

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

УДК 167:303

СОЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

О.Д. Агапов

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению перспектив социально-феноменологического подхода к проблеме интерпретации. Автор, последовательно реконструируя социокультурные, историко-философские и теоретико-методологические аспекты развития феноменологического дискурса в российском философском сообществе, пытается выявить специфику бытия человеческого рода, представленного процессами интерактивности, интерсубъективности и интерпретативности.

Темы интерактивности, интерсубъективности, интенциональности, жизненного мира, идентичности стали наиболее обсуждаемыми в последнее десятилетие в среде современного российского философского сообщества.

Преобладание указанных терминов в работах социально-философского, социологического, политологического, психологического плана свидетельствует о доминировании среди представителей социально-гуманитарных дисциплин идей, принадлежащих феноменологическому дискурсу. В сущности, можно говорить о том, что за последние десять лет произошла смена теоретико-методологической парадигмы, произошло обретение российскими философами феноменологической «почвы» под ногами.

Естественно, нельзя утверждать, что развитие феноменологических идей на российской почве произошло только в 90-е годы XX в. Безусловно, нет, феноменологический метод активно исследовался и применялся и в начале XX в. (Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев), и философами советского периода (интересные концепции разработали К. Мегрелидзе, М.К. Мамардашвили, В.В. Молчанов, В.В. Налимов, В.У. Бабушкин, Ф.Т. Михайлов, К. Свасьян). Однако в силу различных причин как политического, так и социокультурного характера феноменологический метод не получил легитимизации в качестве доминирующей методологии. Современная ситуация и статус идей Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра, Ф. Мерло-Понти, Х. Ортеги-и-Гассета, А. Шюца, Э. Левинаса и др. существенно отличаются, что, безусловно, требует нашего осмысления, а

также выявления возможных сценариев развития феноменологической парадигмы в контексте развития российской философской традиции.

Обсуждение перспектив невозможно без ответа на целый спектр вопросов, раскрывающих контекст становления и утверждения идей феноменологического направления в России. Первый вопрос: почему именно феноменология, а не, скажем, аналитическая философия, позитивизм, герменевтика, психоанализ пришли на смену советской версии диалектики? Второй вопрос, вытекающий из первого: какие теоретико-методологические позиции делают феноменологию привлекательной для решения проблем российского общества? Есть и третий вопрос, наиболее важный, связанный с осмыслением насущных проблем дальнейшего развития феноменологического метода исходя из имеющегося историко-философского российского и зарубежного опыта. Именно эти три вопроса и составляют главный предмет рассмотрения статьи.

Итак, почему же именно феноменология, в конечном итоге, получила на сегодняшний день доминирование? На наш взгляд, это, прежде всего, связано с тем, что *со-существующие* в современной философии течения и направления достаточно скомпрометировали себя своей политической ангажированностью. Особенно это касается позитивизма и аналитической философии, тесно связанной с идеологией либерализма, которая, для познавших идеологию коммунизма, выглядит не столько как ее антипод, а, скорее, как близнец. Основные принципы и идеалы позитивизма были хорошо известны и советским обществоведам. Отказ от крайних интерпретаций позитивистской философии с позиций марксизма не уменьшил выявленных в советской философии критических положений относительно понимания соотношения личности и общества, свободы, равенства, справедливости. Можно сказать, что постсоветский опыт либерализации российского общества, как это ни странно, укрепил российскую общественность в негативной оценке наследия О. Конта, Дж. Милля, К. Поппера, Ф. Хайека.

Например, в начале 1990-х годов борец за «открытое общество» К. Поппер предстал в своем неприятии советской и российской действительности как типичный *одномерный человек* западной цивилизации, не желающий разобраться в сложных перипетиях истории России. Позиции отечественных либералов также были однозначны – в сущности, России отказали в праве на собственное социокультурное развитие (более подробно об этом у А.В. Бузгалина) [1].

Что касается таких направлений, как герменевтика и психоанализ, то их значение как методологических стратегий в мировой философии довольно ограничено. В свое время П. Рикер говорил о том, что без феноменологической «прививки» проблемы герменевтики не приобрели бы философского уровня (подобное понимание было и у М. Хайдеггера, и Г. Гадамера). Более того, французский философ был убежден в том, что необходимо «вообще отказаться от того способа, каким ставит вопросы *теория познания* (erkenntnistheoretisch), а следовательно, отказаться и от мысли, будто герменевтика является *методом*, способным бороться на равных с методом наук о природе». Он призывал выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики, «дойти до связи исторического бытия с совокупным бытием, связи, которая была бы более из-

начальной, чем субъект-объектное отношение, лежащее в основании теории познания» [2, с. 37–38].

Психоанализ, возникший как метод преодоления крайностей индивидуального психического развития (психопатологий), также не приобрел широкого значения, несмотря на все усилия Э. Фромма, Г. Маркузе, Ж. Лакана и С. Жижека. Психоанализ и сегодня пребывает в статусе маргинальной социально-антропологической стратегии.

Далее, рассматривая предпосылки утверждения феноменологической парадигмы в российском философском сообществе, важно осознать, что подобный исход был обусловлен сменой философско-гуманитарной парадигмы в 20–30-е годы XX в., причем одним из центров, точнее, очагов онтолого-методологического поворота выступила именно Россия. А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Г.Г. Шпет, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин подхватили идеи Э. Гуссерля и на свой страх и риск, на своем «материале» создавали довольно стройные философские концепции [3, с. 190]. «Открытие» и реконструкция их теоретико-методологического наследия в 80–90-е годы XX в. постсоветскими философами создали дополнительный ресурс – «запас прочности» для приоритета феноменологического направления. В указанном аспекте современные российские философы рассматривают применение феноменологических идей как продолжение или воссоздание российской традиции философствования.

Дополнительным импульсом к методологическому «дрейфу» в сторону феноменологии стало раскрытие благодаря А.Ф. Лосеву, С.С. Аверинцеву, В.В. Бычкову, В.В. Бибихину и особенно С.С. Хоружему истоков православного мировоззрения, создавшего стройную концепцию феноменологии аскезы, исходя из религиозного опыта исихазма. Историко-философские реконструкции в этой области (Н.И. Петров, Н.Н. Карпицкий) лишь приоткрывают завесу сил, таящихся в паламизме/исихазме. На наш взгляд, именно усилия в данной области чрезвычайно важны для становления идентичности российского общества в глобализирующемся мире, поскольку своим историческим становлением мы обязаны именно принятому от Византии православию. Неслучайно уже митрополит Илларион в своем «Слове о законе и благодати» с историософских позиций показал огромное значение принятия христианства славянами, этим событием сразу вписавшимися в контекст мировой истории, истории под сенью креста Христа – искупителя всего человечества.

Как видим, и с позиции философско-гуманитарной, и с позиции богословско-православной феноменологический дискурс выглядит привлекательным для российских философов различной социокультурной и политической ориентации. Так, для космополитического бомонда это – приобщение к Европе (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр и т. д.), для почвенников – приобщение к дореволюционным (шире архетипическим) традициям. Иными словами, следует согласиться с Э. Левинасом, утверждающим, что *«феноменология объединяет философов – хотя и не тем способом, которым кантианство объединило кантианцев, а Спинозизм – Спинозистов. Феноменологи не присоединяются к формально провозглашенным Гуссерлем тезисам, не посвящают себя исключительно истолкованию или описанию истории его трудов. Их объединяет способ*

действий. Они объединены, скорее, определенным подходом к вопросам, нежели принятием определенного числа устоявшихся предположений» [4, с. 261].

Думается, обрисованные нами факторы, способствующие конституированию идей феноменологического направления, позволили очертить основные социально-исторические причины доминирования феноменологической методологии у российских философов, поэтому сейчас обратим более пристальное внимание на содержание идей, предлагаемых феноменологией, и постараемся выяснить степень их креативности для решения проблем, встающих перед человеческим родом в современных условиях.

Влияние феноменологических идей было весьма разнообразно и коснулось всех сфер философского познания, поэтому, говоря о значении феноменологического направления в современной философии, важно разобраться, какие же изменения произошли в онтологии, гносеологии, философской антропологии, социальной философии, аксиологии.

Самый значительный прорыв произошел в онтологической и одновременно в философско-антропологической области, поскольку феноменология четко и беспелляционно заявила о признании существования человека, его неустрашимости, его включенности в ситуацию мира. Признание присутствия человека поставило на повестку дня вопрос о способе его существования, об экзистировании. Неслучайно все крупнейшие экзистенциалисты: К. Ясперс, Ж.П. Сартр, Э. Мунье, А. Камю, Г. Марсель – исходят в своих концепциях из этого положения феноменологии. Отечественный философ Я.А. Слинин отмечает, что «человеку – как трансцендентальному субъекту – открыты четыре аподиктические данности: мое действительное существование, действительное существование других трансцендентальных субъектов и общего для всех нас интересующего мира, присущая каждому из нас абсолютная свобода действий и конечность действительного существования каждого из нас» [5, с. 6].

В гносеологической сфере феноменология заставила пересмотреть множество положений, касающихся самого ядра новоевропейского типа рациональности. Не претендуя на полноту освещения интеллектуальной революции, совершенной феноменологическим методом, отметим, что идеи интенциональности, естественной установки, эпохе, редукции, жизненного мира позволили преодолеть «гносеологическую Робинзонаду», различного вида психологизм, натурализм и панлогизм. Э. Левинас, осмысляя наследие Э. Гуссерля и М. Хайдеггера отмечает, что путь феноменологического исследования идет от существования к существующему, а затем – от существующего к Другому.

Концепция «жизненного мира» и признание его интересующей природы обусловили переход от психологизма к **социальной теории познания**. Социология знания К. Манхейма, культурологические штудии Э. Кассирера, социальная философия Х. Ортеги-и-Гассета и П. Рикера стали возможны в контексте феноменологического проекта.

В социально-философском плане феноменология позволила преодолеть ограничивающую развитие социального познания субъект-объектную парадигму, показать специфику бытия человеческого рода и постижения им своего становления (самосознание). В частности, тема понимания и интерпретации приобрела невозможный – в рамках классической философии – характер, получив он-

тологический статус, став, в сущности, главным индикатором бытия человека (шире – человеческого рода) в мире. Отныне каждая исторически проявившая себя форма познания (мифология, религия, философия, наука) рассматривалась как один из возможных модусов познавательных интенций, свойственных человеку. Понимание, будучи расположением в мире, создавало базу, фундамент для организации различных форм познания, обеспечивая тем самым решение вопроса о единстве и многообразии знания, взаимодополнительности различных способов познания. Естественно, подобное *понимание понимания* проблематизировало вопрос об истине, но вместе с тем снимало противоречия, связанные с легитимацией социально-гуманитарного познания. Можно сказать, что феноменология способствовала становлению более мягкой, гибкой модели рациональности, формированию неклассического и постнеклассического дискурса. В пику жестко детерминированным концепциям социально-исторического развития (позитивизм и марксизм) стал формироваться социокультурный и социально-антропологический подход. Мысль гуманитария вновь приобретала *человекосоразмерный* характер, стремясь преодолеть заикленность на больших социальных институтах. В исторической науке наметился переход к истории повседневности, к *биографической* истории. Истории, воспринимаемой в контексте вариативности и альтернатив, событийности и ситуационности.

Тяготеющие к тотальности проекты Просвещения и Модерна, основанные на насильственном преобразовании мира, были «развенчаны» не без участия феноменологического метода. Более того, излюбленный постмодернистской философией метод «деструкции» продолжает традицию феноменологической редукции. Крупнейшие лидеры постмодернизма прошли школу феноменологии как школу освобождения от диктата принципов и идеалов новоевропейской рациональности.

Проблемность общественного бытия, его парадоксальность и гетерономность, неопределенность и альтернативность путей развития – все это темы социальной теории феноменологии, практически невозможные в контексте классических направлений социально-философской рефлексии. Жесткий детерминизм – вот «ахиллесова пята» социальных концепций позитивизма, марксизма, психоанализа, философии жизни. В контексте законов природы, хозяйствования, страстей и инстинктов не оставалось места для ситуации свободного выбора, поступка. Однако последовательное применение процедуры эпохе в рамках анализа естественных установок общественного сознания позволили освободиться от многих стереотипов коммунистической и либеральной идеологий, а также способствовали формированию отдельной темы идентичности и самоидентичности в рамках восприятия событийности и ситуативности каждого момента бытия человеческого рода.

Второй важный момент, утвердившийся в философском и социально-гуманитарном дискурсе благодаря феноменологии, состоит в том, что был существенно расширен диапазон понимания общества. В частности, особую остроту приобрела проблема взаимосвязи между людьми. Общество, воспринимаемое в рамках жизненного мира эпохи, предстало как сложная конфигурация, состоящая из множества intersубъективных и интерактивных отношений, развитие и существование которых связано с огромными усилиями по удержанию интен-

ции (смысла) этих отношений. Особенно остро проблему *со-бытия* с другими чувствовали и понимали Ж.П. Сартр, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Левинас.

Естественно, что все вышесказанное не исчерпывает всех моментов, связанных с широким развитием феноменологии, однако сказанное подводит нас к пониманию фундаментальности поворота, сделанного философией благодаря работам Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и др.

И, наконец, нам предстоит постараться ответить на еще один вопрос, ставший причиной, подтолкнувшей нас разобраться с выявленным поворотом российской философской общественности к феноменологическому дискурсу. Напомню: это вопрос о перспективах развития феноменологической проблематики в контексте современности. Исследований подобного рода довольно мало, поскольку мы еще не совсем преодолели историко-философскую, пропедевтическую фазу освоения феноменологического наследия. Тем не менее, социально-философская проблематика также набирает обороты, и уже есть ряд исследований, где философы (Я.А. Слинин, С.С. Хоружий, Б.В. Марков, Т.Х. Керимов), историки (А. Боханов), социологи (Л. Ионов, Ю. Качанов, А. Филиппов), культурологи (И. Кондаков) пытаются понять современные тенденции через призму феноменологической парадигмы.

Однако интенсивность развития феноменологии в социально-философском контексте обусловлена не только экстраполяцией готовых методологических разворотов на социальное бытие, но и ее способностью к обращению на собственные резервы, на «дремлющие» в ней силы. Иными словами, феноменология должна применить свои же методы к историческому опыту своего развития. Реконструкция логики развития феноменологии показывает, что в 30–60-е годы XX в. феноменология трансформировалась из философии сознания в философию *со-бытия*, бытия с другими. Темы интерактивности, интересубъективности постепенно вытеснили проблематику интенциональности.

На наш взгляд, существенным *прорывом* в области социально - философской рефлексии может послужить более пристальное рассмотрение общества как сферы «интер». Тема *интерсубъективности*, *интерактивности* и *интерпретативности* социального бытия появляется каждый раз, когда заходит речь о специфике человеческого бытия, бытия человеческого рода как трансцендентального субъекта.

Приставке «inter», к сожалению, практически не уделяли большого внимания, рассматривая ее не больше, чем приставку для обозначения многочисленных социальных по своей сущности процессов объединения, слияния (интернационал, интервал, интерес, интеграция). Но, как указывал один из крупнейших философов XX в. М. Бубер, «*между*» – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события [6, с. 230].

В древнегреческом пространстве «*между*» фиксировалось термином «*dialogos*», где приставка – «*dia*» – «*между*», а не «*di(s)*» – «*дважды*» [7, с. 269]. Кстати, в греческом есть много понятий, связанных с обозначением пространства «*между*». В первую очередь это «*дистанция*», «*диспозиция*», «*дисциплина*». Буквально «*дистанция*» переводится как расстояние между началами. Расстояние определяется взглядом, прочерчивающим виртуальную линию от точки, принимаемой за исходный пункт, до точки предполагаемого завершения. Дис-

танция – весьма важное понятие философского дискурса, поскольку без выявления расстояния между началами (субстанциями) невозможно дело мышления, которое всегда разделение и одновременно связывание разделенного. Дистанция целиком и полностью основывается на интенции взгляда. Именно дистанция задает ракурс восприятия объекта – предмета познания. Не будет преувеличением утверждение о том, что познание человеком мира представляет собой искусство устанавливать и держать дистанцию. Искусство, включающее в себя способность и не отождествить феномены мира в одно, и не разделить их настолько, что они будут в нашем сознании выступать как дискретные явления. Неслучайно известный российский философ В.В. Бибихин подчеркивал важность определения дистанции в восприятии явлений культуры и истории. В частности, он указывал на опасность обращения к трансценденции, минуя реалии общества и права, поскольку это создает условия для иллюзий и самовнушения [8, с. 396].

Итак, термин «дистанция» указывает прежде всего на *со-бытийность* и неопределенность положения человека в мире. Он и равноудален и равноприближен к миру. Между природой и обществом, человеком и человеком, человеком и техникой есть дистанция, воспринимаемая и переживаемая как пропасть отчуждения, поэтому многообразные способы познания/понимания мира человеком направлены на преодоление ситуации отчуждения, в превращение отношений «между» в отношение «среди», «внутри».

Дистанцирование как процесс задано факторами и онтологического, и гносеологического порядка. В плане онтологии дистанция обусловлена объективной природой феноменов, их относительно независимым от сознания положением, несведением их существования только к нашему представлению. Гносеологически дистанцирование связано с вопрошанием о сущности феномена. Процесс дистанцирования есть процесс, процесс интерпретирования, или действие, направленное на выстраивание диспозиции, некой картины мира, где человек дан в проекции мира, включен в него, находится не вовне, а внутри, среди начал, между началами, в интересе (*лат.* – «между началами»).

В отличие от дистанции, понятие «диспозиция» говорит больше о положении познающего субъекта, о его возможной роли. Выявление связей, заданных процессом дистанцирования, составляет суть процесса познания, выражающуюся в конституировании определенной дисциплинарной структуры знания, производящей путь-метод движения от одного начала к другому. Дисциплина как форма знания «вырастает» как из подчинения предмету интенции, так и из структуры предпонимания субъекта познания.

Сказанное выше о «дистанции – диспозиции – дисциплине» по-новому обрисовывает место и роль диалога. В указанном контексте диалог предстает как школа сохранения дистанции. Речь, ответ, беседа подчинена ритмам приближения и удаления. Монолог буквально съедает дистанцию, поскольку субъект познания как бы подминает под себя объект, предмет познания. Наличие оппонента, другого, иного восприятия снижает риск видения мира в одномерном измерении. Диалог возвращает нас постоянно к ситуации между началами, к ситуации интереса, а значит, событию начал мышления, мышления заново, в

новом контексте, где, правда, прежний опыт мышления не снимается, а выступает как структура предпонимания.

Диалог, будучи intersубъективным и интерактивным событием, определяет, задает новую диспозицию мышления, новый текст и контекст, недоступный в отдельности каждому из его участников. Диалог самим процессом обговаривания (обалтывания) создает пространство обсуждения между людьми проблем, связанных с их *совместным* положением в мире. Причем пространство диалога образует круг, внутри которого обретается некий предмет обсуждения, приковывающий взгляды и признанный как реальность каждым из участников.

Диалог выстраивается как поочередное высказывание, как передача права голоса от одного к другому, как некий «персихорсис» (*греч.* – хоровод), в результате движения (кружения) которого образуются смыслы, образуется синергия представлений, свойственных участвующим в диалоге и способным тем самым создать определенную социальную группу, бытие которой будет определяться импульсами и смыслами, обретенными в диалоге. В связи с этим пространство диалога – это пространство изначально и априорно intersубъективное и интерактивное, бытие которого возможно только на линии усилия по связыванию субъектов, привлечению их внимания к тому или иному феномену. В этом плане интересен опыт Сократа, берущего на себя роль инициатора пробуждения, роль зачинателя диалога обсуждения, разговора.

Диалог – место встречи и соперничества интерпретаций, площадка их столкновения. В первую очередь в диалоге на линию огня попадает опыт идущих впереди, отражающих личностное переживание, и только потом выступает область между. Данный переход сопровождается молчанием, вызванным прикосновением к тайне феномена, с пониманием недостаточности экзистенциального опыта. В молчании есть удивление от феномена и сомнение в собственных силах. Пауза молчания роднит участников диалога больше, чем их речь.

Кстати, термин «интерпретация» воспроизводит свойственную древнеримскому обществу культурно-историческую атмосферу. С латинского языка «*inter*» переводится как «между», а «*pretation*» – как: 1) процесс, 2) идти впереди. В частности, приставка «*inter*» указывает на сферу *между* предметом и сознанием человека, которую необходимо осмыслить и по возможности освоить. В этом ракурсе интерпретация выступает как способ познания и присвоения человеком окружающего его мира.

Вторая часть понятия интерпретация, «*pretation*» – «быть первым», предполагает, что интерпретатор выступает в качестве первооткрывателя, показывающего себе и другим нечто такое, что еще не включено в его духовный мир и в «жизненный мир» эпохи. Историк науки и физик И.Д. Рожанский отмечал, что термин «*prae-ire*» схож в греческом – с понятием «*arche*». Значение его «начало во времени», «идти впереди», «управлять» [9, с. 3]. В переводах греческих текстов на латинский язык этот теоретический смысл был передан словом «принцип» (*principium*). Иначе говоря, процесс придания смысла – явление глубоко личностное, связанное с экзистенциальной потребностью человека «быть повсюду дома», онтологически утвердиться «здесь – и – сейчас».

Размышляем далее, исходя из семантики латинского «*prae-ire*» («идти впереди»). Римляне придавали большое значение людям, «идущим впереди». Мы

знаем о должности преторов, двух высших должностных лиц римского города-государства. Именно после законов Лициния и Секстия (367 г. до н. э.) они стали называться консулами. Главная задача преторов была в исполнении правосудия, ведения дел между римскими гражданами и чужеземцами или же между самими чужеземцами. Примечательно, что преторы должны были обнародовать в особом эдикте принципы своего должностного правления. Думается, эдикт выступал своего рода дисциплинарной рамкой, задающей определенное герменевтическое поле для толкования и разбора множества гражданских дел. Принципы обозначали общие идеи, подлежащие исполнению как со стороны претора, так и граждан Рима. Эдикты выступали для римского общества своего рода коммуникационной рамкой, герменевтическим полем диалога внутри одной социальной общности. Быть «идушим впереди» – значит брать на себя ответственность, возлагать власть, защищать ее (преторианцы – императорская гвардия). Неслучайно первый титул императора был **принцепс** (лат. – «*princeps*»), подобный титул носили во времена республики сенаторы, значившиеся первыми в списке сената. Как видим, понимание интерпретации имело четкий социально-политический профиль.

Ф.Т. Михайлов, рассматривая вопрос о возникновении теоретической деятельности, отмечает, что она укоренена в управленческой деятельности, тесно связанной с общественным разделением труда, формированием института государства. Если в родовой общине управление всеми делами общности осуществлялось путем тщательного воспроизводства ритуалов, то государство как форма властных отношений порождает новый тип управления – «не непосредственно делом людей, а людьми, делающими дело». Таким образом, появляется «особый предмет осознания для понимания», где главным в управлении оказываются способы труда, их проецирование и организация. Именно «*не живой процесс труда <...> не миф жизни, а мыслимые планы организации людей для исполнения воли <...> государства*» [10, с. 76].

Иными словами, предмет управленческой деятельности – «это построение в уме плана будущего действия для выполнения другими и под надзором власти, в какой бы форме она ни была представлена в данном месте и в данный исторический момент». Следовательно, происходило не только выделение единичного социального действия, но и взаимодействия, где заранее просчитываются возможные ходы развития событий, зависящие как от предмета деятельности, так и от уровня развития тех, кем необходимо управлять. Получалось, что «мыслительные средства преобразования мыслимого стали впервые непосредственным предметом особой группы специалистов», выделился чисто интеллектуальный труд. Особым аспектом управленческой деятельности стало искусство убеждения, искусство думать «за всех» или «наперед». Устоявшиеся традиции получали в деятельности управленцев авторский характер, темп, а родовая знать и жречество начали чувствовать себя креаторами, «отцами-основателями». Отпочкование и закрепление управленческой деятельности привело к отчуждению членов родовой общины от процесса творения собственной жизни. Данный момент имел всеобщий характер, оборачиваясь расколом родового сознания, появлением авторского искусства. «Пение, танцы, общее сло-

весное творчество сменявших друг друга поколений находили своих преобразователей, творящих по-новому, творящих **свое**» [10, с. 79].

Итак, преторы должны издавать эдикты с принципами, государственные мужи должны руководствоваться принципами, философы и ученые мужи вводят определенные принципы, задающие понимание мира. Так создается фундамент некоего общего пространства для смысла, права, общественного бытия, объединенного идеями блага. Следовательно, интерпретация опирается на принципы, она развивает их. В «принципе» как форме теоретического знания заложена основа единства интерпретации, объяснения и понимания. Так, интерпретация есть момент их развития, расширения, а объяснение – исполнения. Рождение авторского сознания привело к разделению процесса мышления управленцев как бы на две части: ВНУТРЕННЮЮ и ВНЕШНЮЮ, где внутренним процессом «для себя» и «про себя» выступает интерпретация, а внешним – объяснение, введившее «режим истины» (М. Фуко), априорного и аподиктического постулирования для других форм и норм деятельности. Все экзистенциальные сомнения оставались внутри властной элиты, а внешне необходимо было показывать себя знающими фундаментальные принципы мироустройства и устройства общества.

Думается, данный разворот мысли, основанием которого выступил перевод «*grae-ige*», достаточно убедительно показал, что утверждения части социальных философов о том, что интерпретацию необходимо рассматривать как процедуру, сопровождающую процесс осуществления власти, не лишены рационального зерна. Другой вопрос, что необходимо проследить историю конституирования властно-интерпретативных практик, условия и причины, «механизм» и уровень применения в зависимости от исторических условий. Забегая вперед, можно предположить, что в рамках утверждения демократических тенденций востребованность в интерпретировании существенным образом возрастает.

Более того, на наш взгляд, рассмотрение процесса интерпретации (шире мышления в целом) только в когнитивном аспекте уводит нас в область «языковых игр» и лишает понимания того, что мы мыслим, как говорил Х. Ортега-и-Гассет, чтобы выжить [11, с. 240].

Социально-философская реконструкция места и роли интерпретации в бытии древнеримского общества требует определения значения «интерактивных – интерсубъективных – интерпретативных» практик античности. В частности, герменевтики и экзегетики.

Понятие «герменевтика» – производное от имени древнегреческого бога Гермеса, цель бытия (дарованного ему Зевсом) которого состояла в донесении воли богов Олимпа до людей, а также в передаче обращений – просьб людей богам. Именно ему приписывалось покровительство в торговых начинаниях, судебных тяжбах, освоении искусств, поэтому невозможно назвать той области человеческих отношений, не курируемых Гермесом. Так, Й. Ирмшер и Р. Йоне отмечают, что Гермес был богом скотоводства (Криофор, ставший символом доброго пастыря), богом странников (именно дорожные вешки ставили как знаки Гермеса – *гермы*), богом купечества и выгодной торговли. С именем Гермеса древние греки связывали понятие счастья, поскольку он даровал находки – *гермайоны*. Гермес – признанный переводчик, бог красноречия, проводник во

всех созданных Зевсом мирах, он свой среди богов, среди людей, среди мертвых, он сопровождает в лабиринте снов. Он также хитрый бог воров и обманщиков [12, с. 132].

Синонимичным по своему смыслу к понятиям «интерпретация» и «герменевтика» выступает также слово «экзегетика» (*греч.* – *exegethai*). Исторически данный термин ассоциируется с характерной чертой религиозной средневековой философии, что не совсем верно, в древнегреческом обществе экзегетами в Афинах называли двух толкователей священного права [12, с. 648].

Можно утверждать, что различие между герменевтикой и экзегетикой состоит не в познавательном, а в социально-историческом плане. Представляется, что в рамках становления древнегреческого общества произошло разделение знания на *сакральный* и *профанный* уровни, что и было воспроизведено в рамках закрепления за каждым способом практики истолкования своего имени. И.Т. Касавин, рассматривая феномен античной науки, высказывает гипотезу, что она возникла от древних форм «вопрошания природы», от мантической практики (по имени пророчицы Манто, дочери оракула Тиресия). Логия – номия – метрия – графия – мантия – «корни с отчетливо выраженным когнитивным смыслом, относящимся как к гаданию, так и к познанию в современном понимании» [13, с. 121]. Герменевтика и экзегеза были частью этой практики постижения и бытия в мире.

Как видим, уже в древнем мире процедура придания смысла трактовалась неоднозначно, что указывает на многообразие форм интерпретативных практик. Думается, что за каждой процедурой мышления стоял определенный тип социального бытия (деятельности), представленный, однако, в «снятом» виде. Широкое применение в Древней Греции имели формы интерпретации, связанные с повседневными заботами о «хлебе насущном». Одним из таких проявлений являлась юридическая интерпретация, «истолкование писем, правовых источников и применение их юристами при разъяснении разбираемого судебного дела». К этому виду относится и литературная интерпретация. «Уже в то время появляется необходимость истолкования древних текстов, в частности, поэм Гомера. Язык национального учителя греков становится непонятным для его потомков». Литературное истолкование было искусством, эмпирическим навыком (герменевтика), представляя собой совокупность филологических приемов, способствующих нахождению ошибок в грамматах и исправлению их, умение читать, истолковывать и оценивать рукописи с литературной, художественной и эстетической точек зрения [14, с. 3–6].

Философский тип мышления также обязан своим рождением в рамках античного полиса интерпретационных практик. Творчество первых мыслителей-натурфилософов, а затем Сократа, Платона, Аристотеля тесно связано с герменевтико-экзегетическими моментами. В своем движении «от мифа к логосу» они выступали одновременно и как экзегеты, воссоздающие на свой страх и риск акт творения мира; и как герменевты, трактующие уже накопленные к этому времени знания; и как диалектики, вскрывающие с помощью диалога связи и отношения, задающие целостность мира, его развитие и бытие.

В этой связи большой эвристической ценностью обладает идея Г.Г. Майорова о том, что философия складывалась одновременно как СОФИЯ – ЭПИС-

ТЕМА – ТЕХНЕМА, то есть как совокупность, по меньшей мере, трех форм организации и бытия знания. В частности, Пифагор мыслил философию как «высшее выражение самостоятельных усилий человека в достижении полноты истины, за пределами которых остается только то, что недостижимо без помощи особой божественной благодати, а именно – область последней тайны бытия, в которую человек посвящается уже не с помощью автономного разума, но с помощью религиозных мистерий». Предполагалось, что философия – это всегда открытый и свободный процесс движения человека за пределы ЭПИСТЕМЫ как ее непрерывное трансцендирование. Поэтому смысл философии не в обладании истиной, а в ее «искании, в пребывании в ее свете, в состоянии в «бытии к истине», этому процессу «свойственны постоянное вдохновение, самопожертвование, неудовлетворенность собой, перманентная рефлексивность» [15, с. 37].

Опираясь на теорию формирования корпуса философского познания Г.Г. Майорова, можно предположить, что в каждом из способов понимания философии сложилась специфическая форма трактовки интерпретации и вполне определенная методологическая практика ее применения. Таким образом, необходимо различать такие модусы:

1) истолкование (в софийной философии от Пифагора – Сократа – Платона к неоплатоникам, Н. Кузанскому, исихастскому дискурсу византийской и русской философии);

2) интерпретация (в эпистемном формате Парменида – Зенона – Аристотеля);

3) герменевтика (в форме «техне»).

Указанные форматы, безусловно, взаимосвязанны и представляют единство многообразия понимания и постижения бытия человеческим родом. Однако исторически пути софийного, эпистемического и технического понимания процесса восхождения к осознанию полноты бытия могут расходиться. Каждая эпоха в истории философии имеет свое вполне конкретное соотношение между софийной, эпистемной и техноматической линиями конституирования философского знания, а следовательно, свое соотношение между истолкованием, интерпретацией и герменевтикой. Более того, необходимо помнить и о том, что в творчестве отдельно взятого философа соотношение между выделенными способами мышления будет также различным.

Путь интерпретации в философии – это путь от идеи к понятию. Идея в социокультурном бытии «не что-то осуществленное, определенное, законченное, понятое, а нечто такое, что еще только требует своего осуществления, определения и понимания – некий еще не структурированный замысел, проект, стимул мысли, *causa efficiens* и *causa finalis*. Доведение идеи до понимания (когда это возможно) и есть выражение ее в понятиях (концептах) или системах понятий (концепциях)» [15, с. 115].

Иными словами, идея – материнское лоно понятий. Понятия – ее порождения, не всегда ей подвластные, выходящие за пределы интенции идеи. Идеи не истинны и не ложны, они есть символы, они более указывают на предметы – знаки бытия. Идеи начинают, ведут и завершают процесс познания. Идея требует воплощения, претворения, пребывания. В интерактивном и интересубъектив-

ном бытии человеческого рода именно идеи выступают регулятивными принципами наших поступков, образующих тенденции нашего развития.

Выше мы уже отмечали, что одним из синонимов термина «герменевтика» в древнегреческом было понятие «экзегетика» (*греч.* – «exegese»). Также было выявлено, что данным термином обозначали комплекс практик в сакральной сфере – области, касающейся веры в богов.

Большое влияние на формирование христианской традиции экзегезы оказал Аврелий Августин, видевший в правилах интерпретации путь для нахождения подлинного смысла Библии и способ правильной передачи его массам верующих. С.С. Неретина и А.П. Огурцов отмечают, что Августина интересовала не сама проблема понимания, что он создавал свою доктрину экзегетики в рамках формирования церковной традиции, где большое значение приобретает вопрос передачи учения от учителя к ученику. «Осмелимся предположить, что для Августина герменевтика – лишь *подступ к истинному пониманию, т. е. смысла Писания, а не значения отдельных выражений его*». Августин настаивал, что понимание включает в себя не только текст, но и *научающего и учащегося, пишущего и читающего, автора и слушателя*. Более того, Августин не считал множественность слов изъяном, говоря, что в акт понимания заложена способность к иносказаниям [16, с. 180–181].

Тема *подступа* к постижению Бога важна для Августина, ибо Бог как «*неизглаголеная*» вещь предстает как граница, где кончается сила слов. Парадокс состоит в том, что для понимания необходимо молчание, «немота мысли» – «временное ее Небытие, где зарождается неожиданным взрывом рвущихся наружу бытия творческого переосмысления канонов и смыслов культуры» [17, с. 55].

Пауза молчания оборачивается мигмом понимания (*минутой постижения*), где смысл есть касание, «не тяжеловесный комментарий, остающийся в знаковом и значимом мире, а легкая мысль, дотронувшаяся до незначимой Истины, к которой почему-то прилипло определение «значимой». Понимание – за пределами толкования. К смыслу можно только, по Августину, прильнуть, причаститься. «Творение молча внимает Творцу, обратившись к прямому смыслу Его Слова, которое в этот момент одно, равнозначественно и согласно... Тогда Вещь – Бог вещает» или «душа вопрошает до полного изнеможения, и когда умолкает, тогда говорит Бог, та единственная Вещь, на постижение которой направлена душа» [17, с. 214–215]. Подобное утверждение мы видим в XX в. у М. Хайдеггера, где бытие вещает, бытие впускает в себя мышление и начинает вещать. Смысл, таким образом, невозможно иметь, *в нем и с ним* необходимо пребывать.

Бытие смысла – это бытие в рамках интерпретации, бытие в сфере «интер», которое дано как расположение между/среди началами. Исходя из проведенной историко-философской реконструкции интерпретативных практик мы видим, что в качестве начала у древних греков и римлян выступали боги – Бог (экзегетика), тексты законов, литературных произведений (герменевтика), другие люди (интерпретация). Можно сказать, что уже человек античности почувствовал себя на *кресте действительности*, который, по О. Розенштоку-Хюсси, пронизывает все бытие человеческого рода [18, с. 503]. Крест действительности – это

реальность, располагающаяся между прошлым и будущим, между движением внутрь и наружу, причем точкой сопряжения разнообразных и разнонаправленных *начал* является человек (шире – человеческий род), все бытие которого связано с умением достижения синергии импульсов, исходящих из каждого начала/истока.

Подводя итоги нашего исследования, в центре которого стоял вопрос о понимании процесса интерпретации в контексте феноменологии социального бытия, можно утверждать, что проведенный историко-философский, теоретико-методологический и социокультурный анализ условий, способствующий конституированию темы интерпретации в рамках феноменологического подхода, показал, что интерпретацию необходимо рассматривать как процесс, имеющий предметом становящееся интерактивное и intersубъективное бытие человеческого рода.

Сущность интерпретации состоит в распредмечивании тех структур (текстов), конституирующихся (в экзистенциальном плане) – институализирующихся (в социальном плане) в рамках деятельности людей по освоению/присвоению мира и самого себя. Интерпретация нацелена на воспроизведение и развитие процессов освоения мира человеком/людьми. Сущность интерпретирования направлена на **преображение** условий бытия человеческого рода, на перевод спонтанно сложившихся форм социальной жизни, на уровень осмысления и сознательного **претворения** – практики, воспринимаемой как *бытие в смысле и со смыслом*, или пребытие. Пребытие – сфера сопряжения преобразования, преобразования, претворения – в едином модусе понимания, где способом перехода от одного процесса к другому как раз и выступает интерпретация, нацеленная на поддержание интенции пребытия от дорефлексивной формы (предпонимание) до ее развитых (более или менее) форм.

Пребытие – «область» жизни, переведенная на уровень линии «бытие – сознание» (М.К. Мамардашвили), «мыследействия» (Г.П. Щедровицкий), «глубинного общения» (Г.С. Батищев), «умного делания» исихастов.

Социально-феноменологическая трактовка процесса интерпретации возвращает нас к проблеме бытия человеческого рода, к проблеме становления социального бытия. В частности, развитие человеческого рода предстает как деятельность, где наряду с освоением природы, оформлением инструментально-технической базы (опредмечивание) происходит конституирование пространства совместного бытия (распредмечивание) – социальных институтов. Именно социальные институты (семья, государство, хозяйство) и являются тем пространством «между», на который указывали и древние греки, и древние римляне, именно их основным атрибутом существования выступают интерактивность (процессуальность), intersубъектность и интерпретативность. И если в рамках опредмечивания, где человеческие потребности овещняются, создается конфигурация – конструкция социальных институтов, то в контексте распредмечивания на первый план выходит вопрос о закреплении спонтанно сложившихся социальных форм, утверждении состояний и структур сознания, коммуникационных (субъект-субъектных) отношений. Появившиеся в фазе опредмечивания «превращенные формы» становятся предметом/основанием для возникновения проблемы понимания, точкой схождения интенций *intersубъек-*

тивных интересов. В ритме (опредмечивание – распредмечивание) деятельности интерпретационные практики рождаются «по ходу», представляя собой сферу фиксации выявляемых возможностей (знаний, умений, навыков) человеческого рода. Смысл деятельности *производится* вместе с деятельностью, поэтому от его «открытия» зависит процесс вос-*производства* социальности. Раскрытие логики социального, распаковывание значения «превращенных форм» тесно связаны с конституированием субъекта деятельности, посредством чего логика социального «мы-действия» поднимается до личностного, действительно уникального понимания, опираясь на которое человек приобретает возможность выработать свой стиль экзистирования с другими. Выявление и воплощение смысла всегда лично, смысл именно в плоть вносится. Мы в смысле (данном в социальных формах) обретаемся и приобретаем в нем некий лик/облик.

Естественно, что круг затронутых в данной статье вопросов требует более обстоятельного рассмотрения, поэтому данный текст есть приглашение к диалогу.

Summary

O.D. Agapov. Social and phenomenological understanding of interpretation.

The article is devoted to investigation the perspectives of social and phenomenological approach to the interpretation problem. Consistently reconstructing social and cultural, historical and philosophical, theoretical and methodological aspects of phenomenological discourse development in the Russian philosophical society the author tries to reveal the specific of humanities being which is represented by progress of interaction, intersubjectivity and interpretation.

Литература

1. *Бузгалин А.В.* Анти-Поппер: Социальное освобождение и его друзья. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 152 с.
2. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
3. *Махлин В.В.* Тайна филологов // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 187–221.
4. *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – 261 с.
5. *Слинин Я.А.* Феноменология интерсубъективности. – СПб.: Наука, 2004. – 360 с.
6. *Бубер М.* Я и Ты. – М.: Республика, 1996. – 230 с.
7. *Левин Г.Д.* Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция // Наука глазами гуманитария. – М.: Наука, 2005. – 269 с.
8. *Бибихин В.В.* Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 396 с.
9. *Овчинников Н.Ф.* методологические принципы в истории научной мысли. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 296 с.
10. *Михайлов Ф.Т.* Самоопределение культуры. Философский поиск. – М.: Гардарики, 2003. – 272 с.
11. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. – М.: Радуга, 1991. – С. 229–476.

12. Словарь античности. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
13. *Касавин И.Т.* Традиции и интерпретации. – М.; СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 316 с.
14. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Наука, 1991. – 220 с.
15. *Майоров Г.Г.* Философия как искание абсолюта. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 416 с.
16. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Путь к универсалиям. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2006. – 1000 с.
17. *Михайлов Ф.Т.* Немота мысли // *Вопр. философии.* – 2005. – № 2. – С. 39–55.
18. *Розенток-Хюсси О.* Избранное: Язык рода человеческого. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 608 с.

Поступила в редакцию
17.09.07

Агапов Олег Дмитриевич – кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе Нижнекамского филиала Института экономики, управления и права (г. Казань).

E-mail: agapov@nzh.ieml.ru