

Т.М. Шатунова

ГЕРМЕНЕВТИКА

Учебное пособие

КАЗАНЬ – 2020

1

УДК

**Печатается по решению учебно-методической комиссии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
Протокол № 6 от 28 февраля 2020 г.**

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор Тайсина Э.А.

Доктор философских наук, профессор Терещенко Н.А.

Шатунова Т.М.

ГЕРМЕНЕВТИКА. Учебное пособие. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2020. 132 с.

Предназначено для магистрантов отделений философии (направление подготовки 47.04.01) и религиоведения (направление подготовки 47.04.03), а также для студентов других гуманитарных специальностей.

Профиль подготовки: Социально-аксиологический профиль

АННОТАЦИЯ:

Предмет «Герменевтика» входит в разряд общепрофессиональных дисциплин для магистрантов отделения философии и религиоведения.

В пособии присутствуют материалы по истории герменевтики, освещается основной круг ее проблем (феномены понимания и интерпретации, герменевтический круг, проблема языка в философии, специфика герменевтического субъекта, вопрос об истине понимания, о границах интерпретации и возможности существования критериев ее истинности и др.).

Учебное пособие по герменевтике предназначено, главным образом, для обеспечения возможности самостоятельной работы студентов по курсу «Герменевтика». Оно не заменяет лекционный курс, а является дополнительным образовательным ресурсом, расширяющим возможности знакомства с данным предметом. Пособие может быть полезным для преподавателей, бакалавров, магистрантов и аспирантов, для всех, кто интересуется проблемами современной герменевтики и философской теории в целом.

© Казанский федеральный университет, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	4
<i>Тема I.</i> Предмет герменевтики. Герменевтическая теория в современном глобализирующемся мире	8
<i>Тема II.</i> Рождение герменевтики и исторические этапы ее развития	19
<i>Тема III.</i> Понимание как центральная категория и основная проблема герменевтики	29
<i>Тема IV.</i> Проблема интерпретации в герменевтике	50
<i>Тема V.</i> Проблема языка в герменевтике	67
<i>Тема VI.</i> Герменевтика и эстетика	80
<i>Тема VII.</i> Герменевтика и проблема диалога культур	84
<i>Тема VIII.</i> Герменевтика субъекта	86
<i>Приложения</i>	94
<i>Примеры тестов и заданий для самоконтроля</i>	117
<i>Вопросы к зачету</i>	125
<i>Литература</i>	126

ВВЕДЕНИЕ

Начать разговор о герменевтике нам придется с некоторого негатива. Обычно во введении к любому учебному предмету говорится о том, чему может научить студента материал той или иной учебной дисциплины. В данном случае нам придется ответить на противоположный вопрос: чем герменевтика не является, чему она научить не может. Самое расхожее понятие герменевтики – теория или наука о понимании. Ожидания, естественно формирующиеся у студента – здесь тебя научат, как понимать (избежать непонимания). Однако научить пониманию вряд ли возможно хотя бы потому, что впереди какого-то понимающего технического приема всегда должно стоять *желание* понять другого или другое. Если такого желания нет, все «понимательные» процедуры окажутся бесполезными. Действительно, как часто в жизни мы встречаемся с ситуацией: человек чего-то не понимает не потому, что не в силах понять, а просто потому, что ... не хочет!

Кроме того, есть в акте понимания момент интуиции, которую вряд ли можно понять/объяснить или выработать в качестве навыка в ходе учебного процесса. Интуиции нельзя обучить, она или есть, или нет. Кроме того, мы ведь иногда чувствуем что-то интуитивно, а вот поверить своей интуиции (или в свою интуицию) – боимся или просто не можем. Мы отмечаем голос наших интуиций еще и потому, что он остается «бездоказательным», интуицию, как правило, нечем подтвердить, в ней нет логики, в ней незаметно присутствие *ratio*. Практически невозможно представить себе преподавателя, который говорит студентам: а сейчас, пожалуйста, включите свою интуицию

В структуре и внутренней логике понимания присутствуют такие феномены, которым вообще невозможно обучиться. К ним относится, например, феномен катарсиса мысли. Этот феномен имеет свой аналог в художественной деятельности: инсайт, озарение, когда художник, еще не видя пути к созданию своего творения, вдруг увидел цель. Теперь общий замысел творения ему ясен, он витает перед его внутренним взором как предпосылка

многих творческих актов, ведущих к реализации замысла. Аналогично этому в науке, в философии, да и просто в жизни момент катарсиса понимания (Эврика! Понял!) – очень важен и нужен мыслящему человеку, но обучить катарсису – совершенно невыполнимая задача, равно как и научиться испытывать какой-то запланированный, гарантированный катарсис мысли, понимания – невозможно.

Помимо описанных «невозможностей» существуют еще и некоторые другие. Например, в понимании есть мотив отрешения от чего-то прежнего, привычного и, возможно, дорогого. В этом смысле понимание (нового) всегда есть отказ от прежней позиции и, значит, от себя прежнего. А это не всегда легко: в чем-то перестать быть собой, стать другим – не каждый и не всегда к этому готов. Нам гораздо привычнее сохраняться, сохранять себя такими, какие мы есть. Вот почему научить такому самопреобразованию, самоизменению тоже не может никакая наука и никакой преподаватель.

Есть в содержании феномена понимания еще и момент *истины как свершения*: понял когда что-то сделал, как-то поступил, что-то совершил. И здесь уж как сделал, так и сделал, как сделал, так и понял. А это уже просто жизнь, и она выходит за пределы любых теоретических построений и форм обучения. Разве можно на учебных занятиях научиться ... жить?

Одним словом, у нас не получится определить герменевтику как науку понимать, равно как не может быть науки любить, верить, науки быть счастливым.

В герменевтике как теории понимания есть и еще одна серьезная проблема: мы привыкли думать, что «счастье – это когда тебя понимают». Однако и это не так уж однозначно: умение понимать другого не всегда приятно этому другому. Так же, как и нам самим. Ведь если тебя до конца понимают, значит, у тебя нет никаких тайн от других или хотя бы от одного какого-то «другого». Ты для него совершенно «прозрачен», открыт, незащищен, но у человека *должна быть* своя тайна и та часть внутреннего мира, которая никогда не становится внешней. Значит, герменевтика должна

была бы стать еще и наукой о том, как быть непонятным и таинственным, а это уж совсем не привычное для науки занятие. В том числе и потому, что одно дело быть непонятным, сохраняя за собой право на тайну своего внутреннего «Я», но отсюда один шаг до того, чтобы остаться непонятым там, где рассчитываешь на понимание, а это уже несчастье. Понимание и непонимание равно необходимы человеку. В этом смысле он, как и всегда, – существо противоречивое, антиномичное, предмет философской заботы, а совсем не только научного познания.

Тогда возникает вопрос: чем же на самом деле занимается герменевтика, если она не может научить человека понимать и быть понятым, или, наоборот, быть таинственным и непонятным? На этот вопрос мы попытаемся ответить в данном курсе и скажем сразу же: главным для нас всегда будет задача *ставить вопросы*: о природе понимания и непонимания, о границах и критериях истинности интерпретации, о языке и тексте, о специфике герменевтического (понимающего) субъекта. Вопросы будут поставлены, но отвечать на них придется самим читателям: ведь герменевтика – философская дисциплина, и как любую философию, ее всегда будет интересовать не столько однозначный ответ, сколько правильно поставленный вопрос, оставляющий достаточно пространства для живой мысли читателя.

В начале девяностых годов группа университетских преподавателей-гуманитариев приняла участие в европейской программе Tempus-Tacis и посетила в рамках этой программы бельгийский город Лёвен. В этом славном городке «градообразующим предприятием» и поныне является Лёвенский университет. Можно сказать, что Лёвен – такой же университетский городок, каковыми являются Оксфорд или Кембридж. Когда российские преподаватели спросили, где и что им можно почитать для знакомства с философской герменевтикой, им показали большое, хотя и одноэтажное здание, в котором располагалась *целая библиотека* герменевтики и феноменологии. Существование такой мощной библиотеки свидетельствовало о том, что один из ведущих университетов Европы продолжал жить в ситуа-

ции герменевтического бума, который начался в западноевропейской философии примерно в конце пятидесятых – начале шестидесятых годов двадцатого столетия. Забегая вперед, скажем, что в настоящее время этот бум можно считать в какой-то мере завершившимся. Однако герменевтика продолжает развиваться. Она оказала огромное влияние на философию постмодернизма, с которой взаимодействует и сегодня. Иногда это взаимодействие носит полемический характер, иногда позиции герменевтики спокойно встраиваются в логику философии постмодерна, нередко герменевтика развивается самостоятельно, «не обращая внимания» на другие направления современной философии. Из «союзников» герменевтической традиции необходимо назвать, в первую очередь, феноменологию, превратившую герменевтику в самостоятельную современную философскую дисциплину онтологического плана. Но рассказ об этом – впереди.

Структура пособия

Пособие включает в себя основные темы курса. В начале каждой темы содержится лекционный материал в сжатой форме, затем помещаются вопросы для самоконтроля и литература по данной теме. В конце пособия имеются примеры тестов и заданий для самостоятельной проверки знаний по всему курсу, а также четыре приложения, представляющие собой справочные материалы и тексты по узловым проблемам курса: по теме III «Понимание как центральная категория и основная проблема герменевтики»; по теме IV. «Проблема интерпретации в герменевтике»; по теме V «Проблема языка в герменевтике». Эти материалы помогут при выполнении заданий. После справочных материалов в пособии размещен примерный список вопросов к зачету и общий список литературы.

ТЕМА I. ПРЕДМЕТ ГЕРМЕНЕВТИКИ. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ

ТЕОРИЯ В СОВРЕМЕННОМ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Иногда может показаться, что вопросы герменевтики – это какие-то странные вопросы, ответы на которые подразумеваются сами собой, как будто и так, без всякого изучения этой дисциплины, понятно и очевидно, что и как люди понимают. Однажды один мой знакомый четырехлетний ребенок спросил свою маму: когда люди говорят, как их понимают? Для этого юного герменевта было очевидно, что *непонимание изначально*, что его надо как-то преодолевать в разговоре, в диалоге. В философской традиции проблему понимания своего родного языка и овладения им всерьез поставил только Вильгельм Гумбольдт. Иначе говоря, до попытки решения этого «детского» вопроса человечество «додумалось» только в тридцатые годы XIX столетия.

Начиная наш курс, ответим сначала на вопрос, который был поставлен во введении: надежды на герменевтику иногда возлагают непомерные. Что же может она на самом деле? Но сначала – чего не может. Итак,

1. *Чем герменевтика не является?*

Самое расхожее понятие герменевтики – теория или наука о понимании (и интерпретации, и интерпретаторе, и шире – о думающем читателе).

Отсюда ожидания: здесь тебя научат, как понимать, быть понятым, избежать непонимания. Однако научить пониманию вряд ли возможно хотя бы потому, что

1. впереди какого-то понимающего технического приема всегда должно стоять *желание* понять другого или другое;

2. в акте понимания присутствует момент *интуиции*, которую вряд ли можно выработать в качестве навыка в ходе учебного процесса. Это способность, которая иногда приобретается человеком только в долгом жизненном опыте. А иногда появляется неизвестно откуда. И как человека научить интуиции – никто не знает;

3. результатом процесса понимания иногда бывает озарение, инсайт, *радость* от внезапно пришедшей мысли: Понял! Эврика! Эта реакция родственна высшему накалу эстетической эмоции – катарсису. Умению радоваться такому дару жизни вряд ли можно научить по ходу учебного процесса, но зато человек может этой радости жизни научиться сам. Для того, кто никогда не испытывал катарсис (от) мысли, герменевтика может стать побуждающим напоминанием: у других есть в жизни такое удовольствие, а у тебя нет. К этому тоже можно отнестись по-разному: кто-то будет стремиться испытать наслаждение понимания, а кто-то будет лишь раздражен и озлоблен: и себя-то он не привык понимать, нет потребности разобраться в себе, и других/другое ему понимать не обязательно. И вообще, его-то самого, любимого, разве кто-нибудь в состоянии понять?!?

4. нередко понимание предполагает необходимость *отрешения* от чего-то устоявшегося, привычного и, возможно, дорогого. В этом смысле понимание (нового) всегда есть отказ от прежней позиции и, значит, от себя прежнего, а это обычно достаточно тяжело, иногда болезненно и мучительно: теперь все придется переделывать, перекраивать и строить свой мир заново. Человек далеко не всегда готов радостно этим заняться;

5. часто возникает задача понимания не человека, а целой культуры (истории, события). Например, исторической судьбы России и русской культуры. В этом случае возникает особая сложность: как остаться в своей культуре и понять другую? Практически невозможно. Чтобы хотя бы приблизиться к этой задаче, нужно снова включать все четыре предыдущие пункта;

6. иногда нет другого способа выразить свое понимание ситуации, кроме как совершить какой-то поступок. Слова объяснения могут оказаться избыточными и совсем не уместными. Тогда понимание осуществляется как *свершение*: человек просто что-то делает, как-то поступает. На поступок тоже не каждый готов, и не всегда.

Итак, герменевтика не может научить пониманию: не получится определить герменевтику как науку понимать, как не может быть науки любить, верить, науки быть честным, добрым, счастливым.

Тогда что она может? Правильно поставить проблемы. Обозначим их, отвечая на вопрос:

2. Чем является герменевтика? Каков круг ее проблем?

А. Прежде всего, центральной проблемой герменевтики или ее основным вопросом является вопрос о природе и/или сущности феномена понимания. Главным образом речь идет о понимании не внешнего мира, а о понимании человеком самого себя, о самопонимании. Здесь сразу же обнаруживает себя философский характер дисциплины: самопонимание, как известно, одна из форм рефлексии. Кроме того, в проблеме понимания раскрывается культурфилософская специфика герменевтики: ведь самопонимание – это и возвышение над самим собой, возделывание, культивирование себя, а значит, культурная форма.

Вопрос о природе понимания – всегда одновременно и вопрос о человеке и о его сущности: что это за существо, бытие которого состоит в понимании?

Традиционным вопросом проблемы понимания является так называемый герменевтический круг. Это понятие служит выражению непрерывности процесса понимания. Дело в том, что любое понимание, каким бы полным и глубоким оно ни казалось, впоследствии оказывается недостаточным, неполным. От него приходится двигаться дальше, глубже, и оно превращается всего только в пред-понимание. А новое понимание? Окажется ли оно последним и окончательным? Так существует ли предел понимания?

Отдельным аспектом проблемы понимания выступает вопрос о непонимании. Отчего оно возникает? Как его избежать? Есть ли у непонимания какая-нибудь положительная сторона, ценность? Неужели непонимание тоже кому-нибудь нужно? Зачем?

Б. Обратной стороной проблемы понимания традиционно считается проблема интерпретации. Как соотносятся друг с другом эти два важней-

ших феномена и понятия герменевтики? Интерпретировать и понимать – не одно и то же? Можно ли что-либо понять без интерпретации? Существует ли в жизни человека какая-то реальность, которая никогда не была интерпретирована, или прав Ницше, который считал, что фактов нет, есть только интерпретации? Чем отличаются способы интерпретации исторического события, художественного произведения, философского текста? Есть ли у интерпретации пределы или можно интерпретировать какое-то сложное явление без конца? Есть ли неверные интерпретации или в этом случае критерии истины неприменимы? А если применимы, то как проверить истинность той или иной интерпретации? Каковы критерии? А если интерпретация точно неверная, возможно ли, чтобы она всё равно для чего-нибудь годилась?

В. Традиционно герменевтической проблемой является проблема языка. Так происходит потому, что нередко понять смысл события или высказывания значит, понять *язык*, на котором что-то говорится, сообщается. Герменевтика не берет на себя задач наук о языке (лингвистика, семиотика, семантика и др.). Она ближе всего к философии языка и ставит вопросы связи человека и языка, а этот вопрос нельзя решить, не принимая во внимание антиномичную природу языка: язык мой – враг мой или всё-таки друг? Почему слово – серебро, а молчанье – золото? Человек говорит языком или язык – человеком? Как взаимодействуют в языке слово, знак, значение, смысл, означаемое и означающее? Как скажешь, так и будет? Существует ли различие между языком и речью? Почему народная мудрость говорит: держи язык за зубами? Как быть тогда со свободой слова? – вот лишь некоторая часть тех вопросов, на которые ищет ответы герменевтика языка.

Г. Завершает традиционный круг вопросов герменевтики проблема герменевтического субъекта. Правда, всё, что можно сказать о субъекте понимания, можно применить к субъекту любого социально-гуманитарного познания. И в этом проявляется особая ценность герменевтики: как считал В. Дильтей, она в какой-то мере берет на себя функции методологии всех наук об обществе и человеке. Интересно, что субъект в данном контексте

выполняет двоякую функцию: он понимает и понимается. Он – неразрывное единство с объектом, или, как написал однажды Славой Жижек, «точка разрыва субстанции». Рядом с проблемой субъекта появляются проблемы Другого, вопросы коммуникации и ее условий (и критериев) ее успеха, проблема Диалога с Другим, другим и другими. И самое главное, что можно выяснить в этом диалоге – мы понимаем, что не понимаем. Так где же искать «поле согласия» диалогизирующих? Как не перестать идти навстречу друг другу?

По ходу постановки и попыток решения этих и других вопросов герменевтики мы будем говорить также о связи герменевтики и других философских дисциплин. Это, прежде всего, вопрос о статусе и месте герменевтики в структуре философского знания. Наша дисциплина явно не относится к ядру философской теории. Это «место» прочно и крепко удерживают онтология, теория познания, и социальная философия. Соответственно, эти три дисциплины создают корпус основных проблем философии: 1. о бытии, 2. о познании истины, 3. о человеке, живущем в обществе. Однако именно герменевтика задает порядок философствования философии *по своему собственному поводу*: я пофилософствовал о том, как я пофилософствовал. Философия философии предполагает весьма острые вопросы: что такое философствование? Что происходит с человеком, который «философствует»? Как относиться к оскорбительному: не философствуй, дело делать надо? Иначе говоря, герменевтика готова выполнять задачи *философской саморефлексии*. Традиционный Декартов вопрос «я помыслил о том, как я помыслил» здесь трансформируется в специфический – «я пофилософствовал о том, как я философствую».

Из всех родственных современных философских дискурсов герменевтика продуктивнее всего взаимодействует с феноменологией. Достаточно вспомнить, что главный труд М. Хайдеггера, стоящего у истоков современной онтологической герменевтики XX века, содержит следующее посвящение: «Эдмунду Гуссерлю в почитании и дружбе посвящается». Гуссерль, как известно, по праву считается основателем современной феноменологии.

Особый интерес представляет собой взаимосвязь герменевтики и эстетики. Герменевтика эстетична, поскольку постоянно работает над выстраиванием «мостов между духом и духом», как писал об этом выдающийся герменевт XX столетия Г.-Г. Гадамер. Создание таких «мостов» – работа, требующая поистине художественно-тонкого вкуса в поиске способов общения между представителями разных культур, наций, регионов.

Эти эстетические, равно как и эвристические возможности философской герменевтики необходимо применять еще и к вполне конкретной проблеме современности: к анализу и *пониманию* места и роли России в современном глобализирующемся мире. Хорошо известно, что сильная философская славянофильская традиция начисто отрицала возможность «понимания России»: говорилось об интуитивном постижении тайн «русской души», о непостижимой судьбе народа-богоносца. Странно, но сейчас эти идеи возвращаются. Конечно, есть и другая традиция – традиция российской национальной идеи. Это традиция поиска путей встраивания России в мировой культурно-исторический процесс, протекающий сегодня под знаком глобализации. Выяснение ее сущности, равно как и характера российского участия, – сложная комплексная задача, требующая соединения усилий культурологов, социальных философов, экономистов и представителей многих других гуманитарных дисциплин. Герменевтика нередко обозначается как общая методология гуманитаристики. Вот почему нужна герменевтическая составляющая философского дискурса как в вопросах понимания человека, так и в вопросах понимания современной культурной ситуации, в которую встроена Россия.

Таким образом, очевидно, что герменевтическая традиция, вырастающая из древнего мира, оказывается сегодня абсолютно современной. Она представляет собой одно из ведущих направлений современной западноевропейской философии. Как получается, что такая древняя традиция оказалась современной?

3. Современный характер герменевтического дискурса

Как вообще можно считать какую-либо философскую традицию – современной? Можно, конечно, сказать, что все вечное современно (это современное – далеко не всегда вечно). Но это будет лишь отговорка. Попробуем рассуждать следующим образом: философскую традицию можно, по видимому, считать современной, если ее идеи, настроения, намерения так или иначе присутствуют в сознании нашего современника, обычного, не побоимся даже сказать, массового человека, и, конечно, не философа-профессионала. Тогда вечна и современна антропология – человека всегда будет интересовать вопрос возможностей его выживания; современна этика – людей всегда будет волновать, что есть добро, что – зло, что хорошо, что – дурно. Точно так же любой современный человек обеспокоен тем, чтобы его понимали, хочет быть понятым и понимать других. Остро стоят и вопросы взаимного понимания различных культур, особенно в ситуации, поставившей под вопрос успехи политики мультикультурализма. Не понимают друг друга государства и политические деятели, художники и зрители, родители и дети, люди разных национальностей и социальных групп... У герменевтики огромное поле приложения сил. В этом плане она, конечно, современна. Но есть еще и некоторые особенности её современного характера. Например, встает вопрос о ее классичности/неклассичности. С одной стороны, едва ли найдется другое направление современной философии, которое до такой степени почитало бы классическую философию, как герменевтика, которая осознанно продолжает традиции классики. Можно даже считать герменевтику формой сохранения классического философствования в современности. Кажется, именно герменевтика дает менее всего критики в адрес классики.

В то же время, с другой стороны, в герменевтике явно совершается переход на позиции неклассического философствования как движение от философии познания и преобразования мира к философии понимания. Для этого перехода имеется ряд причин: современное массовое и одновременно

индивидуализированное общество в условиях глобализации воспроизводит кризис человеческой субъектности, обнаруженный еще философией романтизма и осмысленный, точнее, почувствованный повседневным человеком как невозможность изменить мир вокруг себя. Многие наши современники все чаще попадают в положения, из которых невозможно найти достойный человека выход, в ситуации, в которых «ничего нельзя сделать», в обстоятельства, которые мы не в силах изменить. В этих условиях философия преобразования утрачивает свое определяющее положение, и на смену ей приходит герменевтика, выступающая в роли западноевропейского варианта известной древнекитайской философии недеяния.

Теория познания сменяется философией понимания. А вместе с этим принципиально меняется характер взаимоотношений мыслящего и мыслимого: с точки зрения классической философии человек (философ, ученый) видит и мыслит себя вне мира, над ним, как исследователь, который стоит вне исследуемого объекта. Это человек, который полагает себя субъектом познания и преобразования мира, подлежащего его познавательной и деятельностной активности. Над миром можно производить опыты, его можно спрашивать и допрашивать, испытывать (пытать). Это кажется естественным и возможным, потому что человек и мир выстроены в познавательную субъектно-объектную вертикаль. Что же касается герменевтической традиции, то здесь понимающее и понимаемое мыслятся в одном горизонте, понимающий прилежит (и принадлежит) тому бытию, которое может быть понято. Отношения «человек – мир» вытянуты в горизонталь. Никто не может выйти за пределы мира таким образом, чтобы смотреть на него со стороны и сверху. Человек в горизонте бытия – это фигура знаменитого онтологического поворота западноевропейской философии, начавшегося еще в XIX веке, продолжившегося в XX и оставившего свои влияния в веке XXI.

Почему на обычно революционном Западе произросла традиция философии недеяния? Дело не только в том, что западноевропейский человек ничего не может изменить в окружающем его мире. Возможно, он и не хо-

чет этого делать. Возможно, ему и так хорошо. Кроме того, и на Западе, и в России сейчас очень большую часть населения составляют люди, которые по определению не заняты «изменением мира»: гигантская сфера услуг, торговли, даже наша социальная ниша – сфера образования – предполагают и требуют навыков понимания, но никак не изменения мира вокруг нас.

4. Герменевтика в кругу других философских дисциплин

Естественно, герменевтика взаимодействует с другими направлениями современной западноевропейской философии. Рикер пишет о творчестве Гадамера как о «прививке» герменевтики к феноменологии. Герменевтика, феноменология и экзистенциализм соединяются в антропологической традиции философствования. Современная философская антропология размещает в своем пространстве дискурс субъекта, и именно здесь силами герменевтики осуществляется уход и «увод» проблематики субъекта из гносеологии в онтологию. Герменевтика, таким образом, выступает основным каналом онтологического поворота западной философии XX века, у истоков которого стоят Ницше и Хайдеггер.

Специфический статус герменевтики среди современных философских направлений обусловлен еще и тем, что она, будучи философской теорией, одновременно представляет собой и своеобразную научную практику понимания и толкования текстов. Герменевтика – способ связи современной философской и научной мысли, ядро современной гуманитаристики.

Вполне обоснованными можно считать и претензии герменевтики на статус методологии современных социально-гуманитарных дисциплин. Конечно, нельзя забывать, что герменевтика – далеко не единственная дисциплина, имеющая методологическое значение для гуманитарных и социальных наук.

В то же время герменевтика представляет собой влиятельное философское *настроение современного человека*. Герменевтический настрой в структуре внутреннего мира современника выступает как нацеленность на понимание, осознание понимания как одной из основных ценностей чело-

веческого общения (счастье – это когда тебя понимают). И что еще интересно и важно: никто не может понять что-либо за тебя, только ты сам. Это почти так же, как никто не может за тебя прожить твою жизнь, любить, ненавидеть, верить, умереть – вместо тебя. На этой почве *понимание превращается в экзистенциал жизни современного человека*. А это значит, что, исследуя природу понимания, мы изучаем сущность человека, чем всегда традиционно занималась философия. Вот почему *герменевтика сегодня превращается в компоненту любой современной философии*.

Кроме того, герменевтика занимается критическим анализом всех возможных методов интерпретации (от психоанализа и структурализма до религиозной феноменологии). Об этом специально пишет последователь и исследователь творчества Г.-Г. Гадамера французский философ П. Рикер. Его главный труд, являющийся одновременно одной из основных работ по герменевтике в XX веке носит название «Конфликт интерпретаций». Забегая вперед, скажем сразу, что Рикер считает ситуацию такого конфликта – продуктивной, полезной для понимания многих таинственных вещей, в первую очередь, тайны человеческой природы.

Неклассический характер герменевтического дискурса проявляется еще и в том, что он складывается из целого спектра составляющих, как философских так и не вполне. Достаточно сказать, что в формировании герменевтической традиции участвовали прорицатели и жрецы, греческие «учителя мудрости» – софисты, средневековые толкователи текстов Священного Писания и юристы Древнего Рима, идеологи Реформации и создатели новоевропейской законности, а также представители самых разных профессий: психологи, филологи, социологи, историки. Только в XIX веке сложилась философская герменевтика, только в XX – она стала современной онтологической дисциплиной. Она одновременно – древняя традиция и современная философия. Как формировался этот странный дискурс?

Вопросы для самоконтроля по теме I «Герменевтическая теория в современном глобализирующемся мире»

1. Почему герменевтика считается одним из ведущих направлений современной философии?
2. Почему современную герменевтику относят к неклассической философии?
3. В чем специфика неклассического характера современной герменевтики по сравнению с другими современными философскими дискурсами (феноменология, постмодернизм и др.)?
4. Почему в то же время герменевтику можно считать формой сохранения классического философствования в современности?
5. С какими социальными реалиями и тенденциями развития философии связано движение от философии познания и преобразования мира к философии понимания?
6. Какие обстоятельства позволяют определить современную герменевтику в качестве западного варианта философии недеяния?
7. Возможно ли определить герменевтику как «науку понимать»? Почему?
8. Почему П. Рикер пишет о творчестве Г.-Г. Гадамера как о «прививке» герменевтики к феноменологии? Какую особенность неклассической философии выражают подобные «прививки»?
9. В какой мере обоснованы претензии герменевтики на статус общей методологии современных гуманитарных дисциплин?

Литература по теме I «Герменевтическая теория в современном глобализирующемся мире»

Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. М.: РИПОЛ классик, 2019. 342 с.

Микешина Л. А. Философия науки. Учебное пособие. М.: Прогресс-Традиция, МПСИ, Флинта, 2005. 464 с.

Ищенко Е.Н. Современная эпистемология и гуманитарное познание: – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2003. – 144 с.

Райнах А. О феноменологии. Доклад в Марбурге, январь 1914 г. – Логос. – №1 (11). – 1999, с. 48-64.

Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М.: АО «КАМІ» издательский дом АCADEMIA, 1995 – 160 с.

Кузнецов В.Г. Философия: учение о бытии, познании и ценностях человеческого существования. Учебник. [В соавт.]. М., 1999.

ТЕМА II. РОЖДЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭТАПЫ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Истоки герменевтики

Самые древние толкователи не были ни философами, ни учеными. Это были пифии и прорицатели, которые истолковывали волю богов по продуктам гадательной деятельности, а также объясняли природные приметы. Таким образом, первые герменевтические практики, имеющие смысл истолкования воли богов или природных явлений, гораздо древнее любой философии и имеют изначально нефилософский характер. Герменейя означает именно (ис)толкование.

Существует легенда, что слово «Герменевтика» происходит от имени древнегреческого бога Гермеса, который передавал людям волю богов и покровительствовал школам и палестрам, где софисты обучали своих учеников искусству понимания древних текстов, например, Гомера. Между учениками софистов и Гомером – временной интервал в четыре века. Это столько же, сколько, например, между нами и Данте. Вы ведь не поймете сегодня Данте без «пакета» комментариев. Точно так же древние греки периода классической Греции и, тем более, эллинизма – без помощи интерпретаторов не могли понять Гомера. Так что истолкование ценилось высоко, и герменевтика представлялась как искусство толкования текстов.

Гермес – многоликий бог. Покровитель путешественников, но также и жуликов и воров.

Исторической родиной герменевтики можно считать *Античность*. Отметим три момента:

1. Аристотель пишет книгу «Об истолковании» или «Герменевтика» (Περὶ ἑρμηνείας; лат. De interpretatione). Это второй трактат в составе «*Органона*». Книга по сути является основой будущей лингвистики и грамматики, и само слово «Герменевтика», хотя и применено здесь впервые, встречается по сути только в названии.

2. Проникновение христианства в греческий мир в эпоху эллинизма. Главным событием этого процесса является перевод Ветхого завета на греческий язык и создание Септуагинты (семидесятикнижия). Птолемей Второй Филадельф – греческий царь Египта – заказал этот перевод для Александрийской библиотеки. Известна легенда о 70 переводчиках, переводивших Завет и якобы сделавших абсолютно идентичные переводы. В действительности, конечно, тексты переводили частями несколько человек, а легенда просто призвана подчеркнуть святость текста.

3. Появление двух школ перевода – Антиохийской и Александрийской.

Иудейско-александрійская философия основывалась на толковании Библии с применением аллегорических методов и аппарата категорий стоического платонизма.

Предшественниками Александрийской школы экзегезы были эллинизированные иудейские богословы, философы и писатели Александрии. Одним из первых представителей этого направления был Аристокл (2 в. до н.э.). Он и его последователи усвоили аллегорический метод толкования древних текстов, который был впервые разработан греческими философами (преимущественно платониками и стоиками). Самым плодовитым и влиятельным богословом иудейской Александрийской школы был Филон Александрийский.

Христианская Александрийская школа экзегезы возникла в Александрии на базе катехизического училища, основателем которого был Пантен. После его отъезда в Индию для проповеди евангелия училище возглавил Климент Александрийский (150–ок. 215). В его дошедших до нас апологетических трудах обоснован принцип усвоения христианством элементов античной культуры (в частности, философии). «Некоторые же воображают, – писал он, – что очень умно делают, когда не хотят ни с философией иметь дела, ни с диалектикой, ни естественных наук не хотят изучать, а одной только простой и чистой верой удовлетворяются. Это все равно, как если бы утверждали они, что никакого ухода за виноградной лозой не нужно, а достаточно только посадить ее, чтобы иметь с нее гроздь» (Строматы, I, 7, 9).

Аллегорический метод толкования Библии был заимствован учителями Александрийской школы из античного наследия. Корифеем школы стал преемник Климента Ориген. Он с исключительной последовательностью проводил идеи аллегоризма в экзегетике. Несмотря на церковное осуждение ряда богословских мнений Оригена, его влияние на святоотеческую экзегезу было громадным. Его последователями были святой Дионисий Великий, святой Григорий Неокесарийский и святой Григорий Нисский.

Антиохийская школа – ветвь ранней патристики с центром в Антиохии. Основана в конце III века, наибольшего расцвета достигла в IV веке. Антиохийская школа в противовес Александрийской школе настаивала на буквальном толковании Библии, мало прибегая к аллегорическим и мистическим трактовкам Священного Писания. В то время как александрийцы разрабатывали синтез христианства с учением Платона, антиохийцы следовали Аристотелю. Они не только не отвергали научного знания, но и (по свидетельству Епифания) «с утра до вечера сидели над занятиями, стараясь излагать представление о Боге при помощи геометрических фигур». В христологических вопросах антиохийские богословы подчёркивали человеческую сторону Христа, а александрийцы – божественную.

В спорах двух школ родились первые теоретические вопросы герменевтики: сколько смыслов у слова? Антиохийская школа считала, что один, и он священен, Александрийская школа полагала, что у слова много смыслов, и выбор смысла слова зависит от контекста, в котором слово употреблено (Грицанов А.А.).

В *Средневековье* герменевтика получила значительное развитие. Отметим несколько моментов.

1. Основной формой развития герменевтики стала экзегетика. Она предполагает особый метод истолкования текстов священного писания, который получил название имманентного: исключается историческая, генетическая, символическая, мифологическая, аллегорическая и любая другая *внешняя* интерпретация текста. Толкователь лишь воспроизводит внутренний смысл текста как единственно возможный вариант его восприятия.

2. Августин Блаженный пишет знаменитую работу «Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного красноречия», где впервые формулирует *принципы* герменевтики:

1. Единицей герменевтики является знак;
2. Необходимо различать искусственные и естественные знаки (например, буквы алфавита – искусственные, созданные человеком знаки, а туча на небе – естественный знак приближающейся грозы);
3. Понимание представляет собой переход от знака к значению;
4. Этот переход осуществляется психологическим методом коммуникации: души людей родственны, считает Августин, поэтому, соприкасаясь, они понимают знаки;
5. Принцип контекстуальности: знаки понимаются не изолированно, а в контексте;
6. Знак имеет внешнюю и внутреннюю стороны. Внешняя – соотносится с обозначаемым предметом: например, в слове «ше-

пот» мы действительно слышим шепот, рокот – рокочет, грохот – грохочет и т.п. Эта архаическая концепция благодаря Лейбницу, Соссюру, Пирсу доживет до XX века и станет частным моментом всех более сложных (Шпет, Бахтин, Лотман, Фуко);

7. Наконец, Августин первым сформулировал принцип конгениальности или соразмерности творческих потенциалов автора и читателя. Этот принцип остается значимым вплоть до сегодняшнего момента и предъявляет высокие требования не только к автору, но и к читателю, который должен быть достойным своего автора.

3. Схоластика – поздний этап развития средневековой философии. Ее главный представитель – Фома Аквинский. Он разработал систему характеристик *текста*:

- Текст – символ или совокупность символов;
- Символ – указатель места данного текста в системе мирового порядка.
- Безграничность символа (в принципе безграничен) и его ограничение контекстом.
- Текст имеет однозначный смысл. Это «закрытое произведение».
- Аллегорический код – теория четырех уровней экзегезы (традиционна для Средневековья): буквальный, аллегорический, моральный, анагогический (мистический) смыслы текста.

4. В 1080 г. найден свод Римского права, что обусловило появление юридической герменевтики.

Новое время характеризуется появлением проблемы метода истолкования текстов. Возникает связь (единство) герменевтики и филологии, что приближает герменевтику к статусу науки. Назовем основных представителей герменевтической традиции Нового времени.

Гуго Гроций (1583-1645), автор работы «О праве войны и мира». Он выделяет следующие виды интерпретации: грамматическая, логическая, историческая, техническая, рекомендательная (для практикующих юристов). Цель толкования – ясное, простое и непротиворечивое применение текстов

законов в юридической практике. Благодаря Гуго Гроцию в общей теории права появился раздел герменевтики.

Флаций (Маттиас Флациус Иллирийский) (1520-1575) Основная работа – «Ключ к истолкованию Священного писания». Принципы истолкования:

1. Вводит в научный оборот герменевтики понятие «контекст», что позволяет создать принцип различения смысла и значения;

2. Принцип контекстуальной интерпретации (подлинный смысл слова всегда один, сокровенный, а контекст создает вариации смысла);

3. Принцип толкования целого текста, исходя из его частей;

4. Учет цели и замысла автора.

Флаций одним из первых пытался решить один из сложнейших вопросов герменевтики – вопрос соотношения понимания и интерпретации. И решил его таким образом: понимание – цель, интерпретация – метод. Флаций полагал, что предмет интерпретации – всегда *уникальный текст*, а герменевтика – методологическая концепция его анализа.

Хладениус (1710-1759). Введение в правильное истолкование разумных речей и писаний (1742) – основатель *исторической* герменевтики (школа Вольфа). Герменевтика – единство истории, логики и психологии.

Вильгельм фон Гумбольдт: расширение предмета герменевтики за счет филологической науки.

Обращение к анализу естественного языка: «Трактат о различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (1836).

1. Язык – деятельность духа по обмену мыслями, созидание новой мысли, а не просто выражение уже существующей.

2. Принцип диалога как метода анализа языковых явлений;

3. Понимание – общее пространство языкознания и герменевтики;

4. Проблема научения и владения естественным языком;

5. Язык как порождающее мысль начало (*energeia*);

6. Понятие «внутренней формы языка» как мировидения народа (это не логическая форма мысли и не внешняя форма слова);

7. Понимание действенной силы языка: слово – тоже дело;

8. Создание теоретического языкознания как научной базы герменевтики и качественное расширение ее предмета. Подготовка условий для превращения герменевтики в общенаучную дисциплину методологического характера.

Философские корни герменевтики

Фр. Шлейермахер. Создание «романтической герменевтики». Предмет герменевтики – тексты-памятники. Текст – «застывшая речь, объективированная во вне». Объективная сторона текста – факт языка, предмет грамматической интерпретации (осуществляется через *знание* языка). Субъективная сторона – факт мышления, предмет психологической интерпретации (понимание внутреннего мира человека).

Принципы герменевтики (по Шлейермахеру):

1. Принцип лучшего понимания: исследователь может и должен знать мир автора больше, чем он сам;

2. Принцип диалогичности гуманитарного мышления вообще;

3. Герменевтический круг части и целого. Впервые – *диалектика* процесса понимания (понимание и предпонимание) и впервые подход к пониманию как к философской проблеме.

В. Дильтей. Превращение герменевтики в общенаучную и одновременно философскую дисциплину. Герменевтика как способ и фактор дифференциации «наук о природе» и «наук о духе».

Обоснование научного характера гуманитарного знания. Относительность различий наук о природе и наук о духе: природа детерминирует человека, а человек изменяет природу; природа и дух сплетаются в единый универсум свойств.

Понятие «человеческое» как общий предмет познания наук о природе и наук о духе.

Конституирование и философское обоснование социально-гуманитарного познания в логике герменевтики. Подход к герменевтике как

к методологии гуманитарных наук (предмет герменевтики – внутренний мир индивида, объективированный во вне). Культура – объективированный дух. Возможности понимания коренятся в культурно-исторической *общности*, в которой живет человек. Общность связывает выражающего и понимающего. «Только то, что сотворено духом, может быть понято». Гомогенность культурного мира как условие понимания. Проблема герменевтической логики (логика чувства и логика понимания). Парадокс бессознательного понимания.

Понимающая психология – попытка создания методологии культурно-исторической реконструкции внутреннего культурного мира.

Полемика с неокантианцами. Различие между естественными и гуманитарными науками не только по методу (объяснение для наук о природе и понимание для наук о духе), но и по предмету анализа. «Критика исторического разума»: как возможна история как наука об изменчивом мире человеческих творений. Дильтей в полемике об историзме: между метафизикой истории (гегельянство) и позитивизмом.

Философичность дильтеевской герменевтики как методологии гуманитарных наук и рефлексии второго порядка (мы понимаем, как мы понимаем; мы интерпретируем интерпретацию).

Особенности современной герменевтики

1. *Онтологический характер современной философской герменевтики.* Она имплицитно содержит в себе основной вопрос философии, модифицированный на ее почве в проблему соотношения объекта и субъекта понимания. Включает в себя неокантианскую традицию, что проявляется в вопросе «Как возможно понимание?». Обратная сторона этого вопроса: что это за существо, сущность (бытие) которого состоит в понимании? Как оно может жить, понимая?

2. *Создание герменевтической феноменологии.* Прививка древней герменевтики на ствол молодого философского направления: «привой изменяет подвой» (П. Рикер). Герменевтика дополнительно философизирует

ся, а в феноменологии при всем сохранении объективности смыслов они перестают быть ясными и однозначными.

3. *Основные проблемы современной герменевтики.* Основным предметом анализа становится язык. В нем выговариваются смыслы бытия, он – «сказ бытия» (Хайдеггер), а герменевтика – способ его опрашивания. Появление темы и образа другого, Другого – выражение диалогического и коммуникативного характера процесса понимания. Другой(е) – «снятая» форма присутствия общественности и социальности.

Понимание как схватывание целостности жизни. Каждый раз заново (Пруст, Мамардашвили: понял что-то – мир рухнул – катарсис понимания – теперь надо с этим жить – строить новый свой мир).

4. *Герменевтика как саморефлексия* (достройка герменевтического знания до философской полноты): проблема понимания понимания. Пределы понимания и его вопрос о его «снятии». Возможность снятия в действии, в свершении. Герменевтика должна быть достроена до философии действия (поступка). Слово – тоже дело (или то же дело). Но и дело – тоже Слово (можно что-то дать понять делом. Действием или бездействием).

Вопросы для самоконтроля по теме II «Рождение герменевтики и исторические этапы ее развития»

1. Каковы исторические истоки герменевтики в Античности и Средневековье?

2. Почему философы говорят о нефилософских корнях герменевтики?

3. Когда и как появляется философская герменевтика?

4. Какие социальные и гуманитарные дисциплины «приняли участие» в создании герменевтического дискурса?

5. Каковы причины считать Фр. Шлейермахера и В. Дильтея основателями философской герменевтики?

6. В чем состоит специфика современной герменевтики?

7. В чем сущность онтологического характера современной герменевтики?
8. Что дает прививка древней герменевтики на ствол молодого философского направления – феноменологии?
9. Чем отличается проблематика современной герменевтики от традиционной?
10. Что предполагает герменевтика как саморефлексия? Что означает достройка герменевтического знания до философской полноты?

Литература по теме II «Рождение герменевтики и исторические этапы ее развития»

Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 151 с.

Шохин В. К. Введение в богословские дисциплины. Учебно-методическое пособие. М.: ИФ РАН, 2002.

Малахов В. Герменевтика и традиция. Логос, 1999, № 1 (11), с. 3-10.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.

Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М.: Изд-во МГУ, 1991.

Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2011. 144 с.

Апель К.О. Трансформация философии. – М.: «Логос». – 2001.

Шлейермахер Ф. Герменевтика. – Пер. с нем. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 242 с.

ТЕМА III. «ПОНИМАНИЕ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ И ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА ГЕРМЕНЕВТИКИ»

Основные подходы к проблеме понимания

Понимание того, что такое «понимание», включает в себя широкий диапазон подходов. Самый известный подход принадлежит, по-видимому, В. Дильтею. Для него понимание как философское понятие было формулой утверждения научного статуса гуманитаристики, обоснованием ее методологической самостоятельности. Дильтей полагал, что понимание – это специфический *метод гуманитаристики* (наук о духе), тогда как основным методом естественных наук (наук о природе) он полагал объяснение. Понимание, с точки зрения Дильтея, предваряет объяснение, т.к. последнее строится на основе понимания. Точнее, возникает сначала какая-то проблема, не-понимание, оно вызывает к пониманию и вместе с этим требует объяснения. Объяснение, по Дильтею, строится всегда на основе одного принципа или закона, тогда как понимание – характеристика целостности взгляда на предмет, оно схватывает и предмет в его целостности и нередко – с разных сторон.

Как уже говорилось, Дильтей полагал, что основным методом наук о природе должно быть объяснение, а методом «наук о духе» (так он называл социально-гуманитарные дисциплины) должно быть понимание. Конечно, такое простое различие science и гуманитаристики – по методам как подходам к миру – не дает возможности определить эти две области познания: действительно, и в естественных, и в точных, и в технических науках, равно как и в гуманитарных дисциплинах требуется и понимание, и объяснение. Вместе с тем, Дильтей прав, утверждая научный характер гуманитаристики, а также обозначая особенности этой научности.

Одним из мыслителей, утверждавших философский характер герменевтического знания, был немецкий филолог и философ Шлейермахер. Он полагал, что понимание представляет собой процедуру обнаружения в тексте уже заранее имеющегося там смысла. Представители Баденской школы

неокантианства Г. Риккерт и В. Виндельбанд считали, что понимание составляет сущность идиографического метода, это путь индивидуализации культурных феноменов по принципу ценностей и оценок. Понимание дает приращение, а не только восстановление изначального смысла. М Вебер, А. Шюц, отчасти В. Дильтей перенесли проблему понимания в область социологии. В рамках этой науки был сделан акцент на понимании как дорефлективном схватывании смыслов. Подчеркивалась невозможность репрезентации процесса и результата понимания в форме только лишь логических операций; акцентировалась обращенность к целостному человеку, к его разуму, вере, воле, эмоциям, чувствам (человек понимает всем своим существом).

Среди современных определений понимания выделим исторический вариант, представленный в Новейшем философском словаре: «Понимание – то, что пришло на смену познанию. Это процедура постижения или порождения смысла». Как видим, здесь подчеркивается смена гносеологической философской парадигмы на герменевтическую. Автор статьи «Понимание» Абушенко обозначает значимость этого перехода тем, что «не познание порождает потребность в понимании, а, наоборот, потребность в понимании ведет к познанию»¹ (Абушенко В.Л.).

Интерес представляет «культурологическая» версия понимания: «Понимание – универсальный способ восприятия феноменов культуры и специфическая культура всякого восприятия».

Интересно, что диапазон понимания располагается как бы между двумя полюсами максимума и минимума пафоса. Максимум – определение понимания, которое дает М.К. Мамардашвили: понять – значит включить в свою жизнь, «дать понимаемому участвовать в своей жизни» (М.К. Мамардашвили, 1997). Иначе говоря, понять как принять, т.е. практически и равнодушно отнестись к понятому, как начать жить, принимая

¹ Абушенко В.Л. Понимание / Новейший философский словарь.
<https://info.wikireading.ru/232085>.

это понятие во внимание. Минимум пафоса – определение Э.А. Тайсиной: понять значит максимально упростить.

М. Хайдеггер обнаруживает парадокс понимания: понять, с его точки зрения, значит всегда «*понять-с-другими*». Здесь обнаруживает себя диалоговая, коммуникативная природа герменевтического отношения человека к миру. Однако, *понять можешь только ты сам*. Даже объяснять что-то могут человеку разные люди: преподаватель, автор учебника, друзья. Но понять за тебя никто не сможет. С пониманием или непониманием положения дел человек остается один на один, как со смертью, жизнью, любовью. Эта самость понимания превращает его в экзистенциал человеческого бытия.

Понимание неотделимо от оценочной деятельности человека. Что касается объяснения, то оно является функцией теоретической формы мышления, а понимание может быть не-теоретичным и даже не-рациональным: интуитивным, эмоциональным (вдруг понял, что люблю или ненавижу, понял, что верю), эмпатическим (когда «понял» означает почувствовал другого человека: его боль, надежду, проблему, мечту). Понимание может существовать просто в виде поступка, свершения. Человек может ничего никому не объяснять, а просто поступить в той или иной ситуации так, как он ее понял. Конечно, может при этом и ошибиться, гарантий верного понимания нет.

К.Г. Гемпель, помимо рационального понимания, выделял еще понимание как «чувство эмпатической близости» одного человека с другим, и эта форма понимания тоже далеко не всегда рациональна².

Понимание может существовать и в форме *отрешения*, отказа от себя прежнего. Это очень не легко. Любой человек строит вокруг себя некий «воздушный замок» собственных представлений о себе. Психологи считают, что в этих представлениях любой нормальный человек видит себя достаточно положительно. Этот «замок» есть не что иное, как жизненный мир человека – его место среди людей и осознание этого места, тонко сплетен-

² Гемпель К.Г. Логика объяснения. Пер. с англ. Назаровой О. А. – М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998.

ное кружево всех его отношений с другими людьми, все его переживания, мечты, надежды. И если в жизни происходит нечто страшное, складывается пограничная ситуация, разбиваются вдребезги самые любимые иллюзии, которые давали силы жить. Тогда рушится уютный воздушный замок, и человеку необходимо отрешиться, отказаться от чего-то прежнего в себе, от себя прежнего, а на это не всегда найдутся силы. Вот почему отрешение тоже представляет собой форму понимания, и оно тоже далеко не всегда осуществляется рационально.

Рациональная компонента понимания, конечно, существует. Например, есть авторы, которые пишут о понимании как знании о знании (не только знаю что-то, но и знаю условия, причины возможности своего знания, знаю, *как я это знаю*)³.

Особый вопрос – о соотношении *понимания и познания*. В классической рационалистической философии процесс познания предполагает выстраивание объектно-субъектной вертикали, в которой человек нередко сводится к сознанию, а сознание – к *ratio*. Такой человек смотрит на мир со стороны и сверху. Мир представляется ему объектом для познания и преобразования. Получается, что сам человек вырван из мира и противостоит ему как внемирное существо. Что касается понимания, в отличие от познания оно не вписывается в структуру субъектно-объектного отношения. В процессе понимания человек находится в одном горизонте с понимаемым. Он – существо, полностью принадлежащее миру и, если можно так сказать, принадлежащее ему. Иначе говоря, герменевтика заново переосмысливает тот факт, что человек не может быть «вне мира ютящимся существом», что, как писал Маркс, «Человек – это мир человека, государство, общество». Мир и человек едины и только тогда могут быть взаимно понимаемы, открыты друг для друга. Как известно, Хайдеггер предложил категорию «*Da-sein*», «здесь-бытие» или «вот-бытие», выражающую герменевтическую, понима-

³ Гусев С.С., Тульчинский Г.Л. Проблема понимания в философии: Философско-гносеологический анализ. – М.: Политиздат, 1985. – 192 с.

ющую природу человека. По словам П. Рикёра, Da-sein – это человек, представляющий собой «бытие, которое живет, понимая». Именно М. Хайдеггер превратил понимание в онтологическую проблему. Соответственно, современная герменевтика – всегда онтологическая дисциплина. Понимание мыслится в современной герменевтике как атрибутивная характеристика бытия.

Понимание как онтологическая проблема:

Онтологическая герменевтика Хайдеггера

Хайдеггер говорит об онтологической природе понимания: бытие – то, что может быть понято и понимается человеком, а человек – это бытие, которое живет понимая. У Хайдеггера формула «понимание бытия» несет в себе двусмысленность родительного падежа: с одной стороны, речь идет о понимании бытия человеком, причем, во многом – человеком философствующим. С другой стороны – речь о том, что само Бытие понимает и человека, и себя самое. Гадамер уже прямо говорит о понимании как самопонимании бытия. Всё же это самопонимание осуществляется с помощью или через посредство человека. Бытие само себя понимает с помощью инструмента под названием «человек», и человек, раскрывающий смыслы бытия, изменяется сам. Об этом пишут Б.Г. и Е.Г. Соколовы: «... мысль как открытость и пре-ображение всегда трудна. Для того чтобы сам акт Мысли состоялся и произошло понимание (понять, – говорил Ж.-П. Сартр, – это пре-зойти себя, т.е. возвыситься над собой, измениться), необходимо преобразование и изменение. И дело тут не только в том, что мы становимся другими, уподобляясь или проникая в чуждое нам сущее, но и в том, что этот процесс есть изменение самого себя. А это – я думаю, это ясно каждому – предельно трудно. Как правило, мы предпочитаем не изменяться и сохранять в «девственной» неприкосновенности привычное и прошедшее»⁴. (с. 27).

⁴ Соколов Б.Г., Соколов Е.Г. Мыслить (со) временность. I Блок. СПб.: Издательство РХГА, 2011, с. 27.

Итак, для Хайдеггера главным предметом понимания выступают смыслы Бытия. «Понять» для него означает, что человек увидит черты, характеристики именно бытия, услышит его зов и проникнет в его глубинные смыслы. Хайдеггер нигде и никогда прямо не дает определения бытия. Однако по косвенным признакам мы можем реконструировать некоторые его позиции. Бытие, по текстам Хайдеггера, изначально предстает перед человеком в виде мира человеческих абсолютов или просто Абсолюта с его различными ипостасями или модусами: любовью, красотой, истиной, добром, разумом, совестью, памятью. Эти ипостаси составляют в совокупности метафизическую сущность человека. Следовательно, Бытие оказывается прежде всего человеческим бытием. Поскольку человек – разновидность сущего (существующего), постольку Абсолют – также разновидность *бытия сущего*. Логично, что отправиться на поиски собственной сущности человек, в том числе философ, в том числе Хайдеггер, может через посредство ... человека, точнее, *da-sein* как здесь-бытия. Понимательность (понимающая природа) человека должна открыть путь к бытию как к понимаемому. Однако возникает вопрос: как могло получиться, что сущность человека оказалась для него самого за семью печатями? Разве не сам человек любит, ищет истину, проявляет свой разум или неразумие?

Дело в том, что ипостаси Абсолюта имеют собственные законы, которые выше человека и которые он не в силах ни отменить, ни изменить. Например, память. Она, как известно, требует усилий, а вот забвение, напротив, приходит только само собой, когда все усилия прекращаются. Человек не может с усилием что-то забыть. Точно так же не зависит от человека основной закон совести, который состоит в том, что она нас мучает. Вл. Соловьев однажды сказал, что если у человека спокойная совесть, значит, он уже просто умер. Например, любовь. Она «нечаянно нагрывает, когда ее совсем не ждешь», и человеку приходится с этим что-то делать, разбираться, давать любви жить или наступать на горло собственной песне.

Итак, Хайдеггер хочет считывать смыслы Sein через посредство da-sein. И обнаруживает, что в человеке очень прочно «сидит» субъектное начало, он деятель, он действующее лицо. Он везде воспроизводит субъектно-объектную вертикаль. Он не может просто принадлежать бытию. Он субъект, а бытие никогда не сможет стать просто объектом и поэтому не отдаст субъекту свои тайные смыслы.

Тогда Хайдеггер анализирует возможности другого пути, предложенного его великим учителем Эдмундом Гуссерлем. Как известно, Гуссерль предлагал путь познания мира и бытия через процесс, названный им феноменологической редукцией, что выразилось, в частности, в известном лозунге «Назад к вещам!». Предполагалось, что философ способен отбросить все смыслы вещиприсоединенные к ней историей и культурой, очистить вещь от этих привнесенных смыслов, свести (редуцировать) вещь к ней самой и тем самым дать ей возможность «говорить от себя». Вещь – нечто сущее, как и человек. У вещи тоже есть своя сущность, а значит, и свое бытие как существование на уровне этой сущности. Например, книга не просто существует, но и бытийствует лишь тогда, когда ее читают, обдумывают, обсуждают. Существование (книги) – лишь предпосылка (её) бытия.

Вещь – вещая, она вещает – о чем? Если ее исследовать, не откроются ли нам истины бытия? Хайдеггер пытается пройти по этому пути гуссерлианской феноменологии, хочет исследовать вещи сами по себе, как феномены, стремится очистить их от всех привнесенных наукой и культурой смыслов. Но на этом пути обнаруживает, что вещи на самом деле не могут быть феноменами. Феномен, по Гуссерлю, – есть нечто открытое, то, что само по себе себя кажет, показывает. А вещи скрывают свою сущность: сколько раз мы попадали в ситуацию, когда вещь ничего не говорила нам. Достаточно вспомнить знаменитый черный ящик клуба знатоков. И Одиссей, как известно, был обречен странствовать по миру до тех пор, пока не попадет в страну, где его весло примут за лопату. Или вспомним японских героев рассказа Вадима Смоленского «Экспонат», которые никак не могли понять, что

такое самовар. Вещь сама по себе не открывает своей сущности, ее может открыть только человек.

Путь к бытию через вещь, как и через человека, тоже оказался тупиковым. Иногда этот ход обозначают как путь Хайдеггера I. Это Хайдеггер эпохи его самой знаменитой книги «Бытие и время». Далее философ осуществляет «поворот к Хайдеггеру II». Его смысл – поиск бытия помимо человека, помимо любого сущего. Тогда это апофатика: бытие есть ничто. Чтобы ее избежать, бытие постигается косвенно. Для этого постижения нужно найти нечто подобное бытию, нечто такое, что может открыть истину бытия и в то же время знает о своем собственном бытии. И Хайдеггер находит такой феномен. Это художественное творение.

– оно открывает истину бытия, которая «полагает себя в художественное творение»;

– так же, как Бытие, художественное творение непременно содержит в себе какую-то тайну, алетейю или тайну-непотаенность;

– в творении живет адекватное отношение к бытию: понимание тайны как тайны, а не как загадки, которую можно разгадать. Тайна остается неоткрытой, но ее обозначают, обговаривают как зону молчания. Например, это любовь. Все. Точка.

– художественное творение «знает о своем бытии»: искусство всегда напоминает человеку о том, что оно – искусство: у картины всегда есть рама, у фильма – экран, у трагедии – орchestra. Художественное творение – бытие, которому открыто его собственное бытие. Искусство никогда не выдает себя за жизненную реальность, у него особая, собственная реальность. Произведение искусства может стать событием духовной жизни народа, и всё же искусство не есть сама жизнь.

И, наконец, самое главное и неожиданное: все эти особенности художественного творения ... присущи человеку. Он очень похож на произведение искусства. Не случайно мы говорим, что каждый человек пишет хотя бы одну книгу – книгу своей жизни; пишет свой собственный портрет и

портреты своих близких; подобен стихотворению, потому что вертикален, как поэтические строки на листе бумаги; потому что проживает свою жизнь в определенных ритмах. Строит эту жизнь на повторах и возвратах, и никогда не может найти то пространство и время, в которые можно вернуться. И так же, как в стихотворении все повторы и возвраты – кажущиеся (каждый повтор и возврат порождает новые, дополнительные смыслы), так и в человеческой жизни никогда не возможно вернуться и начать всё сначала. И подобно тому, как смысл стихотворения пишется последней строкой, смысл жизни человека проясняется в конце этой жизни. И так же, как художественное творение, человек, *da-sein*, способен открывать истину бытия.

Но тогда бытие *da-sein* тоже «годится» на пути к *Sein*. Но не потому, что это часть бытия (с остатком субъектности), а потому, что человек подобен художественному творению и также знает о своей открытости (о своей природе). Поэтому понимание = бытие-в-мире = бытие открытым = бытие-с-другими = обладание изначальным пониманием = бытие герменевтичным. Понимание – открытость *da-sein* навстречу *Sein*. И если язык – «дом бытия» (М. Хайдеггер), то очевидно, что путь к бытию никак не может пройти мимо языка. Причем в начале этого пути, там, где речь идет о расположенности человека в мире и мира к человеку, язык должен выступать в форме некоторой неосознаваемой реальности: самые простые смыслы бытия схватываются именно в первом попавшем на язык, необдуманном слове, которое «не воробей – вылетит – не поймает». Конечно, существует и вполне рациональное, осмысленное понимание, его второй уровень, и здесь опять на помощь приходит язык уже во всем многообразии своих форм и понимабельных возможностей. Слово как частица языка, по Хайдеггеру, всегда устроено как художественное произведение: открывает и скрывает. Язык умеет открывать некоторые истины и также скрывать их, прятать за словами. Он подобен природе бытия, поэтому может быть обозначен как путь к бытию.

Хайдеггер ищет еще и пространство совпадения языка и искусства, тот путь, где они взаимно дополняют и усиливают друг друга в своей спо-

способности проникать в тайны бытия. Такое пространство совпадения – поэзия. Это и искусство, и одновременно – высшая форма слова.

Поскольку бытие само устроено как художественное произведение (это единство тайны и несокрытости), постольку и язык бытия всегда эстетичен, поэтичен. Поэзия – «самый глобальный перевод на свете – перевод чувства на язык» (И. Бродский). Итак, в путь за тайнами бытия Хайдеггер предлагает двигаться сквозь поэтический язык.

Однако возникает вопрос: с помощью какой своей способности человек может понимать бытийные смыслы? Чтобы их раскрыть, человек, с точки зрения Хайдеггера, не может пользоваться логикой или диалектикой. Для этого нужны до-логичные, до-рациональные и даже иногда до-словные структуры внутреннего мира человека. Гуссерль называл их «допредикативными структурами сознания».

Чтобы их обнаружить, понадобилась своеобразная «археология» современного сознания: что в нем – до ratio? Отсюда знаменитая хайдеггеровская деструкция («разборка исторических завалов»). Иначе говоря, надо было разобрать «завалы» рациональности, чтобы найти нечто изначальное: то сознание, которое еще не стало разумом. Этот поиск виделся Хайдеггеру необходимым, потому что привычные структуры сознания казались непригодными для поиска смыслов бытия. Все эти структуры организованы вокруг ratio: наши чувства – «теоретики» (Гегель, Маркс); интуиция – «быстродействующий разум»; бессознательное – либо оставленное сознанием-разумом, либо еще не пронизанное его светом. Надо найти иные структуры сознания – дорациональные и одновременно непсихологические (т.к. по Дильтею психологические исключают нас из социальной жизни, а социальную жизнь из нас). Такие составляющие сознания получили название допредикативных структур.

Но можно ли их найти? Гуссерль ищет, а Хайдеггер говорит, что таких структур сознания не существует, но зато есть такие структуры (у) самого бытия. Эти структуры находятся на самой поверхности бытия, на гра-

нице бытия и человеческого понимания, там, где бытие прорывается в «живую жизнь» человека, а человек чувствует себя наиболее живым. Такой до-предикативной структурой Хайдеггер считает «расположенность». Это пространство взаимодействия Sein и Da-sein. Онтически (или эмпирически) это нечто вроде настроения, настроенности, настроения.

Расположенность (настроенность) существует до всякой рефлексии, до самосознания. Это первая неосознанная реакция человека на расположенность мира к нему и на то, как он сам «расположился» в этом мире. Нечто вроде любви с первого взгляда. Настроенность существует до всякого переживания (непсихологична), уходит из-под самонаблюдения и, по выражению Хайдеггера, имеет экзистенциальную структуру проекта (не конкретно-эмпирический план а способность da-sein быть всегда нетождественным себе и быть своей собственной возможностью).

Итак, путь к бытию лежит через язык и художественное творение, через их совпадение в поэзии, через поэтическую жизнь человека. Единственным средством постижения бытия выступает расположенность, настрой, настроение. На этой почве и возникает понимание. Согласно Хайдеггеру, понимание есть открытость da-sein. Это открытость через возможности.

Понимать = вкладывать себя в некую возможность = проектировать себя. Понимание это бытие-открытым = бытие-с-другими = бытие-герменевтичным. Понимание предполагает проективность человека, его вечную нетождественность себе. В свете проекта схватывается и смысл сущего: смысл всегда проективен, устремлен в будущее. Возможно, именно поэтому «история бытия всегда впереди» (Хайдеггер). Смысл – направление проекта, не свойство сущего, а экзистенциал человеческого бытия. Da-sein как проект – эмоционально-практически-деятельное отношение к миру, первичное синкретичное отношение к вещам, которое выражается в свойстве вещей быть подручными, быть у нас «под рукой». Подручность вещи даже первичнее ее «наличности»: сначала мы пользуемся вещью как тем, что есть под рукой, и только затем уже созерцаем их наличность (созерцание –

теория – ставит вещь перед нами как предмет, поэтому созерцание вторично, производно от изначального понимания).

Понимание – первоисток всякого **видения**, онтологический корень очевидности: именно в нем живут допредикативные структуры бытия. Они до-словно, до-рационально, до-рефлексивно схватывают «живую жизнь» и схватываются ею⁵.

Таким образом, онтология Хайдеггера носит герменевтический характер (бытие человека состоит в его способности понимать Бытие), а его герменевтика – онтологична. Итак, поворот от Хайдеггера I к Хайдеггеру II – переход к такому бытию, которое не есть бытие сущего (даже человека, даже *da-sein*), которое имеет свои собственные законы, под действие которых попадает человек. В то же время Бытие – ближайшее к человеку, так как делает его просто человеком. Не богатым или бедным, преподавателем или студентом, русским или французом, а – человеком как таковым. Но человек забывает бытие. Судьба бытия – забвение. Так происходит по ряду причин:

1. Человек соскальзывает к бытию сущего (минуя сущее, не может обратиться к бытию).

2. Не может себе позволить бытие (какая, например, любовь, если – дети, жена, долги).

3. Единственный способ – слушать, что говорит сам язык (слово хранит в себе бытие, как охранение красоты), но слово не только открывает, но и скрывает (сказал человек что-то, а что он этим *хотел* сказать?).

4. Жизнь захватывает человека, и не «живая жизнь», которая, по сути, и есть человеческое бытие, а жизнь повседневная, будничная, с бесконечным количеством сиюминутных задач, пустых и в итоге ненужных хлопот, бессмысленных действий.

⁵ Иногда до-словность допредикативных структур превращается в невысказанность, в глухую и опасную немоту. Ф.И. Гиренок пишет о том, что в невысказанном может накапливаться отрицательная, разрушительная энергия, возможный источник агрессии, злобы, насилия, терроризма.

Может быть, в силу этого необходима такая сложная онтологическая герменевтика Хайдеггера – как напоминание о необходимости быть живым, о бытии, о том, что не подлежит забвению.

Антиномический характер природы понимания

Мы уже сталкивались с противоречивой, неоднозначной природой понимания. Перечислим основные категориальные пары, в которых выражается эта противоречивость: понимание и непонимание; непонимание другого и непонимание себя; необходимость непонимания; понимание как самопонимание, как внутренний диалог человека с самим собой; диалог культуры с самой собой, саморефлексия культуры. Диалектика, соотносительность понимания и предпонимания: поскольку никакое понимание не может быть полным, оно всегда может быть представлено как предпонимание. В то же время предпонимание содержит долю понимания. Кроме того, чтобы понять нечто, надо уже что-то предварительно понимать и быть настроенным на понимание. Рассмотрим некоторые из названных проблем.

Причины непонимания. Во Введении к этому пособию уже были поставлены некоторые вопросы, вскрывающие причины непонимания. К ним относятся *нежелание понять* (другого, другое), невозможность вовремя сконцентрировать, собрать воедино все «понимательные» способности человека: разум, волю, чувства, интуицию (Человек понимает всем своим существом, или он просто не понимает никак). Вместе с этим существуют специфические причины непонимания, связанные с тем, что главным объектом понимания выступают смыслы вещей или событий, текстов или поступков людей. Считается, что о причинах непонимания написана колоссальная литература (Соболева М.Е., с. 47-49). Эмиль Ангерн, автор книги «Понимание и непонимание», полагает, что среди особых причин непонимания, связанных с движением смыслов, надо обозначить несколько. Во-первых, речь идет о феноменах, чуждых смыслу. Среди них – природа. Сама она смысла не имеет, но ее наличие есть условие её осмысления. Более того, например, романтики всегда считали, что один из главных видов по-

нимания – это переживание единства с природой. Само существование какого-либо феномена – уже предпосылка, предшествование смыслу, его основание и исток. Существование – предпосылка Бытия, а именно Бытие и есть хранилище и источник человеческих смыслов.

Во-вторых, есть вещи, которые навсегда останутся *непонятными для данного конкретного человека или группы людей*, что базируется на разнице между понимаемым и понимающим (Как часто в жизни мы слышим роковое: я тебя не понимаю!). Наконец, есть явления, *сопротивляющиеся смыслу*. Среди них вздор и бессмыслица, нередко встречающиеся в повседневной жизни.

Особый модус такого сопротивления смыслу – абсурд, абсурдное – как феномен искусства, философии и как характеристика жизни. Известный пример такого абсурда – Сизиф, которого, с точки зрения А. Камю, следует считать счастливым. Однако абсурд не равен бессмыслице. Он просто обостряет необходимость поиска смысла, как это и происходит в случае и Сизифом: «Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью. Убежденный в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скачивается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым»⁶.

⁶ Камю А. Миф о Сизифе [Электронный ресурс] / А. Камю. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sizif/?curPos=2> – 15.06.2020.

Сопротивляются человеческим смыслам очень многие социальные явления: насилие, войны, беззаконие, отчуждение, игра слепых стихийных социальных сил. Иногда эти слепые стихийные силы приобретают совершенно античеловечный характер и воспринимаются тогда нормальным человеком как нечто Немыслимое. Встречами с немыслимым отмечена практически вся история западноевропейского человечества XX и начала XXI в.в.: фашизм, нацизм, холокост, ГУЛАГ, СПИД, коронавирус. Сущность многих таких социальных феноменов не объяснена (соответственно, до конца не понята) до сих пор. Наконец, существует и иногда проявляется *экзистенциально-немыслимая сторона человеческой природы*. Так, например, получилось в результате печально известного Стенфордского тюремного эксперимента Филиппа Зимбардо⁷, когда группу студентов по совершенно случайному принципу разделили на заключенных и надзирателей. Через несколько дней у части последних проявились – не много, не мало – садистские наклонности. . .

Ценность непонимания

Понимание обычно воспринимается человеком как ценность (Счастье – это когда тебя понимают), непонимание – как нечто противоположное. Однако в современной герменевтике принято мыслить ценность непонимания. Действительно, любое познание начинается с апории, с затруднения, с обнаружения непознанного и, соответственно, непонятого. В непонятом исток любой познавательной деятельности. Кроме того, каждый человек имеет право ... на непонимание. У каждого есть тайны души, ее иногда темные уголки, которые человек иной раз скрывает от самого себя и старается, чтобы о них не узнали другие. Возможно, в борьбе с самим собой он удерживает свое дурное начало от выхода во вне, к другим людям. Возможно, человек в тайне от других *побеждает* в себе что-то нехорошее. Так

⁷ Филип Зимбардо. Эффект Люцифера. – М.: Альпина Нонфикшн, 2014. – 744 с; Zimbardo P.G., Maslach C., Haney C. Reflections on the Stanford Prison Experiment: Genesis, Transformations, Consequences // Obedience to Authority: Current Perspectives on the Milgram Paradigm / Ed. by T. Blass Mahwah, NJ: Erlbaum, 1999. P. 193–237. Цитаты на с. 214–216."

надо ли, чтобы вся эта борьба оказалась понятой, чтобы не осталось у человека никаких тайных уголков души? А что если там таится боль, и не хочет человек ее раскрывать окружающим, не хочет ни сочувствия, ни, тем более, злорадства. Получается, что человек имеет право на непонимание, и это важное для человека право.

Природа герменевтического круга

Категория герменевтического круга применяется для выражения ряда характеристик процесса понимания:

– *его бесконечности*: как бы глубоко мы ни поняли любой феномен, всегда найдется в нем нечто, что можно еще понять. Тогда наше «самое глубокое» понимание превращается в предпонимание, и процесс понимания продолжается;

– *противоречивости процесса понимания*: любое понимание открывает перед человеком новые проблемы, новые горизонты того, что еще предстоит понять. В этом смысле понимающий и серьезно относящийся к задаче понимания подобен Сократу: он рисует свои известные круги на песке и понимает, что чем больше познанного, чем больше площадь круга, тем больше и длина его окружности, т.е. тем больше граница между познанным и непознанным, соответственно, тем больше новых вопросов и проблем. Здесь речь идет о познании, но в понимании дело обстоит точно так же: чем больше понято, тем больше непонятого.

– *циклического характера понимания*: понятое рождает новое непонимание, новое непонимание побуждает нас снова вступить в круг поиска и понять нечто еще, и так до бесконечности. Не случайно Хайдеггер говорил о том, что в герменевтический круг важно правильно войти, но выйти из него невозможно. Да и нужно ли? Даже просто в жизни (не говоря уже о понимании исторических событий или художественных и философских текстов) самое важное – не перестать понимать, не перестать идти навстречу друг другу. Модификацией герменевтического круга является также взаимообусловленность объяснения (интерпретации) и понимания: для того,

чтобы понять, нередко необходимо объяснить, и наоборот: чтобы объяснить, надо, как минимум, самому понимать то, что объясняешь. Правда, жизнь устроена не столь просто: иногда мы понимаем лишь тогда, когда беремся что-то объяснять. Как известный учитель-герой анекдота: плохие у меня ученики. Объяснял им, объяснял. Уже САМ всё понял, а они не понимают.

– *характера вопрошания*: М.Е. Соболева пишет о том, что «идея герменевтического круга есть, по сути, формализованная идея вопрошания. Интерпретатор выедет фиктивный разговор с автором текста и, задавая ему и самому себе фиктивные вопросы, пытается выявить скрытый в тексте смысл» (Соболева М.Е., с. 30).

В истории герменевтики сложилось несколько вариантов герменевтического круга. Вот некоторые из них:

– античная риторика и патристика (Августин: чтобы понимать Священное писание, необходимо в него верить, а чтобы в него верить, необходимо его понимать).

– Шлейермахер об антиномии понимания части и целого текста: чтобы понять целое текста, надо понять его части. Но когда поняли весь текст, смыслы частей изменяются. Мы постигаем эти смыслы, но вслед за этим вновь изменяется и смысл целого текста. Шлейермахер точно уловил философичность и диалектику процесса понимания, но остановился перед ней, не зная, что делать дальше. Зато он обнаружил диалектику соотносительности части и целого: слово – часть предложения; предложение – часть текста, текст – часть творчества данного автора, а творчество автора – элемент современной ему культуры). Целое, таким образом, в ином контексте становится частью, но в обратной перспективе то, что было частью, становится целым. Кроме того, Шлейермахер обнаружил психологическую компоненту герменевтического круга: текст – часть целостной душевной жизни некоторой личности: его автора или читателя.

– Дильтей: понимание текста как «объективации жизни» творческого индивида возможно при условии понимания духовного мира эпохи, а пони-

мание духовного мира эпохи предполагает понимание оставленный ею «объективаций».

– Хайдеггер: герменевтический круг онтологичен. Это выражение взаимозависимости истолкования бытия человеком и человеческого самоистолкования. Важно не как выйти из круга, а как в него войти.

– Гадамер: языковая традиция, в которой укоренен субъект, составляет одновременно и предмет понимания, и его основу. Человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится.

– В философии науки есть свой вариант герменевтического круга – взаимообусловленность теории и фактов: факты, на которых строится теория, всегда концептуально нагружены, их отбор и интерпретация обусловлены именно той теорией, которую они должны обосновать.

– Антиномия понимания и предпонимания сама составляет герменевтический круг: чтобы что-то понять, необходимо предпонимание, настроенность на это понимание. Иначе складывается ситуация «не хочу понимать» и тогда, конечно, не понимаю. В то же время любое понимание никогда не может считаться завершенным, а значит, представляет собой предпонимание по отношению к следующему шагу. Проблема входа в герменевтический круг и выхода из него.

– Истолкование как самопрояснение понимания. Самое трудное: ты понял, *а как ты это понял?* Частный случай: я помыслил о том, как я помыслил.

4. *Исторические разновидности движения в герменевтическом круге:*

– *перевод* (опыт иного и перенос смысла в свой язык);

– *реконструкция* (воспроизведение истинного смысла или ситуации его возникновения);

– *диалог* (формирование нового смысла по отношению к существующим).

5. *Герменевтический круг понимания* представляет собой весь спектр связанных с пониманием проблем, выраженных в категориальной форме:

понимание и предпонимание; понимание и интерпретация; понимание и познание; понимание и непонимание; понимание себя и другого; понимание или непонимание одной культуры другой. Герменевтический круг понимания аналогичен герменевтическому кругу любого слова: это все порождаемые им смыслы, живущие как во внутренней структуре слова, так и в его контекстах. Надо ли говорить, что эти смыслы бесконечны: в герменевтический круг важно правильно войти (увидеть проблему, почувствовать антиномичность понимания), а выйти из него невозможно.

Вопросы для самоконтроля по теме Теме III «Понимание как центральная категория и основная проблема герменевтики»

1. Каким образом выражается в герменевтике идея диалоговой, коммуникативной природы герменевтического отношения человека к миру?
2. Как объяснить высказывание М. Хайдеггера «Понять значит понять-с-другими»?
3. Какой способ конституирования научного статуса гуманитаристики, обеспечивающий обоснование ее методологической автономии, предложил В. Дильтей?
4. Как соотносятся понимание и объяснение? Понимание и познание?
5. Какие определения понимания сложились в истории герменевтики?
6. Каким образом в *онтологической герменевтике Хайдеггера* Понимание обрело статус главной проблемы бытия?
7. Каким образом понимание стало той проблемой, которая соединила «Хайдеггера I» и «Хайдеггера II»?
8. Почему одним из главных призывов феноменологии Гуссерля стал лозунг «Назад к вещам»? В чем его сущность?
9. Какую проблему Гуссерль и Хайдеггер считали главной задачей онтологии?

10. Почему Хайдеггер предложил искать «окольные» пути к бытию? Каковы эти пути, по Хайдеггеру?
11. Почему Гуссерль и Хайдеггер искали допредикативные структуры человеческого бытия? В чем отличие пути поиска Гуссерля и Хайдеггера?
12. Что такое, по Хайдеггеру, настроенность, расположенность человека?
13. Чем обусловлен герменевтический характер онтологии Хайдеггера?
14. Почему, по Хайдеггеру, Бытие есть «ближайшее к человеку»?
15. Почему, по Хайдеггеру, «Судьба бытия – забвение»?
16. В чем проявляется антиномический характер природы понимания?
17. В чем заключается диалектика взаимоотношений понимания и непонимания? В чем состоит ценность непонимания?
18. Как связаны понимание и самопонимание?
19. В чем состоит эвристический смысл понятия «герменевтический круг»?
20. Какие исторические варианты понятия герменевтического круга вы знаете?
21. Как вы объясните высказывание Хайдеггера: «Важно не как выйти из круга, а как в него войти»?
22. Почему понимание есть принципиально незавершенная деятельность?
23. Какие существуют исторические разновидности движения в герменевтическом круге?
24. Что такое «герменевтический круг понимания»?

Литература по теме III «Понимание как центральная категория и основная проблема герменевтики»

Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2014. – 151 с.

Шульга Е. Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М., 2004. 174 с. ISBN 5-201-02130-1//<http://znanium.com/bookread.php?book=346454>

Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. Санкт-Петербург, Алетейя, 2008.

Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути: М. Пруст «В поисках утраченного времени»: [лекции] / М.К. Мамардашвили. СПб.: Рус. христиан. гуманит. ин-т, 1997. 571 с.

Ищенко Е. Н. Современная эпистемология и гуманитарное познание: Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2003. 144 с.

Жижек Сл. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Европа, 2008. 516 с.

Грязнов А. Ф. Проблема понимания: на пересечении двух традиций // Проблемы пространства и времени в современном естествознании. – СПб.: Общ-во «Природа и мы», 1991. С. 26-41.

Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П.П. Гайденко. М.: Республика, 1997. 495 с.

Абушенко В. Л. Понимание. Новейший философский словарь / <https://info.wikireading.ru/232085>.

Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии: Филос.-гносеол. анализ. М.: Политиздат, 1985. 192 с.

Соколов Б. Г., Соколов Е. Г. Мыслить (со) временность. I Блок. СПб.: Издательство РХГА, 2011. 296 с.

ТЕМА IV. «ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ»

Интерпретация как узел герменевтического отношения

Интерпретация (истолкование) представляет собой универсальный способ отношения к высказываниям и текстам, явлениям и событиям. Это один из главных приемов и методов гуманитарного (как и научного в целом) познания, гуманитарных наук, в частности – философии, эстетики, филологии, искусствознания (Л.А. Микешина).

Интерпретация, как и герменевтика в целом, имеет древнюю нефилософскую традицию и нефилософское происхождение. Она появилась в истории человечества как истолкование воли богов, затем – как искусство понимания текстов, как толкование смыслов священного писания, как способ прочтения буквы закона.

Основным объектом интерпретации выступает текст. В современной гуманитаристике, в частности, в герменевтике, текст понимается достаточно широко. В качестве текста могут быть представлены самые разные культурные феномены: живописное полотно, кинофильм, танец, пантомима и т.д. Шлейермахер определял текст как речь, объективированную во вне. Сегодня можно, опираясь на опыт философии постмодерна, посчитать текстом всё, что несет в себе человеческие смыслы, которые необходимо извлекать, считывать, а иногда и добавлять к имеющимся свои собственные.

По отношению к тексту интерпретация может занимать различные позиции. Две из них ключевые:

1. анализ авторских смыслов – это работа , главным образом, историка – историка философии, историка искусства, историка, изучающего процесс развития общества;

2. прояснение своей позиции, когда исследуемый текст оказывается собеседником, помогающим сформулировать собственные смыслы.

Основными объектами интерпретации в герменевтике принято считать философский текст, историческое событие и художественное произведение. В последнем случае герменевтика активно сотрудничает с эстетикой.

Социально-культурная реальность, так же, как и природная, никогда не дана нам непосредственно. Мы исследуем и постигаем эту реальность всегда с каких-то определенных позиций, обусловленных нашей культурой, местом в историческом процессе, социальным положением. Это значит, что между понимающим и понимаемым выстраивается «идеальный объект», опосредующий все понимательные и познавательные процессы. Как известно, впервые на эту особенность познания обратил внимание И. Кант. Он полагал, что между человеком и миром располагается сеть или система категорий, это и есть идеальный объект. Кант задавался вопросом: является ли этот идеальный объект проводником на пути человека к миру или представляет собой помеху, преграду. Сам Кант отвечал на этот вопрос положительно: идеальный объект – помощник в деле познания мира. Однако Кант имел в виду прежде всего природный мир. Социально-гуманитарное познание столкнулось с необходимостью исследования другой, особой реальности, в которую погружен сам познающий человек. Тем более это касается понимания, поскольку понимающий и понимаемое находятся в одном горизонте бытия, и многие его смыслы постигаются на докатегориальном уровне. И вот здесь на помощь понимающему приходит текст. Он и выполняет роль идеального объекта социально-гуманитарного познания. В текстах культуры концентрируются самые разные человеческие смыслы, что особенно важно для современности. Однажды Умберто Эко сказал: «Современность я знаю очень опосредованно – через экран телевизора, а вот Средневековье – непосредственно, через тексты» (У. Эко. Заметки на полях «Имени Розы»). Это непосредственность особого рода – знаковая реальность, в которой человек выражает себя. Кроме того, если пытаться исследовать социальную реальность «напрямую», то никогда не удастся ее охватить взглядом ученого: она бесконечна, и в ней нельзя вычленить такую единицу анализа, по которой можно было бы заключить об этой реальности в целом: нельзя судить о культуре и обществе по жизни одного человека, одного народа, одной страны. Такой единицы просто не существует. Есть только одно гени-

альное прозрение в Библии: в день страшного суда предстанут перед Богом живые и мертвые, *все как один*. Вот этот *род человеческий* в его исторической ретроспективе и перспективе и есть та единица анализа, с которой должен работать любой гуманитарий, в том числе и герменевт. Но напрямую это невозможно. И здесь на помощь приходит текст. По мнению Бахтина, текстовая реальность представляет собой *модель* такой единицы смыслового исследования феноменов культуры в социально-гуманитарном познании. Смыслы текста зафиксированы в системе его знаков. Каждый отдельный знак не слишком похож на то, что он обозначает, а также может иметь множество значений, поэтому система знаков в тексте порождает некоторое пространство неопределенности. Это пространство и есть поле для различных интерпретаций.

Вальтер Беньямин писал в этой связи о сходстве текста с незавершенным оттиском или непроявленной пленкой. Смыслы текста можно «дочитывать» бесконечно долго, даже совсем в другую, более позднюю эпоху. Возможно, только тогда проявляются их глубинные смыслы, когда «их последствия становятся актуальными» (Жижек, устройство разрыва, с. 334). Поэтому любой текст интерпретируется, как минимум, трижды: сначала он читается как современный, возможно, переводится на язык современности, затем помещается в «родной» исторический контекст. Наконец, интерпретатор может попытаться предугадать, когда и почему текст будет актуален в будущем. Можно ли считать, что работа интерпретации на этом завершена? Конечно, нет. Хотя бы в силу того, что новые социальные и культурные реалии обязательно разбудят еще не прочитанные смыслы старого текста и добавят новые. Актуализация старых смыслов превращает текст в палимпсест: сквозь уже известные смыслы будут проявляться новые. Они уже существовали в этом тексте, но были скрыты какими-то другими, более актуальными. Теперь эти актуальные смыслы отступили на задний план, и пробились те, которые до этого времени были скрыты. В каком-то смысле процесс интерпретации бесконечен.

Интерпретация – противоречивый феномен: постоянно воссоздается вопрос: это разыскание или придание смыслов? Кроме того, существует ли в социально-культурной реальности что-либо за пределами интерпретации? Ницше, как уже говорилось, полагал, что неинтерпретированной реальности не бывает: фактов нет, есть только интерпретации. Добавим к этому, что сам по себе факт вычленен из всего потока реальности исследователем, вырван из его культурно-исторического контекста и представлен как нечто отдельное, целостное и завершённое. Значит, сам факт – уже продукт некоторой интерпретации. При этом процесс интерпретации осуществляется в диалектике глубины и поверхности (смысла): хорошо раскапывая основания, интерпретатор должен двигаться вверх. Глубина предстает как тайна, как складка поверхности. Ницше в небольшом стихотворении «Истолкование» пишет о бесконечном пере-толковании, об интерпретации самих интерпретаций:

Себя не истолкую – истолку
В труху свою надежду и тоску.
Мой помысл истолкует только тот,
Кто всё перетолковывать начнет.

В этих строчках представлен рефлексивный характер интерпретации: она всегда возможна как интерпретация интерпретации. Рефлексивность интерпретации обеспечивает ей философичность: В.Г. Кузнецов пишет об интерпретации как о неустранимом моменте, форме и способе функционирования философских знаний. В то же время в философии (в герменевтике) осуществляется рефлексия самой интерпретации. В этом смысле любая философия герменевтична: Она всегда содержит материал по истории той или иной проблемы, рассматривает эту историю как «приключение понятия или категории» (Деррида).

Интерпретация является также общенаучным методом: любые результаты эксперимента, наблюдения, описания или сравнения требуют интерпретации. Вместе с этим интерпретация – базовая операция социогума-

нитарного познания (Микешина) (См.: Приложение 1). Это позволяет обозначить интерпретацию как своеобразный мостик между научным и философским (по)знанием.

Наконец, существует гипотеза об антропологической природе интерпретации: человек мыслится тогда как существо, приговоренное к интерпретации (*homo interpretari*): (см.: Ищенко Е.Н., с. 4); возможно, интерпретации требует *всё*: явления природы, поступки людей, события истории и, конечно же, тексты.

Интерпретация и понимание

Интерпретация – обратная сторона понимания. Отношения интерпретации и понимания в каком-то смысле асимметричны, поскольку существует возможность понимания без интерпретации. Назовем хотя бы два таких варианта:

Первый: понимание как принятие (прятие). Пойми как прими. Когда любят, просто принимают любимого человека таким, какой он есть, со всеми его недостатками, странностями, непонятными идеями и проблемными чертами характера. То же самое происходит в дружбе. И любовь и дружбу не интерпретируют, просто любят, дружат – и всё.

Иногда слова «это понимать надо!» мы можем услышать от любого человека, который что-то в жизни делает со страстью. Как известно, ничто великое в мире не совершается без страсти (Гегель). Еще одно замечательное высказывание о страсти: «Страсти – это ветры, надувающие паруса корабля, иногда они его топят, но без них он не мог бы плавать» (Вольтер). Страсть можно понять как принять. Интерпретировать страсть вряд ли возможно.

Второй: В.В. Библихин предостерегает от произвольных толкований священных текстов: «Есть большая мудрость в том, чтобы в Священном писании, в Библии не изменялась ни одна черточка, ни одна точка. Не трогай. Человек должен себе всегда так говорить, одергивая себя». Как быть тогда с мертвой буквой и живым духом? Казалось бы, известно: Буква убивает, а Дух животворит. Однако как случается в сказках: для оживления

умершего героя нужна и мертвая и живая вода. Без мертвой оживление не происходит. Необходимо осмыслить известный пример Бибихина с современным модернизированным вариантом православия, пытающегося толковать Авраама, чудеса (См. Приложение 2). Мертвая буква – остановка разума от произвольных толкований. Чудо не требует истолкования. Пожалуй, если истолковать, оно перестанет быть чудом. Важно, что разум здесь не «отдыхает» и думает не «что это значит», а “что из этого следует?”. Как из этого исходить? (Бибихин. Слово и событие. Слово и событие» (М., 2001) Понимание божественного слова С. 23). Отсюда *второй* вариант: понимание как свершение: не что это значит, а что делать будем, как будем с этим жить.

Проблема пределов (границ) интерпретации

Основной философский вопрос теории интерпретации – вопрос о ее пределах: где она вообще не уместна; до какого момента можно интерпретировать; существует ли критерий истинности интерпретации; что делать, если несколько различных подходов к интерпретации вступили в конфликт между собой? Маркс, Ницше и Фрейд – это три философа, которые впервые освоили бесконечность, незавершенность, открытое зияние интерпретации и , соответственно, пришли к выводу, что нельзя найти и *начало* этого процесса.

Французский философ П. Рикёр пришел к выводу о продуктивности ситуации конфликта интерпретаций, точнее, различных подходов к пониманию задач интерпретации. Конфликт интерпретаций – это и есть «приключение проблемы, в котором обнаруживают себя новые смыслы, невидимые с одной-единственной позиции.

Проблема «исторической дистанции», «временного отстояния» (Гадамер, Рикер) интерпретации от интерпретируемого феномена. Шлейермахер, как известно, предложил так называемый «принцип лучшего понимания», согласно которому литературный текст гораздо глубже понимается интерпретатором, нежели самим автором. Немало способствует этому лучшему пониманию и *временное* отстояние интерпретатора от интерпретируемого, оно создает возможность анализа феномена в его историческом и интеллектуальном

контексте, влияния которого сам автор может и не замечать. Однако нередко опыт непосредственного восприятия исторического события (свидетельство очевидца), когда еще не видны все его исторические последствия и отдаленные результаты, оказывается бесценным. Например, существует огромная историография Великой Октябрьской социалистической революции, но совершенно незаменимой оказывается книга американского журналиста Джона Рида «Десять дней, которые потрясли мир». Иногда интерпретация события современником означает и даже предполагает возможность вмешательства в интерпретируемое содержание, практическое и действенное добавление этому событию собственных смыслов. Герменевтика тогда достраивается до философии действия, деяния, которое, конечно же, неотделимо от риска неверно понять ситуацию «из гущи события», от взятия на себя ответственности за его последствия.

Спор Гадамера и Деррида

По вопросу о пределах интерпретации интересен заочный спор Гадамера и Деррида. Сущность спора – проблема пределов поиска смыслов текста. Гадамер, пытающийся поддерживать Хайдеггера и вообще традицию, полагал, что надо искать в тексте некий изначальный смысл. Этот смысл как угодно (бесконечно) глубок, но он – один. Надо искать смыслы, утраченные по мере развития культуры. Фактически речь идет о хайдеггеровской деструкции (разборке исторических завалов). Деррида полагает, что позиция Гадамера немногим отличается от позиции «*наивного читателя*» (Умберто Эко) и считает, что в интерпретации должна присутствовать игра смыслов, поскольку при поиске единственного смысла вообще возможна ошибка.

Нужна не «деструкция» как поиск изначального смысла, а раскрытие множественности «способов конструирования бытия», т.е. деконструкция. Тогда интерпретация – придание смысла, и ее задача еще и коммуникация между разными подходами. Более того, Деррида предлагает современникам встать выше самого этого спора, искать все возможные смыслы интерпретируемого явления как «в глубину», так и «в ширину».

В споре Гадамера и Деррида обнаруживает себя антиномичная природа интерпретации. Ее диапазон располагается между двумя полюсами: первый – поиск одной, единственно верной логики предмета интерпретации; второй – гиперинтерпретация в своей бесконечности и признании полной зависимости смысла текста от интерпретатора (А.Р. Усманова, с. 123). Обе позиции – крайние. Истина отыскивается без какого-то гарантированного рецепта и каждый раз заново в каждом конкретном случае интерпретации.

Коммуникативный аспект интерпретации

Значимость коммуникации, взаимодействия различных способов и форм интерпретации определяется необходимостью решения вопроса о критерии истинности интерпретации. Интерпретаций может быть много, и есть право на свободу выбора способа интерпретации, равно как и самой интерпретации, и все же эта свобода не означает произвола. Безусловно, существуют неверные интерпретации, полностью противоречащие смыслам события или текста. Однако доказать истинность или ложность интерпретации весьма сложно: в гуманитаристике практически невозможно использовать проверку на фактах – принцип верификации истины (как в science). Зато считается, что можно применить принцип фальсификации – найти те области и смыслы, где предложенная интерпретация заведомо не верна. Это будет косвенным доказательством того, что есть другие области – где даже самая невероятная интерпретация может оказаться пригодной к выявлению смыслов текста или к добавлению смыслов, не противоречащих смыслам, ставшим уже привычными. Принцип фальсификации предполагает попытку выявления критериев несоответствия, возможность выявить невозможные, несостоятельные интерпретации.

Проблема критериев истинности интерпретации

– одна из самых сложных в герменевтике. Замечательный специалист в области герменевтики Е.Н. Ищенко пишет об этом: «В процессе дискуссий философской литературе последних десятилетий в качестве таких кри-

териев были предложены: сохранение авторского замысла, степень соответствия интерпретативной схеме, расширение смыслового пространства, открытие новых смысловых горизонтов, способность восстановления целостности смыслового пространства. Необходимо отметить, что все эти критерии не являются взаимоисключающими, то есть выбор одного из них автоматически вовсе не влечет за собой отторжение других. Напротив, эти критерии взаимосвязаны между собой. Поэтому, когда мы говорим о выборе, речь идет, скорее, о выборе *доминирующего* критерия, при этом все другие критерии могут играть различную роль, согласовываясь с ним, или оставаясь на периферии интерпретативной деятельности» (Ищенко, с. 30).

Умберто Эко полагает, что основной критерий истинности интерпретации – это успех коммуникации. С его точки зрения в интерпретации текста участвуют на равных правах четыре стороны: текст, контекст, автор и читатели. Пространство их диалога открывает некоторое поле совпадения обнаруженных смыслов. На этом поле и обитают интерпретации, несущие в себе момент истины. У. Эко шутит на предмет возможности нахождения истинных интерпретаций: все интерпретаторы равны, но одни из них более равны, чем другие.

М.Е. Соболева предлагает несколько методов интерпретации текста. Естественно, что каждый метод откроет свои моменты истины интерпретации (см.: М.Е. Соболева, с. 40-43). Среди этих методов:

1. Реконструкция – применяется в случае утраты части или частей текста;
2. Консервативная интерпретация «эминентных» (т.е., древних авторитетных) текстов – анализ их содержания с учетом конкретно-исторических условий их создания;
3. Аппликация – выявление современных смыслов текста, его актуальности;
4. Выявление авторских намерений, или т.н. «имманентное» чтение (close reading);

5. Психологическая реконструкция – выяснение тех смыслов, о которых текст умалчивает (обнаружение подтекста);

6. Продуктивно-критическое отношение к тексту – преодоление горизонта текста, его насильственное революционизирование, деконструкция, что обеспечивает развитие философии в целом. Интерпретация текста здесь – прояснение собственных идей, а текст – лишь повод для их развития.

Специфика интерпретации исторического события

1. Для интерпретации исторического события недостаточно хайдеггеровского метода анализа языка. Нужен традиционный язык академической философии и опора на всю философскую традицию. анализировать

2. Гадамер: историческое событие должно стать мертвым, лишь тогда проявятся все его смыслы, и можно будет его интерпретировать. Событие обретено целостность и завершенность, а субъективное участие исследователя будет исключено (ср. с художественным текстом, смысл которого никогда не будет завершен). То исключение – отмирание живого, а не оживление мертвого (как думали Шлейермахер и Дильтей).

3. Это возможно только в случае конгениальности события и мыслителя.

4. Историческое событие – проявление временного характера бытия. Истинное бытие не может носить вневременной характер, поэтому существует историческое событие бытия: оно поворачивается к человеку в разные исторические эпохи своими разными гранями, выдвигая на первый план то один модус, то другой.

5. Дильтей полагал, что задача «познай самого себя» относительно человека и человечества решается историком. Историк – последний просветитель. Его задача – осознать бессознательное содержание внутреннего мира человека. Тогда традиция не будет нас детерминировать. Гадамер: всё равно будет. Например, зная, как устроено мифологическое мышление, мы всё равно часто ведем себя как мифологические люди. Мы попадаем в логику: они это знают, но они это делают (продолжают делать).

6. Историк не может быть независим от традиции. Он сам находится в традиции, и его работа есть историческое действие. Он не имеет в себе вне-исторической точки, он сам есть история и соотносится с ней как существо историческое и конечное.

7. Существует предварительное понимание исторического события, но беспредпосылочного мышления нет. Это фикция рационализма, говорящего о вечном субъекте. Предварительное понимание – пред-рассудок, до-рефлексивная установка сознания. Он не ложен, он может быть оценен и положительно, и отрицательно: надо отличить истинные предрассудки, благодаря которым мы понимаем, от ложных, из-за которых понимаем превратно.

8. Специфика истины в историческом (вообще гуманитарном) познании: она должна быть выстрадана (Эсхил). К ней можно только приобщиться и из нее исходить. Опыт истории – антиномичен: а) история учит, что она ничему не учит, что никто не желает учиться у истории и б) опыт истории возвышается над тем, что в ней может быть научно исследовано. Опыт участников исторических событий всегда больше, чем то, что может быть открыто исторической наукой (Например: анархия – мать порядка. Этот факт устанавливается чисто эмпирическим путем: после анархии обычно наступает эпоха тоталитаризма; Другой пример: Л.Е. Улицкая. Даниэль Штайн, переводчик: в любую войну за серебряную ложку давали буханку хлеба. Наука История о подобных вещах умалчивает).

9. Неверифицируемость исторического знания. Связь с проблемой ценностей. Возможность оценок и – отсюда – идеологизации.

10. Опыт истории – не предмет для философствования, а сам является способом философствования. Герменевтика тогда не метод наук о духе, а то, что связывает их с целостностью нашего опыта о мире. Понимание здесь присутствует как свершение. Как поняли, так и свершили. Свершили как смогли.

11. Наше современное состояние, по Гадамеру, – «непрерывное перевозбуждение исторического сознания». Оно пришло на смену научному в смысле science в XIX веке (век истории). С этого времени история подвер-

гается постоянной переинтерпретации. Переписывание истории – ее нормальное состояние. Обратное плавание в историю («вторая навигация») так же непредсказуемо, как и будущее. Непредсказуемы новые смыслы, которые мы обнаруживаем в истории. Историю переписывает, как правило, победитель.

12. Наш современник, не-историк постигает историю главным образом из художественных текстов. Отсюда постоянная поэтизация и депоэтизация смыслов исторических событий.

Специфика интерпретации художественного произведения

См. также тему «Герменевтика и эстетика».

Задача интерпретации художественного произведения выходит далеко за рамки герменевтики: этим занимается искусствоведение, эстетика, история искусств, художественная критика...

1. Непредметный характер творения обуславливает всегда живую форму присутствия (Бахтин: эта форма – переживание). Живая форма обусловлена самой прямой связью с жизнью: содержание произведения вообще, возможно, принадлежит самой жизни; сюжет кочует от жизни к тексту и обратно, перемещается из одного произведения в другое; фабула – жизненный материал, с которым работает художник. Власть художественного дискурса осуществляется в жизни: например, Толстой о тургеневских девушках: писатель «придумал» их, и они появились.

2. В любой ситуации художественное творение «восстанавливает свой мир» (Хайдеггер), и каждый раз при появлении нового творения культура переживает перекомпоновку: те же, и Софья. Каждый раз появление нового творения заново пересоздает культуру, являющуюся нам тогда как «Мир впервые» (Библер). Но в результате этой перекомпоновки культуры само произведение попадает в новый контекст, и его приходится пере-узнавать. Происходит «заново-узнавание» (Гадамер). Поэтому сам способ существования произведения – интерпретация: оно живет только в процессе истолкования, исполнения. Последняя, окончательная интерпретация произведения невозможна.

3. Бахтин: художественное произведение – не отражение духовной жизни общества, это *событие* духовной жизни народа, и интерпретировать его тоже необходимо как событие.

4. Творение – выход, путь к бытию. Истолкование произведения нередко выводит человека к проблемам бытия, к бытийным смыслам.

5. В постмодернистской традиции «смерть автора» оплачена рождением Читателя. Это значит, что к читателю применяются такие же высокие метафизические требования, которые раньше применялись только к автору. Читатель – фигура более сложная, чем интерпретатор. Читатель может просто понять творение как принять. Он способен не решать, что это значит, а просто исходить из постигнутых смыслов и жить с ними, а это трудней, чем интерпретировать. И. Бродский полагал, что любой человек ответственен за не-чтение книг. С точки зрения поэта, это вообще преступление. Человек платит за него беспамятством, нация – утратой своих корней (Бродский, Нобелевская лекция). Деррида говорит о том, что современный человек – это пишущий читатель, есть не только ответственность не-чтения, но и ответственность не-письма. Как и историк, читатель включен в жизнь художественного произведения: а) у него тоже есть свои предпосылки/предрассудки его восприятия и б) он также меняется по ходу чтения.

6. Восприятие художественного произведения предполагает некоторую антиномичность: с одной стороны, ценно непосредственное восприятие с его смехом, слезами, иначе говоря, с самой первой естественной реакцией. С другой стороны, интерпретация предполагает размышление, поиск смыслов, которые далеко не всегда очевидны с первого взгляда. В этой связи Р. Барт различает наслаждение текстом и удовольствие от текста (Р. Барт).

7. Среди способов интерпретации художественного произведения особое место принадлежит критике (художественной, музыкальной, литературной). Критика предполагает рациональную оценку произведения, анализ его формы, раскрытие способов создания художественных эффектов. Особой формой критики становится та, которая сама существует в виде худо-

жественного текста, поднимается до уровня искусства. Критик способен воссоздать атмосферу произведения и вызвать у читателя особую эстетическую реакцию – интеллектуальный катарсис.

8. Нередко интерпретация художественного произведения осуществляется тоже в художественном произведении: например, по роману ставится фильм или спектакль, и это уже новое самостоятельное произведение, в котором так или иначе трактуется первоисточник.

9. Для взаимодействия произведения и воспринимающего его человека характерна удивительная абсолютная «одновременность» (Гадамер, Бродский), которая возникает наперекор росту исторического сознания.

10. Гадамер: само произведение говорит нам нечто, что не исчерпывается в понятии.

Сходство всех трех форм интерпретации

1. Все три формы преодолевают классическую пропозицию объекта и противостоящего ему субъекта.

2. Все три формы дают опыт истины иной, чем в классической науке и философии. К этой истине (истории, искусства, философии) можно только приобщиться и из нее исходить (Эсхил: учиться через страдание), и этот опыт – не предмет для философствования, он сам является способом философствования.

Герменевтика тогда – не метод наук о духе, а то, что связывает их с целостностью нашего опыта о мире. Понимание тогда – не метод, искусство или процедура, а *свершение*.

3. Единство трех сфер интерпретации осуществляется на основе художественного постижения мира: отношение к истории как к драматическому художественному произведению; отношение к жизни как к искусству; отношение к философскому тексту как к олитературенному дискурсу.

4. Деррида: примат литературы. Именно в ней язык обретает подлинное бытие. Олитературивание всех дискурсов ведет к разрушению границ

между дискурсом научным, философским, художественным. Философия – особый литературный жанр.

5. Литература понимается максимально широко: как всё, что связано с письменной фиксацией (Гадамер). Деррида также ищет литературность во всех сферах человеческой деятельности. Появляется нарратология. Нарратив – рассказ, история, сюжет, построенный по законам литературного повествования, в котором создается вымышленный мир (универсум). Рассказовая структура влияет на нашу жизнь: как скажешь, так и будет. Когда мы рассказываем о своей жизни, мы строим сюжет, выделяем персонажей, создаем воображаемый мир и выступаем в роли рассказчика.

6. Опыт искусства, философии и истории говорит нам нечто, что не может быть исчерпано в понятии. Опыт философии и философский опыт искусства – призыв к научному познанию признать свои границы. Оправдание опыта искусства и исторического исследования. Гадамер: опыт исторической традиции принципиально возвышается над тем, что в ней может быть исследовано.

7. Гадамер пишет также о принципиальной незавершенности любого духовного опыта. На этой идее строятся концепции интерпретации Р. Барта и интертекстуальности Ю. Кристевой. Барт: дело не в том, что мы наделяем текст каким-то смыслом, а в том, что понимаем его как воплощенную множественность.

8. Языковая природа всех трех областей интерпретации. Эту языковую природу можно понимать как мосты между ними или как стены. Надо, чтобы были мосты.

9. Общая проблема – истинности интерпретации. В XX веке возник культ интерпретации, основанный на ее экзистенциальном смысле (человек приговорен к интерпретации). Казалось, что интерпретации самодостаточны и самоценны, не имеют никаких границ и неподвластны никаким процедурам проверки. В этой связи значимо замечательное шуточное высказывание У. Эко: «Интерпретация не ограничена, но совсем не безгранична».

Вопросы для самоконтроля по теме Теме IV «Проблема интерпретации в герменевтике»

1. Почему интерпретацию называют узлом герменевтического отношения?
2. Что такое, по П. Рикеру, герменевтическая ситуация?
3. Что является основным объектом интерпретации и почему?
4. Почему текст считается идеальным объектом в социально-гуманитарном познании?
5. Что такое интерпретация? Как соотносятся *интерпретация и понимание*?
6. Какую роль играет интерпретация в научном и философском познании?
7. В каком смысле говорят о герменевтичности любой философии и о философичности любой интерпретации?
8. Почему, по Ницше, «человек приговорен к интерпретации»?
9. Почему Микешина говорит о философии как о наиболее свободной и бесконечной по сути интерпретации?
10. Как ставится и решается проблема пределов интерпретации?
11. Что такое «конфликт интерпретаций»? Почему эту ситуацию П. Рикер считает продуктивной?
12. Существует ли критерий истинности интерпретации?
13. В чем сущность знаменитого спора *Гадамера и Деррида* о проблеме пределов поиска смыслов текста?
14. Какие новые характеристики интерпретации раскрываются в ее коммуникативном аспекте?
15. Насильственное революционирование чужого текста – порок философского мышления или условие его возможности?
16. В чем состоит специфика интерпретации философского текста и философской интерпретации текста?
17. В чем состоит специфика интерпретации исторического события?

18. В чем состоит специфика интерпретации художественного произведения?

Литература по теме IV «Проблема интерпретации в герменевтике»

Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации / пер. О. Поповой-Пле. М.: Академический проект, 2016. 559 с.

Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. М.: РИПОЛ классик, 2019. 342 с.

Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: Пропилеи, 2000. 200 с.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: «Academia-Центр», «МЕДИУМ», 1995. 415 с.

Рокмор Т. О знании, философской антропологии и интерпретации // Субъект, познание, деятельность. М., 2002.

Микешина Л. А. Специфика философской интерпретации // Вопросы философии. 1999. № 11.

Ищенко Е. Н. Современная эпистемология [Текст] : учебное пособие / Е. Н. Ищенко Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2017. 89 с.

Грицанов А. А. Экзегетика. Новейший философский словарь. Минск: Книжный Дом. 1999.

Гемпель К. Г. Логика объяснения. Пер. с англ. Назаровой О. А. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. 237 с.

ТЕМА V. «ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА В ГЕРМЕНЕВТИКЕ»

Предусловие:

1. Язык изучается далеко не только философией. Существует большой корпус *наук* о языке: лингвистика, семиотика, грамматика, синтаксис, орфография и др.

2. Трудно обозначить специфику проблемы языка в герменевтике: что это: философия языка или философия о языке?

3. Герменевтический аспект проблемы языка – язык и понимание (соответственно проблема текста в герменевтике сопряжена с интерпретацией).

Гадамер: В настоящее время проблема языка занимает в философии такое же центральное место, как полтора века назад – проблема мышления. Дж. Остин говорил о таких взаимоотношениях лингвистики и философии, при которых или идет отпочковывание новой философской дисциплины (философии языка), или осуществляется философизация лингвистики и создание лингвистической философии. В любом случае речь идет о том, что в XX веке язык попадает в круг предметов философии, становится философской проблемой. Более того, по мнению И.Т. Касавина, современная философия оказывается одержимой языком в контексте лингвистического поворота. Эта одержимость – свидетельство зрелости европейской культуры (постмодерна), постоянно оглядывающейся в свое прошлое и вспоминающей о своих истоках, об истории после Вавилонской башни. И.Т. Касавин пишет о том, что «грехопадение языка» когнитивно столь же значимо, как вкушение плода с древа познания или добыча огня. Интересно, что в этом высказывании сплетены воедино мотивы мифологии и реальной истории, что свидетельствует, думается, о том, что язык становится во всех своих проявлениях предметом особого интереса как современной науки, так и философии.

Язык не всегда был предметом философского анализа. Аристотелевская традиция предполагала, что у всех народов одна логика, и именно она является основой структуры языка. Поэтому законы языка представлялись

одинаковыми для всех языков, и сам язык виделся просто как предмет-посредник или *средство* передачи мысли. Такой подход к языку, когда сам он практически не замечен ученым/философом, сохранился до семнадцатого столетия и представлен даже в рационалистической «Грамматике Пор-Рояля» (1660 г.)⁸, где язык мыслился как способ реализации законов логики. Причем анализ языка фактически велся с позиций естествознания.

Лишь в Новое время язык «заметили» философы, что было результатом «коперниканского переворота» в философии, осуществленного И. Кантом. Кант, как известно, перенес акцент исследований с объекта (мира) на познающего субъекта. Тогда и возникли вопросы о том, как человек познает мир и как ему передать познанное другим людям, как понять то, что ему передали другие исследователи. Не случайно язык в герменевтике сопрягается с проблемой понимания: считается, что понять что-либо возможно только в том случае, если понятен язык, на котором идет сообщение. Здесь сразу проявилась коммуникативная природа языка: если нечто существует в языковой форме, то это всегда послание, оно всегда – кому-то. Почему вопрос о языке возник в форме такого прозрения? Ученые/философы Нового времени сразу же столкнулись с противоречием: язык-медиум нередко подводил, оказывался помехой на пути адекватной передачи знания. Еще Фр. Бэкон среди идолов (призраков), мешающих познанию, выделил «призрак рынка»: использование в науке слов обыденного языка путало исследователей, мешало развитию познания. Наверное, каждый из нас может

⁸ Плодом рационализма в языкознании явились универсальные философские грамматики. Основываясь на том положении, что законы разума всеобщы и одинаковы для людей всех рас, племен и эпох, языковеды полагали, что можно на основах разума (т. е. формальной логики, поскольку считалось, что деятельность разума протекает по ее законам) построить универсальную (т. е. всеобщую, одну для всех) грамматику. Ее примером может служить "Всеобщая грамматика, построенная на основах разума и содержащая обоснование искусства говорить, изложенная ясным и естественным способом". Составили ее А. Арно и К. Лансло на французском языке в 1660 году. Грамматика была написана в монастыре около Версаля Пор-Рояль. Пор-Рояль был широко известен как крупнейший центр просвещения и науки, в истории языкознания эта грамматика и известна под именем грамматики Пор-Рояля (<https://www.sites.google.com/site/yazyk13/podgotovka-k-ekzamenu/vseobsaa-grammatika-por-roala>).

вспомнить, как запутывали иной раз познание слова: «правило левой руки», «правило правой руки», «лошадиная сила» и т.п.

Язык перестал быть для исследователя прозрачным стеклом, через которое смотрели на мир, он стал самодостаточным и особым предметом научного анализа и философской мысли (Кстати, научный и философский анализ языка не разделялись до XIX в.) В XIX в. появляется научная лингвистика. С точки зрения науки язык исследовался целым комплексом дисциплин: логики, аналитической философии, лингвистики, семиотики. В то же время все чаще стали появляться гениальные философские прозрения относительно природы языка. Возможно, стала выстраиваться особая дисциплина – философия языка как общее проблемное поле его исследования. Среди философских догадок о природе языка назовем лишь некоторые:

1. Гумбольдт: язык – не средство выражения уже познанной истины, а обнаружение еще не познанной; Язык не выражает уже готовую мысль, а порождает её, это *energeia* мысли, слово – тоже дело; Язык обладает действенной силой, и слово – Гумбольдт вводит понятие «внутренней формы языка» как мировидения народа (это не логическая форма мысли и не внешняя форма слова) Речь идет конституировании особого взгляда на мир, формирующегося в языке каждого народа. По сути дела, В. фон Гумбольдт предвосхитил создание концепта языковой картины мира;

2. И.Г. Гаман: «разум есть язык, логос. ... Вся болтовня о разуме есть пустой звук; язык – его орган и критерий! ... Предание – это второй элемент» (цит. по: Лобанова Л.П.). «Резко критикуя рационалистов Просвещения за исходную предпосылку о независимости разума, Гаман подчеркивает, что сама эта мысль имеет исторические предпосылки и обусловленности. Он стремится показать, что язык, употребляемый философией, является не просто подручным нейтральным инструментом. Язык сам по себе есть одно из условий самой возможности понятийного мышления. Односторонний взгляд на язык, согласно которому он является просто средством выражения мыслей, основан на предположении, что мышление не зависит от го-

ворения и предшествует говорению. Гаман отвергает такой взгляд, предлагая свое понимание, согласно которому, говорение – это перевод мыслей в слова, вещей в имена, образов в знаки, а разум есть язык»» (Лобанова Л.П.).

Иначе говоря, через язык разум соединен с культурой, традицией, историей. Говорящий от имени «чистого разума» в действительности говорит из своего места и времени.

3. Наконец, в тридцатые годы XX века Э Сепиром и Б Уорфом была разработана гипотеза лингвистической относительности: то, как люди мыслят, определяется категориями их родного языка; различия между языками влекут за собой различия в мышлении людей, оказывают влияние на человеческое познание и поведение. Эта гипотеза вызвала массу споров, породила целые поколения противников и сторонников, а также продолжателей, проводивших конкретные психолингвистические исследования о влиянии языка на восприятие цвета, пространства, времени.

Важно, что все эти идеи, как и многие другие, постепенно формировали представление о языке как самостоятельной активной действенной силе и теснили традиционный инструменталистский подход к пониманию природы языка.

Герменевтический аспект проблемы языка выводит нас на проблему понимания, поскольку понять – это во многом понять тот язык, на котором осуществляется сообщение. Именно в герменевтической традиции язык окончательно становится философской проблемой. Существуют косвенные признаки того, что какой-либо феномен перестал быть предметом только лишь бытового или научного мышления и превратился в содержание философской проблемы. Или иначе: с какого момента проблема языка стала философской:

а) Во-первых, в философском дискурсе начинает присутствовать расширительная трактовка феномена: все есть язык, у всего в мире есть свой язык: у природы в целом, у ее отдельных элементов: отговорила роща золотая...; звезда с звездой говорит. А в генетике не случайно присутствует

лингвистическая терминология: код, транскрипция. Известные строки Тютчева не случайно относятся к *философской поэзии*:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...
Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнцы, зная, не дышат,
И жизни нет в морских волнах.
Лучи к ним в душу не сходили,
Весна в груди их не цвела,
При них леса не говорили
И ночь в звездах нема была!
И языками неземными,
Волнуя реки и леса,
В ночи не совещалась с ними
В беседе дружеской гроза!
И еще одно, более современное стихотворение. Это Григорий Померанц:
Не зная, когда, зачем, как скоро...
Незнание — полноты сестра.
Немые — люди, а не горы.
Ведь духу говорит гора
Без внятности членораздельной,
Но с целым Богом глыбой цельной.
Хребет безглазый и безрукий
Всецел. И возглашает храм,
Что смерть — великая наука
Непостижимым языкам...

Конечно, мы привыкли пользоваться словом «язык» в самых разных смыслах, философия лишь проясняет тот факт, что мы понимаем его теперь очень широко, так что Ж. Деррида однажды выразил беспокойство: не происходит ли сегодня инфляция самого знака «язык».

б) Во-вторых, в феномене языка обнаруживается антиномичность: язык скрывает и открывает. Об этом размышляет Ницше: язык дан нам, чтобы выражать свои мысли или чтобы скрывать их? В жизни мы нередко встречаемся с ситуацией, когда человек может *заболтать*, скрыть какие угодно мысли и даже их полное отсутствие; В. Бибихин пишет о следующей антиномии языка: это всегда система открытая и в то же время обладающая полнотой (в этом смысле язык напоминает человека в его взаимоотношениях с жизнью и смертью: человек всегда открыт для жизни, и в то же время никогда не бывает слишком мал или молод для того, чтобы умереть); об антиномии мертвой буквы и живого духа мы уже говорили в разделе «*Интерпретация и понимание*». Наконец, это антиномия, которую представили Хайдеггер, Бродский, философы-постмодернисты: я говорю языком или язык – мной?; и еще один антиномичный вопрос: язык мой – враг мой или всё-таки друг?

в) Третьим признаком становления философской проблемы языка является проблематичность взаимоотношений языка и человека. Обнаруживается, что это действительно проблема: как можно и можно ли *овладеть* языком? Или надо как-то дождаться, чтобы язык овладел тобой? А как этого добиться? А если язык овладеет человеком? Говоря коротко, возникает проблема власти языка, или, шире, языка и власти.

Варианты решений:

– Г. Фреге полагал, что человек находится в состоянии вечной борьбы с языком: язык в своей самостоятельности порождает невозможность для человека адекватно высказать мысль; нет слов, их не хватает, мешают метафоры, переносные смыслы. Язык субъектен сам по себе: может высказать что-то помимо нас. Иначе говоря, человек и язык непримиримы, они меша-

ют друг другу. Как можно смягчить это противостояние? Фреге предлагает семантический треугольник, в котором между знаком и значением помещается третья семантическая инстанция, которую он называет «смысл»: знак относится к означаемому не напрямую, а опосредованно, через перспективу смысла (См.: Рис.1).

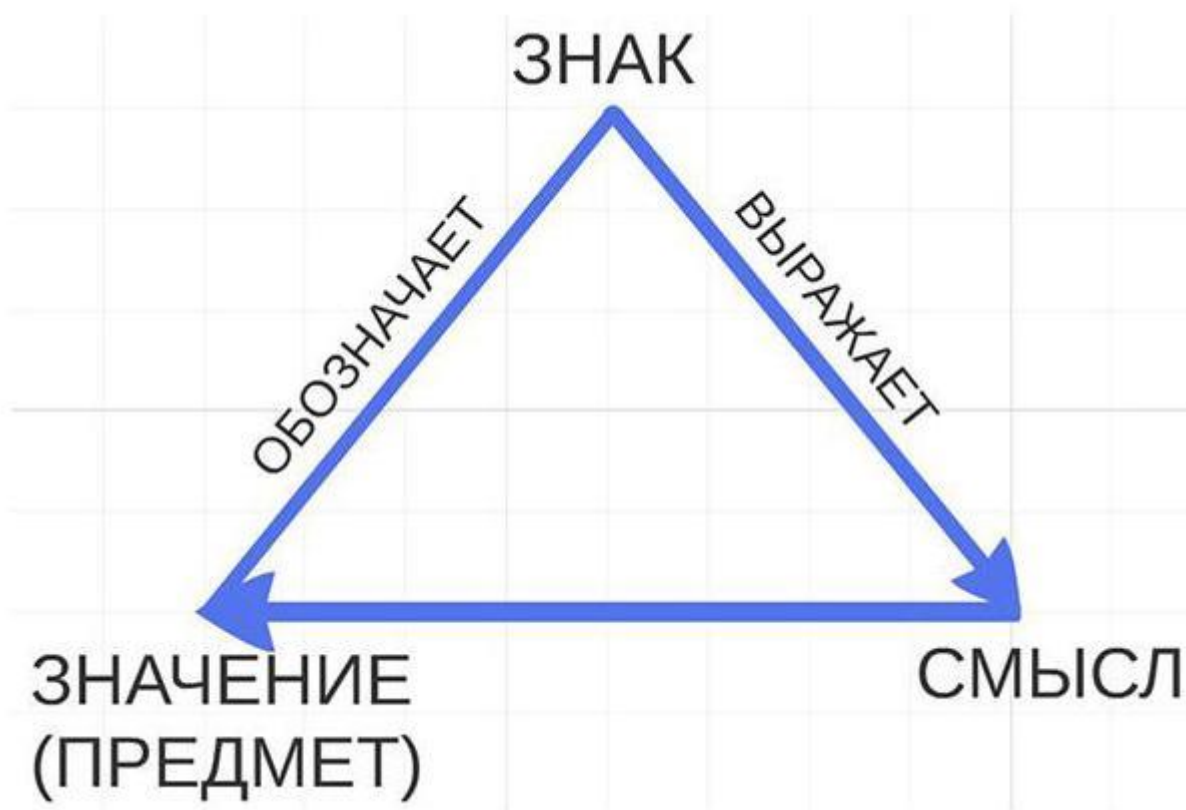


Рис. 1. Куренной В. Семантический треугольник Готлоба Фреге //

«Эта терминология Фреге, впрочем, не очень удобна и даже вызывала некоторую путаницу в ранней англоязычной аналитической философии, поскольку понятие «смысл» (*Sinn*) переводилось то термином *sense*, то термином *meaning*. Позднее Эдмунд Гуссерль предложил использовать понятие «смысл» и «значение» как синонимы, а означаемое называть «предмет», как это и отражено на приведенной выше схеме. Существует и ряд других позднейших терминологических вариаций этой триады» (Куренной В.) Б. Рассел также предлагал ограничиться понятием значение. Витгенштейн считал, что слова обладают значением, а предложения –

смыслом. Каждое слово должно было иметь только одно значение. Знание этого значения – и есть понимание. Витгенштейну хотелось видеть язык в такой идеальной, чистой форме, без метафор и двусмысленностей. Тогда на этом языке можно было бы доносить до любого человека совершенно истинную и однозначную информацию. Но, кажется, так может быть устроен только искусственный язык. По сути дела, такой язык был бы мертвым, ведь на нем никто бы не говорил.

– Дж. Остин и Дж. Серль создали теорию речевых актов, в которой было представлено смещение анализа от языка к речевой деятельности. Локутивный акт – произнесение любого высказывания, имеющего смысл. Иллокутивный акт – выражение намерений говорящего: Убью! Уволю! Двойку поставлю! Перлокутивный акт – слово, которое фактически равно делу, действию: Обещаю! Согласен! Клянусь! Проклинаю! Умоляю! Прошу прощения, просто прошу, благодарю, соболезную. Поскольку даже в локутивном акте мы производим какое-то действие – утверждаем или отрицаем что-либо, постольку практически любое высказывание есть действие (утверждением или отрицанием чего-либо). Слово, таким образом, – тоже дело. Или то же дело.

– К.-О. Апель и Ю. Хабермас смещают анализ языка еще глубже в направлении исследования его коммуникативной природы, в пространство интерсубъективности. Они выдвигают требования к речевому акту: понятность выражений; истинность всех составных частей высказывания; нормативная правильность и правдивость говорящего. Представляется, что такой речевой акт должен быть настолько идеальным, что вряд ли вообще мог бы когда-нибудь состояться. Но важно то, что с точки зрения Апеля язык и человек связаны воедино в коммуникативном акте (актах), они не противопоставлены друг другу, напротив, друг без друга не имеют смысла. В утверждение этого единства Апель трансформировал триадическую конструкцию семиозиса (процесс интерпретации знака или процесс порождения значения), включавшую в себя традиционно лишь предмет, знак и интерпретато-

ра: он добавил в структуру семиозиса «второго субъекта», точнее, субъекта множественного. Согласно Апелю, знак существует для того, чтобы передать значение от одного субъекта к другому, порождая интерсубъективность и превращая совокупность субъектов в коммуникативное сообщество. Семиозис сразу стал совместным, коллективным делом, превратился в общественное отношение.

Б. Гаспаров полагал, что первичная единица языка – коммуникативный фрагмент, причем каждый такой фрагмент, каждый случай употребления речи – абсолютно уникален. Смыслы такого фрагмента зависят от многих причин: от культурного контекста, от эмоционального и физического состояния говорящих и т.п. Тогда возникает вопрос: если каждый коммуникативный фрагмент абсолютно уникален, то как люди понимают друг друга? Воспроизводится, таким образом, исконный герменевтический вопрос. Попытка ответа предпринята в философии постмодерна, в идее примата письма по отношению к речи. Казалось бы, о каком примате письма можно говорить, если человек сначала учится говорить, а потом уже писать, если существуют культуры вообще бесписьменные, если многие человеческие культуры прошли этап дописьменного состояния? Однако, примат письма предполагает нечто не столько историческое, сколько логическое: прежде чем состоится любой коммуникативный фрагмент, существуют некоторые структуры языка, некоторое пра-письмо, схватывающее законы того или иного языка и делающее возможным понятность конкретного фрагмента речи. Достаточно вспомнить знаменитое «Глокая куздра будланула бокра и курдячит бокрѣнка» академика Л.В. Щербы. (Замечательно, что как только я написала эту фразу, компьютер подчеркнул в ней абсолютно все слова).

– М. Хайдеггер определил отношения языка и человека через понятие «язык – сказ бытия». Что это значит?

1. слово способно восстановить, выразить размах события (Бибихин, с. 277): как скажешь, так и будет; не преувеличение, что судьба человека иногда зависит от *одного слова*. Здесь возникает серьезная ответственность

говорящего: Октябрьская революция или переворот? Ленинская сходка в стенах Казанского университета или «студенческие беспорядки»?

2. В языке живет память бытия. Оно сберегается в памяти, поскольку язык историчен. Любое событие бытия, как бы далеко оно от нас ни отстояло, именно благодаря этой историчности, изменчивости языка доносится до нас. Через историчность языка проявляется его герменевтичность (= принесение вести от бытия и ее истолкование: «Язык – время, обретшее плоть, стихия историчности в ее непосредственном виде»). Это значит, что в языке (или языком) осуществляется перевод бытия к здесь- или вот-бытию (Sein к da-sein).

3. Язык включает в себя Слово большое и слово малое (А.В. Михайлов, с. 302). Большое – то, которое было у Бога и которое было Бог. Большое слово держит бытие в своих руках. Правда, шутит Александр Михайлов, трудно представить слово с руками. Тогда – в объятиях: слово сберегает для нас бытие, которое само по себе, без слова – от нас всегда сбегает. Большое слово звучит для нас в священных и поэтических текстах, в языке мыслителей. Малое слово – то, которое находится у нас в повседневном услужении. Он задается вопросом: слышит ли человек Большое слово? Доступно ли оно человеку? И отвечает на этот вопрос положительно.

Большое слово – пойми как прими. Малое слово обладает душой (значение = то, что пишется в словарях), духом (это смысл, то, что обретается в контекстах) и – в отличие от большого слова еще и телом (звучание и графическое изображение). Бахтин говорит еще и о четвертой составляющей слова – о выразительности речи, смысл которой может очень сильно меняться в зависимости от того, с какой интонацией она выговаривается. (см.: В. Руднев. Язык и смерть). Благодаря телесности малого слова *язык* может находиться в услужении у человека. И здесь он беззащитен перед человеком: люди могут портить и терять эти слова. Однако благодаря той же самой телесности язык – *универсальное тело человеческого рода, опосредующее всякое понимание как коммуникацию*. Язык – выражение диалогической природы человека. Человек устремлен во вне, интенционален. Язык в

этом смысле изначально социален. Язык – не естественная способность человека, а социальный институт (В. Бибихин).

4. *Язык как «дом бытия».* Это уже ставшее традиционным высказывание М. Хайдеггера предполагает следующее:

– язык существует как пространство определенной традиции, в рамках которой только и может осуществляться понимание.

– язык и есть бытие, которое может быть понято (Хайдеггер, Гадамер).

– язык сам всегда уже представляет собой некоторое понимание (в нем «Я» и «Другой» открыты друг другу как целостные индивидуальности). Верна и обратная теорема: понимание часто осуществляется в форме слова, выступает как язык (А.В. Михайлов).

– Все феномены понимания – языковые явления. Кажется, что это не так: – молчаливое понимание (согласие); – понимание с полуслова; – немотствующее удивление; – немая очарованность; – несказанность; – ситуация лишения дара речи; – понимание как свершение; – онемение. Все эти ситуации – языковые.

В XX веке философия языка, с точки зрения В. Руднева, развивалась в логике двух основных моделей: картезианской, рационалистической (например, структурная лингвистика, логический позитивизм) и ассоциационистской (представленной главным образом психоанализом). В рационалистической трактовке язык мыслился как носитель информации, средство коммуникации. В психоанализе главное свойство языка – скрывать: он должен подавить вытесненное желание, поэтому нерасчленен и нелогичен. Вопрос об истинности сообщения не ставится (истина в психоанализе очень специфична: выздоровел пациент – и хорошо). Зато ставится другой вопрос: язык – за человека или против? Все пословицы о языке – «плохие»: «Язык мой – враг мой»; «Прикуси язык»; «Слово – не воробей...»; «Молчанье – золото». Показать язык – неприлично (фаллическое значение). Язык скрывает то, что нельзя говорить. Он – социальная норма.

Речь защищает человека от языка. Маскирует мысли (Л. Витгенштейн), а язык делает их ясными. Речь лжива, а язык истинен. Язык – смерть речи. Мертвые языки – те, на которых никто не говорит. Язык может быть мертвым, а речь – никогда (В. Руднев. Язык и смерть). https://ruthenia.ru/logos/number/2000_1/2000_11.html

Подводя итог теме *«Проблема языка в герменевтике»* кратко определим *сущность лингвистического поворота*:

Лингвистический поворот явился продолжением и завершением онтологического поворота неклассической философии. В этом контексте четко обозначился круг философской проблематики языка: его самые широкие трактовки, его противоречивая природа, взаимоотношения проблем знака, смысла, значения, выражения. Язык стал предметом не просто философского, но, конкретнее, онтологического анализа: он был представлен как дом и сказ бытия, как то бытие, которое может быть понято, и как путь к пониманию, как диалогический, коммуникативный феномен. Значимым оказалось признание языка в качестве субъекта (не человек говорит или владеет языком, а язык говорит и владеет человеком, поэтом, в первую очередь). Наконец, была обнаружена и исследовалась социальность языка: язык был представлен как социальное тело человека, а также как социальная норма: в отличие от речи с ее ботовней и забалтыванием истины язык виделся как фигура умолчания, хранения того, что нельзя говорить.

Вопросы для самоконтроля по теме V «Проблема языка в герменевтике»

1. Язык как философская проблема. Каковы признаки того, что язык стал философской проблемой?
2. Из истории становления философской проблематики языка: от Аристотеля до Фрейда, Витгенштейна и Хайдеггера.
3. Философия языка Сёрля.
4. Основные направления философии языка XX века.

5. Почему понятие языка со второй половины XX века играет в европейской философии примерно такую же роль, как понятие разума в XVII веке?
6. Что означает хайдеггеровское «Язык – дом бытия»?
7. Почему Хайдеггер характеризует язык как «время, обретшее плоть»?
8. Что такое «Слово большое и малое»?
9. Существуют ли в человеческой жизни «неязыковые ситуации»?
10. В чем состоит сущность лингвистического поворота?

Литература по теме V «Проблема языка в герменевтике»

Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. 2-е изд. испр. и доп. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. (сер. Humanitas). 736 с.

Галиева А. М. Философия языка. Учебное пособие для студентов философского факультета. – Казань: Изд-во Казанск. гос. ун-та, 2008. – 137 с.

Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. Константы и переменные русской языковой картины мира. 2012. 696 с.

Лобанова Л. П. Язык и мышление в философии языка И. Г. Гамана

<https://www.km.ru/referats/CFA73598EEA042A7B634620D0259D44A>

Касавин И. Т. Текст. Дискурс. Контекст : введение в социальную эпистемологию языка / И. Т. Касавин ; Российская акад. наук, Ин-т философии. Москва : Канон+, 2008. 542 с.;

Куренной В. Семантический треугольник Готлоба Фреге // ПостНаука <https://postnauka.ru/wtf/154781>).

Русская языковая картина мира и системная лексикография / В. Ю. Апресян, Ю. Д. Апресян, Е. Э. Бабаева, О. Ю. Богуславская, Б. Л. Иомдин, Т. В. Крылова, И. Б. Левонтина, А. В. Санников,

Е. В. Урысон; Отв. ред Ю. Д. Апресян. М.: Языки славянских культур, 2006. 912 с.

В. П. Руднев. Язык и смерть.

https://ruthenia.ru/logos/number/2000_1/2000_11.html

Человек как слово: Сборник в честь Вардана Айрапетяна. М.: Языки славянской культуры, 2008. 264 с.

Слово – чистое веселье / под ред. А. М. Молдована. М.: Языки славянской культуры, 2009.

Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Пер. с нем. – Мн.: ЕГУ; ЗАО «Пропилеи», 2001. 168 с.

Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001.

ТЕМА VI «ГЕРМЕНЕВТИКА И ЭСТЕТИКА»

Эстетическая компонента герменевтики

Г.-Г. Гадамер главную задачу герменевтики видел в «строительстве мостов между духом и духом» (Гадамер,). Герменевтический аспект человеческой жизни представлялся ему настолько всеобъемлющим, что он неизбежно должен был включать также и опыт прекрасного в природе и искусстве. Гадамер видел значимость понимающего общения человека с самим собой, а это значит, что и с опытом своей встречи с традицией, историей, искусством.

В это смысле герменевтика всегда эстетична. Что касается герменевтичности искусства, Гадамером ставит это под сомнение: встреча человека с искусством всегда представляет собой непосредственный опыт, который дышит доверительностью. Художественное произведение противоречит историческому сознанию: художественное произведение – абсолютная одновременность с любым человеком, который его серьезно воспринимает. У произведения всегда есть свое настоящее. И встреча с человеком всегда

происходит в настоящем, как бы давно ни было создано произведение. Сл. Жижек даже говорит о *необходимости* изъять произведение из его исторического контекста, абстрагироваться от исторических тривиальностей и деконтекстуализировать его. Произведение все равно не теряет своих смыслов, более того, оно всегда заново «врсоставляет свой мир» (М. Хайдеггер). Художественное произведение само может выступить как контекст понимания исторической ситуации.

Понимание художественного произведения происходит как встреча человека с самим собой. Это истинное самопонимание каждого, осуществляемое всегда через современность. Прирост смысла в самом произведении осуществляется за счет говорения не-автора. Специфика художественного смысла – эффект затронутости (понимая, что говорит искусство, человек встречается с собой: это интимное самопонимание каждого, причем всегда через современность). Художественное произведение живет как средоточие символических черт, присущих всему сущему. В конце известной статьи «Эстетика и герменевтика» Гадамер задает свои знаменитые вопросы: почему художественное произведение говорит человеку «это ты!» и «ты должен изменить свою жизнь»?

***Специфика герменевтического подхода
к художественному произведению***

Бытие художественного произведения – выход на Бытие (Хайдеггер), поэтому Гадамер говорит о незавершенности любого духовного опыта, в том числе опыта интерпретации художественного произведения. Философ отмечает сопряженность произведения с бытием. Бытие – тайна-непотаенность и произведение – тайна, невозможность окончательной интерпретации. Произведение тогда – маленькое бытие. Не случайно Хайдеггер говорит, что истина (бытия) полпгает себя в художественное творение.

Сам читатель меняется в процессе понимания художественного творения (читатель больше, чем интерпретатор, он может понять, как принять и из принятой позиции исходить). Существует значимая возможность ин-

терпретации одного вида художественного текста в другом (фильм по роману, книга по фильму).

Необходимо обратить внимание на антиномичность интерпретации художественного произведения. С одной стороны, всегда сохраняется ценность непосредственного восприятия («слезы – настоящие»), а с другой стороны, всегда интересен поиск скрытых смыслов. Р. Барт выразил эту антиномию в терминах «удовольствие от текста» и «наслаждение текстом».

Феномен художественной критики как развитие проблемы интерпретации произведения искусства появился в культурно-исторической ситуации Нового времени. Сегодня существует художественная критика в прямом смысле слова – как самостоятельное художественное явление. Тогда она порождает возможность «второго катарсиса», созданного в критике посредством воссоздания атмосферы произведения. Читатель как бы заново возвращается в мир этого творения и снова получает эстетическое удовольствие или новый материал для рефлексии. Исчерпать художественное произведение в интерпретации невозможно: оно обрастает смыслами в различных контекстах, и процесс интерпретации становится бесконечным.

Гегель и Гадамер обращают внимание на необходимость оправдания истины искусства (Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман). В действительности искусство никого не обманывает, напротив, оно всегда показывает нам свою «искусственность», художественность своей реальности. Обмануться может только очень недалекий человек. Однако, есть и необходимость обмануться, потому что только так можно выйти за свои собственные пределы и превзойти себя. Это движение может происходить в самых разных направлениях. Одно из таких весьма продуктивных для человека направлений – эстетическое переживание, катарсис как высший тип эстетической реакции.

Что касается интерпретации художественных творений, очень интересная версия ее задач представлена в знаменитом эссе Сьюзен Зонтаг (Сонтаг) «Против интерпретации» [Сонтаг, 13-24].

Зонтаг пишет о том, что обычно интерпретация произведения касается его содержания: «Акцент на содержании порождает постоянный, никогда не завершающийся труд интерпретации» [Сонтаг, 15]. Получается, что интерпретатор переформулирует текст, находит ему эквивалент, вычитывая, т.е. изымая из него смысл. Сонтаг говорит, что это «мечь интеллекта искусству». Поэтому искусство бежит от интерпретации. Особенно этим стремлением избежать интерпретации отличается современное искусство: живопись, кино.

Вопросы для самоконтроля по теме VI

«Герменевтика и эстетика»

1. В чем состоит эстетическая компонента герменевтики?
2. Почему Понимание художественного произведения реализуется как встреча человека с самим собой?
3. Что представляет собой эстетичность герменевтики и герменевтичность искусства?
4. В чем специфика художественного смысла?
5. Как бы вы ответили на знаменитые вопросы Гадамера: почему художественное произведение говорит человеку «это ты!» и «ты должен изменить свою жизнь»?
6. В чем специфика интерпретации художественного произведения?
7. Почему читатель больше, чем интерпретатор?
8. Почему истина искусства нуждается в оправдании?
9. Почему «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»?
10. В чем состоит антиномия интерпретации художественного произведения?

Литература по теме VI «Герменевтика и эстетика»

Слово – чистое веселье / под ред. А. М. Молдована. М.: Языки славянской культуры, 2009.

Сонтаг, Сьюзен. Против интерпретации и другие эссе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. 352 с.

Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1987.

Гадамер Г. Х. Эстетика и герменевтика. Актуальность прекрасного/ Актуальность прекрасного: [пер. с нем.] / Г. Х. Гадамер. М.: Искусство, 1993. С. 256-266, 266-324.

Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Изд-во Прогресс, Гнозис, 1991.

Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики: [пер. с нем.]. – Минск: Пропилеи, 2000. 152 с.

ТЕМА VII. «ГЕРМЕНЕВТИКА И ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА КУЛЬТУР»

Диалог культур

Бахтин о диалоге культур в противоположность идее Шпенглера об их принципиальном одиночестве.

В.С. Библер о внутренне диалогической природе культуры как таковой. Развитие мирового культурно-исторического процесса по принципу «те же и Софья». Ж. Деррида и Э. Жабэ о возможности деконструировать любой культурный феномен. Культура как «мир впервые»: каждое новое культурное образование перестраивает всю прежнюю культуру и способно дать ей новый голос. Софокл после Шекспира. Диалог – пространство рождения новых смыслов. Интерпассивность как возможность быть открытым для понимания.

Герменевтичность диалога

Главные вопросы диалога – вопросы о том, что в диалоге главное: предмет диалога, или его участники и отношения между ними, общее пространство мысли или взаимное понимание. Хайдеггер о пространстве непонимания как необходимом условии диалога, создающем его внутреннее напряжение («Диалог между японцем и спрашивающим»). Г. Померанц о

необходимости «духа Целого» в диалоге. Беседа – диалог равноправных участников, каждый из которых говорит и слышит себя, а также слышит голоса других. «Глухой диалог»: все говорят, но не слышат друг друга.

Гадамер о предмете диалога как его логосе и смыслообразующем центре. Текст как основной предмет диалога для герменевтики. Необходимость «мертвого» текста как общего *объекта* – условие продуктивности диалога.

М. Бубер о диалоге как о взаимодействии «Я» и «Ты»: никто и ничто не может быть просто *объектом* диалога.

Постмодернистский ракурс диалога между читателем и писателем. Писатель как скриптор и один из читателей. Ю. Кристева о читателе как главной фигуре диалога. Р. Ингарден о творческой воссоздающей деятельности читателя.

Вопросы для самоконтроля по теме VII «Герменевтика и проблема диалога культур»

1. В чем причина внутренне диалогической природы культуры?
2. Почему В.С. Библер определил культуру как «мир впервые»?
3. Почему пространство непонимания выступает как необходимое условие диалога?
4. Что такое «Глухой диалог»?
5. Что является объектом диалога?
6. Каковы особенности постмодернистского ракурса диалога между читателем и писателем?

Литература по теме VII. «Герменевтика и проблема диалога культур»

Библер В. С. Культура. Диалог культур. Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31-42.

Деррида Ж. О грамматологии. Пер. с франц., вступит ст. и комм. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.

Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014, с. 27-31.

Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Ю. Кристева. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 653 с.

Померанц Г.С. Диалог / Померанц Г.С. // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т.1. – Спб.: Университетская книга. – С. 171-172.

Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике // Ю. М. Лотман и Тартуско-московская семиотическая школа: сб. М.: Гнозис, 1994. 263 с.

ТЕМА VIII «ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА»

Понятие герменевтического субъекта

Тема субъекта – сквозная тема всей философской проблематики. А. Бадью заметил: ядро всей философии – три проблемы: бытие, истина и субъект. Поэтому в ядре философской теории три основных дисциплины: онтология (учение о бытии), гносеология (учение о познании) и ... социальная философия (учение о человеке). Тогда при чем здесь герменевтика?

Дело в том, что именно в герменевтике осуществляется переход от классического типа философствования к неклассическому, а проблема субъекта выступает своеобразным маркером этого перехода: вслед за герменевтикой вся гуманитаристика движется в направлении от субъекта познания к исследованию и проблематизации субъекта понимания. В то же время проблема субъекта есть именно та проблема, которая непосредственно встраивает герменевтику в широкий контекст современной гуманитаристики. Возможно, напротив, вся современная гуманитаристика концентрируется вокруг герменевтики благодаря теме субъекта: субъект понимания практически и есть основная компонента субъекта современного социально-гуманитарного познания.

Понятие герменевтического субъекта – продукт разрыва классической субъектно-объектной оппозиции; антропологический полюс (компонента)

всей современной философии. Особенности этого субъекта: его расщепленность и многоуровневая саморефлексия. Формы расщепленности разные: 1. Расщепленность, характерная сегодня для ученого неклассического типа, давно известна в гуманитаристике: сам включаю себя в объект исследования. Тогда я и субъект, и одновременно объект. Субъектно-объектная вертикаль переносится во внутренний мир исследователя. 2. Принципиальная диалогичность. Без диалога такой субъект очень маленький, в диалоге становится большим: диалог является своеобразной формой кооперации духовного труда. Главный результат диалога – совокупный работник духовного производства. Отсюда особый аспект расщепленности герменевтического субъекта связан с существующим на каждый данный исторический момент состоянием общественного разделения духовного труда (социальные и гуманитарные дисциплины, появление новых дисциплин, например, философия образования, философия науки, философия политики). 3. Расщепленность и диалогичность понимающего внутри каждой социальной или гуманитарной дисциплины (больше всего работает в философии, где в качестве истины всегда выступает вопрос, а в ответ порождается новый, а мыслящий субъект включен в этот вопросно-вопросный диалог). 4. Расщепленность внутри себя: «Я» бывают разные. Тогда значим вопрос о том, вокруг чего собирается единство личности вопрошающего (разум, вера, чувство, воля). 5. Субъект понимания всегда так или иначе понимает-с-другими, всегда достраивает себя до некоторой полноты. Существуют разнообразные способы достройки себя до полноты (семья, жена, партия, университет, некое метафизическое целое – Жижек пишет, что Сталин после своих выступлений аплодирует как бы самому себе, на самом деле – тому Великому Делу, которому он служит, тому, что выше и больше его. Он достраивает себя до некоторой метафизической полноты).

Формы индивидуальности и совместности герменевтического субъекта

Формы индивидуальности: классический рационализм порождает фигуру ученого-философа; для Ницше постигающие смыслы – это философы, святые и поэты. Только им открывается истина. Для романтиков тайны Универсума открываются поэтам и Поэтам: поэты – все люди, потому что они живут в Универсуме, устроенном по законам искусства, а не науки и рациональности, а Поэты с большой буквы – это те, которые не только могут постичь художественно-эстетические законы мироздания, но и способны выразить их для всех людей на языке искусства; для Дильтея герменевтический субъект должен сочетать в себе способности поэта, историка и ученого.

Формы совместности, коллективности субъекта социально-гуманитарного познания: научные сообщества (школы, клубы, кружки, семинары). Все эти формы – разные, они производят различные способности. Школы – это всегда отношения учительства-ученичества, причем учеников может быть довольно много. Клубы предполагают популяризаторскую деятельность, они обычно настроены на работу с широкой публикой, работают, не ориентируясь на ее профессиональный состав, а только на общий интеллектуальный уровень. Научные идеи участников клубов должны быть адаптированы к возможностям воспринимающих-непрофессионалов. Кружки – напротив, очень малочисленное, узкопрофессиональное образование, предполагающее высокий уровень научных знаний его участников, их способность продуцировать новые идеи и способность остальных членов кружка эти идеи оценивать.

Кроме того, формы индивидуальности и совместности герменевтического субъекта меняются в историческом процессе. Замечательные наблюдения этого процесса представлены М. Фуко в «Герменевтике субъекта». В качестве примера достаточно вспомнить Платона, который был озабочен вопросом: каким должен быть я, чтобы помочь другим управлять другими. Это мыслитель классической Греции, нацеленный на служение полису. Од-

нако стоит только попасть в эпоху эллинизма, как увидим совершенно другую проблему: что я должен делать, чтобы себя сохранить, сберечь в неприкосновенности, желательно вдали от социума, чтобы он не мог до меня дотянуться.

Однако, какими бы ни были формы индивидуальности герменевтического субъекта – более или менее самозамкнутыми – в итоге это всегда формы, возможные только как общественные способы существования его существования: человек всегда был и будет существом, которое может обособляться только в обществе и посредством общества. Необходимой характеристикой герменевтического субъекта является способность постоянного саморастождествления, и реализуется эта способность только как «бытие-с-другими». Невыполнимая задача встать на место другого (человека, текста, события, культуры) постоянно возникает перед понимающим или интерпретатором. Вот почему незаменимым упражнением в герменевтичности, с точки зрения Гадамера, выступает игра. В игре субъект не тождественен себе, он принимает на себя некоторые роли, т.е. как раз-таки «встает на чье-то место». Кроме того, он играет только тогда, когда полностью *вовлечен* в игру. Вовлеченность – необходимое условие любого понимания. И если он действительно вовлечен, то пока он играет, он уже не является субъектом. Игра вовлекает игроков и сама несет в себе субъектные характеристики. Игра становится субъектом. То же самое происходит, когда человек «вовлечен» в работу языка, и язык владеет и говорит человеком. Тогда субъектом становится язык. Наконец, существует пространство пересечения языка и игры, которое получило название «Языковых игр» (Л. Витгенштейн) (См. Приложение). Языковые игры утверждают коммуникативный характер и игры, и языка: язык всегда обращен к кому-то, и игра (в ее классическом понимании) – это всегда игра с кем-то. Языковые игры, таким образом, утверждают необходимость другого (Другого, другого) в процессе работы герменевтического субъекта. Однако, возможно, самое главное заключается в том, что другой – посредник на пути к себе (М. Фуко). С по-

мощью другого человек создает себя как субъекта, но для этого необходимо превратить себя самого в свой собственный объект (Фуко М. Забота о себе). Никого другого нельзя сделать для себя объектом, он может быть только другим субъектом, но чтобы изменить себя, приходится раздваиваться, а это всегда болезненно. Чтобы сотворить себя как объект, надо иметь страстное желание понять, как пишет Фуко, желание, в котором отсутствует инерция и лень, надо возжаждать своего «Я» и устремиться к себе как к единственному объекту, не переставая «изобретать себя» (М. Фуко. Что такое Просвещение?).

Вопрос о связи субъекта и истины

Обычно вопрос об истине относится к объекту: традиционно в science и в классической философии под истиной понимается знание, которое соответствует объективной реальности: чтобы появилась истина как гносеологический феномен, сначала реальность должна достичь некоторого зрелого, истинного состояния. Иначе говоря, объект должен быть истинным, прежде чем он истинно отразится в познании и в (со)знании познающего субъекта. В герменевтике, как и во всей гуманитаристике, всё сложнее:

Фуко («Забота о себе») ставит вопрос: каким должен быть или стать субъект, чтобы ему открылась или была доступна истина? И отвечает на этот вопрос следующим образом: 1. Историчным (классическая Античность: каким должен быть я, чтобы помочь другим управлять другими? Эллинизм: каким должен быть я, чтобы быть самодостаточным, чтобы я состоялся и сохранился?). Добавим к этому : осознавать собственную историчность, а это не просто: П. Рикёр намеренно заостряет этот вопрос: способно ли историческое существо мыслить себя исторически? 2. Иметь герменевтический опыт – опыт человеческой конечности, который есть у того, кто знает, что время и будущее ему не подвластны (философия М. Булгакова). 3. Отрешиться от того субъективизма, который побуждает высказывать абсолютные оценки по принципу «у каждого своя правда». 4. Быть гегелевским МЫ-субъектом (Я есть Мы), но у Гегеля это общая философская идея,

а конституируется и конкретизируется она в феномене появления нового исторического субъекта – масс. Массы вовлечены в историческое действие. Это признак Всемирной истории. Но здесь же скрыты истоки кризиса субъектности. 5. Быть субъектом понимания, а не только интерпретации (понимание как приятие, как свершение и отрешение от себя прежнего). 6. Быть в единстве вовлеченности и понимания (подобно тождеству мышления и бытия). Таким образом, в герменевтике возникает вопрос не столько об истинности объекта, сколько об *истинности субъекта*, вопрос, совершенно не знакомый классической науке. Небезразлично, *кто* будет оценивать размах события или тайну художественного творения, идею культуры народа или специфику философского текста. Например, оценивая итоги Второй Мировой войны, кому мы больше доверяем: Сталину, Гитлеру, советским военным историкам или американским? Однажды Константин Симонов сказал: «Истину о войне знает только весь народ», на что Виктор Астатфьев ответил: «Нет, истину о войне знает только Господь Бог». Нужна некоторая точка вневходимости, из которой можно было бы начать движение мысли по герменевтическому или социально-гуманитарному объекту. В поиске такой точки возникает проблема *доверия субъекту*. А герменевтика в очередной раз демонстрирует свою философичность: какому субъекту доверять – это решить может только каждый раз в каждом конкретном случае каждый из нас. Готовых рецептов нет, есть только бесконечные вопросы.

Таким образом, мы обнаруживаем *парадоксы истины понимания*:

Во-первых, это ее одновременная субъективность (зависимость от того, какому субъекту мы доверяем) и объективность. Объективность, которая возникает в пространстве коммуникации, в поле пересечения позиций автора, читателя, текста, контекста; в пространстве взаимодействия различных интерпретационных парадигм и просто человеческих позиций. Такая складывающаяся объективность вполне соответствует объективности герменевтического объекта: сама эта объективность тоже возникает и существует лишь в процессе складывания: произведение существует как текст, включа-

ясь в общественные отношения людей; историческое событие рождает всё новые последствия и в силу этого бесконечно длится, становясь над-историческим; философский текст становится палимпсестом. Складывание, процессуальность истины понимания адекватна логике понимаемого объекта.

Во-вторых, проблематизируется, как мы видели, истинность субъекта. Небезразлично, кто встал в просвет бытия: человек-масса? Личность? «Потерянное поколение»?

В-третьих, возникает вопрос: какова главная «понимательная» способность человека? Мы уже говорили о том, что это настроенность, расположенность человека к миру и в мире. Но чем, каким своим качеством человек расположен и настроен (или настраивается) на мир? Это может быть любая человеческая способность: вера, разум, чувства, воля, эмоции. Ленин однажды написал: «Мыслит не мозг, а человек при помощи мозга». Если говорить о понимании, то понимает человек далеко не только при помощи мозга. Грубо говоря, орган понимания также может быть любым (женщины любят – ушами; путь к сердцу мужчины лежит через желудок; у футболиста умные ноги; у людей великого множества профессий – умные руки). Орган понимания – любой. Человек понимает в мире – всем своим существом.

Герменевтический субъект может быть обозначен хайдеггеровским термином *da-sein*: говорящее, вопрошающее, познающее, понимающее, объясняющее здесь-бытие. Между этими модусами герменевтического субъекта существует корреляция: понял, когда объяснял, когда спросил, когда сказал. И самое главное: понял, когда сделал. В этом смысле герменевтика всегда чревата возможностью перестать быть философией надеяния и может быть достроена до философии действия, преобразования. Прежде всего, действующего слова и смысла.

Вопросы для самоконтроля по теме VIII «Герменевтика субъекта»

1. Что такое «герменевтический субъект», какими характеристиками он обладает?
2. Что такое «многоуровневая саморефлексия» герменевтического субъекта?
3. В чем состоит внутренняя расщепленность герменевтического субъекта?
4. Какие формы индивидуальности и коллективности герменевтического субъекта вы знаете?
5. Какую роль в саморастождествлении герменевтического субъекта играют язык и игра?
6. Для чего нужно это саморастождествление?
7. Почему для появления герменевтического субъекта необходим Другой?
8. Как связаны в герменевтике субъект и истина?
9. Что значит «Иметь герменевтический опыт»?
10. В чем состоят *парадоксы истины понимания*?
11. Что такое «da-sein» (Хайдеггер)?
12. Что значит «истина субъекта»?

Литература по теме VIII «Герменевтика субъекта»

- Фуко М. Герменевтика субъекта // Социологос. Вып. I. 1994.
- Фуко М. Герменевтика субъекта. М.: Наука, 2007.
- Субъективность и идентичность / под ред. А. В. Михайловского. М: Языки славянской культуры, 2012.
- Мазин В. А. Субъект Фрейда и Деррида. СПб.: Алетейя, 2010. 255 с.
- Касавин И. Т. Познание как иносказание. Человек после крушения вавилонской башни // Вопросы философии. 2001. № 11.

Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2011. 144 с.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1 (к теме Интерпретация)

Г.Б. Гутнер. *Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике / Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. 1248 с.*

Конфликт интерпретаций – произведение П. Рикёра, развивающее его проект герменевтической феноменологии (*Ricoeur P. Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique. P., 1969; рус. пер. 1995*). Центральная задача указанного проекта – описание путей *самопонимания субъекта*, раскрывающего себя в истории и в культуре. Решение этой задачи обнаруживается в том, что понимание себя и познание культурно-исторической реальности суть две стороны одной и той же деятельности, осуществляемой в рамках *герменевтики*. Точкой отталкивания для проводимого в книге исследования является *феноменология* Гуссерля, в которой Рикёр видит попытку достичь понимания субъекта в ходе непосредственного постижения очевидных смыслов, укорененных в сознании. Однако последующее развитие гуманитарного знания показывает, что всякое проявление субъективности является социально опосредованным. Рикёр расценивает феноменологию Гуссерля в целом как путь к «горизонту никогда не достижимой непосредственности» (*Рикёр П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник '90. М., 1991. С. 296—315*). Субъект являет себя лишь через совокупность объективированных и доступных исследованию продуктов культурной деятельности. Не существует понимания себя, которое не было бы опосредовано знаками, символами и текстами. Иными словами, понимание субъектом самого себя совпадает с *интерпретацией*. По-

этому Рикёр определяет свой проект как «прививку герменевтики к феноменологии» (*Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 7).

Рикёр рассматривает два возможных подхода к изучению продуктов культурной деятельности, различающихся позицией исследователя и задачей исследования. Первый характеризуется внешним положением исследователя, т.е. предполагает научную объективацию культурных феноменов. Второй — собственно герменевтический — состоит в истолковании этих феноменов как *символов* и означает пребывание исследователя в общем пространстве с источником подлежащих прояснению *смыслов*. Наиболее плодотворным в рамках научной объективации Рикёр считает *структурализм*, который, распространяя на все проявления культуры «лингвистическую модель» (т.е. ориентируясь на исследовательскую *парадигму*, заданную в лингвистике Соссюром), сосредоточивается на изучении целостной системы отношений. Ключевой характеристикой исследуемой системы оказывается при этом ее синхрония. Объяснение любого феномена должно базироваться на анализе завершенной структуры, в рамках которой он возникает. Всякое изменение есть временное нарушение целостности, компенсируемое системой, которая неизменно восстанавливает себя. Таким образом, обнаруживается граница структурализма, а вместе с ним — и научного подхода. Он не в состоянии понять историю, которая разворачивается как последовательность уникальных и подлежащих истолкованию событий. *Историзм* предполагает герменевтику, поскольку история совершается в постоянной интерпретации событий, рассмотренных как символы. В этой интерпретирующей деятельности существенно то, что истолковывающий исторические символы субъект сам принадлежит истории. Его понимание символов есть, в конечном счете, понимание самого себя.

Говоря о самой герменевтической процедуре, Рикёр описывает важную особенность *семантики* символа. Последний никогда не может быть истолкован однозначно. Герменевтическая деятельность начинается тогда, когда первичный, непосредственно обнаруживаемый смысл означает иной

символ, косвенный и потаенный. Интерпретация всегда направлена на проникновение к более глубоким уровням смысла. Рикёр раскрывает это обстоятельство, анализируя практику интерпретаций, свойственную *психоанализу* и феноменологии религии. Так, психоанализ направлен на прояснение глубинных смыслов, исходных импульсов человеческого существования, бессознательно проявляемых в речах, поступках, сновидениях. Феноменология религии раскрывает потаенный смысл ритуала, приходя, таким образом, к понятию священного. При этом Рикёр обращает особое внимание на соотношение истории и эсхатологии в иудаизме и христианстве. Для этих религий эсхатологический аспект составляет глубинный смысл всякого исторического события.

Анализ семантики символа дает Рикёру основания для анализа понятия *сознания*. Он отвергает картезианский ход в самопонимании субъекта. Картезианское *Cogito*, обращенное к непосредственным данностям сознания, представляет собой ограничение мышления лишь прямым, поверхностным уровнем смыслов. Однако психоанализ показал неосуществимость претензий сознания выступать в качестве источника смысла. Подобное сознание уже разоблачено как «ложное сознание». Говоря об этом, Рикёр, наряду с Фрейдом, вспоминает также Ницше и Маркса. Задача состоит в том, чтобы через истолкование культурных опосредований раскрыть подлинное «я» субъекта истории, а не конституировать «Я» трансцендентального сознания.

Интерпретация, согласно Рикёру, имеет двойственную ориентацию. С одной стороны, она осуществляет движение к истоку, к исходным смыслам субъективного бытия. В этом качестве она представляет собой археологию, исследование начал (архэ), скрытых под поверхностными смысловыми пластами. С другой стороны, в ходе герменевтического истолкования обнаруживается направленность в будущее, к порождению новых смыслов. В этом качестве всякая интерпретация есть *телеология*. Указание на архэ и телос, как на два вектора истолкования, приводит к противопоставлению фрей-

довского психоанализа и гегелевской феноменологии духа. Психоанализ абсолютизирует археологический аспект, тогда как феноменология духа — телеологический. Герменевтическая интерпретация должна удерживать оба вектора понимания в диалектическом единстве, поскольку всякий символ репрезентирует как начало, так и цель человеческого бытия.

Приложение 2 (к теме IV «Проблема интерпретации в герменевтике»)

Микешина Л.А. Интерпретация / Культурология XX век. Энциклопедия. М.1996

(лат. *interpretatio*)

истолкование, объяснение, разъяснение любого объекта культуры — литературного текста, философской мысли, предметов археологических раскопок и т.п.

1) общенаучный метод с фиксированными правилами перевода формальных символов и понятий на язык содержат. знания;

2) в гуманитарном знании истолкование текстов, смыслополагающая и смылосчитывающая операции, изучаемые в семантике и эпистемологии понимания;

3) способ бытия, к-рое существует понимая.

Выделяя самостоят. главу, посвященную И. в фундамента. исследовании “Человеч. познание, его сфера и границы”, Б. Рассел подчеркивал, что к вопросу об И. незаслуженно относились с пренебрежением. Все кажется определенным, бесспорно истинным пока мы остаемся в области математич. формул; но когда становится необходимым интерпретировать их, то обнаруживается иллюзорность этой определенности, самой точности той или иной науки, что и требует специального исследования природы интерпретации. Для Рассела И. (эмпирич. или логическая) состоит в нахождении возможно более точного, опр. значения или системы их для того или иного утверждения. В совр. физико-математич. дисциплинах И. в широком смысле может быть определена как установление системы объектов, составляю-

щих предметную область значений терминов исследуемой теории. Она предстает как логич. процедура выявления денотатов абстрактных терминов, их “физич. смысла”. Один из распространенных случаев И. — содержит представление исходной абстрактной теории на предметной области другой, более конкретной, эмпирич. смыслы к-рой установлены. И. занимает центр. место в дедуктивных науках, теории к-рых строятся с помощью аксиоматич., генетич. или гипотетико-дедуктивного методов. В когнитивных науках, исследующих феномен знания в аспектах получения, хранения, переработки, выяснения вопросов о том, какими типами знания и в какой форме обладает человек, как знание репрезентировано и используется им, И. понимается в качестве процесса, рез-та и установки в их единстве и одновременности. И. опирается на знания о свойствах речи, человек. языке вообще (презумпция интерпретируемости конкр. выражения); на локальные знания контекста и ситуации, глобальные знания конвенций, правил общения и фактов, выходящих за пределы языка и общения. Процедура И. включает выдвижение и верификацию гипотез о смыслах высказывания или текста в целом, что предполагает, по терминологии когнитивной науки, “объекты ожидания”: текст И., внутр. мир автора (по оценке интерпретатора), а также представление интерпретатора о своем внутр. мире и о представлении автора о внутр. мире интерпретатора (дважды преломленное представление интерпретатора о собственном внутр. мире). Для И. существенны личностные и межличностные аспекты: взаимодействие между автором и интерпретатором, разл. интерпретаторами одного текста, а также между намерениями и гипотезами о намерениях автора и интерпретатора. Намерения интерпретатора регулируют ход И., в конечном счете, сказываются на ее глубине и завершенности.

В гуманитарном знании И. — фундаментальный метод работы с текстами как знаковыми системами. Текст как форма дискурса и целостная функциональная структура открыт для множества смыслов, существующих в системе социальных коммуникаций. Он предстает в единстве явных и не-

явных, невербализованных значений, буквальных и вторичных, скрытых смыслов; событие его жизни “всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов” (М. Бахтин). Смыслополагание и считывание смыслов текста традиционно обозначается двумя терминами — пониманием и И. Понимание трактуется как искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием другому, тогда как И., соответственно, как истолкование знаков и текстов, зафиксированных в письменном виде (П. Рикёр). В 19 в. переход от частных герменевтик к общей теории понимания вызвал интерес к вопросу о множественности типов И., представленных во всех гуманитарных науках. Были выделены грамматич., психологич. и истор. И. (Шлейермахер, Бекх, Дройзен), обсуждение сути и соотношения к-рых стало предметом как филологов, так и историков. Грамматич. И. осуществлялась по отношению к каждому элементу языка, самому слову, его грамматич. и синтаксич. формам в условиях времени и обстоятельствах применения. Психологич. И. должна была раскрывать представления, намерения, чувства говорящего, вызываемые содержанием сообщаемого текста. Истор. И. предполагала включение текста в реальные отношения и обстоятельства. Дройзен в “Историке” одним из первых рассматривает методологию построения понимания и И. в качестве определяющих принципов истории как науки. Он различает четыре вида интерпретации: прагматич., опирающуюся на “остатки действ. когда-то обстоятельств”; И. условий (пространства, времени и средств, материальных и моральных); психологич., имеющую задачей раскрыть “волевой акт, к-рый вызвал данный факт”, и И. идей, “заполняющую те пробелы, к-рые оставляет психологич. И.”. По мнению Шпета, психологич. моменты в рассуждениях Дройзена таковыми, по сути, не являются, поскольку историк сам подчеркивает, что человек как личность осуществляется только в общении и тем самым перестает быть психологич. субъектом, а становится объектом социальным и историческим. Понимающие И., направленные на него, перестают быть психологическими

и становятся историческими, природа последних, однако, остается у Дройзена не раскрытой.

Существенное обогащение и развитие понятия И. произошло в филос. контексте, где ставились иные, чем в филологии и истории проблемы, а также выявлялись новые значения и смыслы И. Не принадлежа герменевтич. направлению, Ницше использовал понятие И. для принципиально иного подхода к познанию мира, названному им “перспективизмом”. Рассматривая познание как волю к власти, он исходит из того, что наши потребности применяют логику, истолковывают мир с помощью “схематизирования в целях взаимного понимания”, и это позволяет сделать его доступным формулировке и вычислению. Такой подход объясняет нам, почему возможно множество интерпретаций. Всегда остается “зазор” между тем, что есть мир — бесконечно изменчивый и становящийся — и устойчивыми, “понятными” схемами и логикой. Всегда возможно предложить новые смыслы, “перспективы” и способы “разместить феномены по опр. категориям”, т.е. не только тексты, но сама действительность открыта для бесконечных И., а “разумное мышление есть интерпретирование по схеме, от к-рой мы не можем освободиться”. Человек “полагает перспективу”, т.е. конструирует из себя весь остальной мир, меряет его своей силой, осязает, формирует, оценивает, и ценность мира оказывается укорененной в нашей И. Соотношение И. и ценностей рассматривал также М. Вебер, для к-рого толкование языкового “смысла” текста и толкование его в смысле “ценностного анализа” — логически разл. акты. Вынесение “ценностного суждения” о конкр. объекте, в свою очередь, не может быть приравнено к логич. операции подведения под родовое понятие. Оно лишь означает, что интерпретирующий занимает опр. конкр. позицию и осознает или доводит до сознания других неповторимость и индивидуальность данного текста. Для истор. текстов значимо различие ценностной и каузальной И., поскольку соотнесение с ценностью лишь ставит задачи каузальному исследованию, становится его предпосылкой, но не должно подменять само выявление истор.

причин, каузально релевантных компонентов в целом. Как особая проблема рассматривается вопрос об И. мировоззрения (Weltanschauung) в социологии познания Мангейма, указавшего на трудности, возникающие в связи с необходимостью перевода нетеор. опыта на язык теории, “размораживания аутентичного опыта в стынущем потоке рефлексии”. Остается впечатление, что при такой И. мировоззрения теор. категории оказываются неадекватными, искажающими прямой аутентичный опыт, на к-рый они налагаются.

Наиболее обстоятельно И. разрабатывалась как базовое понятие герменевтики (см. Герменевтика), начиная с правил И. текстов, методологии наук о духе и завершая представлениями понимания и И. как фундаментальных способов человек. бытия. Дильтей, объединяя общие принципы герменевтики от Флация до Шлейермахера и разрабатывая методологию истор. познания и наук о культуре, показал, что связь переживания и понимания, лежащая в основе наук о духе, не может в полной мере обеспечить объективности, поэтому необходимо обратиться к искусственным и планомерным приемам. Именно такое планомерное понимание “длительно запечатленных жизнеобнаружений” он называл истолкованием или И. Понимание части истор. процесса возможно лишь благодаря ее отнесению к целому, а универсально-истор. обзор целого предполагает понимание частей. По Шпету, одному из первых осуществившему истор. очерк герменевтики, проблема понимания предстает как проблема рационализма, на основе к-рого должны быть показаны место, роль и значение всякой разумно-объективной И., и вопросы о видах И., в т.ч. истор. и психологической, лежат в этой проблеме. Хайдеггер дал блестящие образцы И. филол. и филос. текстов Анаксимандра, Декарта, Канта и мн. др., руководствуясь, в частности, известным еще Канту принципом “понимать автора лучше, чем он понимал себя сам”. Вместе с тем он совершил “онтологич. поворот”, вывел герменевтич. И. за пределы анализа текстов в сферу “экзистенциальной предструктуры понимания”; различил первичное дорефлексивное понимание как сам способ бытия человека, тот горизонт предпонимания, от к-рого

никогда нельзя освободиться, и вторичное понимание, возникающее на рефлексивном уровне как филос. или филол. И. Вторичная И. коренится в первичном предпонимании; всякое истолкование, способствующее пониманию, уже обладает пониманием истолковываемого. Отсюда особая значимость предзнания, предмнения для И., что в полной мере осознается в дальнейшем Гадамером, утверждавшим, что “законные предрассудки”, отражающие истор. традицию, формируют исходную направленность нашего восприятия, включают в “свершение традиций”, и поэтому являются необходимой предпосылкой и условиями понимания и И. В целом в герменевтике, поскольку она становится философской, расширяется “поле” И., к-рая не сводится теперь только к методу работы с текстами, но имеет дело с фундаментальными проблемами человеч. бытия-в-мире. И. элементов языка, слова также изменила свою природу, поскольку язык не рассматривается как продукт субъективной деятельности сознания, но, по Хайдеггеру, как “дом бытия”, как то, к чему надо “прислушиваться”, через него говорит само бытие. Для Гадамера язык предстает как универсальная среда, в к-рой отложились предмнения и предрассудки как “схематизмы опыта”, именно здесь осуществляется понимание и способом этого осуществления является И. Временная дистанция между текстом и интерпретатором рассматривается им не как помеха, но как преимущество позиции, из к-рой можно задать новые смыслы сообщениям автора. Возможность множества И. ставит проблему истины, “правильности”, гипотетичности И.; обнаруживается, что вопрос об истине не является более вопросом о методе, но вопросом о проявлении бытия для понимающего бытия. Отмечая этот момент, Рикёр, чьи идеи лежат в русле “онтологич. поворота”, предлагает такую трактовку И., к-рая соединяет истину и метод и реализует единство семантич., рефлексивного и экзистенциального планов И. Он полагает, что множественность и даже конфликт И. являются не недостатком, а достоинством понимания, выражающего суть И., и можно говорить о текстуальной полисемии по аналогии с лексической. В любой И. понимание предполагает объяснение в той

мере, в какой объяснение развивает понимание. Хабермас, гл. обр. в работе “Знание и интересы”, критически исследовал герменевтич. подходы к И. и стремился раскрыть природу интерпретативного исследования в социальных науках. Соглашаясь с Гадамером в том, что социальные аналитики проникнуты культурно-истор. контекстом и традицией, он критикует догматическое принятие власти традиций в социальной И. Если опереться на “критическую” (рефлексивную) теорию или идеологию, нацеливаясь на обнаружение скрытых, неосознаваемых структур в ходе И., то герменевтика может стать научной формой И., претендующей на обнаружение смыслов в донаучном контексте традиций. Проблема И. обсуждалась также в дискуссии (Париж, 1981) Гадамера и Деррида, за к-рыми стоят две радикально разл. “интерпретации интерпретаций”, текстов, самого языка — как “два лица Сократа” (Ж.Риссе). Деррида еще в 1967 в ст. “Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук”, к-рой предпосланы слова Монтеня: “Истолкование истолкований — дело более важное, нежели истолкование вещей”, характеризует два способа истолковывать истолкование, структуру, знак и игру. Первый способ: стремление расшифровать некую истину или начало, “неподвластное ни игре, ни дисциплине знака”, когда сама необходимость истолковывать предстает как признак “изгнания”. Второй способ игнорирует начала, утверждает игру, пытаясь встать “по ту сторону человека и гуманизма”; идет по пути, указанному Ницше, и не стремится видеть в этнографии (см. Этнография) некую “вдохновительницу нового гуманизма”. Оба этих способа истолкования, несмотря на то, что ощущается их одновременность и нек-рый “двусмысленный симбиоз”, делят между собой область гуманитарных наук. Их взаимная непримиримость обостряется, но еще не настало время выбора между ними, поскольку мы все еще пребываем в историчности, а также надлежит найти для них общую почву, равно как и “различание, лежащее в основе их непримиримого различия”. В последующем эпистемология И. на стыке гуманитарного знания и герменевтики развивалась в направлении выяснения канонов И., ее обоснованности

и неопределенности, соотношения с критикой и реконструкцией. В качестве канонических утверждались, в частности, принцип автономии объекта, его воспроизведение в целостности внутр. связей и в контексте интеллектуального “горизонта” интерпретатора (Э.Бетти). Теорию обоснования И. предложил Э. Хирш, опираясь на работы лингвистов, герменевтиков и философов науки. Выступая “в защиту автора”, он выявил наиболее острые аспекты этой проблемы: если значение текста меняется не только для читателя, но даже для самого автора, то можно ли считать, что “изгнание” авторского значения текста — нормативный принцип И.; если текстуальное значение может изменяться в любом отношении, то как отличить обоснованную, верную И. от ошибочной; можно ли полагать, что не имеет значения смысл, вкладываемый автором, а значит только то, что “говорит” его текст. Последняя проблема особенно трудна для решения, т.к. авторский смысл в полной мере не доступен, а автор сам не всегда знает, что он имел в виду и хотел сказать, создавая конкр. текст. В подтверждение этого Хирш напоминает известное место из “Критики чистого разума”, где Кант, размышляя о Платоне, заметил, что мы иногда понимаем автора лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил понятие и из-за этого “говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями”. Критически осмысливается традиц. проблема психологич. и истор. И. значений, правомерность позиций “радикального историзма”, покоящегося на вере в то, что только наши собственные “культурные сущности” имеют аутентичную непосредственность для нас, поэтому мы не можем правильно понимать и интерпретировать тексты прошлого, мы их, по существу, заново “придумываем”, конструируем. Не принимая этот довод, Хирш утверждает, что все понимание “культурных сущностей” не только прошлого, но и настоящего, их И. есть в той или иной степени создание, конструирование, поэтому мы никогда не можем быть уверены, что правильно поняли и интерпретировали как тексты прошлого, так и настоящего, они всегда остаются открытыми. Понимание природы обоснованности И. предполагает пред-

варит. решение таких методол. проблем, как соотношение понимания, И. и критицизма; принципы обоснования, его логика, а также методы, каноны, правила, объективность И., свое видение к-рых предложил Хирш. Значение методол. принципов возрастает, если обратиться к более узкой сфере — научному или научно-филос. тексту, подлежащему И. историком. Так, Визгин, понимая И. как придание четкого смысла тексту, “молчащему” без истолкования историка, выделяет три уровня осмысления и соответственно три класса И. текста, различающихся методол. особенностями. Первый уровень осмысления — понимания текста как элемента системы авторских текстов, его единой концепции, что составляет задачу **систематич. И.**; второй уровень — внешняя и внутр. **истор. И.**, учитывающая контекст и условия, эволюцию авторских текстов, связь их с текстами др. мыслителей; третий уровень осмысления и И. опирается на “вне-текстовые реалии”, вненаучные данные, события практики и значения, связанные с культурными, социальными и экон. институтами, политикой, религией, философией, искусством. Это **схематич. И.**, вычитывающая в научном тексте “вне-текстовые” и вненаучные значения практики и культуры, лежащие в основе обобщенных схем предметной деятельности. Обращение к разработанному Кантом понятию схемы как “представлении об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ” может быть плодотворным для понимания правомерности и объективности И. Схема дает предметно-деятельностное наполнение абстракциям теории, тем самым способствуя объективной И. Представление о схемах может помочь в анализе трудностей, возникающих при И. текстов, не устранимых обычными традиц. методами их осмысления, включая систематич. и истор. И. В этом случае значение индивидуального авторства как бы отступает на задний план, содержат. структуры знания оказываются не столько прямым личным изобретением, сколько схемами культуры и деятельности, они имеют характер относительно устойчивых рабочих гипотез и не являются продуктом индивидуальной психологии отд. эмпирич. индивидов. Синтез всех трех уровней осмысления и соответственно

классов И., отражая генезис и историю знания, может быть основой методик и “техники” И. как логич. реконструкции конкр. гуманитарного текста.

Процедура И. рассматривается как базовая в этнометодологии (см. Этнометодология), где осуществляется выявление и истолкование скрытых, неосознаваемых, нерелективных механизмов коммуникации как процесса обмена значениями в повседневной речи. Коммуникация между людьми содержит больший объем значимой информации, чем ее словесное выражение, поскольку в ней необходимо присутствует также неявное, фоновое знание, скрытые смыслы и значения, подразумеваемые участниками общения, что и требует спец. истолкования и И. Эти особенности объекта этнографии принимаются во внимание, в частности, Г. Гарфинкелем в его “Исследованиях по этнометодологии” (1967), где он стремится обосновать этнометодологию как общую методологию социальных наук, а И. рассматривает как ее универсальный метод. При этом социальная реальность становится продуктом интерпретационной деятельности, использующей схемы обыденного сознания и опыта. В поисках “интерпретативной теории культуры” К. Гирц полагает, что анализировать культуру должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная теория, занятая поисками значений. В работе этнографа главным является не столько наблюдение, сколько экспликация и даже “экспликация экспликаций”, т.е. выявление неявного и его И. Этнограф сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, перемешанных и наложенных одна на другую, неупорядоченных и нечетких, значение к-рых он должен понять и адекватно интерпретировать. Суть антропологич. И. состоит в том, что она должна быть выполнена исходя из тех же позиций, из к-рых люди сами интерпретируют свой опыт, из того что имеют в виду сами информанты, или что они думают, будто имеют в виду. Антропол. и этногр. работа предстает, т.о., как И., причем И. второго и третьего порядка, поскольку первую И. может создать только человек, непосредственно принадлежащий к изучаемой культуре. Серьезной проблемой при этом становится верификация или

оценка И., степень убедительности к-рой измеряется не объемом неинтерпретированного материала, а силой научного воображения, открывающего ученому жизнь чужого народа. Столь значимая и достаточно свободная деятельность субъекта-интерпретатора не только в этнографии, но и во всех других областях, где И. широко используется, вызывает к ней критическое отношение, чему даже посвящаются книги. Совр. амер. писательница и исследователь культуры С. Зонтаг в сборнике эссе “Против интерпретации” (1966), в очерке, давшем название всей книге, отрицательно оценивает роль И. в искусстве и культуре. Ее позиция: произведение искусства должно быть показано таким, каково оно есть, а не объясняемо, что оно значит; необходимо стремиться к “дотеоретическому простодушию”, когда искусство не нуждается в оправдании интерпретатора. Одна из причин появления И. — примирить древние тексты с “совр.” требованиями: грубые черты Гомера Зевса и его буйного клана перевели в план аллегории; Филон Александрийский истолковал истор. сказания Библии как “духовные парадигмы”; сорокалетние скитания в пустыне — аллегория освобождения, страданий и спасения; осуществили талмудистские и христианские “духовные” толкования эротич. “Песни песней”. И. предстает как радикальная стратегия сохранения старого ценного текста, стремления надстроить над буквальным текстом почтительный аллегорический. Совр. стиль И. — раскопать то, что “за” текстом, найти истинный подтекст. Знаменитые и влият. доктрины — марксистская и фрейдистская — это “развитые системы герменевтики, агрессивные, беспардонные теории И.”. Наблюдаемые феномены берутся в скобки, необходимо найти под ними истинное содержание, скрытый смысл — значит истолковать, переформулировать явление, найти ему эквивалент. Оценка И. должна быть исторической: в одних культурных контекстах она освободит. акт, в других это деятельность реакционная, трусливая и удушьяющая. Именно последняя, по Зонтаг, господствует сегодня, “интерпретаторские испарения вокруг искусства отравляют наше восприятие”, И. “укрощает” произведение, делает искусство “ручным, уютным”, подлажи-

вает под вкусы обывателя. “Трудные” авторы, как Кафка, Беккет, Пруст, Джойс и др., “облеплены интерпретаторами как пиявками”, “покрыты толстой штукатуркой И.”, И. превращает произведение в предмет для использования, для помещения в схему категорий. В совр. культуре, подорванной гипертрофией интеллекта, И. — это мечь интеллекта искусству, миру, потому что истолковывать — значит иссушать и обеднять мир, превращать его в “призрачный мир смыслов”. Желание спастись от И. породило неприязнь к содержанию в его традиц. понимании, отсюда абстрактное искусство, символизм, формализм и др. Выход Зонтаг видит в чистоте, непосредственности, **прозрачности** произведений искусства. “Прозрачность означает — испытать свет самой вещи, вещи такой, какова она есть”. Достойное уважения, но наивное и утопич. стремление Зонтаг “искоренить” И., как представляется, сродни вере наивно-реалистич. философии в возможность познать вещь “как она есть на самом деле”. Но в отличие от познания, где невозможно освободиться от “тени” познающего человека, в искусстве спасение есть всегда — обращение к самому произведению без посредников-интерпретаторов. Они требуются лишь в случае научно-теор. исследования произведений искусства, как в научном познании вообще. Здесь И. текстов и герменевтика как ее теория оказываются весьма плодотворными, подтверждением чему становятся сегодня исследования в области искусств. интеллекта и роли компьютера в познании. Так, Т. Виноград и Ф. Флорес исходят из того, что интерпретативная деятельность пронизывает всю нашу жизнь и чтобы в исследоват. программе “Искусственный интеллект” (ИИ) осознать, что значит думать, понимать и действовать, необходимо признать роль и понять природу И. Опираясь на идеи Хайдеггера и Гадамера, к-рые вывели герменевтич. идею И. за пределы анализа текстов и отнесли ее к основам человеч. познания, они исследуют И. в контексте задач программы ИИ, что определяет актуальность и универсально-синтетич. природу этого фундаментального метода.

Лит.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988; Вебер М. Критич. исследования в области логики наук о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995; Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Лит.-теор. исследования. М., 1989-1992; Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995; Кубрякова Е.С., Демьянков В.З. и др. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996; Зонтаг С. Мысль как страсть. Избр. эссе 1960 – 70-х годов. М., 1997; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997; ВоеckhA. Encyklopadie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Lpz., 1877; Birt Th. Kritik und Hermeneutik. Nebst Abriss des antiken Buchwesens. Munch., 1913; Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. L., 1952; Droysen J.G. Historik. Vorlesungen fiber Enzyklopadie und Methodologie der Geschichte. Munch., 1960; Hirsch E. Validity in Interpretation. New Haven; L., 1967; Garfmkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.Y., 1967; Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968; Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973; Winograd T., Flores F. Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design. Norwood, New Jersey. 1987.

Приложение 3 (к теме V «Проблема языка в герменевтике»)

В. Биbihин. «Слово и событие»: Один молодой человек крестился, много читал Священное писание и устраивал свою жизнь в соответствии с ним. Своему сыну он читал вслух Библию. Сын спросил его однажды: «Папа, если Бог велит тебе меня зарезать, ты зарежешь меня?» Отец сделался честный, трагичный и мрачно сказал сыну: «Да, я тебя зарежу». Этот серьезный молодой православный хотел во всём до конца быть верен священной книге. Ясно, что ничего хуже он сказать не мог; одного этого его слова было достаточно чтобы навсегда отогнать сына от веры, от Библии. И от отца тоже: как будет теперь сын смотреть на отца, зная что в какой-то момент отец может взять нож и зарезать его, спокойно, уверенно в своей свя-

тости? Одна надежда, что сын окажется, маленький ребенок, мудрее отца и поймет всё правильно. В чем дело? Молодой человек, новый православный, хотел свято следовать всему учению Церкви, ее священной книге, и сказал сыну такую страшную глупость. Значит ли это что он неправильно читал Библию? В том ли его ошибка, что он хотел читать ее буквально, по Иоанну Кронштадтскому, не умствуя и не изменяя, а надо читать Библию истолковывая, с приемами герменевтики и не застывая на буквальном смысле? Нет. Надо читать Библию как раз буквально, а молодой человек по своему слабости незаметно для самого себя перетолковал ее наоборот. Он ввел от себя как раз только одну лишнюю букву, которой в Библии нет и не может быть. Авраам «взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой. Он сказал: вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения? Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой. И шли оба вместе и пришли на место, о котором сказал ему Бог» (7–9). На обращение сына: Отец! Авраам отвечает: Я! Отчетливо, как в армии. «Я!», говорит Авраам. Я тебе, сыну, отвечаю. Сын спрашивает, кого зарежут и положат на огонь. Отец идет с сыном на гору, потому что слышал слова Бога, «пойди... принеси его во всесожжение». Но отец, Авраам, только что отозвавшийся на вопрос сына: «Я!», не говорит сыну: я сейчас тебя зарежу. Почему не говорит, чтобы обмануть мальчика, чтобы мальчик шел спокойно и не бежал? (Он ведь был не связан.) Нет, Авраам отвечает сыну чистую правду: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения», потому что всё, что сейчас делает Авраам, он делает под Богом и от Бога, не от себя; не я Авраама делает, а я Авраама только послушно и на каждом шагу открыто Богу, чтобы Бог свободно исполнил через него Свою волю — так же как это его я открыто сыну и послушно откликается на его обращение. Послушное я Авраама тут ничего само для себя не хочет и никого не собирается убивать; если бы Авраам сказал сыну, «я сейчас тебя зарежу», то была бы ложь. Там, на горе, на высоте восхождения Авраам, если бы он жил в новозаветные вре-

мена, мог бы сказать вместе с апостолом Павлом, «не я живу, но живет во мне Христос», Бог (Гал 2, 20). Он отдал себя весь Богу, через него действует живой Бог, и не заметить этого умаления *я* в рассказе об Аврааме (не *я*, Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения), как не заметил современный культурный молодой человек, значит отойти от буквы Библии, истолковать ее в распространенном современном индивидуалистическом духе. Правильный, отвечающий *букве* Библии ответ сыну, спрашивающему отца, убьет ли он сына в ситуации Авраама, должен быть другой. Успокойся, мой мальчик. *Я* тебя никогда не убью. Но если нам посчастливится, как посчастливилось Аврааму и его сыну, и Бог наложит на нас Свою всевластную руку, то нам будет страшно, жутко от Его могущественного присутствия, и мы должны будем собрать всю свою силу, чтобы выдержать Его, чтобы сохранить веру, и только тогда встреча с Ним кончится так, как кончается всякая встреча с Богом, нашим спасением. ... Что же вы мне не скажете, что Евангелие учит, «Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3, 6)? Сколько из этих слов, вкривь понятых, выведено оправданий самомнению, сколько самоуверенности человеческой мысли, которая конечно сразу думает, только не знаю почему, что дух, который животворит, это деятельность ее сознания, так называемая работа ума. Лучше было бы, чем фантазировать на тему убивающей буквы и животворящего духа, лучше было бы просто прочесть следующий стих 2-го Послания апостола Павла к Коринфянам: «Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине славы лица его преходящей...» Здесь говорится не о высокомерном пренебрежении к букве, а наоборот о служении ей, это служение славно, и дай Бог человек оказался бы способен к такому служению букве, потому что выше этого служения только сам вочеловечившийся Бог. Тот, Который любит, чтобы буква соблюдалась.

Бибихин: В недавно вышедшей замечательной книге о существе языка, «Герменевтические подступы к русскому слову», замечательный исследователь слова Вардан Айрапетян говорит в полстраничке «От автора» (М.: Лабиринт, 1992, с. 28): «Чему же я, самоучка и любитель, могу научить ученого, особенно естественника и математика? Что он еще не знает, он узнает без меня, но вот обломки того, что он *уже* не знает, здесь найдутся». Эта мысль — та самая, которая дает право Иоанну Кронштадтскому упрекнуть ученого именно в невежестве. Неосторожное приобретение знания может увести от простоты, от детской мудрости (о ней еще придется говорить), от смиренного незнания, может заставить думать что человек уже многое понял и вот-вот допоймет всё до конца.

Приложение 4 (к теме V «Проблема языка в герменевтике»)

Языковые игры *История Философии: Энциклопедия.* – Минск: Книжный Дом. А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева, М. А. Можейко. 2002.

– понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций, организованные по определенным правилам, нарушение которых означает разрушение Я.И. или выход за их пределы. Понятие "Я.И." введено Витгенштейном, являясь одной из важнейших категориальных структур в его поздних произведениях. Я.И. являются наиболее существенной формой презентации языка как в процессе овладения им (обучения языку, осуществляемое посредством включения субъекта в определенные нормативные системы речевых коммуникаций), так и в процессе ставшей языковой динамики (усложнение словоупотреблений в речевых коммуникациях как Я.И.). В концепции Я.И. Витгенштейна получает новое истолкование введенное Э. Шпрангером (1922) понятие "форм жизни": конституирование форм жизни как определенных вариантов социокультурной артикуляции человеческого бытия фундировано именно речевой практикой Я.И., – базовые параметры последних оказываются содержательными детерминантами форм жизни, задавая им такие характери-

стики, как конвенциональная основа, нормативность правил и др. Вместе с тем, Я.И., переводя речевую (и – соответственно – социокультурную) реальность в игровую плоскость, очерчивают горизонт возможных миров индивидуального и социокультурного опыта как не совпадающих с наличными, ибо, с одной стороны, в выборе правил языка, как и в выборе игры как набора игровых правил, человек ничем извне не ограничен (ср. с "принципом терпимости" Карнапа), а с другой – соблюдение требования интерпретируемости модельной семантики заложено в самой основе конституирующей игру языка. По Витгенштейну, словоупотребление вообще не может быть неправильным: во-первых, потому, что построение речи подчинено соответствующим конвенциям, обеспечивающим соблюдение правил языковой организации, а во-вторых, потому, что "правильного" (как единственно правильного, правильного в отличие от возможного неправильного) словоупотребления вообще не существует, иначе Я.И. были бы невозможны как таковые. Теория Я.И.Витгенштейна находит свое дальнейшее развитие, с одной стороны, в модальной семантике и эпистемологии, с другой в философии постмодерна. Так, в игровой модели языка Хинтикки зафиксированная в грамматической структуре предложения ситуация артикулируется как игровая, апплицируясь на таких "игроков", как "Я" и "реальность", – и если первый "игрок" ориентирован на верификацию содержания высказывания, то второй – на его фальсификацию, что задает принципиальную гипотетичность языковых моделей, содержание которых выступает как "возможные миры". В философии постмодерна понятие "Я.И." фиксирует плюральность нарративных практик (см. Нарратив) – в противоположность характерному для "эпохи больших нарративов" (см. Закат метанарративов) жесткому "дискурсу легитимации", исключающему саму возможность игры как свободы (Лиотар). Игровая аргументация фундирует идею Деррида о децентрированности текста (аргумент от противного и к игре): ни семантический, ни аксиологический центр текста невозможен, ибо "функцией этого центра было бы... прежде всего гарантировать, чтобы ор-

ганизирующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). Идея Я.И. лежит в самой основе постмодернистической концепции Читателя как источника смысла, ибо в процессе чтения "все трое" (т.е. читатель, текст и автор) "являют собою единое и бесконечное поле для игры письма" (Л.Перрон-Муазес). И в целом "формы протекания всякого разговора можно... описать понятием игры", и "основное состояние игры, которое должно быть наполнено ее духом – духом легкости, свободы радости от удачи – и заполнять им играющего, является структурно близким состоянию разговора, в котором язык является истинным" (Гадамер). По Гадамеру, "протекание всякого разговора можно... описать понятием игры", и Я.И. могут реализовывать себя как в коммуникативной сфере ("духовная реальность языка есть реальность Рнеума, духа, который объединяет Я и Ты... В любом разговоре господствует дух открытости и свободного перетекания Я в Ты"), так и в рафинированной сфере интеллектуальной рефлексии ("игра речей и объектов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой, как прекрасно назвал мышление Платон"). Однако, в любом случае, "очарование игры для играющего сознания заключено в растворении себя самого во взаимосвязи движений, которая обладает собственной динамикой" (Гадамер). В контексте постмодернистской парадигмы в современной философии феномен Я.И. оказывается в фокусе внимания, выступая в рамках "постмодернистской чувствительности" фундаментальным способом осуществления не только сугубо языкового, но и социального бытия (см. Постмодернистская чувствительность, Нарратив). В контексте концепции "заката больших нарративов" Лиотар рассматривает Я.И. как практически исчерпывающую форму бытия языка в условиях отказа культуры от жестких дискурсов легитимации (см. Закат метанарративов). Подвергая процессуальность Я.И. рефлексивному осмыслению, Лиотар фиксирует несколько базисных тезисов, очерчивающих границы постмодернистского понимания Я.И. Прежде всего, несмотря на то, что "высказывание, не удовлетворяющее правилам игры, не принадлежит к иг-

ре, определяемой ими", тем не менее правила Я.И. как таковые (при любой степени их определенности) "не служат сами по себе их /Я.И. – М.М./ легитимацией, но являются предметом явного или неявного соглашения между игроками", даже если и не они "их изобретают". Культура постмодерна характеризуется, по Лиотару, тотализацией феномена Я.И., ибо ни одно высказывание не может быть неигровым: "говорить – значит бороться, в смысле играть... Этим не обязательно подразумевается, что играют для того, чтобы выиграть. Можно сделать ход из удовольствия его изобретения: что иное заложено в работе разговорной речи и литературы по выведению языка из состояния покоя? Постоянное изобретение фразеологизмов, слов и значений, которые на уровне речи служат фактором эволюции языка, доставляет большое наслаждение. Но, несомненно, это удовольствие не свободно от ощущения победы, вырванной, по крайней мере, у одного, но грозного соперника – общепринятого языка, его устоявшихся коннотаций". Таким образом, в рамках постмодернистского концептуального пространства вообще "всякое высказывание должно рассматриваться как "ход", сделанный в игре". Более того, коль скоро это так, то, согласно Лиотару, фактически "социальные связи состоят из языковых "ходов"...". В целом, по оценке Лиотара, постмодернизм "избрал языковые игры в качестве своей общей методологической установки": оставляя открытым вопрос о генезисе социальных отношений и не претендуя на то, чтобы "выводить ... все социальные отношения" из данной установки, тем не менее, Лиотар констатирует, что "языковые игры являются минимальными отношениями для существования общества: даже до своего рождения, хотя бы только вследствие данного ему имени, ребенок уже помещен как референт в историю, повествуемую его окружением, в которую он позднее неизбежно будет должен себя вписать". Более того, согласно постмодернистской трактовке, "вопрос социальных связей, будучи вопросом, сам является языковой игрой, игрой вопрошающего, вопрошаемого и предмета вопрошания, что уже является социальным отношением". Парадигмальная эволюция постмодернизма к

такой своей версии, как современный after-postmodernism была ознаменована и существенными трансформациями трактовки феномена Я.И. (см. After-postmodernism). В "трансцендентально-герменевтической концепции языка" Апеля Я.И. понимаются как "сплетенные с жизненной практикой прагматические квази-единицы коммуникации и взаимопонимания". Апелем вводится также понятие "трансцендентальных Я.И." как Я.И. идеального (в нормативном смысле) "коммуникативного сообщества": "эти идеальные Я.И. превосходятся каждым, кто следует правилу... как реальная возможность той Я.И., в которую он включен, а это значит – предполагаются как условие возможности и значимости его образа действий как осмысленного". Но если пред-игра относима к Я.И., то с той же степенью правомерности это можно утверждать и о пост-игре: "...философ как критик языка должен отдавать себе отчет в том, что, занимаясь описанием Я.И., он сам осуществляет специфическую Я.И., которая находится в рефлексивном и критическом отношении ко всем возможным Я.И.". В такой системе отсчета intersубъективность значений языковых выражений обосновывается Апелем не через характерную для философской классики ссылку на абсолют абстрактно-универсального сознания, но посредством апелляции к коммуникативно значимому принципу "критического образования консенсуса", безоговорочно оправданного и неуязвимого в своей операциональности: "познавательно-критическое сомнение никогда не может поставить под вопрос семантико-прагматическую связность уже используемой Я.И." Я.И. принципиально коммуникативна, и в этом отношении предполагает понимание как взаимопонимание: язык как "трансцендентная величина" выступает "условием возможности и значимости диалогического понимания и понимания самого себя". Я.И. есть прежде всего intersубъективная коммуникация, "которая не может быть сведена к языковой передаче информации..., а является одновременно процессом достижения согласия". В этом контексте, начиная с трактовки Я.И. Апелем, в позднем постмодерне оформляется вектор, связанный с реабилитацией понимания в идущем от экзегетики класси-

ческом герменевтическом смысле этого слова: "говорить – это значит говорить кому-нибудь", и любая речь – даже самая непонятная – "рождается в понимании и для понимания" (Гадамер). Если, пользуясь терминологией Э.Финка, можно сказать, что Витгенштейн понимал под Я.И. игру-game, то Я.И., по Апелю, это игра-play. И такая трактовка Я.И. как взаимопонимающего диалога предполагает отказ от идеи произвольной "деконструкции" (Деррида), "означивания" как текстопорождения (Кристева) и т.п. процедур субъектного наполнения текста смыслом, ибо в рамках коммуникативного акта такой подход означал бы обрыв коммуникации. Только обоюдная установка на понимание как реконструкцию имманентного смысла любого речевого акта и текста может сделать Я.И. принципиально возможной. Теория Я.И. широко используется в современной философии, применяется в исследованиях по общей семантике (Р. Хаякава) и сценарной социально-психологической "теории конфликта" (А. Рапопорт).

Примеры тестов и заданий для самоконтроля

1. Среди причин герменевтического бума второй половины двадцатого столетия в Европе можно назвать следующие:

- а. кризис субъектности западноевропейского человека;
- б. классическая составляющая герменевтического дискурса
- в. утрата философией преобразования определяющего положения в структуре философского знания и культуре
- г. социально-культурные последствия второй мировой войны
- д. превращение понимания в экзистенциал человеческого бытия

2. Объяснение отличается от понимания

- а. содержанием своей цели;
- б. рациональностью процедуры;
- в. временной длительностью
- г. спецификой своего предмета

3. Центральные проблемы герменевтики:

- а. понимание;
- б. познание;
- в. творчество;
- г. креативность;
- д. интерпретация

4. Герменевтика как философская дисциплина родилась:

- а. в Античности
- б. на Древнем Востоке
- в. в Средние века
- г. в Новое время

5. Герменевтика обрела статус онтологической философской дисциплины

- а. в Новое время
- б. в XX веке
- в. в XXI веке
- г. в Античности
- д. в Средние века

6. Онтологический статус герменевтики выкристаллизовался в трудах

- а. Аристотеля, Платона
- б. Бл. Августина, Фомы Аквинского
- в. Декарта, Бэкона
- г. Канта, Гегеля
- д. Хайдеггера, Гадамера

7. Какая философская дисциплина способствовала обретению герменевтикой онтологического характера?

- а. феноменология

- б. этика
- в. аналитическая философия
- г. эпистемология
- д. гносеология

8. Дильтей считал, что главный метод познания гуманитарных наук – это:

- а. наблюдение
- б. эксперимент
- в. понимание
- г. объяснение
- д. сочетание понимания и объяснения

9. Прочитайте текст. Выделите характеристики понимания, которым невозможно обучить:

Философские возможности герменевтики. Начать придется с некоторого негатива: чем герменевтика не является. Самое расхожее понятие герменевтики – теория или наука о понимании. Ожидания, естественно формирующиеся у студента – здесь тебя научат, как понимать (избежать непонимания). Однако научить пониманию вряд ли возможно хотя бы потому, что впереди какого-то понимающего технического приема всегда должно стоять желание понять другого или другое. Кроме того, есть в акте понимания момент интуиции, которую вряд ли можно понять/объяснить или выработать в качестве навыка в ходе учебного процесса. В понимании присутствует момент катарсиса и момент озарения, которому не научишься. В то же время в понимании есть мотив отрешения от чего-то прежнего, привычного и, возможно, дорогого. В этом смысле понимание (нового) всегда есть отказ от прежней позиции и, значит, от себя прежнего. Есть в понимании и момент истины как свершения: понял когда что-то сделал, как сделал, так и понял. А это уже выходит за пределы каких-либо теоретических построений, и, прежде всего, герменевтических. Одним словом, не получится опре-

делить герменевтику как науку понимать, как не может быть науки любить, верить, науки быть счастливым.

10. Искусство толкования священных текстов получило название:

- а. герменевтика
- б. экзегетика
- в. патристика
- г. схоластика
- д. софистика

11. Экзистенциал современного человека, исследуемый герменевтикой:

- а. понимание
- б. объяснение
- в. интерпретация
- г. диалогика
- д. рефлексия

12. Трактовка понимания в герменевтике Бл. Августина:

- а. разыскание смысла
- б. постижение божественной сущности
- в. переход от знака к значению
- г. постижение себя
- д. обнаружение замысла автора текста

13. Мыслитель, в трудах которого герменевтика стала разделом общей теории права:

- а. Матиас Флациус Иллирийский
- б. Георг Вильгельм Фридрих Гегель
- в. Вольфганг Амадей Моцарт
- г. Гуго Гроций
- д. Вильгельм фон Гумбольдт

14. Принцип «лучшего понимания» Шлейермахера заключается в следующем:

- а. исследователь может и должен знать мир автора больше, чем он сам;
- б. чем больше понимает исследователь смыслы текста, тем лучше;
- в. понимание представляет собой гораздо большую ценность, чем непонимание;
- г. понимание представляет собой гораздо большую ценность, чем интерпретация;
- д. автор гораздо лучше понимает смысл созданного им текста, нежели исследователь.

15. Создатель теории герменевтического круга:

- а. Августин Блаженный
- б. Аристотель
- в. Шлейермахер
- г. Гадамер
- д. Дильтей

17. Как историческое существо может понимать историю исторически? – эта формулировка основного вопроса исторической герменевтики принадлежит:

- а. Гегелю
- б. Шлегелю
- в. Рикёру
- г. Гадамеру
- д. Хайдеггеру

18. Найдите правильные варианты ответов:

Определение *Dasein* как того сущего, которое существует, понимая бытие, принадлежит традиции:

- а. онтологической герменевтики
- б. исторической герменевтики
- в. филологической герменевтики
- г. научной герменевтики
- д. философской герменевтики

19. Умберто Эко полагает, что критерий истинности интерпретации это:

- а. успех коммуникации
- б. практика
- в. соответствие историческим фактам
- г. согласованность позиций разных интерпретаторов
- д. логическая непротиворечивость

20. Какие требования предъявляет М. Фуко к герменевтическому субъекту? Найдите правильные ответы.

- а. наличие опыта человеческой конечности
- б. историчность
- в. отказ от стремления высказывать абсолютные истины
- г. решимость открыть и показать миру абсолютную истину
- д. быть субъектом интерпретации

21. Тест на соответствие:

Определите, кому принадлежат данные высказывания:

- | | |
|--|--------------|
| а. Язык – сказ бытия | 1. Фреге |
| б. человек – борец с языком | 2. Хайдеггер |
| в. Бытие, могущее быть понятым, есть язык | 3. Бродский |
| г. Не человек говорит языком, а язык – человеком | 4. Гадамер |

22. О герменевтической компоненте диалога культур писали:

- а. Хайдеггер, Бахтин, Библер

- б. Шпенглер, Шопенгауэр, Тойнби
- в. Кант, Гегель, Фейербах
- г. Маркс, Энгельс, Плеханов

23. Какая характеристика *не* является чертой герменевтического субъекта:

- а. Многоуровневая саморефлексия
- б. принципиальная диалогичность
- в. стояние на вершине субъектно-объектной вертикали
- г. расщепленность и различные формы достройки себя до полноты

24. Герменевтический субъект, с точки зрения В. Дильтея должен сочетать в себе черты:

- а. поэта, историка, философа
- б. ученого, человека высокой морали, общительного
- в. мыслителя, святого, честного человека
- г. исследователя, журналиста, понимающего человека

25. Саморефлексивный характер герменевтики проявляется в

- а. исследовании природы понимания
- б. в интерпретации интерпретаций
- в. в решении вопроса о соотношении понимания и объяснения
- г. в решении вопроса о соотношении понимания и познания

26. Особенности современной герменевтики (найдите правильные позиции):

- а. проблема смысла слова
- б. онтологический характер
- в. гносеологический характер
- г. проблема языка

27. Герменевтический круг – выражение следующих свойств понимания:

- а. диалогичность
- б. непротиворечивость
- в. гносеологичность
- г. бесконечность

28. Понимание без интерпретации возможно как

- а. свершение
- б. объяснение
- в. познание
- г. логический вывод

29. Характеристика истины в герменевтике, отличающая ее от истины в гносеологии:

- а. требование объективности
- б. признание истины субъекта
- в. необходимость абсолютных оценок
- г. объясняющий характер

30. Какие из данных положений раскрывают сущность лингвистического поворота в философии:

- а. язык становится предметом научного анализа
- б. язык становится предметом не только науки, но и философии
- в. язык мыслится в качестве субъекта
- г. появляются «мировые языки»

31. Дайте письменный ответ на вопросы:

1. Почему понимание считается экзистенциалом современного человека?
2. В чем состоит ценность непонимания?

Вопросы к зачету

1. Предмет герменевтики (Чему может и чему не может научить герменевтика?).
2. Современный характер герменевтического дискурса.
3. Герменевтика в кругу других философских дисциплин.
4. Рождение герменевтики и исторические этапы ее развития. Нефилософский характер истоков герменевтики.
5. Философские корни герменевтики: Шлейермахер.
6. Философские корни герменевтики: Дильтей.
7. Особенности современной герменевтики.
8. Понимание как выражение диалоговой, коммуникативной природы герменевтического отношения человека к миру.
9. Понимание как способ человеческого бытия. Поиск изначальных форм понимания (допредикативные суждения).
10. Понимание как онтологическая проблема
11. Природа герменевтического круга. Понимание как самопонимание. Понимание и непонимание.
12. Проблема интерпретации в герменевтике.
13. Специфика интерпретации исторических событий.
14. Специфика интерпретации художественных произведений.
15. Специфика интерпретации в философии (философская интерпретация и интерпретация философского текста).
16. Герменевтика и эстетика.
17. Понимание и язык. Проблема языка в герменевтике.
18. Понятие герменевтического субъекта и его особенности.
19. Формы индивидуальности и коллективности герменевтического субъекта.
20. Герменевтический субъект и проблема истины.

ЛИТЕРАТУРА

Базовые учебники

Галиева А. М. Философия языка. Учебное пособие для студентов философского факультета. Казань: Изд-во Казанск. гос. ун-та, 2008. 137 с.

История философии. Учебник для высших учебных заведений. Отв. Ред. Кохановский В. П., Яковлев В. П. Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. 576 с. (Гл.Х. Современная западная философия. Герменевтика. С. 409-419).

Мареев С. Н., Мареева Е. В. История философии (общий курс): учебное пособие для высшей школы. М.: Академический проект, 2003, 880 с. (Раздел «Герменевтика в XX веке (ее история и основные идеи)», с. 681-692).

Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2014. 151 с.

Основная литература

Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1987.

Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

Галиева А. М. Философия языка. Учебное пособие для студентов философского факультета. Казань: Изд-во Казанск. гос. ун-та, 2008. 137 с.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.

История теоретической социологии. В 4-х т. Т.2. М.: «Канон», ОИ «Реабилитация», 2002. 560 с.

Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века (Критические очерки). М.: Мысль, 1983. 247 с. Раздел «Понять все, что может быть понято» (с. 173-186).

Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом, 2003. 1280 с.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: «Academia-Центр», «МЕДИУМ», 1995. 415 с.

Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 151 с. (Философские технологии).

Фуко М. Герменевтика субъекта // Социологос. Вып. I. 1994.

Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. – М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

Шлейермахер Ф. Герменевтика. Пер. с нем. СПб.: Европейский Дом, 2004. 242 с.

Дополнительная литература

Абушенко В. Л. Понимание. Новейший философский словарь / <https://info.wikireading.ru/232085>.

Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопр. философии, №3, 1989, С. 3-13.

Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. 2-е изд. испр. и доп. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. (сер. Humanitas). 736 с.

Айрапетян В. Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Апель К. О. Трансформация философии. М.: «Логос», 2001.

Аронов Р. А. Проблема смысла в контексте. // Вопросы философии. № 6. 1999. С. 133-138.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1987.

Бахтин М. М. Человек в мире слова. М. Изд-во Российского открытого ун-та, 1995.

Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2011. 144 с.

Бибихин В. В. Слово и событие. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 280 с.

Бибихин В. В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993. 403 с.

Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Изд-во Прогресс, Гнозис, 1991.

Библер В. С. Культура. Диалог культур. Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31-42.

Брудный А. А. Психологическая герменевтика. М.: Лабиринт, 1998.

Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. М.: Республика, 1995. 464 с.

Быстрицкий Е. К. Научное познание и проблема понимания. Киев: Наукова думка, 1986.

Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

Гадамер Г.-Г. Эстетика и герменевтика / Актуальность прекрасного: [пер. с нем.] / Г.-Г. Гадамер. М.: Искусство, 1991. С. 255-265.

Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П.П. Гайденко. М.: Республика, 1997. 495 с.

Галиева А. М. Философия языка: учебное пособие для студентов философского факультета / А. М. Галиева; Казань: Изд-во Казанского государственного университета, 2008. 136 с.

Гемпель К. Г. Логика объяснения. Пер. с англ. Назаровой О. А. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. 237 с.

Герменевтика: история и современность: (Критич. очерки). М.: Мысль, 1985. 303 с.

Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический Проект, 2008. – 235с.

Грицанов А. А. Экзегетика. Новейший философский словарь. Минск: Книжный Дом. 1999.

https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/1390/%D0%AD%D0%9A%D0%97%D0%95%D0%93%D0%95%D0%A2%D0%98%D0%9A%D0%90

Грязнов А. Ф. Проблема понимания: на пересечении двух традиций // Проблемы пространства и времени в современном естествознании. – СПб.: Общ-во «Природа и мы», 1991. С. 26-41.

Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства. М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2009. 152 с.

Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии: Филос.-гносеол. анализ. М.: Политиздат, 1985. 192 с.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.

Дильтей В. наброски к критике исторического разума. Вопросы философии, 1988, № 4.

Жижек Сл. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Европа, 2008. 516 с.

Жижек Сл. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм: пер. с англ. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.

Ищенко Е. Н. Современная эпистемология и гуманитарное познание: Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2003. 144 с.

Ищенко Е. Н. Современная эпистемология в контексте гуманитарного познания. Автореф. на соиск. уч. степени доктора философских наук. На правах рукописи. Воронеж, 2005. 40 с.

Ищенко Е. Н. Современная эпистемология [Текст] : учебное пособие / Е. Н. Ищенко Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2017. 89 с.

Камю А. Миф о Сизифе [Электронный ресурс] / А. Камю <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sizif/?curPos=2>

Касавин И. Т. Познание как иносказание. Человек после крушения вавилонской башни // Вопросы философии. 2001. № 11.

Касавин, И. Т. Текст. Дискурс. Контекст : введение в социальную эпистемологию языка / И. Т. Касавин ; Российская акад. наук, Ин-т философии. Москва: Канон+, 2008. 542 с.

Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М.: Изд-во МГУ, 1991.

Кузнецов В. Г. Герменевтика: Эволюция идей и современное состояние // Вестник МГУ. Сер. Философия. № 2. 1992.

Кузнецов В. Г. Становление герменевтического обоснования гуманитарных наук // Проблемы логики и методологии научного познания. М.: Изд-во МГУ, 1988.

Куренной В. Семантический треугольник Готлоба Фреге // ПостНаука <https://postnauka.ru/wtf/154781>

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Школа «Языки русской культуры», 1986.

Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике // Ю. М. Лотман и Тартуско-московская семиотическая школа: сб. М.: Гнозис, 1994. 263 с.

Мазин В. А. Субъект Фрейда и Деррида. СПб.: Алетейя, 2010. 255 с.

Малахов В. Герменевтика и традиция. Логос, 1999, № 1 (11), с. 3-10.

Малахов В. С. К характеристике герменевтики как способа философствования. // Философская и социологическая мысль. Киев, 1991. № 6. С. 65-76.

Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994.

Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути: М. Пруст «В поисках утраченного времени»: [лекции] / М.К. Мамардашвили. СПб.: Рус. христиан. гуманит. ин-т, 1997. 571 с.

Микешина Л. А. Специфика философской интерпретации // Вопросы философии. 1999. № 11.

Микешина Л. А. Философия науки. Учебное пособие. М.: Прогресс-Традиция, МПСИ, Флинта, 2005. 464 с.

- Микешина Л. А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002.
- Михайлов А. В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 560 с.
- Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М.: Гнозис, 1984.
- Основин Ю.А. Генезис и сущность понимания. Саратов: Изд-во Саратов. Ун-та, 1990.
- Подорога В. А. Выражение и смысл: ландшафтные миры философии: С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер. М. Пруст, Ф. Кафка. М.: Ad Marginem, 1995. 426 с.
- Райнах А. О феноменологии. Доклад в Марбурге, январь 1914 г. Логос. №1 (11). 1999, с. 48-64.
- Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М.: АО «КАМИ» издательский дом АCADEMIA, 1995 160 с.
- Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: «Academia-Центр», «МЕДИУМ», 1995. 415 с.
- Рокмор Т. О знании, философской антропологии и интерпретации//Субъект, познание, деятельность. М., 2002.
- Руднев В. П. Язык и смерть.
https://ruthenia.ru/logos/number/2000_1/2000_11.html
- Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 151 с.
- Соколов Б. Г., Соколов Е. Г. Мыслить (со) временность. I Блок. СПб.: Издательство РХГА, 2011. 296 с.
- Слово – чистое веселье / под ред. А. М. Молдована. М.: Языки славянской культуры, 2009.
- Сонтаг, Сьюзен. Против интерпретации и другие эссе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. 352 с.
- Субъективность и идентичность / под ред. А. В. Михайловского. М:

Языки славянской культуры, 2012.

Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: Про-
пилеи, 2000. 200 с.

Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. Санкт-Петербург,
Алетейя, 2008.

Фуко М. Герменевтика субъекта // Социологос. Вып. I. 1994.

Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс. // Кентавр. 1994, № 2.

Хайдеггер М. Время и бытие: ст. и выступления / сост., пер. с нем.,
вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.

Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Пер. с нем.
– Мн.: ЕГУ; ЗАО «Пропилеи», 2001. 168 с.

Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики: [пер. с
нем.]. – Минск: Пропилеи, 2000. 152 с.

Шохин В. К. Введение в богословские дисциплины. Учебно-
методическое пособие. М.: ИФ РАН, 2002.

Человек как слово: Сборник в честь Вардана Айрапетяна. М.: Языки
славянской культуры, 2008. 264 с.

Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. М., 2002. 236
с.//<http://znanium.com/bookread.php?book=345956>

Шульга Е. Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноме-
нологии и социологии. М., 2004. 174 с. ISBN 5-201-02130-
1//<http://znanium.com/bookread.php?book=346454>

Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и ин-
терпретации / пер. О. Поповой-Пле. М.: Академический проект, 2016. 559 с.

Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. М.: РИПОЛ классик, 2019.
342 с. (KAIROS).