов Платона и восемь контраргументов Аристотеля относительно одного и того же предмета. Предполагаемый ученик должен проанализировать все варианты ответов и выбрать единственно правильный.

Обучение становится творческим актом, в котором есть возможность свободного выбора ответа из числа предложенных и возможность собственного истолкования в пределах определённой традиции. Вопросно-ответная система, как представляется, выполняла техническую функцию по типу гадамеровского *Kunstlehre* в рамках межличностного диалога учителя и ученика. Эта вопросно-ответная техника была техникой непривычной непосредственной состыковки противоречивых мнений. А диалог осуществлялся уже на стыке противоречий и содержал интенцию к осуществлению смысла, пониманию. Причём в братских школах эти мнения не только семантически противоречили друг другу, они зачастую репрезентировали противоречия между знанием научным, догматическим и так называемой «народной мудростью» (магией, легендами, притчами). И в перечне различных мнений прослеживается движение от догматического к собственно теоретическому осмыслению предмета, от экзегезы – к герменевтике просветительского типа (объясняющей герменевтике, т.е. к методу понимания и интерпретации с элементами объяснения). Обычно последний ответ был правильным (научным), но он также напрямую состыковывался с предыдущим, оголяя противоречие.

То есть, то, что мы относим к традиции (традиции диалога), не есть механическое перемещение некой единственной и неизменной логической формы в историко-культурном и текстовом пространстве, а есть аналогия определённых событий и способов общения.

Когда Гадамер задаётся вопросом о том, почему текст вообще привлекает наш интерес, он воспроизводит, по сути, тривиальный ответ, который заключается в том, что текст интересен для нас тем, что он сообщает нам нечто, не имеющее ответа. Мы пребываем в противоречии и становимся сознательными благодаря противоречию. Противоречие – это логический способ обострение сознательности. Но с другой стороны, факт, сообщённый в тексте, выражается посредством этого же текста. А выражение уже есть ответ. В любом вопросе содержатся в той или иной степени некий ответ. Поэтому ответ самомотивирован. Следовательно, любой номинальный ответ, имеющий семантическое наполнение, не является собственно ответом. Настоящий ответ находится за пределами номинального текста.

Поскольку любой вопрос связан с напряжённым ожиданием смысла, то задачей понимания является создание герменевтической ситуации предела, где открывается смысл. Эта ситуация создаётся благодаря коммуникативному противостоянию и завершается обретением смысла в герменевтической практике, хотя в абсолютном смысле как бесконечно коммуникативное противостояние, так бесконечен и поиск смысла. Предел этому противостоянию и поиску

задан границами опыта, который оформляет практику и создаёт традицию.

### **1.3. РЕЛИГИОЗНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ЭПОХИ УКРАИНСКОГО БАРОККО**

Литературная и философская герменевтика украинского средневековья опиралась на учение Филона Александрийского. В многообразии древнегреческих идей толкования Святого Письма украинскими авторами в лице Петра Могилы, Иваникия Галятовского, Ивана Орновского, Дмитрия Ростовского, Ивана Максимовича, Георгия Кониського, Григория Сковороды и др. была вычленена идея различия буквального и символического толкования в пользу последнего<sup>8</sup>. С этих пор символическая (или аллегорическая) интерпретация становится приоритетным способом осмысления образцового по своей сложности текста Библии, а затем этот тип толкования представляет образцовую модель понимания текстов любого рода. А категория символа будет пронизывать основные герменевтические исследования вплоть до работ о.Павла Флоренского и А.Ф.Лосева.

Поскольку своевольное толкование Библии было запрещено и отнесено к разряду ересей, то выработка критериев символического толкования текста означала, во-первых, опору на церковный авторитет (в виде ссылок на догматы и цитирования отцов церкви), а во-вторых, разработку объективных языковых параметров («семантических модусов» по терминологии Л.Ушкалова), которые необходимо было определить в тексте и которые представляли собой символическую текстовую организацию.

Согласно античной традиции выделялись: а) литературный смысл, открывающий плоскость исторического повествования; б) аллегорический смысл, представляющий сферу верования; в) смысл моральный, предполагающий рекомендации и регламентации сферы поступков со стороны церкви и г) смысл анагогический, требующий формулировки телеологических устремлений. Причём, согласно Иоаникию Галятовскому, только литературный смысл можно назвать ясным, однозначным, тогда как остальные (аллегорический, моральный и анагогический) смыслы не явны и требуют специальной техники понимания, или интерпретации.

Но не только четырёхэлементная структура текста позволяет назвать его символическим. Для христианского понимания символа, которое формировалось с момента возникновения христианства,

---

<sup>8</sup> См. раздел «Біблійна герменевтика» в кн. Л.В.Ушкалова «Світ українського бароко. Філологічні етюди». – Х.: Око, 1994.



существенной всегда была неприкосновенная мистическая священность текста. А именно, «присутствие Духа Святого» в Писании. И это присутствие формировало эйдетический смысл символа, который не мог быть полностью раскрыт с помощью анализа «семантических модусов». Анализ модусов мог дать лишь дифференцированное понимание текста, тогда как эйдос в целом не мог быть постигнут. И здесь понимание текста становилось парадоксальным в том, что решение проблемы соотношения части и целого приводило к формуле о «непостижимости, непонимании Святого Письма» на предельно обобщённом абстрактном уровне. Или на том уровне, где оканчивалось царство мышления и начиналось царство Духа.

В этом смысле обострялась кардинальная проблема средневекового миропонимания – проблема соотношения веры и знания. Толкование священного текста требовало несомненной веры, которая выражалась в ощущении присутствия Духа Святого в тексте. Интерпретатор должен был работать над сосредоточением собственного духа для того, чтобы установить это присутствие, а иными словами, он должен был познать онтологию Духа. Сам Дух Святой в своей эйдетической неприкосновенности «сам себя толкует» (Стефан Яворский). Для человеческого мышления эта самоинтерпретация Духа, или аутоинтерпретация представляла лишь в своей внешней языковой оболочке, т.е. цепочке последующих и предыдущих слов, имеющих мистическую связь со Словом актуальным. Анализ семантических модусов по сути дела активизировал чувство веры в координации с церковными догматами на основании текстовой реальности, и тем самым мышление выступало мощным стимулятором духа человеческого, который должен был завершить понимание.

Поскольку в мистико-эйдетической реальности, в которой пребывает Святой Дух, нет внутренних противоречий, то нет их и в языке Библии. Установление противоречий в тексте Святого Письма есть несовершенство ума и выявляет сомнительность в преданности Духу (некрепкая вера), поэтому всё это может быть расценено как ересь.

Филологическая герменевтика средневековья видимые противоречия текста решало путём установления «*сакрального денотата*» (по терминологии Л.Ушкалова), который был эйдетическим посредником противоречащих суждений. Определение «сакрального денотата» снимало проблему противоречия. Если для человеческого мышления текст Писания предъявляет противоречивые суждения, то это лишь для испытания веры, которая должна была укрепиться в соединении с эйдосом – Духом текста. Поэтому любой акт истолкования был стремлением и осуществлением религиозного понимания.

Более того, даже виды интерпретации Библии (в варианте Димитрия Ростовского их три – «аллегорическая», «анагогическая» и

«тропологическая») соответствовали трём основным богословским добродетелям – вере, надежде и любви: *аллегория* – как способ передачи религиозной веры и символизирующая власть церкви земной на основании объективного языка Писания, *анагогия* – как способ передачи власти церкви небесной (торжествующей) и нашей надежды на её пришествие; *тропология* – как способ обучения нравственному поведению путём раскрытия смысла божественной любви.

Многообразие описанных способов толкования и специфики символического языка Библии были основаны на понимании трёхэлементной структуры текста, а именно: 1) текст наличный (говоря современным языком, текст как совокупность знаков); 2) ближайший контекст, который может быть раскрыт путём определения и соотнесения «семантических модусов» и 3) дальний контекст, или как мы уже его определили – сфера эйдоса Духа. Проникновение сквозь все три уровня текста есть *экзегетика*, или «духовное» истолкование.

#### **1.4. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ Г.С.СКОВОРОДЫ.**

Яркое расхождение философской и религиозной интерпретации мы находим в учении Григория Сковороды о символическом мире Библии. Различие философской и религиозной интерпретаций выразилось в укреплении логико-понятийного аппарата, изменении степени абстрагирования от буквального текста Библии и, в конечном итоге, в изменении смыслового строя философствования.

Ещё при жизни Г.Сковороде пришлось отстаивать право на собственную интерпретацию. Отказавшись в аргументации от опоры на догматы церкви, Сковорода работает над новой аргументацией, а значит и изменением метода истолкования. Включение библейского текста в «кольцо вечности» означало выработку иной эйдетики в отличие от бытовавшей ранее в средневековой Руси.

Изменение эйдетики, основанной на тексте Библии, выразилось у Сковороды в переосмыслении основных понятий религиозной истории путём акцентирования внимания на истории духовного разума и образовании такого уровня абстракции, который неизбежно создал ощущение относительности фактов религиозной истории, а значит и относительной ценности буквального толкования Библии. Это не было устранением смысла религиозной истории и буквального толкования вообще, о чём писал сам Сковорода. Однако смещение акцентов в сторону расширения поля абстракций в то время было расценено как ересь, нарушающая гармонию между буквальным смыслом и смыслом эйдетическим. Эйдос в абстрактном поле понятий становился более

прозрачным, «видимым», приобретал логическую пространственную форму (или мистическое пространство смысла), а значит, и терял некую обязательную долю таинства, т.е. переставал в какой-то степени быть священным. И как Сковорода ни уверял своих оппонентов в искренности и силе своей веры, это в их глазах не могло быть оправданием того, что философ описал определённую часть таинственной сферы верования, и оформил это в виде структуры знания, тем самым, используя механизм описания опыта веры по аналогии с научным опытом (конечно, на том уровне, который соответствовал развитию научного познания в этот период). Нравственная дидактическая сила его философии основывалась не столько на демонстрации образцов библейской истории, сколько на новом могучем посреднике – созданной абстрактным способом *системе миров*, в которых был представлен аналог нравственного человеческого поступка.

Та система, которая была описана Сковородой, была ничем иным, как новым способом *символической интерпретации*. Она изначально включала человека в мир Библии, символически демонстрируя духовное единство бытия. Понятия микро- и макрокосмоса выражали софийность (природную мудрость и вездесущность) Духа, соединение видимого (или чувственно осязаемого) и невидимого (духовно присутствующего) в едином космосе – бытии. И отсюда буквальное толкование текста приобретало уплощённость, приближалось к знаковой данности, подобно медиуму, способствуя созданию иного смыслового объёма. Такое сокращение полномочий экзегетической интерпретации Святого Писания одновременно значительно сближало человеческий и божественный миры.

Понятия микро- и макрокосмоса открывали небиблейское пространство, в котором, однако взаимоотношение двух миров осуществлялось по универсальной схеме соотношения двух миров Ветхого и Нового Завета. Внутренний человеческий мир насыщен знаками, соответствующими миру внешнему и наоборот.

В Киевской Руси подобный тип взаимодействия был характерен для интерпретативного *метода префигурации*, аналогом которого была перекрёстная система толкования Библии в западноевропейской культуре. Со старокиевских времён «префигурация» («выобразование», «знаменованье», «образование», «предображение», «преображение», «прознаменованье», «проображение» и др.) характеризует также украинскую библейскую герменевтику. Достаточно будет здесь сослаться на «Слово о законе и благодати» Иллариона Киевского, «Послание пресвитеру Фоме» Климента Философа, и другие<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Об этом подробнее см.: Ушкалов Л.В. Світ українського барокко. Філологічні етюди. – Х.: Око, 1994. - С. 23.

Суть метода префигурации – в толковании Нового Завета посредством текста Ветхого Завета. Переплетение двух текстов давало «сплетение» фигур (образов) и символов, из них состоящих. Происхождение этого метода связывают с именем Филона Александрийского. Сковорода, например, сравнивает ветхозаветного Авраама с новозаветным Христом. Авраам нёс пучок хвороста для принесения Исаака в жертву во имя Бога как свидетельство подвига веры подобно тому, как Христос, поднимаясь на Голгофу, нёс на себе деревянный крест. И тот, и другой шли на гору, им предстояло испытание веры и пр.<sup>10</sup> Этот метод стал источником формирования «символического мира» Сковороды.

Отличительной чертой метода префигурации был аллегорический язык и создание насыщенных интерпретативных образов. Специфическим в применении интерпретативного метода префигурации у Сковороды было создание особого контекста, в который «погружался» текст Святого Письма, и который представлял собой «символический мир».

Этот символический мир, стержнем которого была Библия, включает в себя также египетскую и греческую мифологии, украинский фольклор и идеи античной философии. В целом, этот контекст представляет *барочный синкретизм* (Л.Ушкалов), в котором уравниваются разнообразные идеи. Библейские истории сосуществуют наравне с языческими мифами, повествующими о Боге. Сковорода таким способом согласует античную мифологию и философию с библейской мудростью.

Экзегетику Г.Сковороды отличает от православной и католической экзегезы её персоналистический характер. «Уся сковородинівська біблійна екзегеза у повному плані виявляє себе формою інобуття ідеї досконалої людини» [77; 91]. Эта «досконалая людина» – обоженный человек, мудрец. Поскольку восхождение человека к Богу (обожение) являет экзистенцию мудреца (гностика).

Особое герменевтическое пространство – сковородиновский *диалог*. В отличие от диалога Сократа, имеющего ярко выраженную гносеологическую доминанту – поиск истины, - в произведениях Г.Сковороды диалог религиозно-этически окрашен. Но это отличие и определяет весь строй интеракции. Если Сократ избегает давать готовые ответы сам, а ответы ученика испытывает сомнением, то сковородиновский диалог может стать герменевтически полноправной интеракцией лишь в том случае, если ученик найдёт особый код, с помощью которого можно понять истину. Поиск кода может быть

---

<sup>10</sup> См. анализ сковородиновского метода префигурации в раб.: Ушкалов Л.В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків: Основа, 1993.

достаточно эмоциональным, даже драматичным. В этом их близость с *катехизисом* (катехизис, как известно, построен по методу вопросов и ответов). Роль кода выполняет символический мир Сковороды. Учитель имеет заранее готовый ответ, но требует от ученика поиска *кода*. Здесь вопросно-ответный (катехизисный) диалог синтезируется с диалогом сократического (гносеологического) типа.

Однако было бы наивным представить всю совокупность концепций и мнений относительно христианской герменевтики как положительно-непротиворечивую. В русской философии есть и яркое рационалистическое течение.

Наиболее выдающимся историком герменевтики был Густав Шпет. Его история европейской герменевтики выписана как история становления *герменевтической логики*. Шпет высказывает ряд критических суждений по поводу взглядов Августина и Оригена. Он пишет, что Августин «не обнаружил нужной устойчивости» в своей теории знаков в том, что за переносными (символическими) знаками он ищет духовный смысл и волю Божью. Шпет пишет, что не имеет уже принципиального значения тот факт, что воля Божья оказывается волей церкви, запечатлённой в её догматах, т.к. и интерпретатор, и читатель попадают во власть христианской *церковной идеологии*. Он отстаивает идею *однозначного толкования* и возражает Августину, который допускает, что любой смысл, найденный в Святом Писании, не противоречит истине, т.к. он – от Бога. В данном случае, согласно Шпету, это положение двойственно, поскольку боговдохновенность текста может указывать как на особо тонкую способность «*видения*» объективного, так и на способность *фантазировать* по поводу объективного (т.е. некорректно подключать субъективный смысл). Также Шпет критикует и упрощённую схему понимания по Августину (мысль – репрезентативный знак – воспринимаемый знак – мысль как представление).

В данном вопросе Шпет поддерживает позицию Флация, который освещает психологические основания герменевтического выбора. Согласно Флацию, существует герменевтическая проблема церковной власти, которая состоит в том, «кому принадлежит *власть интерпретировать Священное Писание*». Узурпация власти интерпретировать Библию со стороны Папы и церкви стала одним из ключевых пунктов протестантского движения. Шпет согласен с Флацием в том, что спор в отношении власти посредством интерпретации должен быть решён в пользу верующего человека и должен вестись с позиций здравого смысла, который должен занять место авторитета. На основании авторитетности здравого смысла базируется богословская наука. В этом плане для Шпета важен факт замены авторитета церкви авторитетом логики, хотя богословие ещё не представляет чистую теоретическую область, а является, скорее, «*quasi-научной*».

Но эти взгляды Шпета возникли в значительно более поздний исторический период.

Подводя итог исследованию в первом разделе, следует подчеркнуть, что в русской культуре всегда были глубоко укоренены идеи понимания, взаимопонимания и интерпретации, которые формировались под влиянием исторических условий и различных культурных взаимодействий. Специфика этих идей особенно ярко представлена в аутогерменевтике исихастского опыта, который в свою очередь, был основан на многомерном диалоге и особом методе негативной интроспекции. В эпоху Средневековья, как и в Западной Европе, приоритетной была практика интерпретации Святого Писания, которая опиралась на учение Филона Александрийского, но при этом тяготела к аллегорическому методу толкования. Под влиянием экзегетики западноевропейского образца в русском культурном пространстве формируется метод префигурации с опорой на образное мышление. И, наконец, на основании этого опыта и практики в философии Григория Саввича Сковороды был создан метод символической интерпретации с опорой на теорию множественности миров.

## Раздел 2. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ЭТИКИ, РЕЛИГИИ И НАУКИ

### 2.1. ЭТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА П.Д.ЮРКЕВИЧА

П.Д.Юркевич известен как наследник нравственной философии Г.С.Сковороды, и в частности, его символической (префигуративной) интерпретации.

В символическом мире, представляющем интерпретативную схему, Юркевичем актуализирована новая сущность – *«сердце»*, ставшее центральной категорией в русской философии.

«Сердце» в философской интерпретации выполняло префигуративную функцию создания символического духовного центра личности и духовного единения людей (соборность). Антропоморфная визуализация этой префигурации входила в интерпретативную технику, акцентированную на нравственном поступке. Поступок до момента своей оценки, таким образом, выводился на уровень символического мира представления (и представления символического мира). Он не включался в мир библейской истории так откровенно, как у Г.Сковороды, а попадал в «сердце» этой истории, или в область «нравственной эссенции» библейского текста, т.е. в сферу нравственного подвига, образцом которого может быть в данном историко-культурном контексте только Иисус Христос.

Философия, сердца представляет особый тип понимания, прообраз которого Юркевич находит в тексте Святого Писания. «Уразуметь сердцемъ – значит понять (Втор. 8, 5); познать всею сердцемъ – понять всецело (Иис. Нав. 23, 14). Кто не имеет сердца разумети, у того нет очесъ видети и ушесъ слышати (Втор. 29, 4). Когда сердце одеребелевает, то человек теряет способность замечать и понимать самые очевидные явления Божия промысла: тяжко слышит он ушима своима и смежает очи свои (Ис. 6, 10)» [100; 70].

*«Каменное сердце»* есть символ непонимания, который означает отсутствие человеческого отношения в процедурах понимания. В.Н.Лосский подчёркивал, что существует некая ограниченность в трактовке понятия объективности в рамках объект-субъектных гносеологических отношений. В них под объективностью понимается не только отстранённость от объекта в процедурах познания, но и безразличие. Безразличие, с точки зрения Лосского, указывает на этическую нейтральность, что означает непонимание.

Здесь *понимание сердцем означает понимание с любовью*, что эквивалентно нравственному познанию. А нравственное познание, в

свою очередь, трактуется не как кантовский категорический императив, а в духе библейского добровольного личностного нравственного подвига.

В этом особом герменевтическом ключе сердце приобретает экзистенциальные характеристики, основанные на сосредоточении в сердечном центре духовного и телесного. Сердце становится «источником жизни», т.е. особой инстанцией жизненной энергии, которая в нашей культуре всегда трактовалась не как психическая энергия бессознательного, а как энергия духа, т.е. сверхчувственная сила, руководящая жизнью человека (в том числе и психическими процессами).

В этом плане изменяется и содержание понятия «жизнь». Как представляется, жизнь не может здесь рассматриваться только как комплекс переживаний (В.Дильтей), но у Юркевича мы не находим более ясного объяснения этого понятия. Б.П.Вышеславцев также указывает на многозначность понятия «сердце» и сложность для выведения его в процессе понимания на уровень представления. Но при этом Вышеславцев утверждает, что понятие «сердце», можно сказать, «математически точное, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно различные радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи» [16; 59]. Одновременно Вышеславцев отмечает и символический характер этого понятия.

В.Соловьёв указывает на то, что сердце есть «*круг или колесо*, во вращении коего заключается вся наша жизнь. По сему оно составляет глубочайшую часть нашего существа: «глубоко сердце человеку паче всех и кто познает его». Состоянием сердца выражается всё душевное состояние, но никогда внешние обнаружения слова, мысли и дел не исчерпывают этого источника» [74; 554] (Курсив Е.Ю.).

Заметим, что в философии Юркевича даётся оригинальная трактовка герменевтического круга (как «колеса»). Этот *круг понимания обусловлен нравственным образованием и нравственным центром (сердцем)*. А «вращение круга» метафорически передаёт *нравственную автобиографию* личности, или смену состояний сердца в процессе жизни. Таким образом, Юркевич вслед за Сковородой совершенствует этическую герменевтику как такой тип герменевтики, который основан на персональном нравственном подвиге, нравственном выборе и нравственной истории человека и человечества. Понятно, что прототипом этой этической герменевтики была экзегеза, т.е. теория истолкования библейских текстов.

Философия сердца П.Д.Юркевича даёт ответ на один из кардинальных герменевтических вопросов о пределах понимания, соотношении понимания и непонимания. Согласно библейскому тексту сердце представляет собой многозначное понятие, в котором можно различать по крайней мере два уровня. Первый – трактовка сердца как



понятия, имеющего различные денотаты: сердце Христово, физический орган человека, символическое средоточие духа. Второй – дифференциация сердца со значением «символического средоточия духа» на две разновидности: а) *понимающее сердце*, доступное рефлексивному анализу (т.е. человек может объяснить своё состояние, причины, процесс и конечный результат поступка или отношения); б) так называемое «*глубокое сердце*», недоступное рефлексии, таинственное, доступное пониманию только для божественного разума («мистический центр»). Исходя из этого, соотношение понимания и непонимания есть внутриличностная проблема, основанная на отношении «сердца» к «глубокому сердцу», а по сути, сводящая проблему понимания к объяснению доказательств бытия Бога, т.к. глубокое сердце может быть понято только с проникновением в божественный разум, что, конечно, невозможно.

В другом варианте у Вышевлавцева есть уточнение о способе понимания «глубокого», или «тайного» сердца. Поскольку мистический центр в человеке безмолвствует, то он представляет собой отрицающий, или апофатически утверждающий самоё себя способ существования (по словам Вышевлавцева, оно «апофатически утверждает свою глубину» [16; 62]. Поэтому и способ постижения глубокого сердца должен быть апофатическим, т.е. через самозабвение и любовь.

Любовь является сущностью понимания в христианской культуре, именно она образует незримые, но ясно ощутимые духовные связи между людьми. К сожалению, в современной европейской рационалистической философии понятие «любовь» претерпело девальвацию. Р.Лэйнг отметил, что в принципе понимание можно отождествить со словом «любовь». Но в современном мире нет более prostituiрованного слова.

Здесь требуется серьёзное уточнение, чтобы не впасть в заблуждение и огульно не отрицать общезначимые вещи. Когда речь идёт о девальвации понятия «любовь», то необходимо отметить, что это понятие не исчезает вообще из употребления. Оно теряет свою актуальность для привычного поля предметного анализа в теоретической философии ввиду забвения тематики духовности, божественного присутствия, возрастания скепсиса по поводу данных предметов и прочих признаков общекультурного кризиса, отложившего отпечаток и на философском творчестве. Однако в практической философии этот термин занимает своё почётное место и является центром этической проблематики.

В современной западноевропейской философии происходит забвение любви в пользу цивилизации, а опыт западноевропейского психопатолога Р.Лэйнга, высказывание которого было процитировано выше, также не способствует оценке опыта любви как абсолютно

светлого, положительного. Напротив, психопатолог наблюдает исковерканные жизни и души в опыте любви, он знает любовь «с другой стороны», у него, так сказать, «любовь всегда виновата»...

Выделяя данные аспекты в тематике любви, я ставлю своей целью отделить читателя от многообразия позиций по поводу данного предмета и сосредоточить внимание на трактовке любви в аспекте анализа проблемы понимания в том виде, в каком это было сделано у П.Д.Юркевича. А чтобы не отрываться в своих абстрактных рассуждениях от жизни, с чисто человеческой практической точки зрения нужно всегда помнить, что «матери, должно быть, могут только любить, - в этом всё их понимание своих детей» (Э.М.Ремарк). Очевидно, это и есть действительный образец понимания посредством любви.

Возвращаясь к вопросу о соотношении «сердца» и «глубокого сердца» в аспекте рассуждения о пределах понимания, у нас может возникнуть справедливый вопрос о том, каков характер этого отношения, или каков характер самопонимания. Этот вопрос не был специально рассмотрен П.Д.Юркевичем, он возникает под давлением современного состояния философии и герменевтики, которое характеризуется актуализацией проблемы пределов.

Если постараться быть в этих рассуждениях последовательными до конца, то понимание посредством сердца должно распространяться и на внешний, и на внутренний мир личности. Т.е., если сутью понимания посредством сердца есть любовь, то самопонимание (как отношение «сердца» к «глубокому сердцу») есть любовь к себе, а именно любовь к своему мистическому центру. Причём, в отличие от сознательного нравственного выбора, определяющего предмет любви и понимания во внешнем мире, по отношению к собственному мистическому центру («глубокому сердцу») проблема рефлексивности и свободы выбора становится достаточно запутанной. Проще всего было бы сознаться в догматизме, или ещё хуже – в православном фанатизме, скрывающемся в «глубоком сердце», и тем самым закрыть вопрос о рефлексивности и вообще философствовании на эту тему. Однако история украинской и российской философии свидетельствует как раз против этого тем, что в ней подчёркивается противоречивый (вплоть до полного разрыва) характер отношений философии и церкви, веры и знания, догмата и рефлексии над ним.

Философия Юркевича не впадает ни в крайности эмпиризма, ни откровенного мистицизма, а открывает метафизику «сердца» как путь к «глубокому сердцу», самопонимание как путь к себе, к своему духу. Обращение к этому непознаваемому духовному центру есть вопрошание о тайне бытия, и в процессе этого обращения происходят «таинственные вещи» – вещи сновидения, явления предчувствия, состояния ясновидения, а также различные таинственные формы религиозного

сознания, в реальности которых Памфил Данилович Юркевич был убеждён.

В этом обращении к «глубокому сердцу» самопонимание получает в качестве результата дар внерефлексивного «прямого видения». Истина, «открытая» таким способом, представляет ценность не только объективную – как открытие значения какого-либо явления (феноменального предмета); её значение неопределимо для личности с точки зрения трансформации личностного сознания. Эта трансформация, как и во всякой герменевтике, связана с открытием в сознании новых способностей духовного видения, обучения искусству *прямого постижения духовного смысла*. Закономерно в связи с этим и то, что в зрелые годы Юркевич был убеждённым приверженцем спиритизма, хотя признавал и колоссальное распространение лжеспиритизма, шарлатанства, окружающего любое таинственное и привлекающее массовый интерес явление.

В этом плане Юркевича можно считать полноправным представителем герменевтики как направления, основанного на смешении и взаимодействии рациональных и нерациональных компонентов сознания. Г.Г.Шпет: «заслуживает самого серьёзного внимания протест Юркевича против отождествления разумного и нравственно-добраго или, что то же, признание нравственного неразумным» [95; 634].

Прямо усматриваемая истина, или *прямое понимание*, формирует и основы нравственного общежития как нравственного идеала человечества. И хотя в философии Юркевича нет обоснования техники межличностного понимания (как «сердце сердцу весть подаёт»), тем не менее идея взаимопонимания выступает у него идеей фактического единства человечества начиная со времён племенного общества, где индивидуальный дух был элементом общеплеменного духа и вплоть до современного ему христианского сообщества, на котором базировалась социальная структура.

Межличностное понимание трактуется Юркевичем только с позиций *сострадания*, которое в данном контексте принимает значение герменевтической практики (практики понимания): «во всяком действии любви христианин полагает душу свою за други своя: нужды ближнего, страдания и несчастья падают на любящее сердце с такою тяжестью, как если бы они касались непосредственно его самого, а не чужого сердца» [100; 102]. Позднее, в учении М.М.Бахтина о диалоге будут более подробно разработаны межличностные связи, образованные концептом взаимопонимания, где ясно будут слышны отголоски христианской герменевтической практики сострадания.

В таком *соотношении прямого видения и разумного понимания* Юркевич выступает преемником учения Платона об идеях. Так как идея

обозначает образ, вид и форму, то «мышление есть воспоминание духа о том, что он созерцал некогда в своём домирном существовании; посему понятие, возникающее в мышлении, есть предмет, созерцаемый умом, как духовным взором. Психические события мышления и понимания грек делал наглядными и осязательными в представлениях разговора и видения» [99; 10]. Интерпретация Платона Юркевичем свидетельствует о том, что акцент в трактовке идей делается не на формальные основания разума как в западноевропейской традиции, а на соотношении духа и разума, на вовлечённость мышления в «светлый круг понимания». Поскольку идея есть единство познаваемого и познающего, то она и представляет единство духовного видения и его разумного оформления.

Идея трактуется Юркевичем и с точки зрения традиционного для герменевтики вопроса о соотношении *части и целого*. На примере из физиологии он рассматривает соотношения знаний об отдельных органах и частях организма, и знания об организме в целом. Относительно понимания поэтического произведения он также придерживается диалектики части и целого, но с поправкой на важность проблемы языка, который образует бытийную сферу поэтического произведения. «Чтобы понять идею поэтического произведения, мы должны прежде всего изучить язык, на котором оно написано и который представляет в этом случае механическую сторону изучаемого явления. Но когда после такого изучения мы читаем это произведение, то уже мы не можем сказать, чтобы каждая отдельная часть его была для нас всецело понятна сама по себе; это понимание частных возрастет по мере того, как мы постигаем их в целостном составе поэмы. Когда наконец наш ум озаряется сознанием целостной идеи произведения, то с этой высоты исходит последний свет на познанные части: только теперь мы постигаем окончательный смысл частей поэмы, только теперь проясняются для нас прежде не сознанные особенности в языке и слововыражении поэта и, таким образом, самый механизм явления озаряется светом идеи. Неточность этого образа, с которым мы хотели бы сравнивать предлежащий наш мир и способы его изучения, состоит в том, что наше познание мира всегда отрывочно и неполно, что мы не в состоянии прочесть эту поэму от начала до конца и таким образом фактически изучить мир как целое, как единство» [99; 20].

Диалектика части и целого в понимании идеи поэтического произведения обозначена Юркевичем пределами познаваемости мира как целого. Здесь будет неудовлетворительной и филологическая, и историко-культурная интерпретация, как техника достижения полного понимания в европейской философии. Платоновская идея, по мнению Юркевича, охватывает всю действительность силой божественного духа, а идеальное мирозерцание философа выступает «со всей энергией первоначального, юного и доверчивого понимания... Что лежит вне

идеи, есть нечто не существующее, совершенно немогущее, стоящее в отрицательном отношении к истинному бытию и истинному пониманию» [99; 26]. Являясь сторонником платоновского учения об идеях, Памфил Данилович Юркевич, в отличие от Аристотеля, считает поэтический характер идеи её достоинством.

Таким образом, учение об идеях Платона с одной стороны и учение Г.Сковороды с другой являются двумя осевыми линиями для формирования концепции о понимающем сердце как «средоточии нравственной жизни человека». Понятие «сердце» представляет символический оператор процесса понимания, ассоциирующий текст Святого Писания, идеальный мир Платона и символический мир Г.Сковороды. Эти теоретические и текстуальные ориентиры вводятся Юркевичем в образовательный курс, где объединяются абстрактно-философские, религиозно-теологические и нравственно-этические задачи.

## **2.2. ПОНИМАНИЕ В АНТРОПОДИЦЕ П.ФЛОРЕНСКОГО**

Игумен Андроник (А.С.Трубачёв) следующим образом отмечает значение антроподицеи П.Флоренского: «В теодицее человек разумом испытывает Бога и находит, что Он – Сущая Правда, Спаситель. В антроподицее человек испытывает себя, обретает себя «ложью» и нечистотою, усматривает своё несоответствие образу Божию и правде Божией и необходимость очищения» [31; 352].

Эта оценка указывает на своеобразную включённость русской философской мысли, и в частности, учения П.Флоренского, во всеевропейский философский антропологический поворот, который коснулся также и истории герменевтики. Актуальность этого поворота не изжита и на рубеже XXI столетия (я имею в виду «обретение себя ложью и нечистотою»), а своеобразие его у Флоренского заключается в том, что он приобретает вид антроподицеи, т.е. учения, антиномично связанного с теодицеей, а в целом это своеобразие продиктовано тем, что русский идеализм остаётся в значительной степени религиозно ориентированным и в учении о человеке.

Это предварительное замечание имплицитно уже содержит идею о человеческом самопонимании как обращённости к самому себе посредством божественной идеи. Термин «самопонимание» здесь в значительной степени привнесённый, аналитический, нежели свойственный языку Флоренского. Однако его уместность в данном случае оправдана тем, что у русских философов «познание» и «понимание» не различались до определённого момента ни методологически, ни методически, ни терминологически (или по

точности языкового выражения). Т.е. «познание» в русской идеалистической философии содержало в себе известную долю интуитивности и созерцательности, которые нашли свой эквивалент в символическом характере языка. Это уже в известной степени обнаруживало несоответствие классическому европейскому стандарту – теории познания.

Характерная черта антроподицеи – **символизм** – значительно отличается от символизма, скажем, кассиреровского типа. Суть русского символизма не ограничивается чисто репрезентативной функцией символа, а тем более, формально-логическими и грамматическими (либо лингвистическими) параметрами, имеющими в конечном счёте в качестве своего теоретического и мировоззренческого фундамента немецкий идеализм.

Главное отличие русского символизма от, к примеру, немецкого, базируется на отличиях немецкого и русского идеализма. Если немецкий идеализм до сих пор подвергает критике склонность многих философов апеллировать хотя бы и не явно к идее абсолютного разума, то русские философы-идеалисты основанием такого же значения считали идею *абсолютной морали христианского типа*. Для символизма русского типа это означает ни что иное как рассмотрение символа в качестве репрезентанта некой абсолютной реальности, имеющей моральный смысл и стоящей вне досягаемости человеческого разума. Но если символы в теодицее требуют по преимуществу теологического обоснования, и этим уже ориентированы на средневековую герменевтику, то символы антроподицеи предполагают иной тип обоснования, в котором актуализируются такие человеческие способности как мышление, язык, вера и др. И поскольку антроподицея П.Флоренского также представляет религиозный тип философствования, то здесь символ имеет антиномичную природу, «суть которой в том, что символ, с одной стороны, сверхчеловечен, а с другой – человечен». «Онтологизм, символизм и антиномизм антроподицеи предполагают интуитивное, созерцательное познание» [31; 354].

Поскольку сам человек представляет собой антиномичную природу, соответствующую природе символа (и наоборот), то созерцание и понимание символического мира концентрируется в человеческом сознании, мышлении и языке. Поэтому слово как единица языка рассматривается Флоренским не просто как биологическая способность человека, но как особый дар. Более того, область слова (язык) по Флоренскому, «не менее области сознания, если только не более». В этом плане Флоренский демонстрирует одновременное согласие как с аббатом Кондильяком в том, что вся наука это лишь хорошо обработанный язык, так и с Дж.Ст.Миллем в том, что язык - это каталог с комментариями понятий всего человечества. Причём, если язык – это система описания

мира, то объяснение – лишь модус описания как более широкой процедуры. Если описание есть в самом материале языка (то есть, сам язык является описанием мира), то объяснение есть активная работа разума с существующей системой описания (языка) с последующим достижением особой плотности, точности и концентрированности этого описания, а именно, превращение его в структуру объяснения.

Флоренский разграничивает не только описание и объяснение, но и научное объяснение и объяснение философское. Основным критерием различия этих двух типов объяснения является отличие формальной логики от *диалектической*. Если наука описывает мир как символическую реальность, то философия представляет *мир движущихся символов* (драму мира, драматическое описание). Этот тип описания создаёт особую *оптико-драматическую иллюзию*. Диалектика является главным методом создания этой драмы. И сама возможность применения диалектического метода становится возможной именно благодаря тому, что в отличие от науки (научного объяснения), философия разворачивает своё объяснение на базе различных множественных описаний. В свою очередь, множественность описаний даётся путём вживания в предмет. Таким образом, философия «изобретает» объяснения или пользуется объяснением более сложным и более адекватным самой действительности, чем наука. Философское объяснение Флоренский считает более высокоразвитым типом описания мира: «в полном смысле, - «объяснять» – принадлежность не наук, с их мнимо неизменными углами зрения, с их иллюзорно пребывающими посылками, классификациями, терминами и методами, - а принадлежность философии, с её непрерывно приспособляющимся *вживанием в предмет познания*, ибо одна только философия методом своим изобрела диалектику» [79; 131] (Курсив Е.Ю.).

Философское диалектическое объяснение в отличие от научного Флоренский расценивает не как простое описание символического мира, а как *испытание мира*. Диалектика таким образом – это особый опыт, в котором символы как бы рождаются, и в этом акте рождения и дальнейшего диалектического испытания открывают различные реальности действительности. Философская мысль демонстрирует «живой» опыт, или опыт вживания в действительность посредством движения символов. Философская мысль диалектически представляется как «ритм вопросов и ответов» (то есть, формируется диалогическим способом), и в этом ритме ни один из ответов не может быть определён последним, или совершенным. Здесь Флоренский сам указывает на сократический характер философского диалогического мышления, а именно как *внутреннего диалога души с самой собой*.

В основании диалектико-диалогической философской мысли находится интенция *укрепления веры, которая идёт путём испытания*

*действительности*. Оператором, представляющим эту интенцию, является *удивление*, а не скептическое сомнение. В подтверждение этому приводится метафорический образ апостола Фомы как символическая фигура философии: «его испытание язв Христовых, - вера, предваряющая опыт, но всё же требующая, потом уже, проверки себя, - было образом трудного пути философствующей мысли» [79; 142].

Диалогическое испытание интенции веры получило у Флоренского определение «*эротического диалога*», то есть диалога, основанного на религиозном чувстве божественной любви. Испытание вопросом реальности совершается с целью дать этой реальности *имя*. Значит, имя интенционально задано удивлением, а вопросно-ответная система эротического диалога есть чередование удивлений и имён. Множественность удивлений и имён связана единым переживанием-вчувствованием. Такое «единое переживание» воплощается в «*единичный символ*».

В целом мы получаем некий «*синопсис*» наподобие платоновской диалектики единого и множественного, или символ символов – Идею. Но в отличие от платоновского «синопсиса» и от других идей, типов и прафеноменов, единое у Флоренского актуализирует *символ*.

В определении символа у Флоренского своеобразно сочетается герменевтическая традиция рассмотрения предметов с точки зрения диалектики части и целого, преддверие хайдеггеровского приёма тавтологических определений, и апофатический вывод: «Часть, равная целому, причём целое не равно части, - таково определение символа. Символ есть символизируемое, воплощение есть воплощаемое, имя есть именуемое, - хотя нельзя сказать обратное, - и символизируемое не есть символ, воплощаемое не есть воплощение, именуемое не есть имя. Не есть всё это, но мы знаем, а потому и говорить можем лишь об этом, о явленном, представленном, именованном. И потому, сказав «не есть всё это», - мы вступаем на путь *апофатического богословия, апофатической философии*: всё, что не есть это, - и вообще не есть, не есть как предмет нашей мысли. Роза – не лепестки, но лепестки – не роза» [79; 148] (Курсив Е.Ю.).

Поскольку символ в антроподиице Флоренского объединяет человеческое и божественное, то в языке это есть единство имени и Тайны, пределом которого является «Личное Имя – Имя имён – символ Тайны» как предел философствования, или философского типа объяснения. Тайна-символ, в свою очередь, становится постижимой не «уединённым разумом» (разумом отдельного индивида), а «*Разумом Соборным*». Точнее, индивидуальный разум опирается на Соборный Разум в своём внутреннем диалоге.

Идея соборности в различных аспектах неоднократно обсуждалась русской религиозно-философской мыслью. У истоков теоретических



обоснований соборности находится разделение её на два вида соответственно двум градам – а именно, разделение соборности на небесную и земную<sup>11</sup>.

Небесная соборность представлена Троицей, а земная – церковным единством. Троица является изначальным образцом, прародительницей земной соборности. Уже в Троице заключено соотношение «я» и «ты», Отца небесного с Сыном-Христом. «Я» жертвует своей сущностью как рождающий и узнаёт себя в рождённом «ты». «Ты», в свою очередь, жертвует собой ради обретения «я». В этом обоюдном жертвовании проявляется закон любви как закон свободы: «Ибо родитель вольно рождает и жертвует. Рождённый вольно рождается и жертвует собою» [33; 716]. По этому же принципу существует и земной Собор, который находим в каждом человеческом «я». Если любое человеческое «я» создано по образу и подобию божественного «я» (Бога-Отца), то каждый человек уже представляет собой богоподобную земную соборность. А общечеловеческое «мы» также повторяет соборность небесную, объединяя в себе подобно Духу Святому богоподобные «я». На этом же различии двух градов основывалось и различие микро- и макрокосмосов.

Соборный Разум, традиционно представляющий церковь (как земного представителя божественной идеи, или Тайны имени), отталкивается от рефлексивного типа средневековой экзегезы. Но лишь с тем отличием, что рефлексивное толкование прямо ссылается на церковный догмат, тогда как философский символизм буквальное содержание догмата объявляет символом, поскольку не сама буква или содержание догмата задаёт философскую мысль, ни собственно церковь как особое культовое место, образованное собственной системой символов, ни священники как реальные субъекты церкви, а скорее неуловимое сообщество верующих душ, каждая из которых ведёт свой внутренний диалог. Такое понимание Соборного Разума не может рассматриваться с точки зрения теологии в строгом смысле слова.

Соборный Разум говорит на своём «заумном вселенском языке», в котором вселенское, или всеобщее представляет не рациональность, а душа, или «сердце». От сердца к сердцу доводится не рациональный смысл, а *речь-пение, «заумная звукоречь»*:

О если б без слова  
Сказаться душой было можно...

А.А.Фет

Как можно догадаться, эту речь невозможно слышать ушами, но лишь сердцем, и *сердцем же понимать* (у Ильина есть особое понятие «*поющее сердце*», которое соответствует этой традиции понимания). От

---

<sup>11</sup> См., в частности, работу В.В.Ильина «О небесной и земной соборности // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.1 (I-VI). - М.; Информ-Пресс, 1992. – С.716-720.

пифагорейской музыки небесных сфер и вплоть до современных Флоренскому футуристов и символистов-писателей выстраиваются метафоры, обрисовывающие, но не способные точно объяснить эти интуиции П.Флоренского. Но эта сложность не является непреодолимым препятствием, поскольку Флоренским уже объявлена символическая природа языка. Его задача лишь в том, чтобы отделить научный язык от символического, при этом оговорив допустимость и позитивный эффект символической речи.

Примерами словотворчества с последующим освобождением слова путём разрушения синтаксиса является футуризм. Но вместе с тем, футуристический язык не оставляет никакой возможности выяснить то, насколько он за-умен. Для этого всё же необходим *Логос*. Если футуристический язык это возврат к до-логическому хаосу, то запредельный за-умный язык – это язык души и интуиции. Именно поэтому «символичность слова, - в чём бы она ни заключалась, - требует вживания в именуемое, медитации над ним и, говоря предельно, - мистического постижения его» [79; 212]. Логос здесь есть всеобщее согласующее начало.

Предельным абсолютным пониманием слова есть *вживание в язык*. В качестве примера Флоренский приводит умение известного немецкого мистика Якова Бёме понимать практически любой иностранный язык без знания этого языка, т.е. путём чистого вживания. А иными словами, понимание путём мистического вчувствования в денотат. «Понимание слова есть деятельность внутреннего соприкосновения с предметом слова, и потому вполне понятно, что разобщённость духовная от бытия ведёт и непонимание слова. Углублённость понимания вырастает на теснейшей духовной сплочённости, тогда как грех разрушает и то понимание, которое было ранее. Вот почему сошествие Святого Духа на Апостолов в Пятидесятницу, т.е. одухотворение их и самое внутреннее объединение, как клеточек вновь явившегося на земле Тела Христова, непосредственным следствием имело дар языков» [79; 213]. В противовес этому Вавилонская башня привела к непониманию вследствие разрозненности языков. Основанием такого многоязычия стало создание «самочинной мистики и самочинной общности». Ещё Шеллинг заметил взаимообратимость Вавилонского смещения и Пятидесятнического воссоединения.

Но осознанным это понимание становится по мере уточнения значений слов и по мере образования терминов. Флоренский близок в своей трактовке сознания Бергсону и Фихте. Сознание, по его мнению (в том числе осознание понятого), происходит на границе мысли (именно так он понимает термин): «мы идём машинально, и в сознании нашем нет дороги; мы споткнулись – и возникает сознание. Мы живём нравственно; у нас нет в сознании мысли о нравственности; наша нравственность

качнулась – и возникает этика» и т.д. [79; 225]. И наоборот, мысль формируется в момент осознания, которое понимается психологически, а именно, как «зеркальный образ задержанного внутреннего действия». То есть, термин - это само-осознание и само-определение мышления, или его граница. Взаимосвязь термина и герменевтики аргументируется Флоренским также тем, что Гермес того же корня, что и *Terminus*. Поскольку термин представляет собой сжатое описание, то тем более он требует медитации над собственным значением.

Это приобретает неожиданный поворот и при обсуждении проблемы соотношения понимания и непонимания. Поскольку понимание есть соответствие мыслей говорящего и понимающего, а мысли выражаются в словах, именно слово есть встреча высказанного и понимаемого смыслов. Полисемичное по своей природе, слово изначально уже противоречиво. Флоренский справедливо считает, что на артикуляционном уровне понимание невозможно привести к адекватности. На чувственном уровне (или уровне артикулируемого слова) мы лишь с определённой степенью вероятности можем говорить об адекватном понимании, тогда как уверенность в том, что мы окончательно и правильно поняли собеседника, приходит как бы изнутри, из сферы «внутреннего общения» или «духовного соприкосновения».

Трёхэлементная структура слова выстраивается Флоренским в соответствии и с прямой ссылкой на герменевтику Филона Александрийского. А именно, фонема, морфема и семема слова соответствуют троякости смысла Святого Писания, где слово Писания имеет буквальное (или чувственное) значение, отвлечённо-теоретическое, а также идеально-мистическое, или таинственное. Но не только Писание, пишет Флоренский, «но и всякое удачное слово имеет три соотнесённых между собой слоя, и каждый может подвергаться особому толкованию...Толковнику надлежит, конечно, углубиться во все три напластования толкуемого места. Тогда получится, что известному ряду впечатлений соответствует ряд понятий-представлений, а этому последнему – ряд идей» [79; 240]. То есть, понимание происходит на уровне звука, понятия и идеи, или, согласно Филону, на уровне тела, души и духа. Причём, на каждом из указанных уровней слово представляет собой определённый мир. Звук понимается как музыкальная часть слова, т.е. наиболее иррациональная его часть.

Поскольку понимание смысла слов соответствует по аналогии пониманию Святого Писания, в конечном итоге осуществляется благодаря «внутреннему общению», то «словом преобразуется жизнь, и словом же жизнь усваивается духу. Или, ещё иначе говоря, слово магично, и слово мистично» [79; 252]. Магичность слова понимается Флоренским как обратная связь с жизнью, а именно, как действие (словесное

действие). Лосев подтверждает это в своих воспоминаниях о Флоренском. По его мнению, под магией Флоренский понимал именно живое общение. Магичность и мистичность слова трактуется Флоренским как антиномия явления и смысла. Слово реализует внутреннюю энергию, и понимание слов, таким образом, можно трактовать как результат воздействия языка, имея в виду при этом символично-магическую природу слова.

Основная концентрация энергий происходит на уровне семемы, где наслоения значений создают «оплотнение духа», или *моноидеизм*. Таким образом, *слово синэргетично*; оно объединяет индивидуальную энергию говорящего с «энергией народа». И это ни что иное как коммуникативная интерпретация, в которой передаётся и понимается некий языковой смысл. И этот смысл может быть воспринят и понят синэргетически, то есть, путём волевой концентрации мысли, которая передаётся в виде энергийной насыщенности слова. А.Ф.Лосев чрезвычайно высоко оценивал разработку символично-мистического и синэргетического аспектов языка, указывая при этом на то, что эти аспекты прямо продолжают платоновскую традицию, но при этом имеют оригинальное обоснование.

«Слово – конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни» [79; 264]. И особую конденсацию имеют *личные имена*: они даже ведут себя как сущности (магия имён). Личные имена имеют свой внутренний императив, влияющий на носителя. И поскольку личное имя воздействует на человека мистическим образом, трансформируя его психические и личностные данные согласно своему внутреннему императиву, то они могут быть подвергнуты каталогизации и посредством знания императива можно понимать того или иного человека как личность посредством его личного имени.

И наоборот, энергичная передача любого иного смысла содержит в себе «первичные клетки личности», т.е. энергийные элементы его личного имени, соединённые с энергией передаваемого слова. Таким образом, в диалогических процедурах *понимание содержит в себе личностное воздействие*. В этом плане примером высшего общения, энергийного воздействия личного имени в понимании есть общение с Богом, так как христианский Бог доступен для общения (посредством молитвы, разумеется). Молитва рассматривается Флоренским как образец «*живого общения*». В этой плоскости наука, напротив, не может быть образцом «живого общения», так как она оперирует понятиями, а не именами, а значимость, или энергийная ценность личных имён в науке сводится почти что к именам нарицательным.

Синэргия есть «со-деятельность бытий», но не их механическое соединение или отталкивание, а «*взаимопрорастание*», в результате которого получается нечто новое. В этом отношении Флоренским даётся

особое *синэргетическое определение символа*: «символ есть такая сущность, энергия которой, сращённая или, точнее, срастворённая с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несёт таким образом в себе эту последнюю» [79; 287]. Это определение подводит к тому, что человеческий организм на посланную ему энергию отвечает «весь целиком», так сказать, резонирует душой и телом – энергия хоть в различной степени, но наполняет всю «канализирующую систему» человека. «Иначе говоря, есть собственно только один язык – язык активного самопроявления целостным организмом, и единый только род слов – артикулируемых всем телом» [79; 290]; «слово есть сам говорящий» [79; 293]. Точно так же «слово есть сама реальность».

Таким образом, онтология имени представлена синергией символа, которая в особой концентрации представлена в личных именах. Это подготовило персоналистическое направление русского идеализма и герменевтику субъекта как носителя персонального смысла, представленного его личным именем. Русское православное «имяславие» противостоит «имяборчеству» как разрушению духовной сути имён, или оснований понимания.

### **2.3. АПОФАТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА**

В этом разделе читатель может познакомиться с одной из разновидностей негативной герменевтики – *апофатической герменевтикой*, которая своеобразно представляла также особый строй философствования в русской религиозно-философской традиции.

Достаточно сложно последовательно и непротиворечиво ввести апофатическую герменевтику в ещё только формирующееся направление негативной герменевтики. На сегодняшний день негативной герменевтике посвящено множество небольших разрозненных статей [101], а также монография Роберта Шурца «Негативная герменевтика: к социальной антропологии не-понимания» [108]. Однако, в силу сложившейся разнородности философствования в славянской и западноевропейской культурах, апофатическая герменевтика не вошла в перечень вариантов герменевтических способов осмысления мира в философии западноевропейского образца. И наоборот, в русской философии апофатический мотив настолько убедителен, что его невозможно игнорировать.

Наряду с философской негативной герменевтикой, локализирующей своё внимание на относительной продуктивности вопрошания о Ничто и обоснованной посредством актуализации психоаналитической интерпретации бессознательного, в западноевропейской

герменевтической литературе сосуществуют также и другие обоснования. Они хронологически предшествовали оформлению философской негативной герменевтики и кроме того, подготовили лингвофилософское пространство, на базе которого были впоследствии сформированы ключевые негативные понятия. Речь идёт о так называемых *апофантической* и *неапофантической герменевтиках* (см. соответствующие параграфы в работе Франца Коппе) [106].

Развитие герменевтики языка во второй половине XX столетия приводит к тому, что внимание исследователей перемещается из собственно текстовой семантики в область мотивации, или потребности понимания. И здесь открываются различного рода внеязыковые, невербальные стимулы, влияющие на избрание метода и конечный результат герменевтической процедуры. Так, например, если герменевт руководствуется исключительно установленными (синоним: апофантическими) элементами текста и их «семантической релевантностью» (Ф.Коппе), то тогда этот исследователь ориентирован на так называемый *орфоязык* (грамматологию текста) и автоматически исключает из текста то, что «не имеет значения». В методическом отношении апофантически ориентированный исследователь осуществляет по преимуществу систематическую реконструкцию текста.

Неапофантическая герменевтика выходит за рамки данности и пытается включить в поле понимания уже не только семантику, но и намерения и интересы автора, которые могут противоречить семантике текста. Латентная (скрытая) артикуляция намерений автора составляет ту сферу внеязыковых реалий, которая интересует исследователей 2-й половины XX века. Предметом неапофантической герменевтики становится внеязыковая система знаков, которая может проявляться как систематически, так и ситуативно. В речевых актах эти знаки проявляются в неартикулируемых сопутствующих языку системах, а в текстах они разгадываются с помощью применения коннотативного метода интерпретации.

Выделение неапофантической герменевтики дало возможность приблизиться к обоснованию позиций непонимания. Однако, нужно иметь в виду, что непонимание заинтересовало герменевтов не только в связи с традиционной для философии проблемой пределов понимания, но также и в плане поисков новых стимулов для понимания. Тематизация герменевтических стимулов достаточно обширна, но всё же можно в наиболее общем виде разграничить хотя бы несколько таких стимулирующих сфер. Это сфера, обеспеченная когнитивно (целеполагание), психологически (мотивация), социально (потребности), а также теологически (вера), и т.д. Неапофантическая герменевтика в варианте Ф.Коппе изучает сферу социальных стимулов в герменевтических актах.

Что касается русской религиозной философии, то в настоящей работе перед нами открывается сфера теологической стимуляции, характерная для конца XIX – начала XX столетия. Этот вариант негативной герменевтики по праву можно называть и апофатической герменевтикой, что ясно указывает на её религиозную ориентацию. Как и в случае с лингвофилософской герменевтикой, здесь мы имеем возможность проследить то влияние, которое оказала теологическая герменевтика на подготовку современной негативной философской герменевтики.

Образцом апофатического пути постижения духовной сущности считается библейский *Моисей*, который отказался от всякого положительного знания, но именно благодаря незнанию он смог познать то, что превышает умопостижимое. Отрицательное богословие описало путь к мистическому соединению с Богом, природа которого остаётся для человека непознаваемой. На этом пути к своему духовному началу человек опытным способом преодолевает собственную множественность, отказывается «как от видящего, так и от видимого» (В.Н.Лосский) и становится единым существом. «Образ Моисея, приближающегося к Богу в Синайском море, который мы встречаем у Дионисия и которым впервые воспользовался Филон Александрийский как символом экстаза, становится у отцов излюбленным образом непознаваемости Божественной природы человеческим опытом» [51; 29]. Апофатизм открывает устремлённое, но не достигающее цели понимание, без «схватывания» окончательного образа.\*

В своём труде «Реальность и человек» С.Л.Франк опровергает расхожее мнение о том, что отрицательное, или апофатическое богословие является теологической разновидностью агностицизма. Смысл апофатической традиции, идущей от восточно-христианского мистика Дионисия Ареопагита, в преодолении тех противоречий, которые связаны с получением косвенного знания, а также – интуитивного, трансцендентного познания.

Противоречие, о котором упоминал С.Л.Франк, имеет характер логического противоречия собственно логического и сверхлогического уровней. С одной стороны, отрицание возможности позитивного познания Бога в понятиях представляет собой соотношение контрарных суждений. И в этом отношении несовместимые высказывания должны свидетельствовать не только о возможности получения истинного достоверного знания о Боге, но и о теоретической возможности его существования. Отрицательные суждения типа «Бог не есть то-то» уже содержат в себе экзистенциальное отрицание «Бог не есть», что является прямым атеистическим суждением. Таким образом, апофатическое отрицание не есть отрицание чисто логическое и только логическое, т.к. это отрицание не должно уничтожать веры. Характер этого отрицания не

позволяет квалифицировать данное суждение в терминах алетической модальности, т.е. это суждение – не конечный пункт (образец), в котором аксиоматически пребывает некий смысл. Напротив, смысл этого отрицания находится в трансцендентном.

С другой стороны, апофатическое отрицание на сверхлогическом уровне представляет собой отрицание самой возможности отрицания в такой же степени, как и утверждения о Боге. Это плоскость языка, в котором происходит самоопровержение возможности познания (или познания Бога в понятиях). Логике здесь отводится не столько собственно и только аналитическая, сколько «последняя» аналитическая, или символическая, функция, посредством которой она блокирует свою работу и фиксирует свою конечность.

Далее открывается сфера «непостижимого», но непостижимого именно для понятийного мышления, а не непостижимого в принципе. Эта сфера непостижимого показывается посредством двух типов «видения», или созерцания. Первый тип есть созерцание Моисеем Бога в *свете*, а второй есть видение «*мрака* Божественной непознаваемости». Апофатический путь не даёт положительного знания, но является способом достижения единения и обожения, в результате которого возникает ощущение абсолютного присутствия и абсолютной полноты.

Религиозный экстаз, мистически понятое откровение или поэтическое слово способны продолжить эту работу – эти способы и формы познания используют иные средства, чтобы получить знание, «непостижимое» для понятийного мышления. «Факт поэзии свидетельствует о том, - пишет Франк, - что опыт именно не обречён оставаться немым и неосмысленным, а имеет специфическую форму своего «*выражения*», т.е. «*понимания*» именно с той своей стороны, в которой он превышает отвлечённую мысль» [80; 251] (Курсив Е.Ю.). Но при этом речь идёт не столько о поэзии либо чистой теологии, сколько об апофатическом элементе в философии, без которого немислима философия вообще: «философия, в её отличии от положительного (практического и научного) знания начинается только там, где кончается «здоровый смысл»» [80; 254].

Сама проблематика понимания имплицитна для философского познания в своём апофатическом варианте постольку, поскольку понимание и есть сверхлогическое (сверхрассудочное) постижение действительности. В нём сохраняется старая идея универсальности философской методологии, возможности сопряжения в ней этических, эстетических, практических и собственно логических принципов отношения к действительности. Поэтому философское понимание мира



метафорично, ведь понимание само структурно представляет метафору<sup>12</sup> [29]. Это метафорическое знание представляет собой «косвенное знание посредством незнания» (Франк), которое Николай Кузанский обозначил как *docta ignorantia* – «умудрённое неведение» [80; 253].

Такой подход своеобразно разрешает и традиционную герменевтическую проблему соотношения части и целого. Во-первых, согласно Н.Кузанскому, целое равно части в вечности. А во-вторых, «проекции предпонимания» (Автономова) не являются гарантией построения целого на логическом (структурном) уровне, а обеспечивают жизненноопытную основу для целого, полученного путём сверхлогического апофатического отрицания. То есть, целое есть *тождество жизни и её мистического бытия*, понимание которого предстаёт в виде «умудрённого неведения». Здесь сверхлогическое отрицание и выступает «последним» логическим пределом, за которым подразумевается нечто «иное» - «сверхлогическое единство» (Франк). Соотношение позитивного «это», негативного «не-это» и «иного» есть реальность триединого или триединая реальность. В этом рассуждении Франка апофатический метод вновь прилагается к христианскому мироустройству.

Понимание содержит в себе также три элемента: знание, не-знание и понимание их взаимоотношения и недостаточности. То есть, то, что мы называем пониманием, есть открытие «отрешённости» абсолюта во вне и в себе одновременно. Это подтверждается структурными совпадениями понимаемой и понимающей реальностей. Это совпадение предстаёт в виде христианской трансформации гегелевского тождества бытия и сознания, но эта традиция актуальна только в плане рационального философствования. На самом деле, может возникнуть достаточно большое количество аналогий, в которых будут сочетаться как религиозные, так и собственно философские элементы.

Но общим здесь остаётся элемент трансцендирования, или принципиальной открытости герменевтики апофатического образца. Отрешённость абсолюта как недоступной точки абсолютного понимания не обосновывается по типу платоновского мира эйдосов. Апофатическая точка находится в беспредельной реальности и является её необходимым элементом (тайной), эта точка является и внутренней необходимостью самопонимания. Но в этой связи апофатическая точка не может иметь значения чистого непонимания агностического характера. Скорее, это точка, объединяющая умудрённость и неведение (топос философского вопрошания).

---

<sup>12</sup> Автономова Н.С. Метафорика и понимание // Загадка человеческого понимания / Под общ. ред. А.А.Яковлева; Сост. В.П.Филатов. – М.: Политиздат, 1991. – (Над чем работают, о чём спорят философы). - С. 95-113.

Последовательная концепция Франка приводит к критике понимания как «вчувствования». Франк не приемлет философии жизни и экзистенциализма, которые поставили под сомнение категорию единого, но одновременно продемонстрировали активизацию мотива одиночества, заброшенности и тоски (по абсолюту). Если нет абсолюта – нет и тоски. Если разум всемогущ, то почему человек ещё жив и тоскует? В эстетическом опыте Франк отстаивает то же понимание как безличный опыт открытия подлинной реальности, обнаружение единого на основании эстетического (эстетической формы, красоты). Критика понимания как «вчувствования» основана на том, что эта подлинная реальность находится «как бы позади чувственного содержания объективной действительности, - она есть то самое, о чём мы говорим, что оно «выражено» в чувственных данных» [80; 268].

Эту же герменевтическую логику «вчувствования», разработанную Липпсом, Франк критикует и в связи с проблемой взаимопонимания в актах общения. Вчувствование основано на выражении «Другой в общении одушевлён», сделанном по аналогии. Одушевлённость является жизненным основанием сочувствия и ощущения инаковости Другого. Между этими двумя ощущениями – зыбкое разграничение, субъективное в своём основании, т.к. оно является иллюзорной проекцией субъективного опыта, которая выступает в качестве предпонимания актов общения. Если по отношению к эстетическому опыту такая позиция приемлема в качестве обоснования субъективного вкуса, то в общении она может характеризовать субъективный уровень восприятия. В этой плоскости понимание как объективный акт становится невозможным, поскольку Франк вслед за М.Шелером и Н.О.Лосским отмечает недостаточность оснований для обоснования всеобщего характера понимания. «Общение есть нечто иное и большее, чем простое усмотрение или восприятие чужой одушевлённости» [80; 270].

Прежде всего характеристика одушевлённости недостаточна постольку, поскольку общение начинается по крайней мере с того, что безличное местоимение (он, она, оно) сменяется на личное «ты, Вы». С этого момента, по Франку, «одностороннее отношение заменяется отношением двусторонним, взаимным обменом духовных активностей», или «духовным взаимодействием» [80; 271].

Духовное взаимодействие является основанием взаимопонимания. Оно есть и внутренняя, и внешняя связь одновременно, поскольку происходит посредством той реальности, о которой шла речь ранее. Эта духовная реальность является внешней для человека в том смысле, что человек имеет монадную организацию души и вступает в гармоничные отношения с окружающим лишь эпизодически и с различной интенсивностью. Поэтому «общение есть явление, которое одновременно сразу есть и нечто «внешнее» для нас, и нечто «внутреннее», - которое,

иначе говоря, мы в строгом смысле слова не можем назвать ни внешним, ни внутренним» [80; 271]. Понятно, что эта реальность не является в полном смысле слова тотальной, т.к. её ощущение можно субъективно «выключить». Но в принципе взаимодействие «я» и «ты» может привести к образованию этой реальности, объединяющей двух людей и обозначаемой обычно местоимением «мы». Местоимение «мы» является приметой образования трёхэлементной структуры взаимопонимания. В этом местоимении сконцентрирован и пафос соборности, и коммюнитарности (Н.Бердяев), и христианско-теологического триединства, и троичности апофатического понимания. Здесь «мы» отличается от множественного безличного «они».

Но «мы» как множественноличное духовное образование не есть тождество (или взаимопоглощение) двух личностей, т.к. речь идёт о нетождественных понятиях. ««Мы» не есть многие «я»; - пишет Франк, - «мы» есть «я» и «ты» (или «я» и «Вы»)» [80; 271]. Однако неизбежно то, что в этой ситуации диалога есть точка отсчёта, на которую проецируется всё общение и взаимопонимание в процессе общения. Эта точка отсчёта – «я». Поэтому хотя «мы» не есть множество «я», но «мы» образуется как «некое расширение «я»». Это «расширение «я»» есть осознание того, что «я каким-то образом существую и за пределами меня самого» [80; 271], и именно это положение уже во второй половине XX столетия стало основанием для диалогической герменевтики (см. дебаты бахтинологов).

Ощущение «расширения сознания» стало трактоваться в критических работах как проявление воли к власти в коммуникации. Однако эта критика не опрокинула концепцию диалога, поскольку, если внимательно отнестись к этой идее, то станет ясно, что под «расширение сознания» подводится категория духа, а воля к власти, как известно, базируется на категории жизни. Таким образом, в защиту Франка, как и Бахтина, можно сказать, что *мистическое «умное неведение» есть понимание, в котором дух осуществляет своё путешествие за пределами индивидуального сознания в таком топосе, где нет «жизни», а значит нет и воли к власти, понятой на основании философии жизни*. Но есть ли там воля к власти иного характера, основанная на иных, а именно духовных основаниях (что было бы по крайней мере корректным по отношению к Бахтину и Франку), это уже особый вопрос, на котором я не буду останавливаться. Во всяком случае, Франк специально подчёркивает, что общение не основано на двойниках («я» и «я»), или не может состояться на основании межличностного абсолютного тождества. Кроме того, «я» в своих собственных границах уединённо.

Общение не есть и некое объективное взаимодействие наподобие «столкновения двух бильярдных шаров»: «некие незримые щупальца,

проступая из глубины, соприкасаются и хотя бы на мгновение сливаются с такими же щупальцами, вытягивающимися им навстречу» [80; 272]. Такое мистико-эстетическое описание указывает на его психическую природу, т.е. речь идёт не о встрече двух тел (во всяком случае, не о телесных реакциях при встрече), а о встрече двух душ. Поэтому природа такой встречи поливариантна, она «насыщена эстетическими и моральными качествами, проникающими в глубину нашего духовного бытия» [80; 272].

И всё же многообразие событий общения хотя и бесконечно в своём числе, но вполне типологизируется Франком по своему качеству. Типы общения - солидарность, дружба, любовь либо враждебность и антагонизм, - имеют ярко выраженное этическое основание. Отрицательные типы общения (враждебность и антагонизм) превращают личное «ты, Вы» в безличное «он». Отношение к человеку как объекту снимает вопрос о понимании, поскольку духовного единства в этой встрече нет. Положительные типы общения (солидарность, дружба, любовь) и образуют, согласно Франку, ту «живую реальность», которая отлична от реальности объективной; эта реальность задана пониманием «ты» и является *духовным измерением жизни*. Благодаря этому расширяется и понятие жизни: «Реальность, во всём многообразии и всей разнородности её проявлений, есть жизнь в самом широком смысле этого понятия» (Франк С).

Для человека мир должен включать духовную жизнь, понятую на основании идеи *коллективности*. То есть, реальность сверхиндивидуальна. Но она не является подобием гегелевского абсолютного духа, поскольку творится людьми.

Поскольку реальность содержит в себе мир природы (объективную реальность) и мир духа (реальность коллективного духа), то отсюда Франк приходит к традиционному для герменевтики выводу о разделении наук на науки о природе и науки о духе. Причём считает, что эти два мира (мир природы и мир духа) несовместимы. Всякая попытка совмещения или синтеза методологий этих наук утопична. То различие, которое Франк считает непреодолимым, базируется на различии субъект-объектных отношений, требующих объяснения природного мира, и диалогических отношений «я – ты», требующих понимания.

Диалогический способ познания Франк обозначает также и понятием «*откровение*». Понятие «откровение» Франк употребляет в самом общем смысле, т.е. в смысле, выходящем за пределы теологии. «Откровение есть всюду, где что-либо сущее (очевидно, живое и обладающее сознанием) само, собственной активностью, как бы по собственной инициативе, *открывает* себя другому через воздействие на него» [80; 278].

Интересно в этом плане соотношение откровения и языка. Самораскрытие «ты» осуществляется и посредством языка, и посредством молчания (тогда смысл возникает на основании внеязыковой системы знаков, скажем, жестов, мимики). Говорение в этом плане не только артикулированный знак, но прежде всего энергичное взаимопроникновение, которое трактуется Франком мистически как духовная энергия, адекватная существу «ты» и направляющая свои лучи к существу «я» и наоборот.

#### **2.4. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПАНГЕРМЕНЕВТИКА: ПРЕОДОЛЕНИЕ КОНФЛИКТА НАУКИ И ФИЛОСОФИИ**

Одна из сквозных проблем, проходящих в истории герменевтики, есть проблема научности философии, или взаимоотношения философии и науки. В значительной степени утверждению особого статуса философии как области рефлексующего познания, в которой осуществляется понимание и самопонимание мира, способствовало развитие герменевтического метода исследования. Именно герменевтика, отождествив себя с философией (М.Хайдеггер), разработав методологию гуманитарных наук, в значительной степени взяла на себя обязанность сохранения метафизической и онтологической тематики, то есть собственно наиболее специфических разделов философского знания. Таким образом, гносеологические новшества герменевтики в определённой мере обеспечили жизнеспособность онтологии и метафизики. Подтверждением этому является известное дильтеевское разделение всего комплекса наук на науки о природе и науки о духе с соответствующим методологическим обеспечением этого разделения.

В русской философии этот вопрос также дискутировался. В связи с этим необходимо обратиться к труду, который практически остался незамеченным, но тем не менее представляет интерес как в теоретическом, так и в общемировоззренческом плане. Это – большая работа Василия Розанова, которая была опубликована в 1886 году под названием *«О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания»*. Этот труд был опубликован Розановым за свой счёт тиражом в 600 экземпляров в пору его учительства в гимназии.

Н.О.Лосский в «Истории русской философии» относит эту работу к основным трудам Розанова, но лишь вскользь останавливается на ней, поскольку она характеризует его ранний период творчества и не содержит той красочной стилистики, по которой мы узнаём более поздние тексты этого мыслителя. «Книга написана скучным, бесцветным стилем, - пишет Лосский,- и резко отличается от других произведений

Розанова, в которых ясно обнаружилась его литературный дар и оригинальность» [49; 436].

Если ставить перед собой задачу не столько поиска стилистической оригинальности мыслителя, сколько поиска отражения в его творчестве многообразных влияний и на основании этих влияний пытаться получить заключение о формировании концептуально представленного мировоззрения, то именно ранние работы становятся в этом плане показательными. Переосмысление значения этой работы мы находим, например, у В.Бибихина. Бибихин даёт высокую оценку трактату «О понимании» и призывает вернуться к духу этого трактата<sup>13</sup>. Он справедливо считает, что эта работа вообще осталась бы нами незамеченной, если бы не наш интерес к западной современной философской мысли. «Могут сказать: теперь всё это уже не так важно, потому что «понимание» вошло к нам без Розанова через широкие западные ворота. Но садовнику, тревожащемуся, приживутся ли заморские сорта, успокоительно видеть, что в углу собственного огорода те сорта давно растут. Если бы мы вчитывались в Розанова раньше, он ввёл бы нас давно в суть вопросов, к которым мы только теперь приобщаемся, читая экзотическое чужое» [11; 56].

Розановский труд о понимании – это грандиозная по своим масштабам работа, которая своеобразно перекликается с фундаментальной онтологией Мартина Хайдеггера. В определённом смысле её можно рассматривать как промежуточную на пути формирования онтологической герменевтики. В ней был осуществлён синтез герменевтической проблематики и классического гносеологического анализа, перенесенного на телеологическую почву, хотя в ином аспекте можно рассматривать её и как специфическое исследование, выросшее на славянской почве. И прежде всего в том, что основной пафос этой работы сконцентрирован в идее *христианского всепонимания*.

Термин «герменевтика» в этой работе не употребляется, как и не учитывается и исторический путь становления герменевтики как особой отрасли познания. Во всяком случае, в системе аргументации нет ссылок на известные труды западноевропейских мыслителей, разрабатывавших герменевтику. Впрочем, отсутствуют ссылки и на историю философии в целом. Обособленность текста настолько сильная, что вызывает впечатление абсолютной авторской претензии на гениальность. «Приходит в голову, что поздний славянский ум вообще не склонен замечать неотвратимую специализацию науки и тяготеет к пансофиям (Коменский), панэпистемам (Пётр Берон), пангеометриям (Лобачевский).

---

<sup>13</sup> См.: Круглый стол. Философия М.Хайдеггера. Участники: В.Бибихин, В.Подорога, В.Молчанов, В.Малахов и др. // Логос. Философско-литерат. журнал. – № 2. - М., 1991. – С. 69-108.

Вот и Розанов как будто бы предлагает проект цельного знания, не сверившись с современной наукой, не опираясь на литературу, с безмятежным прекраснодушием, словно ещё не зная, что жёсткая реальность устроилась по-своему» [11; 53]

Тем не менее, предметом исследования является главный для герменевтики предмет – *понимание*, - который анализируется в традиционном ключе методологического конфликта естественнонаучного и гуманитарного познания. Однако этот конфликт находит свою конкретизацию не на базе филологических наук (как, скажем, это было у Шлейермахера) и не на базе исторических наук (как у Хладениуса), а в новом отношении.

Розанов выступает с позиций герменевтики как арбитр, снимающий или по крайней мере ослабляющий взаимоотношение науки и философии. Таким образом, герменевтическая проблематика приобретает не только и не столько общеполитический, а, скорее, *метафилософский* (?) характер. Герменевтика с её центральной темой понимания, с одной стороны, как бы возвышается над философией и наукой (а следовательно, и над философской герменевтикой), представляет некую «третью инстанцию», а с другой – она пронизывает «все поры познания».

С нашей точки зрения, такая герменевтика может быть названа *пангерменевтикой*. В этой связи обращает на себя внимание то, что термин *Понимание* у Розанова пишется с большой буквы. В этой позиции Розанов, создавая свою пангерменевтику, является типичным выразителем «третьего пути» («третьего Рима») – пути русской православной мысли в отличие от западноевропейского пути познания.

Согласно учению Розанова, вне науки и вне философии находится нечто третье, «что может быть поставлено наряду с ними, чего не может коснуться сомнение, и что способно послужить к раскрытию природы, границ и строения обозреваемого. Это – *Понимание*» [71; IX] (Выделено автором).

Понимание не имеет внутренней конфликтной природы и становления, и может также бесконфликтно сочетаться с научными и философскими методами познания. Более того, понимание может выступить таким родом связи, который снимает конфликт между философией, понятой в абстрактно-метафизическом смысле, и наукой, следующей собственным путём получения конкретного позитивного знания. В принципе, мы можем отметить, что герменевтика в определённой мере действительно тяготеет к обособленности, повторяя в этом обретении особого статуса общенаучной теории такую науку как семиотика.

Особый статус пониманию придаётся Розановым посредством особого подхода к понятию разума: «какова бы ни была деятельность

разума, она всегда будет по существу своему пониманием, и кроме этого же понимания ничего другого не может иметь своею целью» [71; X]. *Разум таким образом есть понимающая инстанция*, содержащая в себе понимающую деятельность и понимание как цель. И при этом понимание приобретает формальные черты, сходные с гегелевским представлением о формально-логическом существе разума: «В идее понимания не заключено никакого знания, способного стать содержимым, но только знания относительно содержащего. Поэтому выводимое будет рядом истин формального значения» [71; X].

Но разум при этом выступает не от лица философии. Он выступает как независимая понимающая инстанция, самостоятельно решающая проблемы философского познания. Разум не есть прерогатива философии (хотя в истории философии разум представляет центральный предмет философского интереса и главный инструмент философской рефлексии) и наоборот, философия не является прерогативой разума.

Для русской философии в её идеалистическом варианте особенно характерна борьба с «философским разумом», понимаемым в позитивистски-рационалистическом плане, во имя «*единого разума*». Это противопоставление аналогично кантовскому (и не только кантовскому) противопоставлению разума и рассудка. Однако выведение разума за пределы рационального познания в русской философии обусловлены стойким для русского мировоззрения синтезом веры и разума, христианской идеи и философии, объединённом в *философской вере во всеединство*.

Поскольку идея понимания (понимающего разума) поднимается Розановым фактически до высот гегелевского Абсолютного Духа, то вполне естественно ставится задача описания новой науки, основанной на понимании, которая станет синтезом старой науки и философии. Знания, возникающие благодаря этой науке, идут от духа и разума, их истинность задана формальной природой понимания, а не соответствием реальному миру: «Знания не потому истинны и не потому правильны, что соответствуют предмету; но они соответствуют предмету потому, что истинны, и истинны потому, что правильно образованы... Что же касается до самой правильности образования знаний, то, как уже сказано, она состоит в полном соответствии процесса этого образования с природою *понимающего разума*» [71; 6] (Курсив Е.Ю.).

Понимающий разум обладает огромной силой, превышающей силу жизненных проявлений (понимание выше жизни). Понимание как подлинная наука «не подчиняется не то, что государству, она не имеет целью даже сохранить жизнь. Она может быть враждебна самой жизни. Потому что понимание – такое, какое оно есть, оно не может не понимать, и нет никакой гарантии, что человек, понимая, не начнёт понимать против себя: против себя как биологического и социального



образования. Для Розанова в этом нет ничего ужасного» [41; 82]. Идея понимания, возвышающегося над жизнью и «срабатывающего» вопреки инстинкту жизни, находит своё дальнейшее развитие в герменевтических идеях Николая Бердяева (см. раздел 2.5.).

В этом смысле понимание поглощает и сомнение как радикальный принцип мышления. Понимание не исключает сомнения (можно понимать другого и одновременно сомневаться в истинности высказанного им). И потому понимание «несомненное науки и философии» [11; 54], оно имеет дело с истиной. С позиции понимания и осуществляется акт сомнения. Истина, доступная пониманию, неподвижна подобно аристотелевому «неподвижному двигателю» из «Метафизики». Бибахин называет Розанова «живым аристотеликом в России XIX века».

Так же в духе идеалистической немецкой философии решается Розановым и вопрос о *знании и понимании*. Знание и понимание различны прежде всего по своей природе и происхождению. По своей природе знание ограничено существованием предмета. При получении знания не ставится вопрос о методе его получения (методе познания) и поэтому знание имеет не только локальный, но и отрывочный, бессвязный характер. Понимание же представляет предмет как целое. По происхождению знание и понимание также различны, так как знание мы получаем при помощи органов чувств (разум остаётся при этом пассивным), а понимание собственно и представляет сущность разумной деятельности. Именно поэтому, считает Розанов, знание люди получают одинаковое, но понимания этого знания они достигают в различной степени: «так как разум не одинаков у различных людей, то и понимание свойственно им не в одинаковой степени» [71; 7].

Знание приобретает механическим накоплением (эта точка зрения идентифицирует знание с информацией), а понимание даёт качественное преобразование (взрачивает личность). Знание замкнуто, понимание – открыто для знания. Открытость понимания противопоставляется замкнутости знания только до того момента, пока это понимание не достигнет совершенства. Эту же идею о принципиальной открытости понимания, но также и возможности его прекращения при достижении совершенства, как известно, высказывал и Шлейермахер. Для обоснования этого положения Розанов использует в своём понятийном аппарате герменевтическую терминологию. В данном случае он вводит понятие «*герменевтический круг*» (у Шлейермахера – «мнимый круг»). Посредством этого понятия он обосновывает идею о движении к целостности понимания, которое есть совершенство. Причём это движение осуществляется путём вопрошания, то есть таким путём, который у Хайдеггера был признан способом бытия философии. До тех пор, пишет Розанов, пока понимание не приобрело замкнутый характер,

до этого времени «оно необходимо вызывает в разуме вопросы, остаётся как бы открытым для введения новых, объясняющих и пополняющих знаний» [71; 7].

Знание и понимание различаются Розановым также как *каузальное и целевое объяснение*. Знание происходит по причине, а понимание образуется соответственно цели. Область науки ограничена областью понимания, но не наоборот. Понимание является внешней границей знания. Предмет науки представляет мир как неизменно существующее. Содержанием науки является истинное знание об этом предмете, а сущностью науки – соединение этих знаний в понимание. Предметный, содержательный и сущностный аспекты науки представляют различные характеристики разума как формообразующей инстанции познания.

На основании формотворческих атрибутов разума Розановым обосновывается и идея чистого существования разума, в котором формируются идеи платоновского типа. Всему в разуме предшествует идея чистого существования («есть нечто»), а потом на её основании выстраиваются другие идеи: идея бытия, идея атрибутов существующего, идеи цели и следствия, идеи сходства и различия, идея числа. Понимание достигает совершенства в том случае, если разум пройдёт все эти стадии. Тезис, который Розанов предпосылает теоретическому «прохождению» разума через комплекс идей в системе аргументации этого труда, имплицитно содержит идею создания *символической конструкции разума*, такого типа символизма, который впоследствии станет ведущей характеристикой розановского стиля мышления и письма: «Разум есть как бы мир, выраженный в символах, - мир есть как бы разум, выраженный в вещах; и только поэтому возможно познание мира разумом, возможно понимание, возникающее о мире в разуме, - возможен мир идей, отличных от этих соотносительных начал, не из них возникающий, но через их соприкосновение» [71; 60].

Разум в розановском понимании есть «потенция познания», которая осуществляется благодаря находящимся в нём схемам. Из вышеперечисленных идей слагается понимание с помощью *схем разума* (схем природы, атрибутов, причинности, целесообразности, сходства и различия, числа). На этом основании формируются *три основные формы понимания*: учение о познающем, учение о познавании и учение о познаваемом.

Как неоднократно признавался сам Розанов, интуиция потенциальности владела им с первой книги «О понимании», а затем в неосуществлённом замысле книги «О потенциальности и роли её в мире физическом и человеческом» и других книгах. В связи с этим, в книге «Литературные изгнанники» он пишет: «Потенции это незримые, полусуществующие, четверть существующие, сото-существующие формы (существа) около зримых (реальных). Мир, «как он есть», - лишь

частица и минута» потенциального мира», который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки. Изучение переходов из потенциального мира в реальный законов этого перехода, вообще всего, что в стадии перехода проявляется, наполняло мою мысль и воображение» [70; 116]. А в письме Э.Голлербаху: «Ведь всё «О понимании» пропитано у меня соотношением зерна и из него вырастающего дерева, а в сущности просто – роста, живого роста. Растёт – кончено. Тогда за набивкой табаку у меня возникло: да кой чёрт Д.С.Милль выдумывал, сочинял, какая цель у человека, когда я есмь «растущий» и мне надо знать: когда, куда, во что (дерево) я расту, выращиваюсь, а не что мне поставить («искусственная вещь», «табуретка») перед собою. Вдруг – колокола, звон. «Пасха» – «Эврика, эврика!». Слово – одно: потенция («зерно») – реализуется (...). Да теперь «я долезу до неба (Бога). Религия, «царство» – всё здесь в идее «потенция», «что растёт» [20; 14,15].

С точки зрения Розанова, человеческий разум необходимо рассматривать как определённую *кристалловидную* (а не аморфную) потенцию с одной стороны, и с этой целью он обращается к логике Аристотеля. А с другой, он рассматривает разум как *живую* потенцию, которая требует *дискурса энергии*. Но в конце концов, эта потенция становящейся жизненности является рационально непознаваемой (или является интуитивно познаваемой) и невысказанной в своём «окончательном выражении». Формулу его «генеральной интуиции» можно выразить следующим образом: ***понимающий разум есть «процессуальность как апофатически становящееся»***.

Описание символического мира, в котором разум становится ***всепонимающим***, не включает в себя критики как аналитического способа познания. Метафизика всепонимающего разума в некотором смысле противостоит критике и основным критериям этого противопоставления является критерий добра и зла. Всепонимающий разум сущностно как бы способен представлять абсолютное добро в отличие от критики. Лучший способ – не вступать в спор с критикой, чтобы не уподобляться ей и сохранить тем самым добро в чистом виде. «Не породила ли критика более зла, чем добра, - пишет Розанов, - и более заблуждения, чем истины – разделив непримиримую враждою людей и вызвав к жизни все ослепляющие страсти? Так что не лучше ли перетерпеть неуничтожимое зло и заблуждения, чтобы в борьбе с ним не впасть в худшее?» [71; 77]. Критика – страстна, добро же всегда бесстрастно. «Претерпевание» зла в христианском смысле ближе всепонимающему разуму, оно сдерживает поле критики как поле зла, не даёт ему распространяться.

Но одновременно это «претерпевание» зла не означает и пассивности добра как деятельности всепонимающего разума. Напротив,

Розанов призывает к системному уничтожению зла; но не его продуктов, а его основания, и выдвигает определённые логические критерии, известные из аристотелевой логики. Логический бесстрастный анализ причин зла представлен в виде анализа ложных мнений. Здесь Розанов вновь возвращается к западноевропейской традиции философствования, отдавая предпочтение формально-логическим критериям. Но всё же, символический мир всепонимающего разума оказывается заданным другим полем идей, вечных и существующих до и независимо от идей-потенций самого разума.

Эти вечные идеи – идея о том, что «при господстве в мире добра и зла необходимо признать существование двух первых и равносильных источников доброго и злого, или идея о несовместимости нравственной свободы и причинной необходимости в мире; или идея о том, что хорошая цель оправдывает употребление дурных средств и многие другие» [71; 88]. Не разум образует эти идеи, а, напротив, разум «образуется в них». И хотя эти идеи возникают в сознании человека, но не порождаются человеческим сознанием, они не есть только состояния сознания. Розанов считает, что эти идеи являются «самостоятельными существами», пребывающими в сознании. Этим объясняется их активность, самостоятельность влияния.

К свойствам этих идей он относит: жизненность (они имеют внутреннее содержание), неподвижность и неизменяемость, всеобщность, соответствие вещам внешнего мира, преломляемость некоторых идей в вещах. Последнее свойство он называет наиболее «загадочным», поскольку последовательность преломления этих идей происходит диалектически, - на последнем этапе идея приходит к отрицанию своего основания. Например, «истина, что счастье есть конечная цель человеческой жизни, в своём логическом развитии даёт истину, что оно не есть эта цель; требование, что человек должен стремиться к нему, заканчивается указанием, что он не должен думать о нём; явление, что человек постоянно ищет счастья, заменяется фактом, что в этом искании он находит только страдание» [71; 90,91]. Таким образом, кантовский априоризм преломляется на почве почти что стоической этики и приобретает черты гераклитовских апорий. Во многих фрагментах рассуждений Розанова мы можем отметить преемственность их по отношению к европейской философии, однако в целом работа Розанова очерчивает необычный для европейской культуры, но при этом своеобразный строй понимания.

В значительной степени противоречивому наполнению идей (в виде апорий) способствует и язык, в котором содержатся интерпретированные автором в гносеологическом ключе противоречия. Наличие противоречий в языке обусловлено тем, что он выражает не какое-либо одно отдельно взятое впечатление, а «все состояния души»,

из которых «некоторые (чувства и желания) по самой природе своей часто бывают смутны и изменчивы – этот язык по необходимости и слишком богат для выражения чистых впечатлений, и слишком беден: он излишне богат, потому что слова, его составляющие, не имеют одного точного значения, но всегда принимают множество оттенков, скрадывающих границы и очертания того общего смысла, около которого они группируются; он слишком беден, потому что для каждой отдельной формы впечатлений в нём нет особого слова, – эти виды впечатлений оттеняются в речи не словами, но строем её» [71; 128,129].

Таким образом, символический мир всепонимающего разума содержит в себе идеи-схемы как потенции, осуществление которых происходит нелинейным способом. Трудности движения идей к объективному миру вещей обусловлены противоречивостью человеческого сознания и языка.

Законченное понимание равносильно созданию теории в каждом отдельном случае. Оно является условием создания теорий. Понимание в собственном смысле слова рассматривается Розановым как метатеория – нахождение и *определение значения теоретических форм*. Оно представляется как «последнее назначение» разума и человеческого существования в космическом масштабе.

Эти положения имеют онтологическое основание, на котором понимание раскрывается через диалектику сущности и существования. Онтологически понятая сущность пребывает вечно и неизменно в самой себе и для себя. Это является гарантом гармонии и порядка. Всякое происходящее движение есть способ открытия пространственно-временного мира, т.е. существования вещей. Онтологическое время – время, в котором находится всепонимающий разум, где происходит понимание. Это время непрерывно, в нём «будущее становится прошедшим не переходя через настоящее, нежившее не живя отживает» [71; 281]. Невозможным является лишь познание начал беспредельного пространства и вечного времени. *«Начало» есть предел понимания* (в европейской философии, напротив, предельность познавательных форм осознаётся в терминах их *конечности*).

Возможностью понимания является познание предмета как целого с помощью открытия в нём *целесообразности*. Природа аналогична разуму человека, поэтому доступна пониманию. Понимание жизни даётся через обнаружение целесообразности в явлениях. Причина (начало) самой целесообразности также недоступна для понимания. Человеческий разум не творит, а понимает: «Не творить, а понимать сотворённое есть задача разума» [71; 289]. Таким образом, понимание включает в себе цель, оно само являет целое в отличие от дискретности научного знания. И это целое представляет существование, в котором имеет место всё.

Под целесообразностью Розанов понимает «существование или совершение чего-либо в настоящем для осуществления в будущем того, что было создано в прошедшем» [71; 341]. Он различает три формы целесообразности: потенциальную (в стадии обдумывания), образующуюся (в сознании), реальную (осуществляющуюся) и вечно реальную. Как и причина целесообразности, её вечно реальная форма также недоступна для понимания и всё ярче проявляет этико-теологическую окраску, характерную для розановского учения: «назначение целесообразности состоит в том, чтобы проникая бытие придать ему нравственное значение и сообщить ему высший разумный смысл, т.е. одухотворить его» [71; 356]. Отсутствие целесообразности равносильно бессмысленности мира, упразднению разума и понимания.

Конструирование мира, лишённого целесообразности, порождает в качестве антитезы картину отчаяния: «Мир – великая шутка, и в нём можно только шутить. Всё его бесконечное развитие – только нескончаемая улыбка идиота, в которой ни мой гений, ни моё безумие ничего не убавит и ничего не прибавит. При таком сознании человек не может и не должен жить» [71; 358,359].

Пути отчаяния (*finis humani generis*) он противопоставляет путь признания разумной целесообразности и предугадывает дальнейшее расширение экзистенции отчаяния: «то, что чувствуют и что делают теперь единичные люди – я говорю об отчаянии и смерти - то со временем могут почувствовать поколения и народы» [71; 360]. Наука должна поставить своей первейшей задачей *понимание существования*. Но при этом понимание не служит жизни, существованию. Оно не обустроивает жизнь, а ищет *смысл жизни*, который там «встречается» (отсюда – актуализация в русской философии проблематики встречи как начала понимания, слитого с данностью существования).

Цельное понимание, носителем которого является всепонимающий разум, присутствует в человеческой жизни подобно навязчивой идее. Наука и философия в одинаковой мере вписаны в этот мир всепонимания, задающий науке и философии цель понять существование. Эта цель не изменяется в принципе под воздействием изменчивого существования; она более необходима, чем само существование. Эта цель прямо не связана с любознательностью, присущей научному мышлению. Напротив, понимание часто остаётся незамеченным, не востребуемым. Человеку далеко не всегда любопытно понимать что-либо или кого-либо в силу своей эгоцентричности.

Понимание как цельное знание не является и полезным в практическом значении, оно не преследует цели поиска средств к существованию. Напротив, понимание не заботится даже об элементарном выживании. Всепонимающий разум имеет целью

обретение себя в существовании, то есть, обретение смысла жизни. «Смысл целого для человеческого существа важнее хлеба, провал смысла – грознее голода. Поэтому все усилия по обеспечению человеческой жизни работают против самих себя, когда неспособность отдать себя целому вынимает из человека причину его существования. Жизни нужна, как это ни неожиданно, бескорыстная незаинтересованность ею» [11; 59,60].

Именно поэтому, в силу нелинейности каузальных связей (причина благополучного существования находится в отрицании непосредственной заботы о существовании), всепонимающий разум является носителем некой тайны, которую необходимо разгадать. Очеловечивание человеческого существа мыслится как обретение целостности в бескорыстном всепонимании. Обретение целостности есть обретение смысла и превращение существования в осмысленное (полное) бытие. В противном случае существование истощается, растаскивается на отдельные фрагменты. Бессмысленность, следовательно, есть утрата целостности существования.

На вопрос, каким образом возможно присутствие целого, Розанов отвечает в духе христианской идеи покорности в аспекте открытости существования бытию. Целое не даётся путём логического обобщения, оно онтологически «проступает» в виде человеческого понимания в момент бескорыстной самоотдачи человека пониманию целого. Это рассуждение можно рассматривать как преддверие философии поступка как акции понимающего разума (М.Бахтин, М.Мамардашвили). Тайна всепонимающего разума в том, что он априорно неясен в своём содержании и в том, что он всегда неожиданный в своём смысловом выражении и последующем вытекающем из этого преображении человеческого существования.

Учение о целесообразности открывает для Розанова целый ряд экзистенциальных проблем, сосуществующих в его тексте с проблемами гносеологического и онтологического характера. Я – это «одухотворённое вещество» двойкой природы, само творящее формы, устремляющее себя к целям и себя понимающее. Всё, что создаётся духом, существует в смешанном психическом и телесном состоянии. Розанов определяет дух как «форму форм», «определяющее начало». Именно духовная природа является критерием возможности понимания (т.к. дух бессмертен, вечен) и критерием творчества. Дух, включающий разум, чувства и волю, посредством творчества достигает понимания. Сущностью научного творчества является последовательное расширение понимания, охватывающего «всё большие и большие области бытия, пока вне его т.е. непонятым не останется ничего, а внутри его т.е. понятым будет всё» [71; 456].

Постепенное восхождение понимания от познания единичных вещей к пониманию Мира и Космоса предстаёт в виде «*восходящих кругов*», аналогичных шлейермахеровскому «мнимому (в другой транскрипции – герменевтическому) кругу» в диалектике перехода от части к целому. Отличие, которое мы встречаем в тексте Розанова, заключается в том, что эти «круги» (или «обороты», как ещё их называет Розанов) являются не только гносеологически, но и исторически восходящими, благодаря чему происходит становление науки: «восходящие круги становятся великими, многовековыми периодами совершенствования понимания и созидания науки» [71; 458].

Поскольку человек как носитель априорных схем понимания находится в рамках «восходящих кругов» и своей разумной деятельностью только способствует этому восхождению, т.е. становлению науки, то путь человеческого понимания в целом не определяется усилением человеческой воли и желаниями человека. Желания и воля возникают в результате нарушений мышления, а понимание в отличие от знания не руководствуется только мышлением, а – духом вообще. Знание можно прервать (усилием воли и желанием), а изменить подобным образом понимание невозможно. В силу априорности схем понимания, их работу подавить нельзя. Таким образом, понимание самоопределяемо. Человек может обладать знанием по своей воле, «но понимает не человек, но в человеке совершается понимание – он же только пассивный носитель его и наблюдатель, и остановить и направить это понимание так же невозможно, а всякая попытка сделать это так же мучительна, как невозможно и мучительно направить кровообращение или задержать дыхание» [71; 458,459]. Отсюда, важнейшим критерием разделения знания и понимания является «самоуглубление духа». Жизнь в целом преобразуется пониманием. Чувства в понимании получают развитие и удовлетворение.

В связи с последним рассуждением у читателя может возникнуть вопрос, вызванный сомнением в бесконтрольности процесса понимания. Этот вопрос может быть сформулирован так: как объяснить активное употребление людьми высказываний типа «я отказываюсь это понимать»? Насколько это выражение соответствует истинному намерению человека; насколько его отказ от понимания отрицает возможность понимания; как соотносится в этом выражении знание и понимание, и т.д.? Сам Розанов не ставил такого вопроса в тексте своего труда о понимании. Поэтому на спонтанно возникший вопрос можно дать лишь такой ответ, который бы имплицитивно соответствовал розановской теоретической модели всепонимающего разума.

Обычно отказ от понимания обозначает наличие логического противоречия (это непонятно, потому что противоречит здравому смыслу, т.е. это положение абсурдно). Розановская концепция



всепонимающего разума предполагает бесконтрольность понимания только на базе классической модели разума как не противоречащей себе (но способной разумно разрешать противоречия во вне) целостности. Исходя из этого, понимание в условиях внутреннего противоречия (абсурдности) в такой же мере невозможно, в какой оно неизбежно в условиях правильного мышления. Внешние для разума противоречия не могут быть поняты на семантическом уровне, но тем не менее, могут получить правильную оценку с опорой на правила и законы логики. В данном случае фальсификационные вопросы также находят непротиворечивые ответы. Человек осознаёт (понимает) абсурдность высказывания, так как может правильно её квалифицировать. Во втором случае, отказ от понимания может означать неприятие смысла. Например, мне это понятно и одновременно мне с этим невыгодно соглашаться (я понимаю, что курить вредно, но если я не могу победить эту вредную привычку и не желаю, чтобы этот вопрос обсуждался посторонними людьми, то реагирую на их нравоучения агрессивно, используя приём сокрытия собственного понимания проблемы от других). Поэтому человек может вслух объявить о своём непонимании, а на самом деле речь здесь идёт о невозможности либо нежелании соглашаться с другими. Понимание в данном случае также происходит само собой, даже вопреки желанию субъекта понимания.

Согласно Розанову, наука имеет собственное предназначение, которое заключается в борьбе со злом посредством успокоения (удовлетворения) разума. «Назначение наук состоит в том, чтобы познать всё познаваемое окончательно удовлетворить разум и доставить ему успокоение. То есть уничтожить часть зла, лежащего в мире, именно ту, которая присуща разуму – боль в нём от сознания незнания, беспокойство от неуверенности в знании, наконец ложь, призраки, фантомы, которыми он наполнил своё существование избегая боли незнания и не находя сил к знанию. И уничтожив зло это – заменить его благом спокойного созерцания истины, чистой и законченной» [71; 491].

В конце концов, телеологический мотив подвёл Розанова к формулированию идеалистической идеи *абсолютного понимания*, решения посредством понимания коренных экзистенциально-этических проблем человека в аспекте его разумной жизни. Жизнь разума представлена ценностным противоречием добра и зла, где зло есть неизбежная боль, беспокойство, ложь, призраки, фантомы, составляющие часть разумного существования. Добро побеждает зло посредством понимания. Схемы понимания – априорно данное человеку орудие добра.

Эти рассуждения согласуются с традиционным представлением о мудрости, основанной на понимании, а не на самоутверждении. Как говорил Ларошфуко, спорить гораздо легче, чем понимать. Понимание есть трудная работа духа, сопряжённая с персональным смирением,

победой над собственным *ego*. Политики полемизируют в соревновании за власть, прокурор и адвокат спорят на судебном процессе во имя вынесения справедливого приговора «виновен/невиновен», а философ должен *понимать* независимо от того, является человек преступником, грешником либо праведником. Отсюда, понимание есть высшая сверхразумная человеческая способность, которая реализуется с неизбежностью, но соответственно с духовным развитием, во благо человека.

Однако схемы понимания действуют как нейтральные посредники, по принципу логически нейтральных форм. Поэтому они не являются прямыми выразителями сущности добра. «Доброе дело» понимания заключается в том, что зло выводится из теневой сферы непонимания и тем самым в «свете понимания» обезвреживается, рассеивается. Освещение тёмной стороны души устраняет страх и приносит облегчение. Понимание вытаскивает на поверхность жизни (в область сознания) несовместимые вещи: «жажду высочайшей святости и чистоты и одновременно жажду ужасающе-низкого, о чём одна мысль холодит кровь». Эта способность разума понимать и в понимании совмещать несовместимое неоднократно вплетается в ткань розановских рассуждений относительно различных «форм творимого» (разумом творится форма науки, чувством – искусство, нравственность, право и религия, волей творится государство). В любой из этих форм находимо присутствие понятых противоположностей.

Яркие страницы текста Розанова посвящены искусству и литературе, где способ понимания жизни представляет в тексте цельность или противоречивость природы художника. Так, писателей Розанов подразделяет на «художников-наблюдателей», которые поэтическим языком описывают людей и события и «художников-психологов». Способом описания «художников-наблюдателей» является воспроизведение действующего лица, посредством того, что он говорит или делает (например, таков образ Веры из романа Гончарова «Обрыв»). «Художники-наблюдатели» – это, по мнению Розанова, «цельные люди», чуждые внутреннего разлада. Такой художник любит жизнь и людей и не мучается от этой любви к жизни и к людям. К «художникам-наблюдателям» он относит Пушкина, Гончарова, Тургенева.

Ко второму типу относятся «художники-психологи», которые создают художественные образы путём описания мыслей и чувств людей (таков, например, образ Анны Карениной из одноимённого романа Льва Толстого). Обнажение психической жизни героев перед читателями – признак душевного разлада самого художника. «Художник-психолог всегда больной человек – тот, у кого началось распадение духа, который утратил цельность психической жизни, хотя и не до той степени, где начинается помешательство и безумие» [71; 515].

К «художникам-психологам» Розанов относит Лермонтова, Гоголя, Л.Толстого и в особенности, Ф.Достоевского. Именно у Достоевского наблюдается понимание несовместимых нравственных начал, действующих одновременно, раздирающих человеческую психику ещё до того, как она могла бы «мобилизоваться» и соответствовать норме. У Достоевского понимание выше нравственной оценки, предшествует ей, и поэтому оно вызывает странное ощущение прямого воздействия психики образа (персонажа) на психику читателя, создаёт эффект «прямого включения» в жизнь текста. Розанов чувствует эту этическую нейтральность понимания и пишет о русской литературе: «Это не присутствие дурного, но отсутствие хорошего... глубокое в ней не прекрасно, а прекрасное не глубоко» [71; 523,524]. Парадоксальным образом открытие психологической глубины нейтрализует точность этико-эстетической принадлежности, выводит образ на «поверхность» событий, демонстрируя индивидуальную свободу сознания, преданного самому себе, и потому довольствующегося полутонами. Розанов считает, что эта черта русской литературы связана с недостатком в ней идейности в отличие, например, от немецкой литературы, а также с несовершенством человеческой природы вообще. Негативный аспект нейтральности понимания – в «умственной индифферентности», которая часто встречается у образованных людей и которая «гораздо ниже по своему значению, чем предрассудки и суеверия, обычные в простом народе» [71; 597]. Однако в тексте складывается впечатление, что себя Розанов к числу этих «образованных людей» не относит.

Завершённость познания и понимания дана в истории. История представляет собой изображение, понимание и оценку всего, что совершается в мире человека. В метафизическом смысле история человечества есть история духа, точнее, как и в гегелевском понимании, история «генезиса духа в его творчестве». Изображение мира дано в художественной истории, поэтому историк должен обладать даром художника. Понимание мира даёт философия истории, поэтому учёный-философ должен владеть каузальным способом объяснения законов мира. Но субъект, который даёт окончательную оценку изображённого и понятого ещё не определён, нравственная оценка духовной истории остаётся открытой проблемой. В целом же, «как исторический процесс, понимание не связано с жизнью: оно составляет особенный мир, который развивается рядом с миром жизни, понимает его и часто управляет им, но само никогда не управляется им и не служит ему» [71; 706]. Понимание выводит человека за рамки его жизни и тем самым осуществляется предназначение человека.

Отстранённость от влияний жизни и нейтральность схем понимания обуславливает и отсутствие конфликта по отношению к философии и науке. Относительно бесконфликтности понимания Розанов

выдвигает ряд аргументов. Во-первых, для понимания вопрос о методе является второстепенным. Метод для понимания есть только орудие познания, которое не затемняет предмет и человека как в философии и науке. Во-вторых, объектом понимания является действительное, которое не только должно быть узнано (познано), но и объяснено, понято. В-третьих, понимание не допускает извращения своей природы, как наука и философия. И в-четвёртых, понимание целесообразно, «в нём сознаны границы, до которых пойдёт оно, и определены пути, по которым оно достигнет их, оно не блуждает более, для него нет возврата, ему чуждо искание и сомнение» [71; 735].

Поэтому философия и наука – частичны и множественны, они промежуточны, поскольку ими не завершается человеческая деятельность. Понимание же исчерпывающе. Не может быть никакого «второго Понимания», - как считает Розанов, - «оно есть последнее в деятельности разума, то, в чём он может найти успокоение, что способно уничтожить в нём боль непонимания, что для уничтожения этого именно зла – части другого и обширного, которое заложено в человеческой природе и проявляется, как имеющее возместить его благом созерцания истины, неизменной в своём содержании, непреходящей во времени, законченной» [71; 737].

Таким образом, труд Розанова представляет новый концептуальный подход к проблеме понимания. Традиционные для западноевропейской герменевтики проблемы отношения знания и понимания, статуса познающего разума в системе познания, соотношение части и целого, сущности и существования, герменевтического круга, а также сопряжение этих фундаментальных проблем с литературной и исторической формами понимания создают безусловные параллели на почве славянского мировоззрения. Но способ решения, который предлагает Розанов, отличен от известных из традиционной истории герменевтики концепций. Он детерминирован иным мировоззрением, сильным влиянием христианства, образами русской литературы и истории, культуры в целом. Именно славянская мировоззренческая и общекультурная ориентация обусловила появление новой концепции понимания, в которой высший смысл понимания определяется целесообразностью христианского типа – целесообразностью, стоящей вне и выше конфликта философии и науки, вне и выше индивидуальной жизни и всеобщей истории. Такую целесообразность может представлять только дух в его творческом самодвижении. Этот подход не есть также и простое повторение гегелевской концепции Абсолютного Духа, хотя при прочтении работы возникают достаточно ясные аналогии, свидетельствующие о сильном влиянии на Розанова гегелевской философии. Вполне возможны и аналогии с Кантом, особенно в плане априоризма схем понимания, и с

учением об идеях Платона, а также с учением Аристотеля о форме. Но вместе с тем, синтезирование этих влияний на логико-концептуальном уровне детерминировано специфическим пониманием герменевтических проблем, которые мы можем определить как *телеологическую концепцию пангерменевтики*, задающую вектор формирования особой истории славянской философской герменевтики.

## **2.5. ПРОБЛЕМА ПЕРСОНАЛЬНОГО СМЫСЛА: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ АВТОБИОГРАФИИ Н.БЕРДЯЕВА**

В этом разделе нашей задачей является поиск особых способов смыслообразования на основании персонального опыта, который Н.Бердяев демонстрирует в особой форме «истории духа», или философской автобиографии.

Уже традиционным считается отнесение бердяевского «Самопознания», «Смысла истории» и других работ к общему для русской философии направлению религиозно ориентированной мысли. И при этом всё же остаётся множество аспектов, относящихся способ философствования, плоскость рассмотрения и интенциональность этих идей к гуманитарному познанию (я имею в виду прежде всего экзистенциальный аспект, хотя он и не единственный). Поэтому целесообразным будет в дальнейшем по мере возможности отмечать религиозный характер гуманитарных идей в том, каким способом постигается и творится по Бердяеву «смысл жизни». А в гуманитарной плоскости прежде всего акцентировать внимание на герменевтических идеях Н.Бердяева.

При первом приближении к «Самопознанию» возникает некая терминологическая трудность при попытке включения этой поздней работы Бердяева в ряд герменевтических исследований. Понятие «самопознание» вызывает одновременно различные, подчас конфликтные значения, на базе которых в своё время, а именно, в начале XX столетия, возникло множество разноречивых откликов на всё его творчество в целом<sup>14</sup>. По сути процесс познания истины у Бердяева есть «творческое созидание Истины», которая постигается/понимается в Откровении, а не просто отражается [7; 22]. Это не предполагает резкого разделения веры и знания. Напротив, это предполагает их связь в духовном человеческом акте. Как откровение Моисея есть событие, в котором «Моисей внутри себя, в глубине своего духа, услышал голос

---

<sup>14</sup> См.: Бердяев Н.А.: pro et contra. Кн.1 / Сост., вступ. ст. и прим. А.А.Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1994.- 573 с.- (Русский путь, т. 1).

Божий» [7; 45], так написание духовной автобиографии есть событие, в котором человек понимает открывающийся ему дух.

*Образцом духовной автобиографии является «биография» Христа.* Как канонический образец, история жизни Христа должна быть прочитана таким же каноническим способом. В этом случае мы должны обратиться к экзегетической интерпретации, и в частности, к её анагогическому варианту в рамках аллегорезы (см. раздел 1 данной монографии). Бердяев пишет о том, что историческая биография Христа не может быть написана, но только лишь – духовная биография, да и то неполная. «За историей со всей её относительностью и спорностью просвечивает метаистория» [7; 45]. Духовная автобиография в этом смысле также метаисторична. И в этом смысле «христианская метафизика должна быть прежде всего философией истории» [7; 70]. При перенесении экзегетической интерпретации в плоскость личной жизни прежде всего и происходит вычленение духовного пространства, а затем рассмотрение специфики качественного изменения духовных состояний с тем, чтобы сделать вывод о том, как изменяется личность в целом.

Анализ возвышенных состояний духа производится также с учётом опыта аутогерменевтики (см. соответствующий параграф раздела 1 данной монографии).

У Бердяева само-познание ориентировано прежде всего на репрезентацию собственной точки зрения, которая формируется путём осознания *смысла жизни*. Категория смысла выступает неизменной константой любых рассуждений. Однако на этом пути самопознания, а по сути, постижения/понимания персонального смысла жизни, Бердяев следует также апофатическим путём. А именно, путём отрицания неприемлемых для его экзистенции смыслов. Выбор апофатического метода неоднократно обосновывается в духе тютчевского выражения «Мысль изреченная есть ложь», или в духе Гермеса Трисмегиста: «Итак, сын мой, ты видишь лишь обманчивое проявление высшей истины; а если так, я называю ложь истолкованием правды» [7; 356]. Отрицание возможных позитивных смыслов обеспечивает открытие аналитического пути к персональному смыслу.

Здесь смысл понимается как духовная сущность человеческого бытия, которая определяется посредством категории *свободы*. Однако апофатическое отрицание бытия, понимаемого как закон существования (причём закон в его социально-детерминированном значении), ставит персоналистскую точку зрения в ситуацию «одиночества» и «борения». И поэтому, хотя у Бердяева смыслом пронизано практически всё (см. его работы: «Смысл творчества», «Смысл истории», и др.), но этот смысл в духовном контексте остаётся одинокой точкой зрения, чистой свободой, полученной путём отрицания. Здесь путь самопознания (самопонимания) продуктивен лишь в интроспективном движении, тогда как в обратном

движении (от интроспекции к коммуникации) эта точка зрения открывает лишь свою оригинальность в одиноком существовании, которое заблокировано апофатикой от любой коммуникации. Это ощущение особенно усиливается и за счёт мистического оттенка философствования Бердяева. Это означает, в свою очередь, что интроспективное движение необратимо, т.к. оно направлено от реальности объективной, «неистинной», к истинной реальности духа.

Однако метод репрезентации «точки зрения» даёт в результате особую форму *философской автобиографии*, в которой «ослаблен именно автобиографический (и вообще мемуарный) элемент» (А.В.Вадимов, см. вступительную статью к «Самопознанию»). Речь идёт о сосредоточении смыслов, благодаря которым человек понимает себя, в особом пространстве «персональной онтологии», которая так и остаётся в конечном счёте тайной для самого человека, а значит тайной является тот единственный смысл, который сокрыт в понятии «свободы духа». Апофатический путь, конституированный сменой борьбы и одиночества, есть путь к этой тайне свободы. Таким образом, то, что номинально представляет любую «нормальную» автобиографию (т.е. цепочку фактов и событий, расположенных в пространстве и времени), на самом деле не представляет настоящей теоретической ценности, а лишь является материалом для создания *персональной онтологии свободного духа*. Отсюда может быть оправдана и показная нелогичность и недостаточная аргументированность «Самопознания».

Бердяев, в отличие от Дильтея, не ставит вопрос о восстановлении забытых фактов ради домысливания автобиографии и вследствие этой работы – создания мифа личности (в данном случае самопознания этой личностью является сам Бердяев). С какой бы точки автобиографии он не начал размышление, он приходит к одному и тому же «ядру» – понятию *духовной свободы*. Если условно воспользоваться известным в герменевтике термином «мнимый круг» (или «герменевтический круг», а в дальнейшем у Гадамера – «горизонт понимания»), то у Бердяева путь самопознания на базе философской автобиографии происходит не «по кругу», т.е. не с ясным ощущением границ как возможного уровня понимания, а от границ к центру, т.е. «по диаметру». Это иное движение в создании духовной автобиографии продиктовано прежде всего интенцией к отысканию такого «центра» как внутренней точки опоры. И в данном случае эта интенция будет религиозно-этического характера. А во-вторых, это движение также будет способом испытания границ, но на иных основаниях. Если в центре круга находится некая таинственная точка, то все по-граничные события будут освящены этой тайной, что и имеет место у Бердяева.

Персональный центр, однако, не является центром Эго. И Бердяев неоднократно подчёркивает то, что он не является эго-центриком.

Самопознание и самоистолкование для Бердяева также не представляется эгоцентрическим в отличие от гуссерлевской концепции относительно этого предмета.

Для Эдмунда Гуссерля самоистолкование представляет собой некую *эгологическую науку*, то есть «истолкование любого бытийного смысла, который для меня, для его, только и может иметь смысл» [24; 26]. У Бердяева, напротив, этот центр является единственным местом у человека, где происходит персоналистическое приобщение к мистической сфере бытия. Это центр – духовно-мистический, а не психологический. Поэтому открытие в себе «иного» не означает потери свободы и забвения разума ради доразумной-неразумной жизни, а открытие духовного центра, содержащего в себе свободу. Правда, непонятным остаётся субстанциальная основа данного топоса свободы. И это роднит бердяевский вариант автобиографии с исповедью Блаженного Августина. Однако эти авторы всё же значительно отличаются друг от друга. Исповедь Августина можно отнести к религиозному типу автобиографии, а Бердяев называет собственную автобиографическую историю философской. И действительно, путь духовной свободы раскрывается не посредством экзегетического письма, а с помощью описания становления философского мировоззрения. И в этом смысле автобиографический метод Бердяева не повторяет ни один из известных в истории философии методов описания личной истории – дневника Амиеля, «Journal» А. Жида, исповеди Бл.Августина и Ж.Ж.Руссо, «Былое и думы» Герцена и других.

Априорным в движении к духовному центру было для Бердяева утверждение об активном отношении к истории: «Воспоминание о прошлом никогда не может быть пассивным, не может быть точным воспроизведением и вызывает к себе подозрительное отношение. Память активна, в ней есть творческий, преобразующий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания [5; 7]. Память сама, по Бердяеву, совершает отбор необходимой информации. Она может действовать в нарушение существующих норм объективной передачи информации. То есть, именно память находит те «экзистенциальные следы» в автобиографии, которые автоматически будут оценены как значимые и будут подвергнуты истолкованию. Такая работа памяти уже была описана В.Дильтеем. Однако, у него шла речь об отношении автор-интерпретатор, тогда как Бердяев сам пишет свою автобиографию и ведёт с собой внутренний диалог. И в этом особом интроспективном диалоге обнаруживаются такого рода предпочтения, или производится отбор, который был совершён человеческой памятью независимо от воли и рефлексии, т.е. бесконтрольно. Чередование памяти и забвения конструируют личную историю.\* Поэтому дальнейшее «додумывание»



не есть выдумка, а есть работа философа как «осмысливание меня самого и моей жизни» (Бердяев Н.).

Ценным для Бердяева является не столько ретроспективное понимание событий, т.е. не столько память о прошлом, а «творческий акт, совершаемый в мгновении настоящего. Ценность этого акта определяется тем, насколько он возвышается над временем, приобщается ко времени экзистенциальному, т.е. к вечности. Победа над смертоносным временем всегда была основным мотивом моей жизни» [5; 8]. Здесь память преодолевает смерть. По сути, это та проблема, которая роднит Бердяева с Хайдеггером, хотя как последовательный апофатически мыслящий философ, он не причислял себя и к хайдеггерианцам. У Хайдеггера он не мог принять объективного характера его онтологического учения. Оно противоречило персоналистическому пафосу, на котором был основан экзистенциализм Бердяева. Ведь в конечном итоге «дело идёт о самопознании и потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу» [5; 8].

Преодоление в персональной судьбе времени и приобщение к вечности происходит «на мистической глубине», где объединяются микро- и макромиры. Это слияние осуществляется за пределами языка. Слово как дискретная единица лишь отчуждает от мистической глубины, но одновременно и обостряет этим отчуждением тоску «по иному, по трансцендентному»: «Всё моё существование – писал Бердяев, - стояло под знаком тоски по трансцендентному» [5; 9]. Идеализм в этом смысле заключается в постулировании особого мира, трансцендентного сущему, который содержит в себе абсолютный смысл. И приобщение к этому даёт понимание личной судьбы, основанной на возможности обретения духовной свободы. Преодоление времени происходит в процессе осознания этой возможности, и эксплицируется в общей композиции автобиографии, которая строится не хронологически (т.е. в соответствии со временем), а тематически. Тематика, в свою очередь, концентрируется в экзистенциальных понятиях «тоски», «одинокости», «свободы», «бунтарства» и др.

Этот круг экзистенциальных понятий характеризует микромир личности, тематизирует саму личность. И этот микромир может изменяться не столько в прямом соотношении и прямой зависимости от хронологии событий, сколько в соответствии с силой концентрации в центре этого круга. Внутренняя драма у Бердяева напрямую не зависит от драматизма и даже катастрофичности внешних событий (например, он неоднократно вспоминал о том, как он хладнокровно продолжал свою творческую работу за письменным столом во время бомбёжки). Относительная неизменность и независимость внутреннего мира личности от внешних событий ставит под сомнение классическую диалектику части и целого. Человек как микромир не ощущает себя в

полной мере частью макромира, а сосуществует с ним как особого рода целое (целое равно части в вечности, как у Кузанского).

В этом контексте некорректно было бы ставить гадамеровский вопрос о «слиянии горизонтов» этих двух миров. Как представляется, у Бердяева конститутивным является *учение о трёх мирах Г.С.Сковороды*. Мир человеческий тематизирует мир личной экзистенции, который, в свою очередь, отождествляется с идеальным миром свободного духа в точке трансцендентного выхода.

Особое значение Бердяев придаёт *драматическому* элементу автобиографии. Экзистенциальная драма – это особая характеристика неразумной, полной иррациональных состояний земной жизни. Драматизм автобиографии передаёт чередование «тёмных» и «светлых» периодов жизни, в которых познаётся смысл. Этот драматизм символизирует нахождение между Троицей и адом. «Между Троицей и адом – нет никакого иного выбора. Это поистине вопрос крестный в буквальном смысле слова: троичный догмат есть крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу» [51; 52].

Экзистенциальная драма не просто представляет собой чередование понятий, найденных значений событий, а она разворачивается вокруг таинственного «центра» – смысла всей жизни, который в отечественной философской традиции именуется *судьбой*. Судьба – это единый лейтмотив жизненной драмы, мистический смысл, понять который человек стремится до конца своего жизненного времени. Понимание собственной судьбы есть высший тип самопонимания в процессе самопознания жизненной драмы.

В этом контексте вполне естественно введение категории *символа* на различных уровнях его употребления. Жизненный мир не есть цепочка дискретных переживаний, как, скажем, дильтеевский «жизненный мир». Бердяев преподносит свою персональную духовную автобиографию как мир символический. Этот мир не совпадает со всем многообразием бытовых ситуаций и он хронологически не выстроен ещё и потому, что не всякое жизненное переживание является драматическим (или драмой свободы). Только те переживания, которые передают противоречие реального события и идеального мира свободного духа, имеют отношение к «линии судьбы». При этом противоречие между различными значениями этих миров само по себе является репрезентантом их формального единства и этим формирует символический характер драматической ситуации. Совокупность драматических моментов жизни, имеющих символический характер, представляет собой духовную автобиографию, которая, в свою очередь, представляет самопонимание судьбы личности.

Но если противоречие как явление жизненной драмы может быть рационально познано и символичность этих жизненных ситуаций в их горизонтальной перспективе/ретроспективе может быть понято, то сам мистический центр личности, её «тайна» представляет символ иного рода. Этот вид символа ассоциирует с «чистым символом», смысл которого недоступен для рационального познания в силу его трансцендентности. «Истоки человека лишь частично могут быть поняты и рационализированы. Тайна личности, её единственности никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек – микрокосм и заключает в себе всё» [5; 14].

Следовательно, в самой личности, которая постигает себя посредством собственной автобиографии, содержится соотношение способности и неспособности понимания. Понятое противоречие, которое является основанием жизненной драмы, ещё не обеспечивает абсолютного понимания. Здесь заключается коренное отличие русского и немецкого идеализма. Если немецкий идеализм герменевтического типа явно или неявно апеллировал к абсолютному пониманию, то для отечественного идеализма характерно помещение смысла жизни, как коренного смысла человека, в символический мир, недоступный для понимания. Здесь абсолютным является непонимание, а понимание, полученное рациональным способом – всегда относительно. Но непонимание также не является и тотальным, оно абсолютно лишь в мистико-символическом центре («для себя»).

Таинственный мир личности – это *«мир мечты и воображения»*. Он открывает подлинную духовную реальность в отличие от реальности объективной, не подлинной. В качестве примера Бердяев сравнивает князя Андрея (из романа Л.Н.Толстого «Война и мир») в петербургском салоне и князя Андрея, смотрящего на поле сражения на звёздное небо. «Биография» князя Андрея с точки зрения Бердяева есть некая совокупность таких фрагментов «общения с вечностью», с «небом», тогда как пребывание в петербургском салоне необходимо в описании для того, чтобы оттенить эти вневременные таинственные моменты. Здесь «мир мечты и воображения» не есть мир иллюзорный и нереалистичский. Это способ приобщения к истинному смыслу, в процессе которого происходит понимание человеком смысла личной судьбы.

В этой двойственности экзистенции, как представляется, оператором переходных состояний сознания является феноменологическое *эпохе*, которое оригинально используется (хотя и не обосновывается) Бердяевым. Согласно концепции Гуссерля, философ, который изучает феноменологию, который «хочет фиксировать феномены и познавать исключительно свою собственную «жизнь»,

должен *практиковать* эпохе. Он должен наложить запрет на любую обычную объективную «позицию» и отказаться от любого суждения, касающегося объективного мира» [25; 14] (Курсив Е.Ю.).

Как известно, феноменологическое эпохе требует воздержания от принятия реальности мира, данной нам непосредственно (гуссерлианское требование «заклЮчить мир в скобки»). И вместе с тем, эпохе предусматривает отказ от того, чтобы считать состояния сознания некой ущербной субъективностью, которая затемняет и искажает подлинную реальность. С момента действия эпохе открывается трансцендентальный опыт. И в этом опыте обретается особая реальность, о которой писал Бердяев. «В потоке трансцендентального опыта, как мы знаем, всё открыто познающему эго, сняты все перегородки между «фактом» и «вымыслом», ибо нет ни того, ни другого, а есть лишь поле текущих предметностей» [38; 64].

Тип собственной самоинтерпретации Бердяев определяет как романтический и эстетический. Это характеризуется путём введения драматического элемента (драматургии автобиографии) и сопряжения объективно-фактического уровня автобиографии с «миром мечты и воображения». Но этот литературный приём не является в полной мере заимствованным из области немецкой романтической филологии.

Если филологическая интерпретация западноевропейского образца в качестве модели брала героико-романтическое повествование, в результате которого формировался миф автора, а воображение интерпретатора выполняло функцию придания особого значения объективным биографическим фактам и способствовало установлению имплицитных связей между этими фактами, то эстетический элемент бердяевского самопознания представлял драму нелинейного образца. *Драму не столько в повествовательном, сколько в символическом значении: «Дух символизируется, а не реализуется»* [7; 148]. Эта драма не имеет, строго говоря, повествовательного развития. Условно можно было бы обозначить её как *«драматическую онтологию личности»*.

В связи с этим становится понятным соотношение драматического элемента автобиографии Бердяева с его неприятием эстетства в жизни. Его антипатия к эстетству и эстетам есть антипатия к поверхностности, показной красивости и имитации жизни, если она не насыщена моральным смыслом. Настоящая эстетика, по Бердяеву, возможна лишь на основании этики. Поэтому не только индивидуальная история жизни, но и вся человеческая история в целом оценивается Бердяевым как «страшная неудача» и «ужасная трагедия» [7; 79], которые имеют свой смысл. Романтизировать можно не реальную жизнь, а жизнь в мечте.

И поскольку на базе этической субстанции разворачивается драма жизни, то сила воображения проецирует такие картины, которые уносят человека в мечту, а реальной жизни придают оттенок

неудовлетворённости и отчаяния. Поэтому подлинное удовлетворение дано в акте творчества – в акте переживания духовной свободы, свободы от так называемой «жизни», которую Бердяев по настоящему не любил: «Я почти ни от чего не могу испытать удовлетворения и именно вследствие силы воображения. Подобно Шатобриану, я ухожу из каждого мгновения жизни» [5; 33]. И далее: «Я всегда чувствовал себя далёким от того, что называют «жизнью». Я, в сущности, не любил так называемой «жизни»... Я люблю не жизнь, а экстаз жизни, когда она выходит за свои пределы» [5; 33].

Понимание жизни у Бердяева не основано на любви к жизни. И здесь отвращение и даже безразличность к жизненному миру трактуется с точки зрения эсхатологии. Бренность и конечность жизни дают ощущение присутствия смерти в тех её проявлениях, где нет настоящего экстаза (свободы духа). Сегодня мы могли бы сказать, что если человек описывает свою автобиографию и при этом высказывает нелюбовь к своей жизни, то в этом есть нечто болезненное («болезнь к смерти» Киркегора, о котором так часто упоминает Бердяев).

В эсхатологической идее кроется платоновский идеал любви, который у Бердяева приобретает вид любви к смыслу, которая выше любви к жизни; любви к духу, которая выше любви к миру. По сути, экстатический выход к смыслу и духу (духовному смыслу) представляет собой символическую смерть для жизни фактической. Эсхатология есть постоянное ощущение присутствия смерти, которая заглядывает в этот мир из мира идеального, и которая «зовёт» в этот идеальный мир, «мир мечты и воображения». И поскольку выход в этот мир – экстатический, то он только и даёт удовлетворение, которое в фактическом объективном мире недостижимо. Экстаз творчества – путь к смерти, но смерти возвышенной, одухотворённой, метафизической.

В предельном смысле, автобиографическая драма и есть драма жизни и смерти, драма двух миров, между которыми дух осуществляет своё движение. Человек по-настоящему эстетичен, прекрасен, когда он борется на пороге своей жизни и некоей тайны, которая ему не подвластна. И в этой борьбе с *incognito* одухотворяется его персональная история.

Бердяев сам отмечал внутреннее несоответствие силы духа и слабости души, под чем он подразумевал дисбаланс энергии стремления к духовной свободе (своему мистическому миру) и эмоциональной сухости в общении с людьми, которая часто компенсировалась гневом (барским самодурством). Возможно, это и предопределило его увлечение коммунистической идеей и идеями Л.Толстого («отвращение к насилию, пацифизм и склонность действовать насилием, воинственность»; любовь к животным, которая была выше любви к людям, и т.д.).

Эсхатологический мотив открывает и *драму времени*. С одной стороны, эсхатологическая экзистенция особенно тяжело переживает время, т.к. трансцендирует за его пределы в вечность. Вечность же не есть будущее время, т.к. точка трансцендирования находится в настоящем. А с другой стороны, эсхатологическая экзистенция стремится к будущему как к концу времени, который должен обеспечить непреходящий характер вечности. И этот предел будущего времени, переживаемый эсхатологически, является символическим пределом. Таким образом, *драма времени сосредоточена в настоящем переживании будущего времени*. В этом переживании соединяются отрицание и утверждение будущего ради перехода в вечность-вневременность: «Мне хотелось, чтобы времени больше не было, не было будущего, а была лишь вечность. И вместе с тем я человек, устремлённый к будущему. Проблему времени я считаю основной проблемой философии, особенно философии экзистенциальной» [5; 39].

Отрицание будущего осуществляется эстетическим сознанием, создающим «мир мечты и воображения» (вневременной мир), а утверждение будущего осуществляется религиозным сознанием, создающим «мир вечности». Эти миры (актуально либо перспективно создаваемые) отличаются как способом отношения к будущему, так и способом создания символов. Эстетическое и религиозное здесь, как представляется, взаимодополняемы, хотя и проистекают из противоречащих оснований драматургии персональной онтологии («неукоренённости в жизни»).

Обособление персонального мира личности Бердяева порождает её *социальную драму*. Основные противоречия, драматизирующие социальный портрет Бердяева – это противоречия между социальной активностью как способом социализации и асоциальностью (как активной, так и пассивной). Социальная активность представлена активным идееборческим дискурсом, причём дискурсом не столько «за», сколько «против», т.е. нигилистическим. Активность нигилистического дискурса – это дань моде авангардизма начала XX века, своеобразный тип проницшеанской культурной коммуникации в России, который взращивался на базе определённой экзистенциальной традиции. Но в России нигилизм сочетался с эсхатологической идеей, и тем самым изменялся и строй экзистенции. Для интеллигента начала XX столетия социализация означала часто принятие нигилистической позиции и эсхатологической идеи одновременно, где эсхатологическая идея была пределом и вершиной, нигилистической целью с религиозным оттенком. Что касается асоциальности Бердяева, то она была его персональной тайной (тайной от общества). Можно было социализировать всё что угодно, даже бунтарство (в значении интеллектуального бунтарства), но не персональную тайну свободы. Тот, кто не прячет свою свободу –

лишится её (т.е. будет социализирован). Сохранение свободы равнозначно сохранению тайны о её внутриличностном персональном присутствии. И эта тайна должна быть сокрыта маской социализации: «Я носил маску, это была защита своего мира» [5; 45].

Казалось бы, внешнее бунтарство (нигилизм) никак не противоречит внутреннему стремлению к свободе. Но Бердяев подчёркивает, что на самом деле те споры, которые он затевал, были ему внутренне чуждыми. Бунтарство на самом деле не было напрямую связано с внутренним состоянием, скорее это напоминало технику приспособления и устранения апофатического барьера с целью сохранения того, что не называлось в реестре отрицаемых качеств.

Однако бунтарство не было и ложью по отношению к социуму, т.к. содержало интенцию отрицания власти социума над личной судьбой. Маска была «вторым лицом», однако это лицо Бердяев рассматривал как чуждое себе: «Не знаю, чувствовал ли кто-нибудь, когда я активно участвовал в собрании людей, до какой степени я далек [от них], до какой степени чужд [им]» [5; 45]. Противоречие бунтарства и одиночества выражает противоречие социализируемости и несоциализируемости личности Бердяева, драматизм его отношений с обществом, дисгармонию «я» и «не-я», неприятие обыденности. Это противоречие, обоюдоостро направленное во вне и внутрь личности, явилось и основанием внутриличностного разрыва целостности у Бердяева. Поэтому, живя в обществе, такая личность пишет: «Я постоянно трансцендирую себя. Меня притягивает всегда и во всем трансцендентное, другое, выходящее за границы и пределы, заключающее в себе тайну» [5; 47].

Такое противоречивое самоощущение согласуется у Бердяева с образом философа и поэтому предопределяет и выбор философии как персональной сферы деятельности. Философ не принадлежит миру, хотя может быть в нем активным; философия отрешается «от невыразимой тоски обыденной жизни», «от уродства жизни». Сегодня мы могли бы сказать, что то, что мы видим вокруг себя (наша оценка действительности), на самом деле является косвенной самооценкой, или бессознательно репрезентируемым смыслом личности во вне, то есть только урод может назвать жизнь уродливой. Как представляется, этот штрих у-родства, юродивости привнесён из славянской народной культуры (см. Приложение 1 данного издания). Юродствующий – архетипический образ без-умства народной мудрости (поскольку профессиональные и академические философы появились в России и Украине намного позднее, и их статус в культуре не был столь высоким, каковым, скажем, был статус немецких академических философов – выразителей духа немецкой нации).

Для социального портрета философа здесь характерна несоотнесённость собственной личности с провозглашаемыми императивами. Он – носитель метафизической жалости к миру – провозглашает ад (для других), борется за свободу, которой не собирается ни с кем делиться (свобода-Бог также метафизична), и т.д. Как представляется, в подобной ситуации разум противоречив, он не целостен, не тотален. В этом поле разумного познания (понимания) мира и собственной личности наблюдается несбалансированность критериев и векторов аналитического действия. Социальное у-родство философа вытекает из противоречия жизни и религиозной этики (Бердяев: «страсти этические во мне сильнее страстей эротических»). Эрос пола философ прячет от мира, если он достаточно метафизичен. Обыденные половые отношения ввиду их несоответствия потребности в персональной свободе личности, вообще не представляют интереса, как впрочем и семейные отношения. Образ «свободного философа» здесь гармонирует в какой-то степени и с образом философа Сковороды («странника»). Единственный достойный философа Эрос – любовь к мудрости (поиску смысла жизни): «пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла» [5; 84].

В целом, этот социальный портрет имеет черты религиозного экзистенциализма и лишен таких личностных качеств, как волевая устремленность (воля к власти) и способность действия (т.е. действия, которые совершаются людьми, далеки от подлинного понимания смысла жизни, они метафизически бессмысленны). Но в принципе создание социального портрета как особого способа самоинтерпретации, как представляется, связано с тем, что на Бердяева оказало большое влияние учение марксизма. В данном случае уникальность автобиографического опыта Бердяева – в сопряжении социального портрета с духовной автобиографией («Мечта и действительность» – это второе название «Самопознания»).

Это сопряжение становится возможным посредством идеи *коммунотарности*. Связь с внешним миром у Бердяева осуществляется на основании христианской духовной общности (соборности). Коммунотарность представляет собой социокультурное преломление соборности. «Человеческая личность может себя реализовать только в общении с другими личностями, в общине (*communauté, Gemeinschaft*). Личность не может реализовать полноту своей жизни при замкнутости в себе. Человек не только социальное существо и не может целиком принадлежать обществу, но он и социальное существо» [8; 99].

При этом Бердяев различает коммуникацию западноевропейского образца (разумное взаимопонимание) и коммунотарность как духовное взаимопонимание («духовная коммунотарность») [7; 233,238].



Очевидно, такой подход обостряет противоречие цивилизации и духовной культуры, ориентированной на христианские ценности. Отсюда – трагизм самопонимания личности и коммюнитарно воздействующих личностей, избравших для себя идеальную духовную целостность для выражения персональной свободы. Кроме того, Бердяев различает также общение (*communauté*) и общество. «Общение (община) всегда персоналистично, всегда есть встреча личности с личностью, «я» с «ты» в «мы». В подлинном общении нет объектов, личность для личности никогда не есть объект, всегда есть «ты». Общество абстрактно, оно есть объективация, в нём исчезает личность. Общение же конкретно и экзистенциально, оно вне объективации» [8; 99].

Исходя из этого, соборность интерпретируется Бердяевым как экзистенциальное «мы», которое в полной мере не может рационализироваться в понятии. Результатом объединения марксистских и экзистенциалистских идей стала бердяевская идея создания истинно коммунистического общества, которое бы отличалось от так называемого материалистического (марксистского) типа коммунизма. Такое общество будет основано на принципе персонализма (персоналистический социализм) и будет основано на экзистенциальном типе общения, которое должно осуществляться в рамках государственной общественной организации, которая, в свою очередь, будет значительно ослаблена и формальна в выполнении своих функций.

Если основанием коммюнитарного взаимодействия является символическое Слово Божье, то неизбежным является и символический характер духовной коммуникации, освобождающий человека от социокультурной реальности таким же символическим способом. Таким образом, персональная свобода мыслится скорее как свобода символическая, имеющая собственную тайну («тайнство свободы»), благодаря которой и выстраивается мифическая история персонального духа, или духовная автобиография Бердяева. *Русский дух*, о котором писал Бердяев, в отличие, скажем, от германского, *свободу содержит в тайне и хранит эту тайну от жизни и социума*. Сохранение этой тайны является гарантом сохранения персонального духа с одной стороны, но с другой – оказывается и гарантом противоречий персонального духа с окружающей человека реальностью.

В.Безносков в послесловии к «Истине и откровению» справедливо замечает то противоречие, которое сопутствует становлению бердяевского персонализма. Ключевым моментом здесь является критика Откровения, в процессе которой должен осуществляться просмотр неточных либо ложных толкований Слова. Но тогда возникает вопрос об инстанции, содержащей эталон точного толкования Святого Писания, о котором Бердяев не может ничего сказать, поскольку персональный дух свободен в толковании от божественной воли и тем более от церковных

догматов, то есть персональная духовная свобода в своем пределе обоснована. Отсюда философская критика Откровения предстает «интеллектуальной игрой», смысл которой не в объективном «очищении» Писания от несоответствующих ей толкований, а в совершенствовании персонального духа. Писание в этом аспекте остается символическим ориентиром, а не действительной целью, к которой стремится понимающий разум. Понимание здесь есть средство духовного самосовершенствования.

### Раздел 3. ПОНИМАНИЕ И ЯЗЫК

Соотношение понимания и языка в западноевропейской герменевтике является одной из центральных тем. Вне языка невозможно понимание и тем более интерпретация. Все невербальные формы передачи информации и приобретения смысла описываются в герменевтике на основании модели естественного языка. Именно в рамках герменевтической теории было пересмотрено значение языка для миропонимания; язык в своём новом значении мыслится не просто в качестве некоего необходимого, но «всего лишь» технического средства для передачи смыслов, а прежде всего как «дом бытия» (М.Хайдеггер), который сам является объективным условием формирования разумного человека.

История западноевропейской герменевтики во многих и зачастую центральных своих аспектах тематизировалась посредством языковой проблематики. В свою очередь, современное языкознание также получило ощутимый герменевтический импульс и синтезировалось с философским познанием в виде философии языка, философских проблем литературоведения, структуралистской теории текста и других.

В процессе становления языковой проблематики в истории герменевтики только в XX столетии сформировалась особая область исследований, которая нашла своё выражение в понятии *«герменевтика языка»*. Значение данного понятия, с одной стороны, раскрывается в плоскости не столько конкретнонаучных, сколько методологических проблем семантики и этимологии в лингвофилософском аспекте решения герменевтических задач, а с другой – герменевтика языка изучает макроязыковые модели, которые способствуют более качественному овладению языковыми структурами и проясняют онтологический и контекстуальный характер процессов понимания и интерпретации.

Словосочетание *«герменевтика языка»* становится актуальным философским понятием уже в постхайдеггеровский период, т.е. уже после того, как язык был охарактеризован как «дом бытия». Благодаря Хайдеггеру и Гадамеру язык в западноевропейской философской традиции становится центральным местом события понимания и универсальным средством истолкования, передающим это понимание. Однако появление *«герменевтики языка»* как отдельной области философского исследования свидетельствовало также о невнятности, неадекватности, а в настоящий момент – и об осознании недостаточности первоначального (хайдеггеровского) подхода к языку понимания и переосмыслении понятия языка в аспекте герменевтической необходимости.

В послехайдеггеровский период изучение языковых аспектов понимания было продолжено преимущественно в плане осуществления

понимания и интерпретации в речевой форме языка. А в дальнейшем, в прагматических исследованиях соединяются герменевтика языка (в виде герменевтики речевых актов) и герменевтика сознания в основном на базе достижений психоанализа (см. работы Поля Рикёра).

Хайдеггеровско-гадамеровский образ языка как абсолютной герменевтической территории расслаивается на письменный, вербальный и невербальный (косвенный) языки. Эти языки в силу имманентных различий требуют и различий аналитических средств в их описании и объяснении. С другой стороны, благодаря открытию невербального контекста, язык предстаёт в виде опережения или предупреждения, т.е. как избранная по мере надобности понятийность. Вербальный язык дополняется языком телесным.

Хайдеггеровский поворот к языку как охватывающему горизонт *Dasein* в этом плане может расцениваться и как возвращение грамматического измерения герменевтики. Знаменитые в своей особенности хайдеггеровские приёмы расщепления и варьирования слова обостряют интерес к герменевтике языка. В свою очередь, «Истина и метод» Х.-Г.Гадамера опирается в целом на эту традицию. И едва ли без «Бытия и времени» и «Истины и метода» герменевтика вообще стала бы значительной темой философии XX столетия. Эти работы стали отправным пунктом в перестройке всего философского языка. Именно герменевтика языка открыла необозримый горизонт постклассического философского дискурса в западноевропейской философии.

В русской философии на протяжении всей её истории также активно формировалось лингвофилософское направление изучения языка как особой герменевтической сферы и средства понимания и интерпретации. В данном разделе раскрываются некоторые аспекты соотношения понимания и языка, описанные в русской философии и отличные в своей интерпретации поставленного вопроса от известной западноевропейской истории герменевтики.

### **3.1. ПОНИМАНИЕ В РЕЧЕВЫХ АКТАХ**

Выдающиеся достижения в области языкознания в русской философии связаны в именем *Александра Афанасьевича Потебни*. Рассмотрим эти достижения с точки зрения их значимости для герменевтической теории.

А.А.Потебня известен как автор отечественной теории словесности, который разработал проблему художественного образа и художественной речи и который способствовал тем самым развитию художественной критической теории. С одной стороны, его идеи

сопоставимы с идеями В.Гумбольдта, представителя немецкой школы языкознания. А с другой, труды Потебни созвучны с такими литературными течениями начала XX века в России, как символизм и футуризм.

Именно эти течения активно трансформировали литературный язык; литературные эксперименты в рамках символизма и футуризма способствовали созданию нового поколения текстов, отражающих актуальную для них современность. Но вместе с тем, эти эксперименты, отличавшиеся особой усложнённой языком в силу нигилистического отношения к традиции, требовали и разработки особой адекватной теории языка, которая давала бы возможность осознать, довести до понимания и тем самым легализовать эти новшества. Поэтому теоретическая поэтика Потебни представляла не только чисто языковедческий пласт текстологии. Её задачей было переосмыслить соотношение мысли (мышления) и языка, что означало постановку проблемы в области философии языка.

Соотношение мысли и языка осмысливалось как проблематичное в особенно сложных языковых ситуациях (сложных для их понимания). Сегодня мы можем сразу же указать на те места, которые предполагаются быть сложными для понимания – это понятия либо целые предложения, либо тексты в целом, которые имеют символический характер. И поскольку символ в различных видах его выражения в языке является, как известно, многозначным построением, то Потебня, так же как Гумбольдт, рассматривает символ как деятельность духа по внедрению и выразительности мысли в языке. Понимание символа как многозначного образования таким образом связано с установлением различных культурных (духовных) пластов, открывающих многообразное поле значений. Отсюда, важнейшей проблемой для понимания является язык символов, а техникой интерпретации, способствующей достижению понимания, является *этимологический анализ слова*. Заметим, что в современной методологии гуманитарных наук этимологический анализ слова стал вполне привычным способом раскрытия содержания проблематичных понятий, на которых строится весь последующий теоретический дискурс. Кроме того, этимологический анализ способствует раскрытию историкокультурной ретроспективы становления базовых для того или иного исследования понятий, что само по себе репрезентирует гуманитарный мотив исследования даже в том случае, когда речь идёт, скажем, о философии науки.

Этимологический анализ способствует раскрытию двух видов понимания, основанных на двух уровнях значений: самопонимания, как такого типа самоотнесённости, который открывает значение для себя и собственно понимания, основанного на значении, имеющем

общекультурный характер. Эти два уровня значений Потебня рассматривает в аспекте двух семантических планов слова: «В слове есть, следовательно, два содержания: одно, которое мы выше называли объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда включает в себе только один признак; другое – субъективное содержание, в котором признаков может быть множество. Первое есть знак, символ, заменяющий для нас второе» [63; 83].

В своём учении Потебня опирается на гумбольдтовскую теорию о *внутренней форме слова*. Внутренняя форма слова основана на представлении, а образование понятий осуществляется путём аналогии. Таким образом, если поставить вопрос об образовании понятий, адекватно отражающих понятий человеком предмет, то это понимание основано на ассоциативном (по принципу подобия) сравнении неизвестного с известным, а качество самой ассоциации зависит от точности и красочности представления как субъективной формы предмета, данной в сознании.

Открытие внутренней формы слова особенно важно для понимания языка постольку, поскольку с развитием языка происходит с одной стороны ограничение и закрепление внутренней формы слов (т.е. слова тяготеют к обретению понятийной определённости), а с другой – внутренняя форма постепенно «забывается». То есть, с обретением понятийной определённости слово начинает функционировать в практике языка по определённому стереотипическому стандарту; при возникновении случайной уникально-культурной ситуации это же слово в результате игровых подмен значений может изменить своё содержание. Но это не снимает проблемы «забвения» внутренней формы слова, и, исходя из этого, происходит обострение проблемы понимания и необходимости этимологического анализа как восстановления этой внутренней формы.

Разделение слов в языке на образные и безобразные основано на присутствии либо отсутствии в них первичного представления (отсутствие означает «забытое» представление). Восстановление представления связано с обращением к историко-культурной ситуации, в которой возникло слово, и таким образом, с привлечением историко-языковедческого типа истолкования. Здесь для понимания языковых проблем необходимы сведения, привлечённые из области истории и культуры. А они, в свою очередь, раскрывают то, что Потебня называет «мыслительной деятельностью человека». Таким образом, мыслительная деятельность представляет собой не оперирование словами, а формирование идей, включающих аналогию и представление.

Но вместе с тем, поскольку речь идёт о художественном образе и поэтическом языке, Потебня на основании анализа художественного образа показывает символический характер слова и на основании поиска

генетических форм языка открывает *мифический характер мыслительной деятельности*. Мифический способ мышления основан на том, что аналогичные объекты понимаются как действительно родственные. То есть, речь идёт о том, как соотносится мысль и язык.

Если символическое ядро слова или предложения понимается по аналогии, то мы имеем дело с метафорой, если понимание буквальное – мы имеем дело с *мифом*.

Этимологический анализ слова – это раскрытие «*истории языкового мышления*», а именно такой истории, которая в ретроспекции языковых значений приобретает мифические черты. Отсюда мы могли бы с позиций сегодняшнего дня судить о дальновидности идей Потебни относительно исторического типа толкования.

Язык, образуемый в историческом неязыковом контексте, формирует в своём символическом ядре особую прерывную, но связанную аналогией историю. Собственная история языка не адекватна так называемой «объективной истории» («истории на самом деле»). Эта особая история мифологична, так как язык является самостоятельным субъектом этой истории, и именно он по своим субъектным параметрам является мерой аналогичных связей, которые устанавливаются между значениями, сформированными в различные периоды «объективной истории». И дальше, когда исследователь использует этот язык для интерпретации «объективной истории», происходит наложение истории языка на толкуемые факты. В результате исследователь «объективной истории» находится в неосознаваемой и непредсказуемой зависимости от мифической истории языка, которая предстаёт незримой «сеткой» для интерпретатора.

Видимо, в этой неартикулированной мифичности языка и кроется опасность утраты бытия, о которой предупреждал М.Хайдеггер. Однако Хайдеггер, в отличие от Потебни, эту опасность видел в другом. «Речь впервые создаёт открытое место для угрозы бытию и смущения и таким образом – возможность утраты бытия, что означает - опасность» [81; 39].

Ввиду того, что Хайдеггер подразделял речь (как и язык) на подлинную и неподлинную, то в каждый момент речевого акта в ней подвергается опасности *подлинное* говорение, то есть такое, которое является бытийно насыщенным. Неподлинное говорение, в свою очередь, «забалтывает» интуицию и разрывает связь с трансцендентным в языковом сознании. В этом смысле речь служит пониманию, но не может вместе с тем, быть только лишь средством понимания, поскольку речь создаёт со-бытие. Всякий раз в «существенном слове» открывается одно и то же (*Eine und Selbe*), что служит основанием разумного (понимающего) объединения людей. Это же хайдеггеровское положение было принято в качестве основания представителями европейской теории

коммуникации для обоснования процесса конституирования разумной коммуникации.

В концепции Потебни язык сам по себе в воспринятой его целостности представляет опосредованное своим происхождением мифическое образование. Поэтому в основании языковой конституции лежит не разумная схема, а миф. Соответственно, и человеческая коммуникация, и понимание и интерпретация будут иметь неустрашимые имплицитные мифологические характеристики, которые в свою очередь, скажутся и на бытии. Языковая коммуникация и основы взаимопонимания исходя из вышесказанного, должны представлять *бытие в мифе*, а не хайдеггеровское разумное бытие. Поэтому опасность заключается не в разрыве языкового сознания с трансцендентным (что необходимо понимать как падение уровня разумности человека при переходе на бытовой либо бюрократический язык), а в разрыве этого же языкового сознания с мифологической историей языка (что означает недопущение разумного контроля над интуициями не только в момент их предъязыковой активности, но и в самом языке с целью воссоздания мифа в актуальном речевом акте). Таким образом, у Потебни предметному анализу подвергается не рациональный разум и разумное сознание, а интуитивное мышление и мифологическое сознание, которые представляют для него особую культурную ценность.

В силу такого широкого понимания символичности и мифологичности языка, Потебня подвергался критике в плане неясности различий поэзии и прозы. Но если эта критика была справедливой в отношении формирования отечественного языкознания и, в частности, теории художественного образа, то с другой стороны, эта критика теряет свою остроту в плоскости проблем понимания и интерпретации для гуманитарного познания. Имеется в виду, что гуманитарное познание в целом можно заслуженно назвать «макро-поэтической формой» по отношению к языку естественных наук. И в этом плане теоретические приобретения Потебни с менее жёсткими поправками, чем в области художественной критики, могут быть применены к сфере гуманитарного познания.

В связи с этим оправданным представляется утверждение Потебни о том, что «язык во всём своём объёме и каждое отдельное слово соответствует искусству, притом не только по своим стихиям, но и по способу их соединения» [63; 26,27]. Такое широкое толкование языка, приближающее последний к области искусства «по способу соединения» значений, даёт основание для того, чтобы само понимание в этом смысле приблизить к искусству. Как и в искусстве, в сфере языка есть произведение (язык), артикулирующая и воспринимающая (понимающая) сторона. Как и в искусстве, язык (произведение) выполняет роль знаков символического характера. Как и в искусстве, в



языковой коммуникации требуется особая техника передачи и понимания знакового медиума, и т.д. Но все эти внешние признаки приобретают свой более глубокий смысл, когда они наполняются проблемой значений. «Внутренняя форма слова, произнесенного говорящим, - писал Потебня, - даёт направление мысли слушающего, но она только возбуждает этого последнего, даёт только способ развития в нём значений, не назначая пределов его пониманию слова.

Слово одинаково принадлежит и говорящему и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет определённый смысл для говорящего, а в том, что оно способно иметь смысл вообще. Только в силу того, что содержание слова способно расти, слово может быть средством понимать другого» [63; 27]. Как представляется, именно такого рода широкие обобщения являются неприемлемыми для конкретнонаучной теории, т.к. наряду с методическими рекомендациями, которые можно вынести из текстов Потебни, там есть замечания и аналитические построения метафизического характера, которые на методическом конкретнонаучном уровне воспринимаются как недостаточно точные либо ошибочные.

Именно на этом уровне широких обобщений мы находим у Потебни мысли, созвучные представителю филологической герменевтики эпохи немецкого романтизма Фридриху Шлейермахеру (имеется в виду знаменитое утверждение Шлейермахера «понимать автора лучше, чем он сам себя понимал»): «Искусство есть язык художника, и как посредством слова нельзя передать другому своей мысли, а можно только пробудить в нём его собственную, так нельзя её сообщить и в произведении искусства; поэтому содержание этого последнего (когда оно окончено) развивается уже не в художнике, а в понимающих. Слушающий может гораздо лучше говорящего понимать, что скрыто за словом, и читатель может лучше самого поэта постигать идею его произведения» [63; 28]. В этом отрывке понимающие отношения между читателем и поэтом выражены по аналогии с идеей Шлейермахера, тогда как выделенная мной часть суждения представляет собой применение такой же схемы отношений в рамках речевой формы языка. Формула Шлейермахера выведена здесь на новый уровень, - уровень языковой прагматики, - и таким образом, выходит за рамки филологической интерпретации (интерпретации литературных текстов) в область герменевтики языка.

Кроме того, отличительной чертой аргументации этого отношения Потебней является активное привлечение понятия «внутренней формы слова». Внутренняя форма в варианте живого представления объясняет то, почему «создания тёмных людей и веков могут сохранять своё художественное значение во времена высокого развития» [63; 29]. И наоборот, забвение внутренней формы объясняет потерю ценности того

или иного произведения искусства. Это соотношение внутренней формы слова как чего-то «постоянно создающегося» и человеческой мысли в их постоянной возможности смыслообразования определяют, по выражению Потебни, «частные черты сходства искусства и языка». К этому сходству Потебня возвращается достаточно часто. При этом используются и классический аристотелевский аргумент (из «Поэтики») о поэтическом языке как высшей языковой форме и о поэзии как предшественнице языка вообще («первое слово есть поэзия»). «Слово только потому есть орган мысли и неприменное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя, - пишет Потебня, - что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения» [63; 40].

Таким образом, анализ соотношения мысли и языка у Потебни даёт нам тип понимания, основанный на интерпретации речевых актов, которая, в свою очередь, предполагает качественно иной подход к языку на основании его символических характеристик и этимологического (историко-лингвистического) анализа слова.

Интерпретация речевых актов строится у Потебни на трёхэлементной семантической базе слова, представляющей единство членораздельных звуков, «т.е. внешнего знака значения; представления, т.е. внутреннего знака значения и самого значения. Другими словами, в это время в двойном отношении есть (имеется налицо) знак значения: как звук и как представление» [64; 133]. Для понимания речевой формы языка важным является акцентуация символической знаковой природы звука, отсылающей нас к знакам-представлениям и собственно значениям слов.

На основании такого подхода к речи понимание выглядит формой «устного народного творчества»: сотворения «нового мира из хаоса впечатлений» и возможности «расширения пределов этого мира», т.е. особой формой искусства.

В отличие от филологической герменевтики, имевшей дело с литературными текстами, где текст предстаёт посредником косвенной коммуникации автор-интерпретатор, речевые формы представляют либо прямую языковую коммуникацию между субъектами, либо такого рода косвенную коммуникацию, в которой текст будет интересен понимающему с точки зрения «прямой речи» автора. Здесь Потебня подчёркивает идею общественного происхождения языка: «Лишение общества и его суррогатов может довести до отупления или сумасшествия даже высокоразвитого человека» [64; 135]. Разговорная речь представляется Потебней в качестве естественного бытового (народного) основания для элитарного письменного языка, а мысль – в качестве скрытой речи.

Поскольку речь представлена у Потебни многопланово, то на этом основании он различает два вида воздействия речи: «1) действие речи на самого говорящего и 2) действие её на слушающего и понимающего, *понимание*» [64; 136].

Действие речи на самого говорящего обусловлено опережением мысли («скрытой речи») слова. И это действие основано на внутреннем для индивидуального сознания разграничении на «я» и «не я» (самоинтерпретация, или в иной транскрипции – самопознание). Особенностью этого действия является познание себя в прошедшем времени. При этом «непосредственное самопознание невозможно» [64; 137].

Действие речи на слушающего связано с восприятием звуков и представлениями. И поскольку звуки и представления суть знаки по своей природе символические, то отсюда возникает и многообразие результатов понимания. Здесь Потебня приходит к выводу аналогичному гумбольдтовскому: всякое понимание в своём пределе есть непонимание, а всякое мысленное согласие содержит (или есть по сути) разногласие. «Поэтому понимание в смысле тождества мысли в говорящем и слушающем есть такая же иллюзия, как и та, в силу которой мы принимаем собственные ощущения за внешние предметы» [64; 138].

В другом сочинении («Виды поэтической иносказательности») Потебня уточняет происхождение неадекватного понимания относительно поэтического языка. Поэтический язык говорит воспринимающему «*нечто иное и большее*, чем то, что в нём непосредственно заключено. Таким образом, поэзия есть всегда *иносказание*» [65; 141] (Курсив Е.Ю.).

Поэтические произведения могут быть поняты исходя из: свойств понимающего, степени понимания и ситуативного (мгновенно возникающего) настроения.

Но особым искусством речевого общения Потебня считает умение «*держатъ понимающего на весу между одною и другою иносказательностью*» [65; 144] (Курсив Е.Ю.), т.е. создавать ощущение непрерывности поэтической (символической) речи.

«Подвешенность» понимающего является существенно новым компонентом в теории понимания. Этим откровенно подчёркивается невозможность адекватного понимания с одной стороны, а с другой – показывает явное предпочтение, которое отдаёт Потебня поэтической речи в противовес аналитике понимания.

Удержатъ понимающего в «подвешенном состоянии» значит продлить эффект живого представления, символического языка, удержатъ внимание собеседника. Однако это удержание не будет свидетельством наступившего диалога. Напротив, диалог здесь неприемлем, т.к. он может начаться только с наступлением процедуры

понимания. Значит «подвешенность» есть некое предпонимание, не достигшее определённости понимания – неоконченное действие. Поэтический язык в своих наиболее сильных вариантах действительно создаёт подобные эффекты «зависания» подчас даже после окончания прочтения либо слушания таких текстов. Этот эффект относят к суггестивному плану языка. Потебня же описывает рациональные основания этой суггестии, хотя делает это без учёта собственно психологического опыта.

В современной лингвистической философии, герменевтике, теории коммуникации «подвешенность» является необходимым элементом игры, в процессе которой динамизируется «предпонимание» и затягивается, а то и вовсе исключается понимание как отождествление (определённость) посредством разрыва коммуникативной связи.

Анализ проблем герменевтики языка Потебня производит на базе славянских языков и особенно на базе украинского языка.

Именно язык образует тот круг (герменевтический круг), в котором происходит жизнедеятельность народа. И выход из этого круга возможен лишь как переход в круг иного языка. Находясь в этом кругу, человек ощущает активное творческое воздействие языковой среды. Поэтому гумбольдтовское понимание сущности языка не сводится к закреплению за ним функции выражения готовой мысли. Язык способствует творчеству мышления, язык творит мысль в своей деятельности.

Творческая языковая акция в интерпретации Потебни носит ярко выраженный психологический оттенок. На основании раскрытия психологического аспекта языковой деятельности, с одной стороны, язык становится репрезентантом экзистенции каждого отдельного индивида. А с другой, сосредоточение внимания на психологических особенностях языкового мышления позволяют ему сделать вывод о том, что всякое понимание в конечном счёте есть непонимание, то есть, абсолютное проникновение в психику другого человека с последующим отождествлением значений есть непосильная герменевтическая задача. То, что мы называем пониманием, следовательно, есть возникновение некой мысли в нашем сознании по поводу высказанной мысли другим человеком.

Подобное рассмотрение собственно языкового, психолингвистического аспектов понимания вызывало у некоторых исследователей нарекания по поводу недооценки коммуникативной функции языка. Однако, как уже говорилось выше, Потебня в числе большинства русских философов наследовал идею социальной природы слова и языка. Известное утверждение о том, что понимание есть в конечном счёте непонимание, не означает устранение этой коммуникативной функции. Слово, которое есть совокупный результат жизненного опыта отдельного человека, не может быть отождествлено в

экзистенциальном смысле другим человеком, присвоено им. То есть, понимание не может быть выполнено на всех уровнях интересубъективности.

Психологический и экзистенциальный аспекты языка позволяют рассматривать слово как основу самовыражения и самопонимания. Это лишний раз подчёркивает тот интерес к вопросам аутогерменевтики (на сей раз в плоскости герменевтики языка), который характерен для украинского типа интровертивного индивидуализма. И этот теоретический интерес обостряется именно в свете Другого, т.е. в соотнесении экзистенции индивидуального слова как монады с окружающим и детерминирующим эту монадность слова социальным контекстом.

Такой же монадный принцип характеризует и «народный язык». В нём содержится «дух народа», который может быть понят посредством межкультурной языковой коммуникации. В этом пункте Потебня открывает тему *герменевтики культуры* (см. раздел 5 настоящего издания), к которой он подходит с позиций философии языка. Существование «духа народа», переданного в языке, свидетельствует о равноправии культур, поскольку духовные культурные сущности не иерархизируются. Их соотношение может мыслиться только герменевтически, а именно, как равноправное культурное общение.

Однако и в этом плане Потебня остаётся верен принятой им формуле «понимание есть в конечном счёте непонимание». Соотношение различных языковых культур представляет собой постоянную постановку герменевтических задач. Однако решение этих задач не означает поглощение одного «духа народа» другим. Духовные сущности остаются автономными.

Понятие общечеловеческой культуры, стоящей «над» национальными культурами, не содержит в себе значения настоящего или будущего уничтожения хотя бы одной из национальных культур. Общечеловеческая культура представляет собой целостность, образованную монадным духовным множеством равноправных культур различных народов. И этот круг понимания также в своём пределе остаётся непонятым.

Гумбольдтовская идея о внутренней форме языка была развита также А.С.Лаппо-Данилевским относительно особенностей исторического познания<sup>15</sup>. Речевые формы языка образованы благодаря деятельности духа, а образование понятий представляет собой некое внутреннее действие. Национальные особенности языков обусловлены различными воззрениями, фантазиями, чувствами (так сказать,

---

<sup>15</sup> См.: Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Часть I. Теория исторического знания. – С.-Пб., 1910. – 292 с.

«настроениями души»). Гумбольдт считал нацию «духовной формой человечества, которая имеет языковую определённую» [23; 125].

Язык формирует мир представлений. Соответственно, различные языки представляют собой различные видения предмета (в языке как продукте духовной деятельности заложена сила духа народа). Отсюда происходит и гумбольдтовское понятие «языковое сознание народа» (*nationeller Sprachsin*n).

Лаппо-Данилевский находил аналогии между различиями в умственной деятельности народов и различиями их языков. Например, в Индии язык (весь его строй) и литература свидетельствуют о стремлении духа к первопричинам бытия, созарцательном характере жизни. Соответственно, и истории народов также пронизаны этим духом и требуется адекватный язык, передающий дух этих историй.

### **3.2. ЯЗЫКОВОЕ ОБЩЕНИЕ И ДУХ КУЛЬТУРЫ (ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКА Г.Г.ШПЕТА)**

В конце XIX - начале XX столетия под влиянием «лингвистического поворота» и практически одновременно с ним в европейской философии происходило развитие теории речевых актов и теории понимания. На стыке этих теорий одними из особенно популярных были идеи В. фон Гумбольдта, которые осмысливались и дискутировались как в языкознании, так и в философии на территориях Украины и России. В языкознании (А.Потебня) развитие этих идей происходило в связи с возраставшим в то время исследовательским интересом к народным культурам и языкам (особенно русскому, а также другим славянским языкам, в значительной степени и к украинскому, т.к. Потебня работал на Украине в Харьковском университете). В философии «этюды и вариации на темы Гумбольдта» возникли у Г.Шпета, который поставил целью переосмысление философской традиции, подготовившей гумбольдтианство. Он считал, что философия языка Гумбольдта должна завершить собой систему философии Гегеля.

Учение Гумбольдта о внутренней форме Шпет рассматривает в связи с мировоззренческими требованиями своего времени, одним из которых является требование поиска взаимопонимания на основании определённого рода отношения логического и духовного. У Гумбольдта Шпет выделяет следующее суждение о понимании: «Люди понимают друг друга не потому, что они действительно проникаются знаками вещей, и не потому, что они взаимно predeterminedены к тому, чтобы создавать одно и то же, в точности и совершенстве, понятие, а потому, что они взаимно прикасаются к одному и тому же звену цепи своих чувственных представлений и внутренних порождений в сфере понятия,

ударяют по одной и той же клавише своего духовного инструмента, в ответ на что тогда и выступают в каждом соответствующие, но не тождественные понятия» [85; 10].

Это соотношение логического и духовного есть соотношение познающего и познаваемого (субъекта познания и национального духа культуры как объекта) с одной стороны, а с другой стороны это есть внутриязыковое отношение, или отношение языкового сознания к своему духовному источнику.

Для интерпретации Шпетом идей Гумбольдта характерно постоянное мерцание, взаимопереход этих двух позиций (субъект-объектного отношения и его снятия в анализе особенностей духа языка и духа культуры). Язык в этом анализе представлен как творчески преобразуемым объектом в общении (средством общения), так и онтологической данностью, существующей независимо от воли и желания каждой отдельной личности; он как бы покоится на «общей совокупности духовных сил человека. Но абсолютной целью языка как духовной деятельности в любой из этих плоскостей является разумение и понимание» [85; 12].

В процессе общения язык становится средством взаимопонимания, а затем и самопонимания (человек понимает себя постольку, поскольку его понимают другие). Поэтому «понимание и говорение только разные действия одной и той же языковой способности» [85; 16]. В процессе общения происходит не только привлечение и использование языка каждым отдельным человеком, но и язык вовлекает отдельного человека или целый народ в свой «круг». Выход из одного «круга» не означает выхода из «круга» вообще, а лишь означает возможность перехода или попадания в иной «круг» (это общезначимое для герменевтической теории рассуждение, также благодаря Шпету, применяется на современном этапе развития герменевтики к анализу общезыковых культурных реалий и становится основанием для дальнейшего изучения проблем межкультурного понимания). Таким образом, границы языковой реальности с особым акцентом на языковом общении трактуется Густавом Шпетом посредством герменевтической метафоры («герменевтического круга»). Эта же метафора также не исключает диалектического характера движения мысли при разрешении противоречий субъект-объектных отношений в условиях социально-культурного взаимодействия людей.

Теория речевых актов в аспекте проблем понимания в интерпретации Г.Шпета, с одной стороны, даёт возможность использования и развития традиционного для герменевтики понятия «круг», а с другой - изменяет оптическое содержание этой метафоры. «Круг» в условиях речевого акта имеет не столько горизонтальную проекцию (типа «горизонта понимания», очерчивающего

герменевтическую перспективу), сколько превращается в объёмную фигуру, сочетающую телесную (физические свойства звука в общении) и духовную организации. «Круг общения», созданный посредством языка, насыщается и как бы обволакивается духом, и тогда «круг общения» представляет лишь формально-логические и зримые телесные контуры, тогда как содержанием общения является не только смысл высказанного, но и «дух общения». Эта новая метафора обозначена у Шпета как «сфера разговора».

Эта особым образом понятая объёмность языкового общения теоретически осмысливается и обосновывается в трудах Шпета посредством *диалектики части и целого*. Согласно его представлениям, язык в целом ассоциируется с «огромной тканью, где все части так переплетены, что какой бы из них мы ни коснулись, мы инстинктивно чувствуем, что все они находятся во взаимном согласовании и тут же находятся перед нами» [85; 18]. Шпет считал, что язык в целом и каждая составляющая его часть в отдельности представляет собой *синсемантическое выражение*, иными словами, язык воплощает выражение связи человека с чем-либо или с кем-либо<sup>16</sup>.

Любое слово является синсемантикой по определению. Если речь идёт о возможности автосемантики, то автосемантическое выражение может быть признано только условной автономией «сферы разговора». Таким же образом и всякое слово в сфере разговора может быть автономно, то есть представлять условную автосемантическую единицу. Слово, в силу своей синсемантичности, может вступать в разнообразные и бесчисленные связи. Именно этим и объясняется бесчисленность его значений в языке. В этом плане и история языка, и языковое творчество безграничны. И самостоятельность значений слово приобретает в многообразии внешних для себя связей, «хотя условно, - пишет Г.Шпет, - мы можем каждый слой рассматривать в его «несамостоятельности», абстрактно, как автосемантическое выражение» [97; 108].

Конституция языка, базирующаяся на внутреннем чувстве языка (или духовной способности его образования и употребления) согласуется с целью языка – пониманием. То есть, духовная деятельность способствует «возведению научного здания миропонимания». Глубина и особенности этого миропонимания определяются уровнем развития языка и национальным духом, творящим язык. Отсюда – различия миропонимания, исходящие из различий языков и наций, хотя потенциально каждый человек носит в себе «ключ к пониманию всех языков» [85; 28,29].

---

<sup>16</sup> См.: Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. Философско-литерат. журнал. - № 7. – М., 1996.– С. 81-122.



Среди идей Гумбольдта Шпет выделяет идею *онтологии языка*: язык не только орган бытия, он есть само бытие, которое обнаруживает себя в языке. Кардинальным в обнаружении бытийного статуса языка становится понятие «*энергейя*», объединяющее онтологию и духовную сущность. Открытие энергии языка позволяет создать метафору «*живого языка*», или языка как субъекта. Понимание языка есть энергичное взаимодействие с ним как с субъектом, а понимание посредством языка есть уже тройственная коммуникация, в которой определяющим становится энергичное поле языка.

Речевые акты вследствие реализации в них «внутреннего чувства языка» и звука, представляют собой явление так называемого «*языкового сознания*», которое, в свою очередь, включено в общую структуру сознания. С этой точки зрения, по Гумбольдту, речь и понимание есть две стороны одного и того же (языкового сознания). Языковое сознание, в свою очередь, стремится к конечному объединяющему смыслу-единству культурного сознания, обнаруживаемому согласно гегелевской системе, в искусстве, науке, праве, и т.д. В языке содержится «архетип и начало» культурного сознания. И в этом смысле философия языка «есть принципиальная основа философии культуры» [85; 37].

«Живой язык» посредством речевых актов создаёт «*живой смысл*» как самотворящий предмет понимания. Точнее, для дискретного акта понимания «живой смысл» представляет собой понимание понятого, или вторичный уровень понимания. В этом ракурсе культурная архетипичность языка задаёт онтологию языка как творящего своё миропонимание «живого языка». Логически это выражено в самотворении языка как духовной сущности (гегелевская диалектика). Это кардинальное положение обуславливает дальнейшую троичную структуру любого конкретного акта понимания, где онтологическая база языка станет тем миром абсолютного понимания, к которому будет стремиться человек в коммуникации. И это же обуславливает открытость и незавершённость любого языкового акта понимания в силу недоступности (неохватности всей масштабности языковых архетипических связей) онтологического источника.

Уже в этом пункте анализа учения Гумбольдта Шпет отмечает некие сложности в трактовке оснований языковой реальности. Шпет указывает на то, что гумбольдтовская трактовка языка тяготеет к кантовской «вещи в себе» с одной стороны, и к гегелевской чистой потенциальности (идеальной возможности), с другой. Это тяготение к самозамкнутости (субстанциальности), характерное для онтологического типа анализа, в середине и особенно в конце XX столетия становится предметом критики в виде «критики чистого языка» и «критики чистой герменевтики» (Абель). Соотношение онтологического уровня языка и теории речевых актов представляется в виде формальнологической

смены уровней: от идеальных возможностей языка – к случайной действительности речи. И это только подтверждает устойчивость идеальной формы языка и идеального понимания как языковой цели.

В учении о слове как семиотической единице речевого акта разграничивается знак и значение с одной стороны, а с другой – общее значение и частное значение. Общее значение рассматривается в качестве основания эмпирической науки о языке. Шпет указывает на сомнительность такого разграничения, неявно содержащего «чистые» основания и уподобляющего себя способу конституирования мира в естественных науках: «мы имеем дело с языковыми категориями, которые конституируют конкретные смыслы, подобно тому, как категории естествознания, по Канту, конституируют природу» [85; 43].

Такое разграничение уровней значения обнаруживает неявную номиналистскую позицию, в которой слова отождествляются с именами (знаками) и утрачивают материально-смысловую характеристику, или прагматику смысла, творящего действительность посредством энергии духа и звука. Гумбольд только вводит термины «чистых мыслительных форм» (понятие) и «чистого артикуляционного чувства» (напряжение души в звуковой реализации слова). Шпет рассматривает «чистое артикуляционное чувство в соответствии с понятием переживание». В данном случае, найдено новое чисто жизненное основание речевого акта, вносящее некую закономерность в звуковое многообразие языка и способствующее его пониманию. В «чистом артикуляционном чувстве» выражено намерение человека, т.е. его предпонимание. Намерение, в свою очередь, определяется «отношением порождаемого звука к какому-то смыслу» [85; 47]. Звук содержит намерение его породить, причём с определённым назначением.

Здесь мы получаем лингвофилософское обоснование герменевтического понятия «*предпонимание*»: Шпет подчёркивает принципиальное значение понятия артикуляционного чувства, за которым стоит не животный крик, а *социальное лицо человека*. Именно поэтому язык является средством человеческого, а не животного общения. В артикуляционном чувстве выражена интенция языкового сознания, которая становится эмпирическим основанием для изучения различных аспектов языка (психологических, исторических, социологических).

Совпадение чистых логических форм (слова как понятия) и артикуляционного чувства, выраженного в звуке, представляет язык не как «законченное действие, *ergon*, а как длящуюся действительность, *energeia*» [85; 51].

В этой связи Шпет критически относится к авторам, которые ограничиваются традиционной логикой в понимании сущности слова и его герменевтического предназначения. Традиционная логика, как

известно, опирается на объёмные характеристики понятий. Это, собственно, и привело к методологическому кризису в изучении гуманитарных предметов и стало импульсом к созданию неклассической логики и особой методологии гуманитарного познания. Недоступность гуманитарных предметов для теоретического арсенала традиционной логики обусловлена игнорированием значений в пользу характеристик объёма понятий. Такая логика, - писал Шпет, - допускает величайшие упрощения. Именно, игнорируя значение, она получает от «единичных вещей» только «счётные единицы». В действительности понятия не есть *внешние формы*, наполняемые различными содержаниями, подобно тому как бочка может наполняться вином, водой или огурцами. Это «предметные понятия, определяемые предметными отношениями. Это «разумные понятия», значения которых мы *понимаем*, а не просто только принимаем. Такие формы, всегда соотносённые с предметным значением, суть *внутренние формы слова и термины*» [97; 119,120].

Внутренняя форма представляет нечто единообразное в действии энергии, «методы» осуществления энергии: энергичное действие, имеющее разумное достаточное основание. Таким образом, понимание языка происходит посредством понимания его внутренней формы.

Вследствие многообразия энергичности, слово в речевом акте предстаёт в качестве индекса. Процедура понимания как постижения языка содержит акты конципирования (мыслимого содержания предмета) и компрегензии (предметного обстоятельства). В понимании происходит творческий отбор предметного содержания, которое по сути потенциально бесконечен, и как следствие – формирование смысла. Логическая форма (слово как понятие) сама по себе схематична и безжизненна. «Чтобы ожить, они должны заговорить; чтобы быть понимаемыми, они должны наполниться текучим смыслом» [85; 108].

Если понимание осуществляется посредством установления внутренней формы языка, то интерпретация представляет собой метод образования, т.е. восстановления значения слова в его контексте (контекстуальный подход). Интерпретация в этом смысле есть способ образования понятий. Диалектика культурного смысла в этой связи есть интерпретирующая диалектика, или, по словам Шпета, «герменевтическая диалектика» [85; 116].

В этой герменевтической диалектике происходит постоянная корреляция знака и смысла словесно-логическим (языковым) сознанием. Работа языкового сознания заключается в «понимающем раскрытии» (Шпет) содержания форм в их реальной диалектике. В актах понимания имманентные законы словесно-логического целого коррелируют с культурным смыслом.

Слово здесь расценивается как репрезентант культуры: «Слово в своей формальной структуре есть онтологический прообраз всякой

культурно-социальной «вещи»» [85; 140]. Интерпретирующий анализ в этом смысле представляет собой открытие социокультурного контекста и расширение его горизонта («Принцип – раздвижение пределов, а не выход за них» [85; 202]). Для Шпета философия языка в виде гумбольдтовской теории «внутренней формы слова» представляет собой основу философии культуры.

В силу символичности речевого акта, аналогичным будет и понимание неязыкового экспрессивного контекста – жеста, мимики, и т.д. Шпет отказывается от симпатического понимания и вчувствования в пользу рациональных способов понимания, которые были предложены Гумбольдтом посредством введения понятия внутренней формы (в этом случае – внутренние экспрессивные формы).

Что касается идеи понимания как непосредственного чувства («сердце», «конгениальность», «сопереживание», «вчувствование»), то процесс вживания рассматривается здесь как слияние «я», «самости» с «мы», которое представляет собой социокультурный факт.

### **3.3. ПОНИМАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ**

Разработка проблемы понимания в русской философии проводилась также в аспекте философии имени, наиболее ярким представителем которой был Алексей Фёдорович Лосев.

Обоснование собственного метода исследования А.Ф.Лосев проводит в соотношении с феноменологией Э.Гуссерля и симвонологией Кассирера, т.е. с методами авторов, чьё влияние на развитие герменевтического направления в философии было очень значительным. Формирование авторского метода происходит у Лосева под влиянием *апофатизма*. Апофатический путь, путь отрицания родственных точек зрения, а именно, непринадлежность ни к феноменологии Гуссерля, ни к симвонологии Кассирера, есть одновременно и способ самоявленности своего интереса в этой области и косвенно присутствующей в аналитике оригинальности, которая ярко проявляется и в многочисленных актах отрицания, и в единственном и последнем акте утверждения.

Так, следование феноменологическому методу Лосев считает не способом натуралистического «объяснения» (как это было у Гуссерля), и тем более не психологического и не метафизического, от которых отказался и Гуссерль, а способом *объяснения смысла*. Сосредоточение внимания на категории смысла и рассмотрение этой категории как детерминанты аналитических процедур, вводит одновременно с данной методологической установкой и специфически герменевтический контекст. Своеобразием позиции Лосева является появление категории «смыслового объяснения», в имени которой уже снимается (а может

быть, игнорируется) традиционная для герменевтики проблема соотношения понимания (как смысловой процедуры) и объяснения (как процедуры формальной). Эта позиция развивает концепт понимания с элементами объяснения.

Методологическое разветвление процедур объяснения и понимания преодолевается Лосевым диалектикой, «логикой противоречия». Подобно Мартину Хайдеггеру, Лосев также приходит к обоснованию идеи антиномичности конструкций смысла, однако осуществляет движение к этой антиномии с помощью диалектической феноменологии, а не фундаментальной онтологии. Диалектика, по Лосеву, «должна быть системой закономерно и необходимо выводимых антиномий (ибо не всякое противоречие есть антиномия) и синтетических сопряжений всех антиномических конструкций смысла... она обязана... объяснить смысл во всех его смысловых же связях. Во всей его смысловой, структурной взаимосвязанности и самопорождаемости» [46; 21]. Примирение объяснения и понимания происходит у Лосева также и посредством того, что категория «целого» рассматривается как диалектический синтез «одного» и «многого», которые в свою очередь представляют собой антиномическое отношение: «ибо одно не может быть без многого и требует его, а многое само необходимо есть тоже нечто единое, и это противоречие необходимо, логически необходимо примиряется и синтезируется в новой категории, именно в целом.» [46; 15].

Многозначное прочтение этой диалектически функционирующей триады даёт в результате многоуровневую композицию целого, семантически объединяющего в одном значении множественность смыслов, или же логически задаёт единичность (инвариантность) формы по отношению к множественности значений. В целом эта диалектико-феноменологическая развёртка смысла поэтически представляется Лосеву как «подлинная стихия разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудная и завораживающая картина самоутверждённого смысла и разума» [46; 21].

Для того, чтобы выявить генезис этой картины, Лосев избирает в качестве главного предмета анализа категорию имени. Имя содержит все необходимые элементы слова, является матричной лингвистической единицей, формирующей основные грамматические формы, и наконец, именно имя есть языковой представитель смысла, посредством которого человек вообще понимает мир. Таким образом, исходя из теории Лосева, можно сделать вывод о том, что понимание как действительный процесс начинается с именованного мира, а герменевтика как теория понимания должна основываться на теории имени, которая, в свою очередь, центрируется вокруг базовых категорий значения и смысла.

Феноменологическая редукция, по Лосеву, есть движение не от мысли (смысла) к предметам («Назад к предметам!»), а постепенное очищение многообразных оболочек слова (фонематической, нозматической) для выведения чистого смысла, т.е. движение от предмета (в частности, слова как предмета – материальной фонемы) к идеальному ядру (смыслу). При этом смысл как идеальное образование является действительным, реальным. Эту мысль Лосев подчёркивает сам неоднократно, порой с яростью противопоставляя свою позицию вульгарному материализму.

Диалектико-феноменологический анализ имени начинается у Лосева с фонемы, которую он рассматривает как смысловую стихию, образованную многообразием значений и субъективных интонационных смыслов. Но поскольку фонема сама по себе выражает смысл, но не сущность смысла, Лосев обозначает фонему как симболон, т.е. символическое объединение, представляющее множество вариаций значений (1-й симболон) и обобщённую символическую семему как сумму этих значений (2-й симболон). Таким образом, фонема репрезентирует смысл, но поскольку сущность смысла в фонеме не выражается, она (фонема) не может дать абсолютного (полного) понимания.

Переход от фонемы к следующему структурному элементу имени происходит не путём диалектического снятия, а путём отрицания как отбрасывания (по аналогии с фактическим снятием) предыдущего уровня: «Чтобы перейти к слову как подлинной картине предмета, мы должны сначала взять его как чисто смысловую стихию, отбросивши фонему как необязательный и – в смысловом отношении – чисто случайный момент. Это значит, что мы вместо символической семемы получили уже чисто нозматическую» [46; 36].

Ноэма же берётся Лосевым для решения собственно герменевтической задачи – *понимания*. Причём для того, чтобы выдержать строгость анализа на пути к чистому пониманию, необходимо и нозматическую семему брать в чистом (символическом) виде, т.е. уже как ноэму без семантической (индивидуально-субъективной) стихийности. Тогда: «Чистая ноэма есть понимаемая предметность, понимание предметности, взятое как смысловой снимок с понимаемых актов, необходимых для перенесения данного предмета в сферу понимания вообще». Из этого следует, что «Я, индивидуальный субъект, могу иметь вне-индивидуальное, общее для всех понимание данного предмета» [46; 36]. Однако даже при исключении (или очищении) нозматического слоя от индивидуально-субъективного понимания остаётся некая возможность непонимания в силу омонимизации языка. И поскольку аналитическая задача поиска

коррелята чистого понимания не решена, то Лосев «отбрасывает» и ноэматический слой, за которым открывается идея.

Идея имени, по Лосеву, может быть понята исходя из отношения к «иному» (меону). В этом отношении заложено основание герменевтической коммуникации, или общения человека с миром посредством имени; в этом отношении содержится тайна слова: «Тайна слова в том и заключается, что оно орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью» [46; 39].

Таинственность (сокрытость) общения посредством имени как внутренняя смысловая связь характеризует специфический подход Лосева к проблеме смысловой коммуникации, который иногда расценивают как мистический, что вполне можно было бы принять, если освободиться от негативного оттенка в этой оценке. Влияние апофатической традиции на стили мышления русского философа вполне совместим со склонностью к открытию мистически осязаемого феномена (смысла имени). Меон характеризуется здесь как «иное» смысла, начало иррационального, диалектически необходимый иррациональный момент в рациональности сущего. Чтобы ноэма выполнила свою функцию понимания, необходимо перенесение предмета в инобытие (человеческое сознание), где этот предмет приобретёт вид идеи: «Если под инобытием мыслится человеческое или иное сознание, то идея в этом смысле есть полное и адекватное присутствие предмета в этом сознании, полное и адекватное понимание предмета» [46; 46].

Понимание на ноэматическом уровне и уровне идеи отличается различной степенью присутствия инобытия, а значит – различной степенью искажённости предмета, если в самом понимании также различать степени искажения предмета в зависимости от того, насколько сформировано слово (фонематически, ноэматически, как идея). В отличие от частичного присутствия инобытия в ноэме (и частичного присутствия предмета в инобытии) идея воплощает в инобытии чистую предметность. Это значит, что предметная сущность выражена и понята. «Имя вещи есть выраженная вещь. Слово вещи есть понятая вещь. Имя, слово вещи есть разумеваемая вещь. В разуме явленная вещь, вещь как разум и понятие, как сознание и, следовательно, - разум, понятие и сознание как вещь» [46; 47].

Феноменологическая редукция здесь приходит к традиционному диалектическому выводу о тождестве знания и бытия. Для герменевтического анализа это означает выход к основанию абсолютного (или радикального) понимания. В данном случае диалектико-феноменологический метод Лосева как наследник гегелевской диалектики Абсолютного Духа с одной стороны и феноменологии Гуссерля с другой, приходит к своему основанию, или идеальному корреляту.

Формирование идеи осуществляется в соотношении с предметом посредством смысла, который всё ещё остаётся за кадром. Однако представителем смысла в этом отношении является *энергема слова*. Момент отождествления осмысленного меона и предметной энергемы является идеальным коррелятом предметной сущности слова. В этот момент мы «отождествляем известную степень осмысления бессмысленной тьмы с известной степенью оформления абсолютного смысла в себе» [46; 51]. Так происходит *понимание*.

Энергема – это сравнительно редко употребляемое понятие, которое указывает преимущественно на мистический оттенок метафизического исследования. Как пишет Лосев: «Слово есть в этом смысле некоторый лёгкий невидимый, воздушный организм, наделённый магической силой что-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события» [46; 54]. Энергема слова, в свою очередь, конструируется взаимоотношением смысла и меона по типу взаимоотношения части и целого. Целое в данном случае «есть особая энергема, физическая энергема, которая сама по себе, однако, не физична» [46; 55].

С момента отождествления меона с иным происходит активное вытеснение иного как самостоятельной субстанции чистым мышлением, в котором формируется интеллигенция, или самосознание. В интеллигенции иное понимается как своё. Это является сигналом перехода от внешней коммуникации к внутреннему диалогу. «В мышлении мыслимое тождественно мыслимому, и потому мыслить можно только себя, а не иное» [46; 68]. Поэтому в мышлении всё вечно. Вечное может мыслить только самоё себя, т.е. чистую мысль. Мышление, знающее самоё себя, постоянно возвращается к себе, «как бы вращается в себе» (*круговращение ума*). Это «внутренний герменевтический круг» – круг мышления, интеллигенция, самосознание, - который мы лишь отчасти ощущаем, или ощущаем не чисто. Но аналитически выводимое Лосевым чистое самосознание, хотя и не может существовать в чистом виде (т.к. с этого момента внешний мир перестал бы быть необходимым человеку), но всё же выполняет опорную функцию как внутренняя инстанция смысла. В чистом виде самосознание есть абсолютное понимание самого себя, или сверх-умное мышление («умный экстаз»).

В дальнейшем Лосев приходит к тезису об абсолютности смысла («Существует только смысл и больше ничего»). Путь понимания здесь есть путь смысла в иное, который осуществляется на пути к меону диалектически. Энергема выполняет здесь символическую функцию. А язык в целом представлен в качестве смыслового и символического представителя бытия. Энергия сущности есть язык, на котором сущность говорит с окружающей её средой.



Символ, ставший интеллигенцией, представляет мифический момент имени. И именно в глубине мифа имени просматривается тот апофатический момент, о котором шла речь выше. «Наша диалектика, поскольку она – в свете энергий сущности есть символическая диалектика, за ней кроется некий неразгаданный икс... Вся эта логика мифа, или символа, возможна только благодаря апофатическому моменту в предметной сущности слова» [46; 89]. Так в имени выражается в той или иной степени символичность бытия. Разрыв символизма и апофатизма, по Лосеву, приводит либо к агностицизму кантовского типа с постулированием «вещей в себе», либо к позитивизму.

От фонемы как внешней границы имени и вплоть до его мифичности, само имя воплощает смысл в его диалектическом становлении – от эйдоса к логосу, от символа к мифу. «В эйдосе смысл дан интуитивно и сущностно (как картина смысла), в логосе смысл дан как «абстракция и метод» (закон осмысления). Логос представлен посредством инобытия как смысла (осмысленный меон, или смысл меона). Таким образом, всё движение смысла есть переход от апофатики к эйдетике посредством символического понимания сущности.

Символическая концепция сущности, отражённой в имени, а также тезис об абсолютности смысла приводит к выводу о языке как смысловой субстанции бытия. «Всё бытие есть то более мёртвые, то более живые слова. Космос – лестница разной степени словесности. Человек – слово, животное – слово, неодушевлённый предмет – слово. Ибо всё это – смысл и его выражение. Мир – совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. Всё живёт словом и свидетельствует о нём» [46; 127]. В этом феноменальном мире предметы тождественны своим именам в аспекте их понятости, т.е. в герменевтическом аспекте.

Слово как имя является критерием осмысленности мира. Выше слова – пишет Лосев, - на земле вещи нет более осмысленной. Дойти до слова и значит дойти до смысла. «Самое простое и общее определение слова, как ясно, есть то, что слово, или имя, есть смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность» [46; 135]. Если человек овладел словом как энергией сущности, то значит он может «видеть» эту вещь. На этом уровне вещь понята как идея. И эта идея может передавать вещь с этой или иной степенью адекватности, которая представлена в ноэме слова. Причём между идеей и ноэмой «может быть дано бесконечное количество разных оттенков. В этом и заключена *диалектическая тайна понимания*» [46; 146] (Курсив Е.Ю.).

Картина абсолютной осмысленности бытия создаётся не посредством тотальной значимости, а посредством тотальности смысла, который осуществляет себя софийно (мудро) и соборно (т.е. путём общения). Лосев критически относится к концепции универсальности

значений, поскольку далеко не каждое значение является включённым в социальное общение. Например, льющаяся вода из крана представляет собой комплекс звуков, имеющих определённое значение. Но это ещё не значит, что умывание является способом общения между людьми. И посредством умывания мы не можем понять другого человека. В отличие от значения, смысл содержит эйдос (идею) и энергию, которые являются условием общения, т.к. идею и энергию можно направить или передать другому. Переданное в общении имя содержит нечто общее для всех людей – бытийный смысл, благодаря которому происходит понимание.

В концепции А.Ф.Лосева синтезируется методология западноевропейского образца (диалектика Гегеля, феноменология Гуссерля, симвонология Кассирера) с апофатической традицией мистического богословия, оказавшего влияние на русский философский идеализм. Этот своеобразный синтез породил лосевскую концепцию «смыслового объяснения» (синтетическую по определению), в своей крайней форме выраженную в тезисе «Существует только смысл и больше ничего». Для постижения абсолютного смыслового пространства Лосев предлагает метод диалектической феноменологии имени, который раскрывает разные уровни понимания (от мёна до эйдоса) вплоть до апофатической точки (или точки непонимания). Сущность имени как единицы языка и выражения языкового понимания формируется в процессе общения и, как нам представляется, в концепции Лосева она раскрывает феноменологию мифологического мышления и языка. Герменевтическая идея послужила здесь способом самопознания и сопутствующим предметом исследования одновременно.

## РАЗДЕЛ 4. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Вклад Густава Густавовича Шпета (1879-1940) в развитие феноменологии и герменевтики начал осмысливаться и обретать своё место и значение в пространстве современной философской мысли только в последние десятилетия. В частности, московские лингвистические и философские издания «Контекст» и особенно «Логос» поместили ряд публикаций, открывающих новую страницу в истории русской философии, посвящённую творчеству этого философа. Появление этих публикаций в значительной степени опровергает самоуничижительные утверждения некоторых современных философов о том, что русская философия не внесла практически никакого серьёзного вклада в развитие европейской философской мысли и о том, что философия советского периода представляет некую «философию по-русски» (см. Малахов), не имеющую собственного лица (всё же предполагается, что такое лицо должно было бы быть, т.е. философия в принципе имеет национальную культурную специфику).

Одно из таких опровержений было высказано в статье известного историка герменевтики В.Кузнецова<sup>17</sup>. Это опровержение основано на простом сопоставлении периодов написания работ Г.Шпета и М.Хайдеггера. Идея синтеза герменевтики и феноменологии была высказана Г.Шпетом ещё до выхода в свет знаменитого хайдеггеровского труда «Бытие и время». «Идея Шпета имеет хорошее историческое подтверждение: она была реализована, правда, *несколько позже М.Хайдеггером* в его герменевтической феноменологии» [42; 204] (Курсив Е.Ю.). «Книга М.Хайдеггера *«Sein und Zeit»* была издана в 1927 году, а герменевтический труд Г.Г.Шпета не был издан в своё время совсем... *Россия потеряла первенство в создании уникального философского направления»* [42; 213] (Курсив Е.Ю.).

И мы вслед за В.Кузнецовым, К.Свасьяном, В.Калиниченко и другими исследователями творчества Г.Шпета можем также с уверенностью утверждать, что *«Шпет во многом оказался первопроходцем там, где лавры известности достались не ему»*. Именно на примере этой персоналии философа, давшего русской философской мысли новые идеи, созвучные русской культуре и ментальности, мы видим несостоятельность русской политики в науке и философии, которая не только не могла заявить о своих приоритетах, поддержать существующие научные школы и личности, но более того, такая

---

<sup>17</sup> См.: Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М., 1991. – С. 199-214.

политика способствовала игнорированию и забвению лучших идей и уничтожению лучших представителей философской мысли.

#### 4.1. ЛОГИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ Г.Г.ШПЕТА

Густав Густавович Шпет был одним из лучших учеников Эдмунда Гуссерля и ему Шпет посвятил свою работу «История как предмет логики». 1912-1913 годы своей учёбы Шпет провёл у Гуссерля в Гёттингене и, по выражению Фритьефа Роди, «привёз оттуда феноменологию в Москву, где до и после революции занимал влиятельную должность и был членом Московского лингвистического кружка. Совместно с Бахтиным он стоял у истоков семиотики в Советском Союзе... Настоящей сенсацией стала публикация на Западе в начале 80-х годов его произведения «Герменевтика и её проблемы», вышедшая одновременно в английском и немецком переводах» [69; 41]. После возвращения Шпета в Россию между ним и Гуссерлем некоторое время ещё продолжалась переписка<sup>18</sup>.

История герменевтики была описана Шпетом в необычном ракурсе рассмотрения, а именно, она предстала как *история герменевтической логики и теории знаков*, обеспечивающей решение герменевтических проблем. В осмыслении исторических этапов и персональных достижений известных представителей западноевропейской герменевтики Шпет занимает особую рационалистическую позицию, в которой сочетаются здравый смысл, убеждённость в социальной природе знаков и понимания, историческом характере смыслообразования и диалектическом характере процесса понимания.

Как и современные ему немецкие философы Фредерик Аст, Миш и Липпе, Густав Шпет ставил вопрос о создании особой *герменевтической логики*, которая разрешила бы проблемы герменевтики относительно «выражения и значения». Герменевтическая логика должна была реформировать традиционную логику научного исследования и стать логикой гуманитарных наук на основе разработки *логики исторической интерпретации*. «Мы видим, как... проблема «выражения и значения», с которой Шпет познакомился в гуссерлевских «Логических исследованиях», обсуждается как пограничный феномен между герменевтикой, семиотикой и логикой: герменевтика как теория понимания оказывается зависящей от теории знака, однако эта последняя должна расширяться до логики, т.е она должна «видеть в знаках не

---

<sup>18</sup> См.: Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету // Логос. Философско-литерат. журнал. – № 3.- М., 1992. – С. 233-242.

только некий предмет, но также и понятие»... Там, где логика потеряла из виду проблему значения, там же она порвала связь и с герменевтикой» [69; 43].

Определённым этапом в исследовании логики исторических наук явилась работа «Герменевтика и её проблемы», посвящённая истории герменевтики. Шпет был чуть-ли не единственным историком герменевтики в русской философской среде. В своём историческом описании поэтапного становления европейской герменевтической мысли, представленном в строго избранных персоналиях, Шпет особое внимание уделяет логико-методологическим проблемам герменевтики и вырабатывает собственную историко-философскую позицию, ориентированную на европейскую традицию рационализма и, в частности, на диалектическое учение Гегеля и логико-лингвистическую концепцию Гумбольдта. Гуссерлианская школа, из которой вышел Густав Шпет, объединила его интересы вокруг проблемы значения и смысла. Главной логической проблемой для Шпета является проблема понимания, которая становится у него кардинальной в решении вопросов логики гуманитарных наук. Диалектическая логика Гегеля в этом контексте превращается в *«герменевтическую диалектику»*.

Постановка задач историко-философского исследования проблем герменевтики приобретает у Шпета общеполитическое и общеметодологическое гуманитарное значение. «Если мы проследим хотя бы в основных чертах и лишь в главных моментах раскрытие и осуществление идеи герменевтики, мы достигнем двух целей: 1) из развития содержания герменевтики мы узнаем проблемы, которые подлежат нашему анализу, 2) из указания того места, которое занимают эти проблемы в современном философском сознании, мы увидим, как и почему решение этих проблем должно привести к радикальному пересмотру задач логики и к новому освещению всей положительной философии» [86; 231,232].

Герменевтическая логика в европейской философии нашла своё обобщённое философское обоснование только в 20-30-е годы XX столетия в Германии. Немецкие философы Георг Миш и Ганс Липпс объявили о начале чтения курса лекций по проблемам логики и теории науки в Гёттингене (эти курсы посещал и Отто Фридрих Больнов, который затем долгое время посвятил занятиям по герменевтике). Параллельно этими же проблемами занимались Ф.Роди, Г.Ноль, Джозеф Кёниг и другие.

Особенностью этих курсов было то, что предмет логики переосмысливался с точки зрения *философии жизни В.Дильтея*. Г.Миш считал, что «путь к логике соответствует интенции философии жизни». Этим тезисом Миш указал на отчуждение, которое сложилось между

логикой и философией в целом в неклассическую эпоху, и одновременно этим же тезисом он попытался снять это отчуждение.

Долгое время логика имела в философской среде практически абсолютный авторитет: логика была «последним аргументом» в общефилософских дискуссиях (ссылки на логический анализ понятий, суждений, умозаключений, на правила доказательства и опровержения часто «ставили точку» в прениях); знаменитое выражение «сущность вещи есть логика вещи» было одновременно и выражением классической устойчивой взаимосвязи философского и логического анализа; логика считалась «сердцем» философии.

Однако неклассическая эпоха изменила приоритеты в предметной сфере философии и сделала легитимным иррационализм. На основании этих изменений под влиянием критики рационализма появились новые заблуждения в научных кругах, которые грозили превратиться в устойчивые стереотипы. Критика логики доходила до её негации. Потеря авторитета логики многими была воспринята как полный крах этой науки и её неактуальность для анализа иррациональных феноменов, что противоречило основным принципам постмодерного философствования, то есть было рецидивом модернистского стиля критики в философии. Со стороны самих философов почти не осталось веры в то, что существенные философские вопросы могут быть связаны с логикой. Логика пренебрежительно называлась «логикой следования» (такие определения можно было встретить даже у Э.Гуссерля и М.Хайдеггера). «Логика следования» в её классическом варианте в свою очередь, постепенно превратилась в так называемую логистику, от которой метафизики постепенно отказались. Так, по словам Отто Больнова, со стороны обеих наук было образовано отчуждение.

Ученики и последователи В.Дильтея в этих работах ставили перед собой задачу развития логики на базе философии жизни. Они обсуждали модель новой науки, которая способна проговаривать интенции философии жизни («логика жизни»). В этих рассуждениях они исходили из принципов трансцендентальной логики И.Канта, согласно которой логика – это теория знания, а не только науки или, по словам О.Больнова, это «логика, включающая смысл теории знания».

Позднее Поль Рикёр в интерпретации З.Фрейда также рассматривал проблему «места рождения смысла», указывая при этом на сублимацию и образование символических картин жизни. Таким образом, смысл образуется в жизни и то, что называют «безосновностью жизни», не является неким бесформенным хаосом, как утверждали наивные иррационалисты.

Основные логические формы мышления (понятие, суждение и умозаключение) в их чистом виде Миш рассматривал в качестве

«инвентаря понимания». Он обозначает их как «морфологию логических форм»<sup>19</sup>.

Г.Шпет также утверждал, что исследования Ф.Шлейермахера и В.Дильтея нуждаются в логическом обеспечении и главным отличием герменевтической логики должно стать изменение её предмета путём его *онтологизации*. При этом особое значение также имеет и *логика «герменевтического круга»*, которая отличает герменевтический анализ от линейности традиционной логики научного анализа. В работе «Герменевтика и её проблемы» [86, 87] Шпет намечает некую программу такого логического исследования, а в работе «История как проблема логики» это исследование находит своё окончательное ясное выражение.

В отличие от многих своих соотечественников и современников, Шпет очень уважительно относился к логике и считал её основой любой методологии. «Если верно убеждение логики, что во всякой науке столько науки, сколько в ней логики, то логика должна лежать в основе методологических научных построений, а не быть системой обобщений из данных научного развития» [89; 2].

В отличие от немецкой дильтеевской школы, Шпет разрабатывал логику исторического познания с целью обретения нового, *реалистического* предмета философствования. Согласно Шпету, именно история представляет собой действительность, интересующую философа, а философ рассматривает историческую действительность как философскую проблему. Он отмечал, что в современной ему философии происходит переход от идеального предмета к действительному и поэтому «особенно привлекательным кажется именно через посредство решения исторической проблемы попытаться разрешить и философскую» [91; 21].\*

Действительная история базируется на фактах, а в основе факта лежит субъективный опыт. Однако Шпета интересует не столько индивидуальная история, сколько *социальная*, которую он называет «коллективной» и «соборной». Факты коллективного, соборного как факты социального порядка, согласно Шпету, также действительны, как и факты индивидуального опыта переживаний. При этом следует подчеркнуть, что социум трактуется им скорее организмически, а не механистически или математически. Например, объединение двух человек не есть просто сумма из двух единиц, а - образование социальной группы как *единого целого*. И такая социальная группа является не только частью социального целого, но и «*органом*» нового человеческого целого (т.е. образование новой социальной группы

---

<sup>19</sup> См.: Bollnow O.F. Studien zur Hermeneutik. Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. – Freiburg [Breisgau]; München: Alber, 1983. – 295 S.

незримо влияет и на изменение конкретного сообщества, к которой эта группа относится, и на изменение всего человечества в целом). Такой подход Шпет сознательно противопоставляет индивидуально-психологическому (дильтеевскому), который опирается на опыт переживаний, или нечистый опыт (с элементами вымысла, воображения, субъективного толкования, оценки и пр.).

Вопреки дильтеевскому опыту, Шпет берёт чистый опыт как критическое понятие. Он получает критическое понятие опыта путём очищения индивидуального опыта переживаний и открывает *респективность переживаний*. «Если мы направим свою рефлексю на самую эту респективность, мы здесь воочию убедимся в наличии той необходимости, которая в своём бытии не зависит от смены переживаний и переживаемого, которая пребывает себе тождественной, как бы ни менялось всё то, что составляет её термины» [89; 7].

Философский источник социальности Шпет ищет в области анализа проблемы понимания. Это означает первичность герменевтической сферы по отношению к историко-социальной как в генетическом, так и в методологическом смысле.

Сообщества фактически образуются посредством взаимопонимания и должны подвергаться философскому осмыслению посредством герменевтического анализа социальных проблем понимания. Но для этого необходима перестройка в области традиционной герменевтики, и особенно, в области герменевтической логики как основы герменевтической и общегуманитарной методологии. В связи с последним Шпет отмечал, что историю в современной ему науке рассматривают с точки зрения семиотики, т.е. исторические факты наделяются характеристиками знаков. Однако, без значения знак остаётся бессмысленным, а история ограничена «внешностью».

Согласно точке зрения Г.Шпета, единственная задача анализа истории состоит в раскрытии этого знака, т.е. в его понимании: «Документы и памятники суть знаки, требующие прежде всего уразумения некоторых действий, которые сами только знаки, прикрывающие некоторые движущие историей факторы, постигаемые опять-таки с помощью уразумения. Философия может идти ещё дальше в поисках за уразумением самого субстрата истории, но в существенной своей основе за всеми этими интерпретациями: филологической, технической, исторической, философской, лежит один и тот же путь уразумения. История есть по существу наука не техническая, а *герменевтическая*. Она научает, что не путём технического приложения постигается смысл и значение конкретного, а путём его интерпретации и уразумения» [91; 23,24].

На этом основании Шпет переосмысливает историческую науку и описывает основы *философии истории*. Философия истории, с точки



зрения Густава Шпета, должна быть онтологической философской дисциплиной, которая изучает предметы не только посредством их эмпирического анализа и описания, а прежде всего как соответствующие вещи действительного бытия. Таким образом, предметом такого онтологического учения становятся не сами конкретные вещи, а дух как носитель социального и исторического смысла. В основании философии истории положен гегелевский философский принцип свободного самодвижения духа.

Вычленение особой исторической логики становится главной задачей при обосновании истории как науки. Шпет анализирует классификации исторического познания Бернгейма и Дильтея, чтобы вычленить логические признаки истории как науки.

Согласно учению Бернгейма, развитие истории как науки проходило следующие стадии: 1) история повествовательная или реферирующая; 2) история поучающая или прагматическая и 3) история развивающая или генетическая. Первая выполняет эстетические (точнее, литературные) задачи, опираясь на летописи. Вторая – выводит так называемую «историческую мораль» на базе исторических фактов, создаёт некие правила, оправдывающие исторические факты. «Прагматическая история в целом всегда есть резонирующая история» [91; 26]. Третья, генетическая история, представляет собой изображение событий в их развитии путём логического обоснования, т.е генетическая история предстаёт в виде чистого познания. Это – собственно научная, объяснительная история, имеющая логические признаки науки.

Дильтей, в свою очередь, предлагает своё описание стадий развития исторического знания: 1) непритязательное повествование (Геродот); 2) резонирующее объяснение (Фукидид); 3) применение систематического знания (Полибий, Макиавели, Гвичардини); 4) разложение на отдельные связи (XVIII век, Вольтер) и 5) принцип эволюции (Винкельман, Ю.Мезер, Гердер).

В результате анализа этих учений Шпет приходит к выводу, что в процессе формирования исторического знания возникла некая промежуточная (на пути к историософии) «*философская история*», которая начала интересоваться в большей мере закономерностями, нежели единичными фактами. Ещё прагматическая история, признавая значимость единичного факта, в то же время искала в истории «повторение» как основу закономерности и залог исторического единства, которое, в свою очередь, позволяет выработать некую объективную «точку зрения» об историческом предмете. На этом основании интерес к единичным фактам наполняется идеей универсализма и единичные понятия приобретают универсальные значения. Это свидетельствует о возрастании рационалистического

подхода к истории и соответственно, утверждению научного характера этой области знаний.

Однако Шпет критически относится к идее исторического универсализма. «Оборотная сторона этого рационализма в истории, - пишет он, - состоит в том, что история здесь строится нередко так, как она могла бы только быть. Но то, что может быть, в свою очередь, принимается ею за то, что должно быть, и в результате просто утверждается, как то, что было... «возможность» возводится в «должестование», определяемое внешним планом или целью истории, поскольку здесь – возвращение опять к прагматизму» [91; 30]. В этот переходный период – период «философской истории» – строятся универсальные или всеобщие истории. Параллельно формируются и национальные истории.

Затем философская история сменяется собственно *философией истории*, которая ориентирована на открытие идеи и смысла исторического процесса не априорным способом «приписывания» общей идеи конкретной истории, а путём нахождения *имманентного смысла* исторического предмета. Таким образом, логика историософского исследования пользуется логикой собственно философского анализа в том смысле, что исторический предмет берётся не в его эмпирической данности, а идеально. При этом Шпет указывает, что историософию как новую дисциплину следует отличать от *историки*.\*

Таким образом, вопрос о логическом обеспечении истории встал вследствие необходимости научного оснащения истории с одной стороны, и с другой - благодаря влиянию сформировавшейся к тому времени философии истории.

В результате обстоятельных рассуждений Шпета по поводу соотношения логики и истории, были освещены не только проблемы собственно исторического познания, но и проблемы логической науки, характерные для того периода истории философии. Состояние логического знания в момент созревания необходимости логического обеспечения исторической науки было таковым, что логика сама нуждалась в переосмыслении своего предмета и не могла в традиционной модели логического знания удовлетворить новые требования. «Современная логика, говорят, есть логика абстрактного, а история – конкретна, логика вообще бессильна перед конкретным, следовательно, и перед историей» [91; 45]. Толчком для такого развития науки логики, как считает Г.Шпет, и была историческая необходимость в переосмыслении исторического предмета. История явилась стимулом для развития логики. Однако это не означает и абсолютной зависимости этих самостоятельных областей знания. Логика и история работают над своими предметами самостоятельно.

Согласно Шпету, необходимо также различать задачи логики и задачи философии истории. Логика истории есть логика истории как науки (а не в значении «логики исторической действительности»), тогда как философия истории есть философия истории как эмпирической действительности (а не умоглядных идеальных универсалий).

Свою позицию относительно логики исторической науки Шпет противопоставляет также и ценностной концепции логики историософии Риккерта. Риккерт развил теорию ценностей, согласно которой все законы («формулы») прогресса представляют собой «формулы ценности». Как противник кантовского философского учения, Шпет критически относится и к теории Риккерта, которая основана на кантовских предпосылках практического разума. Шпет апеллирует к объективным основаниям истории и считает, что философия истории становится логикой не потому, что логика как философская дисциплина есть наука о ценностях, как это утверждал Риккерт. Напротив, «логика исторической науки есть наука о *форме выражения исторической науки*» [91; 62] (Курсив Е.Ю.).

Последователем Риккерта был А.С.Лаппо-Данилевский, который развил теорию об индивидуальном и его историческом значении на основе ценностной теории Риккерта и учении о единичных суждениях Хладениуса<sup>20</sup>. Исходя из такого понимания философских оснований логики исторического познания, Шпет обращается к герменевтической традиции обоснования логики истории, которая формировалась на базе решения *проблемы единичного*. Эту проблему, в частности, решал и Вольф. Однако, анализируя учение Вольфа о единичном, Шпет указывает на недостаточность применения априорных логических форм относительно исторического предмета. В частности, Шпет указывал на то, что единичное понятие трактуется Вольфом в традиционном ключе как понятие о единичном предмете, тогда как сам предмет (как специфический исторический предмет) не анализируется.

Шпет ставит вопрос об источнике познания, ставя логические формы в зависимость от специфики самого предмета и, видя здесь проблему, сам пытается дать ей собственное объяснение. Он обращает внимание на то, что предмет истории представляет собой некое *выражение*, которое само указывает на некий иной предмет (вещь). И это выражение прямо не раскрывает объект истории, а само является своеобразным источником его познания (речь здесь, конечно, идёт об историческом документе как эмпирической базе исторической науки). Поэтому требует переосмысления историческая предметность и понятие эмпирического опыта исторического познания, который не может быть

---

<sup>20</sup> См. работу: А.С.Лаппо-Данилевский. Методология истории. Часть I. Теория исторического знания. - С.-Пб, 1910.

основан на непосредственном чувственном контакте с объектом исследования.

Напротив, исторический объект в своей первоначальной данности остаётся недоступным, а предмет формируется посредством *свидетельств*. «Очевидность, как критерий всякой истинности, здесь сама подвергается испытанию, но не через «проверку» или «повторение» опыта, а только через показания других очевидцев – свидетелей. Но и само свидетельство никогда в историческом исследовании не принимается как данное «наблюдение», а всегда только как *знак*, который подлежит интерпретации. Мало того, сам свидетель-очевидец может прийти к сознанию того, что он «наблюдает» историческое явление только при посредстве соответствующей интерпретации. В этом смысле историческое познание никогда не является познанием чувственным или рассудочным или познанием внешнего, либо внутреннего опыта, а *всегда* есть познание, предполагающее уразумение и интерпретацию как средство уразумения. Такого рода познание можно условиться называть семиотическим познанием. Оно требует собственной гносеологии» [91; 247].

Источником познания для истории служит *слово*, выполняющее функцию знака. Отсюда, согласно логике Шпета, и возникает отличие историка от натуралиста: натуралист наблюдает, а историк читает. При этом Шпет указывает на то, что чтение неправомерно считалось косвенным (а значит, приблизительным, неполным, неясным, т.е. недостаточным для того, чтобы приобрести статус научности) способом познания в отличие от прямого наблюдения. Поэтому Шпет провозглашает иной принцип, возвышающий историческое познание: **«нужно наблюдать, как читают, а не читать, как наблюдают»** [89; 16]. Не поверхностное чтение скользящим взглядом, подобное наблюдению поверхностей объектов, и не поверхностное наблюдение, которое в результате даёт только описание, но глубокое проникновение в объект (пристальное изучение объекта), подобное вхождению в текст с последующим открытием смысла. Это естественные науки должны поучиться у истории глубокому постижению предмета в условиях эмпирического анализа! И дело здесь не в чувственной стороне наблюдения, как подчёркивает Шпет, не в чувственном восприятии, т.е. не в «глазе» и не в «ухе», а в *уме*. «Наблюдать, как и читать, нужно *уметь*» [89; 16].

Слово в этом аспекте рассматривается как *социальная вещь*, которая приобретает своё значение онтологически благодаря предметной форме и логически в процессе становления внутренней формы (в этом пункте необходимо напомнить о влиянии на теорию Шпета гумбольдтовского учения о внутренней форме слова. См. раздел 3.2.). Таким образом, чтобы понимать, скажем, исторический документ,

необходимо отдавать себе отчёт в том, что это понимание зависит от прояснения всего многообразия логических форм.

Историк в одном лице является и читателем, и писателем. И те формы, которые были восприняты историком как читателем, чаще всего повторяются им как писателем в процессе «изложения». Различие этих функций историка как герменевта Шпет видит в том, что как исследователь историк является читателем, и его проблемой является *понимание* предмета истории, а как пишущий историю, он должен *дать понять* нечто (её смысл) другому. Историк не переписывает историю, а передаёт собственное понятое содержание. Конденсируясь в историке, факты, как пишет Шпет, делают из него, так сказать, «социального человека», который из истории как науки создаёт некое «социальное действие».

Главной проблемой историка является *интерпретация*. Она представляет собой проблемный узел, который «завязывается на том месте, где предмет исследования переходит в предмет познания и по мере этого перехода, то есть по мере того, следовательно, как предмет познаётся» [89; 33]. Герменевтическая логика в данном аспекте исследует идеально возможные формы выражения действительности в слове, или идеально возможные отношения слова к предметному содержанию. Она представляет собой науку о приёмах, способах и методах *научного изложения*.

Сложность исторического предмета, согласно Шпету, заключается в том, что в отличие от других эмпирических наук, значение исторического понятия выступает в качестве знака, который может быть раскрыт только средствами специальной герменевтики. Если Вольф не учитывал специфику исторического предмета, но при этом всё же проанализировал роль свидетеля, то Шпет поднял также вопрос об *авторитете* как источнике познания.

Значение авторитета для исторического познания анализировал также и Мейер, который рассматривал этот вопрос с точки зрения отношения веры и разума. Веру он относит к логике вероятностного знания. Ключевым понятием в анализе Мейера является понятие «*авторитет свидетеля*». Свидетельствам мы верим, т.е считаем их авторитетными, однако свидетельство, в то же время, мы относим к вероятностному знанию.

Логика исторического познания строится на следующем рассуждении: история как наука создаёт доказательства на основании опыта других людей (не историков); то, что этот человек (свидетель) испытал, считается истинным. На основании этого допущения делается вывод о том, что человеческий опыт нас не обманывает. Следовательно, если исходная посылка верна, а вторая посылка основана на вере свидетелю, то вывод будет вероятностным. При этом Мейер отличал

«историческую веру», которая распространяется только на исторические вещи, от веры религиозной. Шпет указывает, что, подвергая анализу психологию свидетеля (с точки зрения его правдивости), Мейер в то же время не анализирует сам источник исторической веры.

Таким образом, если Вольф отождествлял единичное с чувственно-данном, то Мейер логику исторического доказательства выводит из психологических оснований. Шпет указывает, что в истории философии было внепсихологическое обоснование логики исторического познания, которое осталось незамеченным. Задолго до критики чистого разума Канта *Мартином Хладениусом* была предпринята *критика исторического разума*.

Все истины Хладениус делит на общие и исторические.

Понятие исторической достоверности он рассматривает как особый вид понятия достоверности вообще. Это второе значение берётся из обыденного употребления понятия «достоверность» (т.е. оно в принципе не произвольно). В обыденной жизни мы имеем дело с четырьмя видами истины: 1) с тем, что любой ощущал, видел, чувствовал и т.д.; 2) общие истины (опыт); 3) единичные истины и опыты, о которых сообщают другие; 4) общие истины в собственном смысле (за исключением чисел и мер), например, теоремы.

Достоверность в обыденной жизни это: 1) всякое познание, приобретенное чувствами и ощущениями; 2) опытное познание; 3) информация, полученная из сообщений и рассказов других лиц; 4) чужой опыт. Таким образом, как отмечает Шпет, Хладениус установил, что «при обыденном способе мышления достоверность рассматривается главным образом как *свойство исторических истин*» [91; 262,263]. Однако исторической науке отказывают в достоверности и приписывают ей только вероятностную характеристику знания.

Шпет придерживается этой точки зрения и разворачивает критику Хладениуса в аспекте логического обоснования понятия достоверности. Достоверность истины в традиционной логике устанавливается посредством демонстративного доказательства. Это имеет значение только для доказательства общих истин, излагаемых в виде теорем. «А так как достоверность возникает только из демонстрации, - пишет Шпет, - то саму демонстрацию и считали достоверностью, откуда следовало, что где нет демонстрации, там нет и достоверности, а следовательно, недостоверность и сомнение» [91; 263]. Следовательно, достоверность есть фактическая истинность, облечённая в правильную логическую форму.

С точки зрения Хладениуса, историческое познание представляет собой познание вещей, которые обладают существованием и событийностью. На этом постулате и основано историческое познание единичных вещей. Кроме того, основой исторического познания

являются суждения об опыте, которые формируют понятие исторического опыта. Такой опыт «есть ничто иное, как общее положение (*ein allgemeiner Satz*), которое создаётся из нескольких сходных восприятий (срезанная трава засыхает, дерево плавает в воде и т.п.), а иногда даже из одного (например, кто видел машину, играющую на флейте, может сказать, что такие машины существуют)» [91; 269]. На основе такого рода опыта возникают общие положения как общие эмпирические суждения типа *locci communes*, на базе которых и построена теория Хладениуса.

Однако эмпирическое множество в отличие от математического, по своей структуре неоднородно. История, например, повествует о выдающихся личностях, значение которых не равно значению остальной массе человеческих единиц, существующих одновременно с этой выдающейся личностью, либо речь может идти о каких-либо выдающихся исторических событиях, которые также выделяются своей значимостью в человеческой истории по сравнению с так называемыми «рядовыми событиями». Такие единичные понятия Хладениус называет *примерами* (*exempla, Exempel, Muster, Proben, Beispiele*). Они обозначают индивидов как элементы множества, которых мы воспринимаем с наибольшей ясностью. Обычно эти индивиды сохраняют своё имя собственное, которое становится исторически репрезентативным для целой эпохи.

Другой вид понятий – *безымянное множество* – соответствует массе (*multitudo*) индивидов, которую мы воспринимаем неясно (*volgus*). Если индивид не присутствует непосредственно, мы его восстанавливаем с помощью воображения. Следовательно, «множество есть продукт и действие воображения. Так как интуитивным суждением называется суждение, которое образуется, когда мы обращаемся к наличным вещам, но при этом не важно, наличны они нашему чувству или воображению, то, очевидно, что о воспроизводимом нами множестве могут быть образованы интуитивные суждения» [91; 271]. О таком множестве, соответственно, могут быть образованы предложения и сделаны выводы.

В этом рассуждении отличительным от традиционной логики является введение понятия неопределённого множества в разряд единичных понятий. Например, такое неопределённое множество в историческом познании обозначается понятием «народ», которое мыслится как нечто единое (единичное). Таким образом, ***историческое познание есть познание некоего множества, представленное единичными предложениями.***

Кроме того, признание достоверности исторического познания требует и легализации *интуитивистской логики*, которая и в современной науке логике всё ещё представляет собой проблематичную область познания и которая требует признания в сфере научной

методологии. Понятие множества вместе с интуитивными суждениями, а также дискурсивными предложениями относится к специфическому историческому познанию. Такое *предложение, которым обозначается интуитивное суждение, образованное о множестве, и называется у Хладениуса locci communes*. В умозаклчениях выводы представляют собой распространение качеств примеров на весь объём безымянного множества.

Логические формы, в которых нам дан исторический предмет как факт, также, как и в традиционной логике, могут иметь всеобщее значение. Однако, отличительной особенностью историко-логических форм является то, что «всеобщее значение» будет не абстрактно-всеобщим, а *эмпирически всеобщим*, т.е. «они могут приписываться «всем S» и «всякому S», но не «S вообще»; не всякому идеально возможному, а всякому встречающемуся в действительности» [89; 10]. Значение такого рода является условным, а выводы вероятностными.

Множественность эмпирического предмета как предмета исторического кладётся Шпетом в основание *принципа плюрализма в научном познании*, который он противопоставляет монистической тенденции в науке, представляющей в свою очередь, метафизическое познание. Шпет провозглашает принцип плюрализма во имя *эмпирически-всеобщего знания*. Здесь необходимо подчеркнуть, что Шпет отстаивает не плюрализм точек зрения, а плюрализм действительный, фактический, эмпирический. А в конечном счёте это есть требование ***плюрализма теорий познания*** в противовес устоявшейся практике перенесения методологических характеристик с одной науки на другую и выстраиванию на основании теоретической продуктивности такого перенесения иерархии наук.

Эти многообразные «теории познания», по утверждению Шпета, представляют собой теории наблюдения, самонаблюдения, эксперимента, истолкования и пр. Что касается исторической науки, то для неё такой «своей» теорией познания является *герменевтика*. «Герменевтика составляет связующее звено между учением о методах исторического исследования и методах чистого изложения» [89; 35]. Основными понятиями исторической герменевтики являются понятия «*сообщение*» и «*понимание*». И поскольку основой для методов исторического исследования должна быть филология, то историк становится «организатором наук о слове».

Такой подход создаёт необходимость переоценки логики эмпирических наук. Начиная с XIX века под логикой эмпирических наук понималась прежде всего логика естествознания. Однако Шпет убедительно доказывает, что логикой эмпирических наук прежде всего является *логика истории*.



Единичное в историческом познании, в отличие от традиционной логики, не есть предмет чистого восприятия (абстрактное единичное). Такое единичное является конкретным. Под единичным понимается прежде всего историческое *событие*. Шпет указывает на то, что ещё Хладениус разработал философское обоснование понятия «событие». «*Событием* называется какое-либо изменение в мире, в его действительности, и рассматриваемое само по себе (*vor sich*). Одно и то же называется изменением (*Veränderung*) или событием (*Begebenheit*) в зависимости от того, рассматривается ли оно само по себе (*vor sich*) или в связи с предшествующим. То, что пребывает, заключаясь в понятии другого или, по крайней мере, в связи с ним, но что устанавливается как бы в стороне от него, называется *обстоятельством*. Событие, которое изменяет течение другого какого-нибудь, называется *случаем*. Таким образом, мы получаем весьма широкое определение события, под которое одинаково можно подвести, как то, что мы считаем специфическим объектом истории, так и явления естественного мира» [91; 276].

Ряд событий и называется *историей*. Таким образом, история как ряд событий, представляет собой изменение во времени вследствие проявления человеческой воли, которая, в свою очередь, имеет *моральную сущность*. *События* – это некие моральные вещи как *объекты истории*. Они выражают *изменение морального существа*.

Главным (и первым) событием морального существа является его *происхождение*. Через моральное происхождение (понимаемое в широком этическом смысле как опыт морального возрастания либо падения) объясняются все последующие события. Вторым событием моральной вещи является то, что она становится видимой, т.е. получает независимое существование в виде союзов, учреждений и пр. При этом учреждение или союз рассматриваются как форма моральной сущности. Третьим событием морального существа становится изменение учреждения или формы. Четвёртым – рост и истощение (которые зависят от количества людей, составляющих эти учреждения или формы). Пятым событием является смерть (прекращение существования учреждения или формы). Согласно Хладениусу, объектом истории является моральное существо как некая объединённая воля в форме организованного учреждения.

История состоит также из деяний. *Деяние* – это то, что не выводится из общего понятия, а является неожиданным и новым. Деяния отражаются в *исторических сообщениях*.

Не все события могут квалифицироваться как деяния. Случаются отдельные события, которые можно вывести из других, уже известных событий, т.е. сделать вывод на основании некоего общего положения. Например, Шпет иллюстрирует это положение следующим образом:

«Кто готовится к смерти и имеет причину привести в порядок своё состояние, тот составляет завещание. Кай готовится к смерти. Следовательно, Кай составляет завещание». Этот пример иллюстрирует не особые, а типичные или *рядовые обстоятельства*.

Что касается неких специальных и новых решений, или *особых обстоятельств*, то они не имеют причины (т.к. причина – это также нечто повторяющееся), но имеют *повод*. Повод, в свою очередь, представляет собой *специальные обстоятельства*, которые вызывают в душе человека некий замысел или решение.

На основании этих рассуждений Шпет приходит к выводу, что в историческом познании невозможно получить выводы демонстративным способом (или эти выводы не будут иметь объективно-исторического значения наподобие умозаключения о завещании Кая). Если в формальной логике последующее содержится в предыдущем в причинно-следственных связях, то в истории этого нет («после этого не значит по причине этого»).

В историческом изложении невозможен демонстративный вывод и потому, что относительно исторического объекта многое умалчивается, а в историческом процессе всё происходит само собой, без человеческого познавательного участия. Поэтому историческое познание представляет собой интерпретацию в виде восстановления целого из *обломков* (а не частей).

Эти идеи нашли своё воплощение не только в становлении методологии исторического (шире – гуманитарного) познания, но в дальнейшем способствовали возникновению нового раздела в собственно науке логики.

В современной логике разработана особая *логика понимания* в аспекте модальности *оценки*. Понимание в ней рассматривается как оценочная деятельность. Так, Ивин А.А. процедуру понимания раскрывает на базе *рационального* понимания, представленного *практическими суждениями*<sup>21</sup>.

Другие типы понимания, такие как интуитивное схватывание либо симпатическое (чувственное) понимание, до сих пор не подлежат логическому анализу в силу своей «непрозрачности» либо расцениваются как подвергаемые формализации только частично. Таким образом, так называемая «*логика понимания*» не совпадает в полном объёме с «*герменевтической логикой*» в её первоначальном проекте, а рассматривает только такой результат понимания, который уже получил форму выражения и который имеет рациональное измерение (рациональное понимание).

---

<sup>21</sup> См.: Ивин А.А. Основы теории аргументации: Учебник. – М., 1997.

Представляется, что логика исторического познания Шпета заметно отличается от западноевропейского пути её обоснования. Она всецело вписана в герменевтику и в качестве основания предметной области берёт соборный дух, основанный на коллективной воле и взаимопонимании. Шпет открывает для себя и для философии теорию Хладениуса с намерением проложить путь для дальнейших исследований в этом направлении, но, к сожалению, далеко не все эти надежды философа нашли должное понимание и продолжение в отечественной философской мысли.

#### 4.2. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Г.ШПЕТА

Соотношение герменевтики и феноменологии составляет наибольший интерес для Шпета и именно в аспекте этого соотношения формируется его концепция *герменевтической феноменологии*.

Первые сомнения в гуссерлианской феноменологической технике анализа были высказаны Г.Шпетом в работе «Явление и смысл». И эти сомнения были сконцентрированы вокруг проблемы смыслообразования и понимания. Поэтому для выработки собственной позиции Г.Шпет обращается к герменевтике. Результатом глубокого изучения герменевтических идей стала работа по истории герменевтики<sup>22</sup>. А затем это нашло продолжение в работах «Сознание и его собственник» и «Явление и смысл», а также в других работах, где происходит соединение герменевтической проблематики понимания с феноменологической проблематикой смысла.

В связи с этим, в современной философской литературе в значительной степени уже обсуждался вопрос об общности идей Шпета и Хайдеггера. В частности, в исследовании В. Кузнецова выделены общие моменты в теоретических построениях этих философов, к которым относится: опора обоих авторов на феноменологию Э.Гуссерля; онтологизация понимания при выведении понимания как предмета на уровень философского осмысления; разграничение бытия и существования; обращение обоих мыслителей к началу становления философской мысли, в частности, к Платону; разработка идей «вслушивания» (М.Хайдеггер) и интеллектуальной интуиции (Г.Шпет), явленности бытия в языке (М.Хайдеггер) и культурной архетипичности слова (Г.Шпет). Наконец, «все эти факты, - как пишет В.Кузнецов, - дают возможность утверждать, что Шпет и Хайдеггер принадлежали к одной школе, испытали значительное влияние Гуссерля, но обоим в узких

---

<sup>22</sup> См.: Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст-1989. – М.: Наука, 1989. – С. 231-268.; Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст-90. – М.: Наука, 1990. – С. 219-259.

рамках феноменологического метода было тесно, и оба находят выход в синтезе герменевтики и феноменологии» [42; 213, 214].

Уже в таких работах Г.Шпета как «Сознание и его собственник», «Явление и смысл», «Работа по философии» произошло то, что позднее П. Рикёр назвал прививкой герменевтики к феноменологии. Эта «прививка» осуществляется посредством осмысления категории *сознания в аспекте его языкового выражения*. Именно в этом аспекте Шпет разграничивает понятия «чистого я» и «я».

Сознание, явленное в языке, попадает в ту же ситуацию, что и любой предмет: оно подвергается омонимизации. Отсюда возникает проблема адекватности понимания и самовыражения «я». В связи с проблемой омонимизации языка Шпет выделяет одну парадоксальную интенцию, а именно, стремление свести омонимическое образование к одному источнику (общему значению). Логически это невозможная задача, которая, однако, может быть сформулирована в связи с существованием различного рода омонимов. Но в поле феноменологического анализа это недоразумение приобретает особую остроту, поскольку кардинальным феноменологическим понятием является понятие «я», которое не может избежать общей участи единиц языка – быть многозначным.

«Я» имеет значение: вещи («Я живу на такой-то улице»); психофизического организма, реагирующего на раздражения; души как психической деятельности человека. Шпет указывает на аналогичный характер этих значений, образование которых происходит посредством расширения контекста, или среды функционирования «я». Возможны также и другие значения «я», полученные аналогичным образом: дух, родовое «я», трансцендентальное «я» и др. Возможна также и иная классификация «я» по двум основаниям: эмпирическому (реальная личность) и идеальному (субъект, трансцендентальное «я»).

Однако, в целом можно согласиться с исследователем философского наследия Г.Шпета Е. Борисовым в том, что «Я для Шпета есть сознаваемая «вещь» – предмет, имеющий свой смысл, стало быть представляющий для философии герменевтическую проблему. Таким образом сама феноменологическая рефлексия становится у Шпета герменевтическим актом» [15; 187,188].

Так или иначе, открытие многозначности кардинального феноменологического понятия «я» приводит к тезису о принципиальной невозможности адекватного выражения того, что мы называем «я» или именем собственным. Возможны лишь косвенные определения, в частности, определения контекстуальные, которые указывают на среду, обстановку и условия, в которых обнаруживается «я». Этой обстановкой, как правило, для феноменолога является «сфера разговора», или речевой

акт («я – тот, которому внимала ты» [94; 25]). Возможно также и остенсивное определение (путём прямого указания на себя и произнесения имени), но с аналитической точки зрения оно будет также неудовлетворительным. Остенсивное определение требует прямого интуитивного понимания смысла.

Поскольку феноменология категорически отказывается от так называемого психологизма (прямое внеязыковое понимание в то время трактовалось именно таким образом), а тем более от мистики, то в данном случае остенсивное определение может быть дополнено контекстуальным, или изучением «среды». Но любое прямое определение будет неизбежно тавтологическим («я это я»). В силу этого же, как указывает Шпет, о «я» не может быть создано никаких теорий, так как «я» как таковое необъяснимо. «Оно подвергается только *истолкованию*, т.е. «переводу» на язык другого «я» или на некоторый условный, «искусственный» язык поэтического творчества» [94; 28] (Курсив Е.Ю.)

В этой связи уместным будет рассматривать «я» как *эйдос*, в котором сочетаются эмпирическое и его идеальный коррелят (типическое). Гуссерлианское эпохе как раз представляет собой технику «выключения» всего действительного эмпирического мира и открытия эйдетического мира сознания, «мира как эйдоса» [96; 41]. Смысл и значение «я» как и любого другого предмета может быть раскрыт из его содержания.

На эмпирическом уровне «я» представлено как «единство переживаний», без которого невозможно сознание. Но здесь, как указывает Г.Шпет, начинают сказываться особенности интерпретации. Поскольку «я» омонимично и его содержание представлено «единством переживаний» (т.е. единством многообразия), то «оказывается, что я есть единство душевной жизни, духа, человека (т.е. единство души и тела), личности и т.п.» [96; 35]. Поэтому представляется целесообразным разделить «я» на непосредственное сознание (феномен) и на опыт переживаний (функциональный или интенциональный подход к сознанию).

Отношение между феноменальным и функциональным «я», как и возможность их различения вообще обусловлено тем, что называется «*разумной мотивацией*». Разумная мотивация есть проявление свободы и предопределённости, которые являют единственность «я» (здесь представляется целесообразным провести параллель с понятием «предпонимание» в герменевтике). Только своеобразная интерпретация этого единства «я» даёт возможность разрешения вопроса о единственности «я». «Интерпретация, - пишет Шпет, - есть обнаружение смысла, истолкование, как раскрытие уразумения, т.е. тот выход в третье измерение, о котором шла речь выше» [96; 39]. «Третье измерение» здесь

ни что иное как открытие принадлежности «я» миру (открытие контекста).

Шпет анализирует сложности, с которыми столкнулся Гуссерль в разработке феноменологической интерпретации. В процессе феноменологической редукции (очищения «я» от эмпирического опыта), чистое «я», феномен, всё же *прямо не обнаруживается*. То есть, феномен не обладает той семантикой, которая свойственна эмпирическому «я», а именно, феноменальное «я» не содержит в себе переживаний. Феноменологическая редукция и представляет собой способ освобождения «я» от переживаний. Тем не менее, феноменальное «я», хотя и не отождествляется ни с одним из переживаний, само соотносится с этими переживаниями.

*Этим чистым феноменологическим «я», по мнению Шпета, является эйдос «я».*

Эйдетическое «я» утверждает всеобщее, но не содержит особенного (поскольку феноменологическая редукция устраняет индивидуальный опыт сознания). Таким образом, эйдетическое «я» есть *ничьё «я», «предметная трансцендентность»* или «трансцендентность в имманентности» (Гуссерль). Такое чистое «я» есть пустое (нулевое) понятие и поэтому оно не может быть уже объектом собственного исследования. Гуссерль утверждает, что такое «я» не может быть описано.

В этом рассуждении существенным будет то, что те суждения, которые фиксируют наличие чистого «я», получены по аналогии с эмпирическим «я». Феноменологическая редукция основана на аналогии двух аспектов сознания с учётом контекста эмпирического «я» и индивидуальной разумной мотивировки этого же «я». Т.е. *техника феноменологической редукции представляет собой трансформацию герменевтического метода, полученную в процессе его применения к реалиям сознания, или самоинтерпретацию.*

Подобно тому, как любой предмет становится актуальным в осознании его сущности путём редукции эмпирического опыта, так и эмпирическое «я» осознаётся как «я» актуальное (как сущность) в имманентности сознания. Феноменология производит редукцию неактуального бытия. Но она «не может редуцировать то, что по своему существу составляет подлинную и истинную характеристику абсолютного бытия» [96; 78].

Сутью феноменологической редукции является сведение эмпирического объекта к феноменальной сущности предмета и при этом феноменальная сущность не есть сущность логическая. Феноменальная сущность открывается эйдетической (а не эмпирической) интуиции, и поэтому она может быть прежде всего понята в отличие от логической сущности, которая требует объяснения. Кроме того, сама

феноменологическая сущность представляет предмет осознания как предмет понимания, сознание как осознаваемое, или понимаемое. В этом случае *сознание, «я» посредством феноменологической редукции осуществляет самопонимание.*

Идеалом для осуществления феноменологической редукции при переводе от потенциального в актуальное состояние сознания является достижение ясности, или полной степени наглядности, т.е. «для полноты понимания требуется полнота «представления»» [96; 144]. В действительности это распространённый предрассудок, а мы можем говорить лишь о различной степени приближённости к этому идеалу (непосредственного усмотрения сущности, или очевидности).

Смысл и значение здесь уравниваются и берутся уже готовыми, «схваченными» или понятыми. И в этом плане «осмысление и логизация по существу и принципиально не тождественны» [96; 121].

На почве высказанного Гуссерлем по этому поводу, Шпет ставит следующий вопрос: является ли чистое Я творцом смысла, или как смысл коррелирует с чистым Я? Шпет отвечает на этот вопрос так: «Смысл не «творится чистым Я, не окрашивает предмет субъективной краской произвольной интерпретации, а относится к тому постоянно пребывающему в предмете, что остаётся тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний и несмотря на колебания интенциональных актов чистого Я» [96; 122].

Смысл есть осознанная ноэватическая предметная форма (энтелехия), включённая в ирреальный феномен – сознание. Смысл объективен. И главной проблемой феноменологии Шпет считает объяснение того, как происходит «уразумение» смысла, или его понимание.

Герменевтический характер «уразумения» есть единство предмета и его живого интимного смысла. В этом также проявляется и расширенное содержание гуссерлевского понятия «смысл», отмеченное Шпетом. Смысл понимается им как *расширенное значение*. Выраженный смысл представляет новое положение смысла, требующее интерпретации, или истолкования посредством определения термина. «Соответственно, - заключает Шпет, - мы можем говорить и относительно внутреннего смысла, энтелехии, о герменейе вообще, как о единстве энтелехии с герменевтическим характером, а также и специально об интуитивных герменейях, так как, принимая во внимание расширенное значение энтелехии, где в её сферу вводится и quasi-энтелехия, мы можем сказать, что *всякое сознание может быть герменевтическим сознанием*» [96; 169] (Курсив Е.Ю.).

Своеобразие герменевтического аспекта феноменологического анализа заключается в том, что он вытесняет предубеждение относительно репродуктивного характера сознания.

Этот своеобразный герменевтический аспект порождает и новый вопрос в рамках феноменологии, а именно вопрос об *источнике герменевтических актов*. Этот источник понимается Шпетом как *социальная цель* или *социальное предназначение*, которое выводит сознание из его индивидуалистического «тюремного заключения». «Одиночная камера», заключает Шпет вслед за Загвартом, есть удел сумасшедшего. Вследствие изоляции человек теряет способность уразумения, или понимания; теряет вообще способность быть разумным. Здесь речь идёт не только о понимании речи, а о понимании как сущностной родовой способности человека. Поэтому понимание обеспечивает бытие разума.

Шпет определяет «я» как *социальную вещь*, тогда как Гуссерль настаивает на том, что «я» есть трансцендентность в имманентности. Различие этих подходов заключается прежде всего в том, что Шпет пытается отказаться от концепции чистого «я» в пользу «я» во всей полноте его социокультурного опыта. Поэтому такое сознание может уже и не быть «я», то есть оно может существовать в форме *коллективного сознания*. Такое выступление Шпета против «тотальной эгофании» Гуссерля (В.Калиниченко) приобрело в целом характер так называемой *«герменевтики социальности»*. Обретение «я» герменевтического пространства смысла возможно у Шпета при условии *десимволизации* трансцендентального «я».

Такое «я» уже помещено в пространство Ты и Мы. И дальнейшие размышления Шпета относительно данного предмета во многом перекликаются с философскими взглядами М.М.Бахтина.

Перспективы феноменологии видятся Шпету в осмыслении социального бытия. Интуиция социальных феноменов – это нечто третье, заключённое между чувственной и идеальной (эйдетической) интуициями. Хотя эта интуиция не менее тёмная, нежели предыдущие. В.Калиниченко называет это «герменевтическим уклонением» от трансцендентально-феноменологической программы, которая заключается в «подмене реального смысла феноменологической установки на рефлексивное содержание, получаемое в результате внешней позиции по отношению к этой установке... Он меняет эту установку, если брать её как акт, на неё же, но взятую как рефлексивно развёрнутую процедуру» [36; 48]. Поэтому программа Шпета, по мнению В.Калиниченко, не может быть с полным правом объявлена *феноменологической герменевтикой*.

Обнаружение существенных различий в позициях Э.Гуссерля и Г.Шпета в понимании сущности и описании процедуры феноменологического анализа, а также рефлексии по поводу герменевтического характера феноменологической редукции только подчёркивают своеобразие точки зрения Г.Шпета.



Выход из эгологической изоляции, по мнению Шпета, обеспечивается благодаря *языку*. Язык служит для развития духовного мира человека и несёт в себе мировоззренческое начало. Так проблематика языка смыкается с проблематикой сознания, и возникает фундаментальное для герменевтики Шпета и для его философии культуры понятие «*языковое сознание*» [42; 205].

Языковое сознание становится базовым понятием для понимания текстов. И в целом открытие языкового сознания (т.е. сознания, опирающегося на слово, а не образ) обнаруживает так называемое «*культурное сознание*», которое формируется посредством определённой культурной среды, будь то искусство либо наука, право либо философия. В этом пункте феноменология взаимодействует и с герменевтикой, и с философией языка (см. раздел 3).

В данном случае формирование «культурного сознания» представляет феноменологический процесс, основанный на понимании и самопонимании. Таким образом, это «культурное сознание» не является контекстуально определяемым. Феноменологический подход к понимающему сознанию предполагает только историческую детерминацию без онтологизации исторического пространства. В этом смысле Шпет, как и Хайдеггер, отвлекается от достижений собственно исторической герменевтики. Та же участь постигает и психологический аспект понимания. Гуссерлевская традиция предполагает размежевание логической и психологической сфер сознания с обретением особого феноменологического пространства смысла, которое нельзя в полном смысле слова отнести ни к традиционной логике мышления, ни к собственно психическим процессам. Современное состояние герменевтики доказывает возможность обретения философского уровня и на базе герменевтики психоанализа<sup>23</sup>.

Шпет же придерживается позиции утверждения *понижающего разума*. У него все эйдетические моменты структуры слова понимаются интеллектуально. Что касается неинтеллектуальных моментов понимания, а именно симпатического понимания (сочувствия), то Шпет называет это «*пониманием без понимания*». Там, где человек проявляет неосмысленное участие, т.е. сочувствие, там нет места и феноменологии смысла. Таким образом, уже в такого рода неявных отторжениях чувственных способов понимания формируются контуры феноменологической герменевтики как учения об интеллектуальном смыслопонимании, которое зарождается в поле «культурного сознания».

---

<sup>23</sup> См.: П.Рикёр. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.Сергеевой. - М.: «Academia-Центр», «Медиум», 1995; П.Рикёр. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / Пер. с фр., послесл и прим. И.С.Вдовина. – М.: «Искусство», 1996.

Выход из феноменологического тупика (связанного с нерешённостью вопроса о зависимости чистого «Я» от «я» эмпирического), по мнению Г.Шпета, находится в области *диалога* (подробнее см. раздел 5.1.). Категория «я» требует соотношения с категориями «ты» и «мы».

Разработка идеи *диалогической герменевтики* даёт возможность возвращения к опыту, но не к изолированному опыту единичного «я», «зависшего в нейтральной среде», а живого опыта с живыми людьми, опыта *общения*. В процессе такого опыта «я» испытывает свои границы и свободу, насыщает и трансформирует содержание (переживает), соотносит своё содержание с другими «я», в процессе чего рождаются новые смыслы и расширяется горизонт сознания.

Такой подход существенно изменяет и понимание единства «я». Единство «я» не есть область трансцендентной свободы. Единство «я» также «ничейно», но в данном контексте единство «я» будет иметь смысл социальной вещи. Тогда вопрос «чьё сознание?», по выражению В.Соловьёва, будет поставлен в ряд таких вопросов как «чей кафтан, чьи калоши?». В этом смысле «само я, как единство множества других «единств сознания», есть коллектив и собрание» [94; 108]. «Такие выражения, как «моя родина», «моё моральное сознание», «моя служба», «мои политические убеждения» и пр., не только не указывают на меня как на «собственника», но прямо внушают мысль о моём участии в *сборных отношениях* (курсив Е.Ю.), которые тут характеризуются указанием на «пункты», «объединяющие некоторое общее сознание» [94; 110].

Критически подходя к гуссерлевской феноменологии, Г.Шпет приходит к самостоятельным выводам о том, что сознание представлено в виде сознаваемого, а имена собственные не есть безличные и пустые индексы (иксы), а «символическое выражение «неизреченного»» [94; 113]. Понимание и интерпретация – необходимые метод и техника, посредством которых раскрывается символический характер сознания, за которым прячется потаённое – со-участие, со-причастие, со-знание, т.е. *сознание как коллективный предмет*. Смысл есть со-мысль, выраженная в понятии. [93; 218].

Как представляется, переосмысление Шпетом гуссерлевской феноменологии с точки зрения герменевтики социальности представляет собой своеобразное «встраивание» новых философских идей в русскую традицию философствования и одновременное её обогащение (а не примитивное заимствование либо рецепцию).

Интерес к феноменологической проблематике в этом смысле был вполне закономерным и естественным для русской философии. Строй феноменологических понятий и логика феноменологического анализа в плане отношения эмпирического и трансцендентального «я»

представляет собой как бы новый уровень рационализации давней проблемы соотношения «сердца» к «глубокому сердцу», которая была поставлена и нашла оригинальное разрешение в философии П.Д.Юркевича (см. раздел 2.1.). И неслучайно Шпета не удовлетворила «чистая» феноменология и антипсихологизм Гуссерля: такой характер умознания не соответствует православному мировоззрению. Поэтому, несмотря на недеклалируемость религиозного характера философии Шпета, на высокий уровень рациональности в анализе феноменологических и герменевтических проблем, всё же «чистое сознание» уступает место *сознанию как социальному, коллективному предмету*.

С данным подходом перекликается и точка зрения Николая Бердяева, который специфически рассматривал понятие «*кругозора*» личности посредством анализа структуры сознания. И в категорию сознания он вкладывал значение свободного, динамически развивающегося внутреннего мира, который не может мыслиться как замкнутый («чистый»). Если в учении П.Д.Юркевича главным смыслообразующим принципом было нравственное отношение «сердца» к «глубокому сердцу» как высшей нравственной инстанции, то в концепции Н.Бердяева расширение кругозора личности осуществляется путём перехода от бессознательного к сознанию, а затем – к сверхсознательному с целью освобождения собственного сознания (по принципу свободы) и выхода за пределы собственного стереотипического «я» в другие миры. В данном аспекте это познание иных миров расценивается как духовное возрастание (свобода духа). «Путь реализации человеческой личности, - писал Н.Бердяев, - лежит от бессознательного через сознание к сверхсознательному. Для личности одинаково неблагоприятна и власть низшего бессознательного, когда человек определяется природой, и затверделость сознания, замкнутость сознания, закрывающего для человека целые миры, ограничивающие его кругозор. Сознание нужно понимать динамически, а не статически, оно может суживаться и расширяться, закрываться для целых миров и открываться для них» [8; 94].\*

Личностное самосознание – это как бы пульсирующее целое (личность, согласно Бердяеву, есть микрокосм. Поэтому личность есть целое и никогда не может быть частью). Это целое создаёт смысл личности, который, в свою очередь, образуется путём расширения кругозора, или социальным способом. Одновременно Бердяев подчёркивал, что личность не подчинена ни природе, ни обществу (то есть она не есть, так сказать, «отпечаток социума»), а является «категорией духа». «С точки зрения экзистенциальной философии, с точки зрения человека как экзистенциального центра, личность совсем не

есть часть общества. Наоборот, общество есть часть личности, лишь социальная её сторона» [8; 89].

Критика гуссерлевской феноменологии, в особенности его ранних «Логических исследований», была подхвачена и *Л. Шестовым*<sup>24</sup>.

Антипсихологизм гуссерлевской теории, по мнению Шестова, приводит к тому, что теория познания начинает давать «директивы истории». Гуссерль «не хочет учиться у истории, он хочет поучать историю» [84; 231]. Поэтому спор Гуссерля и Дильтея, по мнению Шестова, оканчивается тем, что Гуссерль «отправляет Дильтея в сумасшедший дом» за то, что он усомнился в абсолютной истине, абсолютным правом на которую якобы обладает философский рационализм.

Таким образом, спор состоял в столкновении гносеологической и онтологической позиций: судит ли разум историю либо история «судит и разум, и всё, что разум придумывает» [84; 233].

В этом споре Шестов занимает позицию В. Дильтея, а гуссерлианские идеи оценивает как трансформированное платоновское учение об эйдосах в отношении разумной идеи к затемнённой феноменальной форме. Но в отличие от Платона, у которого эйдетический мир обладал собственной реальностью, у Гуссерля мир идей заменён неким смыслом. Этот «смысл» представляет «некое бытие, которое существует *an und für sich* и никоим образом не может «проявляться», в чистом ли или в затемнённом виде, в бытии реальном» [84; 234]. Отсюда и безжизненность этих «смыслов» в варианте гуссерлевской философии.

Так же как в «Логических исследованиях» отодвигается проблема «значимости» истории, точно так же Шестов прогнозирует и невозможность обоснования, исходя из идей Гуссерля, «значимостей» культуры и религии. Эти проблемы отодвигаются как окраинные, к решению которых феноменология не приступает в силу их «второстепенности». «Рационализм, - пишет Шестов, - боится и ненавидит окраины. Он прочно держится середины и центра, вокруг которого расположены все точки изучаемой им и занимающей его плоскости» [84; 235].

Этот теоретический тупик, к которому приходит рационализм, демонстрирует отторжение онтологической проблематики путём систематического исключения психологизма. Но, как показывает весь ход истории философии, самоотторжение разума от человеческого сознания рождает глобальное противоречие разума с жизнью. Но, несмотря на это, психологизм, оставаясь такой же сильной смущающей

---

<sup>24</sup> См.: Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей) // Шестов Л. Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М.: Наука, 1993. – С. 187-242.

разум идеей, тем самым косвенно утверждает свою значимость. Шестов задаётся вопросом, который сегодня стал уже риторическим: «Не есть ли он (психологизм) то вечно живущее в душах людей *temento mori*, та последняя тайна философии, которую открыл Платон... и о которой он сам забыл, когда пришлось сделать философию наукой, убедительной всегда и для всех?» [84; 236,237].

И «соборные отношения», опредмечивающие сознание (Шпет), и защита онтологии истории посредством оправдания психологизма (Шестов) демонстрируют готовность этих авторов к «падению» престижа классического варианта рационалистической философии, интерес к различным аспектам гуманитарной мысли и, в частности, теории значения и смысла, объединяющей различные интересы феноменологии и герменевтики.

### 4.3. ГЕРМЕНЕВТИКА САМОСТИ А.Ф.ЛОСЕВА

Своеобразной аутогерменевтической концепцией является концепция А.Ф.Лосева, изложенная в оригинальном произведении «Самое само». Это произведение при жизни философа не было опубликовано, оно стало доступным для широких философских кругов только в 80-90-е годы.

Главный предмет изучения – самость, или индивидуальность вещи, её «самое само». Самость мыслится как смысловая целостность, представленная символически и познаваемая интерпретативно. Исследователи творчества Лосева отмечают, что идея интерпретативного акта, выдвинутая Лосевым в этой работе ещё в начале 30-х годов, предвосхитила на десятки лет теорию интерпретативности, развиваемую современной лингвистикой<sup>25</sup>.

Самое само есть реальность живой вещи, её живой организм, в котором каждый отдельный элемент несёт в себе сущность целого. Самое само представляет живую сущность вещи, которая в игре целого интерпретирует самоё себя. И таким образом создаёт и сохраняет тайну индивидуальности.

Бесконечность онтологических самоинтерпретаций делает в конечном счёте непознаваемым самое само, поскольку оно постоянно находится в становлении. Непознаваемость объявлена Лосевым только в отношении абсолютной самости. Что касается относительной познаваемости, то таковая возможна в виде бесконечного числа

---

<sup>25</sup> См.: Тахо-Годи А.А. А.Ф.Лосев. Целостность жизни и творчества // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 5-28.

интерпретаций, сопутствующих самоинтерпретируемому становлению живого организма.

Предельное для автора выражение самости есть выражение «Я – Лосев». Это и есть явление целостности в своём абсолютном выражении, самое само автора. Посредством такой репрезентации своей индивидуальности становится возможным и диалог А.Ф.Лосева с читателем, который ведётся им в духе диалогов Платона.

Таким образом, мы можем выделить три уровня интерпретаций, сплетённых в предмете самости: онтологическая самоинтерпретация вещи, интерпретативный способ познания этой самости и обсуждение этих интерпретативных возможностей предмета в диалоге автора с читателем (авторская интерпретация).

А.А.Тахо-Годи, комментируя «Самое само» А.Ф.Лосева, подчёркивает, что Лосев не имел намерения ориентироваться в своих логических построениях на какое-либо мировоззрение (имеется в виду, очевидно, марксистское мировоззрение). Напротив, отмечается установка автора на построение некой абсолютной (мировоззренчески и особенно идеологически не определённой) философской системы. Представляется, что речь здесь идёт о проблеме свободы акта философствования. И это понятие свободы на русской почве мыслится в аспекте откровенности рефлексии и отвода в рефлексии любых внешних детерминаций. «Я – Лосев» - это и есть тот абсолют, который заявляет о своей самодостаточности и указывает на цель рефлексивного анализа. Представляется, что в этой ситуации речь не идёт об игнорировании всякого мировоззрения, но только об уклонении от общественной идеологии. Индивидуальное же мировоззрение, напротив, объявляется в фокусе категории самости самодостаточным. Оно же является авторской интерпретацией самогó сáмого, или себя самого, собственного самоинтерпретируемого бытия, которое бесконечно в своём смысловом становлении/многообразии.

Закономерно также и то, что вместо типичной для западноевропейской культуры категории «индивидуальность» Лосев избирает в том же разряде категорию «самость». Думается, что этот выбор не случаен, как не случаен и способ анализа этой категории. Известно, что западноевропейский и восточноевропейский типы индивидуализма различаются как экстравертивный и интровертивный. Видимо, это типическое отличие и обуславливает отличие подходов западноевропейской и русской герменевтической литературы. Категория «индивидуальность», как известно, относится к категориям эстетическим, и актуализирует внешние особенности предмета (вид, образ, внешность, стиль, и т.д.). Категория «самость», напротив, выражает намерение оградиться от внешних влияний и не нацелена на эстетизм. Категория «самость» в этом смысле «интравертивна» и

поэтому, как представляется, А.Ф.Лосева можно отнести к мыслителям, воплощающим в своём творчестве русский тип мировоззрения.

Исследование категории «самость» изменяет и понятие авторства. Возможно, именно в силу ощущения целостности и самодостаточности русские авторы-философы в период тоталитарной марксистской идеологии могли писать «в стол». Это явление – уникальное для европейской культуры, и своеобразное для культуры русской (украино-российской). В ней самость слита с авторством, а авторство («Я – Лосев») имеет смысложизненное значение (жизнь в творчестве).

Лосев ставит вопрос о чистой недетерминированной и бытийствующей самой в себе самости: «что такое это моё Я, самое само, что во мне есть, я сам, уже ни на что не сводимый и сам в себе, без всякого инобытия?» [48; 439]. Это Тайна, которая переживается интимно. Эта тайна есть Тайна очевидности Я («Никто не спутает себя ни с кем и ни с чем другим»).

Абсолютная самость есть непосредственная прямая самопонимаемость. Она является основой в решении проблемы идентичности, есть тавтологически выраженное тождество (Я есть Я). Согласно Лосеву, непознаваемость абсолютной самости (как и абсолютного общения, и т.д.) не означает абсолютной неясности данного предмета. Напротив, самое само невозможно познать (в конечном наборе признаков) в силу его непосредственной понятности. Согласно классическим требованиям формальной логики, очевидное не подлежит определению, так как определение может его «затемнить», т.е. сделать непонятым.

Из этого можно сделать вывод о том, что аутогерменевтика Лосева формирует понятие индивидуальности (как самости) на онтологических основаниях. И делается это «во спасение» самости: «Все предыдущие рассуждения были направлены на то, чтобы спасти эту абсолютную индивидуальность вещи. И нельзя её не спасать тому, кто решился философствовать» [48; 445].

Для открытия самости Лосев предпринимает значительные аналитические усилия. Однако после того, как самость открыта, её необходимо спасти от определения. Здесь вступает в силу гуссерлевское эпохе, которое должно остановить аналитическое движение. Любое определение самости будет рассматриваться как идеологическая экспансия, интерпретация самости извне, которая может вызвать искажение становящейся индивидуальности. Этот призыв из 30-х годов оставить в покое индивидуальность философа не может не рассматриваться мировоззренчески, т.к. «Самое само» выражает идеологию этой индивидуальности в лице автора. Этот призыв является и новым, актуальным для того исторического периода, и одновременно традиционным для русских философов («Мир ловил меня и не поймал»

Г.С.Сковорода). Таким образом, онтологическим центром макрокосмоса есть самоочевидность Я, которое понимает самоё себя непосредственно.

Интерпретация самого самого имеет два аспекта. В первом – самое само является объектом интерпретации. И, как уже было сказано, в абсолютном смысле самое само не может быть определено. Однако интерпретации обеспечивают проявленность бытия самости в мышлении; тем самым соблюдается тождество бытия и мышления в своей интерпретативной длительности и вариативности. «Интерпретация, - писал А.Ф.Лосев, - вот то слово и понятие, которое, к сожалению, до сих пор находило очень мало применения в философии. Разработка этого понятия, безусловно, стоит на очереди, и мы должны оказать ей посильную помощь. Вещь и её интерпретация, вернее же, самое само вещи и его интерпретация – вот основная противоположность мысли и бытия, без осознания которой невозможна ныне никакая философия. Вещь всегда дана в какой-нибудь интерпретации. В этом смысле всякая вещь, как бы пуста и бессодержательна она ни была, есть, безусловно, символ, и притом обязательно бесконечный символ, символ бесконечности, допускающий по этому самому и бесконечное количество разнообразных интерпретаций» [48; 456]. Таким образом, попытка определения самости и будет идеологической провокацией и насилием над самостью. И только допущение множественности интерпретаций обеспечивает сохранение тайны самости путём создания для этой тайны символической многослойной оболочки.

Во втором аспекте самое само является субъектом интерпретации. И в этом случае интерпретативная работа есть способ бытия самости: «интерпретативные формы самого самого и есть это самое само; всякая наша интерпретация есть именно интерпретация самого самого» [48; 457]. То есть, любая интерпретация (идущая от субъекта) есть интерпретацией его самости, или косвенной самоинтерпретацией (в отличие от прямой самооценки).

Лосев различает интерпретацию как метод (познания и самопознания); как понятие, имеющее определённый объём (в общее понятие «интерпретация» по объёму включается бесконечное множество интерпретаций: одна, другая, третья, и т.д.); как понятие с определённым логическим значением – правильная и неправильная интерпретация (истинная и ложная). Поскольку «самое само даётся бесчисленными способами интерпретации» [48; 458], то Лосев ставит вопрос о необходимости особой *логики интерпретации*, которую он и разрабатывает. Целью построения общей логической концепции интерпретации является поиск «общей основы» для интерпретационной работы.

Прежде всего, при объяснении логики интерпретации, Лосев исходит из того, что всякая интерпретация есть *символ*. О самости нельзя



ничего сказать, не прибегая к символам. Лосев утверждает, что разум вообще обладает символической природой, которая обнаруживает себя в придании вещам определённых значений (и здесь позиция Лосева близка идеям В.Розанова). Процедура придания значений основана на совпадении, объединении вещей и образовании логическим способом символа. Независимо от вида символического образования (чувственного либо логического), «самое само дано только в символах» [48; 458].

Это обусловлено тем, что самое само является трансцендентным в имманентности вещей. И следовательно, любая вещь есть символ самого самого. По отношению к любой вещи и познающему субъекту самость есть тайна. Лосев различает кантовскую вещь-в-себе и тайну вещи. Кантовская вещь-в-себе заняла достойное место в диалектической гносеологии западноевропейской философии. Понятие тайны (как и судьбы) аналогичным образом представлена в русской идеалистической философии. И «вещь-в-себе», и «тайна» указывают на непознаваемое, на пределы познания; однако непознаваемое в этих аспектах представлено по разному.

Лосев отмечает, что «кантовская вещь-в-себе не есть тайна. Вещь-в-себе, как её понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же – существует. О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдётся что говорить и целую вечность. Тайна не есть просто отсутствие, небытие... Тайна есть то, что по самому существу своему никогда не может быть раскрыто. Но она может являться... Символы самого самого суть именно такие явления тайны, очень понятные и ясные, вполне представимые и мыслимые явления тайны как тайны» [48; 460].

Таким образом, «понятность тайны как тайны» и есть логическая реализация известной формулы «понимания как непонимания». Поэтому под природой символа Лосев понимает синтез и тождество знания и незнания, понимания и непонимания.

Здесь Лосев также открывает иррационалистический аспект всякой диалектики. Иррациональное и представляет собой тайну (самое само), которая является необходимым условием символической интерпретации. Или иными словами, всякое познание, которое представляет самость познающего, есть понимание и символическая интерпретация.

В этом смысле самое само обеспечивает фактичность вещи. Аутогерменевтика Лосева, как установление фактичности вещи, предвосхищает известный поворот к герменевтике фактичности Х.-Г.Гадамера. Однако в гадамеровском понимании фактичность вещи есть присутствие её здесь-и-теперь. Эта фактичность обеспечивается посредством артикулируемого смысла, то есть, смысла, данного посредством языка. Индивидуальность (самость) при этом не участвует; фактичность обеспечена объективно, самим бытием и языком. Лосев

рассматривает проблему фактичности с точки зрения человеческого присутствия и в этом присутствии человеческая самость оказывается неповторимой. Именно это и обеспечивает неповторимость смысла интерпретации.

Такое понимание Лосев называет *фактическим*. Оно не является ни чувственным, ни логическим, но символическим. «Так, фактически вполне случайно пушкинское сопоставление самой обыкновенной метели и образа беса, потому что бес, как мы его знаем из народной мифологии, и метель, как мы её знаем метеорологически и житейски, не имеют между собой ничего общего» [48; 467]. Символ внелогичен и внечувственен. Символ есть определённого рода бытие, данное в *фактическом понимании*.

Лосев считает, что учение об интерпретации должно быть построено на соотношении (совмещении) «понятности и непонятности». И поэтому учение об интерпретации должно быть построено *диалектически*, а именно, как логика символа, или *символическая логика*: «Самое само, не будучи символом, может быть дано только в интерпретативном символе» [48; 469].

Когда Лосев утверждает, что самое само может быть дано бесконечными способами и диалектически, он всё же предполагает некий предел интерпретативности. Лосев справедливо и вполне классически считает, что мыслить бесконечность можно только по отношению к пределу (конечности). Таковым пределом является гипотетическое полное понимание вещи. Однако все рассуждения о полном понимании сводятся к его теоретической возможности, тогда как многообразие смыслов в интерпретации производится эмпирическим способом.

Для Лосева «вся бесконечная бездна пониманий» мыслится как некое целое (вещь), завершённое настолько ясно, насколько логически ясны такие метафизические понятия как «всё», «целое», и т.д. Именно эти понятия, взятые в своей логической ясности и являются теоретическим пределом понимания. Эти рассуждения относительно ясности и чёткости теоретически мыслимого предела исходят, как видно, из гуссерлевской феноменологии, в которой философия была определена как строгая наука.

Свобода интерпретации, реализованная в многообразии смыслов, следует из общебытийной свободы становления: «Раз дана свобода становлений – значит, дана свобода любым интерпретациям. Духовная деятельность человека, будучи совершенно свободной, даже анархичной в создании интерпретаций, является наилучшим показателем этой безразличной свободы становления» [48; 474].

Именно поэтому проблемы полного понимания как предела и сущности самости Лосев рассматривает на базе восточных и западноевропейских мистических учений. И особенно, в аспекте

проблемы понимания Абсолюта, которая и представляет абсолютное (полное) понимание вещи, которое в свою очередь дано посредством любившейся ему формулы «понимание есть в конечном счёте непонимание».

Абсолют, Абсолютное, согласно Лосеву, и есть непонятное, а значит, невысказанное и невыразимое. Абсолют требует «понимания непонятого как непонятого», а значит, и не требует раскрытия непонятого. Однако Лосев не относит такое непонимание к чистому иррационализму (бергсоновского типа). Он считает такое непонимание специфическим, в котором специфически объединены рациональное и иррациональное. В духе гностиков, Экхарта, Бёме и других мистиков он называет это «единством живого света», «божественной жизнью». Здесь «мышление самоуничтожает себя в мышлении, приходя к чему-то, что существует само по себе» [48; 496].

Такое абсолютное понимание тождественно для Лосева с абсолютным (гностическим) знанием, которое заключается в «абсолютном прозрении»: «Всё есть одно в едином прозрении, которое нельзя описать, но можно лишь непосредственно пережить» [48; 496].

Всё, что связано с определённой бытия, фокусируется у Лосева в категории *смысла*. Любые акты полагания бытия рассматриваются как акты смысла и соотношения смысловых моментов. Категория сущности также раскрывается посредством категорий смысла и значения. Смысл есть бытийствующая сущность, точнее, - бытийствующий аспект сущности. Лосев разграничивает собственное понимание соотношения смысла и бытия от гуссерлевского. Смысл вещей даётся у Лосева не чисто описательно и независимо от отношения к бытию, в результате чего феноменология в процессе формирования собственного метода начинает противоречить своему же стремлению описать жизненный мир. Напротив, смысл становится представителем сущности в бытии. Смысл есть явление сущности. Однако «самое само не есть смысл и не имеет никакого смысла» [48; 584]. Поэтому о нём можно рассуждать апофатически. Смысл требует определённой содержательности в отношении к бессмысленности и по отношению ко всему иному. Самое само не требует различий внутри себя. Особенность самого самого в том, что «его нельзя ничему простивопоставить» (Лосев А.Ф.). Таким образом, ни смысл как таковой не сводится к самому самому, ни самое само не сводимо к смыслу. Самость существует до всякого различия, тогда как смысл воплощает различие (различие – это «тайна смысла») при сохранении целого. Самость и смысл объединяются в вещи. «Философ вскрывает смысл именно того, что понятно; и только потому он и может вскрыть смысл предмета, что этот предмет понятен. Если бы он не был понятен, было бы невозможно говорить и об его смысле» [48; 618].

#### 4.4. ФИЛОСОФИЯ КАК ОПЫТ ПОНИМАНИЯ. ТЕХНИКА ПОНИМАНИЯ

Мераб Мамардашвили, известный философ-феноменолог советского периода, как представляется, является преемником идей герменевтической феноменологии. Особенно искусно он излагает «техники понимания» в феноменологическом анализе.

Философия – это особая область познания, которую многие оппозиционно настроенные деятели науки пытаются поставить в неудобное положение вопросом об особых методах познания. Вся история философии пронизана проблемой оправдания и обоснования специфики философствования. На рубеже XX столетия провозглашаются идеи «конца» метафизики, что означает принуждение философов к скандальному признанию в том, что они занимаются фикцией, и эта фикция бесполезна и более того, прагматически вредна для человека. В лучшем случае приходится признавать неустранимость этой фикции («симулякры» Ж.Бодрийера).

Мераб Мамардашвили соотносит объективнонаучный и философский методы с позиций традиционно герменевтического соотношения знания и понимания. Предельно выводимое поле философии, область её функционирования – человеческое сознание, «я», содержание которого есть продукт и проблема философского исследования одновременно. Сознание, в отличие от мышления, есть *понимающее сознание*. И адекватный себе метод исследования «я» как философского феномена должен быть методом самопонимания.

С точки зрения Мамардашвили, мудрость есть настоящее состояние философствующего сознания, в котором это сознание не ощущает себя адекватным самому себе. «Излишек», ощутимый в этот момент, получал в истории философии различную трактовку (даймон Сократа, например, или «третий глаз» Декарта). Для феноменолога это может быть названо «расширением сознания» без контроля со стороны «я». Поскольку неконтролируемость этого состояния является общепризнанной в истории философии, то в данном случае практически неуязвимыми для критики остаются различного рода религиозно окрашенные интерпретации этих состояний (например, кантовская интерпретация совести как сверхъестественного внутреннего воздействия).

Мудрость как особое состояние сознания представляет собой как бы «вхождение мира» в сознание (иллюзия расширения «поля» сознания). Неадекватное самому себе, сознание затрудняется с поиском лингвистического алгоритма, адекватного этому состоянию. Поэтому философ трактует это состояние не как знание, а как понимание мира.

С этого момента отпадает проблема ясности объяснительной процедуры, которая традиционно понималась как перевод из плоскости восприятия в плоскость языка с выяснением и обоснованием причин воспринятого. Причём причины должны быть также в принципе доступны для восприятия.

Состояние мудрости как состояние понимания, сталкивается с проблемой адекватного языка описания, или с проблемой техники истолкования (Мамардашвили всё это объединяет под названием «техники понимания» как единого феномена сознания и языка). Опыт понимания может быть передан только символическим языком. Символический же язык, в свою очередь, тоже может быть только понят.

Но, поскольку язык символов не намерен передавать буквальный смысл, то возникает проблема коммуникативного взаимодействия (проблема интеракции). Мамардашвили сразу же исключает возможность проникновения в инородную среду, как это описывается в естественных науках. Акт интернирования в чужое «я» невозможно объяснить механическим способом. Главным препятствием на пути такого объяснения является само «я». Мамардашвили считает, что «я» – не термин, а философское понятие, которое имеет символический смысл, соответствующий символической реальности самого феномена «я». Главная проблема – понять, что «я» одновременно единственно и множественно, подконтрольно и неподконтрольно человеку. «Как говорили мистики, - пишет Мамардашвили, - и я с удовольствием повторяю эту формулу – сознание представляет собой *singulare tantum*, то есть множественное-единственное. Множественную единичность, скажем так» [55; 130].

Индивидуальному «я» принадлежит только его психическая реальность. Проникновение же моего «я» в чужое «я» невозможно, поскольку это бы означало передачу чужих переживаний в моё «я», обладание чужим «я». Опыт не подтверждает такой возможности: моё «я» остаётся достаточно монадным (Лейбниц), что составляет его уникальность, «посюсторонность» для осознания «я» его собственником.

Но одновременно сознание человека коммуникативно. Это не означает разрушения «я» как монады, как и видение в «я» лакмусовой бумажки для непосредственного восприятия чужих переживаний. В этой плоскости ощущения «я» вне себя не есть психическое ощущение. Философия именно в этом аспекте описания интеракций как опыта понимания сталкивается с недостаточностью языковых средств и изобретает особую «технику понимания», в данном аспекте – *технику описания интеракций*.

Как считает Мамардашвили, философия констатирует не проблему опыта интеракций, а проблему философского языка, описывающего этот опыт. Для опыта это – псевдопроблема.

В процессе решения проблемы передачи опыта интеракции, философия изобретает особый язык, создающий особый *символический мир сознания*. Этот мир, не существующий для эмпирического разума, тем не менее воспринимается сознанием (сознание воспринимает больше, чем даёт ему опыт ощущений). И в этом смысле сознание творит собственный феноменальный язык и мир. Это несуществующая феноменологическая реальность, служащая полем для бытия философии, и есть реальность множественного «я». Она «смещает» единственность индивидуального «я» (и тем самым выводит из солипсистского тупика Беркли), делает его относительным, конкурирует с «я» по степени ощущения реальности. В этом отношении и единственное «я» получает символическое значение, поскольку сама возможность релятивизации «я» делает уязвимым ощущение его реальности (хотя и не нарушает границ). Благодаря этому «я» получает значение множественно-единственного. И с этим – появляется возможность разрешения философией проблемы коммуницирующего сознания.

В этом значении множественно-единственного, которое может быть осмыслено как феноменальный переход, порождающий символический мир и язык, снимается сама проблема коммуникации. Эта проблема есть проблема перехода в понимании от единственного ко множественному с релятивизацией, но сохранением символических границ единственного «я». В ходе обоснования этого тезиса Мамардашвили показывает, что эта проблема «понимается», а не «решается». Необходим только «переход» в описании, и разрядка (понимание) возникнет сама: «А оказывается, сознание не надо коммуницировать. Оно одно. И вас нет и меня нет. Нет множественных «я». Есть одно, и есть иллюзия «я», возникающая в силу определённых причин. Сейчас я излагаю (естественно, на своём языке) смесь разных восточных философий, но, думаю, ясно, что заставляет жить все эти слова, и откуда и в чём черпают свою жизнь названные проблемы, в том числе, проблема возможности проникновения в другое сознание» [55; 133].

Следовательно, *философия есть искусство, или техника понимания*. Её истина – в совершенствовании «техники перехода» от единственного «я» ко множественно-единственному. На этом ключевом для понимания уровне философия близка апофатическому богословию (аналог – отрицательная метафизика Канта). По Мамардашвили, религию и философию здесь объединяет стремление передать понятое, которое «большее, чем ты сам, но в то же время не природное». В этом смысле философская техника понимания является «техникой жизни, гигиены духовной жизни» (Мамардашвили). Само же понимание не вытекает из содержания жизни. Оно – «вспыхивает». «Но тем не менее понимание зависит от бытия хотя бы одного какого-то сознательного существа,

потому что бытие сознания и понимания есть именно бытие сознания и понимания, а не просто бытие вещи» [55; 138].

Понимание «вспыхивает». Оно есть естественная реакция на чудо, и само есть чудо. Красноречивый пример понимания, который приводит Мамардашвили, - кантовское «звёздное небо над головой и моральный закон во мне», - то, что вызывает удивление и благоговение; восторг, не понятый до конца. Непонятое до конца (непонятное) – настоящий предмет понимания, его интерес. Феноменологически и понимание до конца не поддаётся пониманию. В этом плане философия по отношению к самой себе интересна в плане само-непонимания, вызывающего восторг. И тем самым она сама оказывает «сверхъестественное внутреннее воздействие».

Философия как опыт понимания ориентирована на *текст*. Мамардашвили различает два вида философских текстов: аналитические, требующие простого (прямого) понимания и выразительные, требующие истолкования<sup>26</sup>. Аналитические тексты отличаются тем, что текст и объект в них как бы едины, а выразительные тексты передают некое состояние, которое внушается читателю посредством языка, как например, тексты экзистенциалистов. В этом проявляется сходство философских выразительных текстов с художественными.

В выразительных текстах суггестивное воздействие производится с использованием культурных символов. Суггестия снимает внутреннее сопротивление, которое противодействует пониманию и настраивает на критический тон. Культурные символы «включают» определённый ряд переживаний, заключённых в человеческой памяти благодаря жизненному опыту. При этом авторы используют символические ряды своей культуры. Для того, кто не пережил этого опыта (скажем, он не знает, какова была атмосфера парижского кафе 1946-1949 г.г.), данный символический ряд не будет понятен. Таким образом, предмет может быть понят лишь путём интерпретации контекста, т.е. косвенно.

Аналитические тексты могут быть сложны своим понятийным аппаратом при ясности объекта описания. «Есть некоторые философы, - писал М.Мамардашвили, - чтение которых вызывает ложную мысль читателя, что он явный кретин. Тексты Канта относятся именно к этой категории. Но преодолев трудности своего слабоумия, мы всё же понимаем, что его тексты есть описание, пускай сложное, некоторого объекта, предмета мысли, который содержится в самих текстах» [56; 110]. Что касается выразительных текстов, то в их понимании как правило ощущается нехватка «общего клея» символов, «благодаря которому проясняется символическая речь» [56; 110]. Этот «общий клей»

---

<sup>26</sup> Мамардашвили М.К. Современная европейская философия // Логос. Философско-литерат. журнал. – № 2. – М., 1991. - С. 109-130.

символов составляет ни что иное как *культурный код эпохи*, в которой был рождён данный текст. Поскольку понимание этих текстов связано с суггестивным влиянием, то наличие и даже преобладание иррационального момента в понимании дают основание называть подобные тексты «проповедями» или «посланиями».

В том случае, если мы не знаем культурного кода, текст становится непонятным. Мамардашвили называет это «марсианским текстом». Для понимания такого текста необходима особая работа по дешифрированию контекста, а затем, после контекстуального анализа предпринимается реконструкция авторской мысли. То есть, речь идёт о «герменевтическом круге», движение по которому предполагает использование различных техник понимания при переходе от одного уровня «вращения» к другому, в данном случае это переход от контекстуального анализа к аналитике деконструкции.

Подобный герменевтический подход может использоваться как в отношении исторической традиции, так и для анализа межкультурных отношений в рамках одной исторической эпохи. Однако, если по отношению к исторической традиции в рамках одной национальной культуры поиск культурного символического кода может осуществляться путём информационного запроса, то в межкультурных отношениях раскодирование скорее выступает в качестве проблемного вопроса, не имеющего алгоритма решения. Это связано с незавершённостью культурного опыта, со спецификой оценки современности, которая характеризуется принципиальной «незрелостью».

Понимание современных чужих культур отличается неполнотой, которая подчас расценивается как взаимонепонимание. Такое состояние герменевтического опыта продолжается до той поры, пока актуальные межкультурные связи не превращаются в связи исторически традиционные, т.е. пока они не приобретут характер закономерности и не уйдут в прошлое. Например, как считает М.Мамардашвили, «в XX веке образовался определённый разрыв культур – европейской и русской, - который привёл к тому, что целый ряд философских текстов, написанных в 20-е, 30-е, 40-е и т.д. годы на Западе, практически невозможно перевести на русский язык. И это не зависит от изобретательности переводчика, а упирается в символический барьер, связано... с отсутствием именно соответствующих мысленных образований в культуре» [56; 111]. Таким образом непонимание возникает на базе несовпадения опыта как жизненной практики и её мыслительной обработки. Здесь задача понимания ставится в соответствие культурному опыту и в зависимость от мыслеобразов («мысленных образований»). А непонимание не является ни «абсолютной пустотой», ни «абсолютной темнотой», а – символическим барьером, «таможенным контролем» на границе с чужой культурой. Такой «таможенный контроль» предполагает



требование адекватности при переходе интерпретатором культурной границы, а критерием адекватности выступает код культуры, имеющий в данном случае «законодательную силу».

Однако, как того требует логика герменевтической процедуры, под адекватностью не должно понимать идентичность. Проблема тождества, дебатировавшаяся в XX столетии в связи с изменением современного философского мировоззрения, предполагает лишь формальное тождество, которое, как известно, представляет собой указание на содержательное различие общего объёма. Так же, в духе аристотелевой логики, трактуется и адекватность межкультурного понимания. Искусство понимать чужую культуру есть великодушие, что означает «расширение объёма» душевных переживаний, т.е. допущение чего-то иного, нежели мы сами, и как следствие – изменение всего строя переживаний. Подобное рассуждение основано на предположении, что мир гораздо больше нас. Причём в понятие «мир» включается не совокупность вещей, а совокупность значений и смыслов, т.е. «мир» понимается герменевтически и феноменологически, это – феномен, требующий понимания.

Мамардашвили, исследующий феномен сознания, указывает на сложность, и возможно даже опасность такого «расширения сознания». Исходя из его рассуждений можно умозаключить, что всякое понимание есть «расширение сознания», т.е. его изменение, но не всякое изменение сознания может считаться пониманием. Некие изменения могут иметь негативный результат, скажем, психический срыв. Речь идёт о влиянии мира чужой культуры на индивидуальное сознание. Проблемы, связанные с «культурным шоком», которые были подняты в герменевтике, сейчас пытаются разрешить уже в психолингвистике. В связи с этим Мамардашвили указывает, что великодушие как акт понимания, «характеризует такую душу, которая способна вместить, не дрогнув» [56; 111]. И наоборот, встреча с другой культурой может закончиться «душевной дрожью», страхом, слабодушием, которое исключает понимание, так как пытается границу культуры превратить из символического барьера в плотное непроходимое сооружение, за которым прячется «я». Такая психологическая установка блокирует коммуникацию, любое культурное со-бытие.

В этом смысле позиция Мамардашвили близка философии поступка М.М.Бахтина. Согласно Мамардашвили, «философия есть нечто, что случается с двумя людьми» [56; 112]. Философия это свободный личностный акт мысли, выраженный в языке. В свою очередь, язык – это выразительное средство, поступательно осуществляющее мысль. Шаг за шагом мысль становится действительной. Таким образом, языковой акт есть мысле-действие, или поступок, выражающий определённое миро-понимание. Язык в данном случае является способом

реализации «расширения сознания», «озвучивания объёма», или физикализации смыслового объёма. На границе культур поступающее мышление демонстрирует соблюдение «герменевтического закона» межкультурной коммуникации; оно выражает понимание. Философии предоставляется роль предьявителя такого понимания, пионера и жертвенного агнца одновременно, который своей «вспышкой сознания» творит чудо.

## **РАЗДЕЛ 5. ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА И ГЕРМЕНЕВТИКА КУЛЬТУРЫ**

Герменевтическая теория в западноевропейской традиции базируется на диалектике части и целого. Диалектическое движение является основополагающей характеристикой понимания текстов (от части – целому, от целого – части). Посредством диалектики объясняются взаимоотношения автора и интерпретатора, которые облекаются в форму диалога. Философская традиция сократического и платоновского диалога находит своё теоретическое значение в методологии гуманитарных наук, созданной на основании герменевтической теории. Основной герменевтической идеей в данном аспекте анализа является утверждение о том, что понимание возможно посредством прямого либо косвенного присутствия Другого.

В данном разделе мы рассмотрим особенности разработки диалогической модели понимания в русской герменевтической мысли.

### **5.1. ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА М.М.БАХТИНА.**

М.М.Бахтин – один из немногих философов, герменевтические идеи которого были специально эксплицированы из его философского и литературно-эстетического наследия (см. серию статей под рубрикой «Новая герменевтика» в сборнике статей «Бахтинология»[3]). Более того, эти идеи до сих пор привлекают внимание как отечественных, так и зарубежных исследователей либо в виде признания, либо в виде опровержения, начавшегося под влиянием философского авангарда. Но несомненным остаётся то, что бахтинский вариант герменевтики нельзя отнести ни к немецкой, ни к американской, ни к любой другой герменевтической традиции, т.к. она естественным образом вытекает из идей славянской философии.

Прежде всего, бахтиноведы отмечают в учении Бахтина «пафос персонализма и историзма», отнесённость к «линии гуманитарного знания», предметом которого является человек. К базовым для понимания герменевтических идей работам Бахтина Н.К.Бонеецкая относит следующие: неопубликованные заметки «Проблема текста», где идёт речь об интерпретации и разрабатывается концепция диалогического понимания; «Из записей 1970-1971 годов», где рассматриваются различные аспекты наук о духе; фрагмент «К методологии гуманитарных наук» и «Ответ на вопрос редакции «Нового мира», где обосновывается идея «внезаходимости». В целом,

Н.К.Бонецкая выдвинула концепцию «диалогической герменевтики» М.М.Бахтина<sup>27</sup>, которой я также придерживаюсь в данном исследовании.

К идеям, имеющим герменевтический характер в творчестве М.Бахтина, относятся следующие: концепция диалогического понимания, различные аспекты «наук о духе», противопоставление познания личности познанию вещи как основание наук о духе и идея «внеаходимости» применительно к идее «исторического и культурного отстояния». [13; 33]. Эти идеи в достаточно сформированном виде присутствуют в поздних работах Бахтина.

Ключевое понятие бахтинской герменевтики – это *понятие диалога*, которое им разрабатывалось на протяжении всей жизни: «Ранние трактаты молодого Бахтина – «К философии поступка», «Автор и герой эстетической деятельности» – представляют преддиалогическую фазу его мысли, подготовившую собственно концепцию диалога книги о Достоевском; исследование романа Рабле содержит диалог выродившийся... таким образом, путь Бахтина предстаёт как переход от идеи диалога к проблеме понимания текста» [13; 34].

Диалогичность рассматривается Бахтиным на эстетическом поле как общение автора и героя, творящее произведение. Причём диалог строится по законам персонализма – как со-бытие двух ключевых фигур, личности которых почти мифологизируются (имеется в виду косвенное, рефлексивное «оживление» героя литературного произведения).

Диалог есть познание духа, и наоборот. Здесь диалог является способом гуманитарного познания, т.е. герменевтическим основанием методологии наук о духе. Причём бахтинское понимание диалога не аутентично западноевропейскому пониманию, тяготеющему к адекватности: «Бахтин отрицает духовное слияние и экстаз при познании, акцентируя внеаходимость участников диалога» [13; 37] (см. незавершённое сочинение 30-40-х годов «К философским основаниям гуманитарных наук»). «Внеаходимость» – это «блуждающая» дистанция, которая, в силу неопределённости точки и расстояния дистанцирования, остаётся непреодолимой. «Внеаходимость», таким образом, задана изначальной подвижностью духа и незакреплённостью духа и собственного Я в определённом месте. Способом бытия духа является пере-мещение в пространстве, «внеаходимость», которая создаёт принципиальную возможность, но не обеспечивает адекватности понимания.

Диалог Бахтина основан на скрытой религиозной интенции, отсылающей нас к традиции православной философии любви.

---

<sup>27</sup> См.: Бонецкая Н.К. М.Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Изд. «Алетейя», 1995. – С. 32-42.

Собеседники в диалогическом со-бытии направлены друг на друга. Взаимопонимание в этой диалогической ситуации возможно только тогда, когда в основе диалога заложена интенция «любви к ближнему», причём в этом диалоге может и не быть предметного посредника, а может быть непосредственная направленность на личность Другого.

По существу, эстетические предметы являются лишь посредниками, косвенными свидетелями того, как разворачивается взаимопонимание двух личностей. Любовь не имеет таких критериев и ограничений, как разум. Поэтому разумный человек, разумом ограничивающий любое взаимодействие, тем самым и ограничивает себя в этом поле взаимодействия. Тогда как диалог, основанный на безграничной любви, не имеет столь жёстких пределов осознания и ситуации. Любой диалог, представленный на таком основании, может быть мистически тождественен целой жизни. И в этом – его творческий смысл, самоценность бахтинского диалога.

Таким образом, смысл текста у Бахтина «слит с личностью автора, смысл глубочайшим образом персонален, текст очеловечен» [13; 38]. Экзистенция выступает «жизненным основанием» такого диалога, тогда как персональный смысл, переданный любовью, есть смысл этический. Диалог – это этический поступок, в котором понимание представляет собой встречу двух душ, представляющих личности.

Проблематика языка в аспекте понимания у Бахтина не разрабатывалась настолько самостоятельно, как, скажем, у П.Флоренского, А.Ф.Лосева, Г.Шпета или А.Потебни. Философия языка подчинена концепции бахтинского диалога.

Поскольку диалог относится к речевым формам языка, поэтому Бахтина интересует преимущественно прагматический, или риторический аспект философии языка. Язык, рассмотренный в этой плоскости, становится носителем личностного смысла (души), т.е язык у Бахтина приобретает персоналистическую окраску. Диалогичность языка означает ни что иное как персоналистический язык, в котором присутствует Другой. Если принять за аксиому гадамеровское утверждение «Бытие есть язык», то в западноевропейской философии языком «говорит» мир (в основном предметно-вещный), тогда как славянская философия языка базируется на «божественном языке» как образце бытийности языка вообще. То есть, человеческий язык репрезентирует Иное, Тайну. И в сфере языка это Иное бытийствует. Человеческое понимание в таком случае есть факт при-общения к Иному, Тайне посредством языка. Это при-общение есть актуализация личностного, т.к. личность обретает Иное и посредством Иного понимает Другого. Здесь достаточно ясно просматривается экзегетическая Троица, перенесенная в поле персоналистического диалога Бахтина.

В православной религиозной традиции «личность «другого» предстаёт образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым «реализовать» собственную свою личность» [51; 93]. В таком способе взаимопонимания прослеживается разграничение индивидуалистического и персоналистического подходов к личности.

Представляется, что критика диалогического характера понимания Бахтина в современной философской литературе проводится без различения базовых для западноевропейской и восточноевропейской культур концепций личности. Философия всеединства исходит из того, что «личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям» [51; 94,95].

Кроме того, такое понимание диалога изменяет и перспективу эстетического отношения, или филологическую интерпретацию, над которой работал М.Бахтин. Если читатель и автор персонифицированы, «вненаходимы», то включение на тех же основаниях «героя» как субъекта диалогического общения, и вовсе рассосредоточит такого рода общение вплоть до его полного распада. Но у Бахтина герой или художественный образ принадлежит к миру бытийности языка. И поэтому он не может быть ни персоной (личностью в полном смысле слова), ни ограниченным в поле своих значений образом (в силу той же бытийственности языка). Герой литературного произведения может быть понят лишь в том случае, если он будет трансформирован в символ. И здесь Бахтин предстаёт преемником идей русского символизма, перенесенных в область диалогической герменевтики. Герой как символ будет «понят как то, что он есть, и как то, что он обозначает» [2; 361].

Со-бытие посредством символического образа есть осмысление, или придание смысла. По Бахтину «смысл – это с-мысл. Он обретает полноту в сопряжении мыслеполаганий, то есть в диалоге. Между оппозиционными полюсами сопрягаемых феноменов (авторского и читательского понимания текста) образуется семантико-интерпретативное смещение, сдвиг. Смысловые параметры этого сдвига, зазора обретают онтологическое измерение, ибо именно здесь явления сознания «предстают как существования»; иначе говоря, «избыточность понимания», которая в феноменологическом отношении и есть это смещение, образует некоторую предметность мысли; такая предметность есть уже не явленность только, а вполне определённое бытие, объективированное и трансцендированное в автономный статус существования» [28; 47]. В этом «смещении» создаётся онтологический

смысл текста как присутствия субъектов диалога, их сознаний в горизонте понимания.

Понимание имеет свои «границы» («горизонт»), которые заданы границами языка и культуры. В рамках культурных границ выбирается «точка зрения» читателя и определяется гипотетическим образом «точка зрения» автора, которые затем соотносятся. Критерием соотнесения этих двух точек зрения является утверждение гипотетической точки зрения Третьего, по существу вневходимой. Поскольку именно интерпретатор-читатель определяет выбор точки зрения Третьего, то именно интерпретатор-читатель является носителем избыточности понимания, или инаковости (другости).

Предполагая инаковость у интерпретатора, мы тем самым предполагаем возможность его выхода за пределы заданной произведением культуры, т.е. выход во вневходимость. Интерпретатор, совмещающий в себе культурную идентичность и инаковость, образует контекст, отличный от авторского, т.е. он, благодаря собственной инаковости, расширяет и изменяет смысл текста в процессе диалога с автором, становится со-автором текста. Это – бахтинский вариант обоснования известного шлейермахеровского концепта «понять автора лучше, чем он сам себя понимал». Этот концепт приобретает историко-культурный аспект обоснования с ориентацией на *феноменолого-персоналистический диалог*. И благодаря тому, что инаковость выражена в языке, онтология языка представляет эту инаковость не в оппозиционном виде, а в форме сосуществования.

Идея диалогичности является сквозной для восточнославянской герменевтики. Она неоднократно проявляется и в работах Г.Г.Шпета. В частности, это просматривается в феноменологической трактовке смысла как со-мысли (см. «Работу по философии» Г.Шпета). Герменейя представляется как *со-мышление*. Любое истолкование есть не что иное как соотнесение Я и Другого. Интерпретативная работа пронизывает всё поле мышления. «Совершенно несомненно, - пишет Шпет, - что всякое умозрение подлежит интерпретации, и только в таком виде мы можем иметь с ним дело» [93; 219].

Диалогичность, согласно Шпету, присуща как речевой форме языка (разговору), так и внутренней языковой форме мышления. «Присущий нашему разговору характер диалога есть существенная особенность самого разумения и суждения, также внутреннего мышления. *Pro* и *contra* в мысли, разговоре, взаимном разумении, и.т.д. есть необходимый метод выражения и интерпретации. Отсюда искомый нами метод оказывается диалектикой» [93; 220]. О-смысление любой идеи происходит диалектически, т.е. путём прохождения сквозь дизъюнктивное «или/или». Поэтому философия как рациональный

способ постижения мира есть «нескончаемый спор», а история философии насыщена богатством интерпретаций.

Признание интерпретативного характера философии обусловлено вопрошающей направленностью, определённой постановкой вопросов. Определённость вопросов и логического оформления рассуждения не является препятствием для творческого интерпретативного поиска ответов. Поэтому сами ответы, полученные диалектически, имеют характер интерпретаций.

В отличие от позиции «крайних интерпретационистов», Шпет достаточно оптимистично решает вопрос об истине. Диалектическая обработка альтернатив всё же приводит к последнему «да», такому выражению, которое приобретает характер единственной Истины. Таким образом, интерпретация распространяется только на процесс познания, имеющий к тому же диалогический характер. Что касается результата, то результат понимается классически как обретение истины. В истории философии происходит такой нескончаемый диалог с истиной, выраженный в «диалектической цепи интерпретаций». И каждая из этих интерпретаций имеет субъективно-личностный оттенок, «окрашен гением самого философа». Присвоение философским теориям, методам, концепциям имён собственных, а не искусственных знаков, связано именно с личностным характером этих философских интерпретаций. Отсюда – платонизм, гуссерлианство, картезианство, и т.д. «Как конкретна и индивидуальна постигаемая философски целостность, так конкретно и индивидуально выражение её интерпретаций» [93; 220].

И наоборот, смена персоналий в истории философии означает и смену ответов на поставленные проблемные вопросы. Шпет считал, что идея жива до тех пор, пока не исчерпаны все возможности её интерпретации. То есть, он предполагал, что такое «исчерпание» в принципе возможно. Это вполне согласуется со стремлением разума к конечности любого процесса, завершению процесса обретением результата. И в то же время, наряду с исчерпаемостью исторически обусловленных проблем, Шпет утверждал неисчерпаемость в своём конкретном богатстве любой подлинной истины. Это означает ни что иное, как разграничение реального и потенциального, исторического и онтологического характера истины. И в этом плане интерпретационная работа также должна иметь исторически конкретный и преходящий характер с одной стороны, а с другой любая интерпретация открывает онтологический «горизонт» как подвижную, а не фиксированную границу.



## 5.2. ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕЛЕСНОСТИ И ТЕЛОС ПОНИМАНИЯ

Поворот к тематике телесности, как известно, произошёл на волне критики европейской рациональной классической философии и был осуществлён в трудах Фридриха Ницше. Тематизация телесности означала возрождение язычества в мировоззрении человека XX столетия; она «возвращала человеку телесные ощущения» в виде изменённого философского языка, в реестре которого на теоретическом уровне стали «работать» такие понятия как «ухо», «глаз», «вкус», «боль», и др. Для герменевтики это означало, с одной стороны, возникновение критической мысли, направленной на разрушение герменевтического идеализма, а с другой - поворот к осмыслению ненаучной практики понимания и толкования, которая также имела свой образец полного понимания.

Традиционно, вплоть до хайдеггерианского периода в герменевтике, под полным, или абсолютным пониманием узнавались претензии абсолютного разума, или постулирование возможности достижения абсолютно разумного понимания. Исключением был В. Дильтей, однако его зачастую относили к сфере психологии понимания до момента мощного подкрепления его идей М. Хайдеггером, который в свою очередь, открыл неклассический этап развития западноевропейской герменевтики.

Выход к предмету «телесность» в значительной степени обусловлен «герменевтикой фактичности». Если в хайдеггеровской трактовке фактичность представлена существованием, то это предполагает психическое ощущение как телесное присутствие. Поэтому под герменевтикой фактичности Хайдеггер понимает прояснение (*die Erhellung*), граничащее с очевидностью. «Оче-видность» и «про-яснение» в данном случае опираются на оптическую метафору «глаза» и вызывают зримый образ тел как фактически существующих. Критерием очевидности существования тел является утверждение об очевидности существования собственного тела, которое наблюдаемо также оптически. В данном случае речь идёт уже не о результате понимания (полном понимании), а об онтологическом основании - понимании «самого по себе». Аксиоматическое «я есть» означает безусловное и осязаемое телесное присутствие.

Иррационалистический мотив, прозвучавший посредством тематизации телесности, изменил и идеал полного понимания. Вместо абсолютности разумного понимания возникает идея *неразумного понимания*, которая раздваивается на *доразумное предпонимание*, или стереотипы (у Г.-Х. Гадамера) и *инстинктивного «схватывания»*, которая была задана М. Хайдеггером, но не нашла должного продолжения у

«чистых» герменевтов послехайдеггеровского периода (в частности, эта мысль никак не представлена у П.Рикёра и Х.-Г.Гадамера).

Механизм инстинктивного схватывания отсылает нас, с одной стороны, к психологии инстинктивной жизни, а с другой – к хватательному рефлексу, который осуществляется человеческой рукой. В лексике имеется достаточно большое количество понятий, указывающих на непосредственную достоверность инстинктивного схватывания. Человек может «держат в руках» истину, «ловить» мысль и «поймать» (либо «не поймать») её, «отбросить» мысль, и пр.

В текстах Хайдеггера есть только два предписания: понимать через «видеть» и через «слышать». Пространство понимания организуется типологически телесным способом. Так «Хайдеггер строит органы понимания – глаз и ухо» [41; 99]. «Рука» попадает в разряд органов понимания значительно позднее благодаря Ж.Деррида.

«Глаз понимания», по выражению С.Зимовца, нужен в тех случаях, когда Бытие сокрыто. «Он организует текст в понятиях зрительного ряда: «показывать», «высветить», «сокрытое-несокрытое», «очевидное», «горизонт», «кажущийся», «феномен», «просвет», и т.п.» [41; 100]. «Глаз понимания в буквальном смысле просматривает слово, слоги, буквы; раздвигает слово дефисами, чтобы усмотреть в образовавшуюся щелку Бытие» [41; 10]. Но «глаз понимания» оказывается бессильным перед отсутствием.

В свою очередь, «ухо понимания» слышит «звон Бытия», «слышит его голос», даже если Бытие отсутствует в обозримом, доступном глазу, пространстве. Голос обнаруживает отсутствующего. Он выполняет роль «медиума», «медиатора» (Зимовец С.). Невидимое Бытие, по Хайдеггеру, обнаруживает себя в говорении.

«Рука понимания», в свою очередь, нужна в интуитивном поиске, когда глаз слеп и ухо глухо. «Рука понимания» обнаруживает фактическое присутствие в условиях ненаблюдаемости.

Но вершиной и своеобразным обобщением этих рассуждений является «понимание всем телом», или ощущение в себе (или на себе) живого присутствия понимаемого предмета. В искусстве это имеет название перевоплощения. В качестве примера можно привести ощущения актёра, который, «входя в роль», изменяет своё Я. Таким образом, в момент вступления в силу телесной субстанции человек становится медиумом понимания, а само понимание приобретает *сценический* характер.

В восточнославянской культуре и философии сходные идеи мы находим в исихастской традиции, где медиумический характер понимания трактуется в духе религиозного аутизма, открытия в себе возможности духовного самопонимания (аутогерменевтика). С другой стороны – в идеалистической религиозной философии, где развивается

идея «умудрённого неведения» как неразумного понимания на основе верования. Ещё ранние памятники киеворусской эпохи содержат два термина, представляющие материальную натуру человека – это термины «тело» и «плоть» (см. «Изборник» 1076 г. и «Шестиднев» Иоанна, экзарха Болгарского). Тело противопоставляется духу, а плоть – душе. В свою очередь, тело конституируется плотью и душой, а дух остаётся автономной силой по отношению к телу. Душа же является частью тела, которая приобретает телесные контуры благодаря объединению с плотью. Отсюда, зло связывается традиционно не с телом, а с плотью, которая испорчена в результате грехопадения.

Восточная Церковь традиционно мыслилась как *«тело Христово»*, которое существует в виде церковного единства и выражает себя «в общении поместных Церквей». Религиозная жизнеспособность католической Церкви заключается в том, что «каждый из её членов – не только клирик, но и каждый мирянин – призывается исповедовать и защищать истину, противясь даже епископам, если они впадают в ересь» [51; 15]. Православный мир устроен по принципу единства во взаимной ответственности. Интенсивность духовной жизни проходит под знаком «единого тела» верующего народа и церковной иерархии.

Таким же символом Единого представлена в православной традиции и вселенная. Тело вселенной производится материальным способом, однако отдельные признаки (внешний вид, цвет, тяжесть и пр.) ещё не есть тело. Православная традиция предлагает динамическую теорию материи, в которой рассматривается как первоначальная природа после грехопадения, так и воскресение тел (Григорий Нисский).

Тело понимания характеризуется определёнными психологическими признаками. Например, оно может быть *«болезненным пониманием»*, которое приходит к человеку в результате саморефлексии в процессе личностного становления. Николай Бердяев, в частности, подчёркивал, что «личность есть боль. Героическая борьба за реализацию личности болезненна» [8; 91]. Именно герменевтический опыт «болезненного понимания» создаёт в его интерпретации драму персональной автобиографии личности (см. раздел 2.5).

Как представляется, эта характеристика болезненности происходит из христианского мировоззрения. Традиционно считается, что «русская душа» болезненно воспринимает смысл происходящего вследствие ощущения своей первородной греховности с одной стороны, и предчувствия эсхатологического конца истории с другой («болезнь к смерти»). Миропонимание «по-русски» нераздельно с чувством вселенской *тоски*. В диалогическом понимании Другого также необходимо *со-страдание*, *со-болезнование*, без которых понимание останется лишь формально-рациональным актом встречи и оставит за собой ощущение неудовлетворённости.

Идея *«телесного проникновения»* при понимании по сути глубоко интимна. Она не может быть отождествлена ни собственно с дильтеевским *«вчувствованием»*, ни с буддийским учением о проникновении в полном смысле слова. Очевидно, это нечто *«третье»*, некое особое состояние, сходное в какой-то степени и с восточной культурой глубинного духовного проникновения, и одновременно – с западным психологическим типом невротического общения, которое требует вчувствования для достижения успеха во взаимопонимании.

Такой тип понимания должен, по-видимому, обеспечить максимальную степень реализма, включив отдельный акт диалога двух личностей в единую систему мироздания. Если к принципу реализма применить логическую характеристику объёма, то реальность понимания должна быть конгениальной божественной реальности. Таким образом, включение телесного фактора в процесс понимания необходимо с христианской точки зрения как символическое сопричастие жертвенного тела Христова в осуществлении христианского миропонимания. Реализм понимания такого рода является *христианским реализмом миропонимания*. Н.Бердяев писал, что *«личность не самодостаточна, она не может довольствоваться собой. Она всегда предполагает существование других личностей, выход из себя в другого... Поэтому существует противоположность между личностью и эгоцентризмом... Реализация личности предполагает видение других личностей. Эгоцентризм же нарушает функцию реальности в человеке»* [8; 92] (Курсив Ю.Е.).

Тема телесности понимания отражается также в особом строе философствования В.Розанова, который известен тем, что он будировал и подчас шокировал окружающих откровенным языком телесности. Он призывал понимающего читателя быть *«единокожным, единокровным»*, т.е. *«родным»*, и это родство ощутимо представлялось посредством языка телесности: *«Мне нужен родной читатель... Единокровный, единокровный. Чтобы мне с ним потереться спиной о спину и спросить: - Ну, понимаешь? – Гм... Да!»* [72; 9].

У Розанова телесное представлено как сакрализованное (сотворённое Богом). И особенно мелочно-вещное выводится им на уровень сакрализованности, где образуется концепт *«интимизации»*. То есть, сакральное имеет также и интимно-телесную организацию. Розановская интимизация – это почти тотальная имманентизация, но без потери сакральности – она теперь не в трансцендентной дистанцированности, а в целомудренной апофатичности интимно-фамильярного контакта. В этом смысле фамильярность не есть грубое проявление бескультурья. Если она исходит от интеллигентной, интеллектуальной и духовной (но не аристократической) личности, то это расценивается как проявление близости (близости духовных тел).

С момента появления в поле зрения герменевтики тематики телесности начинается дискуссия о «чистоте» понимания. Иногда «чистоту» понимания отождествляют с идеалом абсолютного понимания. И это верно по отношению к классическому западноевропейскому образцу абсолютного понимания. Разум должен быть «чист», т.е. освобождён от проблем телесности. В этом смысле и идея Просвещения, и классическая философия, и герменевтика в том числе были подвержены инквизиторскому очищению от «скверны» – телесности – священным огнём творчества.

Однако в неклассическом дискурсе «чистота понимания» становится невозможной. Более того, можно говорить даже о «нечистоте понимания», или противоречии предрассудка и инстинктивного схватывания. Противоречие жизненного мира и традиции, оставляющей след в сознании, зачастую представляет то, что можно назвать «нечистым», т.е. нецелостным пониманием, поскольку целостность задаётся разумным способом. Это влечёт за собой множество теоретических проблем, связанных с пересмотром ключевых понятий герменевтики, и в частности, диалектики части и целого.

С другой стороны, нечистота понимания, или недостаточная разумность понимания, ещё не означает невозможность *полноты понимания*. А полнота понимания является необходимым компонентом идеала понимания. Возможно, в этом плане и происходит содержательное изменение идеала абсолютного «чистого» понимания, который превращается в идеал «полного» понимания. Полнота же, в свою очередь, есть понятие объёма, или понятие, представляющее телесную инстанцию.

### 5.3. КУЛЬТУРГЕРМЕНЕВТИКА Ю.ЛОТМАНА

Бахтинская диалогическая герменевтика в значительной степени повлияла на формирование отечественной культурологии и, в частности, на формирование культургерменевтики.

«*Культургерменевтика*» – это понятие, которое может быть содержательно раскрыто как теория понимания и интерпретации культуры. Эта теория рассматривает культуру как понимающий феномен, который может вырабатывать самостоятельные техники истолкования, а также включаться в интеркультурную понимающую коммуникацию.

Культургерменевтика в таком виде эксплицируется из семиотики культуры Юрия Лотмана. Оригинальной концепцией культуры Лотмана является его концепция *семиосферы*, которая была разработана, с одной стороны, под влиянием семиотики Пирса-Морриса, тезисов Соссюра и

Пражской школы, а с другой – продолжила лучшие традиции отечественного философствования. Лотман подчёркивает, что особое влияние на него оказало учение Вернадского о биосфере, по аналогии с которой и появился термин «семиосфера». Функционирование культуры как семиосферы анализируется на материале русской культуры.

При расшифровке этого термина Лотман постепенно переходит от абстрактной знаково-семиотической модели к организмической концепции. Прежде всего, семиосфера есть некий континуум, вмещающий в себя многообразные семиотические образования. Этот континуум представляется как-бы заполненным различного рода знаковыми сцеплениями формального порядка. Однако пространство семиосферы не носит абстрактного или метафорического характера. «Мы имеем дело, - пишет Ю.Лотман, - с определённой сферой, обладающей теми признаками, которые приписываются замкнутому в себе пространству. Только внутри такого пространства оказывается возможной реализация коммуникативных процессов и выработка новой информации» [52; 12].

Лотман по аналогии максимально сближает понятия «биосферы» и «семиосферы» и напоминает, что Вернадский определял «биосферу» как пространство, наполненное живым веществом. Так и семиотический универсум можно рассматривать как совокупность отдельных текстов и замкнутых по отношению друг к другу языков. Тогда «всё семиотическое пространство может рассматриваться как единый механизм (если не организм)... Только существование такого универсума – семиосферы – делает определённый знаковый акт реальностью» [52; 13].

Таким образом, уже на понятийном уровне «семиосфера» задаёт концепт целого, который является базовым для герменевтики. Это целое обладает отграниченностью с присущей ей однородностью и индивидуальностью. Точки границы семиосферы уподобляются «чувственным рецепторам, переводящим внешние раздражители на язык нашей нервной системы» [52; 13]. Отсюда - формируется понятие «семиотической индивидуальности», и наконец, семиосферы как «семиотической личности», причём личности коллективной, что соответствует коллективистскому типу русской культуры (Лотман приводит яркий пример того, что когда Иван Грозный казнил вместе с опальным боярином не только семью, но и всех его слуг, это было продиктовано не мнимой боязнью мести царю со стороны родственников или слуг опального, а представлением о том, что юридически все они составляют одно лицо).

Границу культуры Лотман определяет как «билингвальный механизм», который обеспечивает семиотические контакты между двумя культурными мирами. Описание контактов между различными культурами у Лотмана открывает семиотическую плоскость

взаимодействия культур в аспекте их понимания и взаимопонимания. Основой этих контактов является язык, который не только конструирует собственный культурный мир, но и формирует образ чужой культуры (например, античному миру противопоставляется варварский).

Законом внутренней организации семиосферы является деление на ядро и периферию. Поэтому, в силу реального существования культуры как целого, «любой обломок семиотической структуры или отдельный текст сохраняет механизмы реконструкции всей системы. Эта реконструкция утраченного уже языка, в системе которого данный текст приобрёл бы осмысленность, всегда практически оказывается созданием нового языка, а не воссозданием старого, как это выглядит с точки зрения самосознания культуры.

Постоянное наличие в культуре определённого запаса текстов с утраченными кодами приводит к тому, что процесс создания новых кодов субъективно часто воспринимается как реконструкция («припоминание») [52; 17].

Культура развивается интерпретативным способом, перерабатывая «внешние», пограничные, коммуникативным образом полученные смысловые эффекты, и «внутренние» несистемные реконструкции смыслов, которые в целом изменяют культурные языки и коды. Семиотический анализ раскрывает механизм движения культуры как «жизни культуры», которая имеет свой смысл. Лотман проводит отчётливую параллель между индивидуальным сознанием, текстом и культурой в целом. При этом текст и культура функционируют по аналогии с индивидуальным сознанием.

Динамическое соотнесение отдельных частей культуры представляет *«поведение семиосферы»*. Поведение семиосферы ориентировано на максимальное понимание, а «всякое несовпадение между кодом говорящего и слушающего – источник непонимания – будет рассматриваться как помеха» [52; 25].

Механизмы понимания базируются на устойчивых языковых образованиях (стереотипах). Непонимание в этом смысле для культуры всегда незакономерно. Если возникают некие индивидуальные коды, вызывающие непонимание, это воспринимается как вульгарная помеха, которая должна быть устранена. Таким образом, культура проявляет себя в данном случае как «коллективный интеллект».

«Мыслящее устройство» культуры основано на противоречии части и целого, то есть каждый элемент структуры является одновременно частью и целым. «Идеальной моделью становится триединство, в котором всякое целое есть часть целого более высокого порядка, а всякая часть есть целое на более низком уровне... Способность части любого уровня функционировать как целое, а любого целого – как части создаёт высокую концентрацию информации и

практически неисчерпаемые резервы нового смыслообразования» [52; 30]. Эта «мыслящая структура» должна образовывать личность путём интеграции противоположных семиотических структур в единое целое. Осознанию и самопониманию культурой самой себя как целого на самом высоком уровне способствует создание метаязыков понимания.

*Культура как семиотическая личность*, для того, чтобы быть этой семиотической личностью, нуждается в другой семиотической личности. Взаимодействие культур мыслится в плане *диалогового общения*. Межкультурный диалог возможен при условии устойчивости обеих культур. Устойчивость культуры, в свою очередь, обеспечивается равновесным состоянием двух структурных тенденций, которые находятся между собой во «внутреннем диалоге». Эти структурные тенденции были определены Лотманом как асимметричные - «правополушарная» и «левополушарная», - подобно правополушарному и левополушарному типам работы индивидуального сознания.

«Правополушарная» тенденция представляет семантическую направленность культуры. Она характеризуется поиском значений и повышенной связью с внетекстовой реальностью. Основная функция – это содержательная интерпретация семиотических моделей. Такие интерпретации и являются сутью культурного бытия, они становятся историческими фактами культуры. «Левополушарная» тенденция, напротив, характеризуется возрастанием семиотичности при ослаблении семантической. Возрастание семиотичности предполагает создание ситуации игры и творчества. Семиотические конструкты, созданные в «левополушарной» сфере культуры, затем пропускаются через механизмы культурной памяти и подвергаются семантической интерпретации, то есть, переходят в «правополушарную» плоскость. Таким образом, герменевтическая («правополушарная») часть культуры представляет сферу адаптации семиотического материала в культурной среде.

Художественный текст строится по тем же законам, по которым строится культура в целом. Текст может рассматриваться как совокупность частей, а культура – как сумма сообщений (текстов). С другой стороны, и текст, и культура могут рассматриваться как одно сообщение, которое отправляется «коллективным «я» человечества самому себе. С этой точки зрения, культура человечества – колоссальный пример автокоммуникации» [52; 87].

По герменевтическому признаку Лотман различает бесписьменную и письменную культуры. Бесписьменная культура формирует тип идеальной герменевтической личности, которая всё умеет правильно понимать и истолковывать тексты (сообщения) без колебаний, поскольку в своём понимании ориентируется на сверхличные ценности (авторитеты). В письменной культуре, напротив, выдвигается требование



по отношению к понимающему избрать интерпретационную стратегию самостоятельно. И поэтому тип поведения будет иным. В нём будет преобладать благоразумие, осторожность, скрытность в отличие от открытости и уверенности герменевта в бесписьменной культуре. Так, гадание на картах может сопровождаться вполне определёнными суждениями о прошлом и уверенным предсказанием будущего, тогда как научный подход к интерпретации прошлого и будущего будет основываться на сомнениях.

Лотман предпринял также попытку построения семиотической теории взаимодействия культур. Ключевым затруднением в построении целостной модели была проблема непереводимости в культурных отношениях. Она рассматривалась ранее исследователями в плане невозможности отождествления культурных значений, которое вызывало взаимное непонимание вплоть до создания конфликтных межкультурных ситуаций. Лотман рассматривает проблему непереводимости как агерменевтическую, но не негативную или конфликтную.

Неадекватный перевод текста с одного языка на другой приводит, по его мнению, к созданию нового текста: «механизм неадекватного, условно-эквивалентного перевода служит созданию новых текстов, то есть является механизмом творческого мышления» [52; 115].

Таким образом, проблема непонимания оптимизируется, поскольку в ней формируется определённый норматив, не требующий устранения. Более того, определение текста также по сути агерменевтично. Лотман считает, что «чтобы восприниматься как текст, сообщение должно быть не- или малопонятным и подлежащим дальнейшему переводу и истолкованию» [52; 136]. Это объясняет и дальнейшую необходимость создания герменевтической ситуации, которую текст и провоцирует. И поэтому рядом с различного рода текстами (предсказаниями, гаданиями, проповедями, советами, законами и проч.) возникают и вполне определённые «культовые» фигуры герменевтов: жрецов, священнослужителей, юрисконсультов, художественных критиков, философов: «природа толкователя такова, что исключает возможность «каждому» им сделаться» [52; 137]. Процедура истолкования (или дешифровки) требует культивации определённых способностей, и тем самым создаются различные автономные культуры герменевтики в рамках одной национальной культуры.

Помимо образа герменевта, текст несёт в себе и образ слушателя, тип определённой аудитории. Этот «образ аудитории», скрытый в тексте, можно реконструировать путём определения характера коллективной памяти как набора определённых стереотипических значений, необходимых для понимания данного текста. Текст в свёрнутом виде и представляет коммуникативную модель, объединённую идеей понимания.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данное монографическое исследование может рассматриваться в качестве историко-теоретической базы для обоснования гипотезы о существовании особой восточнославянской **культуры понимания**, которая коррелирует с национальным менталитетом и обуславливает особенности развития герменевтических идей в украинской и русской философиях и более того, влияет на характер собственной украинской и русской философий и философствований.

История и теория герменевтики в том виде, в котором она дискутируется в философских кругах и преподаётся в курсе философии, представляет западноевропейскую культуру понимания (что ещё требует дополнительной аргументации), которая в принципе является самодостаточной и очень влиятельной, но не единственной (хотя и создаётся впечатление, что этот тип понимания является универсальным).

Современные западноевропейские философы (в частности, немецкие авторы) только в 90-е годы XX столетия начали ставить вопрос об универсальности понимания, точнее, о правомерности герменевтического универсализма.\* В данном аспекте исследования критика герменевтического универсализма может рассматриваться не только в плане переосмысления гносеологических и онтологических универсалий понимания («человек способен понять всё и должен к этому стремиться. Понимание и есть сущность человеческого бытия»), но и как предпосылка построения общей концепции **культуры понимания и культургерменевтики**.

Культургерменевтика, в свою очередь, должна вобрать в себя не только изучение специфики понимания и интерпретации объектов культуры, культурного мира в целом, как это было обосновано у Г.Г.Шпета, М.М.Бахтина и Ю.Лотмана, но и изучение *понимания как культурного процесса и влияния различных культур на процессы понимания и интерпретации*.

Понимание, как и весь процесс познания, не пребывает в вакууме, не является абсолютно автономным. Оно, подобно языку, имеет разные контексты в виде жизненных и культурных миров, тех форм опыта и жизни, которые обуславливают необходимость (либо случайность) понимания. Эти культурные миры имеют различные символические структуры, соответствующие определённому культурному типу рациональности. В этих культурных мирах задаётся определённая шкала ценностей, которая имманентно оказывает стимулирующее влияние на те или иные человеческие способности, в данном случае – способность понимать.

В украинской и русской философиях, как показали результаты данного исследования, уже заложены основы такого подхода. С одной стороны, феноменологическая герменевтика Густава Шпета в процессе критики гуссерлевской феноменологии привела к открытию «культурного сознания», которое мыслилось Шпетом как коллективный предмет, обусловленный реалиями культуры. Языковое культурное сознание, на мой взгляд, и представляет феноменологический предмет культургерменевтики. С другой стороны, последователи гумбольдтовского учения о внутренней форме слова (А.Потебня, Г.Шпет и др.) подготовили лингво-философскую базу онтологических исследований в области языковых культур. Особое значение имеет также школа Ю.Лотмана, в рамках которой была разработана семиотическая концепция культуры. Таким образом, феноменологический, лингвофилософский и семиотический подходы к исследованию проблем культургерменевтики составляют теоретическую базу общей теории культургерменевтики в украинской и русской философиях, так сказать, квинтэссенцию культурологической тематики в области герменевтического знания на основе восточнославянской культуры философствования.

Однако, есть ещё и другие исследования, которые мы проанализировали в данной монографической работе и которые на первый взгляд не соотносятся с данным рассуждением. Но это обманчивое представление. Аутогерменевтика исихазма, автобиографический метод Н.Бердяева, философские работы В.Розанова, П.Флоренского, М.Мамардашвили и др. несут в себе культурный архетип, сквозь который преломилась герменевтическая проблематика. В каждом из разделов своей работы мы выводили те или иные культурные основания философствования данных авторов. И в целом, принять концепцию культургерменевтики в полном объёме можно лишь с условием принятия специфической этнической модели философствования.

Хочу особо подчеркнуть, что предлагаемое исследование ни в коем случае нельзя причислять к разного рода националистическим, шовинистским либо идеологически конъюнктурным работам. Вследствие опасений такого отождествления (а они нередко встречаются при поверхностных неаргументированных оценках) автор достаточно объёмно изложила во введении свои намерения и точку зрения относительно темы и характера исследования.

Кроме того, одной из моих необналиченных задач была попытка репрезентации восточного характера герменевтического философствования в нашей культуре. Удивительно то, что общие черты восточнославянской и западноевропейской культур философствования устанавливаются и определяются без особых затруднений. Я бы сказала,

что эта связь является желанной, и поэтому добротнo рефлексирyется (хотя во многих работах современных философов это сходство скорее осуществляется как бы по принципу мимесиса). В теоретических исследованиях достаточно авторитетными являются семиотические, социологические, феноменологические и другие концепции, представляющие западноевропейскую культуру мышления и аналог западноевропейского теоретического образца.

Однако, для теоретического мышления остаётся «тенево́й» восточная часть славянского характера культуры мышления и поведения. Никто не отрицает того факта, что русский и украинский народы, проживающие на территории России и Украины, так сказать, «одной ногой стоят на Востоке, а другой – на Западе». Но в науке и образовании это практически не отображается. Если не рефлексирyется «нежелаемая часть» культуры, то это не значит, что она не существует. Наоборот, она будет выполнять роль «скрытого оператора», который будет разрушать все желаемые рациональные построения и цивилизаторские проекты.

«Тенево́й» характер восточной части славянской культуры представляет собой, условно говоря, иррациональный компонент культурного самосознания, который создаёт безыскусное своеобразие этой культуры с одной стороны, а с другой – препятствует осуществлению западноевропейской модели развития.

Если условно представить соотношение восточного и западного в славянском характере как 50/50 (хотя это и невозможно представить в виде пропорции чисел), то тогда с точки зрения нормального требования самопознания необходимо, скажем, в области образования построить учебный процесс таким образом, чтобы в рамках общего курса истории философии студенты изучали 50% восточной и 50% западной истории философии. Если же то, что называется «философией» возможно только в западной культуре, которая претендует на высший тип рациональности, то тогда в нашем регионе философия вообще невозможна (можно исключить её из университетских образовательных курсов вследствие либо биологической либо культурной ущербности сознания российской и украинской наций).

Славянская культура понимания сложилась исторически, в процессе актуализации и культивирования определённых человеческих способностей. Исследование истории развития герменевтической мысли в русской философии показало, что в восточнославянской философской мысли также ставились вопросы о природе и специфике понимания, интерпретационных техниках, текстологических моделях и взаимопонимании культур. Однако, теоретический анализ данной предметной области показал качественно иной результат. Оказалось, что особенно значимой является не столько строго рациональная, сколько более мягкая, понимающая основа человеческой коммуникации.

В рамках теории понимания создаются: этическая концепция понимания «сердцем» (П.Д.Юркевич), пангерменевтическая концепция всепонимания, основанная на христианской идее всеединства, обоснованной В.Соловьёвым, культурологические концепции А.Потебни, Г.Шпета, диалогическая герменевтика М.Бахтина и др.

*Соборный характер русской культуры понимания* (понимание «с оглядкой» на Другого, символическим выстраиванием значений и пр.) имеет вполне закономерное феноменологическое обоснование. В этой связи можно обратиться и к Гуссерлю, который утверждал, что «общность, опыт которой нам даёт сознание общности, может быть редуцирована не только к интенциональным полям индивидуального сознания, но также посредством intersубъективной редукции к тому, что их объединяет, а именно, феноменологическому единству жизни общности» [25; 15]. В данном случае редукция не есть просто сужение области применения, а иначе, есть установление жизненных и архетипических связей посредством культурной/культурологической герменевтики.

И этот соборный характер представляет собой не только всепонимание на основе определения общего смысла коммуницирующего сообщества, но и персоналистическое понимание и самопонимание, без которого не могло бы состояться и всепонимание. В исследовании современного состояния русского православного церковного сознания игумен Вениамин (Новик), в частности, обратил внимание на несогласованность идей единства и персонализма в российской церковной православной традиции: «Онтологический принцип органического единства, столь важный и в русской философии, должен быть уравновешен персонализмом, как это имеет место в работах Н.О.Лосского, С.Л.Франка, С.А.Левицкого» [32; 141]. Мы надеемся, что в предложенном читателю исследовании такое согласование на почве культуры в какой-то мере состоялось.

Особенностью герменевтических идей в русской философии является, на наш взгляд, также и то, что их обоснование в значительной мере строилось в русле *практической философии*. Особое внимание уделялось описанию состояний понимающего разума, условий чистоты его деятельности, социальным и этическим характеристикам герменевтического опыта.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### СИМВОЛ НАРОДНОГО КРИТИКА В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ (к анализу образа Юродивого из драмы А.С.Пушкина «Борис Годунов»)

В современных исследованиях, посвящённых проблемам смысловой коммуникации, вычленяется условно два уровня – позитивно-информативный, предполагающий законченную логику повествования, и негативный, маргинальный, направленный на изучение парадоксальных и агерменевтических ситуаций сообщения. Эта аналитическая модель, общепринятая для теории коммуникации, оправдана общемировоззренческими основаниями западноевропейской культуры. Однако в восточнославянском мире соотношение системности и асистемности осуществляется на иных культурных основаниях, имеет отличную от западного культурного мира ретроспективу и перспективу.

В плоскости данного соотношения уместно сопоставить два доминирующих архетипа. С одной стороны, это герменевтический миф, повествующий о нормативной передаче смысла от Бога-отца к Богу-сыну (от Зевса к Гермесу в античной традиции) в соподчинённости их авторских и интерпретаторских функций. А с другой стороны – это маргинальный архетип шутовства и юродства, инициирующий смысловые парадоксы в культуре и социуме.

Постмодернистские стратегии, открывающие ниши свободного смысловыражения, в западной культуре ориентированы на обоснование смысловой коммуникации с позиций теории игры, причём, игры «по правилам», где даже выход за эти «правила» регламентируется ими же самими, то есть такой игры, которая бы не разрушала внутреннюю системность бытия, а давала возможность понимания более гибкого соотношения, видоизменения и даже лёгкого и оправданного исключения отдельных её элементов. В данном аспекте парадоксальность бытия смыслов выступает скорее необозначенным оператором, неуловимым механизмом жизненных преобразований.

В этой связи в западной культуре доминирует персонаж *шута*, королевского пересмешника, выброшенного так же «в шутку» за пределы официальной культуры. Узаконенное беззаконие асоциального поведения шута прорывалось в игре (король-шут) и в народных карнавалах и театрализованных представлениях западного средневековья. Феномен маскарада достаточно ярко отражает икусность/искусственность этой игры в массовом её воспроизводстве.

Шут-интерпретатор, смысловой пересмешник принадлежит королю, являясь его антиподом в социально-психологическом тексте культуры, его явным полярным двойником, допущенным к

коммуникации. В маске лицедея он представляет неискажённое видение мира в противоположность офальшивленному официальному. Он стоит как бы вне общественной системы коммуникации, смотрит на неё «со стороны», но в то же время, интегрирован в неё. Эта двойственная позиция нахождения одновременно внутри и во вне делает возможным видение того, чего не могут или не хотят видеть другие, и проговаривание понятого в рамках игры с системой на «острие бритвы». Это поведение задано амплитудой инстинктов жизни и смерти с интуитивным угадыванием психологии власти: король «разрешает» опрокидывать смыслы с тем условием, что оно не будет актом пророчества, серьёзного посягательства на его авторитарную, авторскую власть.

Архетипом славянского (православного) коммуникативного маргинализма можно считать *юродивого*. «Исключительно богатая восточная агиография наряду с житиями святых-монахов приводит много примеров духовного совершенства, достигнутого в миру простыми мирянами, людьми, живущими в браке. Она говорит также о странных и необычных путях святости, о «Христа ради юродивых», совершающих нелепые поступки, чтобы под отталкивающей личиной безумия скрыть свои духовные дары от взоров окружающих, или, вернее, вырваться из уз мира сего в их наиболее глубоком и наименее приемлемом для разума смысле – освободиться от уз своего социального «я»» [51; 18].

Юродивому, как и шуту, на первый взгляд, позволено всё. Но это «всё» не задано изначально, оно потенциально содержит элемент истинной трагедии. Слово юродивого врывается в коммуникацию внезапно, нелогично, оно не определено ни ситуацией, ни социально-культурным контекстом, в котором появляется «вдруг». Оно не обращено ни к царю, ни к народу; оно обращено ко всем, и в то же время ни к кому конкретно, что, впрочем, кажется для юродивого безразличным, ибо зрителем эпатажа является он сам. Его слово хотелось бы определить как публичный монолог, трагическое разрушение во имя божьего смысла, если бы юродивый не был одновременно судьёй для других, а также свидетелем и исполнителем его собственного самоуничтожения. Его бытие истинно только в его постоянном раскрытии в дольном миру, в провокации окружающих на грех, то есть в утверждении себя за счёт «падения» других.

Он не является трансформатором, носителем или хотя бы глашатаем божьего откровения (хотя само юродство не лишено элементов пророчества), но побудителем к поиску и раскрытию этого смысла другими, причём опять-таки не в своих (юродивого) словах и поступках, а в бытии подвинутого на смыслостроительство. Его слово намеренно не являет чей-либо антипод; оно не обращено даже к Богу, ибо юродивый, в отличие от шута, не есть ни царская собственность, ни

божий проповедник, ни даже народный праведник (что зафиксировано в древнерусском языке словом «боголишен», в современном украинском – «божевільний»), и впрочем, в этимологии самого термина «юродивый», производного от древнеславянского понятия «урод», что означает «стоящий вне рода»).

Юродивый не институционализирован ни социально, ни религиозно. Этот шизоидный тип смысловой коммуникации, не направленный никуда и одновременно направленный ко всем, представляет истинную трагедию жизни вне всякой игры. Попытки социализации этих смыслов, выведения их в плоскость шутовского представления препятствует экзистенциальному катарсису, неизбежному результату любой трагедии. Юродивый демонстрирует аналог постмодерной ситуации по-восточнославянски, игнорируя всякие попытки эстетизации события. Это разрушитель с обнажённым инстинктом смерти, превращающий жизнь в ничто, в отличие от шута, который пытается играть собственной жизнью ради утверждения позитивных смыслов и развлечения других людей.

Отечественное мироощущение тайно ориентировано на шизоидный способ смысловыражения; оно не доверяет не только тотальной монокультуре и монополитике, но и культурному и политическому плюрализму, частично допуская их как игру, противопоставляя её жизни, в которой они должны быть разрушены, разложены или хотя бы перевёрнуты. Неэстетично иронический тип юродивого, разбрасывающего свои волевые импульсы в виде коммуникативных смысловых прорывов и жертвующий собой осознанно в обострённо трагедийном порыве – это священный символ свободы, доступный всем и никому, непонятный, даже страшный, и в то же время, заманчиво притягивающий к себе.

Юродивый – это парадоксальный персонаж, который получил маргинальным способом титул «тайного слуги Господнего», а в силу этого и «Божьего человека», будучи свободным от Бога (вспомним: божевільним), в отличие от нормативного, стоящего внутри системы проповедника, несущего прямые, а не перевёрнутые слова Бога. Имя «Божий человек» – это единственная сильная «защита», создаваемая для него социумом без его согласия, но валоризируемая нередко посмертно.

Эти социокультурные архетипы узнаются в обликах современных авторов и интерпретаторов и открывают перспективу новых ракурсов исследований жизненной ценности и смысловой определённости цивилизаторских и культурных проектов.

Фактически уже телесность юродивого есть наглядное обострение дилеммы духа и тела. Пренебрежительное отношение к телу, в свою очередь, выворачивает во вне внутреннюю противоречивость сознания,



которое представляет телесным образом прижизненное умерщвление насущных телесных нужд. Смысл этого образа раскрывается путём обострения противоречия в традиционной мотивировке христианского типа: самоуничуждения, послушания и умерщвления тела с одной стороны, и агрессивной назидательности («несокрушимой правды»), граничащей с жестокостью, с другой. Телесность Юродивого «умалена до предела, он существует на минимуме материи, удерживаясь на грани «святого» и «звериного», духа и тела, жизни и смерти» – на лезвии русской идеи» [37; 96].

Атрибуты телесности во всей их специфике относят Юродивого к праведникам. «Юродивый – «брат» праведника. Он вымазан грязью, оборван, он «ругается миру», но смысл его хулы в итоге совпадает с молитвой праведника о спасении людей. Что же до разницы между ними, то она – не в предмете хулы или молитвы, она – в способе обретения цели, ради которой возносится молитва или изрыгается проклятие» [37; 96]. Противоречивость, пребывание «на лезвии русской идеи» есть яркая характеристика Юродивого как интерпретатора, народного критика.

Так же противоречив и пушкинский *Юродивый*. Пространство его интерпретации многомерно в силу вибрации рациональности на границе бессознательного. В языке Юродивого обвинения Бориса как убийцы царевича Дмитрия происходит в окружении бредовой речи и шизоидного поведения, это внешне вполне разумное обвинение выносится на публику посредством неосознаваемой, неконтролируемой речи.

Противоречивость образа закреплена и в его имени: в драме Юродивый имеет собственное имя Николай (Старуха: «Помолись, Николка, за меня грешную» [67; 409,410]) и, одновременно, это имя не актуализируется автором драмы. Юродивый же – это нарицательное имя, выражающее сущность здесь-бытия персоны, именуемой Николаем.

В целом, характерная для интерпретатора «безымянность» предстаёт не в качестве пустой формы, бессодержательности либо актуально существующего чистого ничто, а в виде замены имени собственного нарицательным именем (кличкой), назначение которого – придать персонажу противоречивые черты. Они заключаются в том, что бред индивидуального сознания без всякой последовательности сменяется «словом от народа», произносимым как будто-бы таким же бессознательным способом. Но в обоих случаях речь Юродивого демонстрирует внеличный либо сверхличный смысл, вызывая эффект остранения персонажа. А это значит, что он не несёт никакой личностной ответственности ни за бредовое, ни за правдивое слово.

Значение пушкинского Юродивого формируется в драме косвенно, в словесно-игровой форме. Его появление народ «путает» с появлением царя (ему предшествует такой же шум и возбуждение толпы: «Третий: «Чу! Шум. Не царь ли? Четвёртый: Нет; это юродивый» [67; 409]).

Значение, равное царю, возникшее в ситуации предъ-явленности Юродивого, подкрепляется и телесными атрибутами аналогичными царским. Юродивый «в железной шапке» (аналог короны), «обвешанный веригами, окружённый мальчишками» (вериги соответствуют атрибутам царской власти, а окружение мальчишек – царской дворне). Юродивый – это непреднамеренный антипод царя, выражающий в безответственной остранённой манере всенародную правду.

Само правдивое слово произносится не в форме категорического суждения, оно не утверждает самоё себя, а вводится косвенно, в игровой манере. Но эта игра бессознательна, поскольку не осознаётся самим игроком. Её назначение – создать ситуацию, которую нельзя квалифицировать ни в гносеологическом ключе (получение точной информации об убийстве царевича Дмитрия), ни в юридическом (обвинение убийцы с точки зрения действующего законодательства). Эта ситуация носит скорее ярко окрашенный социально-нравственный смысл. Поэтому ей соответствует модальность просьбы («Юродивый: Вели их зарезать, как зарезал ты маленького царевича» [67; 410]). Но категорический императив всё же появляется в речи Юродивого тогда, когда он отказывает Борису в молитве за его здоровье. Эта категоричность становится возможной только после ухода царя, «за его спиной»: «Юродивый (ему вслед): Нет, нет! Нельзя молиться за царя Ирода – богородица не велит» [67; 411]).

Категорический отказ царю в прощении, произнесенный за его спиной, делается со ссылкой на сверхличностную инстанцию – Богородицу, имя которой оставляет говорящего в своей безответственной позиции. Хотя демонстрация силы духовных имён происходит за спиной у реально присутствующей силы, всё же именно символам веры (духовному имени Богородицы) отдаётся предпочтение в бессознательно высказанном.

*Сила веры превосходит силу реальной власти, но перед ней не демонстрируется.*

Кроме того, в самом отказе Юродивого в прощении происходит переименование живого царя Бориса: ему присваивается имя библейского царя Ирода (здесь аналогия имеет форму переименования), а затем уже отказ посылается на имя Ирода, то есть, производится так же косвенным образом.

Приоткрывшееся пространство библейской истории – ещё одно пространство, в которое проникает сознание этого персонажа, создаёт интерпретативную форму, на базе которой Юродивый осуществляет свою функцию «пророка». Имея в телесной организации атрибуты антипода царя и появляясь «как царь», он, вместе с тем, осуществляет функции пророка («как пророк»). Соединённые в одном лице, «царь» и «пророк», выражают суть народного избранника на власть. Эта давняя

мечта, часть русской идеи, несбыточность которой отражена в образе шизоидного правдоборца. В этом смысле противоречия идеалов и верований русского народа есть противоречие между реальностью и библейской историей, преодоление которого возможно лишь в интерпретативном слове слабоумного персонажа, наделённого особыми правами, которыми он не может воспользоваться сознательно.

Он «всего лишь» интерпретатор, так как не может практически изменить жизнь, но он и интерпретатор полноценный в том, что он влияет на нравственное преобразование, создавая вокруг себя косвенным образом обострённую нравственную ситуацию. Но и эту ситуацию нельзя в полной мере определить как со-бытийность, т.к. разнородность пространств смысла не закрепляют событие как целостность. Скорее, эта ситуация возникает как эффект, шокирующий и царя, и его окружение, и народ. Эффект скоротечен, созданный им смысл не высказан, он «зависает» на границе интерсубъективности и уносится сознанием в скрытых пост-переживаниях. Переживает (вернее, должен переживать) Борис, для которого слова Юродивого станут толчком для возбуждения его кошмаров; переживает народ, испытавший шок от прилюдного разоблачения царя (только ненормальный может быть настолько смел, чтобы говорить правду). Подобный шок обычно блокирует сознание обострением инстинкта смерти, страхом. Лишь Юродивый в своей безумной нейтральности остаётся хладнокровным, без-участным, что ещё больше укрепляет его позицию безотчётной власти.

Пространство индивидуального сознания Юродивого – это бредовый мир с отсутствующими логическими связями (он поёт: «Месяц едет, котёнок плачет»), из которого он впервые «выходит» вследствие возбуждения интереса к деньгам (это сильный социально-экономический стимул, который может заставить «прийти в себя» даже Юродивого): «Дай, дай, дай копеечку»; «Взяли мою копеечку; обижают Николку!» [67; 409,410]. Отбирание денег действует на него отрезвляюще. Обида Юродивого – вполне естественная реакция на воровство, но выражена она инфантильным способом: он жалуется. Однако и жалоба Юродивого направлена в никуда. Он никого конкретно не просит защитить его, он «жалуется вообще». В этом эпизоде метафизический характер жалобы неуместен, обращение к никому не эффективно, и поэтому является ещё одним подтверждением нездоровья.

Но вскоре метафизический характер жалобы снимается: он просит защиты у царя, причём обращается к нему фамильярно, по имени: «Борис, Борис! Николку дети обижают» [67; 410]. Это обращение в целом создаёт ещё один прецедент близости Юродивого и царя, интерпретатора и его объекта.

Эта близость троякого типа. Во-первых, она прочитывается в телесном антипode и способе явления Юродивого народу («как царь»), во

вторых – в том, что обидчиком у обоих (или соперником обоих) является ребёнок, мальчик. И в третьих, этот обидчик посягает на материальные ценности, в которых заинтересованы и Юродивый, и Борис (у Юродивого мальчишка украл копеечку, а для Бориса царевич Дмитрий был первым соперником при вхождении на царский престол). Кровавое наказание, придуманное Юродивым, является идентичным убийству, совершённое Борисом. Отождествление этих пространств с доминацией убийства предстаёт как интерпретационная техника, имеющая своей целью психическое травмирование и дальнейшее возбуждение чувства вины.

Но парадоксальность Юродивого как интерпретатора в том, что вместо классической для западноевропейской мысли функции рационального прочтения текста и рациональной критики, с которой он явно не может справиться в виду состояния психики, он выполняет интерпретативную задачу иным образом. И то, что прежде всего можно сказать по этому поводу – это отсутствие сознательной рациональной деятельности. Понятие «техника интерпретации» здесь не вполне уместно, так как любого рода техника есть достижение разумного опыта. Способ интерпретации здесь скорее спонтанный, нежели организованный. Также спонтанно всплывают в речи Юродивого и символы веры.

Когда Юродивый обращается к Борису с просьбой зарезать мальчишку, укравшего копеечку, из его уст эта просьба звучит невинно, как если бы он попросил просто отшлёпать обидчика. То есть, сам Юродивый не осознаёт весь ужас и аморальность своей просьбы. Он сам вне-морален в своём без-умии, и поэтому нейтрален по отношению к той ситуации, которую он побуждает. Такого же рода нейтральность слышится и в апелляции к Богородице, запрещающей молиться за царя Ирода (просто «так нельзя»).

Символы библейской истории подаются у Пушкина из уст Юродивого в качестве нормативной инстанции, нравственная значимость которой остаётся за пределами понимания и вплетения в рациональную критику. «Правдоборец» не осознаёт той правды, о которой говорит. И вера, и правда являются сами собой. Вера является основой формирования правдивого слова, но и то, и другое не имеет личностного смысла. Смысл, основанный на отождествлении реальной кражи копеечки и права на престол, способа царствования Бориса и царя Ирода, - это смысл инсценирования коллективного безумия, спровоцированного Юродивым и воспринятого слушателями в качестве правды. Правда, обнаружившаяся подобным образом, «говорит сама за себя». Такая правда об-личает, т.е. открывает «подлинное лицо» преступника, и об-рекает, т.е. приравнивается к юридически обоснованному при-говору. То, что возникает непреднамеренно и вопреки разуму, убеждает сильнее,

нежели самая сильная разумная аргументация. В неосознанной речи проявляется очевидность душевной жизни, а способ её проявления подтверждает сверхчеловеческую силу символов веры. Но безличность веры и правды позволяют преступнику остаться фактически безнаказанным. Его наказание – дело рук божьих.

Поле значений, формируемое неосознанной речью, не является выровненным. Неровность его обнаруживает бессознательно представленные приоритеты, отдаваемые символам веры. Бредовая речь остаётся лишь фоном в коллективном акте общения. Её значение остаётся тёмным для понимания (в виду неизвестности автобиографического опыта Юродивого), но, вместе с тем, именно она выполняет функцию оттенения того смысла, который в качестве эффекта саморепрезентируется в этой ситуации. Связующим для этих двух пространств значений, в некотором смысле конститутивным, является эпизод кражи копейки – бытовой эпизод, выводящий на поверхность инстинкт самосохранения Юродивого с одной стороны, а с другой – случайную для него информацию о преступлении Бориса. «Схлопывание» двух аналогичных полей, хотя и разнородных по происхождению (одно – генетическое, другое – информационное), создаёт видимость «разумности» речи Юродивого. Эта иллюзорная разумность подкрепляется открытием третьего пространства библейской истории, и тогда уже приобретает вид «разумного назидания». То есть, *иллюзия разумности подкрепляется иллюзией нравственности...*

## **КРИТИКА И НАСИЛИЕ: ОБРАЗ ГЛЕБА КАПУСТИНА ИЗ РАССКАЗА В.М.ШУКШИНА «СРЕЗАЛ»**

Своеобразным антиподом критика от науки является критик «от народа» – эклектик, претендующий на абсолютное знание, эрудит-невежда с неосознанной мотивацией к насилию, чуждый нравственности, но производящий ложный эффект назидательности. Противоречивость – характерная черта эклектика, и, как во всякой эклектике, элементы противоречия логически никак не связаны друг с другом. Интерес вызывает не столько логическая несовместимость оснований высказываний или содержательная пестрота, а зачастую и неточность этого содержания, сколько смысл, репрезентируемый в активной деятельности субъекта. Смысл, явленный вопреки сознательной мотивировке, объективный не столько в фактологическом, сколько в метафизическом плане. Этот смысл не является консеквентным ни продукту индивидуального, ни коллективного разума. Его эффективность распространяется в поле «душевного разлада», т.е. оказывает разрушительное воздействие на нравственно-психическую сферу сознания. Он возникает на границе противоречащих мотивировок и софистической игры, правды и лжи, объективируя нечто иное.

В качестве литературного образца «эклектического критика» интересен Глеб Капустин из рассказа В.М.Шукшина «Срезал». Смысл, заданный в имени этого текста – «срезание» знатного земляка, кандидата наук Журавлёва. «Срезание» есть действие, функция глагола и создание посредством этого действия (психологического, языкового, социального) специфической ситуации. Эта ситуация не возникает вдруг, а предвосхищена информацией о факте прибытия кандидата наук (он же кандидат на «срезание») в деревню и об ожидании «интеллектуальной корриды». Предзаданность ситуации есть ожидание эффекта, предчувствие наслаждения, которое находит выражение в языке телесности.

Телесные ощущения заданы уже в имени текста. «Срезал» – абстрактное понятие, возбуждающее инстинкт жестокости, глагол в прошедшем времени, зависающий в сознании читателя в пока ещё беспредметном пространстве, но уже освещающий это пространство «чувственным светом». Болезненная самоидентификация читателя с неизвестной жертвой с одной стороны, и с наслаждением насильника с другой, открывает противоречивое состояние, которое будет сопутствовать содержательному наполнению рассказа и сюжетному развитию.

Суть критики – «с-резать». «Срезание» у шукшинского критика – это строго избирательное действие, спроецированное на личный успех Глеба Капустина и всеобщее наслаждение публики. Кандидаты на

«срезание» – лётчик, врач, корреспондент, кандидат наук («Кандидатов сейчас как нерезанных собак»), - это «знатные люди». Знатность (от слова «знать») – граница, на которой встречается слово и вещь, тело и сознание. Он знает – его знают. Знание делает знаменитым. Знатность – отличие, обретённое на срезание. Знатность – благополучие, вызывающее раздражение.

Односельчане относятся к знатым избирательно. Слух, пробежавший по деревне, донёс до ушей только внешние признаки благополучия (знатности). Сын Агафьи «сам кандидат наук, жена тоже кандидат, дочь школьница. Агафье привезли электрический самовар, цветастый халат и деревянные ложки» [98; 45]. Акцент здесь производится телесностью не на духовное благо, а на материальные блага. Телесность конструирует информационное поле (поле слухов), которое резонирует тайным желанием наслаждения. Слухи – заместители наслаждения и конструкторы идеалов благо-получия при полном забвении благо-родства. Слухи – представители телесной субстанции. Поэтому они избирают атрибутивный пласт «кандидатства», «самоваров», «халатов», «деревянных ложек». Они – на поверхности жизни, тела, желаний. Для критики производится специальный отбор тел и их атрибутов, живых и благополучных поверхностей – кандидатов на срезание.

Гипотетическое тело – это пространство будущей критики. Глеб Капустин – субъект, критик, интерпретатор, который обладает собственным набором атрибутов, созданных слухами: «Глеб Капустин, толстогубый, белобрысый мужик лет сорока, деревенский краснобай, начитанный и ехидный» [98; 45].

Шукшин характеризует Глеба языком деревни, простым, скупым, но эффективно пробуждающим телесный образ. Его черты как критика незаметно сплетаются в черты телесности. Толстогубость (губошлёп?) соседствует с краснобайством, подчёркивая особую активность губ как органа говорения. Эта активность в ещё большей степени ощущается в соединении начитанности и ехидства. Чтение – спутница речевых актов, объединена с ехидством (ехидная речь, ехидная улыбка), придающим активности губ животный оттенок. В греческой мифологии ехидна – чудовище; полуженщина – полузмея; в переносном смысле – злой, коварный человек. В зоологии ехидна – род ядовитых змей из семейства аспидов [73; 435]. Зоологический оттенок – наиболее яркий в телесном комплексе. Объединение ядовитости (ехидства) и начитанности (приобретенной из голого любопытства информации, которая не даёт сама по себе мудрости) в образе критика открывает ассоциативное пространство, в котором пробуждается к жизни древний библейский образ Змия–ис-кусителя и Евы, принявшей яд искушения. Библейская прародительница человечества, отравленная Ева – аналог греческого

чудовища, полуженщины – полужмеи, исторгающего яд в речевых актах ис-кушения, обуеваемая любопытством и жаждой власти, владеющая искусством убеждения и профанирующая скрытый смысл истины. Её желание – это животный голод, который скрыт под маской интеллектуальных сентенций. Для неё съесть яблоко означает получить знание. В ехидне особенно ясно просматривается делёзовское самоотожествление и взаимообратимость процессов «есть» и «говорить».

В образе Глеба Капустина, сосредоточенном на актах критической риторики, объединяются способности «с-резать» и «ис-кушать», превращая это в народный спектакль. Глеб сам является не только организатором и главным актёром, но и режиссёром этого спектакля. Во всех процедурах срезания повторяется одно и то же перевоплощение критика в коршуна, пополняющего зоологический портрет Глеба ещё одной чертой другого хищника (на сей раз коршуна) – взмывать над жертвой, а потом молниеносно падать вниз на землю, используя эффект неожиданности и нападения «со спины» (коршун падает сверху, т.е падает на спину своей жертве, которая не может в этот момент заметить опасность). Шукшин передаёт технику интеллектуальной атаки в ассоциациях с животным миром. Главное отличие человека – наличие рассудка, - оказывается подобным инстинктивным проявлениям животного. Недаром «все матери знатных людей в деревне не любили Глеба. Опасались.» [98; 45]. Сутью же этого архе-канибаллистского спектакля было искушение и «поедание» того, кто был его объектом.

Подверженность искушению подтверждалось появлением чувства вины у того, кто становился этой жертвой неосознанно. В этом возбуждении ложного чувства вины – провокация Змия, так как принимающий его (Змия) правила игры становился его же жертвой и сам себя осуждал. Спектакль, как правило, оканчивался: триумфом Глеба (он «оставался победителем»); мазохистским поведением жертвы («полковник очень расстроился, бил себя кулаком по голове»); болью матерей знатных людей и восхищением присутствующих. Жестокость может вос-хищать, пробуждать хищнический инстинкт, удивлять (уподобляться чуду), но никогда не может породить любовь. Мужиков Глеб удивлял и восхищал. «Хоть любви, положим, тут не было. Нет, любви не было. Глеб жесток, а жестокость никто, никогда, нигде не любил ещё» [98; 50].

Речевая техника Глеба рассчитана на эффект удивления (диво, чудо). Удивляет то, что не понятно. Эффект Глеба – не только в привлечении неизвестной для односельчан информации, обнаруживающей тривиальное незнание. Пробелы образования – это только благоприятная нетронутая почва, на которой происходят «чудеса». Эффект Глеба основан на применении особой вопросно-



ответной техники ввода информации, создающей иллюзию диалога и общую эклектическую картину, снимающую тематизацию происходящего.

Разговор в текстуальном пространстве бессмыслен. Его смысл – в «срезании», т.е. смысл – за границей текста речи происходящего. Ошибка жертвы в том, что она ищет смысл именно в семантике текста беседы («Каков предмет нашей беседы?»; «Да какой вопрос-то?»). И не находит этого смысла («Да нет такой проблемы!»). Отсутствие смысла приводит ответчика в замешательство и он пытается создать форму диалога, установить собственную позицию респондента («Вы кого спрашиваете?»). Но оказывается, что вопросы заданы не ему лично. Глеб уклоняется от прямого обращения. Его вопрос – ко всем, кого он иронически называет «мыслителями», т.е. к «кандидатам наук вообще». Глеб обнаруживает нейтральность в речевой акции, обращается ко всем и ни к кому. Его жертва как личность для него ничего не значит («пустое место»). Шукшин играет именами жертв, называя их то по имени-отчеству, то безлично – «кандидаты». На попытку установить связь и создать диалоговую форму «критик» отвечает абсурдно («Мы не мыслители, у нас зарплата не та»). Демагогическая подмена местоимения «я» местоимением «мы» снимает личностный характер встречи. Глеб апеллирует к коллективному бессознательному, поскольку мужики не следят за логической тканью беседы, а напротив, пребывают в напряжённом ожидании страха-наслаждения от разрушения этой ткани. Намёк на разницу в зарплате также обнажает присутствие телесности – интереса к благо-получию.

Сила Глеба – в игнорировании логики и форм интеллектуального обмена, в игнорировании личности собеседника (жертва безлична), в использовании интеллекта в качестве приманки, которая обращается для жертвы ядовитым жалом змеи. Сила Глеба – животная сила, символически являющая библейское зло.

Язык критика и его техника не является специально продуманными (подобно технике языковой игры в софистической традиции). Он иррационально обусловлен. Поэтому успех этого языка зависит не от тщательности подготовки разума к коммуникации, а от интенсивности переживаний. Глеб маскирует свои переживания прямо противоположными по смыслу словами («Спокойствие, спокойствие...»), но при этом ужасно краснеет («Глеб сидел красный»). Именно телесные признаки обнаруживают иррациональное, речь же в этой ситуации обманывает.

Критик использует также весь набор софистических приёмов: многочисленные подмены понятий и тезисов, безостановочный поток вопросов без пауз, «ошибочное опровержение», и наконец, «аргумент к личности». Весь этот арсенал создаёт эффект избыточного языка – он

убеждает тех, кто не понимает ни содержания высказываний, ни техники софистической игры (т.е. мужиков), и раздражает «кандидатов», попавших в ловушку бессмысленности. Их раздражение выдают лишь отдельные реплики, в которых безоружный рассудок выставляет слабый «щит» - маркера, обозначающего Глеба Капустина как «демагога-кляузника». Там, где не работает аналитика, остаётся только обозначение как последняя попытка разума оставаться в собственных границах, «на высоте». Но голое обвинение выглядит по-детски наивно и превращает всё в ссору. Удержать интеллект в чистом состоянии не удаётся, когда он изолирован от коммуникативной связи и сопереживания. Именно тогда он сокрушён, «срезан» с желаемой «высоты».

Интенциональность «кандидатов» попадает в иллюзорное поле, в плоскость, где интеллект отсутствует. Поэтому интеллект «кандидатов» вместе с интенциональным лучом оказывается «подвешенным» в мутном тумане абсурда. Состояние «подвешенности» обычно кратковременно, поскольку сопровождается значительным психологическим напряжением, за которым должна последовать разрядка либо интеллектуальная, если интеллект всё-таки обнаружит нечто подобное самому себе, либо психологическая, если он такового не обнаружит. Психологическая разрядка – не что иное как «падение» интеллекта, что и происходит с «кандидатами». Они не распознали зло, не справились с иррациональным, поскольку интенционально присутствовали только в тексте, который оказался бессмысленным. Смысл происходящего свершился бесконтрольно, сам по себе. «Срезание» интеллекта обнаруживает порез телесности и взрыв болезненных ощущений, нарушение взаимобратимости интеллектуальной целостности и душевного здоровья (покоя). Прилюдное страдание доставляет острое удовольствие критику Глебу и вызывает периферийное возбуждение у молчаливых зрителей.

Настоящий смысл происходящего - «срезание», - обнаруживает фундаментальное противоречие добра и зла, трансцендентное по отношению к происходящему и самому смыслу. Падение интеллекта и прорыв иррационального, создающего бесконтрольный «срез» и вызывающего душевную и метафизическую боль (боль за всех «кандидатов»), обостряет предельный вопрос, смысл смыслов: *как возможно Добро?*

## ДЕКОНСТРУКЦИЯ ОДНОЙ ВСТРЕЧИ

Из воспоминаний Михаила Бахтина об Александре Блоке: «Блок – это исключение. И вот просто когда он входил, наружность его, чтение стихов, которое с точки зрения декламации было слабым, декламации не было, но во всём этом чувствовалось что-то острое, нездешнее, так сказать. Нездешнее – в смысле, что... одним словом, мы все маленькие люди, а он – это вот человек совсем другой – большой, сделанный из другого теста, обладающий другим совсем голосом, чем мы. Могущий произносить те же слова, что мы произносим, но они у него будут звучать совсем по-другому и значить по-другому» [68; 169] (Разрядка Е.Ю.).

Первое, с чем сталкиваешься в этом тексте – это тайна исключительности, призывающая к открытию. Но исключительность дана здесь посредством бахтинского «исключения». Здесь всё и начинается. Исключается сначала здравый смысл: слабая декламация не консеквентна исключительности поэта, ведь декламация (имеется в виду сильная, но не обязательно громкая декламация) – это показатель поэтического профессионализма. Значит, в слабой декламации исключается и профессионализм: не работают критерии оценки, необходимые в данной ситуации в качестве рационального цензора. Да и нет этого цензора! Он также исключён. Тайна исключительности скрывается за исключённым здравым смыслом, профессионализмом, рационализмом.

Но сама исключительность здесь присутствует. Она – в *слабости* декламации. Именно «слабость декламации» отождествляется с утверждением «декламации не было». Это ватное погружение в себя в присутствии других отодвигает границы реальности поэтического, и оно становится явленно нереальным. Нереальное здесь, рядом. Оно *слабо* проступает в реальность. Вот и ответ! Отодвигание реальности «в тень» тождественно слабой явленности нереальности во вне. Остановившийся на этом переходе ощущает лишь *слабое* головокружение в межпространстве звука и беззвучия собственного голоса. Он гипнотически оттягивает внимание на себя, стремясь уйти с гримасой проходящего.

Это – Блок: исключительный, особенный. Значит, исключение себя из здесь-и-теперь – это особенность, обособленность, у-особленность. Преднахождение собственного Я у себя, его реальность не то же, что реальность события. Его, блоковская, реальность расслоена пространственным триптихом «ко мне!» – «где я?» – «я – рядом». Призывность, направленная к воспринимающему, не содержит категорических мотивировок к ответственности. Напротив, внутренняя мотивировка – к вопрошанию, более того, к самовопрошанию (где я?).

Так куда же он зовёт, Блок? Где его суть, зовущая «слабой декламацией» и упирающаяся в ответный вопрос? (Для русских вообще характерен ответный вопрос вместо прямого ответа). Блок зовёт к себе, не зная, где его Я, но ощущая лишь тайну своего же вопроса. Поделиться тайной вопроса? Где же логика? А она залегла в межпространственной «щели», куда и протекают её выводы. Это всё равно что умозаключить:

Все люди смертны.

Сократ – человек.

Вывод: А где же Сократ?

Ему положено умирать, а он отсутствует. Это бегство от себя в ситуации здесь-и-теперь, бегство от собственной явленности, которое отмечено слабостью декламации.

Бахтинский Блок – исключительный, слабый, особенный и поэтому - *нездешний*. Он – не здесь. Он – где-то. Он – в «где я?». Где же пространство Блока? Оно нигде и рядом. Оно уже переместилось в нас и мы не ощущаем его отсутствия во вне, хотя и продолжаем поиск.

Пока мы ищем ответ на ответный вопрос, нездешний «где я?» укоренился в нас. Наш ответный поиск отождествился с блоковским поиском ответа. Наше Я ушло на поиски его «где я?», на поиски таинственно исчезнувшего вывода, то есть, предметного выведения в здесь-и-теперь. Очнувшись, вынырнув из этого ватного погружения в его зовущее «где я?», мы обнаружили, что он – рядом. Но его «я – рядом», его фиктивное присутствие уже изменило реальность. Оно обнаружило самое себя в несопоставимости с нашими собственными границами. Вернувшись из его «где я?», мы оказались «м а л е н ь к и е люди, а он – это вот человек совсем другой - б о л ь ш о й, сделанный из д р у г о г о т е с т а, обладающий д р у г и м совсем голосом, чем мы».

Откуда же взялся этот масштаб? Каким образом «слабая декламация» произвела исключение, давшее такой «сильный» результат? Искажение симметрии общего для Бахтина и Блока пространства произошло путём нарушения границ бахтинского Я. Я обнаруживает свою инфантильность, становится «маленьким» («маленькие люди» Достоевского). Искажение пространства производит эффект исключительности Блока. Блок большой, а Бахтин – маленький. Блок не только большой, но и *другой*, сделанный из «*другого теста*». Под этим другим подразумевается обладание «другим совсем голосом, чем мы». Таким образом, бессилие звука объявляется силовой мерой. Другой голос – это голос искажённого пространства.

Но нашли ли мы Блока? «Но вот дальше я, так сказать, познакомиться с ним не успел. Меня уже не было тогда... В те годы, когда я приехал, на постоянное жительство в Ленинград... - Его уже не было...».

«Меня уже не было тогда...», в здесь-и-теперь, в необеспеченной знакомством слабой декламации исключительности.

Блоковское «я-рядом» напоминает нам о присутствии бахтинской реальности. «Я-рядом» просто обвело нас вокруг пальца в этой игре. Сущность Я – это же не сущность «я-рядом». Последнее – только рядоположенность, соотношение маленького и большого, ощущение присутствия его внесущностного исключительного Я. Это лишь призыв из старого масштаба.

Изменение исходного пространства было всего лишь спровоцировано поэтической декламацией. А он, Блок, остался там, откуда ушёл за ним Бахтин, вернее, не за ним, за его «слабой декламацией». Поверив, что найдёт его самого не там, где видится, а там, откуда слышится. Нездешность слышимого обратилась в нездешность слушающего. Поэт создал поэта. Поход в нездешность слышимого закончился пониманием не только будущности «звучания по-другому» декламируемых слов, но и их способности «значить по-другому». Но само новое значение оказалось тождественно лишь новому звучанию, поскольку при необходимости его прояснения... «меня уже не было тогда...». Слабая декламация увела туда, откуда первичная интенция покажется несущественной, где пространство попало в «сетку» масштаба, который иерархизировал отношения в него прибывающих. Рефлексивным следствием последнего станет по возвращении к самому себе в новом масштабе.

Описание события знакомства Бахтина с Блоком в целом закончилось для Бахтина непониманием. Встреча смыслов не состоялась, но осталось ощущение близости Блока («я – рядом») и осознание неудовлетворённой необходимости «дальше познакомиться». Этим желанием «дальше познакомиться» закладывается иллюзия нового герменевтического круга, которому не судьба состояться. Познакомиться можно «дальше», но не здесь-и-теперь, откуда путь в «дальше познакомиться» ведёт к возврату начала знакомства, единому переживанию преддекламационного счастья встречи.

Встреча есть *в начале*, куда нельзя вернуться, отправившись навстречу друг другу. Этот путь не имеет конца, но имеет начало. В начале остался «утраченный рай» ожидания и понимания значимости встречи как таковой, встречи как бытийного пред-определения, предчувствия. Встреча смыслов не состоялась, но осталось желание встречаться дальше и дальше – в этом весь смысл. Искажать пространство, создавать виртуальные миры, терять своё Я – ради чего? Ради встречи. Манить юродством декламации, таинственной слабостью в нездешность, отсутствовать везде, кроме декламации, уводить себя в звук, сливаться со звуком и уже ничего не понимать... ради чего? Ради встречи с тем, кого понять не суждено, так как встреча создаёт

символическое единство уединённости. Остаться по ту сторону, желая быть рядом; быть рядом, обещая быть вместе, и так без конца, поскольку всё дано в начале. И раньше начала ничего нет («В н а ч а л е было слово»), и дальше начала тоже ничего нет («И словом был Бог»). В начале уже дано Начало начал, а после – одни начинания, безвозвратные и безНачальные. Цель – в Начале, а не впереди. Бахтин принял декламацию за реальное знакомство с Блоком, ввёл её в событийность собственной жизни. Значит иной реальности и не требовалось. Эта же, состоявшаяся реальность, оказалась поэтической, странной:

...И странной близостью закованный,  
Смотрю за тёмную вуаль,  
И вижу берег очарованный  
И очарованную даль...

Поэтичность встречи – в странной близости, в том, чтобы смотреть не на, а за, видеть не то, что видится, а то, что очаровано, чудно. Это изменённое пространство обращает Блока в Незнакомку. Знаковость встречи – в незнакомость Блока. В здесь-и-теперь явился не Блок, а Незнакомка.

Присутствие очарованного звуального пространства, вызванного встречей, ощущается почти телесно:

...И перья страуса склонённые  
В моём качаются мозгу,  
И очи синие бездонные  
Цветут на дальнем берегу...

Я очаровано Далью, новой перспективой. Оно укоренилось в Начале встречи, у лабиринта, в котором «умеющий слышать и, услышав, погибающий, - он с нами. И вот ему – вся нежность нашей проклятой лирической души» [12; 472].

Блоковский магический круг был пройден Бахтиным от начала до Начала, от первичной знаковости до Незнакомки. И это уже из уст Бахтина как-бы слышится блоковское

Предчувствую Тебя. Года проходят мимо –  
Всё в облике одном предчувствую Тебя...

Здесь, у врат Начала уже открылась бесконечность, очарованная даль с призрачной звездой-Незнакомкой, безгласой и безымянной, вечно падающей в здесь-и-теперь, но никогда не падшей в рассудочную пошлость. И мы всегда будем приходить и брать у неё то, что нам не

дано. Она же, Незнакомка-Блок, останется в памяти исключением в нездешность слабой декламацией, с другим звучанием и значением. Она – символ хранения неразделённой любви на безлюдьи человечества:

*Храню я к людям на безлюдьи  
Неразделённую любовь...*

## ПРИМЕЧАНИЯ

Стр.9 – Термин «культура понимания» впервые вводится автором данной монографии для обозначения специальной герменевтической области исследования. Его значение постепенно раскрывается в процессе исследования истории становления герменевтических идей в украинской и русской философиях. Введение данного термина предполагает «отмену» общетеоретической универсалии понимания как человеческой способности, которая реализуется по некой одинаковой схеме (но в разной мере) у каждого отдельного человека, и согласно которой единство логики понимания обуславливает и единство результата – единственность смысла. В противоположность этому, введение данного термина открывает возможность исследования *множественных культур понимания*, которые обуславливают множественность и неоднородность смыслов, проблемы межчеловеческого общения, межкультурной коммуникации и пр. Как представляется, обоснование концепта «культуры понимания» открывает также возможность развития особой теоретической области исследования, которую условно можно было бы обозначить как *культургерменевтику*.

Стр.11 – Понятие *герменевтическая культура* может в свободном употреблении использоваться в качестве синонима понятий *культура понимания* и *культургерменевтика*, но в собственном значении оно включает в своё содержание характеристики *культуры понимания* и *интерпретационной культуры* одновременно.

Стр.13 - Под *экспликацией* я понимаю раскрытие содержания, а точнее, извлечение формальных связей, проясняющих смутный предмет.

Стр. 14 – См. В.С.Горський. Історія української філософії. Курс лекцій. Київ: Наукова думка, 1996.

Стр.22 - В работе «Герменевтика как практическая философия» Г.Х.Гадамер рассматривает герменевтические практику и опыт не только как эмпирическую базу для последующего развития теоретической герменевтики. Он обращается к учению Аристотеля с целью переосмысления древнегреческой традиции и созданию неклассической и собственно гуманитарной концепции практики и опыта, которые способствуют созданию историко-теоретической основы для последующего отождествления герменевтики с практической философией.

Под практикой (с точки зрения практической философии) Аристотель понимал все смысловое многообразие, которое сопровождает человека и производится человеком в «свободном житии полиса», и которое приводит к прогрессу в развитии человека вообще. Философский смысл практики вырабатывается на основе специфических практических областей человеческой деятельности (политика, экономика, право, и пр.), однако не тождественен ему, а представляет собой особую смысловую квинтэссенцию, в которой преобразуется человеческое Я.

Переосмысление сущности герменевтической практики повлияло и на теоретическую проблематизацию герменевтических идей в современной философии. С этой точки зрения может быть осуществлено и переосмысление всей истории герменевтики. А именно, любая культурная практика, целью и результатом которой является «возрастание человеческого в человеке», а не только исполнение технически совершенных (профессиональных) действий, может представлять интерес для герменевтики. Эта метафизическая область практики представляет собой общечеловеческую и сверхисторическую ценность, которая должна быть также «практически востребована» в культурах последующих поколений.

Стр.23 – «Исихазм (греч. *hesychia* – спокойствие и тишина) – мистическая традиция богосозерцания в православной церкви, религиозная практика, представляющая собой совокупность интроспекции молитвенного самоуглубления и, иногда, некоторых физических упражнений (пост, неподвижность, контроль дыхания и пр.). Возникло в Византии в среде монахов Афона в XIV в. Культурно-типологические (однако, неортодоксальные) аналоги в католицизме и протестантизме – ботизм, пиетизм, квакерство и др.» (Новейший философский словарь / Сост. А.А.Грицанов. – Мн.: Изд. В.М.Скакун, 1998. – С. 283).

Стр.28 – Термин «*негативная интроспекция*» образован автором данной монографии и используется впервые. Его значение сформировалось по необходимости и в связи с поставленными автором



исследовательскими задачами в противовес дильтеевскому термину «интроспекция». В контексте данного анализа это понятие означает исследование человеком собственного сознания с исключением «внутренней жизни сознания», т.е. личного опыта переживаний. Если у Гуссерля такое исключение внутренней жизни совершалось с целью освобождения от психологизма и ради чистоты логической сферы мышления (см.: Э.Гуссерль. Логические исследования // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – (Классическая философская мысль)), то опыт исихазма предполагает исключение личного жизненного опыта человека совместно с «остановкой» мышления на какое-то время ради открытия духовного пространства сверхсознания посредством сознания.

Стр.62 - Апофатический метод в православной традиции нашёл применение как по отношению к божественной природе, так и по отношению к тварному миру. Условно говоря, можно выделить восходящий и нисходящий апофатизм. «Ибо, если есть тайна Божественного, есть также и тайна тварного. И здесь, чтобы допустить вне Бога и рядом с ним что-то другое и от Него отличное, какой-то совершенно новый сюжет, также необходим «бросок» нашей веры. От нас требуется своеобразный «апофатизм вспять», который привёл бы к откровенной истине о творении «из ничего», *ex nihilo*» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.; 1991. – С. 70).

Стр.87 - Относительно объективной истории Бердяев придерживался эсхатологической точки зрения, согласно которой объективная история человечества представляет собой неудачную попытку воплощения Царства Божия на земле. Поэтому объективная история сама по себе не является сакральной, не имеет своего собственного внутреннего смысла, а ею движет нечто сверхисторическое, влекущее эту неудавшуюся историю к концу. Однако конкретная личность, имеющая свою персональную историю, может пройти другой путь, отличный от объективно исторического (путь к спасению). Поэтому существует неизбывный и незримый конфликт между объективной историей, её смыслом, и смыслом персональной истории конкретной личности.

Стр.125 - Цитаты из текста данного издания адаптированы к современному русскому языку.

Стр.128 - Как указывает Г.Г.Шпет, термин «историка» (автор термина – историограф XVII века Фосиус) отличается от истории точно также, как отличаются поэтика и поэзия. Историка служит для составления истории, а поэтика содержит правила составления поэтических текстов. Историка берёт своё начало от Дионисия Галикарнасского и Лукиана.

«Историка есть искусство, которое учит нас писать историю. Это не есть наука..., кроме того историка имеет дело с вещами случайными, тогда как наука говорит о вещах необходимых.

Таким образом, историка есть не наука, а собрание предписаний и правил полезных при писании истории, - под чем подразумевается, с одной стороны, правила исследования, главным образом, критики, а с другой стороны, советы литературные. В XVIII веке говорят преимущественно об «искусстве писать историю» (Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I. Материалы. – М., 1916. – С. 34).

Стр.145 - В своей христианской антропологии Н.Бердяев опирался на тройственную структуру человека (дух, душа, тело), принятую в христианской теологической и философской мысли. Одновременно он пользовался также и категориями «сознание», «бессознательное», «сверхсознательное», которые интерпретировались им по аналогии с христианской структурой человеческой личности. То есть, «бессознательное» соответствует телесному, «сознательное» – душевному, а «сверхсознательное» – духовному началу. Христианская православная антропология в варианте её изложения Н.Бердяевым устраняет противоположность между духом и природой, духом и телом и, так сказать, «спиритуализирует» человеческую личность путём теоретического обнаружения и актуализации её духовного элемента. При этом дух (от *pneuma, rouakh* – дыхание, дуновение) означает особую энергичную природу, данную человеку. Причём, эта энергия даётся человеку извне, с более высокого плана бытия, то есть она не является природным естеством человека и «забор» такой энергии требует определённых усилий. Но именно духовная сущность обеспечивает целостность личности, её единый смысл, который не смешивается либо растворяется во внешнем мире, а существует в социальных мирах посредством различения. Её открытость есть открытость трансцендентному, сверхчувственному, которая даёт духовную энергию для осуществления различий, то есть, даёт силу духа для преодоления внутреннего и внешнего сопротивления при «расширении кругозора».

Стр.175 - Как представляется, поворотным пунктом в формировании новых подходов стала критика «чистого понимания» и

интерпретационизма Г.Альберта. Он обратил внимание на невозможность построения универсальной герменевтики, которая смогла бы отождествиться с философией в целом. Критика герменевтического универсализма стала центром философской дискуссии на общегерманской философской конференции в Берлине (1995 г.).

Критическая мысль обнаружила определённый скепсис в отношении интерпретационизма, и одновременно установила уровни интерпретации в соответствии с уровнями познания (Томас Бонк), а также определила специфику философской рефлексии по отношению к обыденному пониманию, которая обозначена Гансом Ленком как суперинтерпретирование. А оно, в свою очередь, объединяет метаинтерпретирование и трансинтерпретирование. Человек, как суперинтерпретированное существо, находится в состоянии собственной символизации, то есть является не столько *animal symbolicum* в кассиреровском смысле, сколько *animal symbolicum symbolorum*. С этой точки зрения, философствование есть трансформирующая интерпретация или интерпретирующая трансформация. Таким образом, на смену универсалистской тотальности пришла универсалистская процессуальность, своеобразная динамическая концепция, которая позволяет избежать известной герменевтической «ловушки» – установки на единственно правильное понимание и интерпретацию.

По мнению Ганса Крэмера, герменевтика сегодня в высшей степени конъюнктурна. Её характеризуют: а) отход от метафизики и позитивизма как в его всеобщее сциентистской, так и специально исторических формах; б) внутренний поворот к постмодерному плюрализму (их объединяет идея реализации творческой свободы как компенсация за притеснения технологически-административной системы); в) переистолкование традиции, то есть герменевтически индикаторное преодоление проблем континуальности и идентичности третьего мира в знаках его ускоренного западного отчуждения; г) теоретическое уточнение (подготовка) историзма континентальной послевоенной философии; д) интерес к основаниям понимания и установления консенсуса в свободных обществах. Традиционная регрессивная, дешифрирующая герменевтика осмыслена в своих границах и основаниях. На смену идеи «чистого понимания» приходят идеи множественности жизненных миров и так называемой прогрессивной герменевтики, допускающей антиреалистическое истолкование, основанное также и на ложном понимании (под эту версию подводится также и деконструкция Ж. Деррида).

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Арутюнова Н.Д. Молчание: контексты употребления // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 106-116.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 253с.
3. Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.; Изд. «Алетейя», 1995. – 370 с.
4. Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А.Сугай. – М.: Республика, 1994. – 528 с. – (Мыслители XX в.).
5. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – 446 с.
6. Бердяев Н.А.: pro et contra. Кн.1 / Сост., вступ. ст. и прим. А.А.Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1994.- 573 с.- (Русский путь, т.1).
7. Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Сост. и послесловие В.Г. Безносова, примеч. Е.В.Бронниковой – СПб: РХГИ, 1996. – 384 с.
8. Бердяев Н. Проблема человека. (К построению христианской антропологии) // Ступени. Философский журнал. - № 1. – Ленинград, 1991. – С. 79-104.
9. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
10. Бердяев Н. О самоубийстве. – М.: МГУ, 1992. – 24 с.
11. Бибахин В.В. К метафизике Другого // Начала. Религиозно-филос. журнал. - №3. – М., 1992. – С. 52 –65.
12. Блок А. О лирике // Русская литература XX века. Дооктябрьский период: Хрестоматия / Сост. И.Т.Крук. – Л., 1991. – С. 36-52.
13. Бонецкая Н.К. М.Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Изд. «Алетейя», 1995. – С. 32-42.
14. Бонецкая Н.К. Эстетика М.Бахтина как логика формы // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Изд. «Алетейя», 1995. – С. 51-60.
15. Борисов Е.В. «Явление и смысл» Г.Шпета в контексте развития феноменологии Э.Гуссерля // Шпет Г.Г. Явление и смысл. – Томск, 1996. – С. 183-191.
16. Вышеславцевъ Б.П. Значеніе сердца въ религіи // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.І (I-VI). – М.: Информ-Прогресс, 1992. – С. 65-79.

17. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М., 1991.
18. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 699 с.
19. Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штейнмайера В. и др. – СПб., 1999. – 254 с.
20. Голлербах Э.Ф. В.В.Розанов. Жизнь и творчество. – П., 1922.
21. Грек А.Г. О словах со значением речи и молчания в русской духовной традиции // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 117-124.
22. Грекалов А.А. М.Бахтин и Я.Мукаржовский: знаки пути к человеку // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Изд. «Алетейя», 1995. – С. 79-102.
23. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. под ред. и с предисл. Г.В.Рамишвили. – М.: Прогресс, 1984. – 397 с.
24. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. Философско-литературный журнал. Вып 2. – М., 1991. – С. 6-30.
25. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. Философско-литературный журнал. – № 1. - М.; 1991. – С. 12-21.
26. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. Философско-литературный журнал. – № 3. - М., 1992. – С. 62-80.
27. Дмитровская М.А. Природа: язык и молчание (О мирозерцании А.Платонова) // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 125-130.
28. Евтушенко Р.А., Пронякин В.В. Рефлексия и метод в эстетике М.Бахтина // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Изд. «Алетейя», 1995 – С. 43-50.
29. Загадка человеческого понимания / Под общ. ред. А.А.Яковлева; сост. В.П.Филатов. – М.: Политиздат, 1991. – 352 с. – (Над чем работают, о чём спорят философы).
30. Ивин А.А. Основы теории аргументации: Учебник. – М, 1997.
31. Игумен Андроник (А.С.Трубачёв). Антроподицея священника Павла Флоренского // П.А.Флоренский. У водоразделов мысли. Т. 2. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 351-369.
32. Игумен Вениамин (Новик). Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии. - № 2. – М., 1999. – С. 128-141.
33. Ильин В.В. О небесной и земной соборности // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.1 (I-VI). – М. : Информ-Прогресс, 1992. – С. 716-720.

34. История психоанализа в Украине / Сост. И.И.Кутько, Л.И.Бондаренко, П.Т.Петрюк. – Х.: Основа, 1996. – 360 с.
35. Исупов К.Г. Смерть Другого // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Изд. «Алетейя», 1995. – С. 103-116.
36. Калиниченко В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике/ / Логос. Философско-литературный журнал. – № 3 - М., 1992. - С. 37-61.
37. Карасёв Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. – № 8.- М.: Наука, 1992. – С. 92-104.
38. Киссель М.А. Гегель и Гуссерль // Логос. Философско-литературный журнал. – № 1. - М., 1991. – С. 59-67.
39. Кобозева И.М., Лауфер Н.И. Интерпретирующие речевые акты // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 63-70.
40. Коткавирта Ю. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера // Герменевтика и деконструкция. – СПб, 1999. – С. 47-67.
41. Круглый стол. Философия М.Хайдеггера. Участники: В.Бибахин, В.Подорога, В.Молчанов, В.Малахов и др. // Логос. Философско-литературный журнал. – № 2. - М., 1991. – С. 69-108.
42. Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М.,1991. – С. 199-214.
43. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Часть I. Теория исторического знания. – С.-Пб., 1910. – 292 с.
44. Левченко Е., Юркевич Е. Автор и интерпретатор: парасубъект философии и культуры. – Х.: Фолио, 1995. – 92 с.
45. Лихачёв Д.С. О филологии. – М.: Высш. шк., 1989. – 212 с.
46. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 11-194.
47. Лосев А.Ф. Логика символа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 247-274. – (Мыслители XX века).
48. Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 423-634.
49. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высш.шк., 1991. – 559 с. – (Б-ка философа).
50. Лосский Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. Философско-литературный журнал. – № 1.- М.,1991.- С. 132-146.
51. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.; 1991. – 288 с.

52. Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х т., Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин: «Александра» 1992. – 479 с.
53. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. – М.; Гнозис: Изд. группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
54. Малахов В. О философии и этнографии // Логос. Философско-литературный журнал. – № 8. - М., 1996. – С. 117-131.
55. Мамардашвили М.К. Введение в философию. Техника понимания // М.К.Мамардашвили. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки / Под общей ред. Ю.Сенокосова. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1996. – С. 127-139.
56. Мамардашвили М.К. Современная европейская философия // Логос. Философско-литературный журнал. – № 2. – М., 1991. - С. 109-130.
57. Мистическое богословие. – Киев, 1991. – 392 с.
58. Митюшин А.А. Творчество Г.Шпета и проблема истолкования действительности // Вопросы философии. - № 11. – М.; 1988. – С. 93-104.
59. Новейший философский словарь / Сост. А.А.Грицанов. – Мн.: Изд. В.М.Скакун, 1998. – 896 с.
60. Палама Гр. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесл. и комментарии В.Вениаминова. – М.: Канон, 1995. – 384 с. – (История христианской мысли в памятниках).
61. Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету // Логос. Философско-литературный журнал. – № 3.- М., 1992. – С. 233-242.
62. Понцо А. «Другость» у Бахтина, Бланшо и Левинаса // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г.Исупов. – СПб.: Изд. «Алетейя», 1995. – С. 61-78.
63. Потебня А.А. Мысль и язык // Потебня А.А. Теоретическая поэтика / Сост., вступ. ст., коммент. А.Б.Муратова. – М.: Высш.шк., 1990. – С. 22-54. – (Классика литературной науки).
64. Потебня А.А. Из записок по теории словесности: Слово и его свойства. Речь и понимание // Потебня А.А. Теоретическая поэтика. – М.: Высш.шк., 1990. – С. 132-138.
65. Потебня А.А. Из записок по теории словесности: Виды поэтической иносказательности // Потебня А.А. Теоретическая поэтика. – М.: Высш.шк., 1990. – С. 141-148.
66. Прокопенко В.В. Метафизика и метакритика // Философия языка: в границах и вне границ / Сост. и науч. ред. тома Д.И.Руденко. – Х.: Око, 1994. – [Т. 2]. – С. 19-37. – (Международная серия монографий).
67. Пушкин А.С. Борис Годунов // Пушкин А.С. Соч. в 3-х т. Т. 2. Поэмы; Евгений Онегин; Драматические произведения. – М.: Худож. лит., 1986.

68. Разговоры с Бахтиным. Салоны и кружки // Человек. - № 3. - М., 1994. – С. 169-170.
69. Родри Фритьеф. Герменевтическая логика в феноменологической перспективе: <...> Г.Шпет // Логос. Философско-литературный журнал. – № 7. - М., 1996. – С. 41-46.
70. Розанов В.В. Литературные изгнанники. – СПб, 1913.
71. Розанов Вас. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – М., 1886.
72. Розанов В. Мимолётное // Начала. Религиозно-философский журнал. - № 3. – М., 1992. – С. 52-65.
73. Советский энциклопедический словарь. – М.: Изд. «Сов. энциклопедия», 1982.
74. Соловьёв В.С. О философских трудах П.Д.Юркевича // П.Д.Юркевич. Философские произведения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 552 – 577.
75. Тахо-Годи А.А. А.Ф.Лосев. Целостность жизни и творчества // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 5-28.
76. Ушкалов Л.В. Світ українського барокко. Філологічні етюди. – Х.: Око, 1994. – 112 с.
77. Ушкалов Л.В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків: Основа, 1993. - 152 с.
78. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода і антична культура. – Х.: ТОВ «Знання», 1997. – 180 с.
79. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2 – М.: Изд. «Правда», 1990. – 447 с.
80. Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев; прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1997. – 479 с. – (Мыслители XX века).
81. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии // Логос. Философско-литературный журнал. – № 1. - М.; 1991. – С. 37-47.
82. Хестанов З.Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. Философско-литературный журнал. – № 1.- М., 1991 – С. 67-75.
83. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – №3. - М.: Наука, 1998. — С. 35-118.
84. Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) // Шестов Л. Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М. : Наука, 1993. – С. 187-242.
85. Шпет Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). – М., 1927. – 219 с.
86. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст-1989. – М.: Наука, 1989. – С. 231-268.



87. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст-90. – М.: Наука, 1990. – С. 219-259.
88. Шпет Г.Г. Историзм и новая философия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В.Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – С. 84-87.
89. Шпет Г.Г. История как предмет логики // Научные известия. Сб. 2. Философия. Литература. Искусство. – М., 1922. – С. 1-35.
90. Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1 (Автореферат) // Мысль и слово. Философский ежегодник / Под ред. Г. Шпета. Ч. I. – М., 1917. – С. 416-421.
91. Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I. Материалы. – М., 1916. – 473 с.
92. Шпет Г. Проблемы современной эстетики // Искусство. Журнал Российской Академии художественных наук. – № 1. - М., 1923. – С. 43-78.
93. Шпет Г.Г. Работа по философии // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М., 1991. – С. 215-233.
94. Шпет Г. Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. – С. 20-116.
95. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича // П.Д.Юркевич. Философские произведения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 578-638.
96. Шпет Г.Г. Явление и смысл. – Томск: Изд-во «Водолей», 1996. – 192 с.
97. Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. Философско-литературный журнал. - № 7. – М., 1996.– С. 81-122.
98. Шукшин В.М. Срезал // Шукшин В.М. Рассказы. – М.: Изд. «Рус. язык», 1978. – С. 45-50.
99. Юркевич П.Д. Идея // П.Д.Юркевич. Философские произведения. – М: Изд-во «Правда», 1990.- С. 9-68.
100. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // П.Д.Юркевич. Философские произведения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 69-103.
101. Юркевич Е. Философия безымянности (фрагменты метатеории интерпретации) // Философия языка: в границах и вне границ / Ю.С.Степанов и др. – Х.: Око, 1994. – Т. 2. – (Международная серия монографий). – С. 61-74.
102. Юркевич Е. О русской герменевтике (проект исследования) // Вісник ХНУ ім. В.Н.Каразіна. № 474.2000. Серія: Філософія. – Х., 2000. – С. 241-246.

103. Albert H. Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens. – Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1994. - 270 s.

104. Bollnow O.F. Studien zur Hermeneutik. Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. – Freiburg [Breisgau]; München: Alber, 1983. – 295 S.

105. Gadamer H.-G. Hermeneutik als praktische Philosophie // Was ist Philosophie? Neuere Texte von Kurt Salamun. – 3. verb. Aufl. – Tübingen; Mohr, 1992. - S. 108-126.

106. Koppe F. Sprache und Bedürfnis. Zur sprachphilosophischen Grundlage der Geisteswissenschaften. – 1 Aufl. – Stuttgart; Bad Cannstatt: fromman-holzboog, 1977. – 173 s.

107. Ricoeur P. Das Selbst als Anderer / Paul Ricoeur. Aus dem Franz. von Jean Greisch. – München: Fink, 1996. – 427 s.

108. Schurz R. Negative Hermeneutik: zur sozialen Anthropologie des Nicht-Verstehens / Robert Schurz. - Oplanden: Westdt. Verl., 1995. – 221 s.

Наукове видання

ЮРКЕВИЧ Олена Миколаївна

**ГЕРМЕНЕВТИЧНІ ІДЕЇ  
у східнослов'янській філософській традиції**

Монографія

Друкується в авторській редакції  
Комп'ютерна верстка О. В. Єсін

Підписано до друку 23.04.02. Формат 60\*84 1/16.  
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсет.  
Ум. вид. арк. 10,3. Облік.-видав. арк. 12,9.  
Тираж 300 прим.

61077, Харків, м.Свободи, 4,  
Харківський національний університет ім. В.Н.Каразіна  
Видавничий центр

---

Надруковано в ЧП Єсін  
Харків, пр-т Леніна, 52, кв.16