

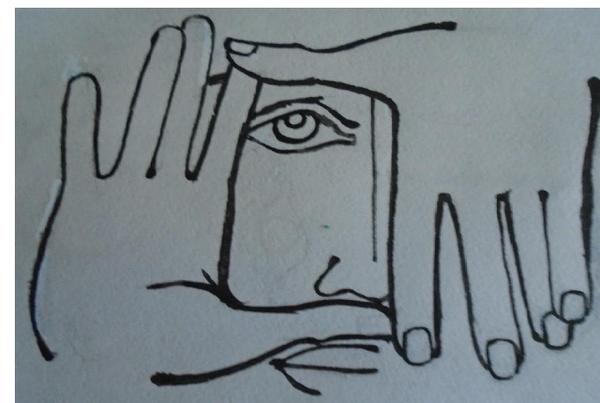
**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ**

Δόξα / ДОКСА

**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ**

ВИП. 2 (24)

**Герменевтика тексту та
герменевтика долі**



**Одеса
2015**

Редакційна колегія:

докт. філософії,
 проф. М. Вішке (Берлін);
 докт. філос. наук,
 проф. І. В. Голубович (Одеса);
 докт. філос. наук,
 проф. О. А. Довгополова (Одеса);
 докт. філос. наук,
 проф. В. Ю. Жарких (Одеса);
 докт. філос. наук,
 проф. М. В. Кашуба (Львів);
 докт. філос. наук,
 проф. В. І. Кебуладзе (Київ);
 докт. філос. наук,
 проф. С. О. Коначова (Москва);
 канд. філос. наук,
 доц. В. Л. Левченко (Одеса) –
 головний редактор;
 докт. філос. наук,
 проф. О. К. Соболевська (Одеса);
 докт. філос. наук,
 проф. О. І. Хома (Вінниця).

докт. філол. наук,
 проф. О. В. Александров (Одеса);
 докт. філол. наук,
 проф. Н. В. Бардіна (Одеса);
 докт. філол. наук,
 проф. О. І. Бондар (Одеса);
 докт. філол. наук,
 проф. Т. С. Мейзерська (Одеса);
 докт. філол. наук,
 проф. В. Б. Мусій (Одеса);
 докт. філол. наук,
 проф. Є.М.Черноіваненко (Одеса);
 докт. філол. наук,
 проф. Н. М. Шляхова (Одеса) –
 науковий консультант.

Редакція випуску – І. В. Голубович, В. Л. Левченко, О. К. Соболевська
Рецензенти:

докт. філос. наук, проф. Е. А. Гансова (Одеса);
 докт. філос. наук, проф. В. Б. О कोरोков (Дніпропетровськ);
 докт. філол. наук, проф. В. Д. Нарівська (Дніпропетровськ);
 докт. філол. наук, проф. А. О. Ткаченко (Київ).

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету
 ім. І. І. Мечникова (протокол № 8 від 21 квітня 2015 р.).

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
 Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових
 видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт
 з філософських і філологічних наук (постанова №1-05/8 від 22.12.2010).

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2, Одеський національний університет
 ім. І. І. Мечникова, філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна;
 e-mail: doxa.oht@yandex.ua

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2015

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2015

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Добжа / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематиці.

Випуск 24 «Герменевтика тексту та герменевтика долі» виходить з нагоди 65-річного ювілею професора Олексія Роджеро. Автори і редакційна колегія висловлюють свою глибоку пошану і щирю любов до Олексія Миколайовича. Своім служінням філософії та гуманітаристиці він є прикладом для багатьох колег, студентів, друзів.

Цей випуск присвячений широкому колу герменевтичних проблем. Він презентує результати оригінальних досліджень з герменевтики, що виявляють аспекти: її функціонування - в філософії, культурології, мистецтвознавстві тощо.

Перший розділ «Ювілей філософа та його кредо» відкриває принциповий для О. Роджеро текст «CODEX PHILOSOPHIAE», в якому автор дає свої інтерпретації філософії та її ролі у житті людини. Стверджується, що вся філософська думка людства - це нескінченний текст трактату, який говорить про світ, Бога і людину. Також цей розділ містить матеріали круглого столу, провідне місце в якому зайняла полеміка з питань, що були сформульовані паном професором. Ключовими з них стали питання щодо сутності герменевтики, її принципів, фундаментальних категорій, а саме: “текст”, “інтерпретація”, “розуміння”, “сенс”.

В розділі 2 представлені статті колег Роджеро, що висвітлюють його тези, інтерпретуючи їх як в академічній, так і в вільно-жартивлівій манері. Тут тлумачуються такі різні аспекти, як життя та смерть, підозра і довіра, розуміння та інтерпретація.

Третій розділ об'єднує статті з герменевтики та феноменології, в яких акцентовані різні моменти цих предметних царин знання. Зокрема, надаються серйозні розвідки щодо дослідження часу, простору, природи наукового знання, інтерпретації різних епістемологічних, етичних та історичних аспектів, які пов'язані з феноменологією та герменевтикою.

В розділі 4 представлені цікаві спроби інтерпретації різних текстів в межах різноманітних контекстів. Тут витлумачуються твори художньої літератури, кіномистецтва, оперна вистава, навіть культурні коди вестиментарної моди, а також аналізуються феномени художнього твору і музикального мислення.

В розділі 5 містяться переклади важливих для тематики збірки філософських текстів. Це праця сучасного німецького філософа Гюнтера Фігаля «Життя як розуміння», що люб'язно надана її перекладачем, нашим мінським колегою Павлом Барковським, співпраця з яким вже стає приємною для нас традицією.

Також це частина ґрунтовної праці арабського філософа Абдурахмана Бадави «Квінтесенція нашої екзистенціальної концепції: екзистенціальний час» в перекладі Фареса Нофала.

У розділі 6 надано рецензію на одне з останніх видань, в якому йдеться про деякі аспекти історії Одеського (Новоросійського) університету. Розділ 7 «Наукове життя» містить інформацію про наукову конференцію, присвячену історичній долі гуманітарного знання в час кардинальних соціальних змін.

Маємо сподівання, що наші читачі зможуть не тільки відчутися «насолоду від текстів», а й усвідомити всі складності герменевтичного досвіту як синтезу смислу при створенні та інтерпретації тексту.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АРТЬОМЕНКО Наталля – канд. філос. наук, доцент кафедри онтології Санкт-Петербурзького державного університету.

АФНАСЬЄВ Олександр – докт. філос. наук, професор кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БАРАНОВСЬКА Ольга – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БЕВЗЮК Наталля – канд. істор. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

БАРКОВСЬКИЙ Павло – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії культури Білоруського державного університету (м.Мінськ)

БОГАЧОВ Андрій – докт. філос.наук, професор кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

ГОЛУБИЦЬКА Ганна –канд. філос. наук, старший викладач кафедри реклами і зв'язків з громадськістю Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ГОЛУБОВИЧ Інна – докт. філос.наук, професор кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ДОВГОПОЛОВА Оксана – докт. філос.наук, професор кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ІВАНОВА-ГЕОРГІЄВСЬКА Неллі – старший викладач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

КАМЕНСЬКИХ Олексій – канд. філос. наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Національногодослідницького університету Вища школа економіки (м. Пермь, Росія).

КЕБУЛАДЗЕ Вахтанг – докт. філос.наук, професор кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

КИРИЛЮК Олександр – докт. філос. наук, професор, завідувач Одеською філією Центру Гуманітарної Освіти НАН України.

КРИШЕВСЬКА Ліана – аспірантка кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

НОФАЛ Фарес – студент IV курсу філософського факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ОПОЛЕВ Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ПРОЛЕСВ Сергій – докт. філос. наук, професор, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ).

РАБОКОРОВКА Ганна – канд. філос. наук, старший викладач кафедри філософії та гуманітарних наук Одеської національної музичної академії ім. А. В. Нежданової.

РАЙХЕРТ Костянтин – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

РОДЖЕРО Олексій – канд. філос. наук, професор кафедри філософії та гуманітарних наук Одеської національної музичної академії ім. А. В. Нежданової.

СОБОЛЕВСЬКА Олена – докт. філос. наук, професор, завідувач кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ТОМАШЕВСЬКА Юлія – старший викладач кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ТИХОМІРОВА Фаріда – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

УШАКОВА Юлія – старший викладач кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ШЕВЦОВ Сергій – докт. філос. наук, професор кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ШИП Сергій – докт. мистецтвознавства, професор, завідувач кафедри історії і теорії музики та вокалу Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського (м. Одеса).

ШИЯН Тарас – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії богословського факультету Православного Свято-Тихоновського гуманітарного університету (м. Москва, Росія).

Розділ 1.

ЮВІЛЕЙ ФІЛОСОФА ТА ЙОГО КРЕДО

ПРЕДИСЛОВИЕ

Согласно избранной со дня основания журнала стратегии, каждый выпуск «Доксы» предусматривает определенную тематическую направленность. Общая направленность настоящего выпуска может быть обозначена как персонально-тематическая – журнал посвящен **Алексею Николаевичу Роджеро**, основателю герменевтического семинара и научно-просветительского общества «Одесская гуманитарная традиция», профессору кафедры философии и гуманитарных наук Одесской национальной музыкальной академии имени А. В. Неждановой. Поводом для такого посвящения стал 65-летний юбилей со дня рождения Алексея Николаевича в качестве человека. Причина же нашего посвящения имеет более веские основания. Первоначально рожденный, впрочем, как и все мы, в качестве человека, Алексей Николаевич сумел преодолеть врата второго рождения, духовного: пребывать в мире в качестве философа, преподавателя и – что крайне редко случается – в качестве Учителя, ещё не покинув сферы земного бытия, ещё будучи отягощенным оковами тела. Ему, как философу подлинному, во всем сведущему, всегда благонамеренно по отношению к миру настроенному, к видению и ведению денно и ночью готовому, мог быть посвящен любой тематический выпуск, однако здесь все же уместнее говорить именно о **герменевтике**, поскольку герменевтика как особый путь философствования и бытия, направленный на понимание смысла всего так или иначе существующего, наиболее полно охватывает и на глубинном уровне характеризует Алексея Николаевича как философа и как человека. На чем бы ни была сосредоточена испытующая мысль нашего юбиляра, будь то осознание философией самой себя и образа самого философа, собственно философские предметности или же предметности, находящиеся на границе смежных с философией дисциплин, он всегда добросовестно расположен к беспристрастной интерпретации и установлению нового, пусть и неокончательного, однако доселе неизвестного смысла. Ведь «в философии, – как не устает повторять Алексей Николаевич, – ничего не предрешено и не необратимо». Он всегда стремится быть над ситуацией, что называется, на границе, и не только каждый раз поступает осмысленно, но и, преодолевая тяготы жизни, поступает самой мыслью, самым философским, благочестивым действием.

Итак, Алексей Николаевич, продолжайте как можно дольше на границе оставаться и будьте неизменно неуместным, как неуместной всегда оказывается и сама подлинная философия. Окончательное дистанцирование и полномасштабный обзор подождут, тем более что они исключают благодатный опыт вовлеченности.

Алексей Роджеро

CODEX PHILOSOPHIAE

Текст дает ценную информацию об особенностях философии: чем она должна заниматься и какими принципами она должна руководствоваться. Автор также всматривается в личность философа, в способ его мышления и существования. Утверждается, что вся философская мысль человечества – это бесконечная лента трактата, говорящего о мире, Боге и человеке. Философия в культуре, а философ в жизни существуют на границе. В заключении автор приходит к выводу, что суть философии неисчерпаема и в то же время проста – это любовь к мудрости.

Ключевые слова: философия, личность философа, философское мышление, способ бытия.

Зона внимания философской мысли может быть сравнима с известной в космологии моделью пульсирующей Вселенной: она то расширяется, то сужается в своих границах. Меняются и интенсивность и напряженность работы этой мысли, которая, как гераклитовский космос-огонь, «мерами возгорает и мерами затухает».

Бытие мира, человека, Бога и мышление об этом бытии – вот постоянные темы философии. И можно сказать, что вечный труд философии и философов – это неустанное выделывание узлов и узоров на ткани, которой является мысль. Также можно было бы сказать, что вся совокупная философская мысль человечества – это бесконечная лента трактата, говорящего о мире, Боге и человеке.

И всё же есть ещё нечто, что не имеет прямого отношения к названным темам, но что, однако, для философии является не менее важным. Это – понимание философией самой себя, своего места в мире, её забота о себе и, главное, о том образе, в котором должен пребывать тот, кто философствует.

Нельзя сказать, что все эти вопросы оказываются чем-то наподобие «слепого пятна» в философском зрении: достаточно вспомнить некоторые из сохранившихся фрагментов и свидетельств, относящихся к Гераклиту, или же перечитать «Государство» и письма Платона, а также некоторые другие его диалоги, либо же обратиться к отдельным тезисам «Этики» Спинозы или «Логико-философского трактата».

Но всё же философия (особенно современная) уделяет большее внимание не этим вопросам, а тому, чем должна заниматься философия, какими принципами она должна руководствоваться, как ей следует представлять вещи и чем она должна быть: наукой или мировоззрением,

метафизикой или не метафизикой, теорией или деятельностью, атеистической или религиозной, – но неизмеримо меньше осмысляется, чем философия является, оставаясь наедине с самой собой, представ перед светом своего собственного сознания-совести. Ещё в меньшей мере это относится к личности философа, к образу его существования и связанному с ним способу его мышления: постоянно растущая институционализация и профессионализация науки, образования и других сфер жизни представляет философскую деятельность то как специальное исследовательское предприятие, то как компонент образования либо же элемент мировоззрения и практически не оставляет возможности для её признания как способа человеческого существования. (Последнее понимание философии, как ни парадоксально, сохраняется ещё до сих пор не столько в самой философии, сколько в профанном сознании. С этой точки зрения можно сказать, что сохранившийся в этом сознании изначальный образ философии обеспечивается процентами, полученными с капитала, оставленного старой философией.)

Публикуемый текст представляет собой попытку обратиться к этим вопросам, и предлагаемые положения, намеренно сформулированные в предельно краткой форме, можно рассматривать как своего рода кодекс философии (или же некое *credo philosophici*).

1. Быть – это видеть, мыслить и понимать. Мыслящее Я выше живущего Я, поступающее Я выше мыслящего.
2. Понимать – это значит стоять н а д с и т у а ц и е й.
3. Принимать результаты мышления – если они порождаются по законам самого мышления – как необходимость.
4. Для любой такой необходимости допускать иную возможность, – следовательно, иную необходимость.
5. В философии ничего не предрешено и не необратимо.
6. Мужество познания - не останавливаться перед прекрасным и не отворачиваться от ужасного.
7. Опыт философствования не изменяет вещей и их хода («Всё остаётся как было»), но изменяет их с м ы с л.
8. Философия «расчеловечивает» человека и его бытие. (Это не должно быть понято тривиально.)
9. Прежде всего философия служит себе и уже затем – Богу (религии), человеку, обществу, идее, морали и т. д.
10. Но философия «повторяет» религию, делая это своим способом и присущими ей средствами. Отсюда в ней всегда существует риск оказаться

не в том смысловом пункте, к которому приводит религия. Главную свою ответственность философия признаёт перед свободой мышления, принимаемой как следствие изначального замысла о человеке.

11. Философия в культуре, а философ в жизни существуют на границе. Понимание изнутри мира не возможно, т.к. необходимы дистанция и обзор, а снаружи не должно, поскольку этой позицией исключается опыт вовлечённости. Поэтому граница – единственно возможное место, но поскольку она (в силу своей идеальной сущности) – не реальность, а символ или трансценденталия, другими словами, у-топос («место без места»), то философия часто оказывается неуместной.

12. Отношения философии и времени подобны её отношениям с пространством. Если философия часто оказывается неуместной, то не менее редко она оказывается не ко времени: то отстаёт от него («сова Минервы совершает свой полёт, когда сгущаются сумерки»), то занимается как утренняя заря, предваряя начало дня. Но философия не вне времени и не в вечности, она – в н е в р е м е н и. (Одна из ненаписанных философских книг – «Бытие и невремя».) Это, по сути, вовсе не опровергается ситуацией, когда философия осмысляет своё время (свою эпоху). «Наше время», «современная эпоха» – это эффекты наблюдения, как и наблюдение света, идущего от погасшей звезды.

Если считать, что Бог пребывает за пределами мира, то философия – в м е ж д у - м и р ь е: на земле она невозможна, на небе излишня. Философия живёт в переходе, она – оснастка в пути, посох путника.

13. Из трёх человеческих типов: так называемых нормальных людей, гениев и сумасшедших – философы – это те, кто совмещает всё это, не будучи ни первыми, ни вторыми, ни третьими. Но ближе всего философское мышление к такому человеческому случаю, который называется сумасшествием – но это осознанно практикуемое и контролируемое «сумасшествие». («Нормальная» философия скучна и банальна, «гениальная» философия бессмысленна и бесполезна, и только «сумасшедшая» философия интересна и продуктивна.)

14. Практикуемый философом опыт мышления о смерти приближает его сознание к границам жизни – к смерти. Но это же обстоятельство делает возможным и обратный ход трансгрессии, расширяющей жизнь философствующего включением смерти внутрь самой жизни («Я жил как философ, и как философ я умираю»¹).

15. Философ может быть выше или ниже своей философии, но философия всегда выше своей собственной судьбы. Так философии Платона или Декарта, Канта или Гегеля, Маркса или Ницше выше

исторических судеб этих учений. (Судьба здесь – дифференциал от отношения замысленного к исполненному.)

16. Самое короткое определение задачи философии: установление того, что есть и как оно есть.

Если вещи мы видим как бы сквозь тусклое стекло², то философия не может устранить эту преграду, но должна стремиться к тому, чтобы сделать стекло более прозрачным.

17. Как бы ни определять философию: как строгую науку, как нестрогую науку, как строгую ненауку (или инанауку) или же как-то иначе – это не исчерпывает её сути, которая проста и совпадает с самим её названием – это любовь к мудрости (познанию).

18. Если философия – это любовь к познанию, то тогда философ – тот, кто любит саму философию, т.е. любит л ю б о в ь к познанию.

19. Чем бы ни была философия – профессией, призванием, свободным занятием, – прежде всего она есть способ человеческого существования, – а значит, и способ существования самого мира, вытекающий из его устройства и входящий в замысел о человеке.

20. Философия – это страсть к бесконечности.

Примечания

¹ Слова Гуссерля, сказанные перед смертью.

² Ап. Павел (1 Кор, 13, 12).

Алексей Роджеро

АВТОРСКИЕ ВОПРОСЫ К ИЗУЧЕНИЮ «КОДЕКСА ФИЛОСОФИИ»

1. Какой смысл носит понятие кодекса (этимология слова, историческое происхождение термина, смысл и содержание, присущие понятию)?
2. На какие можно было бы указать кодексы, получивши широкую историческую известность?
3. Какие Вы знаете жанры словесного творчества, закрепившиеся в качестве форм выражения результатов философского мышления (например, «изречение (афоризм)», «поэма», «трактат», «маніфест» и др.)?
4. В чем заключается специфика формы кодекса и её использования в качестве философского жанра? Чего следует ожидать от этого жанра и какие требования не следует ему предъявлять?
5. Использовалась ли форма кодекса когда-либо в философии до этого случая?

6. Могли бы Вы указать на мнения и высказывания каких-либо философов, которые корреспондируют с пунктами «Кодекса философии»?
7. Соответственно, можно ли указать на какие-либо положения предшественников, которые не совпадают с позициями, представленными в «Кодексе философии»?
8. Если подойти к пунктам «Кодекса» по условной аналогии с требованиями, предъявляемыми в рамках дедуктивным (аксиоматического) метода к формулировке исходной совокупности аксиом и постулатов (когда они исследуются на полноту и независимость и непротиворечивость), то что можно было бы в этой связи сказать о пунктах «Кодекса» (например, что концепция, в нем представленная, требует некоторых дополнительных пунктов, или же, что одни пункты повторяют другие либо же противоречат друг другу)?
9. Какие пункты Вам представляются логическим следованием из других либо же неким концептуальным уточнением или развитием предыдущих?
10. Какие пункты данного «Кодекса» опровергаются представлениями о философии, которые существовали в другие исторические эпохи и периоды?
11. Какие пункты в большей степени соответствуют имеющемуся у Вас представлению о философии, а какие в меньшей степени либо же вообще являются для Вас неприемлимыми?
12. Могли бы Вы попытаться реконструировать образ автора на основе «Кодекса философии», исходя из того образа философии, который представлен в данном тексте?

Олексій Роджеро

CODEX PHILOSOPHIAE

Текст дає цінну інформацію про особливості філософії: чим вона повинна займатися і якими принципами вона повинна керуватися. Автор також вдивляється в особу філософа, в спосіб його мислення та існування. Стверджується, що уся філософська думка людства – це нескінченний текст трактату, що говорить про світ, Бога і людину. Філософія в культурі, а філософ в житті існують на межі. Наприкінці автор доходить висновку, що суть філософії невичерна і в той же час проста – це любов до мудрості.

Ключові слова: *філософія, особа філософа, філософське мислення, спосіб буття.*

Aleksey Rogero

THE CODEX OF PHILOSOPHY

This text gives valuable information on the singularities of Philosophy: what it must deal with and what principles it must follow. What is Philosophy in private with itself, in front of its own consciousness, in the light of its own conscience? Is it a science or a world view, metaphysics or not-metaphysics, a theory or an activity? Must Philosophy be atheistic or religious? The author scrutinizes the personality of philosopher, the way of philosophical thinking and being. The whole philosophical thought of humanity is interpreted as an endless ribbon of the treatise about the World, God and a man. It is remarkable that Philosophy in Culture and philosopher in life exist on the border, because the comprehension of the World from the inside is not possible. And as the border is the only possible location of Philosophy, it often appears inappropriate, utopical. Philosophy has no roof over its head: on the earth it is impossible; in the sky it is superfluous. And if a man is a homo viator, then Philosophy lives in transition, it is a special tackle on the way, a wayfarer's stick. The philosophical thinking can be compared to madness, but it is a consciously practiced and controlled madness. The author comes to the conclusion that the essence of Philosophy is inexhaustible and at the same time it is simple and coincides with its name – love to wisdom.

Keywords: *Philosophy, a personality of philosopher, the way of philosophical thinking and being.*

КРУГЛЫЙ СТОЛ ПО ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Алексей Роджеро

«ВОСЕМЬ С ПОЛОВИНОЙ», ИЛИ МАЙСКИЕ ТЕЗИСЫ ДЛЯ

КРУГЛОГО СТОЛА ПО ГЕРМЕНЕВТИКЕ, проводимого герменевтическим семинаром общества «Одесская гуманитарная традиция»

Этот текст представляет собой тезисы и вопросы, предназначенные для обсуждения в рамках Круглого стола по герменевтике. Ключевой вопрос обсуждения – что такое герменевтика и какими принципами она должна руководствоваться. Особое внимание уделяется фундаментальным понятиям: текст, интерпретация, понимание, смысл. В заключение предлагается переосмыслить понятия «герменевтический круг» и «герменевтическое поле» в их отношении к человеческому существованию.

Ключевые слова: *герменевтика, текст, интерпретация, понимание, смысл, герменевтический круг.*

1. Текст предполагает наличие смысла.
2. Текст (смысл) «больше», чем его понимание.
3. Герменевтическое понимание подходит к тексту с доверием. Понимание предполагает веру / доверительность.
4. Постигание смысла текста, понимание, истолкование значащего – суть одно (три слова об одном).
5. Пределом понимания есть сам смысл. Понимание воплощается в смысле. (Этого нельзя сказать об интерпретации: она со смыслом никогда не совпадает.) Понимание становится смыслом «умирая».
6. Интерпретация – не результат понимания, а отклонение от него.
7. Интерпретация – не действительность смысла, но только его возможность: с как то, чего в действительности нет, и как то, что текстом допускается.
8. Самое правильное отношения к герменевтическому кругу: не з н а т ь (его), но д е л а т ь (вопреки ему).
- 8 ¹/₂. Герменевтическое поле не изначально: в него «входят», но можно ли из него выйти, и не совпадает ли этот выход с выхождением из бытия?

В О П Р О С Ы
для Круглого стола по герменевтике,
проводимого герменевтическим семинаром
общества «Одесская гуманитарная традиция»

1. С чего начинается герменевтика / то есть какая культурная или познавательная ситуация порождает герменевтику/ ?
2. В чем отличие специфически герменевтической установки от общепознавательной установки? Постигает ли герменевтика истину или же смысл?
3. Герменевтика – это
 - установка;
 - ситуация;
 - практика;
 - метод;
 - наука;
 - искусство / технэ /;
 - подход?
4. Как соотносятся внутри герменевтики такие понятия и процедуры, как понимание, истолкование, интерпретация?
5. С какими иными задачами связана герменевтическая работа:
 - с дешифровкой;
 - с переводом;
 - с коммуникацией;
 - с диалогом?
6. Каким образом герменевтика сопредельна или же состоит в отношении комплементарности с другими науками: семиотикой, риторикой, логикой, лингвистикой и др.?
7. Применима ли для герменевтики Кантова характеристика «докоперниканской» и «коперниканской ситуации»?
8. Существуют ли пределы применимости герменевтического подхода, и могут ли они быть установлены самой герменевтикой?
9. Действительно ли «герменевтический круг» имеет апорийный характер, и в чем он на самом деле заключается?
10. Имеет ли герменевтическое поле границы, и можно ли из него выйти?

Олексій Роджеро

«ВІСІМ З ПОЛОВИНОЮ», АБО ТЕЗИ
ДЛЯ КРУГЛОГО СТОЛУ ПО ГЕРМЕНЕВТИЦІ,

що відбувся під егідою суспільства «Одеська гуманітарна традиція»
Цей текст є тезами і питаннями, призначеними для обговорення у рамках Круглого столу по герменевтиці. Ключове питання обговорення – що таке герменевтика і якими принципами вона повинна керуватися. Особлива увага приділяється фундаментальним поняттям: текст, інтерпретація, розуміння, сенс. На закінчення пропонується переосмислити поняття «герменевтичний круг» і «герменевтичне поле» в їх відношенні до людського існування.

Ключові слова: герменевтика, текст, інтерпретація, розуміння, сенс, герменевтичний круг.

Aleksey Rogero

«EIGHT AND A HALF»,

OR THE THESES FOR THE ROUND TABLE ON HERMENEUTICS,
taking place under an aegis of the society «Odessa humanities tradition»
This text deals with the theses and questions to be discussed at the Round Table on Hermeneutics. The theses and questions are related to the fundamental hermeneutic concepts: text, interpretation, understanding, meaning and sense. Discussing these concepts, the participants answer the key question about the essence of Hermeneutics. What Hermeneutics is: is it a science or a special research standpoint, an art or a method etc.? What principles must Hermeneutics follow and how the process of interpretation correlates with a personality of philosopher? It is suggested to define the connections of Hermeneutics with the contiguous fields of knowledge: Semiotics, Rhetoric, Logic and Linguistics. An author asserts that text (or its sense) is always more than its understanding, that the hermeneutic standpoint presupposes trust relationship to text and that an understanding is limited to a sense. Particular attention is paid to the essence of concepts-procedures «interpretation» and «understanding» and their correlations. In the conclusion of the theses and the questions the author examines concepts «hermeneutic circle» and «hermeneutic field» in their relation to the human existence and raises the ultimate question: whether it is possible to go out from a hermeneutic circle and whether this exit doesn't coincide with the exit out of the being.

Keywords: Hermeneutics, text, interpretation, understanding, sense, hermeneutic circle.

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ А. Н. РОДЖЕРО О ГЕРМЕНЕВТИКЕ

1. С чего начинается герменевтика / то есть какая культурная или познавательная ситуация порождает герменевтику?/

Елена Соболевская

Герменевтика начинается с непонимания, а точнее – с изумления. Я заменяю этим словом привычное в философской среде слово «удивление», поскольку «изумление» мне представляется более близким к сути. Герменевтика начинается именно с ощущения себя *из ума вышедшим*; твоё мышление вдруг «сдвинулось», «съехало в сторону» и оставило проторенные ранее пути. Ты обнаруживаешь *нечто*, что является в качестве непонятого, но в то же время это «непонятое» к тебе обращается, и ты ощущаешь его *не-обходимость*. Здесь заканчивается состояние обыденного автоматического мировосприятия и начинается философское бодрствование – интерпретация, или герменевтика.

Анна Работорова

Герменевтика начинается в тот момент, когда на мир, содержащий в себе смысл, человек смотрит «разумными очами»

Константин Райхерт

Упрощённо: герменевтика – это интерпретационная практика, направленная на понимание текста. Поэтому можно утверждать, что герменевтика начинается тогда, когда у того, кто обращается за помощью к герменевтике, возникает необходимость понять тот или иной текст. Сама эта необходимость может быть обусловлена различными ситуациями. Самый простой пример: учитель задал прочитать произведение какого-то классика литературы и написать на основании прочитанного сочинение; ученик вынужден заниматься герменевтикой заданного текста, чтобы написать сочинение и получить достойную оценку за него. Другой простой пример: человек покупает мебель в разобранном виде; ему нужно собрать её своими силами, тогда он обращается к инструкции, приложенной к комплекту разобранной мебели; ему нужно понять, как собрать мебель, поэтому он вынужден заниматься герменевтикой текста инструкции. Возможны более сложные примеры, которые уже будут требовать определённой подготовки и знания определённых техник герменевтики, – это касается, прежде всего, философии, науки, религии, искусства, политики и т. п. Кстати, даже в примере интерпретации произведения и написания сочинения уже присутствует указание на некоторую технику интерпретации, так как в любом случае такой технике, даже в неявной форме, обучают в школе на уроках, посвящённых изучению литературы.

Сергей Пролеев

Если кратко, то порождает герменевтику необходимость истолкования

Юлия Томашевская

Вопрос о том с чего начинается герменевтика - это вопрос об условиях ее необходимости, когда мыслящая самое себя субъективность не может «быть» без герменевтики, как бы мы ее ни понимали. Хорошо было бы, если бы нам удалось «поймать с полочным на месте преступления» невозможность осуществления герменевтикой процедуры. Действительно, если мы предпримем попытку помыслить ситуацию, которая бы исключала герменевтику, то будем вынуждены признать свое поражение и смириться с тем, что даже тавтологии, рожденные в определенном контексте, порождают интерпретационные горизонты. Воля к ясности, определенности, означиванию и, таким образом, освоению или «присвоению» всего, что может быть помыслено, с одной стороны, и «сопротивление» «неразличимого», с другой, является условием для развертывания герменевтических стратегий.

2. В чем отличие специфически герменевтической установки от общепознавательной установки? Постигает ли герменевтика истину или же смысл?

Сергей Пролеев

Разумеется, смысл. Что отнюдь не исключает возможность для смысла быть истиной. Истинность для процесса понимания сохраняет свое регулятивное значение, хотя в существенно ином виде, чем в случае объективного познания. Различие между установками вытекает из того, что познавательная имеет дело с фактами, а герменевтическая предполагает артефакты. Первая работает с сущностями, вторая – со значениями (смыслами). Отсюда и различие их задач: знать в первом случае, и понимать – во втором. А кто-то думает иначе?:)

Елена Соболевская

Общепознавательная установка изначально претендует на объективность и в результате реализации – на обнародование своих достижений. Общепознавательная установка в принципе доступна каждому. Герменевтическая установка, с моей точки зрения, глубоко интимный процесс. Этой установке нельзя научиться. Ею нельзя обладать. Она обретается неведомыми, внутренними, духовными путями. В ней рождаются, в ней живут, в ней умирают. Истинного герменевта практически не интересует ни объективация его деятельности, ни признание его достижений в ближайшем будущем. Он просто идет и знает, что в мире нет «ничего абсолютно мертвого и у каждого смысла будет свой праздник возрождения» (М. Бахтин).

Герменевтика постигает смысл, смысл того или иного феномена, укорененного в действительности. Постигая смысл действительности, герменевтика *соприкасается с истинной* в том случае, если сама она в своих поисках продвигается истинными путями. Здесь всё зависит от того, кто и как идет. Каждый раз это другой путь, но если ты сможешь этот всегда единственный путь нащупать, то в поисках смысла того или иного явления ты рискуешь неожиданно попасть в *кайрос*, истину момента.

Константин Райхерт

Специфика герменевтической установки, на мой взгляд, состоит в том, что она задаёт концептуализацию любого объекта, который попадает в область её интереса, как текста. Дальше всё зависит от того, как понимается «текст». В узком смысле текст должен представлять собой комбинацию предложений на естественном языке, между которыми установлены межфразовые отношения, то есть речевую единицу, которая воплощает коммуникативный акт. В широком смысле текст – это любая комбинация знаков, необязательно естественно-языковых, которая наделяется смыслом. Так или иначе, текст имеет дело со смыслом. Отсюда: герменевтика, как практика работы с текстами, есть практика работы со смыслами, с их порождением, сохранением и распространением.

Виктор Левченко

Поскольку герменевтика имеет дело с текстами (в их расширительном значении), то мне кажется, что для нее истина как проблема должна быть помещена в скобки, т.е. признается ее важность, но не в данном контексте деятельности. Т.е. для занимающегося герменевтикой главным является тематическое единство текста, которое и есть его смысл. Текст имеет целостность, в пределах которой этот смысл формируется как результат синтеза разных ее компонентов, когда все части его пребывают в согласованных отношениях. Т.е. в тексте все его части должны быть уместны в рамках общего смысла, согласовываться в целостное единство смысла, а не быть там чужеродным образованием. Таким образом, автор, создавая текст, в который он вкладывает определенный смысл, кодирует отношения между элементами текста и самим смыслом, когда значения знаков и отношения между ними должны пониматься как указание на смысл. Смысл всегда скрыт, он не на поверхности. Для занимающегося истолкованиями и интерпретациями в рамках герменевтики смысл – определенная содержательная надстройка над значениями, являющаяся уникальной для каждого текста и возникает на основе взаимодействия данного текста с контекстом, когда становится очевидной значимость каждого значения в пределах определенного контекста.

Юлия Томашевская

Герменевтика осуществляет истину своего существования. Общепознавательная установка предполагает в качестве результата нечто, что должно быть более или менее четко артикулировано, выразимо, определено, предусматривающее некоторую претензию если не на объективность, то на ту или другую степень аппроксимации к объективности. В узком значении слова к любой форме научного знания требования еще жестче, включая возможность применения процедур верификации, фальсификации и принципа фаллибилизма. Границы научности позволяют принимать и ложные утверждения (т.к. отрицательный результат исследования – это тоже результат), используя их для построения научных гипотез. Однако, любая форма научного знания, от научного факта до парадигмы, требует определенной конструкторской инициативы для корреляции результатов исследования и построения общей системы знаний о мире, а это филигранная герменевтическая настройка оптики. Истина дисциплинирует герменевтику, а сама герменевтика есть некоторое пространство становления смыслов.

Ольга Барановская

Разделительный характер вопроса о том, что постигает герменевтика – истину или смысл? – предполагает соответствующее распределение целей: истина – для общепознавательной установки, а смысл – для герменевтической. Что и понятно, ведь установление какой бы то ни было определенности возможно при четко заданных рамках общезначимого, представленного в формальных или же практических (моральных, исторических, идеологических) нормативах истинности. А смысл, о-смысленность, требуют отдельного исследования, поскольку являются как экзистенциально-онтологическим условием предполагания или означивания, но также и герменевтическим решением в преодолении разомкнутости, отрывочности понимания. В широкой формулировке, смысл выступает здесь как всегда открытая соотнесенность, соотносимость значений, а истина как согласованность значений в так или иначе заданных границах. Именно поэтому одно возможно без другого (истинное предложение может не иметь смысла и наоборот), но даже более того – само представление об истинном смысле оказывается уже не герменевтичным.

3. Герменевтика – это

- установка;
- ситуация;
- практика;

- метод;
- наука;
- искусство / технэ /;
- подход?

Елена Соболевская

В ответе на предыдущий вопрос, мне пришлось воспользоваться словом «установка», хотя, как видно из ответа, это слово плохо уживается с окружающими его словами. Герменевтика, конечно же, не установка. Если бы за словом искусство не стояло в скобках слово «технэ», я, пожалуй, могла бы согласиться на это наименование. Однако скобка не позволяет. Можно было бы принять и слово «метод», если бы оно не было бы доведено наукой до полного смыслового опустошения. Герменевтика есть *путь*, но путь этот априорно не может быть задан, подобно тому, как он задан в различных науках. И поскольку ни одно из предложенных имен мне не представляется удачным, я всё же назову герменевтику *особым мироощущением* и, соответственно, *особым способом поведения в мире, особым образом бытия*.

Юлия Томашевская

Хороший провокационный вопрос, требующий взять на себя ответственность и предложить окончательный ответ в «нескончаемом разговоре» на «проселочной дороге». В силу того, что русский язык может позволить себе роскошь прикрыть указательным местоимением отсутствие глагола «быть», формулировка требует уточнения. Возможно, этот вопрос следовало сформулировать следующим образом: «Что есть герменевтика?» и «Можно ли утверждать, что высказывание «герменевтика есть установка» истинно? В таком случае, мы должны определиться с модальностями. Действительно ли нас интересует «что есть герменевтика?» или для нас также представляет интерес «чем бывает герменевтика?» и «какой должна быть герменевтика?». Опуская, первый и третий случай, т. к. рамки нашего обсуждения не позволяют слишком углубляться, остановимся на втором – «чем бывает герменевтика? что с ней случается, какую роль она может играть?» Отвечая на этот вопрос, мы скорее всего, признаем, что герменевтика может играть ту или другую роль. Она может быть в роли метода тогда, когда нам представляется, что мы осознаем определенную последовательность шагов с фиксированной целью и даже можем представить определенный результат его применения. В тех случаях, когда применение правил истолкования не может быть подвергнуто безжалостному анализу, мы будем склонны видеть герменевтику в роли искусства и т. д. Вполне согласна и с

предложенной дефиницией «путь», если за этим мыслится некоторое мыслительное действие, которое само себя обнаруживает.

Константин Райхерт

Прежде всего, герменевтика – это практика интерпретации текстов. Сама эта практика может быть представлена в форме различных способов познания, таких как подход, метод, методология, искусство, наука и философия. Выбор того или иного способа познания, в который может быть превращена герменевтика, зависит прежде всего от исследователя, от тех задач, которые исследователь ставит перед герменевтикой как практикой интерпретации текстов, от тех ограничений (в виде области применения, правил пользования, приёмов и процедур), которые он накладывает на герменевтику.

Анна Рабокоровка

В историческом контексте мы можем говорить о том, что герменевтика является и искусством понимания (греческая философия), и универсальной наукой (Ф. Шлейермахер), и методом познания (В. Дильтей), и философским направлением (Г. Гадамер) и т. д. Одна дефиниция сменяет другую, но движение мысли не остановить. Мне ближе всего хайдеггеровский взгляд, согласно которому герменевтика есть способ человеческого существования, определённая форма жизни.

4. Как соотносятся внутри герменевтики такие понятия и процедуры, как понимание, истолкование, интерпретация?

Сергей Пролеев

Их соотношение зависит от смысловой структуры самой герменевтики, от той или иной ее концепции, в рамках которой данным понятиям может придаваться различный смысл. Соответственно будет различаться их соотношение.

Юлия Томашевская

Конституирование той или иной модели герменевтики задает принципы и условия определения понятийного инструментария и смысловые горизонты его функционирования. Эти понятия можно рассматривать как в синхронии, так и в диахронии, но вряд ли мы сможем выстроить из них круги Эйлера, т. к. в дело ясности всегда будут вносить свои помехи смысловые коннотации интерпретируемых текстов на других языках.

Елена Соболевская

Истолкование и интерпретацию я мыслю как синонимы и не думаю, что есть смысл их принципиально различать. Интерпретация – это путь к пониманию. Интерпретаций может быть бесконечное множество. Они могут конфликтовать между собой. Полное, совпадающее с окончательным смыслом понимание невозможно. Если интерпретатор

полагает, что он достиг предельного понимания, что он «обнимает» смысл целиком и владеет им, он просто впал в состояние догматического сна и его бодрствующий способ бытия дал трещину.

Анна Рабокоровка

Понимание – процесс духовно-практической природы, который всегда носит диалогический характер. Только в результате диалога возможно установление смысла. Я думаю, что понимание следует рассматривать, как точку касания со смыслом. Достигнуто оно может быть только в результате истолкования текста. Поэтому истолкование есть способ или путь к пониманию. Интерпретация же, с моей точки зрения, представляет собой начальный этап герменевтического анализа. Именно на этом этапе происходит установление значений определённых слов или элементов текста (в самом широком смысле слова).

Константин Райхерт

Достаточно трудно провести разграничение между понятиями «истолкование», «интерпретация» и «понимание», так как зачастую все эти понятия объясняются друг через друга. Здесь возможно только специально концептуально разграничить эти понятия, закрепив за ними определённые значения или смыслы. Так под «истолкованием» можно, например, понимать простое разъяснение, объяснение себе, расценивание; под «интерпретацией» – совокупность значений (смыслов), придаваемых тем или иным знакам; под «пониманием» – человеческая мыслительная операция по усвоению новой информации и включению её в систему человеческого знания. Возможны другие варианты концептуального разграничения понятий «истолкование», «интерпретация» и «понимание».

5. С какими иными задачами связана герменевтическая работа:

- с дешифровкой;
- с переводом;
- с коммуникацией;
- с диалогом?

Елена Соболевская

Герменевтика, прежде всего, связана с *усмирением своего субъективного «Я»*, дабы дать возможность сказаться самим сущностям. (Это своего рода майевтика). В процессе диалога с «вещами» мы познаем не только то, с чем вступаем в диалог, но и самих себя. Потому герменевтика связана ещё и с *самопознанием*. Кроме вышеуказанных задач, она также связана с *семиотизацией действительности*. Но, в общем, все эти задачи тесно переплетены. Так, осуществляя *перевод*, ты уже вступаешь в *диалог*. Вступая в *диалог*, ты тем самым вступаешь в процесс коммуникации, обнаруживаешь и укрепляешь связанность всего сущего.

Константин Райхерт

Как уже указывалось ранее, герменевтика – это интерпретационная практика, направленная на понимание текста. Для того чтобы понять текст, с самим текстом можно обращаться как с закодированным посланием (тогда герменевт будет заниматься дешифровкой текста), как с текстом, который был создан на другом языке (тогда герменевт будет заниматься переводом текста), как с формой связи (тогда герменевт будет рассматривать текст как часть коммуникативного акта, например, как медиум) и, наконец, как с воображаемым собеседником (тогда герменевт будет вести диалог с «автором» текста).

б. Каким образом герменевтика сопредельна или же состоит в отношении комплементарности с другими науками: семиотикой, риторикой, логикой, лингвистикой и др.?

Елена Соболевская

Если понимать герменевтику как способ бытия, то все вышеназванные дисциплины с их методологией являются для герменевтики вспомогательными. Герменевтика шире и глубже каждой из них в отдельности. Она черпает из них то, что ей в данный момент необходимо.

Анна Рабокоровка

Исходным пунктом семиотики и герменевтики является языковая реальность. При этом семиотика изучает отношения между знаком и значением в языке. Значения эти устойчивы, в частности, зафиксированы в словарях. Но смысл, который скрывается за этими значениями, семиотика не исследует. Он её не интересует. Герменевтика же, начиная со значений слов, движется дальше, стремясь установить отношения между знаком, значением и смыслом. Герменевтика движется от языковой реальности к смысловой. Семиотика же пределов языковой реальности не покидает. В этом их принципиальное отличие.

В свою очередь, лингвистический анализ – это начальный этап анализа герменевтического. Сначала надо понять слова, различные языковые связи, а затем уже смыслы. Что касается вопроса о соотношении риторики и герменевтики... Думаю, риторика и герменевтика носят разнонаправленный характер. Риторика говорит о том, как создаются тексты, а герменевтика о том, как постигаются смыслы этих текстов.

Виктор Левченко

По большому счету все эти задачи решаются герменевтикой. Для меня самой важной из указанных является диалогическая. Вообще, начиная с Шлейермахера, стало понятно, что смысл не существует как готовая данность, а формируется в процессе диалога. Выявить особенности этого диалога (а это может быть и вариант Гадамера, где понимание

осуществляется в процессе диалога между читателем и текстом, когда постигается смысл не как то, что «хотел сказать автор», а как то, «что говорится в тексте», так и рикеровского, где добавляется еще и диалог читателя с самим собою в процессе истолкования текста) - важнейшая задача герменевтики. Последний случай наиболее интересен, так как благодаря ему открывается и смысл текста, и сущность читательского Я. Кстати, именно благодаря диалогу, герменевтика поворачивается в своем интересе к истине, об отношении к которой говорится во втором вопросе. Ведь Гадамер показал, что поскольку диалог представляет собою не два отдельных монолога, а есть «возделывание общего поля говоримого», то есть создание того общего контекста, который развивается в процессе диалога и вызывает изменение смыслов отдельных высказываний. Именно благодаря Гадамеру этот диалог начал пониматься не просто как разговор и взаимодействие двух сознаний, а как форма бытийственной причастности к истине, осуществляемой в языке.

Константин Райхерт

Ответ на этот вопрос зависит от того, что понимается под «герменевтикой». Если герменевтика – это наука, тогда можно говорить о пересечении области исследования герменевтики с областями исследований других наук, которые занимаются изучением текстов, таких, например, как лингвистика, семиотика и т. д. Если герменевтика – это метод или что-то в этом роде, тогда следует искать в каких научных и философских дисциплинах этот метод может применяться, а может он применяться в тех дисциплинах, которые изучают тексты.

Юлия Томашевская

Мне представляется целесообразным сделать акцент на понятии комплементарности и попытаться дать ответ на вопрос о том, насколько оправданным может считаться его применение в данном контексте. Если следовать традиции уважения к автору, то необходимо напомнить, что принцип комплементарности в научном дискурсе впервые прозвучал в работах Нильса Бора. Тогда в годы «бури и натиска», в фундаментальных науках о природе происходили тектонические сдвиги и, не в последнюю очередь, благодаря тому, что исследователей волновал вопрос о том, «как возможно понимание нового знания» в научной парадигме, которая себя изжила. Прилагая определенные усилия, для согласования новых фактов и отдавая себе отчет в том, что ни одна из возможных систем описания динамических процессов в квантовой физике не может быть признана удовлетворительной, Бор предложил изменить требования. В частности, он считал, что для полноты описания события в области квантовой физики, в ситуации, когда есть исключаяющие друг друга данные измерения,

необходимо принять и те, и другие результаты как дополнительные. Известная в тот период дискуссия о природе света, как корпускулы или волны, была решена в пользу «корпускулярно-волновой теории света».

Если мы посмотрим на отношения герменевтики и риторики или герменевтики и лингвистики, то вынуждены будем признать, что их отношения нельзя идентифицировать как комплементарные, в строгом значении слова. Допустимо говорить о комплементарности при условии, что речь идет об одном исследуемом объекте, модели которого, в результате применения различных языков описания (и/или систем отсчета и т.д.) оказываются исключаяющими и предполагающими друг друга, при этом каждая из «участвующих сторон» предполагает наличие другой и без другой не может быть определена.

Ольга Барановская

В сфере решений, так или иначе связанных с научным дискурсом, границы герменевтики проявляются, как правило, негативным образом, через противопоставление в их отношении к феномену языка. Хотя было бы хорошо, если бы герменевтика в ее фундаментальном статусе задавала платформу наукам о языке.

Если для герменевтики, по выражению Гадамера, «функционирование языка – простое предварительное условие», то для лингвистики важно высветить функционирование языка как такового. С лингвистикой сопоставима и риторика, если рассматривать ее в качестве традиционной дисциплины или искусства. Но когда риторика сводится к речевым кодам, представляющим некую самоданность, самоистолкованность и даже самоизоляцию определенных языковых пространств (например, политического, научного и т.п.), функционирование языка приобретает здесь специфический ракурс. В этом смысле риторика может выступать особым предметом и представлять существенный интерес для герменевтики в качестве модусов языковой адаптации к различным сферам контроля над человеком.

Отношение герменевтики к логике далеко настолько, насколько далеки друг от друга герменевтически понимаемый смысл и логический смысл выражения. Даже, когда логика имеет дело с модальностями, оценочными, нормативными суждениями, отношениями знаков, она все равно работает в ограничениях, задаваемых структурами и правилами мышления, определяемыми на основании представлений об истинности. Логика достраивает язык до требуемой для нее формы, лишь частично принимая естественные формы и жизнь языка.

Очевидно, что наиболее близко, герменевтика должна соприкасаться с семиотикой, точнее, семиологией (как метасемиотикой), т.к. если

представлять семиотику так, как это делал Ч. Пирс, то тогда по сути речь будет идти о логике. Поскольку герменевтические процедуры истолкования и понимания нуждаются в переводе чужого в свое, одного способа данности в другой, и поэтому, в конечном итоге, вынуждены опираться на некие принципы или формы согласования, соотносимости знаков. Семиология, работая в этом направлении, имеет тенденцию к методологичности, к выстраиванию процедур, способов анализа отношения и согласования знаков, что могло бы стать дополнением или, по крайней мере, материалом для герменевтического дискурса. Но при этом нельзя не принять во внимание, что то существенное самоограничение, которое вынуждена вводить семиология, для герменевтики может оказаться губительным. Ведь ради методологической корректности здесь приходится называть языком только то, что подчиняется кодировке, включая суждения вкуса и эстетическую функцию сообщений. И даже тогда, когда тот или иной вид сообщений принципиально не кодифицируется, семиолог не утрачивает надежды все таки найти для него свой код. А герменевтика даже в своем исконном предназначении («дешифровка» посланий богов) не полагалась, а точнее, не должна была полагаться ни на однозначность связки знака и значения, ни на унификацию процедур «дешифровки». Код и кодификация могут быть для герменевтики предметом (в частности, как уже было сказано выше, риторические коды могут представлять герменевтический интерес), но ни в коем случае не могут быть методологическим «подспорьем».

7. *Применима ли для герменевтики Кантова характеристика «докоперниканской» и «коперниканской ситуации»?*

Елена Соболевская

Думаю, что применима, хотя и не в том смысле, как она понималась Кантом в контексте его философской системы. Когда начинается герменевтика, мир и на самом деле предстает совершенно иным, но это отнюдь не мир субъективной феноменологической данности. Если понимать «феномен», как его истолковывал Кант, то, что же остается на долю герменевтики? Однако, совершая своего рода «коперниканский переворот», Кант, как мне представляется, был, может, и не «настоящим», но уж точно «великим» герменевтом.

Сергей Шевцов

Думаю, нет. Скорее применима кантовская категория *общения* (*Wechselwirkung*) в смысле «взаимодействия», а если еще точнее, то в смысле со-образования и со-формирования познаваемого и познающего. Но это осуществлялось в практике и раньше, герменевтика способна только зафиксировать данный факт, но едва ли, в отличие от Канта, привести в него что-либо.

Константин Райхерт

Упрощенно говоря, суть «коперниканского переворота» И. Канта сводится к следующему: не субъект вращается вокруг объекта, а наоборот: объект вокруг субъекта. Герменевтика как интерпретационная практика в основном имеет дело с тем, как «читатель» текста понимает сам текст. Можно сказать, что для «читателя» текст предстает как объект, в то время когда сам «читатель» оказывается субъектом. Между тем, я думаю, что между текстом и «читателем» складываются непростые отношения в силу того, что текст задает интерпретационные рамки для понимания – и с этими рамками «читателю» приходится считаться, если он действительно хочет понять смысл текста. Здесь однозначно нельзя понять, кто или что вращается вокруг кого или чего; скорее текст и «читатель» находятся в состоянии соотнесенности, когда без одного невозможно другое.

8. *Существуют ли пределы применимости герменевтического подхода, и могут ли они быть установлены самой герменевтикой?*

Елена Соболевская

Пределы применимости герменевтического подхода, по-видимому, существуют. Там, где начинается и там, где необходима строгая научная мысль, которая точно знает, куда она идет, там нет места герменевтике. Пределы герменевтического подхода не могут быть установлены самой герменевтикой. Герменевтика не может исключать саму себя. В противном случае она перестает быть герменевтикой. Другое дело, как в этой так называемой герменевтической установке «родиться» и удержаться? Пределы герменевтики сокрыты в самом человеке, который, имея зрение и слух, почему-то перестает слышать и видеть «вещи».

Константин Райхерт

Герменевтика ограничена текстом и способностью герменевта проинтерпретировать и понять текст. Какие-то дополнительные ограничения герменевтики зависят от того, чем является герменевтика «в руках» герменевта: методом, искусством, философией или наукой. Сами же эти дополнительные ограничения на герменевтику накладывает не она сама, а философия, которая обосновывает существование самой герменевтики.

Сергей Шевцов

Герменевтике для ограничения самой себя нужно найти категории, на основании которых такое ограничение стало бы возможным. Возможно ли найти такие категории внутри самой герменевтики, вопрос спорный, но можно определенно сказать, что на данный момент внутри самой герменевтики такие категории не выделены.

9. Действительно ли «герменевтический круг» имеет апорийный характер, и в чем он на самом деле заключается?

Елена Соболевская

Думаю, что апорийность (или антиномичность) как раз и есть основная характеристика «герменевтического круга». «Герменевтический круг» как раз и подобен труднопроходимому туннелю, тем более что его «конец» одновременно является и его же «началом». Ты пребываешь в кругу противоречий, где неожиданно сталкиваются и сочетаются, на первый взгляд, совершенно отдаленные звенья. Но нужно довериться этой противоречивой ситуации; если хотите, то даже возлюбить её. Поскольку именно в ситуации «герменевтического круга» как в ситуации трагически противоречивой человек способен ощутить полноту бытия, а возможно – и своё бессмертие. А, в общем, полностью рационализировать и однозначно передать словами суть «герменевтического круга» для меня не представляется возможным.

Виктор Левченко

Для открытия смысла нужно двигаться по герменевтическому кругу таким образом, чтобы обязательно учитывались новые контексты жизни текста, возникали такие смыслы, которые вообще не предусматривались автором, но являются адекватными определенным контекстуальным связям текста и открываются в контексте того, кто в других исторических условиях воспринимает данный текст.

Анна Рабокоровка

На мой взгляд, герменевтический круг не обязательно должен иметь апорийный характер, хотя исключать такую возможность я бы не стала. Герменевтический круг – это схема или алгоритм продвижения к смыслу. Формируя целостность, некую смысловую сферу герменевтический круг задаёт критерий понимания, ведущий к смыслу. В этом смысле мы можем говорить о существовании не одного герменевтического круга, а об их множестве. К примеру, мы можем сопоставлять два или более текста, анализировать отношения между творчеством автора и литературным контекстом эпохи и т.д. Задача герменевтического круга создавать условия для постижения адекватного и полного смысла.

Ольга Барановская

Представление об апорийности «герменевтического круга» возникает, возможно, как результат разделения и затем взаимоналожения двух принципов или способов мышления: в широком смысле аналитического (включающего также и экзистенциальный характер понимания, который, предполагает бытийную разомкнутость и разомкнутость мира) и символического, предполагающего единство

сознания, интуитивное схватывание целого, взаимополагание различного и т.п. Намерение не просто сопоставить, а вывести одно из другого – это действительно нерешаемая задача или непроходимое место, ведь, образно говоря, двигаясь по поверхности колеса, мы пытаемся найти на ней исходную точку, либо же «выпить море», т.е. вычерпать неисчерпаемое.

10. Имеет ли герменевтическое поле границы, и можно ли из него выйти?

Елена Соболевская

Да, имеет – рождение и смерть автора-герменевта. Выйти из него нельзя, поскольку из бытия выхода просто нет. Но это не безнадёжная ситуация. Для настоящего герменевта всегда есть возможность *исхода*.

Сергей Шевцов

Можно предположить, что при мистическом слиянии с познаваемым познающий выходит за пределы герменевтического поля. Это же можно сказать о ситуации полной ясности. Вместе с тем, герменевтика всегда может заявить на свои права и в отношении подобных ситуаций, так как у нее нет естественных ограничений.

Юлия Томашевская

Любая герменевтическая процедура реализует себя так или иначе как система референций, которые, в свою очередь, предполагают «различение» в качестве обязательного условия. Допущение возможности отсутствия герменевтики может быть помыслено только за пределами каких бы то ни было различий. Из истории нам известны попытки прекращения «различать» дабы «совершить прорыв» к Единому. Как известно, Иоанн Лествичник погрузился в безмолвие на долгие сорок лет, а по возвращении, осмысливая свой путь, описал то, что удалось в пределах выразительных возможностей человеческого языка. Насколько мы можем сегодня судить, монаху-молчальнику определенно удалось вернуться в герменевтическое поле, однако мы не можем с уверенностью утверждать, что он его покидал.

Анна Рабокоровка

Герменевтическое поле ограничено полем культуры, если рассматривать последнюю в качестве системы кодов или текстов, в которых зашифрованы смыслы. Поэтому выход за границы герменевтического поля возможен, но всегда индивидуален. Конечность человеческого бытия в мире определяет эту возможность.

Розділ 2.

ДУМКА І ДОЛЯ: РЕФЛЕКСІЇ ТА ВАРІАЦІЇ

УДК 130.2:303.442.4

Инна Голубович

ГЕРМЕНЕВТИКА ДОВЕРИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА ПОДОЗРЕНИЯ

(к третьему тезису А.Н.Роджеро)

В статье рассматриваются возможности обоснования «герменевтики доверия», в рамках которой может быть использован потенциал идей М. Бахтина и М. Хайдеггера. Контуры «герменевтики доверия» очерчиваются на контрастном фоне «герменевтики подозрения».

Ключевые слова: герменевтика доверия, философия подозрения, любовное созерцание, участность.

Герменевтическое понимание подходит к тексту с
д о в е р и е м. Понимание предполагает веру /
доверительность.

А. Роджеро

*«Восемь с половиной», или Майские тезисы для
Круглого стола по герменевтике»*

В жаркое лето и в зиму метельную

В дни ваших свадеб, торжеств, похорон
Жду, чтоб спугнул мою скуку смертельную

Легкий, доселе не слышанный звон

Вот он – возник. И с холодным вниманием

Жду, чтоб понять, закрепить и убить...

И, наконец, у предела зачатия

Новой души, неизведанных сил, –

Душу сражает, как громом, проклятие:

Творческий разум осилил – убил.

А. Блок «Художник»

Будьте всегда сострадательны к познаваемому, вундеркинды.

Уважайте неприкосновенность чужого смысла.

Подумайте, приятно ли было бы вам, если б, вынув из вас вашу суть,
отдали бы ее в другой, враждебный и чуждый вам мозг.

Не трогайте, дети, феноменов: пусть живут, пусть себе
являются ... Но мысль Мудреца не знала сострадания

С. Кржижановский «Катастрофа»

В настоящей публикации я обращаюсь к проблеме внутренней атмосферы, модуса, тональности, настроения герменевтического опыта и герменевтической практики, к тому, что часто остается за пределами внимания. **Цель исследования** – рассмотреть в этом контексте контуры

«герменевтики доверия». В своем изложении я буду опираться, прежде всего, на работы М. Хайдеггера и М. Бахтина, в которых, как мне представляется, заложены теоретические основы дальнейшей разработки указанной проблематики.

Герменевтическая традиция, как и любая другая научная традиция, состоит из определенного набора теоретико-методологических оснований – мощных несущих конструкций, своеобразных «атлантов» и «кариатид». Именно на них сосредоточено основное исследовательское внимание, их структура и содержание – вот поле главных методологических сражений. Однако, каждую традицию, либо ее вариацию, характеризует также нечто неуловимое, неосозаемое, некая внутренняя атмосфера, тонус, настрой, ритм, воздух, сердечное биение... Их отличает «невыносимая легкость», но они также необходимы, как и концептуальные «атланты» с «кариатидами». Часто именно эти «неуловимости» в конечном итоге определяют и сам методологический профиль традиции. При этом их куда труднее артикулировать, чем концептуальные основания. Как мне представляется, модус доверия относится именно к подобным неуловимостям герменевтического опыта, а потому заслуживает самого пристального внимания.

А. Н. Роджеро, размышляя о задачах, стоящих перед современной герменевтикой, обращается к анализу ситуаций, требующих особой методологической проработки. Для него это, прежде всего, ситуация «вхождения исследовательского сознания при изучении своего объекта в инокультурный мир. <...> Необходимость приобщения к таким инокультурным мирам, а также результат подобного приобщения – универсализация опыта человеческого существования, освоение человечеством разделенных временем и пространством истории своих собственных (человеческих) сил, свойств и качеств – сообщают гуманитарному знанию то достоинство гуманистического порядка, которое отнюдь не всегда присуще социальному знанию вообще» [13, с. 8]. Внешне этот пассаж именно о герменевтических «атлантах» и «несущих конструкциях» – вхождение в инокультурный мир, универсализация опыта человеческого существования, освоение разделенных историей человеческих сил, гуманистичность гуманитарного знания... Но за всем этим, если читать внимательно, обнаруживается и вопрошание о неуловимостях.

Вхождение в инокультурный мир? Как, в каком модусе, в какой тональности? Универсализация опыта человеческого существования? За счет чего? И не ждут ли нас здесь неосознаваемые нами потери («методология зеркального отображения в инокультурном мире своего

собственного», «понимание иного как узнанного своего», «утрата действительного историзма») [13, с. 18]? Как избежать их, не отказываясь от установки на универсализацию? Гуманистическое достоинство гуманитаристики? Но какова его форма, поза, жест, интонация, какова присущая «гуманистической гуманитаристике» калокагатия? И тогда в игру вступают неуловимости. Доверие – одна из них.

Начнем же мы с контрастирующего фона, на котором и очертим силуэт доверия. Противоположный доверию модус недоверия, подозрительности, казалось бы, также относится к разряду неуловимостей. Однако, как мне представляется, он легче поддается артикуляции, в том числе и благодаря использованию в качестве маскировки «оружия критики», критического мышления. Не стоит ни в коей мере отождествлять критику и подозрительность. С легкой руки П. Рикера в современной философии принято говорить о «философии подозрения», куда зачислены ницшеанство, марксизм, фрейдизм, и таким образом пусть даже неявно отличать подозрение от критики – фундаментальной установки философии и науки. В работе «Человеческое, слишком человеческое» Ф. Ницше назвал себя носителем «философии подозрения» [12]. На это обращает особое внимание современный украинский философ Вадим Менжулин, правда в специфическом контексте – анализируя возможности биографического подхода в историко-философском исследовании и говоря о «биографистике подозрения» [11].

Модусы доверия/недоверия можно рассматривать как в ситуации «естественного понимания», «герменевтики повседневности», понимания на уровне обыденного опыта, так и в отношении научной герменевтической практики – попытки постижения текстов и смыслов иной исторической эпохи, культуры. Во втором случае «модус подозрительности» и ориентация на хирургическое вмешательство обнаруживаются у ученого, Мудреца, не знающего сострадания к чужому смыслу, чей «творческий разум» подчинен законам герменевтической триады, сформулированной А. Блоком в стихотворении «Художник»: «понять – закрепить – убить». Отсутствие сострадания к познаваемому и уважения неприкосновенности чужого смысла отличают такой тип герменевтического сознания. О нем пишет Сигизмунд Кржижановский в своем рассказе с симптоматическим названием «Катастрофа» [10], отрывок из которого вынесен в настоящей публикации в эпиграф. «Катастрофическим сознанием» назвал Ж. Деррида «структуралистское сознание» [6, с. 11–12]. В данном случае оно касается не только той или иной версии современного структурализма, а типа сознания в целом – не

любовно-сохраняющего, но расчленяющего, деконструирующего живое до его структур, костяка, скелета.

К презумпциям «философии подозрения» можно отнести следующее: представление лжи как «условия, от которого зависит жизнь» (Ницше), а также культурных норм и институтов как иллюзий, скрывающих иные первопринципы человеческого существования (воля к власти, удовольствие, инстинкт, страх, сексуальность и т. д.); ориентация на «срывание покровов», выход из «ловушек»; анатомирование и препарирование мысли – своей, чужой, инокультурной – во имя обнаружение первоклеточек, первоатомов лжи, заблуждения, предрассудков. Эти позиции определяют и специфическую «герменевтику подозрительности», контуры которой могут стать темой специального исследования. В данной публикации мы лишь обозначаем контрастирующий фон для «герменевтики доверия», обращая внимание на ее двойника-протагониста.

Модус «доверия» (презумпция доверия) по-разному обоснован в различных герменевтических подходах. У основателя универсальной герменевтики Ф. Шлейермахера присутствует исходная романтическая установка всеобщей понимаемости и сообщаемости мира, духовной одновременности понимающего и понимаемого («каждый носит в себе минимум каждого»). Как подчеркивает В. Дильтей, говоря об основаниях концепции Шлейермахера, понимание невозможно «без исходного единства и равенства всего духовного и без изначального единства всех вещей в мире» [7, с. 86]. Здесь даже принцип «понимать автора лучше, чем он сам» не отменяет модуса доверия, поскольку речь идет об общем для всех горизонте понимания. Гадамер указывает, что «дивинационный акт конгенности» (или «дивинационная транспозиция») в герменевтике возможна лишь при признании изначальной связи всех индивидуальностей [5, с. 237–238]. Общий контекст конгенности делает модус доверия «естественным модусом» (по аналогии с феноменологической «естественной установкой»), само собой разумеющимся, очевидным. При этом доверие в зоне универсального смысла дополняется критичностью по отношению к отдельным фрагментам смыслового целого, где, безусловно, возможны недоразумения, искажения, деформации и т. д.

В установке «исторических предрассудков», признания «исторического и герменевтического априори», сообщающего «несообщаемость» различным эпохам, культурам, персонам, универсальность «горизонта понимания» подвергается критике. Изменяется онтологический контекст принципа «понимать автора лучше,

чем он сам». Этот контекст – уже не универсальность понимания, а универсальность непонимания либо частичного понимания, универсальность предрассудочности понимания. Тогда модус исходного доверия чужому смыслу может уступить модусу исходного недоверия, подозрительности. И принцип «понимать автора лучше, чем он сам» формулируется из позиции герменевтического подозрения или превосходства. Здесь «доверие» становится не естественным, а «протиестественным модусом» (опять-таки по весьма приблизительной аналогии с феноменологической установкой). И тогда обретение тональности доверия в герменевтическом акте совершается не благодаря исходным основаниям, «атлантам» и «кариатидам», а вопреки им, уже как парадокс, чудо, дар и даже подвиг понимания. Контуры такой парадоксальной «герменевтики доверия», как мне представляется, очерчены Мартином Хайдеггером и Михаилом Бахтиным. Их варианты – не единственные в современной философско-гуманитарной мысли. Однако в пределах ограниченного объема публикации сосредоточусь именно на них.

Автор и герой в «герменевтике доверия». Диалектика понимания как доверия М. Бахтиным осмысливается в контексте модели «автор – герой» в эстетической деятельности. Эта модель может быть применена и к деятельности герменевтической, хотя бы потому, что в бахтинской концепции объектом (слово, которое сам М. Бахтина не любил!) анализа является текст, прежде всего, текст художественного произведения или иной текст культуры, имеющий подобную структуру. Герменевтика также имеет дело именно с текстами. Как подчеркивает А. Роджеро, «непременным условием герменевтического понимания <...> следует считать представленность подлежащего истолкованию или интерпретации объекта в виде текста. Физическая реализация этого текста несущественна, существенно лишь само это условие – быть текстом или же рассматриваться как текст» [13, с. 14]. А «текст предполагает наличие смысла». Таков первый из «Майских тезисов для Круглого стола по герменевтике», предложенных А. Роджеро. И дело здесь не в оригинальности самой идеи, а в четкости позиционирования базовых констант герменевтического понимания, которое в отличие от просто понимания, «естественного понимания», постоянно осуществляет акты саморефлексии, выстраивает дискурс о себе самом.

Учитывая этот контекст, позволю себе расширительно трактовать бахтинскую модель «автор – герой», разработанную им, прежде всего, для анализа художественных произведений. Однако потенциал этой

модели раскрывается и на иных текстах и не только в специализированной эстетической деятельности.

О носителе смысла, который затем на определенной временной, исторической и культурной дистанции подвергается истолкованию, можно условно говорить как о «герое», герое-акторе понимания. А о понимающем и интерпретирующем «героя» и его смыслы из иной бытийно-исторической ситуации предлагаю говорить как об «авторе», опять-таки осознавая условность такого словоупотребления. В герменевтическом акте, к которому применима модель «автор – герой» в интерпретации М. Бахтина, субъектом доверия выступает автор (для нас – понимающий). Ему в этой модели принадлежит поле эмоционально-волевых реакций, «ценностно воспринимающих и устрояющих» выраженность героя – объекта понимания. В этом контексте М. Бахтин пишет о любви, нежности, жалости, вражде, ненависти. По его словам, эти реакции непосредственно к себе самому неприменимы. Позволим себе считать модус доверия такой эмоционально-волевой реакцией, ценностно и бытийно «устрояющей» выразимость инобытия.

Доверие — завершение – участность. Понимающий «автор», доверяя понимаемому «героя», обеспечивает «завершающее единство целого произведения, лишь автор – носитель «напряженно-активного» единства целого героя и самого произведения» [2, с. 77]. Под произведением следует в нашем случае понимать текст в широком семиотическом и герменевтическом смысле, который был обозначен выше. «Вненаходимость» автора-понимающего, его дистанцированность от ситуации героя-понимаемого может обуславливать разные позиции понимания: понимающий-судья, обладающий правом превосходства в силу своей «трансгредиентности»; понимающий, глядящий сквозь мутное стекло или в замочную скважину – все из-за той же трансгредиентности. В герменевтике доверия, а значит со-участия, «вненаходимость» обеспечивает автору недоступную самому «герою смысла» возможность быть носителем «напряженно-активного» единства целого героя и его произведения-смысла. Открытость события смысла для его носителя обозначается М. Бахтиным как «безысходность». Он настаивает на том, что «исход» не имманентен ситуации, жизни героя, а нисходит от автора в его встречной активности. Автору присущ избыток видения по отношению к герою, от автора нисходит на героя «дар завершения» из иного активного сознания. «Дар завершения» осуществляется, по Бахтину, через трангридентные «милость» («милующее сознание») и «любовь» («любовное созерцание»). Позволю себе достроить триаду и добавить к

«милости» и «любви» еще и «доверие» («доверительную участность»), что, как мне представляется, органично вытекает из подхода Бахтина.

Участность, участливость (Beitdglichkeit) играет существенную роль в «герменевтике фактичности» М. Хайдеггера [14]. Для него участливость – это то, что позволяет «встречать толкующее и означенное как сущее, в вот-бытии», то, что позволяет «вращать» в мир, в том числе мир иного «вот-бытия». «Врасти» в мир, а не «схватить» мир или эмпатически в него «вчувствоваться». О «вот-бытии» М. Хайдеггер пишет: «Быть вот (dasein) в меру бытия означает: первоначально никогда не в качестве предмета созерцания и определения, основывающегося на созерцании, не в качестве предмета одного только ознакомления и осведомленности, но для себя самого вот-бытие есть вот в «как» своего собственного бытия» [14]. К «собственному» относится «выраженность» характера бытия, выявляющая такую фундаментальную составляющую бытия как «выразимость». На это как раз и обращает основное внимание онтогерменевтика. По словам М. Хайдеггера, выраженность соразмерна бытию, он говорит о «бытии выражением» или более развернуто – «присущее чему-то бытие-выражением чего-то». И «фактичность» понимается как нераздельность, нерасчленимость бытийности и выраженности: «...*фактичным* зовется нечто, что *артикулировано из себя самого* в направлении этого характера бытия, существующего *означенным образом*, и таким образом *«есть»* (курсив мой – И. Г.) [14].

Как в герменевтической ситуации встретить иное (смысл, текст, жизнь) не в качестве предмета, а в качестве «вот в «как» его собственного бытия», в качестве «фактичности»? «Собственное» как фактичное не откроется в установке субъект-объектного расчленения («любопытствующего расчленения»), лишь маскирующегося под научное. Оно не может быть «схвачено»: философ предупреждает, что отношение между герменевтикой и фактичностью не есть отношение между «предметным схватыванием» и «схваченным предметом». В онтогерменевтике само истолкование является сущим, чей способ бытия – это способ бытия самой фактичной жизни, это возможное «как» характера бытия фактичности. Может быть, словосочетание «герменевтика фактичности», использованное в русском переводе хайдеггеровских лекций 1923 года, позволительно в рассматриваемом контексте трансформировать в «герменевтику – фактичность»?

Одна из самых сложных задач для «герменевтики фактичности» – сделать доступной «герменевтику-фактичность», пробудиться к видению специфических категорий вот-бытия, задуматься о «способах видения», о «характере встречаемости мира», о «предпосылках, условиях, мотивах

вопрошания, подступа к фактической жизни». Все это из области тех неуловимостей, к которым относится и доверие. Модус доверия как раз и определяет способ видения, условия вопрошания, характер «встречности», позволяющие осуществлять подступы к вот-бытию. Не схватывать *суть*, а достигать актуального присутствия. Совершать смысловое завершение, но оставлять «вот-бытие» открытым иным, но, тем не менее, предначертанным изнутри возможностям. В этом контексте доверие оказывается одной из ключевых для герменевтики категорий.

В не-доверительной (подозрительной) установке, опирающейся на презумпцию превосходства, – своя завершенность, не диалогически учащая, а монологическая. Здесь понимающий «автор» одновременно предстает и «героем смысла». В герменевтике доверия автор не претендует на роль героя, не смеет быть героем, сохраняя позицию «внеаходимости». Еще один вариант псевдозавершенности предлагает рассмотреть Хайдеггер. Это – «публичная истолкованность», соотнесенная с феноменом «молвы». В этом модусе осуществляется схватывание, в котором вот-бытие уже дано заранее, истолкованность навешана, наклеена извне. Здесь позицию видения определяет «наивная очевидность», а способ встречи с иным характеризуется философом как «свойскость». «Бытие выраженным» предстает как «бытие-знакомым» – усредненным, представленным в стандартах (будь то стандарты повседневности или определенной научной парадигмы). «Свойскость» и «наивная очевидность» препятствуют пониманию, через уже-истолкованность формируя псевдопонимание. Они также не дают осуществиться доверию, маскируясь под него. Доверие предполагает доверительность, совместное пребывание в пространстве ближайшего, интимного, непубличного.

Доверие как доверительность обеспечивает иную остроту понимания, иную глубину, иную нюансировку. Курт Верхейл, голландский литературовед, знаток русской литературы, близкий друг Иосифа Бродского рассказывает о своих многочасовых доверительных беседах с поэтом. Вспоминая свое детство, которое пришлось на одно и то же время, но в различных странах и при различных режимах, собеседники неожиданно выяснили, что их обоих завораживали два «культурных героя» эпохи – И. В. Сталин и Тарзан. Смысл этой завороченности, на первый взгляд, открывается сразу («публичная истолкованность», «бытие знакомым») – преклонение перед силой и мощью: политической, физической, сексуальной и т. д. [4, с. 26–28]. Казалось бы, это как раз тот смысл, который разрывает границы капиталистического и социалистического миров, демонстрируя некие культурные инварианты. Но только глубина взаимного доверия позволила выявить существенные

различия в восприятии культовых образов эпохи. Для Иосифа завороченность Сталиным означала отторжение и ощущение тотальности отторгаемого, свою роковую вовлеченность в эту тотальность. В Советской стране, где принято было любить вождя, еврейский мальчик его ненавидел. Ситуация Курта была зеркальной. В стране, где само собой разумеющимся считалось быть настроенными против русских и всего советского, голландский мальчик смотрел на фотографию «человека с усами» с чувством влюбленности и ощущением магической притягательности этого образа. И это чувство, как Иосиф свое, Курт «лелеял в молчании». Очень многое значил для обоих Тарзан. Бродский рассказывал, что Тарзан долгое время определял его отношение к Западу, воплощая дух свободы, индивидуализма, жизнь в полном одиночестве, где никакие законы не писаны. Таким мечтал быть и он. Для Курта сильное увлечение Тарзаном окрашено совершенно иначе: киногерой был, прежде всего, совершенным мужским телом, огромным и обнаженным, движущимся в черно-белой полумгле. Взаимное доверие позволило выйти за пределы «публичной истолкованности» культовых персонажей эпохи. Однако у этого доверия были свои пределы. Курт Верхейл пишет, что не решился рассказать о гомосексуальной подоплеке своего увлечения Тарзаном, а уж тем более Сталиным, своему другу: «Впрочем от стыда и сознания, что Иосиф хочет услышать от меня другое, я сообщил ему лишь то, что я, как и он, в свое время восхищался Тарзаном» [4, с. 28].

Любовное созерцание. Общий смысловой ряд «доверия» – уважение к смыслу текста, неприкосновенность чужого смысла, доверительность, вера, сострадательность, милость, милование, объятие, дар, любовь, любовное созерцание... В контексте «герменевтики доверия» я обращаюсь к идее «любовного созерцания», которую развивал М. Бахтин. В ней он видел не просто эмоциональный настрой, а своеобразный «логос любви», внутренне присущий гуманистике, важнейшую составляющую ее методологии, то, что воплощает высокое «гуманистическое достоинство» гуманитарного знания, о котором писал и А. Роджеро. Рискуно предположить, что такая транскрипция «любовного созерцания» может быть осуществлена и по отношению к герменевтике. Бахтин рассматривает данную проблематику сквозь призму отношений «автор – герой», которую мы также трансформировали в герменевтическом ключе.

О «любовном созерцании» говорится в контексте эмоционально-волевых реакций автора, ценностно воспринимающих и устроющих героя. Эти реакции непосредственно к себе самому неприменимы. Неприменимы, не только этически, но и топологически (экзистенциально-топологически): они могут быть направлены только «от меня в мир», также

как эмоционально-волевая утвержденность моего образа может исходить только «из другого». Принципиальная неравноценность, асимметрия и разнонаправленность Я и другого обосновывается М. Бахтиным и с религиозно-христианской точки зрения: «нельзя любить себя, но должно любить другого, нельзя быть снисходительным к себе, но должно быть снисходительным к другому...» [2, с. 36]. Так принципиальное онтологическое несовпадение автора и героя, в нашем случае автора и героя смысла, Бахтин обосновывает и через проблематику «любовного созерцания». Предлагаю развить идею онтологической асимметрии и несовпадения автора и героя и в отношении доверия: нельзя доверять себе как понимающему, как автору смысла, но нужно доверять «герою смысла». Аванс доверия по отношению к понимаемому обеспечивается предельной критичностью понимающего по отношению к себе самому, необходимостью «самоотчета-исповеди» (также бахтинский термин) о собственных пред-рассудках.

По отношению к герою автор – носитель «дара», «милости», «любовного участия». И для того, чтобы осуществить эту позицию «внеаходимости», ему приходится принести «жертву» устранения себя из жизни и «плоти смысла» героя, очищения всего поля своей жизни и поля собственных смыслополаганий для героя и его бытия, своеобразной феноменологической редукции – вынесения себя за «скобки» жизни и смысла. В комментариях Л. А. Гогтишвили к работе «К философии поступка» подчеркивается, что бахтинский принцип («нравственный первопринцип») «себя-исключения» является концептуальным противовесом «отвлечения от себя», поскольку предполагается такое исключение, которое не только сохраняет участность Я в событии бытия, но и создает максимальную напряженность такой участности [1]. Абсолютное выражение подобной стратегии автора М. Бахтин усматривает в обращении к Христу. Именно в фигуре Христа, как указывает Бахтин, явлена в своем пределе «абсолютная жертва для себя и милость для другого» [2, с. 51].

М. Бахтин находит и форму пространственного, пластического выражения милующей и любовно-участной позиции автора – это объятие. «Только другого можно объять, охватить со всех сторон, любовно осязать все границы его: хрупкая конечность, завершенность другого, его здесь-и-теперь-бытие внутренне постигаются мною и как бы оформляются объятием... только на другого можно возложить руки, активно подняться над ним, осеняя его сплошь всего, во всех моментах его бытия, его тело и в нем душу» [2, с. 39]. «Объятие» как телесно выраженное отношение я к Другому, автора к герою, в частности, как раз и демонстрирует

невозможность занять подобную жизненную и смысловую позицию по отношению к себе самому.

М.Бахтин пишет об особой роли «с детства формирующей человека извне любви матери» [2, с. 47], которая «уплотняет его внутреннее тело», «внутреннюю плоть смысла». Это еще один и, вероятно, самый фундаментальный вариант «объятия» в указанном нами выше смысле, где сливается этическое и эстетическое, экзистенциальное и нарративно/герменевтическое. А если говорить с позиций эстетического оформления жизни на границах ее начала и конца, то следует указать вслед за Бахтиным, что изнутри жизни принципиально не могут быть пережиты события собственного рождения и смерти. Извне событие «рождения» авторски дано оформить именно матери. При этом бахтинское объяснение вовсе не нуждается в отсылках к фрейдизму в том или ином его варианте, оно исходит из эстетического, повествовательного, герменевтического начала и говорит о матери с точки зрения любовно-участной и доверительно-сострадательной позиции автора и понимающего *par excellence*. Через «материнское начало» зона герменевтического опыта смыкается с «жизненным миром». Как я полагаю, стоит всерьез заняться осмыслением возможностей «материнского письма» в герменевтике, увидеть отношения понимающего и понимаемого, автора и героя смысла в контексте синтеза «материнства – сыновства», создающего условия возможности подлинного «любовного созерцания» и бесконечного доверия, в том числе и в герменевтической ситуации.

При этом «материнское начало» не должно напрямую связываться с началом женским в феминистском его понимании. О специфике «женского письма», не тождественного феминистскому или гендерному, размышляет Михаил Эпштейн, анализируя творчество трагически рано ушедшей из жизни Галины Иванченко (1965–2009) – российского философа и психолога (прежде всего, ее книгу «Логос любви») [8, 15]. Феминистское письмо – резкое, часто идеологически ангажированное, утрирующее агрессивные, критические и деконструирующие наклонности мужского письма. «Женскому стилю» Г. Иванченко присуща «нежность и мягкость мысли», «смирennemудрая интонация», «концептуальная открытость». Ее мысль «не столько торопится к выводам, сколько... окружает, обволакивает (обнимает – *И. Г.*) предмет, что представляется самым наглядным и грациозным торжеством женственного начала, не выдуманного, как идеологема, а идущего от полноты бытия женщиной» [15, с. 9]. Я бы добавила – от полноты бытия Матерью *par excellence*. Талантом, даром такого рода «женского» и «материнского письма» – письма доверительного и доверяющего – может обладать не только женщина, скорее даже,

женщина в меньшей степени. А если уж и женщина, то только та, степень внутренней свободы которой позволяет ей преодолеть феминистские и гендерные границы.

По Бахтину, ценностным центром «событийной архитектоники эстетического видения», «конкретной архитектоники видения» [3, с. 5] является человек как любовно утвержденная конкретная действительность. Он подчеркивает, что любовное отношение необходимо освободить от психологического значения и усматривать в нем «принцип эстетического видения». Позволим себе добавить – и герменевтического видения. В целом же речь может идти и о методологически нагруженном «принципе видения» гуманистически ориентированной гуманитаристики в целом.

Уже в ранней бахтинской работе, названной затем «К философии поступка», намечается возможность методологического прочтения принципа «любовного созерцания»: «ценностное многообразие бытия как человеческого (соотнесенного с человеком) может быть дано только любовному созерцанию, только любовь может удержать и закрепить это много- и разнообразие, не растеряв и не рассеяв его, не оставив только голый остов основных линий и смысловых моментов» [3, с. 59]. Требование бескорыстной заинтересованности (как предвосхищающего отношения автора к герою), а затем и бескорыстной любви, любовно заинтересованного внимания по принципу «не по хорошему мил, а по милу хорош», проходит через многие произведения Бахтина. Любовная интонация противопоставляется «равнодушной реакции», обедняющей, схематизирующей мир, игнорирующей единичный предмет, выполняющей в культуре функцию забвения. «Безлюбовь, равнодушие никогда не разовьют достаточно сил, чтобы напряженно замедлить над предметом, закрепить, вылепить каждую мельчайшую подробность» [3, с. 59].

Стоит отметить, что в наиболее глубоких современных гуманитарных исследованиях в качестве методологического и этического требования выдвигается призыв к любовному отношению ученого к своим героям – представителям как иных, так и своей эпох. Российская исследовательница Наталья Козлова, изучавшая «повседневные нарративы» советской эпохи, пишет о том, что в научном отношении наиболее плодотворной работа с этим родом «человеческих документов» стала именно тогда, когда она ясно ощутила «любовь к непутевым героям» советской истории [9]. И это не только потому, что как бывший и пожизненный «совок» она разделила с ними общий удел и судьбу.

Доверие как терапия. Ф. Ницше, к творчеству которого мы обращались в контексте «философии подозрения», рассматривал ее как «терапию философии», а себя – «философа подозрения» – видел в качестве врача культуры. «Философ как врач культуры» – название запланированной после «Рождения трагедии из духа музыки», но так и неписанной работы мыслителя. Современная философия, во многом следующая по тропам, обозначенным Ф. Ницше, дала множество образцов философий и философов «подозрения». Как мне кажется, сегодня гораздо большим терапевтическим эффектом будет обладать «философия доверия». Вот только где взять мужество стать «философом доверия»?

Список использованной литературы

1. Аверинцев С. С., Гогтишвили Л. А. Комментарии к: Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собрание сочинений. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2003. – С. 358–360.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 7–181.
3. Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собрание сочинений. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2003. – С. 7–68.
4. Верхейл К. Танец вокруг мира. Встречи с Иосифом Бродским. – СПб.: ООО «Издательство журнала «Звезда»», 2002. – 272 с.,
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. под ред. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 700 с.
6. Дерида Ж. Сила та значення // Дерида Ж. Письмо та відмінність / Пер с фр. В. Шовкун. – К.: Вид-во Саломії Павличко «Основи», 2004. – С. 7–65.
7. Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. / Пер. с нем. под ред. В. В. Библихина и Н. С. Плотникова. – М., 2001. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – С. 15–235.
8. Иванченко Г. В. Логос любви. – М.: Смысл, 2007. – 143 с.
9. Козлова Н. Н. Советские люди. Сцены из истории. – М.: Европа, 2005. – 544 с.
10. Кржижановский С. Д. Катастрофа // Кржижановский С. Д. Сказки для вундеркиндов: повести, рассказы. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 153–160.
11. Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: моног.– К.: НаУКМА; Аграр Медіа Груп, 2010. – 455 с.
12. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое: Книга для свободных умов / Пер. с нем. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 256–630.

13. Роджеро А. Н. Герменевтика и научная рациональность (понимание как методологическая проблема культурно-исторических исследований) // Труды семинара по герменевтике (Герменеус).– Вып. 1.– Одесса: Принт Мастер, 1999.– С. 7–25.
14. Хайдеггер М. Онтология (Герменевтика фактичности). Лекционный курс Л.С. 1923 / Пер с нем. И.Н.Инишева // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі.– Одеса: ОНУ імені І. І. Мечникова, 2009.– С. 335–442.
15. Эпштейн М. Счастливая книга // Иванченко Г. В. Логос любви.– М.: Смысл, 2007.– С.4–9.

Инна Голубович

GERMENEVTIKA DOVIRI I GERMENEVTIKA

PIDOZRI (Do tretyoї тези О.М.Роджеро)

У статті розглядаються можливості побудови «герменевтики довіри», в межах якої пропонується використати потенціал ідей М. Бахтіна, М. Хайдеггера та інших авторів. Контури «герменевтики довіри» розглядаються на контрастному фоні «філософії підозри».

Ключові слова: герменевтика довіри, філософія підозри, участність, любовне споглядання

Inna Golubovych

HERMENEUTICS OF THE CONFIDENCE AND HERMENEUTICS OF THE SUSPICION (to the third thesis of A. N. Rogero)

The article is devoted to analyze of the possibility of the “hermeneutics of confidence” construction. It is proposed to use potential of the M. Bakhtin and M. Heidegger ideas. “Hermeneutics of confidence” outline is described on a contrast background “philosophy of suspicion”. The starting point of the analysis is the “third thesis” of A. N. Rogero, which he presented at a roundtable on hermeneutics: Hermeneutic understanding bearing text in the mind with trust. Understanding presupposes faith, credibility and confidence. One of the key positions of the article is the principle of “contemplation-in-love” (M. Bakhtin). This is not just an emotional mood, but the modus of “logos of love”, that is inherent in the Humanities. “Contemplation-in-love” is essential point of the methodology of Humanities, dignity of humanitarian and philosophical sciences.

Keywords: hermeneutics of confidence, philosophy of suspicion, sympathy-thinking, “contemplation-in-love”, methodology of Humanities.

References

1. Averintsev S. S. and Gogotishvili L.A. (2003). Kommentarii k: Bakhtin M.M. K filosofii postupka [Comments to: Bakhtin M.M. To the philosophy of the act]. *Bakhtin M.M. Sobranie sochinenij*. T.1. *Filosofskaya ehstetika 1920-h godov*. Moscow. Russkie slovari, Yazyki slavyanskoj kul'tury, pp.. 358-360.
2. Bahtin M. M. (2003). Avtor i geroj v jesteticheskoj dejatel'nosti [Author and Hero in Aesthetic Activity] *Bakhtin M.M. Sobranie sochinenij: V 7 t.* T. 1: *Filosofskaja jestetika 1920-h godov*. Moscow, Russkie slovari, Yazyki slavyanskoj kul'tury, pp. 69–263.
3. Bahtin M.M. (2003). K filosofii postupka [To the philosophy of the act]// *Bakhtin M.M. Sobranie sochinenij*. T.1. *Filosofskaya ehstetika 1920-h godov*. Moscow. Russkie slovari, Yazyki slavyanskoj kul'tury, pp. 7-68.
4. Verhejl K. (2002) Tanec vokrug mira. Vstrechi s Isosifom Brodskim [Dance around the world. Meeting with Joseph Brodsky]. *SPb*. OOO «Izdatel'stvo zhurnala «Zvezda»», 272 p.
5. Gadamer H.-G. (1988) Istina i metod. Osnovy filosofskoj germenевtiki [Truth and Method. Fundamentals of philosophical hermeneutics]/ Per. s nem. pod red. B.N.Bessonova. Moscow: Progress, 700 p.
6. Derida Zh. (2004) Sila ta znachennya [The strength and meaning]/ *Derida Zh. Pis'mo ta vidminnost' / Per s fr. V.S.Hovkun. K. Vid-vo Salomii Pavlichko „Osnovi”* pp. 7– 65.
7. Dil'tej V. (2001) Germenevticheskaya sistema SHlejermahera v ee otlichii ot predshestvuyushchej protestantskoj germenевtiki [Schleiermacher's hermeneutic system and its distinct from the previous Protestant hermeneutics]. *Dil'tej V. Sobranie sochinenij v 6 tt./ Per. s nem. pod red. V.V.Bibihina i N.S.Plotnikova. Moscow. T.4: Germenevtika i teoriya literatury.* – pp. 15–235.
8. Ivanchenko G.V. (2007) Logos lyubvi [Logos of Love]. Moscow: Smysl, 143 p.
9. Kozlova N.N. (2005) Sovetskie lyudi. Sceny iz istorii [The Soviet people. Scenes from history]. Moscow: Izd. «Evropa», 544 p.
10. Krzhizhanovskij S. D. (1991) Katastrofa [Catastrophe]. *Krzhizhanovskij S.D. Skazki dlya vunderkindov: povesti, rasskazy. Moscow. Sovetskij pisatel'*, pp. 153-160.
11. Menzhulin V. (2010) Biografichnij pidhid v istoriko-filosofskomu piznanni [Biographical approach to the historical and philosophical knowledge]: monog. K. NaUKMA; Agrar Media Grup, 455 p.
12. Nicshe F. (1990) Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe: Kniga dlya svobodnyh umov [Human, all too human. Book for the free intellectuals]/

- Per. s nem. N.Polilova. Nische *F. Sochineniya: v 2 t.* Т. 2. Moscow. Mysl', pp.256–630.
13. Rodzhero A.N. (1999) *Germenevtika i nauchnaya racional'nost'* (ponimanie kak metodologicheskaya problema kul'turno-istoricheskikh issledovanij) [Hermeneutics and scientific rationality (understanding as a methodological problem of cultural-historical research)]. *Trudy seminarov po germenevtike (Germeneus). Vyp. 1: Sb. nauch.tr./ Odes. gos.konservatoriya, o-vo «Odesskaya gumanitarnaya tradiciya» Odessa.* Print Master, pp. 7- 25.
14. Hajdegger M. (2009) *Ontologiya (Germenevtika faktichnosti). Lekcionnyj kurs L.S. 1923* [Ontology (Hermeneutics of facticity). Lecture Course LS 1923] / Per s nem. I.N.Inisheva. *Doksa. Zbirnik naukovih prac' z filosofii ta filologii. Vip. 14.Nimec'ka fenomenologichna tradiciya u filosofii, gumanitaristichna ta kul'turi. Odesa.* ONU imeni I. I. Mechnikova, pp. 335-442.
15. Epshtejn M. (2007) *Schastlivaya kniga* [Happy book]. *Ivanchenko G.V. Logos lyubvi. Moscow.* Smysl, pp.4-9.

УДК 130.2

Елена Соболевская

ЖИЗНЬ ГЕРОЯ И СМЕРТЬ АВТОРА

(Вариации на тему пятого тезиса А. Роджеро)

Тезис: Пределом понимания есть сам смысл. Понимание воплощается в смысле. / Этого нельзя сказать об интерпретации: она со смыслом никогда не совпадает. / Понимание становится смыслом «умирая». Статья посвящена интерпретации категорий «автор» и «герой» применительно к самой действительности. Данные категории истолковываются в русле тематики, заданной нижеприведенным тезисом.

Ключевые слова: автор, герой, «Другой», событие смерти, присутствующее отсутствие.

Сфера действительности категорий «автор» и «герой» не ограничивается областью искусства. Опыт, извлеченный из сферы искусства, может и должен быть перенесен на сферу нашей действительной жизни. Продолжая Бахтинские размышления об авторе и герое, можно сказать, что на протяжении жизни мы, авторы, создаем *Текст наших личных умерших, героев*. Первая значимая для нас смерть – начало жизни Текста. Финалом его является наша собственная смерть. Мы поставлены перед фактом бытийственной брошенности в данный Текст. Текст наших личных умерших структурирует действительность и существеннейшим образом воздействует на нашу жизнь. В итоге действительность, включая и тот свет, и этот, подразделяется на *авторов* и *героев*. Событие смерти здесь выступает в качестве глубинного, многоговорящего символа, дающего возможность впервые осмыслить жизнь человека-героя в целом и превращается из квазиобъектного фантома, не имеющего собственного онтологического содержания, в «источник творческой энергии Эроса», «в эротический дар диалогических возможностей» [3, с. 34]. Автором, как и героем, можно быть только по отношению к *другому*. Мы не можем эстетически завершить и оправдать свою собственную жизнь помимо её смысловой незавершенности. Именно смерть является основанием для возникновения героя и вместе с тем – «формой эстетического завершения личности».

Однако, когда это, из ряда вон выходящее событие случается, мы далеко не сразу отдаем себе отчет в происходящем и далеко не сразу занимаем необходимую для эстетического завершения личности позицию «внеаходимости». Пока мы ещё находимся в состоянии горя, пока взор наш замутнен неведением и непониманием бытия, в избытке видения по отношению к нашему личному умершему *уже-всегда* находится *Другой*.

В *Другом* и через *Другого* смысловая незавершенность жизни завершается во всех её возможных планах. Жизнь завершается в целом, судится, милуется. Именно тому единственному *Другому* жизнь человека предстает во всех её вариантах и, одновременно, в её эйдетической завершенности. Он предвидит множество путей, но любит одним: единственной и единичной жизнью и, сращенной с ней, единственно возможной смертью. Именно Он знает, состоялась ли наша душа в мире, сбылась ли она так, как была задумана, или мы прожили не свою жизнь и, соответственно, приняли не свою смерть. В смерти личности совершается акт полного, предельного откровения *Другому*. Смерть, по глубинному постижению русской религиозной философии, прорастает из недр каждой отдельной жизни, она присутствует в её лоне, в её чреве, и мы обречены вынашивать и возвращать её, как мать обречена вынашивать и возвращать свое дитя. Однако в отличие от матери, имеющей возможность созерцать ею выношенный плод, мы не видим результатов собственного труда. Наши роды непременно заканчиваются смертью, полной и окончательной на биологическом уровне, и смертью как некой трансценденцией, вынесенной за пределы нашего земного существования на уровне метафизическом, и, тем не менее, в смысловом отношении сращенной с нашим пребыванием во времени. Только *Другой*, обладая совершенным ведением и видением, *безошибочно знает*, насколько это материнское дело всей нашей жизни удастся. Ни на самого человека, ни на того, кто позднее становится его *автором*, совершенное ведение и видение не возложено. Отсюда и невозможность суда над *другим*, *героем*, отсюда и неправомерность мысли «как было бы, если бы он не умер», и отсюда же – единственно возможное – принять случившееся как *изначально имеющее смысл* и *эстетически оправдать своего героя*.

Покоящийся в бытии эйдос жизни *другого* отбрасывает свет, кажет себя. И мы, доверяя Божественному замыслу и принимая смерть как изначально имеющую смысл, способны этот отблеск в умном видении созерцать. И тогда над эмпирическим событием смерти, бессмысленным и страшным, надстраивается некий *ино-предмет*, *ино-событие* – судьба нашего героя. Мы удерживаем эту предметность актами сознания. В ней в качестве ядра эйдос жизни *другого* уже содержится. Он обладает полнотой смысла. Будучи трансцендентным по своей природе и открываясь в рамках нашего имманентного сознания, он, тем не менее, содержанием данного сознания не является. И, поскольку эйдос жизни *другого* в бытии есть во всей своей *естности*, я могу ощутить себя и в качестве автора своих близких, личных умерших, и, вопреки временной

и пространственной разделенности, – в качестве автора давно ушедших «неблизких» и «неличных» умерших.

Пытаясь объять жизнь *другого*, мы исходим из факта той определенной смерти, какая перед нашим взором обнажена. Здесь *герой* задан в своём целостном смысле через призму уже состоявшейся кончины. Смерть задает возможность необратимо «вывернутой» точки зрения: от уже известного настоящего – в ставшее единственно возможным прошлое. Судьба не выглядит здесь как «слепой рок», но предстает как зрячее *Божественное провидение*: смерть выступает в качестве *конечной причины* жизни. Коль скоро *автор* может занять по отношению к своему умершему позицию «внезаходимости», ему удастся созерцать смерть-жизнь *героя* в её целостности как ответ подлинно сущей круглости бытия, где всё обусловлено и озарено светом взаимного милующего, благосклоняющегося привечания. Однако тут с нашей стороны возможна лишь интерпретация, которая полностью с пребывающим в бытии смыслом не совпадает. *Герой*, как правило, оказывается в разных контекстах. У него может быть несколько *авторов*, и у каждого из них будет своё видение его посмертного духовного облика, но и в сумме эти различные видения не дадут полноты смысла. Они будут отражать лишь его отдельные, по сути, бесконечные грани.

Постепенно могильный ряд нашей памяти разрастается и требует соответствующей работы по преобразованию и упорядочиванию новых звеньев. В рамках *авторского видения* связи между отдельными звеньями должны быть в высшей степени убедительными. Финальное событие – событие смерти, о котором ничего не может знать *герой*, но которое становится для *автора* многоговорящим символом, выполняет функцию своеобразной цензуры: просеивает жизнь, делая её насквозь телеологичной. Насквозь телеологичным становится и формирующийся таким образом Текст. В момент появления очередного *героя* Текст наших умерших каждый раз актуализируется и переосмысливается. Его событийный ряд имеет обратную во времени направленность: все предыдущие *герои* видятся в перспективе последнего, в перспективе его жизни-смерти. Причина здесь появляется не прежде своего следствия (следствий), а после него как «причина конечная». Каждое событие жизни *героев* и все их жизни (судьбы) в целом предстают в своей внутренней необходимости, собранности, в своем и всеобщем для данного Текста логосе. Но при этом данный текст всё же остается открытым и настроенным на очередную «могилу», на очередного последнего *героя*, который на время замкнет формирующийся круг и будет ожидать уже своего прикрытия.

Текст нашей памяти только первоначально опирается на так называемую действительность, но в итоге никогда не соответствует эмпирически данному положению вещей, особенно, когда мы выходим на собственно текстуальный уровень и преобразуем действительность посредством форм поминального жанра, посредством художественного слова, поэтического и «прозаического» («На смерть...»; «Памяти...»; «Надгробное слово» и др.). Художественное слово как целостный контекст всеобщей памяти поколений преобразует внешние, постоянно ускользающие связи в связи внутренние, существенные и пребывающие. Вне текстуального уровня единый в своих истоках мир раздроблен на отдельные, непроницаемые друг для друга смерти и жизни. Но через авторскую позицию его раздробленность устраняется. В авторском ряду *герои* сближаются через целостные духовные образы. Смерть упраздняется здесь даром диалогических возможностей и оборачивается, по сути, *ино-жизнью*. Текстуальный уровень обогащает нашу память такими сближениями и перекличками, такими диалогическими и, в конце концов, полилогическими схождениями, какие в сфере эмпирической действительности так и остались нереализованными. Здесь проявляется соборующая сила искусства: стираются общепринятые границы и действует принцип взаимопроникновения миров. Ранее умершие только кажутся отдалившимися и навсегда «поконченными». Отсутствуя в эмпирической действительности, они продолжают присутствовать в Тексте памяти и через Текст памяти. Они обретают явственное существование в действительности эстетической. – Жизнь восполняется, дорастает до самое себя *другой* – именно *действительной Жизни*, в сердцевине своей соединяющей и полюс жизни, и полюс смерти, и тот свет, и этот.

Здесь не следует упускать из виду и тот немаловажный момент, что автор, слагающий поминальную песнь по умершему, все же не упускает возможности сделать шаг за раму жизни и оказаться в одном кругу со своими героями. Очевиднее всего это проявляется в лирике с её практически неизбежным атрибутом – *лирическим героем*. Казалось бы, появление действительно умершего, в связи с кончиной которого и слагается поминальная песнь, должно было бы наложить запрет на появление в этой же поминальной песне авторского «я», но в большинстве лирических произведений авторское «я» не только говорит, но и в качестве лирического героя совместно с другими героями совершает поступки. Одно дело, когда мы, будучи *авторами* по отношению к *другим*, обыгрываем свой уход исключительно на феноменологическом уровне, и совершенно другое, когда наш поступок объективируется *urbi et orbi*

через поминальную песнь *другому (другим)* и запечатлевается в бытии таким образом. Здесь *автор* не ограничивается сугубо своей персоной, пытаясь «прорепетировать» и подсмотреть свою собственную кончину и мир после неё. Здесь лирическое «я» предстает не только перед лицом самого *автора*, как это бывает в тех случаях, когда мы имеем дело с автоэпитафией. Лирическое «я», а через него и сам *автор*, предстает перед испытующими ликами действительно умерших, *героев* онтологически укорененных. Данная ситуация обязывает автора к особому типу поведения. «Я» автора, эстетически завершающего жизнь своих героев посредством форм поминального жанра, должно быть обезличено, усмирено. Только став *подлинно отсутствующим* по отношению к отдельным элементам, в том числе и по отношению к своим «двойникам», автор может стать *подлинно присутствующим* по отношению к целому.

Организуемая через поминальный текст действительность есть качественно *иное*, посредством слова увиденное, высвобожденное и обретенное на «время» пребывания в нем *состояние бытия*, состояние *отсутствующего присутствия*, и *со-стояние нас в этом бытии*. Оно не отражается автором как уже имеющееся и не выражается им как его собственное феноменологическое пред-усмотрение, но всегда впервые самосовершается, и сам автор совершается в нем в качестве *подлинного автора*. Я, будучи *автором*, ещё по-прежнему нахожусь здесь. Мне не принадлежит моя смерть, и я не обладаю правом эстетического оправдания себя самого. Но в то же время я каким-то нелегальным образом уже присутствую в том мире, и не только присутствую, но и поступаю. Через текстуальный уровень автор обретает некое «*ино-я*», подобно тому, как умерший *другой* также обретает статус «*ино-другого*». Они рождаются «здесь и теперь» одновременно в некой *иной, нелинейной действительности*. «Здесь и теперь» осуществляется их встреча и своеобразный диалог. Исключительно в качестве *героя*, в качестве «*ино-я*» автор только и может каждый раз изменить интонацию, найти единственные для того *другого* слова, а в некоторых случаях и передать свои уста *другому*.

Процесс созидания Текста наших личных умерших и его постоянная реинтерпретация, никогда со смыслом не совпадающая, имеют, однако, неизбежный финал, когда Текст наконец обретает всегда не достававший ему смысл. Тексту, для того чтобы быть законченным и обладать полнотой смысла, требуется *смерть автора*. В данном случае за понятием «смерть автора» утверждается не метафорический, а глубинный символический смысл. Текст памяти наших умерших наитеснейшим образом связан со *смертью реального человека* и его смертью в качестве *смерти автора*

данного Текста. Он наитеснейшим образом связан и с жизнью автора, и с укреплением здесь, в нашей жизни, посмертного образа других людей. Он, наконец, связан с жизнью как таковой. При этом наш Текст отнюдь не дублирует эмпирическую действительность и реальную биографию автора и героев (прообразов). Он, скорее, *про-видит* эмпирическую действительность, наращивает её, и открывает *сверх-эмпирическую* природу целостной личности (как автора, так и героев).

Данный Текст показывает глубинную диалектическую взаимосвязь искусства и реальной смерти художника-человека. Через Текст памяти, и в особенности через его собственно текстуальный уровень, мы обучаемся искусству умирания у *других*. Мы вмещаем событие *другой смерти* в качестве события своей личностной жизни. При этом *автору*, созидающему Текст, необходимо предварительно располагать смертью как таковой, располагать смертью как некой возможностью умереть самому не только в качестве *автора*, но – в первую очередь – в качестве человека. Потенциально у нас есть две смерти, которые впоследствии срастаются воедино: *смерть человека* и *смерть автора*. Обогащаясь опытом *других*, мы проецируем возможные варианты своей кончины. Текст наших личных умерших воздействует на имеющуюся в нашем распоряжении смерть. Он помогает нам не только теоретически, но и практически освоить чуждую для нас смерть в качестве *своей, единственно каждому принадлежащей смерти*. Через творческий акт, совершающийся по отношению к смерти *других*, через ответственность и принятую на свои плечи вину перед *другими*, дабы не дать им умереть окончательно, *автор* невольно проявляет заботу и о себе самом. И проявляет заботу о себе самом постольку, поскольку он предварительно располагает неизбежным для себя *выходом, выходом последнего героя – входом* в пределы им же сотворенного некрополя. *Выход, отсутствие, здесь незамедлительно оказывается входом, присутствием*, и, в общем, присутствием теперь уже окончательным.

Можно не дописать картину, книгу, стихотворение, и они в определенном смысле останутся недописанными, незавершенными. Но нельзя не дописать жизнь, *Книгу жизни*. Нельзя не дописать Текст своих личных умерших. И мы не просто создаем ряд дорогих нашему сердцу «могил». Мы созидаем и свою собственную «могилу». Мы заселяем свой *тот свет*, обустроиваем свое посмертное существование в кругу наших близких умерших. Это дело, в котором каждый из нас в качестве *автора* кровно заинтересован. Его нельзя забыть и успокоиться. Успокоение наступает только с последним камнем – твоим собственным. Именно ты замыкаешь круг, и именно за тобой уже никто сюда не последует. Владея

Текстом памяти и его собственно текстуальным уровнем – а это и есть единственное, чем действительно может владеть *автор* – ты начинаешь постепенно овладевать и своей смертью.

«...Чтобы писать,– утверждает М. Бланшо, интерпретируя мысль Кафки,– необходимо властвовать над собою перед лицом смерти, необходимо установить с нею отношения господства. Если она для тебя нечто такое, перед чем теряешь выдержку, чего не можешь выдержать,– тогда она похищает у тебя слова из-под пера, перебивает твою речь <...>. <...> Искусство – это связь со смертью.<...> Искусство – это власть над смертным пределом, предел всякой власти» [2, с. 87]. Данное положение, относящееся к искусству как таковому, в плоскости нашего размышления обретает ещё большую силу. Здесь утверждаемые Бланшо «отношения господства» должны быть доведены до предельной точки. Именно в процессе созидания поминальных произведений, именно, когда мы имеем дело с реальной, отнюдь не метафорически заявляющей о себе смертью, она чуть ли не в буквальном смысле слова способна перебивать речь *автора*, похищать слова из-под его пера. Если в процессе создания таковых *автор* сумеет удержать власть над смертью, то и обретаемый им *опыт умирания* будет много глубже и обстоятельней, чем тот опыт, который он в принципе способен извлечь из любого другого произведения.

Пока мы ещё живем, у нас всегда есть в распоряжении не только смерть, но и наша незавершенная жизнь. Устанавливая особые отношения со Смертью, мы тем самым устанавливаем и особые отношения с Жизнью. Мы всегда ещё можем саму нашу единственную жизнь существенно изменить, а тем самым и существенно изменить единственную, неизбежно её завершающую Смерть. В *тогда-уже-состоявшейся-жизни* я ничем не располагаю: ни жизнью, ни смертью, ни Текстом. Я уже ничего не могу переделать, досказать и прояснить ни в своём Тексте, *автором* которого я являлся, ни в событии своей смерти. Это – сфера деятельности *Другого* и будущих *других*, когда я стану *героем* уже их жизни и обрету *ино-жизнь* в иных Текстах. *Другой* и *другие*, между этими двумя полюсами милования как раз и скрывается «третье» – моё сокровенное «я», мой Текст, моя Совесть. Здесь все нити сходятся в точке «*сейчас и никогда более*». Здесь я наконец обретаю некую *одну смерть* и некую *одну ино-жизнь*. И милование меня здесь, в созданном мною некрополе, зависит от осознания моего к нему еще при жизни долженствования: и нравственного, и эстетического.

Когда жизнь *автора* прекращается, останавливается в своем движении и направленности на возможное будущее и созидаемый им Текст. Как уточнял Бахтин, для себя самой жизнь обрывается, а не

завершается. «Я не могу ценностно уложить всю свою жизнь во времени и в нем оправдать и завершить её сполна» [3, с. 197]. «Мое последнее слово лишено всех завершающих, положительно утверждающих энергий, оно эстетически не продуктивно» [3, с. 198]. И, в общем, с данным положением Бахтина трудно не согласиться. Автор и на самом деле не владеет метафизическими ключами смерти по отношению к себе самому. Автор умирает так и не увидев ни своей собственной смерти, ни своего Текста в целом. Ему для этого нужно, как минимум, вжиться в возможного *другого* и воспринимать себя как некоего «он». И в этом смысле положение Бахтина «я не герой своей жизни» непоколебимо. Но в то же время если последнее слово *автора*, именно в качестве слова о себе самом и является эстетически непродуктивным, то за его *действительно* последним «словом», событием смерти, событием, сводящим воедино все нити создаваемого им на протяжении жизни Текста, мы всё же вынуждены усматривать определенного рода эстетическую продуктивность.

Если *автор* отдаёт себе отчет в происходящем и должном непременно случиться и создает Текст со всеми необходимыми над-эмпирическими связями, мысля себя в качестве последнего, завершающего звена, то, помимо опыта конкретной смерти *другого* и *других*, он получает ещё и *опыт самого Текста в целом*. Не только *автор* создает свой Текст таким, каким он хотел бы его видеть, но и Текст создает *автора* по образу своему и подобию. Не только *автор* совершает творческий акт по отношению к конкретному умершему и по отношению ко всем своим близким, но и сами умершие, за которыми *автор* признает полноту существования в настоящем, сама создаваемая им текстуальная действительность творит *автора* в качестве будущего и, одновременно, последнего своего *героя*. Моя смерть – *смерть автора* – формируется в свете Текста. В свете создаваемого мною Текста формируется и моя жизнь. Текст – своего рода суд Совести *автора*, та ступень, степень его духовного совершенствования, на которой он останавливается. На этой ступени он в качестве человека и в качестве *автора* оставляет *сей свет*. В свете этой ступени духовного совершенствования автора-человека завершается и его Текст, и его жизнь, и его смерть. Полнота моей смерти-жизни и, соответственно, полнота моей *ино-жизни* обусловлена полнотой творимого мною Текста.

Моя жизнь – *жизнь автора-человека* и моя смерть – *смерть автора-человека* формируются в свете Текста, в свете его особой телеологической причины (причины конечной). Сформированный таким образом Текст обогащает автора не только опытом художественного, но и *сверх-художественного* видения, опытом видения духовного, стоящим по ту сторону искусства и по ту сторону художественного воображения. Данный

Текст взрывает почву нашей жизни, подготавливая нас к принятию плода смерти. А плод смерти для *автора* и есть возможность *предчувствия* и, далее, возможность *провидения* себя в качестве *последнего героя*. Взгляд *автора* «вывернут», «остранен», поскольку внутренняя жизнь души его питалась ритмами *иного порядка*. Он жил в перспективе *ино-жизни* своих *героев*. И теперь, когда его земная жизнь завершается, ему даруется возможность *провидения* своей жизни здесь в её внутренней необходимости. Именно *такая* жизнь и сращенная с нею смерть требуется Тексту, поскольку и сам Текст выступал по отношению к ней в качестве своеобразного, невольного автора.

Именно благодаря *смерти автора*, его «последнему слову», совершается необходимое Тексту *эстетически продуктивное* финальное событие – Текст обретает четко обозначенные границы, в которых он при жизни автора всегда испытывал нужду. Текст наполняется смыслом. Впервые возможно его адекватное смыслу понимание. *Смерть автора* – *залог, чрево жизни смысла*. Текст обогащен и актуализирован во всей полноте. Полнота смысла не приходит извне; это избыток видения *автора*, отданный своему детищу. Полнота смысла Текста оплачивается полнотой смерти автора. Отныне *автор* приобретает статус *героя*, рождающегося в *ино-жизни* на законных основаниях. Он – своего рода *телос* Текста, связующий все нити. Через него Текст выворачивается ликом и становится целью формой предельного откровения *Другому*.

Список использованной литературы

1. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т.– Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов.– М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.– С. 69–263.
2. Бланшо М. Пространство литературы / пер. с франц.– М.: Логос, 2002.– 282 с.
3. Исупов К. Г. Уроки Бахтина // М. М. Бахтин: pro et contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли.– Т. I.– СПб.: РХГИ, 2001.– С. 7–44.

Олена Соболевська

ЖИТТЯ ГЕРОЯ І СМЕРТЬ АВТОРА (Варіації на тему п'ятої тези О. Роджеро)

Стаття присвячена інтерпретації категорій «автор» і «герой» стосовно до самої дійсності. Дані категорії тлумачаться в руслі тематики, яка задана нижченаведеною тезою.

Ключові слова: автор, герой, «Інший», подія смерті, присуття відсутність.

Elena Sobolevskaya,

SCIENCE INDEX (SPIN-cod): 3893-7674.

THE LIFE OF A HERO AND THE DEATH OF AN AUTHOR

(Variation on a theme the fifth thesis of A. Rogero)

The article deals with the interpretation of categories “an author” and “a hero” in their relation to the reality. These categories are interpreted after the thesis: “The limit of understanding is sense. The understanding is embodied in the sense. This can’t be said about the interpretation: it never coincides with a sense. The understanding is getting the sense “dying”. During our life we, authors, create the text of our personal deceaseds, heroes. The first meaningful for us death is the beginning of the text. The ending of it is our personal death. This text structures the reality and influences deeply on our life. It is possible to be an author, as well as a hero, only in relation to “another”. The death appears as a teleological cause of the life, as a symbol for comprehending of the hero’s whole life. The personal death is the act of maximum revelation to “the Other”, who possesses the perfect knowledge. The heroes draw closer through the whole spiritual characters. Being absent in the empiric reality, they are present in the aesthetic reality, which is a qualitatively different state of being. This text helps us to understand the life and the death in their deep correlation and accept our personal death as exactly to me belonging death. The author’s death gives to the text clearly defined borders. It is a womb of sense. Through the author’s death the text faces to “the Other”.

Keywords: *author; hero, “another” and “the Other”, the death and the life, presence in absence.*

References

1. Bahtin M. M. (2003). Avtor i geroj v jesteticheskoj dejatel’nosti [Author and Hero in Aesthetic Activity] *Bakhtin M.M. Sobranie sochinenij: V 7 t.* T. 1: *Filosofskaja jestetika 1920-h godov.* Moscow, Russkie slovari, Yazyki slavyanskoj kul’tury, pp. 69–263.
2. Blansho M. (2002) Prostranstvo literatury [The Space of Literature] [per. s franc.]. Moscow, 282 p.
3. Isupov K. G. Uroki Bahtina [Bakhtin’s lessons]. *M. M. Bahtin: pro et contra. Lichnost’ i tvorchestvo M. M. Bahtina v ocenke ruskij i mirovoj gumanitarnoj mysli.* T. I. Sankt-Peterburg, pp. 7–44.

УДК 165:124.2

Анна Рабокоровка

ПОНИМАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ КОНЦЕПТЫ ИКОНОЛОГИИ Э. ПАНОФСКОГО

(Вариации на тему шестого тезиса А. Н. Роджеро)

Тезис. Интерпретация – не результат понимания, а отклонение от него.

В данной статье рассматриваются понятия «понимание» и «интерпретация» с позиций иконологической методологии Э. Панофского. Устанавливаются границы их применения и действия.

Ключевые слова: *иконология, внутренний смысл, интерпретация, понимание.*

В современном сознании понятия понимания и интерпретации ассоциируются прежде всего с кругом так называемых «герменевтических проблем», поскольку в рамках именно этой философской традиции названные нами концептуальные конструкты могут рассматриваться в качестве особой методологической процедуры, составляющей сущность и ядро любого герменевтического исследования. При этом тесная связь понимания и интерпретации с герменевтической проблематикой вовсе не отменяет их значимости и актуальности для достаточно широкого круга других течений и направлений современной философской мысли.

Анализ существующих в настоящее время тенденций показывает, что вопрос о соотношении понимания и интерпретации в рамках философского знания может быть сведен к трём следующим подходам: расширение области понимания за счёт ограничения сферы интерпретации; расширение области интерпретации за счёт ограничения сферы понимания; попытка установления границ между пониманием и интерпретацией. Но прежде чем отдавать предпочтение тому или иному направлению, необходимо ответить на один весьма существенный вопрос: а где же, собственно говоря, следует искать основания постановки проблемы соотношения понимания и интерпретации? Иными словами, наличие какого образования делает возможным факт осуществления интерпретации и понимания? Нам представляется, что непременным условием реализации понимания и интерпретации является наличие определённой знаковой системы (как носителя информации), подлежащей расшифровке и истолкованию. Об этом, в частности, говорится в статье А. Н. Роджеро «Язык и понимание в системе теоретического знания»: «Непременным условием герменевтического понимания, на наш взгляд,

является представленность подлежащего истолкованию или интерпретации объекта в виде *текста*. Физическая реализация этого текста несущественна, существенно только это одно условие: *быть* текстом, или же *рассматриваться* как текст» [10, с. 84].

Наряду с этим, в философии были зафиксированы и более глубокие онтологические основания для осуществления понимания и интерпретации. Так, основоположник феноменологии Э. Гуссерль подчёркивал, что «сознание (переживание) и реальное бытие – это отнюдь не одинаково устроенные виды бытия, которые мирно жили бы один подле другого, порой «сопрягаясь», порой «сплетаясь» друг с другом. <...> Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла» [3, с. 108]. Он настаивает на том, что любая реальность обретает для нас существование только через «наделение смыслом», а любые реальные единства – это всегда «единства смысловые», которые предполагают существование наделяющего смыслом сознания. Существование абсолютной реальности, по Гуссерлю, полностью исключается, как исключается, к примеру, наличие круглого квадрата или горького сахара. Абсолютным, по мысли философа, может быть лишь само сознание, выступающее в качестве особого пространства, в котором происходит процесс установления смысла. Оно – «*бытийная сфера абсолютных истоков – доступно созерцающему исследованию* и несёт на себе бесконечную полноту доступных ясному усмотрению познаний, отмеченных величайшим научным достоинством» [3, с. 124].

Таким образом, становится очевидным, что смыслополагание и расшифровка смыслов, составляющие сущность таких исследовательских процедур как понимание и интерпретация, рассматриваются в феноменологической философии в сфере такого вида бытия, как сознание, а реальность, представляющая совершенно иной вид бытия, существует для человека лишь благодаря наделению её смыслом. Т. е., онтологические истоки существования таких феноменов как понимание и интерпретация коренятся в существовании мира и человека, иными словами, интерпретация и понимание оказываются возможными только потому, что существует мир реального бытия и мир конкретного человека, и миры эти не закрыты друг для друга наподобие культурных миров О. Шпенглера. Они находятся в постоянном взаимодействии, создавая некий третий мир, как вместилище бесконечных смысловых вариаций и интерпретаций.

Целью данной статьи является рассмотрение понятий понимания и интерпретации с позиций иконологической методологии, разработанной Э. Панофским. Соответственно, основное внимание исследования будет направлено на выявление сущностных сторон понимания и интерпретации

в рамках данной концепции, а также будет предпринята попытка установления границ их применимости и действия.

Напомним, что иконология – одно из ведущих направлений в современной западной истории и теории искусства. Странники этого методологического подхода выдвинули требование адекватного постижения (иными словами понимания) смысла художественных явлений (произведений искусства, философских трудов, разнообразных литературных текстов и т. д.) посредством их интерпретации в контексте определённой культурной и духовной традиции. Представителями иконологического направления были такие известные ученые как А. Варбург, Р. Виттковер, Э. Гомбридж, М. Мейс, Э. Панофский, М. Шапиро, Э. Винд, С. Хекшер и др. При этом все многообразие иконологических исследований может быть сведено к двум основным формам. Первая из них представлена идеями А. Варбурга, вторая – Э. Панофского.

А. Варбург свою основную задачу видел в изучении так называемого «мотива памяти», т. е. тех инвариантных форм, которые с необходимостью воспроизводятся на протяжении всей истории развития культуры, а именно в античном барельефе, средневековом образе, картине периода Нового времени, а также в газетной фотографии начала XX в. Изучая «мотив памяти», Варбург смог сделать вывод о том, что история искусства должна рассматриваться в качестве одной из сторон истории культуры, а любое художественное явление как выражение культурно-исторической среды. Понимание и интерпретация художественного явления находились, таким образом, в прямой зависимости от досконального исследования всех существующих в период создания художественного произведения документов, взглядов (включая философские, политические, религиозные, этические, эстетические и т. д.), социальных институтов и т. п. Такой тип исследования Варбург и назвал «иконологическим».

Форма иконологии, предложенная Э. Панофским, носила совершенно иной характер. По нашему мнению, она может быть охарактеризована как определённый род герменевтики, а именно – как художественная герменевтика. Суть её состоит в попытке создания универсальных смысловых правил интерпретации художественных произведений, направленных на их целостное, синтетическое понимание. Остановимся на этом вопросе более подробно.

По мнению Панофского, процесс интерпретации произведений искусства включает в себя три стадии¹. Первая, низшая стадия предполагает, прежде всего, формальный анализ произведения. Он направлен на установление «первичного, или естественного смысла»²,

закреплённого непосредственно в чувственно воспринимаемой стороне изображения, и представляет собой пред-иконографическое описание.

Вторая ступень – выявление «вторичного, или условного смысла». Это задача иконографического анализа. Сложность данного анализа состоит в том, что «вторичный смысл» не является чем-то очевидным. Для его установления необходимо проникновение в содержание различных сюжетов, символов и аллегорий, а также владение определёнными знаниями литературных источников и специфических тем (античные мифы, библейские легенды и т. п.). К примеру, для самого заурядного европейца изображение группы людей, сидящих за накрытым столом и внемлющих словам бородатого мужчины, находящегося в центре картины, является сюжетом «Тайной вечери». Для австралийского аборигена – это просто изображение трапезы, участники которой по непонятной причине сильно взволнованы. Таким образом, иконография является более высокой стадией познания произведений искусства, чем «пред-иконографическое» описание. Вместе с тем оба этих процесса в определённой степени противостоят друг другу, поскольку один предполагает постижение характерной для той или иной эпохи «манеры выражения» с помощью форм, а другой – с помощью объектов и событий, иными словами, посредством сюжета.

Третья, высшая, по мнению Панофского, ступень проникновения в произведение искусства касается «внутреннего смысла» произведения. Для его постижения необходимо не только использовать результаты двух предшествующих ступеней, создав из них некий синтез, но и быть знакомым с «существенными тенденциями духовной жизни человека», а именно с философией, религиозными взглядами, социальной ситуацией, политической жизнью и т. п., иначе говоря, со всем тем, что Панофский, вслед за Кассирером, называет «символами времени» [13, с. 5–8].

Итак, мы можем констатировать, что целью иконологического исследования, в конечном итоге, является постижение «внутреннего смысла» произведения искусства. Но зададимся вопросом: а что же, по сути, стоит за таким неоднозначным понятием как «внутренний смысл»? Сам Панофский проясняет ситуацию следующим образом: «...внутренний смысл может быть определён как объединяющий принцип, который находится в основании и определяет как видимое событие, так и его интеллигибельную значимость, и который обуславливает даже форму внутреннего события» [13, с. 5]. Фактически, речь идёт об обнаружении особого формообразующего начала, стоящего за внешними эмпирическими явлениями и обуславливающей собой построение всего многообразного содержания культуры. Подчёркиваем, что это не просто

сумма каких-либо внешних явлений, но созидательный и порождающий закон, особый способ самообъективации и самовыражения духа.

Возможность постижения этого «внутреннего смысла» открывается «через выявление присутствия тех основополагающих принципов, характерных для определённой нации, эпохи, общественного слоя, религиозных и философских убеждений, которые были невольно восприняты одной личностью и отразились в одном произведении» [9, с. 32]. При этом Панофский указывает на то, что в таком постижении чистых форм, мотивов, образов, сюжетов и аллегорий как выражений, находящихся в основании принципов, мы интерпретируем все эти элементы в качестве того, что Эрнстом Кассирером было названо «символическими ценностями» [13, с. 8] или «символами» [13, с. 6].

Примечательно, что для иконологии, как и для философии символических форм, понятие символ и символическая форма являются основополагающими. Поэтому трактовка их Панофским всецело соответствует духу теоретических построений Кассирера. Так, у Панофского, как и у Кассирера, символическая форма имеет две стороны, как бы два различных измерения, а именно – «чувственно наличное бытие» и «внутренний духовный смысл» или «значение», проявляющееся в эмпирически данном и составляющее общий момент того, что обычно понимают под таким многогранным термином как «культура».

Рассматривая различные художественные произведения в виде символической формы, Панофский тем самым вслед за Кассирером пытается связать в некую органическую целостность независимое бытие рассматриваемого явления как особую духовную активность и многообразие связей и отношений культуры, которые обусловили возникновение и функционирование этого явления. В результате – произведение искусства, рассматриваемое Панофским в качестве символа или особой символической формы в том смысле, который вкладывал в эти понятия Э. Кассирер, пребывает в самом центре духовного пространства, движущегося от личности творца к совокупной духовной атмосфере времени и обратно.

Напомним, что сам Э. Кассирер определял символ как особый принцип построения реальности, «синтез мира и духа» [5, с. 45], позволяющий в чувственной явленности увидеть конструирующую идеальность духа. Стало быть, символ не имеет реального бытия как такового (оно состоит в постоянном переходе форм), а представляет собой определённое отношение между эмпирическим фактором и законом. Природа символа есть, соответственно, единство бытия и небытия.

Поэтому его нет ни в одной из культурных форм, и в то же время он присутствует в каждой из них, создавая единство культуры.

В мире культуры, полагает Кассирер, мы имеем дело именно с миром символов, говорящих о том типе реальности, к которой он принадлежит, как то: язык, миф, религия, искусство, история, теоретическое познание и т. д. Символ всегда есть символ чего-то, но в этом смысле он отнюдь не заменяет, а творит бытие, никогда не раскрываясь полностью ни в одном из своих проявлений. «Не имея актуального существования, символ содержит в себе определённое значение» [11, с. 80].

Представленность символа рядом своих проявлений диалектически предполагает, что он не только до конца не раскрываем в каждом проявлении, но и не сводим ни к одному из них. Проявления эти как раз и можно назвать символическими формами. Ни в отдельности, ни вместе они не исчерпывают сам символ – как диалектическое целое он всегда больше части и суммы частей, хотя в известной мере и совпадает с ним. Символ тождественен и различен со всеми своими формами. В аспекте тождественности он есть форма, в аспекте различия он есть нечто большее, превышающее форму, ускользающее от неё. Это одна из главных закономерностей природы символа.

Принцип символизма с его общезначимостью и универсальностью выступает для Кассирера как подлинно «волшебное слово, то самое “Сезам, откройся!”», которое позволяет войти в специфически человеческий мир, в мир человеческой культуры. Если человек обладает таким магическим ключом, – говорит Кассирер, – дальнейшее развитие ему обеспечено» [4, с. 481]. В противном случае жизнь человека уподобилась бы жизни узников Платоновой пещеры, ограниченной исключительно биологическими потребностями и практическими интересами [4, с. 487].

Основная цель научного исследования культуры, таким образом, состоит, по мнению Кассирера, в интерпретации символов и обнаружении того формообразующего принципа с помощью которого конструируются различные миры культуры. «В безграничном множестве и разнообразии мифических образов, религиозных учений, языковых форм, произведений искусства философская мысль раскрывает единство общей функции, которая объединяет эти творения. Миф, религия, искусство, язык и даже наука выглядят теперь как множество вариаций на одну тему, а задача философии состоит в том, чтобы заставить нас услышать и понять её» [4, с. 523].

Таким образом, понимание культуры означает для Кассирера понимание принципа формообразования, достигаемое с помощью целостной синтетической интерпретации всей семантической структуры

художественного явления. «Если культура выражается в творении идеальных образных миров, определённых символических форм, то цель философии заключается не в возвращении к тому, что было до них, а в том, чтобы понять и осмыслить их фундаментальный формообразующий принцип» [5, с. 47].

Известно, что после выхода в свет первого тома «Философии символических форм» Кассирер призвал своих коллег добавлять исследования в предложенной рубрике, рассматривая различные области познания как «символические формы». Неудивительно, что одним из первых на призыв Кассирера откликнулся Панофский, написав работу, вызвавшую достаточно широкий резонанс в научной среде. Речь, в данном случае, идёт о его известной работе «Перспектива как “символическая форма”».

Обратившись к понятию перспективы, Панофский вовсе не стремился к разработке её общетеоретических принципов в том виде, в каком они обычно рассматриваются в рамках искусствоведения. Под казалось бы локальной художественной задачей (разработкой линейной перспективы в живописи) учёному удаётся разглядеть подлинно философскую проблему восприятия и воссоздания реальности.

Буквально в самом начале своей работы Панофский указывает на близость своих взглядов идеям Кассирера. Задавая особый ракурс в рассмотрении проблемы перспективы, он отмечает: «Если перспектива не является элементом ценностным, то она всё же элемент стилистический, и даже больше: если и в истории искусства воспользоваться удачно найденным термином Эрнста Кассирера, её можно определить как одну из “символических форм”, через которые “духовно значимое содержание связано с конкретным чувственным знаком и этому знаку внутренне присуще”, и в этом смысле для отдельной художественной эпохи и области искусства более существенно не то, имеют ли они перспективу, но то, какую именно перспективу они имеют» [12, с. 268].

Иными словами, рассматривая понятие перспективы в виде некоего символического образования, расположенного на границе «духовно значимого содержания» и «чувственного знака», Панофский направляет своё внимание на отыскание априорных формообразующих принципов, синтезирующих на своей основе всё хаотическое многообразие чувственного опыта, наполняя его тем самым значением и смыслом. В результате проведенного анализа он устанавливает, что таким формообразующим принципом должно быть понятие перспективы, понимаемое учёным как особая «форма изображения», «манера выражения», свойственная той или иной эпохе. Это, можно сказать,

своеобразный интерпретатор, толкователь «духовного пространства», присущий каждому отдельному временному периоду. Или, говоря словами Ф. Ницше, схема интерпретации, «от которой мы не можем освободиться» [6, с. 241]. Лишь благодаря наличию этой схемы мы и можем достичь главной цели иконологического исследования – понимания внутреннего смысла художественного явления.

Панофскому, в частности, удалось показать, что рассматриваемая им ренессансная перспектива была не только способом передачи глубинного пространства на плоскости, но и выражением пространственных представлений, характерных для Возрождения и связанных с миропониманием, мироощущением этого периода культурного развития человечества. Он неоднократно подчёркивает, что «перспективное изображение <...> несёт информацию не только о том, *что* видно глазу, но и *как* это видно при определённых условиях» [7, с. 225].

При этом Панофский прекрасно понимает, что любое произведение искусства, любой символ мы всегда рассматриваем в зеркале нашей субъективности. Поэтому перспектива как механизм интерпретации имеет личностный, субъектный характер. Перспектива, уточняет Панофский, «сводит художественное явление к жёсткому, т. е. математически точному правилу, но она же делает его зависимым от человека, от индивидуума, <...> поскольку способ её действия определён произвольно выбранным местоположением субъективной «точка зрения»» [8, с. 88].

Но может ли тогда учёный, обратившийся к иконологическому методу исследования, говорить о истине, с достижением которой, по мысли Х.-Г. Гадамера, связано всякое понимание [2, с. 38]? Ведь понимание – это не просто результат удачной интерпретации, но и особая форма познания, направленная на приращение объективного знания. Может ли в таком случае интерпретация, носящая исключительно субъективный характер, привести нас к пониманию внутреннего смысла художественного произведения? Панофский в этой связи поясняет: «на каком бы уровне мы ни находились, наша интерпретация будет зависеть от наших субъективных средств и именно поэтому нуждается в корректировке посредством исследования исторических процессов, итог которых можно назвать *традицией*» [9, с. 42]. Все эти уточнения и корректировки направлены, в конечном счёте, на одно – на достижение понимания, результатом которого должно стать постижение определённых истин. А значит, интерпретация – это всегда лишь возможность, попытка дешифровки смыслового пространства, но никак не гарантированное её достижение.

При этом философский опыт изучения проблемы понимания непрозрачно указывает на его творческий, диалогический характер. В частности, М. М. Бахтин настойчиво проводит мысль о «сотворчестве понимающих», определяя понимание как «превращение чужого в «своё-чужое» [1, с. 384]. Иными словами, для понимания обязательно необходима ответная реакция понимающего, участие «познающего сознания», если воспользоваться формулой Бахтина.

Раз существует бесконечное множество субъектов – значит, существуют и бесконечные вариации смыслов, и бесконечное множество интерпретаций, направленных на достижение понимания. Интерпретация призвана все глубинные пласты смысла вывести на поверхность, раскодировать, а значит сделать доступными для понимания. Своим пониманием субъект как бы «достраивает» текст, наделяет его «своим» индивидуальным смыслом, тогда как собственный смысл текста остаётся уникальным и неповторимым. Таким образом, происходит *мой* синтез чужих смыслов, диалог между «Я» и «не-Я», а значит говорить об исключении субъективного фактора из процесса понимания попросту невозможно.

Каким же образом можно добиться получения целостного, незаангажированного моим «Я» понимания «внутренних смыслов» и сохранить при этом творческий, диалогический характер понимания? Где граница, пролегающая между «моим» пониманием и объективным смыслом?

Как видим, чем глубже мы углубляемся в суть проблемы понимания и интерпретации, тем больше вопросов у нас возникает. А значит, считать наше исследование на эту тему завершённым представляется преждевременным. На сегодняшний момент мы можем утверждать, что феномен понимания и интерпретации пронизывает собой все связи человека и мира, а следовательно, не может считаться исключительно философской проблемой. Анализ понимания и интерпретации с позиций иконологического учения Э. Панофского позволил нам зафиксировать, что изучение этих феноменов в рамках данной теоретической модели носит исключительно формальный (не содержательный) характер. Непременным условием достижения понимания является обнаружение особой схемы интерпретации, позволяющей выявить и сделать доступными для познания внутренние смыслы художественного явления. Однако схема эта носит у Панофского временной характер и нуждается в постоянном уточнении и корректировке. Иными словами, понимание и интерпретация по-прежнему остаются проблемой.

Примечания

¹ При этом Панофский прекрасно понимает, что в процессе самой интерпретации все эти стадии переплетаются и отделить их друг от друга возможно лишь в теории.

² Здесь необходимо сделать некоторое уточнение. Дело в том, что в современном переводе «Этюдов по иконологии» (выполненном Н. Г. Лебедевой и Н. А. Осминской), работе в которой иконологическая теория нашла своё наиболее полное отражение, вместо слова «смысл» употребляется слово «значение». Сам Панофский при описании первой и второй ступени иконологического исследования употребляет английское слово «matter», а при анализе третьей ступени слова «meaning» (13, с. 5–7), которые на русский язык могут быть переведены двояким образом, и как смысл, и как значение. Таким образом, перевод этих слов на русский язык зависит от индивидуальных предпочтений переводчика.

Список использованной литературы

1. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.– 2-е изд.– М.: Искусство, 1986.– С. 381–393.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод.: Основы филос. герменевтики / Пер. с нем.– М.: Прогресс, 1988.– 704с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. А. В. Михайлова.– М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.– Т. 1.– 336 с.
4. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Пер. с англ. Ю. А. Муравьев.– М.: Гардарики, 1998.– С. 440–722.
5. Кассирер Э. Философия символических форм / Пер. с нем. С. А. Ромашко.– М.; СПб.: Университетская книга, 2002.– Т. 1: Язык.– 272 с.
6. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей // Ницше Ф. Избранные произведения в 3-х томах.– Т. 1.– М.: REFL-book, 1994.– 352 с.
7. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика / Пер. с англ. Л. Н. Житковой // Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика.– СПб.: Азбука-классика, 2004.– С. 213–328.
8. Панофский Э. Перспектива как «символическая форма» / Пер. с нем. И. В. Хмелевских, Е. Ю. Козинной // Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика.– СПб.: Азбука-классика, 2004.– С. 29–211.
9. Панофский Э. Этюды по иконологии: Гуманистические темы в искусстве Возрождения / Пер. с англ. Н. Г. Лебедевой, Н. А. Осминской.– СПб.: Азбука-классика, 2009.– 432 с.
10. Роджеро А. Н. Язык и понимание в системе теоретического знания // Понимание как логико-гносеологическая проблема.– К.: Наукова думка, 1982.– С. 69–90.

11. Cassirer E. An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture.– New Haven: Yale U. P., 1945.– 340 p.
12. Panofsky E. Die Perspektive als «symbolische Form». Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925.– Leipzig: B.G. Teubner, 1927.– S. 258–330.
13. Panofsky E. Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance.– New York: Harper Torchbooks, 1962.– 233 p.

Анна Рабокоровка

РОЗУМІННЯ І ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЯК ЗАСАДНИЧІ ПОНЯТТЯ ІКОНОЛОГІЇ Е. ПАНОФСЬКОГО (Варіації на тему шостої тези О. М. Роджеро)

У статті розглянуто поняття «розуміння» та «інтерпретація» з позицій іконологічної методології Е. Панофського. Встановлено межі їх використання та дії.

Ключові слова: іконологія, внутрішній смисл, інтерпретація, розуміння.

Anna Rabokorovka

UNDERSTANDING AND INTERPRETATION AS THE FUNDAMENTAL CONCEPTS OF ICONOLOGY OF ERVIN PANOFSKY

In the article concepts «understanding» and «interpretation» from positions of iconological methodology of Ervin Panofsky are considered. The form of iconology, offered by Panofsky, is considered as a certain sort of hermeneutics named as art hermeneutics. Its essence consists in attempt of creation of universal semantic rules of interpretation of the works of art directed on their complete synthetic understanding. According to Panofsky interpretation process includes three basic stages. The first stage assumes the formal analysis works of art. The second is connected with revealing of secondary or conventional subject matter. It is a problem of the iconographical analysis. The third stage is connected with understanding of intrinsic or content meaning of product. An indispensable condition of understanding is detection of the special scheme of the interpretation, revealing and making internal senses of the art phenomena. However this scheme carries at Panofsky momentary character also requires constant specification and updating as carries not substantial, but formal character.

Keywords: iconology, intrinsic meaning, interpretation, understanding.

References

1. Bahtin M. M. (1986) K metodologii gumanitarnykh nauk [By the methodology of the humanities]. *Bahtin M. M. Jestetika slovesnogo tvorchestva*. 2-e izd. Moscow, Iskusstvo, pp. 381–393.

2. Gadamer H.-G. (1988) *Istina i metod.: Osnovy filos. germenевtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical hermeneutics] / Per. s nem. Moscow, Progress, 704 p.
3. Gusserl' Je. (1999) *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii* [Ideas to pure phenomenology and phenomenological philosophy] / Per. s nem. A.V. Mihajlova. Moscow, Dom intellektual'noj knigi, T.1, 336 p.
4. Kassirer Je. (1998) *Opyt o cheloveke. Vvedenie v filosofiju chelovecheskoj kul'tury* [An Essay of Man. Introduction to the philosophy of human culture]. Kassirer Je. *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* / Per. s angl. Ju. A. Murav'jov. Moscow, Gardarika, pp. 440–722.
5. Kassirer Je. (2002) *Filosofija simbolicheskikh form* [The philosophy of symbolic forms] / Per. s nem. S. A. Romashko. Moscow, SPb., Universitetskaja kniga, T.1: Jazyk. 272 p.
6. Nicshe F. (1994) *Volja k vlasti: opyt pereocenki vseh cennostej* [The will to power: the experience of re-evaluation of all values] *Izbrannye proizvedeniya v 3-h tomah*. T.1. Moscow, REFL-book, 352 p.
7. Panofskij Je. (2004) *Goticheskaja arhitektura i sholastika* [Gothic architecture and scholasticism] / Per. s angl. L.N. Zhitkovej. *Perspektiva kak «simvolicheskaja forma»*. *Goticheskaja arhitektura i sholastika*. SPb., Azbuka-klassika, pp. 213–328.
8. Panofskij Je. (2004) *Perspektiva kak «simvolicheskaja forma»* [Perspective as «symbolic form»] / Per. s nem. I.V. Hmelevskih, E.Ju. Kozinoj. *Perspektiva kak «simvolicheskaja forma»*. *Goticheskaja arhitektura i sholastika*. SPb. Azbuka-klassika, pp. 29–211.
9. Panofskij Je. (2009) *Jetjudy po ikonologii: Gumanisticheskie temy v iskusstve Vozrozhdenija* [Studies in iconology: humanistic themes in the art of the Renaissance] / Per. s angl. N.G. Lebedevoj, N.A. Osminkoj. SPb., Azbuka-klassika, 432 p.
10. Rodzhero A. N. (1982) *Jazyk i ponimanie v sisteme teoreticheskogo znaniya* [Language and understanding in the system of theoretical knowledge]. *Ponimanie kak logiko-gnoseologicheskaja problema*. K., Naukova dumka, pp. 69–90.
11. Cassirer E. (1945) *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven, Yale U.P., 340 p.
12. Panofsky E. (1927) *Die Perspektive als «symbolische Form»*. *Vortrdge der Bibliothek Warburg 1924–1925*. Leipzig, B.G. Teubner, S. 258–330.
13. Panofsky E. (1962) *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York, Harper Torshbooks, 233 p.

УДК: 111.81+801.73

Сергей Шевицов

НОМО DICENS И НОМО SCRIBENS

Статья оформлена в виде диалога. Предметом рассмотрения выступает проблема истолкования. Возможность однозначного толкования определяется исходными характеристиками текста. Тексты различаются по возможности их соотнесения с понятием бытия. Письменный текст представлен как медиатор трансцендентного.

Ключевые слова: текст, смысл, бытие, адресат, адресант, толкование.

...Когда мы повернули за угол, то увидели, что навстречу нам движется А. Н. Шел он неторопливо, словно искал повод остановиться, поэтому, поприветствовав, мы решились попросить его выбрать место для беседы, очень уж нам хотелось послушать его мнение о предмете нашего спора. А. Н. задумался и предложил отправиться в то же кафе неподалеку, что и прошлый раз. На улице было шумно, и мы почти не разговаривали, приглядываясь к А. Н. и пытаясь угадать, как он сегодня настроен. В кафе нас ждало приятное удивление: служащие уже вынесли столики в небольшой дворик с задней стороны, где мы смогли удобно расположиться под ветвями большого платана, едва покрытого свежей листвой.

После заказа я изложил А. Н. предмет спора:

– Борис полагает, что текст может иметь множество толкований, но правильным всегда будет только одно, авторское, все же остальные не более чем остроумны. Мы же вдвоем думаем, что если текст существует, то он уже нечто отдельное от своего автора и обладает смыслом сам по себе. Поэтому все, включая автора, находятся по отношению к нему в одинаковом положении, и толкование должно следовать не из того, что хотел сказать автор, а из того, что действительно было сказано или написано. В том случае, если текст предполагает двойственность, то оба толкования будут равноправны, хотя бы они и были совсем уж различны, вроде «казнить нельзя помиловать».

А. Н. немного подождал с ответом. Потом спросил как будто небрежно:

– Вы говорили о письменном тексте или об устной речи?

Мы удивились:

– А есть разница?

– Думаю, есть, – медленно и особенно отчетливо произнес он. – Возможно даже, что именно эта разница и вынуждает вас расходиться во мнениях.

Мы знали уже, что он на этом не остановится, и главным было не перебивать его.

– Устная речь,– начал А. N.,– не только существует в совершенно ином контексте, чем письменная, но и строится на совершенно иных основаниях. То, что она всегда ситуативна,– это очевидность, но сама эта ситуативность необходимо предполагает не только определенность места и времени, но и, что гораздо важнее, конкретность адресата. Собственно, я думаю, именно адресат и задает ситуацию, а также во многом определяет код и всю конструкцию речи, которая изначально строится именно с учетом его. Возможно даже предположить, что именно адресат создает речь, без него она просто невозможна, иначе она уже не будет речью, а будет чем-то другим. Как действует и что думает сам адресат при этом – не так уж важно, но для говорящего (адресанта) дело обстоит так, что адресат всегда обращен к нему, почти взывает, и приходится отвечать на этот призыв речью. Эта речь всегда приспособлена к адресату, поэтому в момент ее создания адресат оказывается чрезвычайно активен – мы ведь говорим разным людям разные вещи, это очевидно, и причиной этого выступает не только само наличие адресата, но и специфика его индивидуальности, его сущность (в нашем понимании). В этом плане адресат изначально участвует в речи своей онтологией, он оказывается задействован онтологически, что в свою очередь и объясняет принципиальное отличие молитвы от обращения, скажем, пассажира к водителю. Конечно, адресат участвует в создании речи только как фантом, то есть как образ в сознании адресанта. Но для речи этот образ, а стало быть, и сам адресат необходим. Некоторые из писателей даже признавались, что они не могут писать, пока не представят себе своего читателя, только это позволяет им найти нужную форму, интонацию и т. п.

– И безадресная речь невозможна?

– Невозможна в принципе. Даже когда человек кричит в пространство, он обращается к окружающим его предметам, но никак не к ничто, невозможно говорить к никому. Эта особенность речи открывает особые возможные интерпретации. Интерпретатор (в качестве адресата) всегда уже присутствует в речи, то есть, он должен найти себя в речи, потому что он там есть, так как речь обращена к нему. Ему нужно лишь соотнести себя-в-себе, так сказать, с собою-в-говорящем. Его интерпретация, таким образом, осуществляется именно в этом соотношении, плюс, конечно, уточнение или внесение поправок в образ говорящего, который присутствует в интерпретаторе. Само содержание речи, можно сказать, оказывается вторичным, оно разворачивается исключительно через соотношение этих двух образов. Только так можно объяснить, например, феномен увлечения детей теми предметами, учителя которых им нравятся.

Все это позволяет достигать в интерпретации точности. Относительной, конечно, но тем не менее здесь всегда присутствует единственность смысла, потому что существует единственность контекста. Речь только абстрактно можно изучать как некую передачу в рамках: адресант – кодированное сообщение – адресат. В устной речи огромное значение играет не только интонация, тембр голоса, особенности речи (темп, артикуляция и прочее), не только внешность говорящего, его жесты, движения, но и время суток, окружающая обстановка, предшествующие события, последующие и вообще все. И это все очень помогает интерпретатору. Здесь интересный материал можно найти в отношении лекций – множество студентов, но понимание происходит, и по сути оно (в тех случаях когда происходит) оказывается у совершенно разных людей в чем-то существенном сходным, очень близким. Если же предметом интерпретации оказывается, например, стенограмма, то она уже ближе письменному тексту и ее интерпретация может существенно различаться.

– Но разве не бывает так, что текст услышанной лекции разные слушатели поймут по-разному?

– Конечно. Но это все же другого рода различия, нежели при чтении письменного текста. Кроме того, в лекции надо отделить составляющую письменного текста, то есть, собственно, содержание – увы. Ведь разделение письменного текста и устной речи не абсолютно, есть множество переходных форм, например, почти забытый сегодня жанр письма.

– Почему же забытый? Электронная почта, скорее, активизировала переписку, а СМС-ки вообще самое распространенное средство общения сегодня,– возразила Катерина.

А. N. с интересом посмотрел на нее и ответил:

– Это уже нечто совсем другое. В электронном письме никогда нельзя написать того, что писали в старых, бумажных письмах. Электронное письмо будет на месте, не знаю, через минуту, пусть через пять минут после отправки. Старое письмо шло долго. Пишущий это учитывает, не может не учитывать. Он отбирает информацию, он настраивается. Думаю, в электронной почте это невозможно в такой мере. Конечно, и раньше были письма, которые отправляли с посылными, и они быстро доставляли ответ. Но это тоже всегда учитывалось, хотя бы безотчетно. Письма на бумаге всегда глубже, обстоятельнее, я бы даже сказал, фундаментальнее, на компьютере этого так не воспроизвести. Там всегда будет некая поверхностность, пусть легкость, но и,– он шелкнул пальцами,– потеря глубины и точности интонации.

Тут все мы, подняв головы, обнаружили с удивлением (кажется, и он сам тоже), что перед столиком стоит, словно материализовавшись от его щелчка, официант с подносом. Мне так и осталось неясно, то ли он подошел в ту самую секунду, то ли, заслушавшись, как и мы, ждал паузы. Два бокала пива и два бокала вина выставили на столик перед нами, а также большую общую тарелку с сыром и вазочку фисташек к пиву. А. N. взял поставленный перед ним бокал в руку, но пробовать вино не спешил.

– Письменный текст существует совершенно иначе. Абстрактно он сам составляет контекст и ситуацию для себя самого, но условием интерпретации будет помещение его в иной контекст, создаваемый самим интерпретатором. Интерпретатор лишен непосредственного контакта с автором, поэтому он всегда вынужден воссоздавать ситуацию обращения к нему автора, исходя из своего представления о нем, какого-то понимания и т. д. Кажется, Гадамер говорит о некоем предпонимании, но мне кажется это не совсем верным. «Предпонимание» неизбежно предполагает некое «раньше». Я же полагаю, что происходит это одновременно, в момент чтения. Конечно, некоторое предварительное знание об авторе всегда присутствует, пусть даже минимальное (мне как-то доводилось в ситуации изоляции от книг найти книгу без обложки, без указания автора и названия, но и тогда я знал, что у текста есть автор)... Иначе говоря, эти предварительные знания – просто информация, это еще не создает контекста. Контекст в конечном итоге создает читатель, только он один, опираясь на самого себя, на свой опыт, свой интерес, свою оптику мира; предварительную информацию он может использовать, а может отбросить как ложную. Текст в этом случае – только фундамент, на котором интерпретатор строит здание понимания. Поэтому один и тот же текст может быть понят совершенно по-разному. И даже должен был бы быть понят именно так, если бы наша культура и сама жизнь не навязывала столь единообразные шаблоны понимания. Что касается текстов исторически отдаленных, то в них сохраняется только философская часть – вечные проблемы и вопросы – то же, что было актуальным в момент написания, может заинтересовать только специалистов-историков, и то должно быть ими заново проинтерпретировано. Замечательным примером этого может служить драматургия – текст всегда один и тот же, но спектакли будут совсем разные.

– Таким образом, Вы полагаете, – заговорил Борис, – что письменный текст никогда не может быть истолкован точно в согласии с авторским замыслом? И, выходит, что любая герменевтика бессмысленна?

– Не совсем так. Герменевтика родом из экзегетики, а само рождение экзегетики далеко не случайно. Что послужило причиной ее рождения?

Очевидно, что необходимость правильного понимания священных текстов. Пока объектами толкований были языческие тексты, повествующие о воле богов, а толкователями – жрецы или пифии, такие толкования были уместны и даже необходимы, когда же предметом истолкования оказались тексты единого Бога – толкование по необходимости тоже должно было стать единым, вокруг этого и развернулась сразу борьба партий и школ. Собственно, все страсти, начиная с первых соборов и вплоть до самого Лютера, а потом и позже – все это можно было бы назвать «страстями по герменевтике». Для верующего в Богоданность Священного Писания одна истинная герменевтика не просто возможна, но необходима. Но может ли сохранять такую же цельность замысла и строгость направленности обычный человеческий текст – это вопрос спорный.

– Но может быть, дело не в том, устный текст или письменный, а в том, насколько он, как Вы сами сказали, соотнесен с внешними обстоятельствами, вписан в контекст?

– Именно так. «Устный» и «письменный» не следует понимать совсем уж буквально в данном случае, что я пытался показать. Это скорее предельные случаи, идеальные образцы. «Устным» может быть письменное сообщение, письмо или записка, важнейшая черта здесь – ориентация на конкретного в той или иной мере знакомого адресата и учет, как вы правильно сказали, всего контекста. Здесь само бытие адресата, как я говорил, вызывает обращение к нему, его природа определяет характер кода и структуру речи. С «письменным» текстом все обстоит иначе, вот такая вещь как лекция на одном уровне будет «устной», а вместе с тем «письменной». Письменной будет как раз содержательная часть, не случайно она и хуже всего усваивается, и допускает толкования. А вот устная сторона понятна и усваивается легко.

– Но математические тексты тогда являются исключением. Они не нуждаются в интерпретации. Их же нельзя отнести к «устной» речи.

– Почему же нет? Я же сказал, что термин «устная» – весьма условен. Математические тексты (и не только они) существуют исключительно внутри некоего ограниченного поля. Оно полностью определяет и задает их контекст. Это поле искусственно задается аксиоматикой. Тот факт, что такое поле не абсолютно, что его границы часто размыты, здесь не важно. В рамках такого искусственно заданного контекста понимание тем строже и жестче, чем строже задающая его аксиоматика. И сюда относятся не только математические тексты, но и тексты многих других наук, где возможна и существует аксиоматика, явно или неявно, например, в биологии или лингвистике. Сложности возникают, когда этот контекст пытаются сделать полностью замкнутым. В принципе, наверно, это

возможно, но за это пришлось бы расплачиваться отсутствием связи с внешним миром, что лишило бы содержание текстов внутри такого пространства практической ценности. Если же связь с внешним миром все-таки сохраняется, то здесь единство смысла сразу утрачивается и открывается возможность для толкований. Та же теорема Геделя о неполноте или принцип дополнительности Бора, вынесенные за пределы той области, в рамках которой они были созданы, обрастают бесконечным количеством толкований и смыслов, о которых часто нельзя однозначно сказать, корректны они или нет. Толкование сразу оказывается возможным и, по сути, бесконечным.

– Но тогда, выходит, что для «устной» речи герменевтика не нужна, и без нее все понятно, а для «письменной» бессмысленна, так как бессильна.

А. Н. снова внимательно посмотрел, теперь уже на Бориса. Потом опустил глаза, словно подыскивая ответ, потом переменял позу и начал говорить, одновременно доставая из сумки трубку, пачку табака, и какие-то еще вещи. Также продолжая говорить, он взял со стола салфетку и начал чистить трубку.

– Может быть, в определенной мере это именно так, кто знает? Но это открытие двадцатого века, когда «Бог умер» и стало возможным усомниться в том, что в истории есть законы и смысл. До того как такой взгляд на мир возобладал, мир прочитывался совершенно иначе, в нем был смысл, который разум стремился разгадать. Поэтому герменевтики Шлейермахера или Дильтея оказывались возможными, для понимания автора его нужно было поместить в универсальный контекст – для Шлейермахера, например, Божественный, тогда любой конкретный автор оказывался исторически ограниченной формой выражения некоего единого и вечного, то есть внеисторического Божественного контекста. Зная цель и конечную устремленность автора, мы могли понять специфику той исторической формы, которая определяла особенности его языка и мышления. Для Дильтея место Божественного духа занимал уже дух исторический, который обретал свою форму (свою «плоть») в конкретном тексте конкретного автора; это принуждало его фокусировать внимание не на вечном контексте – он уже не позволял себе «ссылаться» на Бога, – а на индивидуальных особенностях, что и привело его в конечном итоге к разработке категории «переживания» или «вчувствования», как стали говорить позже. Хайдеггер же пошел еще дальше. Он уже не мог говорить ни об истории как едином процессе, ни о ее смысле, поэтому для него мир «замкнулся» исключительно на человеке (как он замкнулся когда-то у Кьеркегора), но сам субъект может обрести смысл только через отношение к началу вне его, и таким смыслоконституирующим началом у Хайдеггера

оказывается, как известно, Бытие, но осуществляет оно себя только в рамках человека и посредством интерпретации. Гадамер же попытался представить это не как субъективный акт, а скорее как некое институциональное действие, как своего рода «практики» сразу групп людей – историков, лингвистов, философов, психологов и т. д. Поэтому его герменевтика не является методом, у нее нет соответствующих единых на все случаи характеристик, в каждый момент истории она представляет что-то новое.

– Тогда получается, что все дело в контексте? – Не выдержал я. – Если контекст четко определен, то герменевтика не нужна, все сообщение исчерпывается буквальным смыслом. Если же контекст не задан достаточно строго, то герменевтика порождает ряд смыслов, которые в каком-то плане конституируют бытие самого интерпретатора. Так, да?

А. Н. набил трубку табаком и закурил.

– Нет, это кажущаяся простота. Само понятие «контекст» еще ничего не проясняет. У него нет однозначных рамок и устойчивых границ. Контекст для математической статьи и для математической лекции может быть различным, а может быть общим. Иногда субъект – неотъемлемая часть контекста, а иногда он не столь важен, достаточно, например, того, что он знаком с математикой, знает ее аксиоматику. А в ряде случаев этого недостаточно, существенным оказываются уже личные характеристики субъекта – все то, что Хайдеггер описывал как «преднахождение» в ситуации, а Гадамер называет «предрассудками».

Например, можно себе представить Гейзенберга и Эйнштейна совместно читающими статью Бора. Они оба понимают ее смысл, но понимание их различно, один соглашается, скажем, другой категорически отказывается принимать изложенное. Возможно, что здесь обнаруживается существенное расхождение в изначальной аксиоматике. Но и это расхождение чем-то определено. Аксиоматика же неизбежно отсылает к отношению с миром, к бытию. Выходит так, что контекст – это мера присутствия бытия в сообщении. Такой поворот дела не проясняет задачу, а скорее делает ее неразрешимой.

– У меня тоже есть вопрос, – сказала Катерина. – Можно ли все-таки как-то определить или конкретизировать «контекст»? Точнее, можно ли провести, как говорил Поппер, «демаркационную линию» между видами контекста, отделив «устную» речь от «письменной»?

А. Н. долго не отвечал, глядя на вино в своем бокале. Наконец он сказал:

– Думаю, в принципе они могут быть формализованы и разведены. Но можно их разделить и без формализации. Условно говоря, устная речь

всегда лишена отношения к бытию, письменная – всегда его сохраняет. Именно эта открытость бытию придает письменному тексту потенциально бесконечность смыслов. Поэтому текст перерастает сам себя. Он оказывается тогда медиатором для трансцендентного.

Снова возникла пауза.

– Я всегда считал, – заговорил Борис, – что следует различать понимание и интерпретацию. Понимание – это одно, это усвоение смысла, того, что говорит автор. А интерпретация – их много, здесь какой-то психоанализ, можно получить все, что угодно. Интерпретация – результат методологии толкования, а смысл – он сам говорит о себе, сам являет себя вне всяких методологий. Его методология, возможно, задана автором, но не воспринимающим. Поэтому воспринимающий или, как вы говорите, адресат, должен еще найти оправдание для своего метода. А для смысла этого не нужно.

– Но если посмотреть на существующие «оправдания» методов, например, того же психоанализа, он оправдывает себя исключительно контекстом. Это заметно уже в «Толковании сновидений», а дальше становится общим правилом. Контекст же неизбежно ведет нас к бытию. Так как бытие не поддается схватыванию, фиксации, то тем самым его привлечение и позволяет в конечном итоге бесконечно варьировать его присутствие в тексте, что и порождает бесконечную возможность интерпретаций. Возможно ли единое отношение к бытию? Этого пыталась достичь схоластика, но в конечном счете, ей не удалось. Схоластика пыталась исходить при этом из самого Бытия-Бога, из Его непознаваемости, но познаваемости в меру Его присутствия в мире. То же стремление мы можем видеть и у Декарта – достаточно найти универсальный метод, что возможно при последовательной и непрерывной (сегодня так и хочется сказать – методологически строгой) опоре на разум, некую точку в бытии (*cogito*), и тогда мы получаем строгость единственной картины. Последней попыткой в этом направлении можно считать гуссерлевскую феноменологию.

– А Витгенштейн и Венский кружок с их стремлением к строгости и точности? С проектом физикализма?

– Витгенштейн принадлежит другой традиции, как я полагаю. К ней можно было бы отнести не только Венский кружок, но и Гилберта с его проектом оснований математики, и даже Бора с Гейзенбергом. И многих других, конечно.

– Рассела, Мура...

– И даже Поппера, но в большей степени – Лакатоса. Но не Фейерабенда и не Куна.

– Почему их – нет?

– В основе традиции, о которой я говорю, стоит, безусловно, Кант. По сути, это стремление устранить бытие как область непознаваемого и добиться строгости знания за счет этого отказа. То есть задается строгая аксиоматика, одна из основных аксиом которой гласит, что «нельзя говорить о том, о чем говорить нельзя». Если такую аксиоматику удастся задать, тогда достоверное знание о мире оказывается возможным. При таком положении дел герменевтика превращается в строгий метод, и мы получаем достоверное знание в рамках ограниченного пространства, за пределами которого мы ничего достоверно знать уже не можем.

– А если все существенное для жизни лежит по ту сторону аксиоматики?

– С этим ничего нельзя сделать. Такое, конечно, возможно, но нужно ограничиться зоной достоверного. Что толку мечтать о недостижимом и невозможном? Но проблема возникла в самой возможности такой аксиоматики. Такая аксиоматика, ограничивающая бытие, как оказалось, сама должна строиться через отношение к нему. Кант это отчетливо понимал, и ему удалось этого избежать. Но его аксиоматика все же оказалась сама недостаточно обоснованной, как показало дальнейшее. Здесь таится парадокс: строгости можно добиться только устанавливая ее нестрогим образом, почти силой. Классический пример – геометрия Евклида: абсолютно стройная и строгая конструкция внутри, но сами ее основания не выдерживают ее же внутреннего критерия строгости. И эта ситуация воспроизводилась вновь и вновь – у Канта, у Кантора, у Гилберта, у Витгенштейна... Кстати, очень неплохое вино. А как пиво?

Я в этот момент как раз пил, не отрывая глаз от А. Н. и, честно говоря, от неожиданности вопроса чуть не поперхнулся. Еще я с удивлением заметил, что выпил уже почти весь бокал, но вкуса не чувствовал.

– Нормальное, – единственное, что удалось мне выдавить из себя.

– А вам вино нравится? – теперь он обращался к Катерине.

Она улыбнулась то ли растерянно, то ли мечтательно. Потом кивнула. А. Н. докурил, выбил пепел из трубки и начал ее чистить. Больше о герменевтике речь не заходила.

Сергій Шевцов

HOMO DICENS I HOMO SCRIBENS

Стаття оформлена у вигляді діалогу. Предметом розгляду є проблема тлумачення. Можливість однозначного тлумачення визначається вихідними характеристиками тексту. Тексти розрізняються по

можливості їх співвідношення з поняттям буття. Письмовий текст представлений як медіатор трансцендентного.

Ключові слова: текст, сенс, буття, адресат, адресант, тлумачення.

Sergry Shevtsov

HOMO DICENS AND HOMO SCRIBENS

The article is issued in the form of dialogue. The subject of consideration is the problem of interpretation. The dialogue begins with a question about the possibility of a single correct interpretation of the text. The article defends the view that the possibility of unambiguous interpretation determined by the original characteristics of the text. The distinction between oral and written language is presented as a fundamental feature of any discourse. Also considers the role of the addressee in the communication. The addressee is regarded as a connecting link between speech and being. The texts differ in their possible connection with the notion of being. Because of this there is the opportunity to ask the ontological dimension of interpretation. Written text is presented as the mediator of the transcendental. Understanding and interpretation are presented as constituting of the view of the world.

Keywords: text, meaning, being, addressee, addresser, interpretation.

УДК: 101 + 796

Сергей Шип

А. Н. РОДЖЕРО: ФИЛОСОФ НА КОРТЕ. НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ОЧЕРК АТЛЕТИЧЕСКОГО ЛЮБОМУДРИЯ

«Чем бы ни была философия тенниса – профессией, призванием, свободным занятием, - прежде всего она есть способ человеческого существования, а значит и способ существования самого мира, вытекающий из его устройства и входящий в замысел о философе-теннисисте»

(Парафраз XIX тезиса из “Codex philosophiae” А. Н. Роджеро)

Статья посвящена актуальной проблеме категориально не опосредованного полусознательного осмысления персонального моторно-когнитивного синтеза теннисной гиперактивности и контемплативной рефлексии отдельно взятого человека-философа в границах заданного хронотопополя на задней линии в парадигме препостнеклассической классики жанра.

Ключевые слова: метод, воля, представление, выход к сетке, мячи, трансцендентальность, своя подача, обратный кросс, Кавказ, истина. *The article is devoted to the actual problem of categorical mediated unconscious understanding of personal motional-cognitive synthesis of tennis hyperactivity and contemplative reflections of a single person-philosopher within the boundaries of given hronotop field in the paradigm of prepostnotclassical classics of the genre.*

Keywords: method, will, will not, representation, access to the grid, some balls, transcendence, horrible serving, reverse cross, Caucasus, the brazen lie.

Рассуждать про философа может кто угодно. Независимо от уровня образованности, наличия способностей или объема остатков совести. Тут и большого ума не надо. Рассуждать о теннисе может не каждый. В этом деле нужна образованность, достаточные способности, пронизательность ума и точность формулировок. Не претендуя ни на что из выше названного, осмелюсь представить свои скромные рассуждения об Алексее Николаевиче Роджеро. Скажу о нем как о философе-теннисисте. Постараюсь охарактеризовать этот феномен лаконично, правдиво и – уж извините – в превосходной степени. Такой уж он человек!

Вначале прибегну к самому надежному методу рассуждения, а именно – феноменальному умолчанию. Отмечу, что это средство для многих ученых Одессы стало эпохальным событием и вошло в нашу плоть и кровь со времен проведения Алексеем Николаевичем достопамятных

«Гуссерлианских чтений» в 1898 году. Прежде углубиться в умолчание, прошу читателя воздерживаться от мыслей не слишком долго, дабы не превращать прекрасное внутреннее состояние умственной тишины в совершенно неуместное (Дай Бог нам всем здоровья и долголетия!) минутное молчание.

После освежающего неговорения скажу ясно и твердо: Алексей Николаевич Роджеро – истинный философ.

Этот тезис не нуждается в доказательствах ввиду его очевидности. Его могут подтвердить сонмы коллег, участников научных чтений и писаний, посвященных И. Канту, Э. Гуссерлю, носу Н. В. Гоголя и другим гениям человечества. Об этом же дружно воскликнут толпы постоянных и преходящих членов герменевтического семинара в стенах Одесской музыкальной академии. Не говоря уже о тьме студентов, магистрантов и аспирантов, залитой ослепительным светом рожерианской мысли.

Пойду дальше и спрошу себя: а почему А.Н.Роджеро истинный философ? Ответ прост: Алексей Николаевич – естественный философ. Недальновидный читатель, возможно, усмотрит в этом тезисе нечто оскорбительное. Сразуотреагирую на такое безобразие: недальновидному читателю вообще не подобает читать дальше этот очерк, как и весь сборник, наполненный до краев философским содержанием. Зато дальновидный читатель, на которого следует надеяться до последнего, сразу же сообразит, что в высказанном суждении нет никаких намеков на буйность нрава, необузданность страстей, зверскую свирепость и другие проявления естественно дикого человека, повернутого головой назад к природе по призыву французских энциклопедистов. Кстати, Алексей Николаевич своим поведением тонко подчеркивает свою непричастность к этой компании: он никогда не читает энциклопедию при людях. Вместе с тем, энциклопедические знания свидетельствуют о том, что А.Н.Роджеро предается этому вдали от посторонних глаз. Не образец ли он после этого для кое-кого, выставяющего напоказ свою офигенную начитанность?

Таким образом, в утверждении о естественности содержится глубоко уважительное отношение к личности А.Н. Роджеро. Пойду еще дальше, все более погружаясь в анализы, и спрошу опять же себя: а что такое – естественная философичность?

Уподоблю естественную философию дыханию. Есть люди, которые дышат потому, что так надо. А другие дышат потому, что им так приятнее. А есть и такие, кто дышат, потому что подчиняются интуиции. Они, ничтоже усомнявшись, просто пропускают сквозь себя дыхание мира. Перенося эту прозрачную метафору на философию, получаем частный вывод: иной человек (к примеру, всё тот же А.Н.Роджеро) философствует

так же естественно, как дышит. Этот редкий экземпляр человека философствуют не ради зарплаты, не для почестей и званий, не для того, чтобы осуществить неожиданный переворот в науке, и даже не затем, чтобы произвести непоправимое впечатление на какую-нибудь аспирантку. Естественный философ внутри себя все время философствует. Если перевести это состояние с греческого на русский, то скажу так – естественный философ все время что-то любомудрит. Только задень его за живое – и сразу услышишь! Услышишь и поймешь. Поймешь и возрадуешься, несмотря на то, что какое-то время это будет не твоя собственная мудрость. Но потом все устаканится.

Кстати, нет ничего легче, чем задеть естественного философа за живое. Потому что буквально все задевает его за живое. Ключевым словом тут я бы назвал не столько «живое», сколько «задевает». Верный способ задеть – поставить неразрешимый вопрос бытия. Ждать нужно не долго. Стартовая скорость у А. Н.– как у «Bugatti Veyron». Через две-три секунды ответ уже мчится полным ходом. Кажется, что к вашему вопросу он специально накануне готовился, ездил в Библиотеку конгресса США и выучил все книги наизусть, чтобы вас обезоружить. После иных развернутых ответов Алексея Николаевича на самый сложный вопрос бытия прямо жить уже не хочется. В смысле – жить так, как жил раньше, в умственной темноте и унынии.

В чем секрет подобного феноменального феномена? Снова укажу на естественность. Когда философская мысль естественна – она легко выливается наружу простыми и ясными словами. Даже термины не нужно вводить. Они сами вводятся, и сами себя проясняют, не дожидаясь полной ясности. Тут уж только не зевай. Имея голову на плечах, окунайся в чистые струи интеллектуального потока. Бывает, что поток становится бурно интеллигибельным. Не нужно паниковать. Следует положиться на волю стихии. Рано или поздно волны умственного шторма утихают и выбрасывают измученное тело сознания на сушу повседневных забот и соображений.

Автор этих строк не раз был свидетелем того, как естественная научность и природосообразное философское красноречие А.Н. Роджеро увлекало и покоряло: а) профессионального спортсмена, не тренера от Бога С. Конюхова; б) инженера-пианиста и органного мастера кан. пед. наук., доцента А. Мазура; в) прожженного насквозь борзописца, комментатора всех видов спорта В. Лашманова (не без яростного сопротивления с его стороны); г) женщин-дежурных на проходных учебных корпусов ОНГУ № 2, 5, 7, 12, 19 и т.д., (что очень важно, ибо с

ними связана успешность проникновения на теннисные корты); д) работников сервиса в забегаловке «Кавказ» и в других хороших местах.

Как важно и ценно (кто, кстати, это ценит в нашем опустившемся социуме?!), что А.Н.Роджеро – философ доступный и полезный простым людям. При более благоприятных обстоятельствах он мог бы стать идеальным бродячим философом вроде Сковороды или китайского даоса. Он мог бы неплохо жить в бочке наподобие Диогена. Или гулять по Кенигсбергу туда-сюда наподобие Канта. Или просиживать штаны в кондитерской на Унтер-ден-Линден подобно Гегелю. Или мыкаться по городам Западной Европы (Париж-Лондон, Лондон-Женева, Женева-Разлив). Или изнывать от жары на какой-нибудь Капри. Однако, слава Богу, он попал к нам в Одессу, где вследствие круглогодичной солнечности теннисные корты сохраняют рабочее состояние почти круглый год. Тут он стал философом-теннисистом.

Несомненно, что Алексей Николаевич – один из тех самых хомов, которых так усердно тщился изъяснить пресловутый Хёйзинга. Последний, впрочем, имел об этом предмете смутное понятие, потому что писал по наслышке (а может быть и по прослушке). Мне же посчастливилось наблюдать теннисное бытие Алексея Николаевича непосредственно. И вот каковы мои эмпирические, но, надеюсь, не лишённые спекулятивной прыти умозаключения:

1. Как человек философствует, так он и играет в теннис. Роджеро великолепно философствует. Вывод: он прилично играет в теннис (кто этого силлогизма не понял – пусть ищет у Аристотеля и заново слушает курс лекций у Роджеро).

2. Профаны думают, что суть игры состоит в том, чтобы правильно ударить мяч ракеткой. Разумеется, это не бессмысленно. Но атлеты духа, глубоко понимающие философию тенниса, знают, что есть более важная вещь. А именно – подход. Философский подход к мячу слева отличается от подхода справа. Правый подход надежнее. Попал – так уж попал. А не попал – так уж не попал. Зато левый подход коварнее. В нем только одно ясно: он симметрично противоположен правому до некоторой степени. Эти вещи были твердо установлены Алексеем Николаевичем еще в начале третьего тысячелетия нашей эры.

3. А. Н. Роджеро проявляет странное на первый взгляд равнодушие к близко пролетающим и удобным для отбоя мячам. Впрочем, это странно лишь на первый взгляд. Что такое удобный мяч? Это своеобразный теннисный трюизм. Нужно ли говорить – сколь далёк Алексей Николаевич от всяческих трюизмов? Лишь изредка, чтобы подчеркнуть свое расположение к простым смертным, обожающим банальности, он

хорошо отбивает легкий мяч. Либо изрекает нечто ожидаемое. Либо делает и то, и другое одновременно. И видя, что нанесенный тривиальный удар приносит выигранное очко, а ожидаемое высказывание принимается как долгожданное, он тихо радуется. В этой радости как на ладони проявляется его неподдельное человеколюбие.

4. Мячи, летящие в углы поля, отскакивающие далеко и криво, а вследствие этого предельно трудные для ответного удара вызывают у Алексея Николаевича мощный импульс к активным мыслительно-моторным действиям. Он добросовестно, безропотно бегаёт по углам и успешно отбивает атаки. Точно так же он ведет себя в философской дискуссии. Чем настырнее противник, чем труднее ситуация, тем активнее противодействие и крепче формулировки. Приведу пример из реальности. Однажды мы проигрывали в парной игре сильным противникам. Во время краткой передышки Алексей Николаевич без лишних слов сформулировал тезис: «Точнее, сильнее и быстрее!». Этот тезис, несомненно, привел бы нас к победе, если бы игра продолжалась бесконечно долго.

5. На корте проявилось, как может быть нигде в других местах, огромное уважение Алексея Николаевича к коллегам-философам. Вспоминаются многочисленные случаи, когда в пылу борьбы с его уст то и дело срывались имена Сократа и Платона, Канта и Конта, Мо Цзи и Кун Цзы. Особым же почтением окружено имя профессора философии Курчикова, от которого Алексей Николаевич унаследовал не только драгоценную ракетку, но и убийственную (когда для противника, а когда и для партнера) подачу. Эта подача отличается следующими атрибутивными свойствами: 1) Противник никогда не успевает приготовиться к ее приему. Философ не дает ему (противнику) ни секунды, чтобы удобно расположиться на площадке, поправить трусы, приноровиться. 2) Если не удастся ударить врасплох, Алексей Николаевич долго бьет мячиком о землю, как это принято у профессионалов (число ударов не регламентируется правилами игры). Таким способом у противника, принимающего подачу, нагнетается напряжение, чреватое нервным срывом. 3) Противник никогда не знает – какой именно будет эта подача. Из 100 подач 3 или 4 бывают очень сильными, 10-15 – очень слабыми, 6-7 – ни то ни сё, а об остальных вообще ничего сказать нельзя. Это выматывает все кишки, особенно к концу игры. Подающий, кстати, тоже ничего не знает о качестве удара. Но это обстоятельство измощает его меньше, чем противника. Ибо для него подача подобна рулетке, то есть содержит те же основания, которые

некогда навели Паскаля на Ферму, а того – на осознание законов вероятности.

6. Алексей Николаевич не знает себе равных в завершающей фазе теннисной тренировки, а именно – в отыскании мячей, закатившихся в траву и кусты (на корте летом), за отопительные радиаторы и спортивный инвентарь (в зале зимой). Никакой из мячей и ничто из того, что достойно стать предметом размышлений не может укрыться от его зоркого глаза. Алексей Николаевич иногда со скромным достоинством говорит: «глаза мне открыл Гуссерль». Верифицировать это пока не удалось, поскольку Гуссерль уже давно не появляется на корте.

7. Поиск запропастившихся мячей завершается картезианской эnumerацией, ибо каждый атлет должен вернуться домой с тем же количеством мячей, с которым пришел. Или с большим. Весь процесс опирается на мощную методологическую базу, влияние которой продолжается и по окончании тренировки. После того как мячи найдены, эnumerованы, уложены в коробки и упрятаны в сумки, лежащие у наших ног под столом в кафе «Кавказ», Алексей Николаевич, бывало, вдруг обращает всеобщее внимание на какую-то деталь. Это может быть отдельная мысль (тезис или антитезис – все равно), или отдельное слово, звук из этого слова, стоимость закуски, образ недавнего сновидения, впечатление от музыки и т. д. И происходит чудесная вещь: все участники тренировки, в том числе и сам инициатор философского дискурса, вдруг начинают понимать огромную важность этой детали. Без нее всё становится непонятным, нелогичным, ненужным и противным. Только слепой не заметит того, что этот могучий прием диалектики А. Н. Роджеро связан с его прозорливым талантом отыскания мяча. А что есть мяч, как не предельно малая деталь тенниса, легко теряемая из виду, но не могущая быть игнорируемой по самой онтологии игры? Вот где расположен в утопии зияющий во всей красе стык между философией и спортом! А дальше? По правилам игры, философии и самой жизни все подобные стыки заполняются прекрасным тостом.

На этом прерву свой краткий очерк. Завершения у него нет, и быть не может. Возможно лишь закругление. Ибо сказано: «Философия – это страсть к бесконечности» [1, с. 30].

Список использованной литературы

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Роджеро А. Н. CODEX PHILOSOPHIAE. – Одесса, 2015. – 32 с.

РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

2. Джокович, Федерер и сетеры Вильямсы в картинках. – Тула: Детский уголок, 2000. – 1000 с.
3. Метревели, Сандро. Ошибки на своей подаче. – Тбилиси: Мецниереба, 1973. – 10 с.
4. Озеров Н. РСФСР – страна победившего тенниса. – М.: Изд. ЦК КПРФ, 1973. – 555 с.
5. Конюхов С. Теннис для чайников. Рукопись. – 2013. - 3 с.
6. Пнин. Премудрости тенниса. Без издательства, без года, без пагинации, без страниц вообще.
7. Копнин К. П. К вопросу о подлинности «Премудростей» Пнина. – М.: Типогр. сети профобразов., 1965.
8. Пнієнко П. К. До 500-річчя першого видання «Мудростів» Пніна – видатного українського любомудра і тенісиста. – Полтава: ООО «Мазепа», 1991.
9. Копнієнок К.К. Мудрасти подяшоуце альбо мутна памарочь профессорароу (до проблемы правдивости Пнина). – Бобрыйск: Сябрыв, 1999. на бел. яз.
10. Pnine Thomas, Pnine Jerry. What a Matter? Some new versions of “Wisdom” by grate Antic-Greek tennis-player Pnyn. Beverly-Hill, Edition: WB & Columbia pictures, 1937, 1947, 1957, 1967 etc.

Sergiy Shyn

ОЛЕКСІЙ РОДЖЕРО: ФІЛОСОФ НА КОРТІ. НАУКОВО-ПРОСВІТНИЦЬКИЙ НАРИС АТЛЕТИЧНОГО ЛЮБОМУДРІЯ

У статті доводиться, що з погляду філософії серця одна й та ж сама людина може водночас природно напружувати розум, про щось розмірковувати, за чимось стежити, до чогось доходити, щось відшукувати, якимось відбиватися, справно бігати по кутках, підкривувати, підризувати, жбурляти здаду, а отже – являти свою свідому, надсвідому та підсвідому кортоцентричність.

Ключові слова: метод, воля, подання, вихід до сітки, м'ячі, крізьпросування, своє подання, зворотній хрест, Кавказ, із тина.

Sergey Shyp

ALEX N. ROGERO: PHILOSOPHER ON THE MAP OF LIFE. INTRODUCTION TO ATHLETIC WISDOM

The article is devoted to the actual problem of categorical mediated unconscious understanding of personal motional-cognitive synthesis of tennis hyperactivity and contemplative reflections of a single person-philosopher within the boundaries of given chronotope in the paradigm of protopostnotclassical classics of the genre.

With the special carefulness, unsophisticated straightforwardness and delight the author investigates hiding places of consciousness of Alex Rogero (Is world-known as well as Jolly Roger). The unique properties of Rogero's philosophical

deduction, induction, reduction, abduction, transduction, reification, enumeration, extrapolation, invention, fiction, distortion, game interruption and extermination of vagueness are strictly analysed. Author smash to pieces a vulgar interpretation of the Rogero's philosophy of tennis as a kind of an ivory tower for losers and professors-monsters. Clause shows with the evidence true greatness, depth, breadth, height, urgency and eternal value of the Rodger's tennis philosophy, latent from eyes of stupid envious persons.

However, the acute reader will not waste time on reading of this clause. He will address directly to an original source of common intellectual inspiration – the magnificent book “Codex philosophiae”.

Keywords: *method, will, will not, representation, access to the grid, some balls, transcendence, horrible serving, reverse cross, Caucasus, the brazen lie.*

References

1. Rodzhero A. N. (2015) CODEX PHILOSOPHIAE. *Odessa*, 32 p.
2. Dzhokovich, Federer i sestry Vil'yamsy v kartinkah (2000) [Djokovic, Federer and the Williams sisters in pictures]. *Tula*, Detskij ugolok, 1000 p.
3. Metreveli S. (1973) Oshibki na svoej podache [Errors in own filing]. *Tbilisi*, Mecniereba, 10 p.
4. Ozerov N. (1973) RSFSR – strana pobedivshogo tennis [RSFSR - the country of the winning tennis]. *Moscow*, Izd. CK KPRF, 555 p.
5. Konyuhov S. (2013) Tennis dlya chajnikov [Tennis for Dummies]. Rukopis', 3 p.
6. Pnin. Premudrosti tennis [Wisdom of tennis]. Bez izdatel'stva, bez goda, bez paginacii, bez stranic voobshche.
7. Kopnin K. P. (1965) K voprosu o podlinnosti «Premudrostej» Pnina [On the question of the authenticity of Pnin's «Wisdom»]. *Moscow*, Tipogr. seti profobrazov., 700 p.
8. Pniyenko P. K. (1991) Do 500-richchya pershogo vidannya «Mudrostiv» Pnina – vidatnogo ukrayins'kogo lyubomudra i tenisista [By the 500th anniversary of the first edition of Pnin's «Wisdom» - famous Ukrainian tennis player and philosopher]. *Poltava*, OOO “Mazepa”, 15 p.
9. Kopnyonok K. K. (1999) Mudrasti podyashouce al'bo mutna pamaroch' professarou (do prablemy praudivasti Pnina) [Thanks to Wisdom or dull darkness of professors] *Bobrujsk*, Syabryv, na bel. yaz., 1 pechatnyj list.
10. Pnine Thomas, Pnine Jerry (1937, 1947, 1957, 1967 etc.). What a Matter? Some new versions of “Wisdom” by grate Antic-Greek tennis-player Pnyn. *Beverly-Hill*, Edition: WB & Columbia pictures.

Розділ 3.

ГЕРМЕНЕВТИКА І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

УДК 135

Наталья Артёмовна

КРУГ «ВРЕМЯ – БЫТИЕ-В-МИРЕ – ПОНИМАНИЕ» ИЛИ ОНТОЛОГИЯ ПОДРУЧНОГО

Проблемным фокусом данной статьи выступает хайдеггеровское «трансцендентальное» рассмотрение бытия как условия возможности открытости сущего всякому познанию. Автор демонстрирует на основе текстологического анализа (анализа экстатической временности), что при обращении к проблеме доступа к сущему Хайдеггер остается в рамках трансцендентальной постановки вопроса.

Ключевые слова: феноменология, онтология, забота, Dasein, время, временность, экстатическая временность, экзистенция.

Внутренний смысл и основная цель философии М. Хайдеггера – эксплицировать вопрос о бытии, найти доступ к самому бытию, освободив его от ложных понятийных истолкований, причем время, надлежащим образом переосмысленное при постановке вопроса о бытии, выступает предельным онтологическим основанием. Хайдеггеровский онтологический поворот связан в первую очередь с раскрытием онтологической роли времени.

Надо сказать, что у Хайдеггера мы находим много «следов» трансцендентальной философии, но основной – в приоритете временной проблематики при анализе Dasein.

Предметом нашего анализа станет хайдеггеровское «трансцендентальное» рассмотрение бытия как условия возможности открытости сущего всякому познанию, а также демонстрация того, что при обращении к проблеме доступа к сущему Хайдеггер остается в рамках трансцендентальной постановки вопроса.

Внутримирное сущее и структура «то-ради-чего»

Как мы помним, подготовительный анализ Dasein связан прежде всего с экспликацией того, что означает быть в мире. Бытие-в-мире есть одно из определений самой экзистенции, т.е. способ бытия Dasein, который указывает на то обстоятельство, что в качестве Dasein самость и мир находятся в единстве. На этом этапе бытие-в-мире предстает как «исходно и постоянно целая структура», которая, однако, обнаруживает феноменальную многосложность устройства [1, с. 180]. Экзистенциалы представляют собой отдельные аспекты этой многосложности, заслоняющие единый феноменологический взгляд на целое как таковое, относительно которого Хайдеггер формулирует вопрос: «как экзистенциально-онтологически определить целостность выявленного структурного целого?» [1, с.181]. Далее Хайдеггер пишет: «Бытие

присутствия, онтологически опорное структурное целое как таковое, делается доступно в некоем полном просмотре *через* это целое, глядя на *один* исходно единый феномен, уже лежащий в целом, так что он онтологически фундирует каждый структурный момент в его структуральной возможности» [1, с. 181]. Этот исходно единый феномен, единящий в себе единое экзистенциальное «многое» Хайдеггер называет заботой, которой очерчивается не какой-то отдельный аспект Dasein, но оно во всей своей полноте. Здесь следует указать по крайней мере на два важных момента, связанных с пониманием термина «забота».

Во-первых, забота имеет априорно-онтологический смысл, что означает превращение ее в нечто всеобщее (мы заботимся не от случая к случаю, но заботимся всегда). Онтологический смысл имеет характер «трансцендентальной всеобщности», каковым «задается почва, по которой движется *любое* онтически-мировоззренческое толкование присутствия» [1, с.199], априорность заботы становится очевидной, если иметь в виду, что она возникает из вопроса о целостности бытия в мире как формальном основании. Такое онтологическое структурное (забота есть общий корень трех бытийных структур Dasein: экзистенциальности, фактичности и падения) понятия заботы получается путем формализации онтического смысла заботы. Хайдеггер пишет: «Титул “озаботиться” имеет ближайшим образом свое донаучное значение и может значить: что-то исполнять, устраивать, “доводить до ума”. Выражение может также подразумевать: чем-то озаботиться в смысле “что-то себе раздобыть”. Далее, мы употребляем его в характерном обороте: я озабочен, что предприятие не удастся. “Озабоченность” значит здесь что-то вроде опасения» [1, с.57]. Выражение «озаботиться», утверждает далее Хайдеггер, напротив, как онтологический термин необходим для обозначения бытия возможного бытия в мире. Различие между онтологическим и онтическим смыслами термина «забота» состоит в том, что первый является априорным, а второй – апостериорным. Забота в априорном смысле есть, в терминах классического трансцендентализма, своего рода априорный опыт. Процедуру «восхождения» от онтического понятия к онтологическому Хайдеггер именует априорно-онтологическим обобщением¹. Таким образом, априорно-онтологическое понятие заботы выражает «лежащее в основе» экзистенциального «многого» устройства бытия Dasein. И здесь нельзя не согласиться с мнением А. Г. Чернякова, что забота «играет по отношению к системе экзистенциалов ту же роль, что трансцендентальное единство апперцепции к системе категорий в “Критике чистого разума”» [3, с.296].

Во-вторых, в термине «забота» можно усмотреть практический мотив,

придающий трансцендентальной онтологии Хайдеггера характер практической философии. Поскольку, как уже отмечалось, онтологическое познание понимается Хайдеггером не как суждение, а как деятельное отношение, постольку забота может быть истолкована как практическая деятельность. Однако, практически-деятельное включает теоретическое, а всякое теоретическое отношение к сущему фундировано в отношении небезразличного озабочения. Соответственно, забота не означает преимущества практического над теоретическим: «Забота как исходная структурная целость лежит экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия <...>. Ее феномен никоим образом не выражает приоритета “практического” поведения над теоретическим. <...> “Теория” и “практика” суть бытийные возможности сущего, чье бытие надо определять как заботу» [1, с.193].

На этом моменте следует остановиться подробнее. Как мы помним, Dasein есть всегда «снаружи» при встречном сущем по первичному способу своего бытия. Хайдеггер движется от сущего, среди которого мы себя застаем, к фундаментальным условиям возможности такой встречи (трансцендентальный мотив). Хайдеггер называет сущее, встречаемое в мире – внутримирным сущим, но при этом отмечает, что мирность или миркость (Weltlichkeit) не есть онтологическое свойство последнего, поскольку только присутствие онтологически определено как мирское (структура бытия-в-мире). «Это сущее встречает нас в повседневном озабоченном обиходе. Это обхождение с ближайшим образом встречным сущим как экзистирующее отношение к сущему фундировано в фундаментальном устройении экзистенции – бытии-в-мире. Сущее, с которым мы так или иначе обходимся, в соответствии с этим выходит навстречу как внутримирное сущее» [2, с. 387]. Ближайшее сущее, до которого нам есть дело, имеет бытийное устройство утвари или средства (das Zeug)². Далее Хайдеггер спрашивает: Каков способ бытия средства, что делает средство средством? Бытийное устройство утвари таково, что она не просто имеет в наличии, но взятая в онтологическом смысле утварь есть средство-для... «Средство по своей сути есть «нечто для того чтобы...» [1, с. 68]. К бытию средства принадлежит всегда целое средств, «утварь встречается всегда внутри некоторой взаимосвязи» [2, с. 388]. Целое такого сущего, онтологически первой определенностью которого является не его «что», а «для-того-чтобы», предназначенность-для, Хайдеггер именуется совокупностью подручного. Подручное бытие в отличие от наличного – простого присутствия вещи как неопределенного нечего – есть способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой: *«Подручность*

есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть «по себе» [1, с. 71]. Этим утверждением Хайдеггер остерегает также, что подручность «не следует опять же понимать как просто черту восприятия <...>, как если бы наличное сначала само по себе <...> «субъективно окрашивалось». Тем не менее он пишет, что «подручное “имеется” <...> только на основе наличного», и далее задается вопросом: «Следует ли отсюда, <...> что подручность онтологически фундирована в наличности?» [1, с. 71]. От ответа на этот вопрос зависит, что же онтологически первее: наш практический подход к вещам или теоретический.

Что образует специфические черты утвари? «Каждая отдельная принадлежность утвари есть по своей сути *принадлежность для... <...>*. Каждая принадлежность утвари имеет имманентную связь с тем, *для чего* она есть то, что она есть. Она всегда есть нечто *для того, чтобы...* указывающее на некоторое “для-чего”. Специфическая структура утвари конституируется посредством *взаимосвязи “для того чтобы”*. Каждая определенная принадлежность утвари находится в определенной связи с другой определенной принадлежностью. <...> С тем сущим, которое мы назвали утварью, *дела обстоят* определенным образом. Взаимосвязь “для того, чтобы” есть целое взаимоотношений обстоятельств дела. Эти обстоятельства дела <...> вовсе не свойства, пристегнутые к вещи, и не отношения, в которые она вступает <...>. Обстоятельства дела – <...> суть именно то, что делает вещь тем, что она есть. <...> Взаимосвязь обстоятельств дела, более узкая или более широкая, – дверь, жилище, округа, деревня, город – есть то первое, внутри чего определенное сущее есть как это-вот так-то и так-то сущее, есть так, как оно есть, и соответствующим образом себя кажет» [2, с. 217]. Черты утвари конституируются посредством того, что называется обстоятельствами дела (Bewandtnis, имение-дела), т. е. поля отсылов и указаний: для-того-чтобы. Сущее как утварь выходит навстречу как то, что оно есть по себе, только если Dasein заранее вовлечено уже в это поле, *заранее* понимает обстоятельства дела. Таким образом, бытие подручного определяется не присутствием вещи для сознания, но его наброском в отношении обстоятельств дела в их соотношении, который Хайдеггер называет позволением-обстоять (Bewendenlassen, допущение-имения-дела). Имение-дела или обстоятельства дела означает, что с вещью, которую мы используем, всегда определенным образом обстоят дела: это сущее есть «для-того-чтобы...». Какое дело имеют с подручным, всякий раз намечено из целостности имения-дела. Но целостность имения-дела сама в итоге восходит к такому «для-чего», у которого уже не может быть имения-

дела, которое уже не может служить для иного. И это первичное «для-чего» Хайдеггер называет «ради-чего», и такое «ради» затрагивает только бытие присутствия, «для которого в его бытии дело по сути идет об этом бытии» [1, с. 84]. Отношения «для-того-чтобы» имеют свое основание в «том-ради-чего»: «Они понятны только тогда, когда Dasein понимает нечто такое, как “ради самого себя”. Как экзистирующее оно понимает нечто подобное, поскольку его собственное бытие определено так, что для Dasein как экзистирующего в его бытии дело идет о его способности быть. Лишь поскольку понято это “ради” способности быть, может обнажиться нечто такое как “то-для-чего” (отношение обстоятельств дела)» [2, с. 392]. «То-ради-чего» – определение экзистенции Dasein, в силу которого Dasein может позволить делам обстоять так-то и так-то и всякий раз уже позволило делам обстоять так-то и так-то, т. е. раскрыло в понимании структуру предназначенности: «Отпускающая в имение дела всегда-уже-допущенность-имения-дела есть *априористический перфект*, характеризующий образ бытия самого присутствия. Онтологически понятое допущение-имения-дела есть опережающее выдавание сущего в его внутримирокружную подручность. Из в-чем допущенного дела высвобождено с-чем имения-дела» [1, с. 85]. Таким образом «то-ради-чего» – априорное условие встречи с внутримирным сущим как подручным.

Горизонтальная схема и экстатическое триединство времени

Стало быть, возможность доступа к сущему коренится в структуре «то-ради-чего», являющейся экзистенциальной определенностью Dasein. Но, как уже было сказано, в основании экзистенциального «многого» лежит забота, которая выступает тем единым феноменом, придающим цельность цельному строению экзистенции. Получается, что фундаментальным условием встречи с внутримирным сущим оказывается забота, которую Хайдеггер определяет так: вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем) (Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)).

В описании заботы Хайдеггер переходит на временной язык. Три аспекта заботы соответствуют трем измерениям времени: будущему (вперед-себя), прошлому (фактичность) и настоящему (брошенность). Единство Dasein основывается на заботе, а ее единство, в свою очередь, – на временности: «Исходное единство структуры заботы лежит во временности» [1, с. 327]. Коль скоро Dasein есть бытие-в-мире, а основное устройство Dasein заключается во временности, то и «обхождение с внутримирным сущим основывается в некоторой определенной временности» [2, с. 387].

Подручная вещь всегда набрасывает поле отсылов «для-того-чтобы». Заботящееся Dasein позволяет, «чтобы дела с тем-то и тем-то обстояли так-то и так-то <...>. То, при чем мы позволяем делам обстоять так, как они обстоят, – это то, для чего утварь как таковая предназначена. <...> Пользуясь утварью, мы находимся в ожидании свойственного ей “для-чего”» [2, с. 389]. Dasein находится в ожидании наступающего, выраженного структурным моментом заботы «вперед-себя». Dasein должно быть впереди себя для того, чтобы стало возможным «то-ради-чего» и «для-того-чтобы». «В ожидании такого “для-чего” мы удерживаем, не упускаем из виду “то-с-чем”»; имея это в виду, мы только и понимаем утварь как утварь в ее специфическом отношении к обстоятельствам дела. Позволение-обстоять, т. е. понятность обстоятельств дела, которая вообще делает возможным использование утвари, есть некое удерживающее ожидание, в котором утварь вовлекается в настоящее в качестве чего-то определенного» [2, с. 389]. Dasein, таким образом, находясь в ожидании настоящего «для-чего» (будущее), удерживает «то-посредством-чего», которое может быть понято только исходя из целостности обстоятельств-дела (сбывшегося). В этом удерживающем «настоянии» утварь выходит навстречу, вовлекается в настоящее в качестве чего-то определенного. Далее Хайдеггер заключает: «Позволение-обстоять – это тот набросок, который впервые дает Dasein свет, в светлости которого нечто такое как утварь выходит навстречу» [2, с. 390]. Первоначальное набрасывание себя в направлении того, откуда совершается для-того-чтобы, это первичное размыкание Хайдеггер называет «экстатической временностью» Dasein. Как уже указывалось, структура бытия-в-мире истолковывается Хайдеггером как взаимная открытость и слитность Dasein и предметности. Поэтому предметность, на которую проектирует себя Dasein не только раскрыта, в этой раскрытости встречающегося озаботившемуся вот-бытию сущего заключено его предварительное допредикативное понимание. Иными словами, сущее может быть только тогда открыто, если бытие сущего уже раскрыто, если Dasein его понимает (в этом состоит хайдеггеровское отождествление бытия и понимания бытия). Проект, набросок и раскрытость возможны на основании друг друга: сущее открыто всегда для набрасывающего, проектирующего Dasein, но с другой стороны, набросок возможен только благодаря открытости сущего.

«Разомкнутое в понимании, понятое, всегда уже доступно так, что по нему можно выражено выявить его “как что”. “Как” образует структуру выраженности понятого» [1, с. 149]. Из уже понятого, из обстоятельств дела, в которых Dasein всегда уже себя застает, высвобождается отдельная («как») предназначенность утвари, то-при-помощи-чего может быть

исполнено набросанное. Понимание обстоятельств дела имеет временное устройство, которое указывает на некую еще более изначальную временность, которая под-лежит структуре заботы и обнажается как собственно ее онтологический смысл.

Что значит смысл? Во-первых, смысл есть экзистенциал Dasein, а «не свойство, которое присуще сущему, располагается «за» ним или где-то парит как «междущарствие» [1, с. 151]. Поскольку смысл «имеет» только Dasein, постольку оно может быть осмыслено или бессмысленно. «Это значит: свое ему бытие и разомкнутое с ним сущее может быть освоено в понятности или остаться недоступным непонятливости». Во-вторых, далее, «смысл есть то структурированное предвзятым, предусмотрением и предрешением в-видах-чего наброска, откуда становится понятно нечто как нечто» [1, с. 151]. То есть смысл изначально связан с набрасыванием, проектированием. Понимание имеет экзистенциальную структуру наброска [1, с. 145]. В наброске понимания сущее разомкнуто в его возможности. «Когда внутримирное сущее с бытием присутствия открыто, т. е. пришло к понятности, оно, мы говорим, имеет *смысл*. Понят, однако, беря строго, не смысл, а сущее, соотв. бытие. Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо» [1, с. 151]. Чтобы Dasein могло уметь обращаться с взаимосвязью средств, оно должно понимать нечто подобное имению-дела, чтобы Dasein могло различить смыслы сущего («подручное» и «наличное»), ему должен быть разомкнут мир. Первичное размыкание (разомкнутость) есть триединство экстазисов времени. Мы помним, что смысл означает «на-что» первичного наброска, из которого нечто как то, что оно есть, может быть понято в своей возможности» [1, с. 324]. Смысл как структурный момент экзистенции – сторона того, как в бытии Dasein дело идет о нем самом, как Dasein набрасывает свое понимание в направлении своих возможностей. Далее, смысл – это понимающее набрасывание в направлении того, откуда всякий раз совершается то-для-чего, высвобождение структуры предназначенности-для. Что означает в таком случае смысл заботы? «Установить смысл заботы тогда значит: проследить за лежащим в основе исходной экзистенциальной интерпретации присутствия и ею руководящим наброском так, чтобы в им набросанном стало видно его *на-что*. Набросанное есть бытие присутствия, и именно разомкнутое в том, что его конституирует как способность быть собственно целым» [1, с. 324]. Забота есть основание или условие набрасывание всякого смысла как такового.

Итак, смысл заботы – во временности, существо временности – в единстве экстазов: «*Временность есть исходное “вне-себя” по себе и для*

себя самого» [1, с. 329]. Время единит единую в себе структуру Dasein, оно исходно есть временение временности, в качестве таковой делает возможной конституцию структуры заботы. Как видно, забота и Dasein возможны через время. Каким-то образом время «первее» Dasein. Однако рассмотрим в экстатическую структуру временности. Феномены настоящего (вперед-себя), бывшего (уже-бытие-в) и актуализации (бытие-при) именуется эк-стазами временности. Буквальный перевод слова «экстаз» – «вы-ступление», «ис-ступление». Термином экстатичность Хайдеггер указывает на глубинное устройство временности. Экстаз – это прорыв-к, вектор наброска. «Существенная черта будущего-наступающего заключена в *подступании-к-себе*, существенная черта бывшего – в *возвращении-к*, наконец, существенная черта настоящего – в *удерживании-себя-при*, *пребывании-при*, т. е. в бытии-при. Эти характеристики – «по-направлению-к», «назад-к» и «при» – открывают глубинное устройство временности. Поскольку временность определена с помощью этих «по-направлению-к», «назад-к» и «при», она есть вне себя. Время как будущее, бывшее и настоящее смещено в самом себе. Как наступающее Dasein *смещено по направлению* к своей сбывшейся способности быть, как бывшее – к своему бывшему, как вовлекающее в настоящее – к другому сущему. Временность как единство будущего, бывшего и настоящего смещает Dasein не время от времени или от случая к случаю, но она сама как временность есть *исходное «вне-себя»* [2, с. 352]. Три экстазиса временности, три сдвига «по-направлению-к» равноисходно взаимно принадлежат друг другу. Как основа всякого смысла, всякого «того-в-направлении-чего» наброска каждый экстазис указывает в своем собственном направлении, т.е. экстазис – не только смещение, сдвиг, но к сути любого прорыва-к принадлежит «куда» прорыва. Это «куда» экстаза Хайдеггер называет горизонтной схемой. «То, в направлении чего каждый экстазис определенным образом распахан, мы обозначаем как *горизонт этого экстазиса»* [2, с. 354]. Экстатичный горизонт в каждом из трех экстазов разный. Горизонтная схема настоящего есть схема «ради-себя», в которой Dasein наступающая для себя. Горизонтная структура бывшего есть схема «перед-чем» брошенности или «на-что» оставленности – в ней Dasein разомкнуто в расположении себе самому как брошенное. И, наконец, горизонтная схема настоящего есть «с-тем-чтобы», в которой Dasein как бытие-при... экзистировать актуализирующе. Как экстатическое единство будущего, бывшего и настоящего временность имеет горизонт, определенный посредством экстазов. «Горизонт целой временности определяет то, *на-что* фактично экзистировать присутствие сущностно *разомкнуто»* [1,

с. 365]. Это «на-что» указывает на структуру смысла, который в свою очередь изначально связан с набрасыванием. Экзистенциальную структуру наброска имеет понимание. В наброске понимания сущему по имени Dasein разомкнут мир. Первичная разомкнутость (размыкание) коренится в экстатически-горизонтальной временности. «Поскольку временит присутствие, *есть* также и мир. Временя в аспекте своего бытия как временность, присутствие на основе ее экстатично-горизонтного устройства есть по существу «в мире». <...> Мир «присутствует» с этим *вне-себя* экстазов» [1, с. 365]. Данное положение дел выражается формулой бытия-в-мире. Коль скоро основное устройство Dasein заключается во временности, а Dasein есть бытие-в-мире, представляющее собой такой феномен, «в котором исходно дает о себе знать, в какой мере Dasein по своей сути есть “по ту сторону себя”» [2, с. 387], то сказанное выше приводит к вопросу о взаимоотношении понимания бытия, трансценденции и временности. Ответ некоторым образом нам уже известен. Трансцендентно только одно сущее, чье бытие имеет характер перехода, набрасывания смысла, набрасывания себя самого. Трансцендентно только Dasein. Трансценденция как пре-ступание за пределы делает возможным то, что Dasein вступает в отношение с сущим как сущим, будь то подручное, другие или само Dasein. В трансценденции имеет свое основание предварительное понимание бытия. Dasein понимает само себя из собственной способности быть, в ожидании которой оно находится. В ожидании своих собственных возможностей Dasein подступает к самому себе, на-ступает для самого себя, оно всегда некоторым образом – впереди самого себя. В этом, говорит Хайдеггер, состоит первичное понятие будущего (настающего). Но Dasein как таковое есть не только бытие-к-себе, но и совместное бытие-с-другими, при подручном или наличном. В этих структурных моментах «к-себе», «с-другими», «при-наличном» заключен сквозной характер преступления, трансценденции. Хайдеггер подводит итог: «Экстазисы временности (наступающее, бывшее, настоящее) суть не просто отстранение к..., не отстранение как бы в ничто, но как отстранения к... на основании их всегдашнего экстатического характера они имеют некий предначертанный модусом отстранения, т. е. модусом наступающего, бывшего или настоящего, *принадлежащий самому экстазису горизонт*. Каждый экстазис как отстранение к... заодно имеет в себе (как ему принадлежащее) предначертание формальной структуры «к чему» отстранения. Мы называем это «куда» экстазиса горизонтом или, точнее, *горизонтальной схемой экстазиса*. Каждый экстазис имеет в себе определенную схему, которая в зависимости от способа, которым

временность себя временит, т. е. от того, как модифицируются экстазисы, сама модифицируется. И подобно тому, как экстазисы образуют в себе единство временности, так же и экстатическому единству временности отвечает всякий раз некое единство горизонтальных схем. *Трансценденция бытия-в-мире* в ее специфической целостности имеет основание в *исходном экстатически-горизонтальном единстве временности*. Если трансценденция делает возможным понимание бытия, а сама при этом основывается в экстатически-горизонтальном устройении временности, то эта временность есть условие возможности понимания бытия» [2, с. 401].

Временность в своем экстатически-горизонтальном единстве есть, таким образом, фундаментальное условие возможности трансценденции, конституирующей само Dasein. Временность есть основное условие возможности всякого понимания, основывающегося в трансценденции. Поскольку сущностная структура понимания состоит в набрасывании, то «временность есть в себе изначальный набросок-себя как таковой, так то где бы и как бы не возникало понимание <...>, это понимание возможно лишь в самонабрасывании временности» [2, с.408]. Экстатическая временность есть изначальное самонабрасывание как таковое. Набросок как экстатический набросок делает возможным набрасывание-в-направлении... и вместе с принадлежащим экстазису горизонтом есть условие *всякого* «по-направлению-к...».

«Здесь больше нельзя спрашивать, в направлении чего со своей стороны набрасываются сами схемы <...>. Упомянутая последовательность как бы накладываемых друг на друга набросков – понимание сущего, набросок в направлении бытия, понимание бытия, набросок в направлении времени – имеет конец в горизонте экстатического единства времени. <...> В этом горизонте каждый экстазис времени, а значит и временность, сами имеют конец. Но этот конец есть не что иное, как начало и отправная точка для возможности всякого набрасывания» [2, с. 409].

Здесь уместно было бы также продемонстрировать взаимосвязь между понятием трансцендентального субъекта и априорно-онтологическим понятием заботы. Но это дело отдельного исследования.

Примечания

¹ «Экзистенциально-онтологическая интерпретация рядом с онтическим толкованием не есть где-то лишь теоретико-онтологическое обобщение. Такое значило бы лишь: онтически все поведение человека “заботливо” и руководствуется “преданностью” чему-то. Наше обобщение *априорно-онтологическое*. Оно имеет ввиду не постоянно простиупающие онтические

свойства, но одно всегда уже лежащее в основе бытийное устройство» [1, с. 199].

² Понятие *das Zeug* В.В. Биbihин в «Бытии и времени» переводит как «средство», А. Г. Черняков в «Основных проблемах феноменологии» как «утварь».

Список использованной литературы

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Биbihина.– М.: Ad Marginem, 1997.– 452 с.
2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А.Г. Чернякова.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 446 с.
3. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 460 с.

Наталія Артьоменко

КОЛО «ЧАС - БУТТЯ-В-СВІТІ - РОЗУМІННЯ» АБО ОНТОЛОГІЯ ПІДРУЧНОГО

Проблемним фокусом даної статті виступає гайдеггерівський «трансцендентальний» розгляд буття як умови можливості відкритості суцього до будь-якого пізнання. На основі текстологічного аналізу (аналізу екстатичної часовості) автор доводить, що при зверненні до проблеми доступу до суцього Гайдеггер залишається у рамках трансцендентальної постановки питання.

Ключові слова: феноменологія, онтологія, турбота, *Dasein*, час, часовість, екстатична часовість, екзистенція.

Natalia Artyomenko

CIRCLE OF “TIME - BEING-IN-THE-WORLD - UNDERSTANDING” OR IMPROVISED ONTOLOGY

This paper is dedicated to the analysis of Heidegger's «transcendental» consideration of Being as the condition of the possibility of the openness of Beingness to the cognition. Transcendence is only one being, whose existence is the nature of the transition, the spraying sense, the spraying itself. Transcendence is Dasein only. Transcendence makes the situation when Dasein enters into a relationship with existenzia or other Dasein itself. A preliminary understanding of being has its foundation in the transcendence. Dasein understands itself in its own ability to be, in anticipation of which it is located. In anticipation of their own possibilities Dasein rises to himself, on-

steps for itself, it is always in some way - in front of itself.

The author demonstrates on the base of the textual analysis (the analysis of the ecstatic temporality), that Heidegger's question concerning the access to the Beingness remains within the bounds of the transcendental statement of question.

Keywords: *phenomenology, ontology, care, Dasein, time, temporality, ecstatic temporality, Existenz.*

References

1. Khaydegger M. (1997) Bytie i vremya [Being and Time]. Moscow. AD MARGINEM. 451p.
2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А.Г. Чернякова.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 446 с.
3. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 460 с.

УДК 316.257

Ольга Барановская

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ПУТЬ К ЯЗЫКУ

В статье рассматриваются источники, направления и границы применения герменевтического мышления, формирование его отношения к языку.

Ключевые слова: герменевтика, язык, понимание, смысл.

Несмотря на самые разнообразные усилия в понимании устройства и возможностей языка остается недоумение, почему же возможность или право человека давать имена вещам оборачивается его беспомощностью по отношению к загадочной жизни языка, оставляя его перед вопросом: что это значит? Указание на условность имен, сделанное еще Кратилом, только усиливает это недоумение. Ведь, казалось бы, достаточно держать в доступном режиме условия и содержание конвенций по поводу имен, чтобы обеспечить вполне адекватное их понимание. Собственно, в таком ключе и начинаются разъяснения Сократа в платоновском «Кратиле». И тогда задача понимания сказанного решается, главным образом, в сфере этимологии имен (имен собственных и имен вещей) и сопутствующих слов. Но при всей внешней привлекательности и востребованности такого подхода мы тем не менее оказываемся втянутыми в бесконечную рекурсию и игру значений, определяемых уже не только неувловимыми этимологическими параллелями, но и незаметным вмешательством наших собственных предписаний, установок и ожиданий. Поэтому в конечном итоге, как признает Сократ, «нужно искать помимо имен то, что без их посредства выявило бы для нас, какие из них истинны, то есть показывают истину вещей» [5, с. 678].

В этой позиции устанавливается как то, что горизонт истины пролегал за пределами языка, так и то, что язык и его репрезентация в именах вещей в качестве объектов познания становится в один ряд с вещами. И имена и вещи становясь объектами познания, предстают отстраненными и закрытыми для нас, а их значение, смысл и сущность оказываются «заключенными» (выражение «здесь заключен смысл» или «в вещи содержится/заключена ее сущность» говорят сами за себя). Получается, что прервать их «заключение», открыть закрытое можно только ключом истины, и задача философа – найти или изготовить такой ключ. Однако подобная освободительная миссия совсем не обязательно должна увенчаться успехом, и нетрудно предположить, что «заключенные» могут умереть, не дождавшись освобождения, либо могут сбежать и, возможно, еще заявить о себе, как, например, граф Монте-Кристо... Конечно, при всей своей соблазнительности сравнения или метафоры не решают дела,

но зато хорошо намекают, что плен и заточение – положения относительные.

У Вальтера Беньямина есть замечательное наблюдение: «Во втором изложении истории творения, где рассказывается о том, как Бог вдунул в человека дыхание, сообщается и том, что человек был создан из праха земного. Это единственное место во всей истории творения, где говорится о материале, в котором творец выражает свою волю, в остальном создающую скорее непосредственно. В этой второй истории творения человек был создан не словом (Бог сказал – и стало так), но этому человеку, созданному не из слова, был придан дар языка, и человек был возвышен над природой» [2, с. 15–16]. Однако если дар не осмыслен как дар – как незаслуженное восполнение недостающего или как милостивое воздаяние ищущему, – он будет оценен как нечто попутное, подручное, само собой разумеющееся, а значит будет обесценен, по сути, утерян. Соответственно, грехопадение человека тянет за собой и «грехопадение духа языка», когда оно становится моментом «рождения человеческого слова, в котором имя больше не обитало невредимо и которое вышло из языка имен, из познающей, можно сказать, собственной имманентной магии, чтобы стать явным образом, словно бы извне, магическим. Слово должно сообщать нечто (помимо себя самого)» [2, с. 21]. Беньямин усматривает три важнейших последствия этого грехопадения, вдобавок еще и усиленного строительством Вавилонской башни: язык превращается в средство, а также и в простой (условный) знак, что приводит к умножению языков; «поврежденная непосредственность имени» компенсируется магией суждения, которая требует опосредующих сообщений, вершащих суд; абстракция становится «способностью духа языка». Все это вместе приводит к смешению языков (в том числе – смешению вещей и знаков) и к «порабощению языка в болтовне» о добре и зле... [2, с. 22]. И независимо от того, идет ли речь об искусстве истолкования тайного смысла знаков, о толковании Откровения, о понимании языка вещей, текста или, по выражению М. Хайдеггера, самоистолкованности бытия, человек сталкивается с самодостаточностью внутренней жизни и могуществом языка, его своего рода магией и своего рода немотой, что и задает интенцию, начальный импульс герменевтической практики.

В таком контексте, хотя он и репрезентирован символическим образом, не кажется удивительным, что теоретические построения в области герменевтики почти сразу связывают с методологией прочтения, перевода с языка одного порядка на язык другого порядка (например, в сопряжении лингвистических и логических конструкций у Аристотеля, в сопоставлении аллегорической и буквальной интерпретаций у Филона Александрийского

и др.). Здесь установки, принципы, порядок, по которым должны осуществляться герменевтические процедуры, выстраиваются в соответствии с представлением об истинном и благом. Они должны служить истинному пониманию. Это, конечно, не обязательно требует единственно верного ответа, более того – ясно, что любая методология задает лишь ориентир, устанавливая тем самым определенные ограничения и инспирируя выход за их рамки. Но уже сама интенция движения к горизонту истинного, а значит и общезначимого, ценностно оправданного смысла обязывает герменевтику держаться языка логоцентрической метафизики.

Вопрос же о начале философской герменевтики как предполагаемой установке или же теоретической конструкции, задающей принципы истолкования, подразумевает, в первую очередь, указание на условия, истоки «отчужденности», разомкнутости языка и мышления, выражения и духовного содержания, а отсюда – на истоки проблемы понимания. Различие в решениях этой задачи чаще всего определяется альтернативой оправдания и обличения: или зазор между языком и мышлением обусловлен некой необходимостью, вызванной самыми различными факторами, или же в стремлении освоить мир языка просматривается скрытый умысел «воли к власти», проявляющейся в экспансии человека как формы жизни. Но кроме того немаловажным остается осознание самой способности понимать: уметь не оценивать содержание, распределять значения или давать точные соответствия и т. п., а понимать. Все это предполагают обращение к онтологическим, экзистенциальным импликациям герменевтического опыта, что позволяет показать источник и мотивации понимания, и, соответственно – признать фундаментальный статус и универсальность герменевтической рефлексии в критике предрассудков.

И тогда обоснование условий, равно как и обоснование «технэ» понимания как перевода невидимого в видимое, скрытого в открытое, чужого в освоенное можно рассматривать как герменевтическую мотивацию, а ее смысл – как возвращение, обращение к языку, что предполагает отказ от взгляда на язык как на инструмент или средство выражения. Это значит, что, в конечном итоге, основа герменевтики определяется именно вниманием к нюансам, к вариативности способов выражения и игре смыслов, а затем и к метаязыку как возможности охватывания языка и рефлексии над ним. Поэтому настоящая герменевтика может быть очень близка к иронии, которая в представлении Р. Барта есть «вопрос, заданный языком по поводу языка» [1, с. 384]. И можно сказать, что без иронии нет и герменевтики. Но в отличие от иронии для

герменевтики недостаточно ограничиться подобным вопросом, а, точнее, указанием на отклик языка, приоткрывающий его скрытую силу или же бессилие. Для герменевтики важно о-силить пространство, предлагаемое и полагаемое языком, в понимании (о-силить значит не столько превозмочь, сколько придать силу).

Однако вплоть до Дильтея герменевтика подчиняется логоцентрической общепознавательной установке, причем независимо от того, идет ли речь о смысле или о понимании как цели герменевтического интереса. И смысл и понимание здесь – это задачи, требующие решения, это инстанции, обладающие значимостью и статусом объекта, по отношению к которым раскрывается субъективная устремленность и познавательная способность. Общепознавательная установка ориентирована на то, что «есть нечто», и надо определить, «что есть это нечто», т. е. установить определенность чего бы то ни было в соответствующих декларируемых границах. В таком контексте ориентация герменевтики на выявление истинного смысла предполагает соответствие смысла четко заданным рамкам общезначимого, представленного либо в формальных, либо в моральных / исторических / идеологических нормативах критерия истинности.

Но все же постепенно герменевтическая установка наполняется и тем, «как именно, каким образом дано нечто» и как это можно перевести в то, «каким есть это нечто в каком бы то ни было другом способе данности», т. е. выявить узаконенные языком границы определяемости или истолковываемости чего бы то ни было. В этой связи в зону внимания попадают как экзистенциально-онтологические условия предположения или о-значивания, но также и необходимость в преодолении разомкнутости, отрывочности понимания. В широкой формулировке, смысл выступает здесь как *всегда открытая* соотносимость значений. Поэтому Гадамер и подчеркивает, что для философской герменевтики «то, что есть, никогда не может быть полностью понято», а «единственно подлинная непосредственность и данность – это то, что мы понимаем нечто как нечто» [3, 208–213]. Понятие же об истине как согласованности значений в так или иначе заданных границах, с одной стороны, обеспечивает концентрацию и структурирование значений, но с другой стороны, замыкает поле значений, лишая их динамической открытости. Именно поэтому оказывается, что истинное предложение может не иметь смысла и наоборот. Но даже более того – само представление об истинном смысле оказывается уже не герменевтичным.

Преобразование смысла герменевтической установки Хайдеггером обращено к артикулированной самоистолкованности бытия, к тому, как

оно и показывает, и скрывает себя. Смысл и понимание становятся функциями онтологического спрашивания как предположения, что принадлежит сущностному устройству самого присутствия в бытии и что «в противоположность онтическому спрашиванию позитивных наук исходнее» [6, с. 11]. Герменевтическая установка, таким образом, становится экзистенциальным предусловием для осуществления познавательной установки.

Радикальная трансформация герменевтики задала для нее перспективу и масштаб, которые требуют и радикальной переориентации мышления. Его проект можно считать, своего рода, продолжением кантовского «коперниканского» поворота в философии, который, с точки зрения Хайдеггера, остался незавершенным. Кантовский «коперниканский» поворот в философии нацелен на преодоление иллюзии объективности с помощью обоснования и выявления субъективных априорных источников познания, на критику теоретического разума, а отсюда – преобразование догматической метафизики. Поскольку эти источники и формы мышления, в конечном итоге, неким образом даны, то поэтому Хайдеггер и берется за онтологическое обоснование субъективной способности понимать и о-смысливать что-либо через выявление экзистенциальных измерений присутствия, что также требует пересмотра традиционной метафизики.

Но ситуация поворота заключается здесь не в возврате к вне- и надсубъективным импликациям деятельности субъекта, не в замыкании круга субъект-объектных отношений, а именно в предложении о принципиальном изменении способа мышления о бытии и, соответственно, – статуса герменевтики, которая становится в этой ситуации «разработкой условий возможности всякого онтологического разыскания» [6, с. 37]. Изначальный, по преимуществу, служебный статус герменевтики, преобразуется в фундаментальный. И именно это утверждает особый статус языка.

Однако со временем возникает впечатление, что именно такой статус выводит герменевтику из сферы активного философского поиска, даже несмотря на то продолжение, которое она получила у Гадамера и Рикера. Возможно, это случилось потому, что фундаментальность сама по себе предполагает самодостаточность, а значит, и постоянную рекурсию, и самовоспроизведение, и обращение к постулируемым началам, в отношении которых критика теряет силу. Поэтому, вероятно, Гадамер и вынужден признать: «Для человека самопонимание представляет собой нечто незавершенное, всегда новое дело и всегда новое поражение» [3, с. 248].

В этой связи очевидно и то, что изначальная методологическая «заявка» герменевтики не может быть осуществлена в принципе. А ведь в технократической культуре или в рамках прагматического мышления это равносильно полной дискредитации. И как можно видеть сегодня, осознание значения и роли интерпретации для получения строго научных результатов не приводит к существенным герменевтическим сдвигам в принципах научного мышления, хотя сами принципы естественнонаучного и технического мышления как раз довольно легко распространяются и за пределы собственно науки. Соответственно растворяются и острые вопросы по поводу языка науки – их перекрывают возможности формализации и инструментализации ее языка. А поле возможностей и перспективы, связанные с игрой смыслов, возможностями языка, которыми переполнено искусство и которые могли бы спровоцировать достаточно мощную герменевтическую активность, по большей части, только раздражают публику или встречают с ее стороны стойкое сопротивление.

Среди интегрированных в герменевтический контекст мыслителей уже дает о себе знать определенная «усталость» от имеющей место сегодня герменевтической заикленности, инерции привязанности к «культуре значений» и позитивных методологических притязаний [4, с. 78]. Все это действительно может трактоваться как ситуация поражения, но это скорее имеет отношение к неустранимой предельности, с которой сталкивается герменевтическая установка – несмотря на свой фундаментальный статус она не может отменить инструментальное отношение к языку. Поэтому действительно актуальной задачей подлинной герменевтики остается обнаружение того, что Гадамер называет «объемом» языка, а также, возможно, и того, что, по выражению Ханса Гумбрехта, может выразить как «сплав между языком и присутствием» (хотя сам он в этом видит альтернативу герменевтике) [4, с. 80].

С другой стороны, у герменевтики есть и горизонт ее собственных возможностей и притязаний, и он проходит там, где человеческий язык утрачивает свой смысл, ведь «абсолютное отношение имени к познанию пребывает лишь в Боге, только там имя, поскольку оно в глубине своей тождественно творящему слову, есть чистый медиум познания» [2, с. 16]. Сакральный язык или язык откровения демонстрирует самодостаточность и неприкосновенность слова, но главное – демонстрирует необязательность того, что невозможно выразить и что невозможно помыслить. Здесь герменевтика замещается экзегетикой, мистикой, что предполагает другой источник и уровень обязательств перед языком. Человек же, открывая в своем языке черты, унаследованные от сакрального языка, ищет или формы и способы охватывания или формы и способы устранения беспредельности

невъразимого. Здесь устанавливается разделение мотиваций и стратегий, обращенных либо к пониманию либо к непониманию (т. е. неважно, осознанному или не осознанному, но отказу понимать).

В контексте хайдеггеровского видения экзистенциальный характер понимания выводится из временности как способа интерпретации «бытийного устройства присутствия», «поведения присутствия» и как того, что конституирует его разомкнутость, разомкнутость мира. Временность, структурированная бесконечно малыми «теперь», формирует расхожее понимание времени, но и представление о мировом времени также оказывается немислимимым без структуры. Отсюда следует, что экзистенциальная позиция «вне времени» (т. е. признание времени-разомкнутости иллюзией), присущая, в первую очередь, мистической установке и мистицизму, снимает саму потребность в герменевтическом подходе. Это не значит, что проблема понимания теряет здесь свою актуальность или отменяется, но она высвечивается и решается иначе, чем это предполагает герменевтика. Мышление вне времени непосредственно связано с синтетическим интуитивным схватыванием, прозрением-инсайтом, возможным только через преодоление различимости и как выход за пределы выразимости, за пределы языка. Интересно, как это было не раз замечено, что Хайдеггер в своих наиболее радикальных интересах как раз и балансирует на грани мистического взгляда, идет по краю, где соприкасаются герменевтическое поле и мистицизм.

Если же отталкиваться от гадамеровского видения, то герменевтика будет бессильна там, где потеряна различимость, различаемость – своего и иного, теперь и потом, понятного и непонятного, понятного и как именно понятного... Это может проявляться в самых разнообразных формах – в безразличии и отрешенности (также и в обыденном житейском смысле), в психологической, интеллектуальной, темпоральной самоизоляции сознания и т. д., – что в конечном итоге нивелирует язык в самой его конституирующей основе.

Этот краткий обзор показывает, что теоретический ресурс, границы и статус герменевтики формируются, скорее, благодаря ее нацеленности на проблематизацию понимания, осмысления и осмысленности, возможных только внутри пространства языка, чем на установление или достижение конечного результата работы с языком. А учитывая, что «никакой понятийный язык, ... не гарантирует мышлению беспроегрешного достижения результата, если только тот, кто мыслит, доверяет языку, а значит и допускает диалог с другими мыслящими и с мыслящими по-другому», нельзя не сделать совершенно непривычный

вывод: здесь наличие проблем дает больше преимуществ, чем наличие их решений [3, с. 205]. Ведь эта позиция, как минимум, предполагает удивление перед событием языка и уважение к нему как дару в отличие от отношения к нему как к средству или объекту научного познания.

Список использованной литературы

1. Барт Р. Критика и истина. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе.– М.: МГУ, 1987.– С. 349–422.
2. Беньямин В. О языке вообще и языке человека // Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. Сб. статей.– М.: РГГУ, 2012.– С. 7–26.
3. Гадамер Г.-Г. Текст и интерпретация. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция (под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.).– СПб.: Б. С. К., 1999.– С. 202–254.
4. Гумбрехт Х. У. Присутствие в языке или присутствие, достигаемое вопреки языку? // Койнония / Вестник ХНУ им. В.Н. Каразина.– Харьков, 2010.– № 904.– С. 76–87.– http://ru.duh-i-litera.com/wp-content/uploads/2012/12/Gumbrecht_presence.pdf
5. Платон. Кратил // Платон. Соч. в 4-х тт.: Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 613–681.
6. Хайдеггер М. Бытие и время.– СПб.: Наука, 2002.– 451 с.

Ольга Барановська

ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ШЛЯХ ДО МОВИ

У статті «Герменевтика як шлях до мови» розглядаються джерела, напрямки та застосування герменевтичного мислення, формування його ставлення до мови.

Ключеві слова: герменевтика, мова, розуміння, сенс.

Olga Baranovskaya

HERMENEUTICS AS A WAY TO LANGUAGE

The article “Hermeneutics as a way to language” is devoted to reflection upon resources, trends and application limits of hermeneutic thinking, the formation of its treatment of language.

The problem of language arises when we discover that the horizon of the truth lies beyond the language. The language as well as the very things becomes an object of cognition but besides this, language is considered to be a medium or instrument of cognition. This inspires the hermeneutic practice which presupposes a methodology of translating from one language into another according to ideas of the truth or the good. In its development, hermeneutics

comes to the recognition that sense is an ever open coordination of meanings but the notion of truth implies the meanings conformity to certain frames. That's why it turns out that a true sentence might have no sense and vice versa, and even the very idea of a true sense is irrelevant and not a hermeneutical one. But despite this partial solving of the problem and even the recognition of its fundamental and non-methodological status, hermeneutics has no possibility to abolish instrumental attitude to the language inherent to technocratic culture. So its role can be still important in keeping the position of surprise and respect to language as a gift to the human being.

Keywords: hermeneutics, language, understanding, sense.

References

1. Bart R. (1987) Kritika i istina. Vvedenie v strukturnyi analiz povestvovatelnykh textov [Barthes R. Criticism and Truth. Introduction into Structural Analysis of Narrative Texts]. *Zarubezhnaya aestetika i teoriya literatury XIX-XX vv.: Traktaty, stat'yi, aesse. Moscow. MGU*, pp. 349-422.
2. Benjamin W. (2012) O yazyke voobsche i yazyke cheloveka [Benjamin W. On Language as Such and on the Language of Man]. *Benjamin W. Uchenie o podobii. Media-aesteticheskie proizvedeniya. Sb.statey. Moscow. RGGU*, pp. 7-26.
3. Gadamer H.-G. (1999) Text i interpretatsiya. Deconstructsiya i germenевтика [Gadamer H.-G. Text and Interpretation. Hermeneutics and Deconstruction]. *Germenевтика i deconstructsiya. SPb.B.S.K.*, pp. 202-254.
4. Gumbrekht H. U. (2010) Prисutstvie v yazyke ili prisutstvie, dostigaemoe vopreki yazyku? [Gumbrecht H. U. Presence Achieved in Language or Presence Achieved despite Language?]. *Koyinoniya/Vestnik KhNU im. V.N. Karazina. № 904*, pp.76-87. http://ru.duh-i-litera.com/wp-content/uploads/2012/12/Gumbrecht_presence.pdf
5. Platon (1990) Kratil [Plato. Cratylus]. *Soch. v 4 tt. T.1. Moscow. Mysl*, pp. 613-683.
6. Khaidegger M. (2002) Bytiye i vremya [Heidegger M. Being and Time]. *SPb. Nauka*, 451 p.

УДК 167

Александр Афанасьев

БИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД: НАРРАТИВ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Биографический нарратив в ходе своего построения с необходимостью интегрирует социально-культурные интерпретации, объективизирует герменевтические интуиции, а в готовом виде как относительно независимая структура позволяет ограничить множество субъективных социально-культурных интерпретаций, которые будучи нарративно нагруженными, становятся более корректными, хотя и более сложными.

Ключевые слова: биография, метод, нарратив, интерпретация, герменевтика.

Герменевтика и нарратология, даже имея дело с одним и тем же текстом, представляют собой различные вещи и в смысле процедуры, и в плане результата. Это не смотря на то, что нарратология утверждает вездесущность нарративов, следовательно, герменевтические процедуры, казалось бы, постоянно имеют дело с ними. Однако, нарративам присущ, вообще говоря, описательный, а не интерпретационный характер, их исследование преимущественно ограничивается лингвистическими структурами и не требует обязательного выхода в социальный или культурный контекст. А герменевтика, напротив, в ходе интерпретаций неизбежно привлекает различные контексты понимания, но для этого исследуемый текст не обязательно представлять как нарратив. Возможны интерпретации таблиц, хроник, дедуктивных выводов и прочих ненарративных текстов. Интерпретация, по сути своей, безразлична к нарративной классификации текста. Однако если речь идет о биографии, которую вне нарратива представить невозможно, взаимодействие нарративных структур и интерпретационных механизмов неизбежно. В этом взаимодействии можно усмотреть существенный ресурс биографического метода. Не ставя перед собой столь глобальной задачи, ограничим цель статьи демонстрацией некоторых аспектов взаимосвязи нарративов и интерпретаций в биографических подходах.

Биографический метод приобретает все большее распространение. Он активно применяется в литературоведении, когда биография и личность писателя становится определяющим моментом творчества и способом восприятия, анализа и оценки художественной литературы, в психологии, где позволяет диагностировать, корректировать и проектировать психологические аспекты личности, в социологии, особенно в ходе изучения тех социальных групп, которые недоступны для масштабных выборочных обследований из-за пространственной и временной

локализации. Не обойтись без него в истории, культурологии, философии, методологии науки. Перечень может быть продолжен до весьма прикладных сфер: в менеджменте, например, существует биографический метод оценки персонала. Правда, не все исследователи согласны с использованием в данном контексте термина «метод», имеющего в методологии весьма точное значение определенной последовательности действий, ведущей к научно значимому результату. Все же в расширительном смысле как «средство исследования», «путь творчества», «требования и нормы подхода» и пр., слово «метод» работает относительно биографических штудий.

Биография представляет собой более или менее полное повествование о жизни или судьбе некоторой личности или об авторе определенного текста. Собственно, биографический метод сформировался, прежде всего, как способ изучения и представления авторской деятельности. Последняя выглядит закономерной во времени как последовательность ступеней творчества и в пространстве культуры или социума во многом благодаря биографии. Очевидно, что закономерная последовательность обеспечивается именно нарративом как повествованием о жизни автора, которое «выпрямляет» жизненный путь до степени судьбы и предназначения и откуда удалены все «ненужные» отклонения.

Суть нарратива в том, что он явно или неявно упорядочивает отдельные события и явления в некоторую последовательность. При этом указывается на начальные и конечные пункты происходящих с человеком или вне его событий, дел и переживаний, на последствия, которые одни действия и явления имели для других, на цели или результаты, в соответствии с которыми отбираются предшествующие этому факты. Короче говоря, выстраивается сюжет в отличие от простого хронологического перечисления событий.

Нарратив не просто регистрирует или описывает события, он конституирует их как значимые части осмысленной последовательности, образующей некоторую временную целостность. Ею может быть ситуация, совокупность природных и социальных явлений, общество, жизнь человека и др. Например, нарратив придает смысл человеческим действиям, представляя их как объективные связи и отношения. Этому служат понятия, образующие повествовательную схему: цели, мотивы, интенции, каузальность, препятствия, непредвиденные обстоятельства и т. п. Так индивидуальная жизнь как единый и целостный феномен не распадается на бесконечное множество самостоятельных, независимых и несвязанных событий и явлений, а представляется целостной и осмысленной с помощью биографического или автобиографического

нарратива, выстраивающего четкую сюжетную линию. В частности, в биографии любой факт понимается путем указания на его значение, вытекающее из последовавших за ним других событий, результатов, последствий.

Биографические нарративы на первый взгляд описывают реальные жизненные ситуации. Но в то же время и в первую очередь они конструируют саму жизнь. Она приобретает тот смысл, который задан данной формой биографии, той последовательностью, которую выбрал биограф и которая соответствующим образом увязала факты, например, как восхождение к некоторой цели. «За кадром» осталось бесконечное число событий и их связей, которые могли быть увязаны другими нарративами, выстроив тем самым иные жизни. Таким образом, при построении биографического нарратива явно и неявно используются разнообразные интерпретации, предопределяющие вид, характер, смысл, назначение и другие характеристики биографии.

Биографический или автобиографический нарратив не только интерпретирует прошедшие события, конструируя связное целое, он и во многом предопределяет последующее поведение людей, «продлевая» смыслы, придавая завершенность жизненным этапам, стимулируя усилия на достижение определенных целей, заданных, например, прогрессистским нарративом. Аналогичную функцию выполняет и нарратив общественного прогресса как «биография» страны, народа, человечества: происходящие изменения интерпретируются как прогрессивный рост и развитие, а существующие лишения трактуются как преходящие на пути к счастливому будущему. Ту же функцию, но с обратным знаком, выполняет регрессистский нарратив. Так индивидуальная или социальная реальность в соответствующие временные отрезки принимает ту нарративную форму, которая дает подходящую интерпретацию. Когда нарратив устоялся, он приобретает форму «подлинной реальности» и иные интерпретации не рассматриваются. В. Маяковский, чувствуя безжизненность официальной биографии А. Пушкина, осуждающе заметил: «навели хрестоматийный глянец». В таких случаях можно обнаружить относительную независимость нарратива от интерпретаций. Тогда он нередко превращается в миф или предрассудок, особенно в силу идеологических причин. Например, нередко осуждается «переписывание истории», поскольку новый нарратив может задать нежелательную интерпретацию.

Относительная независимость нарратива от интерпретаций имеет место и тогда, когда используется готовая, сложившаяся, биография, т. е. сам биографический нарратив является основой интерпретации

творчества или отдельных текстов автора. Так, удивительная точность пушкинских описаний уличных передвижений гробовщика в «Повестях Белкина» становится понятной, если учесть, что Пушкин продолжительное время проживал в описываемых местах. Психологическая и фактологическая точность многих сюжетных ситуаций также имеет биографический след, как, например, в «Выстреле» из тех же «Повестей Белкина»: на дуэли с Зубовым Пушкин под пистолетом до и после выстрела противника невозмутимо ел черешни, как потом герой его повествования под пистолетом Сильвио.

Если необходимо восстанавливать и изучать индивидуальную, социальную и культурную реальность через анализ биографических материалов и событий, сохраненных в них, через оценки, отзывы, мнения и установки, содержащиеся в автобиографиях, дневниках, письмах, воспоминаниях и т. д., что составляет суть биографического метода, то переплетение интерпретаций и нарративов идет в направлении от биографического нарратива к интерпретации.

Здесь существенно подчеркнуть, что благодаря констатации нарративной природы биографии, получает теоретическое обоснование многообразие возможностей для построения различных биографий на одном и том же культурно-историческом материале. В свою очередь, разнообразные биографические нарративы подтверждают многообразие интерпретаций, что так существенно для герменевтики: это характерно и для интерпретаций внутри нарратива, и для «внешних» интерпретаций. К тому же нарратологическая определенность в значительной степени объективизирует герменевтические интуиции, без которых интерпретации невозможны.

Биографическое повествование используется в самых разных целях. Биография автора, например, ученого или писателя, может исследоваться, чтобы лучше понять время, в котором он жил. Его оценки, наблюдения, дневники могут дать огромный материал для выводов. Его видение данной эпохи помогает лучше ее понять. Факты биографии в данном случае используются исследователем для интерпретации культурных феноменов данной эпохи.

Биография автора может быть изучена как жизнь данного индивида с его собственным мироощущением, отношениями с другими людьми, где его творчество представляется лишь элементом культурной жизни эпохи. Это оценивается исследователем в известном социальном и культурном контексте, из которого объясняются факты биографии ученого, литератора, религиозного или политического деятеля. Он интерпретируется, например, как типичный представитель эпохи,

научного, писательского, религиозного или иного сообщества. Здесь, естественно, возможны варианты. Так, биография гениального математика Григория Перельмана, доказавшего знаменитую гипотезу Пуанкаре, была написана Машей Гессен без всякого общения с объектом своего исследования, без знакомства с его дневниками, высказываниями, личными оценками, а только на основе воспоминаний друзей и оппонентов [3, с. 7]. Книга соответствует требованиям жанра, но вызывает и немало вопросов. Насколько, в таком случае, описание жизни и творчества великого математика соответствует именно его представлениям об изображаемой эпохе, важны ли они для адекватности фиксируемых автором закономерностей творческого пути объекта исследования или важен лишь социальный, научный, культурный и т.п. контекст?

Биографию можно изучать в плане формирования автора как творца и в этом контексте лучше понять и его самого, и его произведения, что предполагает учет первых двух моментов. Биография может изучаться и в чисто научном контексте, когда собранные данные кладутся в основу, скажем, комментариев к произведениям данного автора в некотором академическом проекте. Но в целом, биографический жанр, как и многие исследования в гуманитаристике, находится на стыке науки и литературы. Некоторые его произведения довольно высоко подняли планку научных и литературных требований. Можно упомянуть биографию выдающегося математика, лауреата Нобелевской премии по экономике Джона Нэша, написанную в конце 90-х годов прошлого века Сильвией Назар, имевшей значительный культурный резонанс. Вообще, биографии представляет собой интересное, порой захватывающее литературное повествование, которому предшествует серьезная исследовательская и аналитическая работа по сбору и отбору материала, скрупулезная работа с источниками, со свидетельствами очевидцев, исключительная точность в изложении научного или иного культурного контекста и пр. Как тут обойтись без знания интерпретационных методик герменевтики и нарратологических представлений?

Возможностей биографического подхода немало, но и трудностей достаточно. С одной стороны он позволяет лучше понять определенную эпоху, повседневную жизнь людей, произведения искусства и научные или религиозные тексты, уловить закономерные и уникальные моменты индивидуальной или всемирной истории. С другой стороны, он нередко вызывает недоверие вследствие кажущейся или действительной субъективности при написании биографий или автобиографий и соответствующем истолковании социальных, научных или культурных

феноменов. К тому же используемые там герменевтические процедуры, как в философских, так и в прикладных исследованиях, больше похожи на искусство и литературу, чем на науку. Поэтому нарративные и иные филологические и лингвистические исследования биографических построений укрепляют научный фундамент биографического метода.

На рубеже XIX–XX веков было установлено, что биографический метод невозможен без изучения авторского наследия. Не только биография автора способствует лучшему пониманию его произведений, но и изучение творчества автора помогает создать «правильную» биографию. Это касается сферы и литературы, и искусства, и науки, и религии. И хотя авторская оценка является значимой и авторитетной, интерпретация его произведений является важным способом установления необходимой целостности душевной жизни, позволяющей сопереживать, а значит понимать. В этом смысле Шлейермахер заявил, что автор должен быть понят лучше, чем он сам себя понимал. Дильтей осторожно называет такое высказывание смелым и парадоксальным афоризмом, но, в сущности, с ним согласен, видя в этом не просто образ глубокой исследовательской работы, но и буквальный смысл [4, с. 147].

В конце XX в. теоретическая ситуация усложнилась. Растворение авторского «Я» в социокультурном контексте и лингвистических структурах принесло отрицание авторской интенции при определении или описании значения произведения, перенесло акцент на символическую многозначность авторского текста и неисчерпаемость его смысловых инстанций, поставило задачу экспликации неявных смысловых пластов произведения. «Смысловой горизонт понимания не может быть ограничен ни тем, что имел в виду автор, ни горизонтом того адресата, которому первоначально предназначался текст ... Тексты не добиваются от нас, чтобы мы понимали их как выражение субъективности автора. То, что зафиксировано письменно, свободно от случайности своего происхождения и своего автора и открыто новым позитивным связям». [2, с. 459–460]. Приблизительно той же позиции придерживается П. Рикер: «Судьба текста не помещается в замкнутый горизонт жизни его автора. То, что говорит текст, важнее того, что хотел сказать автор» [6, с. 217]. Действительно, читая текст, мы не обязательно должны представлять реального автора-субъекта, стоящего за ним. Некоторые исследователи даже утверждают, что знание биографических данных мешает восприятию текста, искажает его смысл. «Когда на чистый голос текста накладывается еще и реальная физиономия автора как личности, восприятие текста искажается. Оно становится более одномерным, более плоским». [5, с.38].

Таким образом, вопрос о роли биографического метода не может обойти проблему «смерти» автора, под которой, в частности, понимается отсутствие соответствия между авторской интенцией и смыслом текста, когда авторское намерение не принимается как основное условие для понимания его произведения. Тут можно усмотреть, как минимум, два аспекта. Первый – многообразие читательских интерпретаций авторского текста, делающих якобы излишним знание авторского замысла. Второй – интертекстуальность, когда тексты явно и неявно различными способами ссылаются друг на друга (Р. Барт, Ю. Кристева). Происходит своеобразное растворение авторского текста в высказанных ранее идеях, образах, вообще прежних «голосах» [1].

Говоря о «смерти автора», необходимо учитывать, что это нередко является особым приемом мнимого самоустранения, используемого самим же автором. Благодаря этому он активизирует позицию читателя, предоставляет ему свободу интерпретации и этим, можно сказать, конструирует или создает своего читателя. Кроме того, созданный им имидж является необходимым условием для формирования определенного круга читателей. А они в свою очередь становятся фондом поддержки и закрепления этого имиджа.

В результате такого соотношения автора и произведений, выходящих под его именем, его биография дробится, расщепляется, распадается. Ведь автор, во-первых, представляет собой некоторое юридическое лицо, имеющее соответствующие документы, удостоверяющие его личность и авторские права. Во-вторых, он – некоторый индивидуальный и культурно-исторический индивид, проживающий определенную жизнь, не имеющую прямого отношения к его произведениям. В-третьих, автор являет собой персонаж, так или иначе включенный в его произведения. В-четвертых, он – некий имидж, имеющий лишь формальное отношение к его произведениям. В-пятых, это знак для объединения или классификации определенных произведений. Перечень может быть продолжен. Поэтому воссоздание биографии становится непростой проблемой. Биография превращается в некоторый сложный конструкт, где должны объединиться и смыслы его произведений и его личные жизненные идеалы и намерения в некотором целостном концептуальном или ценностном контексте, и культурно-историческая ситуация, и реальные факты его жизни, но определенным образом осмысленные и поданные. Это тот узел, где переплетаются нарратология и герменевтика.

В этом плане автор не умирает, а, напротив, получает определенный статус внутри некоторого общества и культуры. М. Фуко в этом плане подчеркивает, что «имя автора не идет, подобно имени собственному,

изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, что оно их вырезает, что оно следует вдоль этих разрезов, что оно обнаруживает способ их бытия, или, по крайней мере, его характеризует» [7, с.18].

Таким образом, можно утверждать, что современная социокультурная ситуация не только умерщвляет автора, но и воспроизводит его вновь, а вместе с ним и его биографию. Биографии писателей, ученых, и вообще исторических, социальных и культурных деятелей по-прежнему являются предметом изучения и конструирования. Между тем, проблемой остается выяснение механизмов превращения тех или иных индивидуальных, случайных биографических фактов в общезначимый и как кажется закономерный культурный результат. Но биографии чаще всего как раз и пишутся с оглядкой на данный результат. То есть, в жизни автора отыскиваются данные, которые, якобы можно рассматривать как толчок, условие или даже причину научного открытия или гениального романа, а нередко вся жизнь описывается так, словно она закономерно ведет к указанному достижению как цели. Общим местом стали ссылки на Архимеда, который открыл закон плавающих тел, решая поставленную перед ним практическую «правительственную» задачу: имело ли место хищение золота при изготовлении короны. В советские времена будущим ботаникам и биологам много рассказывали о том, как карманы мальчика-Мичурина были вечно наполнены различными семенами, что якобы способствовало формированию великого селекционера. А биографии многих ученых укладывались в рубрику «вся жизнь – научный подвиг». Иными словами, использование в биографических подходах нарратологических наработок вкуче с интерпретационными механизмами и методиками повысит уровень не только биографического жанра, но и многих исследований гуманитарного цикла.

Таким образом, во-первых, биографический нарратив есть относительно независимая структура, что позволяет ограничить множество субъективных социально-культурных интерпретаций. Во-вторых, социально-культурные интерпретации невозможно игнорировать в биографическом нарративе. В-третьих, культурологические интерпретации, использующие биографические и другие нарративы, становятся нарративно нагруженными, что делает их более корректными, но и более сложными.

Список использованной литературы

1. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика.– М.: Прогресс; Универс, 1994.– С. 384–391.
2. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Т. 1.– К.: Юніверс, 2000.– 464 с.
3. Гессен М. Совершенная строгость. Григорий Перельман: гений и задача тысячелетия: документальная проза / пер. с английского И. Кригера.– М.: Астрель, CORPUS, 2011.– 272 с.
4. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии.– 1988.– №4.– С. 135–152.
5. Корнев С. Сетевая литература и завершение постмодерна // НЛО.–1998.– №32.– С. 36–45.
6. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике.– М.: Academia-Центр, Медиум, 1995.– 415 с.
7. Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.– М.: Магистериум-Касталь, 1996.– С. 7–46.

Олександр Афанасьєв

БІОГРАФІЧНИЙ МЕТОД: НАРАТИВ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

Біографічний наратив в ході своєї побудови з необхідністю інтегрує соціально-культурні інтерпретації, об'єктивізує герменевтичні інтуїції, а в готовому вигляді як відносно незалеж на структура дозволяє обмежити безліч суб'єктивних соціально-культурних інтерпретацій, які будучи наративно навантаженими, стають більш коректними, хоча і більш складними.

Ключові слова: *біографія, метод, наратив, інтерпретація, герменевтика.*

Alexander Afanasyev

BIOGRAPHICAL METHOD: NARRATIVE AND INTERPRETATION

Biography can not be presented out of narrative, the interaction of narrative structures and mechanisms of interpretation is inevitable. This interaction can be seen as a significant resource of biographical method.

The author is a legal person having the relevant documents proving his identity and copyrights. He is a certain individual and cultural-historical individual, living a certain life, having no direct relation to his works. The author is a character that is included into his works. He is a certain image, having a formal attitude to his works. It is a sign for the association or the classification

of certain products. Therefore biography turns into some complex construct, which must unite meanings of his works, and his personal life's ideals and intentions in a holistic concept or value context, and cultural-historical situation, and the real facts of his life, but meaningful and filed in a certain way. This is the node where narratology and hermeneutics are intertwined.

Biographical narrative is a relatively independent structure that allows you to restrict the set of subjective social and cultural interpretations. Culturological interpretations, which use biographical and other narratives, become loaded with narrative, which makes them more correct.

Keywords: *biography, method, narrative, interpretation, hermeneutics.*

References

1. Bart R. (1994) Smertavtora [Death author] Bart R. Izbrannyieraboty: Semiotika. Poetika. Moscow: Progress; Univer, pp. 384-391.
2. Gadamer G.-G. (2000) Istina i metod [Truth and Method]. T.I. K. YunIvers, 464 p.
3. Gessen M. (2011) Sovershennay astrogot. Grigoriy Perelman: geniy i zadacha tyisyacheletiya: dokumentalnaya proza [Perfect rigor. Perelman genius and the challenge of the Millennium: documentary prose]; per. s angliyskogo I.Krigeria. Moscow: Astrel, CORPUS, 272 p.
4. Diltey V. (1988) Nabroski k kritike istoricheskogo razuma [Outlines of a Critique of historical reason]. *Voprosy filosofii*, #4, pp. 135-152.
5. Kornev S. (1998) Setevaya literatura i zavershenie postmoderna [Network Literature and completion of postmodern]. *NLO*, #32, pp. 36-45.
6. Riker P. (1995) Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germenевtike [The conflict of interpretations. Essays on hermeneutics]. Moscow: Academia-Tsentr, Medium, 415 p.
7. Fuko M. (1996) Chto takoe avtor? [What is the author?]. *Fuko M. Volya k istine: potustoronuznaniya, vlasti i seksualnosti. Raboty raznykh let*. Per. s frants. Moscow: Magisterium-Kastal, pp. 7–46.

УДК 283/289:211.114.1

Наталья Бевзюк

ГЕРМЕНЕВТИКА ТРУДА И ПРОТЕСТАНСКАЯ ЭТИКА ХОЗЯЙСТВА

В статье предпринята попытка анализа понимания труда как трудовой деятельности, основанной на принципе христианской этики. Хозяйственная деятельность понимается как исполнение проклятия Бога. Акцентируется внимание на том, что основной добродетелью в протестантской этике труда, как основе благопорядочного образа жизни является трудолюбие и анализируется понимание «труда и деятельности» в семиотике Священного Писания.

Ключевые слова: *герменевтика труда, мир как хозяйство, труд и существование, этика межличностного общения, Реформация.*

Чем более систематизирована и глубока религия спасения по своим этическим убеждениям и постулатам, тем резче она противостоит постулатам реального мира, тем больше в ней стремления абсолютизировать себя посредством социального. Этика религиозной жизни и деятельности с их осмысленным поведением и внутренним убеждением способна, в зависимости от направленности созданного образа жизни, действовать не стереотипизируя, а революционизируя. Внутренняя напряженность религиозного постулата по отношению к реальности мира в действительности не уменьшается, а увеличивается. С ростом систематизации и рационализации отношений общества внешние постулаты уравнивания, созданные теодицеей, вытесняются конфликтами между различными автономными сферами жизни и религиозным постулатом. И чем интенсивней религиозная потребность, тем большей проблемой вследствие этих конфликтов становится «мир». Решающим являются здесь не только различия в магической или ритуальной строгости и характера религии вообще, но, прежде всего ее принципиальное отношение к миру. Чем систематичнее и рациональнее религия формируется в космос, тем принципиальнее может стать ее этическое неприятие мирских институтов, и тем сильнее, чем больше сами эти институты систематизируются на основании своих внутренних законов. Именно напряженность, которую она вносит в свое отношение к миру, является сильным динамическим фактором развития. Напряженность, как особая деятельная и организующая сила, направленная на внешний мир, на борьбу с внешними силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить, сделать их хозяином, а мир (или, если можно сказать, вся действительность) является – хозяйством. Хозяйство есть выражение

борьбы метафизических начал – жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма. Признаком, устанавливающим хозяйственную деятельность, является наличие усилия, труда, направленного к определенной цели. Хозяйство есть трудовая деятельность. В этом смысле хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и ее расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемая с хозяйственной точки зрения. Жизнь возникает в рождении естественно, т. е. без сознательного приложения труда, дается даром, но в хозяйстве поддержание ее уже оплачивается трудом, она становится трудовой. Труд есть та ценность, посредством которой приобретаются блага, поддерживающие жизнь. Эта истина есть основа всех трудовых теорий ценности в политической экономии. В религиозном аспекте, с точки зрения религиозной этики Труд приобретает многоплановое понимание: «ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, ибо *трудоующийся* достоин пропитания» (Мат. 10: 10). «Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что *трудно* богатому войти в Царство Небесное» (Мат. 19: 23). «И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни *трудятся*, ни *прядут*» (Мат. 6: 28). «И, посмотрев вокруг, Иисус говорит ученикам Своим: как *трудно* имеющим богатство войти в Царствие Божие!» (Марк 10: 23). «Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им в ответ: дети! как *трудно* надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!» (Марк 10: 24). «В доме же том оставайтесь, ешьте и пейте, что у них есть, ибо *трудоующийся* достоин награды за *труды* свои; не переходите из дома в дом» (Лук. 10: 7). «Симон сказал Ему в ответ: Наставник! мы *трудоулись* всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сеть» (Лук. 5: 5). «Я послал вас жать то, над чем вы не *трудоулись*: другие *трудоулись*, а вы вошли в *труд* их» (Иоанн 4: 38). «Во всем показал я вам, что, так *трудоуясь*, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: ‘блаженнее давать, нежели принимать!’» (Деян. 20: 35). «Наблюдайте за собою, чтобы нам не потерять того, над чем мы *трудоулись*, но чтобы получить полную награду.» (2 Иоанн. 1: 8). «Но благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их *потрудоулся*: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15: 10). «Итак, братия мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что *труд* ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15: 58). «будьте и вы почтительны к таковым и ко всякому содействующему и *трудоующемуся*» (1 Кор. 16: 16). «Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему *трудоу*» (1 Кор. 3: 8). «И *трудоуемся*,

работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим» (1 Кор. 4: 12). «Ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет *трудоуться*, тот и не ешь» (2 Фел. 3: 10). «Ибо Писание говорит: не заграждай рта у вола молотящего; и: *трудоующийся* достоин награды своей» (1 Тим. 5: 18).

Для Лютера основанием в понимании христианского образа жизни служило Священное Писание, теологическая герменевтика возникла из необходимости самозащиты реформационного толкования Библии от нападков тридентских теологов, отстаивавших незыблемость традиции. Точка зрения Лютера такова: Священное Писание есть постижимое через само себя. Для правильного постижения текста не нужна традиция, какова есть в философии или в филологии в стиле античного учения о четвероюм смысле произведения. Писание в своей дословности имеет однозначный, из него самого уясняемый смысл. Аллегорический метод правомерен только там, где в самом Писании присутствует аллегорический смысл. Так, этот метод уместен применительно к притчам. Напротив, Ветхий Завет не может обрести специфически христианскую значимость путем аллегорической интерпретации. Надо понимать его дословно. И именно тогда, когда он понимается дословно, когда в нем познается точка зрения Закона, упраздненного благоденствием Христа, только тогда это и имеет значение для христианства. Лютер и его последователи перенесли этот принцип толкования текста на процедуру понимания и сформулировали в качестве всеобщего принципа интерпретации текста, согласно которому все детали текста следует понимать исходя из контекста, их взаимосвязи и из единого смысла, на который ориентирован текст в целом. Основопологающим и исходным в понимании «труда» в Священном Писании с точки зрения герменевтики, есть момент своего собственного присутствия (бытие Личности) в мире как активного деятельного субъекта, вступающего в определенные отношения с Богом, Миром и иными субъектами и социальной системой в целом. Посредством труда, как деятельности, человек присутствует в мире, как индивидуальное бытие в чем-то. «Присутствие понимает, – пишет Хайдеггер, – самое свое бытие в смысле известного “эмпирического наличия”» [10, с. 55–56]. Труд непосредственно встраивает человека в мир, через активную деятельность человек осуществляет не только свое предназначение, но непосредственно оказывает влияние на бытие других. Труд есть способность осуществлять не только индивидуальный замысел, но и объединять свои усилия с другими равными тебе, что создает возможность коллективной хозяйственной деятельности. В терминологический обиход вводятся такие понятия как «соратник»,

«сотрудник», прямо указывающие на объединительный характер, «соборный» характер христианской общины. «Труд», как предмет герменевтической философии, стал нести на себе несколько нагрузок, имеющих религиозный характер, подчеркивающий его экзистенциальный характер: «труд», определяющий конечность существования, как уничтожающий всякую случайность в деятельности человека, и как последовательная деятельность, определяющая цельность человека его связность с миром и целесообразность существования.

Признак хозяйства – трудовое воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению. Это активность человеческой жизни, во исполнение Божьего слова: «в поте лица твоего снеси хлеб свой» (Быт. 3:19), и притом *всякий хлеб*, т. е. не только материальную пищу, но и духовную: в поте лица, хозяйственным трудом, не только производятся хозяйственные продукты, но создается и культура. Мир как хозяйство – это мир как объект труда и как продукт труда. Только на этом обосновывается возможность производства. «Возможность объективного действия, – пишет Сергей Булгаков, – активного выхода Я в не-Я, становится понятна лишь в том случае, если между ними существует известная одноприродность, если они находятся <...> в одной и той же метафизической плоскости. Нельзя при предложении чуждости между Я и не-Я объяснить их взаимодействие. Мы приходим <...> к выводу о метафизической одноприродности <...>, которая выражается в практической уступчивости природы, ее рецептивности по отношению к заданиям и проектам Я» [2, с. 125–126]. Посредством активной хозяйственной деятельности человек получает сознательность. Идея и материя, существовавшие в природе слитно, получают раздельное бытие в Субъекте и Объекте. В Субъект-Объекте природа видит себя, осознает себя, воздействует на себя, создает себя. Труд есть непосредственная живая связь между Субъектом и Объектом, как человеческая актуальность, объективирующаяся вовне и тем объективирующая для нас этот мир. Путем хозяйства природа опознает себя в человеке, а человек в природе. В этом смысле человек есть, по Шеллингу «искупитель природы, цель всех содержащихся в ней прообразов. Слово, исполняющееся в человеке, в природе существует как темное, пророческое (еще не вполне изреченное) слово. Отсюда те намеки, которые не находят объяснения в ней самой и объяснимы только человеком. Отсюда всеобщая финальность причин, понятная также лишь с этой точки зрения» [9, с. 70]. Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой: обладая силами природы, он осуществляет свои желания, создает свой мир, новые знания,

новые чувства, новую красоту. Точнее и полнее можно сказать, что человек создает свою «социальную» среду и историю. «С экзистенцией исторического бытия-в-мире подручное и наличное всякий раз уже втянуты в историю мира. Средство и продукт, книги к примеру имеют свои «судьбы», – пишет Хайдеггер, – сооружения и учреждения имеют свою историю. Однако и природа тоже исторична» [10, с. 388].

Лютер ограничил человеческий субъект теми абсолютными нормами, которые легли в основу всего протестантизма. «Уже Лютер сказал: истинное средство быть угодным Богу не в том, чтобы удалиться от мира, затворившись в монастыре, а в том, чтобы исполнить свой долг на земле, пребывая в своем состоянии, в своей профессии, там, куда сам Бог поместил нас. Это значит истово, добросовестно делать то, что ты обязан делать, заниматься своим делом. «Beruf» (должность, призвание) – это слово впервые появляется в лютеровом переводе Библии», – замечает Люсьен Февр [7, с. 214]. Это привело к тому, что после вывешивания своих знаменитых тезисов в 1517 г. Лютер изменил саму бытийную ситуацию. На этом акцентировал внимание К. Маркс, давший историческую оценку как данного события, так и существенных позиций самого протестантизма того времени, что имеет значения и для настоящего исследования. «...Лютер победил рабство по убеждению. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека» [8, с. 422–423]. До Канта оставалось еще больше 200 лет, но уже у Лютера человеческий субъект и абсолютизирован, и максимально нормализован, и обозначен чертами неприкасаемой необходимости, несмотря на стремление к максимальному объективизму, а вернее, благодаря отходу от познаваемой и чувственно данной объективности (иначе пришлось бы вернуться к церковным обрядам).

Протестантизм, в отличие от иных религиозных систем, не содержит в себе определенного противоречия с мирским методом хозяйствования и противопоставление этого метода социально-экономической системе. В обширном и детальном исследовании духовного развития современного экономического человека – «Буржуа» – Вернер Зомбарт указывает на гибельность экономической системы, в той или иной степени строящейся на религиозных принципах. «Капитализм, – пишет Зомбарт, – как на него ни смотреть и как его ни оценивать – происходит из мирского начала, он “от мира сего”, и потому он всегда будет находить тем более приверженцев, чем более взгляд людей будет устремлен на радости *этого*

земного мира, и поэтому же он всегда будет ненавидим и проклинаем людьми, для которых все земное имеет значение только приготовления к жизни в новом мире. Всякое углубление религиозного чувства *должно* порождать безразличное отношение ко всем хозяйственным вещам, а безразличие по отношению к хозяйственному успеху означает ослабление и разложение капиталистического духа» [5, с. 311]. Но протестантизм, в отличие от других религиозных систем, оказал положительное влияние на развитие капиталистических отношений. Реформационное движение, будучи активным религиозным движением, своим последствием имело внутреннее углубление человека и усиление метафизической потребности. Прежде всего, и главным образом в протестантской этике на первый план выступает идеал бедности раннего христианства. Оценка богатства и всякой приобретательской деятельности основывается на Евангелии, и отвращение против земного владения гораздо сильнее, чем у схоластиков, но мотивация этого отношения иная, чем в католической церкви. Со всей решительностью протестантская этика требует рационализации и методизации жизни, подавления влечений, применении методик и практик религиозного характера для превращения человека-твари в разумного человека. Зомбарт, в качестве доказательства своим суждениям, приводит мысли пуританского богослова Бакстера: «Не берите и не делайте ничего только потому, что чувство или страсть хотят этого, но тогда исключительно делайте, когда у вас есть разумное основание так поступать». Хорошо резюмированы основные идеи протестантской этики и у Айзека Бароу: «Мы должны держать и регулировать по строгим законам все способности нашей души, все члены нашего тела, все внутренние процессы и внешние действия так, чтобы умерить наши склонности, укротить наши похоти и упорядочить наши страсти, чтобы хранить сердца наши от тщетных мыслей и дурных желаний, чтобы удержать язык от злых и ничтожных речей, чтобы направить стопы наши на правый путь и не сбиваться ни на право, ни налево» [5, с. 316–317]. В несколько ином догматическом обосновании этого верховного постулата рационального и противоприродного образа жизни, какое было излюбленным у различных нелютеранских направлений протестантизма, могло заключаться усиление побуждения к следованию этим предписаниям. Согласно ему, требовалось путем испытанного поведения, носящего специфический характер и, безусловно, отличного от жизненного стиля «природного» человека, получить «гарантированное состояние благодати». Основываясь на данном тезисе, Макс Вебер показал, что для каждого отдельного лица необходима потребность в методическом контроле своего состояния благодати в образе жизни. Этот

созданный особенный жизненный стиль означал ориентированное на волю божью рациональное устранение всего существования.

Основной добродетелью в протестантской этике труда, как основе благопорядочного образа жизни является трудолюбие. Оно угодно Богу, хотя все дары идут от Бога, однако Господь хочет, чтобы мы их зарабатывали. Протестантизм, основываясь на Ветхом Завете, подчеркивает основную мысль: должны ли мы одни ходить праздно, когда всякое творение так прилежно в оправдании своего существования. Протестантская этика труда определяет праздность как начало всех пороков. Причем в категорию праздности вошли и такие виды человеческой «деятельности» как спорт, игра, охота, маскарады. На этом положительном критическом понимании деятельности человека в учении Реформации акцентировал внимание и Гегель: «Бездельничанье также перестало считаться чем-то святым; (лютеране) начали считать более достойным, чтобы зависимый человек сам делал себя независимым благодаря своей деятельности, благоразумию и прилежанию. Честнее, чтобы тот, у кого есть деньги, покупал, хотя бы и для удовлетворения излишних потребностей, вместо того чтобы дарить эти деньги лентяям и нищим, потому что он дает эти деньги такому же числу людей, и, по крайней мере, выполняется условие, чтобы они деятельно работали» [4, с. 428]. С момента переосмысления протестантизмом хозяйственной деятельности человека понимание им трудовой деятельности приобрело не только богословское осмысление, но социальное и нравственное основание. Промышленность, ремесло стали нравственными, и исчезли те препятствия, которые ранее создавала для них церковь. А именно церковь признавала грехом давать деньги в заем за проценты; однако необходимость этого вызывала обратный результат.

В качестве положительного явления, основывающегося на протестантской теологии труда, стало иное понимание святости, в корне отличное от учения католической церкви. Слепое повиновение, как основное условие в достижении святости, было устранено. Теперь повиновение законам государства было возведено в принцип, как разум, проявляющийся в желаниях и действиях. При таком повиновении человек свободен, так как «особенное подчиняется всеобщему» [4, с. 429]. У человека, как свободного существа, есть совесть, и потому он должен свободно повиноваться. Благодаря этому возможны осуществление разума и свободы, разумными и вполне доступными для понимания оказались и божественные заповеди, изложенные в Ветхом и Новом Завете. Религиозная совесть уже не представляет собой умные и отвлеченные схоластические сентенции; она понятна и поэтому уже не противоречит

разумному. Разумное может спокойно и беспрепятственно развиваться в своей сфере, не будучи вынужденным прибегать к насилию противоположного. В католической церкви данное явление просто невозможно. С точки зрения католической церкви, совесть, основываясь на религиозной католической нравственности, вступает в противоречие с законодательством государства – римским правом. Это примирение государства и церкви наступило только лишь как мыслимое, или как выражается Гегель «наступило для себя непосредственно» [(4, с. 429)]. Законы свободы еще должны развиваться в систему социальных отношений и стать необходимым условием сосуществования мыслящей паствы и реализующего права и свободы разумного государства. Дух еще не сразу после реформации выступает в этой законченности, потому что затронута лишь часть целого: уничтожение монастырей, священства и епископства. Экономические отношения уже не являются личными, они определяют специфический церковно-государственный строй, который из самого себя извлекает свое собственное оправдание. В социальном понимании Реформации: Бог возвращается на небо, а человек, обращенный к миру, превращает успех и радость жизни в критерий своей деятельности. Таким образом, «экономический оппортунизм, – пишет Клод Лефорт, – добродетели материального могущества, осознанное подчинение остальных людей завоеванию такого могущества теперь признаются, а не только молчаливо осуществляются на практике» [6, с. 119]. Реформация не смешивается с такой революцией, но нельзя отрицать, что она знаменует собой ее момент, поскольку она благодаря своей критике и не в меньшей мере благодаря созданию новой Церкви обеспечивает материальное выражение перестройки католического «тоталитаризма». То, что для католицизма было внешней стороной, то для протестантизма стало внутренним содержанием: разделение, которое он устанавливает между природой и благодатью, между верой и деяниями, между личной ответственностью и подчинением законам, выражает существенное отличие духовного от мирского. Уже благодаря Лютеру средневековая концепция социального строя, рассматривающая его как организм, искусно соединяющий органы, которые, каждый на своем уровне, содействуют достижению духовной цели, – эта концепция была разрушена. И различия, которые были всего лишь различиями внутри широкого единства, теперь переходят в непримиримый антагонизм. Теперь благодать не дополняет природу, она становится ее антитезисом. Теперь действия человека как члена общества не являются продолжением его жизни как Сына Божьего: они становятся его отрицанием. Это разделение углубляется в кальвинизме, который провозглашает новую этику: человек, если он не должен ждать

от своего поступка никаких изменений в мире, должен, тем не менее, совершать его ради прославления Бога. Труд, как и молитва, не позволяет достичь спасения, но является образом подчинения человека Богу. Как и молитва, он не нацелен на удовлетворение, но находит свое оправдание в одном лишь своем осуществлении. Фактически экономическая деятельность оказывается освященной. Отказавшись от объективного синтеза средневековой религии, протестантизм начинает осуществлять субъективный синтез религии и форм поведения людей. Очищенные и упорядоченные, те же самые качества, которых требовал экономический успех и качества: бережливость, упорство, трезвость, умеренность – оказались фундаментом христианской добродетели. Так, приобретает свое значение портрет пуританина, который составляет Макс Вебер: преследующего выгоду не для того, чтобы всегда еще больше вкладывать и расширять свою власть, практикующего делового аскета, одерживающего победы не в монастыре, но на поле битвы, в предпринимательской конторе и на рынке. Перестройка христианских ценностей деятелями Реформации сразу же приобрела то главное значение, которое позволило буржуазии осознать саму себя, соединиться с самой собою в одном и том же восприятии отношений человека со своим ближним, с природой и с Богом. Вполне ясно, что рационализация человеческого поведения «всегда является объективацией в этом смысле, – пишет Макс Вебер, – и господствовать над космосом объективной рациональной общественной деятельности невозможно посредством требования милосердия, предъявленным к конкретным лицам. Объективированный космос капитализма не оставляет для этого места. В нем требования религиозного милосердия не только терпят неудачу из-за строптивости и противодействия отдельных лиц, что бывает всегда, но вообще теряют всякий смысл» [3, с. 239]. Реформация, сама по себе, не обладала действительной социальной определенностью и не сводилась к точной социальной функции, но ее связь с буржуазией, тем не менее, не была случайной. Социальное значение, ею приобретенное совместно с буржуазными слоями общества, с пуританством, было следствием ее внутренней диалектики, поскольку она возникла в определенный момент истории, что позволило осмыслить действительность и сделать возможным осмысление новых ответов. Первым из этих ответов был этический, т. е. осмысленная этическая ответственность, возникающая в процессе и непосредственно в результате активной экономической деятельности, использование человека как трудового ресурса и к тому же человека, руководящегося религиозными принципами организации социальной жизни. Это обусловлено тем, что основные

отношения, в систему которых непосредственно включен каждый человек, опосредованы и оформлены структурами общественных институтов, призванные защищать и оберегать личность от манипулирования. Их задача – создание пространства для реализации человеческой свободы, и они призваны способствовать совместной деятельности людей. Поскольку и в какой-то мере социальная этика изучает ответственность за функционирование инфраструктуры, качественно определяющее содержание основных отношений человека в этическом аспекте, постольку и в той мере она становится этикой общественных структур. Наиболее четко это видно на примере отношений социальной этики и этики межличностного общения. В этом смысле и в этом контексте любая хозяйственная деятельность становится всеобщей, а хозяйство, как бытие деятельности возможно через сопричастность к другому субъекту осознающего себя через бытие себя и бытие другого. Бытие всех, как мыслящего и деятельного сообщества многих, необходимо и можно рассматривать как тотальность хозяйственной деятельности. Этика межличностного общения рассматривает взаимоотношения людей, непосредственно сталкивающихся друг с другом. Примером таких отношений может служить непосредственное общение между сотрудником и начальником в процессе их совместной деятельности и непосредственная ответственность руководителя предприятия за добрые человеческие отношения с подчиненными. Начальник, ведущий себя как самодержец и видящий в подчиненных простых исполнителей своих приказов, неизбежно обнаруживает себя несостоятельным как руководитель. Однако бывает и так, что начальник всеми силами старается установить с подчиненными добрые, человеческие, «лично-диалогические» отношения, поскольку его благие намерения встречают сопротивление производственных структур в силу авторитарного устройства последних. Между личностной сферой и сферой общественных институтов существует отношение зависимости, плодотворное функционирование отдельной личности и общественной системы. «Человек, – пишет Мартин Бубер, – может обрести цельность не в отношении к своей самости, но в отношении к другой самости. Эта другая самость может быть столь же ограниченная и обусловленной, как и его собственная, но вместе с нею он прикоснется и к безграничному, и к безусловному» [1, с. 201]. Причем под самостью здесь вполне можно понимать не только субъект деятельности – человека, но и объект личного целеположения – самость индивида, и объект человеческой деятельности – социальную среду. Осуществив герменевтику труда на основании иных принципов, что привело к иному пониманию труда и трудовой

деятельности, Лютер выступил основателем определенной государственной политики, осмыслил человеческую деятельность как основу блага социальной среды, без которого социальная среда, как «возможность Бытия человека» немислима.

Список использованной литературы

1. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры.– М.: Республика, 1995.– 464 с.
2. Булгаков С. Философия хозяйства // Булгаков С. Собрание сочинений в 2-х тт.– М.: Наука, 1990.– Т. 1.– 605 с.
3. Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества.– М.: Юрист, 1994.– 704 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории.– СПб.: Наука, 1993.– 480 с.
5. Зомбарт В. Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека // Зомбарт В. Собрание соч. в 3-х тт.– Т. 1.– СПб.: Владимир Даль, 2005.– 637 с.
6. Лефорт К. Капитализм и религия в XVI в.: проблема Вебера // Лефорт К. Формы истории. Очерки политической антропологии.– СПб.: Наука, 2007.– 342 с.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2.– Т. 2.– М.: Институт Марксизма-Ленинизма, 1959.– 723 с.
8. Февр Л. Бои за историю.– М.: Наука, 1991.– 629 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время // Хайдеггер М. Бытие и время. –М.: AD MARGINEM, 1997.– 451с.
10. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2-х томах.– Т. 2.– М.: Мысль, 1989.– 636 с.

Наталія Бевзюк

ГЕРМЕНЕВТИКА ПРАЦІ ТА ПРОТЕСТАНТСЬКА ЕТИКА ГОСПОДАРСТВА

У статті здійснена спроба аналізу розуміння праці як трудової діяльності, яка започаткована на принципі християнської етики. Християнська діяльність розуміється як виконання прокляття Бога. Акцентується увага на тому, що основною чеснотою в протестантській етиці праці, як основи добродійного образу життя, є любов до праці і аналізується розуміння «праці і діяльності» в семіотиці Священного Писання.

Ключові слова: *герменевтика праці, світ як господарство, праця і*

Natalia Bevzyuk

HERMENEUTICS LABOR AND MANAGEMENT THE PROTESTANT ETHIC

The article attempts to analyze labor understanding of how to work based on the principle of Christian ethics. Economic activity is understood doubly: as the fulfillment of the curse of God and as likeness of God. The author emphasizes that the main virtue in the Protestant work ethic as the basis decent coming lifestyle is hard work and analyzes the understanding of “work and activities” in the semiotics of Scripture. The article stresses that Protestantism has strengthened the moral emphasis on mundane work. Lutheran idea of moral duty destroyed precedence over austerity unearned labor duties of the laity. In place of disinterested apotheosis of labor, labor as a punishment for the sin of the human race, the apotheosis of labor comes in the name of enrichment, which is covered with references to God. Luther first declares that every human work is a service to God and neighbor. Protestant unwittingly opened the door to an era of universal rationalization contributed to the development of special rational-bourgeois style of thinking. The work has been viewed as the fulfillment of the divine will. Economic activity has sanctified, but a general duty to work was proclaimed a great social equation, a reminder that all men are created equal by God. Protestantism thus carried out a subjective synthesis of religion and human behaviors.

Keywords: *Hermeneutics of labor, the world economy, interpersonal ethics, Reformation, Luther.*

References

1. Buber M. (1995) Problema cheloveka [The problem of man]. *Buber Martin. Dva obraza very. Moscow: Respublika*, 464 p.
2. Bulgakov S. (1992) Filosofiya khozyaystva [Economy Philosophy]. *Bulgakov S. Sobranie sochineniy v 2-kh tt. Moscow: Nauka*, T. 1, 605 p.
3. Veber M. (1994) Sotsiologiya religii [Sociology of religion]. *Veber M. Izbrannoe. Obraz obshchestva. Moscow: Yurist*, 1994. 704 p.
4. Gegel G.V.F. (1993) Lektsii po filosofii istorii [Lectures on the History of Philosophy]. *SPb., Nauka*, 480 p.
5. Zombart V. (2005) Burzhua: k istorii dukhovnogo razvitiya sovremennogo ekonomicheskogo cheloveka [Bourgeois: the history of the spiritual development of the modern economic man]. *Zombart V. Sobranie Soch. v 3-kh tt., T.1, SPb., Vladimir Dal*, 637 p.
6. Lefort K. (2007) Kapitalizm i religiya v XVI v. :problemaVebera [Capitalism and religion in the XVII century .: Weber problem]. Lefort

- K. Formy istorii. Ocherki politicheskoy antropologii. *SPB., Nauka*, 342 p.
7. Marks K., Engels F.(1955) K kritike gegelevskoj filosofii prava. Vvedenie.[Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction].*Sochineniya. Izd. 2. Moscow. Institut Marksizma-Leninizma*, T. 1, 723 p.
8. Fevr L.(1991) Boi za istoriyu. [Fighting for history] . *Moscow; Nauka*. 629 p.
9. Khaydegger M. (1997) Bytie i vremya [Being and Time].*Moscow: AD MARGINEM*. 451p.
10. Shelling F.V.Y. (1989) Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoy svobody [Philosophical study of the essence of human freedom]. *Shelling F.V.Y. Soch. v 2-kh tomakh*, T. 2. *Moscow: Mysl*, 636 p.

УДК 167

Андрій Богачов

ПОЧАТОК НОВОЧАСНОЇ GERМЕНЕВТИКИ

Стаття присвячена розгляду деяких принципів ранньої герменевтики Нового часу.

Ключові слова: герменевтика, риторика, багатозначність, сенс.

Обґрунтуванню філософської герменевтики може сприяти дослідження її історичних передумов. Серед них важливе місце посідають ранні протестантські та раціоналістичні теорії герменевтики. Однак вони, на жаль, недостатньо висвітлені у вітчизняній літературі. Ця стаття має на меті сприяти усуненню цього недоліку.

Перший новочасний напрям герменевтики значною мірою є результатом сполучення протестантами своєї герменевтики Св. Письма і філологічної герменевтики гуманістів Відродження. Цей напрям трактує нерозуміння як наслідок *утрати первісного сенсу і забування інтенції Об'явлення*. Йшлося про повернення до джерел (*ad fontes*), *відродження* первісного сенсу, бо тільки він, наявний *об'єктивно*, – зміст Св. Письма. Відповідно, весь зміст Св. Письма принципово ясний і зрозумілий для кожного. Причому лютеранці тлумачили його богонатхненність уже не як походження від Бога провідних думок, тем і суті висловлених речей [1, с. X], а як Божу «диктовку» кожного слова Біблії, – це так звана *вербальна інспірація*. Істинність Св. Письма для них теж поза сумнівом («*Quidquid Deus dicit, est verum*»), але тепер лунає вимога розуміти Біблію тільки дослівно (*sensus literalis*), без поділу на різновиди сенсу. Крім того лютеранці вимагають розуміти Біблію тільки виходячи з цілості тексту та головного наміру, центрального погляду (*scopus*), тобто без посередництва традиції церковного тлумачення. Це відомий *принцип Письма*. Тим самим ціле, з інтенції якого слід інтерпретувати окремий сенс біблійних висловів, зведене до об'єктивно даного тексту і суб'єктивності безпосереднього зв'язку християнина з Богом (страх Божий).

На мій погляд, у цьому напрямі дається взнаки *настановна наукового об'єктивізму*. Сенс чітко пов'язано з суб'єктом його творення і відокремлено – як об'єктивний – від інтерпретатора, чия душа має сягнути сенсу, долаючи перешкоди на шляху до розуміння світу перших християн, у якому колись постав цей сенс. Отже, *підхід відродження сенсу* веде до ідеї *історичного методу*, якщо усвідомлено історичну дистанцію між первісним сенсом і тим, хто прагне його зрозуміти.

Метод перших протестантських інтерпретаторів був загалом історико-філологічним, подібним до методу гуманістів. *Принцип вербальної інспірації* неминуче надавав перевагу давньому першотворові, отже,

вимагав досконалого володіння гебрайською та грецькою мовами. Натомість *принцип Письма* (*sola scriptura*) потребував перекладу Слова Божого народною мовою, бо означав обов'язок кожного – незалежно від рівня власної освіти – звертатися до Св. Письма та розуміти його², не довіряючи його «адоптаціям» у традиції, яку легітимував католицький клір. Таким чином протестантизм підсилював мотивацію загалом до здобуття *знань*, а також – значення особистості та свободи у справах *віри* (свобода совісті).

Лютер, колишній манах-августинець, деякою мірою наслідую Августинове заперечення філософської традиції язичників, обернувши його на католицьку традицію. Однак, боротьба Лютера зі схоластиком і традицією викликана прагненням радикального *об'єктивізму*, якого ані Августин, ані схоластик не знали. Коло Августинова теза про взаємовизначення знання і віри (герменевтичне коло) тепер є підставою думки, що *історична дистанція* – це зміст католицької традиції, який слід відкинути, бо вона розмикає згадане коло, яке врешті вможливило незалежне, особисто-безпосереднє ставлення до Одкровення. *Безпосередність* тут править за контрольовану *hic et nunc* об'єктивність, яка за пізнішої доби перетвориться на принцип методологічного соліпсизму. Зрозуміло, поки що мова йде про безпосередність стосунку Я і Бога. Але далі йтиметься про об'єктивність завдяки заміні Бога на самоконтрольоване Я чи тотожності Я і Бога. Словом, уже обрано керунок здобуття об'єктивності через уречевлення традиції.

Філіп Меланхтон, Лютерів колега з Вітенберзького університету, уклав взірцевий для протестантів підручник «Основні поняття риторики» (*Elementa rhetorices*, 1531), де замість старої традиції читання Біблії пропонує між іншим дотримуватися методичних указівок, які мали гарантувати правильне розуміння. Його підхід близький до того, як гуманіст Еразм із Ротердама застосовував знання риторики і філології в царині біблійної герменевтики і теології. Як підкреслює Дильтай, Меланхтонова риторика являє собою блискучий підсумок проникливого вивчення Аристотеля та Цицерона [2, с. 137].

Отже, Меланхтон поєднує риторичну і біблійну герменевтику. Його риторика має серед іншого «допомагати в читанні добрих авторів»³ і дидактично розтлумачувати [2, с. 21]. За головний критерій розуміння вона обрала *здоровий глузд*, що посідає певні *loci communes* (загальні місця), трактовані як спільні й неспростовні уявлення всіх учасників дискусії. Меланхтон намагався окреслити *loci communes*, що відмінні від випадкових основ католицької традиції, оскільки, мовляв, вони *безпосередньо достовірні* для кожного неупередженого християнина. Тому

вони є підставою справжнього релігійного вчення, яке Меланхтон раніше виклав у «Загальних місцях теології» (*Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, 1521). Отже, мова про спробу поставитись інструментально до панівної традиції: окреслити в ній деякий універсальний зміст «здорового глузду», щоб його – наче він не окрема традиція – протиставити «традиції» в негативному сенсі. Звичайно, впадає в око теоретична безпідставність і догматична упередженість цього поділу на «об'єктивне» і «безглузде» в європейській традиції.

Погляньмо на зміст Меланхтонових загальних місць. По-перше, це загальнозначущий прояв найістотнішого в людському існуванні (гріх, чеснота, благодать тощо). По-друге, це основні категорії певної науки (тодішньою мовою – мистецтва), «у яких зосереджена сама суть кожного мистецтва; ці місця для нас виглядають наче метою, до якої скеровуємо всі наші зусилля» [9, S. 59]. Отже, загальні місця становлять неодмінне та «об'єктивне» передрозуміння, з яким інтерпретатор ставиться до наукового тексту, – вони складають спільну та «об'єктивну» основу як інтерпретації науковця, так і текстового змісту. Втім, у тлумаченні Св. Письма не можна поклатися на природні знання, тут здоровий глузд постає як теологічна наука, котра заступає католицьку традицію. Теологічні лосі – це істини віри, що ґрунтуються в Об'явленні і скеровують його тлумачення. Зрештою, як очевидно достовірні їх протиставлено тому релігійному змістові, що здобувався раціонально-філософським аналізом у схоластиків. Усі загальні місця, з одного боку – даність здорового глузду, з другого – розділені на істини раціональні та істини богонатхненні.

Меланхтон не заперечує існування алегорії в мові, зокрема в Біблії [7, с. 242], однак заявляє, що люди, які не мають науково-методичної освіти, не здатні знайти у Св. Письмі різні риторичні фігури, через те кажуть про різні сенси його висловів [13, S. 211]. Натомість, за Меланхтоном, в одному місці священного тексту слід бачити лише одну риторичну фігуру, відповідно, один сенс. Як на мене, наголос протестантів на буквальності сенсу можна пояснити саме як наголос на одиничності сенсу; а їхнє відкидання алегоричного сенсу – не як заперечення переносного сенсу, алегорії, а як невизнання чотирьох сенсів католицьких тлумачень. Наголошуючи принцип однозначності інтерпретації – одиничність сенсу будь-якої частини Біблії, протестанти, на мій погляд, ототожнюють цю одиничність з буквальністю, тобто з безпосередньою даністю сенсу. Скажімо, для Меланхтона буквальний сенс – це як тіло Христа, що невіднятно від його Благої Вістки; сенс – один і безпосередньо даний, як дана безпосередньо Євангелія, інкарнована в Сині Божім. Саме так Меланхтон аргументує у листі від лют. 1520⁴. Ось чому не слід ділити

алегоричний сенс на буквальний і глибший. Тут буквальний сенс не знак другого, переносного, оскільки образ Христа і його історичні слова збіжні з вічним Словом. Як зазначав і Лютер у творі «Про рабство волі» (*De servo arbitrio*, 1525), буквальний сенс передбачає обидва аспекти – буквальний і духовний. Загалом, обґрунтування однозначності розуміння, або одиничності сенсу, відсилає до Августинової теми єдності «зовнішнього» і «внутрішнього слова», яку протестанти, річ ясна, використовували для вираження настанови об'єктивізму.

Матіас Флацій Ілірієць⁵, до речі, говорить про різні сенси слова в одному контексті, але це ті, які вже розрізняв Августин: граматичний і реальний сенс⁶ (*librarius* – іменник і «переписувач») [7, с. 243]. А загалом, для гуманістів і згаданих протестантів різниця сенсу певного слова чи вислову існує тому, що вони стоять у різних контекстах. Відповідно, різнозначність (*multitudinem sensuum*) виникає тільки через абстракцію слова чи вислову від питомого місця в цілому тексті й від загальної інтенції (мети) тексту. Як зауважує Г. Шпет щодо норми герменевтичного кола, зрозуміти текст – це специфікувати, або індивідуалізувати, слова і вирази⁷. Тобто слід іти від загального означника та його потенційного означуваного, уже відомого в цілому, антиципованого, до специфічного, одиничного сенсу, актуалізованого його окремим місцем у тексті. Одночасно слід іти від взаємоузгодження окремих змістів і частин тексту до більшої єдності його цілого та гомогенності його інтенції, і навпаки, на тлі цього – до більшої специфічності та міцності окремого смислового зв'язку. Однак, внутрішній порядок і цілість тексту, які брали до уваги в епоху гуманістів, поставали тільки під кутом риторики, отже, як такі, що є наслідками виїмково прагнення до зрозумілості й переконливості власного мовлення [2, с. 137]. Тому все в тексті намагалися тлумачити технічно: у світлі свідомого наміру автора, нічого не розглядали як мимовільне вираження й мовне самотворення.

У «Ключі до Св. Письма» (*Clavis scripturae sanctae*, 1567), якого Дильтай мав за «перший значливий і дуже ґрунтовний» ранній твір з герменевтики⁸, Флацій пропонує в 1 частині докладний словник біблійних понять і паралельних місць, у 2 частині – латинську біблійну конкордацію (цитати за абеткою), а також трактати з біблійної граматики, риторики й герменевтики, – серед них нашої теми передусім стосується «Про підставу пізнання Св. Письма» (*De ratione cognoscendi sacras literas*), що зокрема містить зібрання екзегетичних правил⁹, які підпорядковані головній нормі протестантської герменевтики: *sola scriptura*. Тут, як видно, єдність (зв'язок) частин, понять і змісту Св. Письма постає як нормативна, тобто вихідна умова його тлумачення (антиципація довершеності тексту). В

цьому разі застосовна фігура *герменевтичного кола*. Втім, Дильтай зауважує, що тут виявляється недолік такої екзегези: неісторичне й абстрактно-логічне розуміння принципу цілісності Письма і канону, через що вислови здебільшого виривають із їхнього вузького контексту і ставлять у широкий контекст Письма в цілому [2, с. 23]. Щоправда, сам Флацій радше апелює до «аналогії віри» (*analogia fidei*): зміст тлумачення Св. Письма має відповідати віровченню, чия єдність є доказом своєї істинності; але єдність Св. Письма, будучи таким чином *ціллю* тлумачення, разом з тим є «своєрідною нормою здорової віри» [13, S. 47, 49]¹⁰. Тож «об'єктивне», правдиве віровчення визначається *принципом зрозумілості* Св. Письма як його самодостатність, незалежність від традиції. Замість традиції – безпосередній, «об'єктивний» стосунок особи до цілості Об'явлення¹¹, яка відбивається в цілості богослов'я як організму (*corpus theologiae*).

Після Флація варто згадати лютеранського теолога Йогана Конрада Дангавера зі Страсбурга. Цей автор «Богословської герменевтики, чи Методу тлумачення Св. Письма»¹² (1654) – перехідна постать. З одного боку, він належить добі, коли панують латина і зразки гуманістичної освіти, з другого, він пов'язує герменевтику не з риторикою – як Меланхтон і Флацій, – а з логікою та методом. Його герменевтичні міркування не зосереджено лише на теологічному спорі з католиками щодо принципу Письма. Він робить певний крок від *практичної* спеціальної герменевтики до *теоретичної*, вводячи у пропедевтичних працях 1629 і 1630 рр.¹³ нове поняття *загальної герменевтики* (*hermeneutica generalis*). Воно виникає через своєрідне Дангаверово розумінням «Про тлумачення» Аристотеля і скидається на проект *пропедевтичної логіки*, що має бути така ж універсальна, як граматики.

Герменевтика за Дангавером – це аналітичний метод, *органон*: «Як юридична граматики не різниться від теологічної чи медичної граматики, а загальна граматики властива всім наукам, так само є (лише) загальна герменевтика, попри відмінність підрозділів об'єктів»¹⁴. К. Вольф використав це поняття герменевтики, щоб уже прямо обумовити доказовість біблійній герменевтиці обґрунтованістю в загальній герменевтиці.

Згідно з Дангавером, інтерпретатор – це аналітик темних висловлень. Отже, ідеться про «герменевтику спостережень» (Дильтай), яка відшукує темні місця, методично ділить їх на *елементи* і синтезує так, аби мати *правильний сенс* вислову, а не лише *правильний* за формою *вислів* (логіка). За допомогою такої герменевтики він сподівався «прояснювати» іманентний сенс висловлень, який дорівнює *авторській думці*.

До речі, ще Амоній Гермій (440–520) підкреслював у Аристотелевій роботі «Про тлумачення» тему мовної артикуляції думки [11, S. 64f.]. Тепер Дангавер доповнює аристотелівську логіку герменевтикою на підставі середньовічного поділу на *sententia* і *sensus* [11, S. 56]: якщо *правильність* речень (*sententia*) підпадає під звичайну логіку, то герменевтика – це наука *правильного* розуміння речень, щось на кшталт риторичної *інвенції*, тобто опанування сенсом (*sensus*), який слід спочатку добути, щоби потім логічно висловити. Тож Дангавер змінив наголос. Замість звичного для риторики розгляду герменевтики у зв'язку з *витлумаченням* досягнутого сенсу, *елокуюцією*, Дангавер визначає герменевтику як науку про саме досягнення сенсу будь-якого вислову.

Загалом, така ідея загальної герменевтики на тлі герменевтичним думок попередників Дангавера виглядає доречною, бо герменевтика тепер постає як дисципліна *власного розуміння сенсу*, а не тільки *словесного роз'яснення зрозумілого*. Але зауважмо, що в риториці елокуюцію мали насамперед за *винайдення* сенсу в підготовці своєї промови, тоді як герменевтиці лишали *віднаходження* сенсу чужої промови. Та врешті розрізнення інсайту (самого розуміння) і словесної трансляції (промови) доволі штучне. *Інвенція* так само мовна, як і *елокуюція*. Ці два «процеси» – надто умовні риторичні абстракції, які перекичують мовну природу розуміння¹⁵. Зрештою Меланхтон – хрещений батько риторичної герменевтики, як назвав його Гадамер [8, S. 296] – навіть мав перевагу перед Дангавером, бо розумів, що мистецтво промови, попри потребу окремо навчатися його засобам, така ж природна здатність людини, як і мистецтво розуміння¹⁶.

Від Дангавера можна виводити дві новочасні тенденції в теорії розуміння, які не виходили за межі загальної раціоналістичної тенденції в герменевтиці. Перша тенденція – це, так би мовити, *критична герменевтика*, яка, наприклад, розглядаючи Біблію, не визнає беззастережно догматичні принципи біблійної екзегетики. Критика провадилась із загальної позиції тлумачення – позиції здорового глузду, що дедалі більше узгоджується з науковою та історичною свідомістю, чий принцип стають основою тлумачення. За горизонт (вихідне ціле) інтерпретації вже не править Письмо й релігійна традиція. Показово тут є біблійна критика Спінози. Далі ця тенденція реалізована через просвітницьку й філологічну критику (Хладний, Ернесті) аж до історичної критики (Землер, Баур) та романтизму (Шляєрмахер). Ця тенденція успадковує прагнення старої *риторичної* герменевтики спиратися на здоровий глузд і комунікативний досвід, тобто природну здатність людини та її стосунок до світу.

Друга тенденція – це, так би мовити, *семіотична теорія розуміння*. На відміну від критичної герменевтики, ця тенденція ніколи не спонукувала замислитися, чи існують *суттєві* обставини, що спричиняють виправдані розбіжності тлумачення одного й того ж вислову або тексту, тобто спричиняють різноманітність інтерпретації. Тут завжди мова лише про потребу дійти однозначності розуміння і подолати обставити, що породжують хибну багатозначність. До того, питання про суть цілого чи горизонту, з якого тлумачимо частини тексту, взагалі не виникало. За проблему мали лише з'ясування, як через «удосконалення мови» вповні уподібнити звичайний зв'язок слова і його сенсу – однозначному зв'язкові *математичного* знака і його значення. Згадаймо хоч би логіку Пор-Рояля.

За такого підходу знак і текст постають як предмет *семіотики* (σημειωτική), науки про знаки¹⁷. Якщо взяти тривіум «розмовних наук» (scientiae sermocinales) – риторику, логіку і граматику, то семіотика, ясна річ, тяжіє до логіки. Ідеться про «логіку числення» чи calculus ratiocinator, за умови тотожності знака і позначки (значок, «характеристика»). Приклад підходу – погляди І. В. Ляйбніца, що хотів створити універсальну мову (lingua characteristica universalis) [3, с. 412–418], яка б оперувала з поняттями міняла на операції з позначками [4, с. 459] і тим уможливила б універсальну науку (scientia universalis). Звісно, предмет розуміння (позначка) для Ляйбніцевого «мистецтва знаків» (ars signorum) радикально інакший від предмета розуміння в герменевтиці¹⁸.

Творці семіотичної тенденції (Ляйбніц, Вольф, Маєр) були переконані, що сенс слів (знаків) – це така ж об'єктивна і наочна дійсність, якою є мовні звуки або письмові знаки¹⁹. Тому-то розуміння знаків вони трактують як відкриття *об'єктивного зв'язку* знака і його сенсу. Об'єктивність зв'язку (кореляції) передбачає об'єктивність і знака, і його сенсу. Завважмо, що «об'єктивний сенс» термінологічно можна окреслити як «значення»²⁰. *Значення*, яке дорівнює «атомізованому сенсові», відсилає до думки, що *предмет розуміння* може бути предметом числення, він – знак і зв'язок знаків, а не – як у давній герменевтиці – вислів і текст

Коли сенс гіпостазують, отождожують з атомом-значенням як загальним уявленням (концептуалізм Лока) чи об'єктивною ідеєю (Гарис²¹, Монбодо²²), він утрачає стосунок до смислової єдності тексту, тим паче до цілого буття, що включає до себе тлумача. Ідея об'єктивного сенсу призводить до хибного спрощення кореляції між означником і означуваним. Якщо означник редукувати до позначки, то його кореляція з означуваним буде цілком конвенційною.

Головна помилка семіотичних теорій розуміння в тім, що вони розглядали слово як окремих випадок знака, навіть позначки, тим самим

надмірно узагальнивши й формалізувавши предмет розуміння. Ідея, що слова-знак – це предмет розуміння, заважає наблизитись до суті розуміння. Насправді знаки варто досліджувати на підставі мовної комунікації, а не ментальної асоціації уявлень знаків із узагальненим сприйняттям об'єктів (психологізм) чи об'єктивними ідеями (ідеалізм). Зрештою, семіотичні теорії на початку Нового часу геть нехтують *герменевтичним досвідом*; тоді як, нагадаю, філологічна думка Відродження дійшла була висновку, що слова і вислови не мають сталого сенсу, позаяк його визначено місцем у структурі кожного тексту. Загалом, сказати: «розуміння є саморозумінням», – це вказати на хибність уречевлення предмета розуміння, себто усунення визначального для нього горизонту «самості» того, хто розуміє.

Як видно, дослідження особливостей ранньої герменевтики Нового часу кидає додаткове світло на істотні суперечності герменевтичних теорій, що постали на ґрунті Дангаверового проекту універсальної герменевтики. Без сумніву, потрібне далі вивчення історії модерної герменевтики та принципів, окреслених у цій статті.

Примітки

¹ «Те, що каже Бог, істинне», – стверджує М. Флаціус у Clavis scripturae sacrae. – Цит. за: [7, с. 246].

² Гадамер зазначає, що «вимога Реформації зробити кожного читачем Св. Письма обґрунтувала розвиток герменевтики» [8, S. 297].

³ Цит. за: [2, с. 20].

⁴ Цит. за: [11, S. 45].

⁵ Матія Влачич (Matija Vlačić)

і народився в хорватському місті Лабіні (Ілірія), що належав Венеції. Його батько – Андреа Влачич (або Франкович), мати – Якобеа Люціані. У 1536–1539 рр. здобував гуманістичну освіту в Венеції, 1539 р. переїхав до Базеля.

⁶ Теж давнє розрізнення: sensus verborum (словесний сенс) і sensus rerum (предметний сенс) [2, с. 72]. Поділ на словесний (буквальний) і предметний (містичний) сенс є підставним для православної герменевтики [6, с. 12].

⁷ Шпет: «...це шлях від загального знака до спеціального значення, від загального обсягу до специфічного сенсу, від загальних частин до єдиного цілого, від засобів до єдиного задуму» [7, с. 243].

⁸ Цит. за: [12, S. 76]. Також див.: [10, S. 113, 120].

⁹ Див. докл.: [7, с. 244–247. 12, S. 78].

¹⁰ Дильтай роз'яснює так: «Герменевтика тримається на дедуктивних тезах догматики і водночас узаконює їх» [2, с. 49].

¹¹ Флацій у *Clavis* про прибічників традиції: «Наводивши вірні за сенсом приклади з Письма, вони радше зважали на витончені та вишукані звороти, ніж на цілісну тканину оповіді». – Цит. за: [7, с. 264].

¹² Лат.: Johannes Conradus Dannhauerus. *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum*.

¹³ «Ідея доброго диспутанта і злого софіста» (*Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae*), «Ідея доброго тлумача і злого крутія» (*Idea boni interpretis et malitiosi columniatoris*).

¹⁴ Цит. з §6 «Ідеї доброго тлумача» за: [12, S. 84].

¹⁵ Підхід Шпета до герменевтики теж визначений цими риторичними абстракціями; він розмежовує дослідження сенсу (розуміння) як предмет гносеології і висловлення сенсу (інтерпретація) як предмет логіки й методології. Мовляв, інтерпретація уточнює евристичне розуміння, яке також вербальне, засобами логіки. Натомість Шляермахер уважав, що інтерпретація додає до розуміння не логіку, а правила риторики (*Wohlredenheit*). Див. докл.: [7, с. 241, 257–258 (прим. 135)].

¹⁶ Гадамер зауважує, що в XVIII–XIX ст.ст. говорили, що людина (наприклад, священик) володіє мистецтвом герменевтики, якщо добре розуміє інших і вміє бути зрозумілою [8, S. 297].

¹⁷ Термін «семіотика» вперше вжив Дж. Лок у своєму головному творі (1690). Він ототожнює семіотику з логікою (в тодішньому широкому сенсі). Тому, як на мене, його міркування про розуміння знаків можна також окреслити як «логічну герменевтику». Див.: [5, с. 200].

¹⁸ Ляйбніц, утім, вірив, що універсальна мова («Адамова мова») придатна і для розуміння релігійних істин: «де місіонерами одного разу була б упроваджена ця мова, істинна релігія, вищою мірою відповідна розумові, стала б непорушною і в майбутньому не більше наражалася б на загрозу відпадиння, ніж арифметика і геометрія, що вже одного разу встановлені людьми» [3, с. 418].

¹⁹ Наприклад, за Ляйбніцем предмет дискусії не очевидний, якщо він не зводиться до чисел (позначок). Тому слід знайти «характеристичні числа для всіх ідей» і побудувати «новий органон». Він планував, що за допомогою нового методу протягом 3 років науковці створять «учення, більш близькі до життя, тобто доктрину моральну і метафізичну, отриману шляхом неспростовного числення» [3, с. 416–417].

²⁰ Шпет: «...значення слова, як поняття, – бо поняття є слово, розглянуте в його логічній функції – є та частина змісту відповідного предмета, яку ми зв'язуємо зі словом, доки розглядаємо його незалежно від зв'язку, в якому використовуємо слово (так, наприклад, значення іноземного слова ми знаходимо в лексиконах відповідних мов); розглядаючи слово чи

поняття в тім зв'язку, завжди, вочевидь, одиничному, в якому він конкретно нам даний, ми вже шукаємо його сенс» [7, с. 265 (прим. 49)].

²¹ James Harris. *Hermes or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*, 1750.

²² Lord Monboddo. *Of the Origin and Progress of Language* (6 volumes, 1773–1792).

Список використаної літератури

1. Вступ до Св. Письма / Святе Письмо Старого і Нового Завіту.– United Bible Societies, 1991.– С. VII–XVII.
2. Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Соч. в 6 тт.– Т. 4: Герменевтика и теория литературы.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.– С. 13–234.
3. Лейбниц Г.В. История идеи универсальной характеристики // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т.– Т. 3.– М.: Наука, 1984.– С. 412–418.
4. Лейбниц Г.В. Элементы разума // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х т.– Т. 3.– М.: Наука, 1984.– С. 446–460.
5. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. в 3-х т.– Т. 2.– М.: Наука, 1985.– С. 560 с.
6. Савваитов П. Православное учение о способе толкования Священного Писания.– СПб., 1857.– 162 с.
7. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89. – М.: Наука, 1990.– С. 231–268.
8. Gadamer H.-G. Logik oder Rhetorik? // Gadamer H.-G. GW, Bd. 2.– Тьbingen: Mohr Siebeck, 1993.– S. 292–300.
9. Die Loci communes Phillip Melanchthons in ihrer Urgestalt nach Plitt / hg. von Kolde. – Leipzig, 1900.– 279 S.
10. Dilthey W. Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhunderte // Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 2. – Leipzig, 1914.– 528 S.
11. Jaeger H.-E. Hasso. Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik // Archiv für Begriffsgeschichte XVIII/1.– Hamburg, 1974.– 146 S.
12. Joisten Karen. Philosophische Hermeneutik.– Berlin: Akademie Verlag, 2009.– 239 S.
13. Melanchthon Philipp. Elementa rhetorices. Grundbegriffe der Rhetorik 1531 / hg. und übersetzt v. Volkhard Wels.– Berlin, 2001.– 525 S.
14. Sick Hansjurg. Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments.– Тьbingen, 1959.– 156 S.
15. Matthias Flacius Illyricus. De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift / Übersetzt von Lotz Geldsetzer. – Dьsseldorf, 1968.– 112 S.

Андрей Богачев

НАЧАЛО НОВОВРЕМЕННОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Статья посвящена рассмотрению некоторых принципов ранней герменевтики Нового времени.

Ключевые слова: герменевтика, риторика, многозначность, смысл.

Andrey Bogachev

BEGINING OF THE MODERN HERMENEUTICS

The paper describes some of the principles of early modern hermeneutics.

The method of the first Protestant interpreters was total of History and Philology, similar to the method of humanists. The principle of verbal inspiration inevitably preferred the ancient original therefore required fluency in Hebraic and Greek. Instead, the principle of Scripture (sola scriptura) needed translation of God's word in the vernacular, meant for everyone's duty - regardless of their own education - to contact St. Bible Scripture and understand, not trusting its "adaptation" in Catholic tradition.. Thus Protestantism intensified public motivation to gain knowledge and the value of the individual and freedom as matters of faith (freedom of conscience).

Keywords: hermeneutics, rhetoric, multiple meaning, sense.

References

1. Vstup do Sv. Pysma (1991) [Introduction to St. Bible]. *Sviatye Pysmo Staroho i Novoho Zavitu*. United Bible Societies, pp. VII–XVII.
2. Dyltei V. (2001) Hermenevtycheskaia sistema Shleiermakhera v ee otlychyy ot predshestvuiushchei protestantskoi hermenevtyky [Dilthey W. Schleiermacher's hermeneutic system as distinct from the previous Protestant hermeneutics]. *Dyltei V. Soch. v 6 tt. T. 4: Hermenevtyka y teoriya lyteratury*. Moscow. Dom yntellektualnoi knyhy, pp. 13–234.
3. Leibnyts H. V. (1984) Ystoriya ydey unyversalnoi kharakterystyky [Leibniz G. W. The history of ideas of universal characteristics]. *Leibnyts H. V. Soch. v 4-kh t. T. 3*. Moscow. Nauka, pp. 412–418.
4. Leibnyts H.V. (1984) Elementy razuma [Leibniz G. W. Elements of Reason]. *Leibnyts H.V. Soch. v 4-kh t. T. 3*. Moscow. Nauka, pp. 446–460.
5. Lokk Dzh. (1985) Opyt o chelovecheskom rozumenyy [Locke J. An Essay of Human Understanding]. *Lokk Dzh. Soch. v 3-kh t. T. 2*. Moscow. Nauka, 560 p.

6. Savvaytov P. (1857) Pravoslavnoe uchenye o sposobe tolkovaniya Sviashchennoho Pysaniya [Savvaitov P. Orthodox teaching about the way of interpretation of the Holy Bible]. *SPb.*, 162 p.
7. Shpet H. H. (1990) Hermenevtyka y ee problem [Shpet H. G. Hermeneutics and Its Problems]. *Kontekst'89. Moscow*. Nauka, pp. 231–268.
8. Gadamer H.-G. (1993) Logik oder Rhetorik? *Gadamer H.-G. GW*, Bd. 2. *Tuebingen*: Mohr Siebeck, S. 292–300.
9. Die Loci communes Phillip Melanchthons in ihrer Urgestalt nach Plitt (1900) hg. von Kolde. *Leipzig*, 279 S.
10. Dilthey W. (1914) Das naturliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhunderte. *Dilthey W. Gesammelte Schriften*, Bd. 2. *Leipzig*, 528 S.
11. Jaeger H.-E. (1974) Hasso. Studien zur Fruehgeschichte der Hermeneutik. *Archiv fuer Begriffsgeschichte XVIII/1. Hamburg*, 146 S.
12. Joisten K. (2009) Philosophische Hermeneutik. *Berlin*, Akademie Verlag, 239 S.
13. Melanchthon P. (2001) Elementa rhetorices. Grundbegriffe der Rhetorik 1531 / hg. und ьbersetzt v. Volkhard Wels. *Berlin*, 525 S.
14. Sick H. (1959) Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments. *Tuebingen*, 156 S.
15. Matthias Flacius Illyricus (1968). De ratione cognoscendi sacras literas. Ueber den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift / Uebersetzt von Lotz Geldsetzer. *Duesseldorf*, 112 S.

УДК 167

Вахтанг Кебуладзе

КОНСТИТУТИВНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ПРИРОДНОЇ НАСТАНОВИ АЛЬФРЕДА ШЮЦА Й ОБ'ЄКТИВНА ГЕРМЕНЕВТИКА УЛЬРИХА ОВЕРМАНА

Розглядаються деякі моменти трансцендентальної феноменології як засади соціальних досліджень. Продемонстровано, що на підставі об'єктивної герменевтики Ульриха Овермана можна розв'язати деякі фундаментальні питання конститутивної феноменології природної настанови Альфреда Шюца.

Ключові слова: Альфред Шюц, Ульрих Оверман, феноменологія, герменевтика.

У цій короткій розвідці я спробую реабілітувати деякі моменти трансцендентальної феноменології як засади соціальних досліджень. Це не означає, що я прагну здійснити трансцендентально-феноменологічне обґрунтування соціальних наук, що мало би бути завданням більш розгорнутого дослідження. Я лише хочу показати, що через трансцендентальні аналізи можна виявити деякі методологічні проблеми соціологічної концепції Альфреда Шюца й Ульриха Овермана і що трансцендентальна феноменологія Едмунда Гусерля уможлиблює розв'язання цих проблем.

Центральна проблема феноменологічно зорієнтованої соціальної науки – це проблема об'єктивності соціальної реальності. У зв'язку з цим постає низка питань:

1. Що ми маємо на увазі, коли позначаємо щось як об'єктивність?
2. Чи відрізняється соціальна реальність як предметна сфера соціальних наук від інших видів реальності, наприклад, від природи як предметної сфери природничих наук?
3. Що означає наукове дослідження соціальної реальності і які критерії науковості можна тут запропонувати?
4. Існує загальний вид науковості для всіх наук чи ми можемо говорити про різні типи науковості?
5. Чи є прагнення до об'єктивності ознакою наукового дослідження?
6. Чи можна і чи варто прагнути до об'єктивності в гуманітарних і соціальних науках?
7. Чи можемо ми взагалі розглядати гуманітарні та соціальні науки як строги науки у властивому сенсі?

У межах такого короткого дослідження неможливо відповісти на всі ці питання. Вони радше конституують рамкові умови цього дослідження. Окрім того, можна наважитися на твердження, що вони окреслюють

загальний контекст конститутивної феноменології соціальної реальності Альфреда Шюца.

Фундаментальне розрізнення, яке Шюц робить у своєму проекті феноменологічної соціології, полягає в демаркації природної і соціальної реальностей. Як було зазначено, це розрізнення варто розглядати в ширшому контексті, сконституційованому питанням про відмінність методології гуманітарних і соціальних наук від методології природознавства. Дискусію з цього приводу в сучасній європейській філософії розпочали неокантіанці. Ця ж проблема, як відомо, була відправним пунктом для Вільгельма Дильтея в розробці герменевтичного методу, який він розглядав як універсальний метод гуманітарних наук. Засновник феноменологічної філософії Едмунд Гусерль також займався проблемою методології наукового пізнання. І хоча він захищав методологічний монізм, він був проти експансії методів природничих наук у сферу наук гуманітарних і розглядав феноменологію як нову універсальну методологію всього наукового пізнання в цілому. Головний принцип цієї методології полягає в ретельному виявленні конституювання сенсу в інтенційній діяльності свідомості.

За Шюцем, соціальна реальність відрізняється від природної саме через те, що перша від початку, до будь-якого наукового дослідження містить «сенси», що їх конституують соціальні актори в соціальних взаємодіях. Точніше кажучи, ця реальність і складається з цих сенсів. Відповідно до цього, центральною проблемою соціального дослідження є проблема суб'єктивного сенсу соціального діяння (Handeln): «Зрозуміти можна лише діяння окремого індивіда і його сенсовий зміст, і лише в тлумаченні індивідуального діяння соціальна наука отримує доступ до тлумачення тих соціальних стосунків і утворень, які конститууються в діяльності окремих акторів соціального світу» [7, S. 3]

Потому Шюц запитує, через що діяння взагалі може мати сенс. Адже осмисленість передбачає рефлексійну дистанцію. Переживання слід відрізнити від того, завдяки чому це переживання дістає сенс. Аби мати сенс, переживання, отже, потребує інше переживання, а саме рефлексію, яка надає цьому первинному переживанню певний сенс. Утім це означає, що впродовж перебігу діяння не може бути сконституційований жоден сенс. Проте ми маємо визнати, що людське діяння має сенс не залежно від того, чи отримує воно сенс в акті рефлексії. Інакше майже всі людські акти були би позбавлені сенсу.

За Шюцем, діяння саме через те відрізняється від поведінки, що воно вже в перебігу його здійснення має сенс. Поведінка, натомість, може не мати сенсу. Вона може бути, наприклад, просто низкою автоматичних

або рефлексних жестів, які не тільки не мають сенсу, а взагалі залишаються непоміченими суб'єктом поведінки.

Варто, отже, запитати про те, завдяки чому соціальне діяння впродовж свого здійснення має сенс. Зрозуміло, що діяння (Handeln) має сенс як дія (Handlung), тобто як завершене діяння, оскільки саме ціль діяння надає цьому діянню сенс. Те саме діяння може мати різні сенси. Сенс діяння залежить від того, чим воно скінчається. Отже, поки діяння не скінчилося, не можна точно сказати про його сенс. Утім, це суперечить інтуїтивному схопленню сутності соціального діяння і редукує його до простої поведінки, яка не обов'язково мусить мати сенс.

Аби розв'язати цю проблему, Шюц використовує концепцію внутрішнього часу свідомості Едмунда Гусерля, а саме ідею передсхоплення (Vorerfassung) у протенції актуального майбутнього. Діяння відрізняється від поведінки саме через те, що діянню завжди передує це передсхоплення, або передспогад (Vorerinnerung), в якому свідомість дієвця передсхоплює кінцевий момент діяння, ніби суб'єкт соціального діяння опиняється у часовому пункті, в якому діяння завершується. При цьому тут не йдеться про дискретний акт свідомості. Свідомість тут узагалі не діє, вона не є активною. Ми перебуваємо у сфері пасивної синтези. На початку діяння у начерку я завжди пасивно «завбачаю» його можливе завершення, і через це я надаю йому певний сенс. Тому сенс соціального діяння може бути відомим лише суб'єкту, який здійснює це діяння.

Із цього випливає наступне питання. Як суб'єктивний сенс може мати об'єктивне значення? Від відповіді на це питання залежить і можливість щоденного порозуміння різних соціальних акторів поміж собою, і наукове дослідження сенсу соціального діяння. Якщо Шюц має рацію, коли говорить про те, що дослідження суб'єктивного сенсу соціального діяння є головним завданням соціальної науки, то цей сенс має бути об'єктивованим. Адже зміст наукового дослідження повинен мати об'єктивну чинність.

Здається, цю проблему можна було би розв'язати, залучивши до перебігу наших розмислів концепцію «генеральної тези взаємних перспектив», яка представлена у творі Альфреда Шюца і Томаса Лукмана «Структури життєсвіту». Ця теза складається з двох фундаментальних ідеалізацій щоденного життя:

1. Взаємозаміна позицій: «Якщо б я був там, де він є зараз, я б переживав речі в такій самій перспективі, з такої ж дистанції, у такій самій досяжності, як він; і якщо він був би тут, де я є зараз, він би переживав речі у тій самій перспективі, що і я» [2, с. 73].

2. Конгруентність систем релевантності: «Я і він звикаємо сприймати як дане, що відмінності схоплення та тлумачення, які виникають із відмінності схоплення та тлумачення моєї біографічної ситуації від його, є іррелевантними для його та моїх, для наших теперішніх практичних цілей, що я і він, що ми можемо діяти та розуміти один одного так, ніби ми в ідентичний спосіб переживаємо у досвіді та витлумачуємо об'єкти, які перебувають у нашій актуальній або потенційній досяжності, та їхні властивості» [2, с. 73].

Ці ідеалізації уможливають нормальний перебіг спільного конституювання сенсу, а разом і щоденної комунікації в ситуації віч-на-віч (face-to-face-situation). Утім, якщо вони є чинними в цій ситуації, можна спробувати поширити їхню чинність і розглядати їх як універсальні умови можливості досвіду взагалі. Це означає, що на підставі цих ідеалізацій ми можемо не зважати не тільки на індивідуально-психологічні та біографічні відмінності в ситуації віч-на-віч, а також на національні, історичні, культурні, конфесійні й мовні відмінності в загальному людському дискурсі. З цього мав би випливати певний герменевтичний оптимізм. Адже, відповідно до цього, кожний сенс, сконституований у якомусь людському діянні, може бути цілком адекватно об'єктивованим для розуміння людей різних часів, культур і націй. Оскільки ми люди, то ми завше можемо обмінюватися нашими позиціями й узгоджувати наші системи релевантностей.

На мій погляд, головна проблема такої інтерпретації соціального світу полягає саме в тому, що в ній комунікативна ситуація, а саме «face-to-face-situation» («ситуація-віч-на-віч») розглядається як неproblemатична. Проте можна звзвити або розширити поняття комунікації і через це проблематизувати його. З одного боку, існує велика кількість ситуацій, у яких комунікацію імітують або симулюють. У цьому зв'язку варто було би нагадати різні форми перетворених на ритуали інтеракцій. З іншого боку, як комунікацію можна представити такі ситуації, в яких взагалі не йдеться про людські стосунки. Прикладом цього може слугувати фрагмент з книжки «Я і ти» Мартина Бубера, в якому він описує свою зустріч із деревом. Як у цьому випадку можна взагалі говорити про взаємозаміну перспектив і конгруентність систем релевантностей. Цей фрагмент залишається провокацією, на яку слід відповісти на засадах феноменологічного методу, аби підтвердити універсальну значимість цієї методології

Поняття комунікації потребує феноменологічного обґрунтування. Я вважаю, що саме в цьому сенсі варто розуміти цитату з «Топографії Чужого» Бернгарда Вальденфельса «Гусерлева феноменологія, яка так рішуче виступає проти абсолютизації світу, пориває також із

абсолютизацією соціального світу. Основний факт, що він є, не позбавляє нас питання, як він є і як що він є. Тому феноменологія має стеретися необачного здійснення *communicative turn*» [1, с. 76].

Тут я маю повторити головне питання цього короткого дослідження. Як суб'єктивний сенс може мати об'єктивне значення?

Якщо розглядати конститутивну діяльність свідомості феноменологічно, тобто з позиції незацікавленого спостерігача, то не існує жодної підстави розглядати сенси, конституційовані в цій діяльності, як об'єктивно значимі. Це можливо лише в тому разі, якщо конститутивна діяльність свідомості має не суб'єктивну, а інтерсуб'єктивну природу. Інтерсуб'єктивність досвіду є умовою його об'єктивності. Саме в цьому сенсі можна сказати, що все інтерсуб'єктивне водночас є об'єктивним. Кому́нікація між суб'єктами можлива лише через те, що їхній досвід від самого початку є інтерсуб'єктивним: Утім, «від самого початку» в жодному разі не означає тут, що інтерсуб'єктивність емпірично передує кому́нікації. За Гусерлем, інтерсуб'єктивність – це трансцендентальна структура свідомості, тобто універсальна умова можливого досвіду взагалі, яка уможливує кожний окремих досвід і насамперед кожний акт кому́нікації, але не як його реальна емпірична причина, а як трансцендентальна умова його можливості «Вона (трансцендентальна інтерсуб'єктивність – В. К.) конституційована для мене як суцця, про що можна навіть не казати, чисто в мені, в медитувальному Ego, чисто з джерел моєї інтенційності, але як така, що конституційована як така сама в кожній із модифікацій «Інших», але в інший суб'єктивний спосіб поставання (*Erscheinungsweise*), і сконституційована як така, що з необхідністю несе в собі той самий об'єктивний світ» [4, S. 157–158].

У доповіді «Проблема трансцендентальної інтерсуб'єктивності у Гусерля» Шюц формулює головне питання, яке стосується феноменологічного поняття інтерсуб'єктивності: «Як може об'єктивність світу як світу кожного й існування Інших бути встановлена в егологічному космосі? Як можна отримати інтерсуб'єктивність світу з інтенційностей моєї власної свідомості». Це відправний пункт Шюцевої критики, спрямованої проти різних моментів інтерсуб'єктивної концепції Гусерля.

За Шюцем, попервах варто спитати, як у редукованій трансцендентальній сфері може бути наявним щось таке, що воно не належить Ego? Як на трансцендентальному рівні може бути адекватно даний Інший? Шюц стверджує, що Інший може бути сконституційованим лише в кому́никативній взаємодії, у щоденному переживанні такої елементарної єдності, як «ми». Гусерль натомість наполягає на тому, що ця єдність має бути вимкнутою у феноменологічній редукції. Саме це

вимкнення звільняє нас шлях до конститутивних джерел світу та інших суб'єктів у ньому. Утім, залишається проблематичним, чи насправду в цій конститутивній діяльності може бути сконституційованим інший суб'єкт. На це можна відповісти, що конститутивна діяльність свідомості завжди вже є інтерсуб'єктивною. Адже інтерсуб'єктивність разом із інтенційністю є універсальною можливістю досвіду.

Другий закид Шюца стосується проблеми узгодженості досвіду Іншого: «Простої аппрезентації недостатньо для того, аби тіло, яке постає переді мною, сприймалося як живе тіло іншого. Адже, якщо аппрезентація продовжується і не виявляється відразу ілюзійною, вона має бути верифікована в подальших аппрезентаціях, що синтетично узгоджуються» [8, р. 64]. Цю проблему варто розглянути в дещо ширшому контексті, що його конституює опозиція ідентичності й часовості. Адже питання про узгодженість досвіду Іншого – це лише окремих випадок питання про те, як можливе конституювання ідентичності у триванні досвіду свідомості. На це питання намагається відповісти Арон Гурвіч у статті «Про інтенційність свідомості» [3]. Інтенційність має два полюси: ноєзу, або інтенційну спрямованість свідомості, та ноєму, або інтенційний корелят цієї спрямованості. Ноєма як спосіб даності предмета є ідентичною, а отже, не змінюється. Кожна ноєма конституюється в багатьох ноєтичних актах. Отже, ідентичність ноєми усвідомлюється на тлі розмаїття актів, у яких вона конституюється. Цю засадову модель конституювання ідентичності у внутрішній темпоральності свідомості можна перенести до інтерсуб'єктивної сфери, аби обґрунтувати узгодженість досвіду Іншого. Отже, трансцендентальна аналіза уможливує обґрунтування узгодженості досвіду Іншого без апеляції до щоденного досвіду.

Шюц зазначає ще одну проблему феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності. Цю проблему можна назвати проблемою повноти досвіду Іншого. Вона має три аспекти, які можна сформулювати у вигляді таких питань:

1. У який спосіб разом із тілом Іншого дана його егологічна сфера?
2. Як може бути адекватно дана внутрішня темпоральність Іншого?
3. Чи достатньо для конституювання спільного світу того, що природні об'єкти, які дані мені в моєму досвіді, збігаються з природними об'єктами, які дані Іншому в його досвіді?

Як на мене, всі ці питання постають внаслідок відмови від трансцендентальної концепції досвіду. Якщо ж повернутися до трансцендентального способу бачення, всі ці питання виявляються неадекватними.

По-перше, у трансцендентальному дослідженні йдеться не про окремі фізичні тіла та окремі емпіричні суб'єктивності, а про умови можливості тілесного досвіду, що його неодмінно переживає суб'єктивність як така.

По-друге, на трансцендентальному рівні темпоральності ми маємо справу не з часовою структурою досвіду окремого суб'єкта, а з часом, як умовою досвіду будь-якої можливої суб'єктивності.

По-третє, якщо здатність різних суб'єктів спільно конституювати природні об'єкти не є достатньою підставою для того, що вони можуть конституювати спільний світ, то здатність окремого суб'єкта конституювати окремі предметності не є достатньою підставою для того, що ці предметності можуть постати як складові цілісної реальності його життя.

Отже, ми маємо визнати, що концепція соціальної реальності, яка спирається на поняття суб'єктивного сенсу соціальної дії, потребує концепцію трансцендентальної інтерсуб'єктивності, аби розв'язати проблему об'єктивності. У сучасній феноменологічно зорієнтованій соціальній науці подібаємо концепції, які пропонують інші можливості інтерпретувати соціальну реальність. Одною з них є об'єктивна герменевтика Ульриха Овермана.

Центральним поняттям цієї наукової методології є поняття латентної структури сенсу. За Оверманом, головним предметом соціально-наукового дослідження має бути не суб'єктивний сенс соціального діяння, а латентна структура сенсу, яка має об'єктивний характер. Тому Оверман називає її ще й об'єктивною структурою значення: «Латентні структури сенсу й об'єктивні структури значення – це ті абстрактні, тобто не дані у чуттєвому сприйнятті утворення, які ми всі більш-менш добре і точно «розуміємо», коли розуміємо один одного, читаємо тексти, бачимо образи й рухи, чуємо послідовності звуків. Ці утворення виникають за правилами, що вони генерують значення, і незалежно від нашої суб'єктивної інтерпретації вважаються об'єктивними» [5, S. 1].

Отже, відправним пунктом і головним предметом соціального дослідження має бути не суб'єктивний сенс діяння, а об'єктивна латентна структура, яка, з одного боку, сконституїрована в цьому діянні, а з іншого – зумовлює конституювання сенсу.

Відповідно до цього головні методологічні принципи об'єктивної герменевтики полягають у тому, що:

«1. Жодну суб'єктивну настанову, тобто жодний психічний мотив, жодне очікування, жодну думку, жодне ставлення, орієнтування у світі, уявлення, жодну надію, фантазію або бажання ніколи не можна безпосередньо схопити так, аби це можна було методологічно перевірити.

Таке схоплення завжди можливе лише завдяки виражальному образу, в якому вони втілюються, або сліду, який вони залишають.

2. Адекватна методологія соціальних і гуманітарних наук, а також наук про культуру має позбутися старого уявлення, згідно з яким предмети досвідних наук можуть бути чуттєво сприйняті і через це є конкретними. Структури сенсу і значення є принципово абстрактними. Їх як такі не можна чуттєво сприйняти, утім вони є емпіричними, і як емпіричні їх можуть аналізувати досвідні науки. Тому об'єктивна герменевтика дотримується методологічного реалізму, коли розглядає як емпіричне все те, що можна виявити завдяки методам перевірки значення» [5, S. 2]

Цей методологічний підхід надає нам такі переваги:

1. Об'єктивна структура сенсу на відміну від суб'єктивного сенсу є доступною, оскільки вона завжди втілена в таких матеріальних носіях, як тексти, картини й інші об'єкти культури.
2. Дослідження латентних структур сенсу вможливує досягнення об'єктивності в соціальних і гуманітарних науках, оскільки ці структури на відміну від суб'єктивного сенсу мають об'єктивний характер.

«Оскільки об'єктивна герменевтика незалежно від того, який конкретний предмет вона має аналізувати, завжди від початку спрямована на реконструкцію латентних структур сенсу, або значення тих виражальних форм, у яких автентично втілено предмет дослідження або проблему, яку треба дослідити, вона може претендувати на об'єктивність пізнання або на перевірку значущості тією ж мірою, що й природничі науки» [5, S. 4].

Оскільки соціальна реальність складається не зі суб'єктивних сенсів соціальних дій, а з об'єктивних латентних структур значення, часова структура конституювання соціальної реальності також має виглядати інакше. За Шюцем, ця структура складається з дій окремих соціальних акторів, лінійно спрямованих від начерку до цілі. За Оверманом, ця структура складається, натомість, із секвенцій, які стало відкривають необмежену кількість можливостей. Лише одна з них здійсниться. Проте всі інші можливості як втілення різноманітних латентних структур сенсу визначають подальший перебіг конституювання сенсу. Говорячи феноменологічно, вони утворюють горизонт можливих сенсів, у якому відбувається актуальне конституювання сенсу. Замість лінійного конституювання суб'єктивного сенсу маємо розгалужений процес конституювання сенсу в різних секвенціях. Відповідно до цього, головною процедурою Оверманового методу є секвенційна аналіза: «Аналітичний процес, через який об'єктивна герменевтика радикально відрізняється від усіх інших методологічних підходів, це секвенційна аналіза. Вона звертається до секвенційності, конститутивної для людської діяльності.

При цьому під секвенційністю розуміється не тривіальна часова або просторова послідовність, а відкриття у кожній окремій дії як у моменті секвенції нової можливості відкритого майбутнього» [5, S. 5–6].

Здається, що на підставі об'єктивної герменевтики Ульриха Овермана можна розв'язати деякі фундаментальні питання конститутивної феноменології природної настанови Альфреда Шюца. Наприклад, ми могли би відповісти на питання, як результати соціологічного дослідження можуть мати об'єктивне значення.

Проте, з феноменологічної позиції деякі моменти об'єктивної герменевтики виглядають вельми проблематично. Так, можна сформулювати декілька питань:

1. Чи можна ототожнювати об'єктивність соціальних наук з об'єктивністю природничих наук?¹
2. Чи не правильно було би сказати, що об'єктивна структура сенсу втілюється в об'єкт культури через суб'єктивну дію? А якщо так, то чи не потребуємо ми феноменологічної аналізи цієї дії?
3. Виявлення структури сенсу своєю чергою є дією соціального науковця. Чи не постає вона як процес конструювання так званих структур сенсу другого порядку, тобто наукових нашарувань на первинні структури сенсу повсякденного світу? В такому разі латентна структура сенсу є не даністю справжнього досвіду, а штучною науковою конструкцією.

Будь-яка дія (здійснення наукового пояснення або тлумачення зокрема) – це, власне, суб'єктивний процес, тобто процес, який здійснює суб'єкт дії. Відповідно до цього, не існує взагалі жодної підстави для того, аби приписувати сконституційованому в такій дії сенсові об'єктивну значущість. Визнання цього призводить до релятивізму, а в наслідок цього й до епістемологічного песимізму певного гатунку. В цьому сенсі Бертран Расел має рацію, коли пише: «Базис нашого знання – це індивідуальні об'єкти сприйняття, і не існує жодного методу, завдяки якому ми могли би розпочати з даних, спільних для багатьох спостерігачів» [6, р. 22].

Лише якщо розглядати інтерсуб'єктивність як універсальну можливість досвіду, можна сподіватися уникнути небезпеки такого релятивізму.

Примітки

¹ Це питання варто розглядати в дещо ширшому контексті, сконституційованому питанням про об'єктивність світу наукового дослідження взагалі. Якщо вся об'єктивна реальність математичного природознавства є лише продуктом математизації природи, то чи не є небезпечним ототожнювати об'єктивність соціальних і гуманітарних наук

з об'єктивністю природничих наук? Адже ця математизація, згідно з Гусерелем, спричиняє забуття життєсвіту. Утім саме цей життєсвіт як щоденний світ наших соціальних взаємодій є головним предметом соціального дослідження. Його забуття означає втрату предмета соціального дослідження. Для природничих наук життєсвіт є фундаментом сенсу. Для соціальних і гуманітарних наук він є не лише фундаментом сенсу, а й головним предметом дослідження. З огляду на це, хоч би як це було дивно, соціальні та гуманітарні науки є більш строгими, ніж природознавство, що послуговується строгими математичними методами, оскільки вони мають досліджувати те, що слугує природничим наукам фундаментом сенсу.

Список використаної літератури

1. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого/ переклад з німецької і післямова В. Кебуладзе.– К: ППС-2002, 2004.– 206 с.
2. Шюц А. Структури життєсвіту / пер. з німецької і післямова В. Кебуладзе.– К.: Український Центр духовної культури, 2004.– 560 с.
3. Gurwitsch A. On the Intentionality of Consciousness // Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl.– Cambridge, 1940.
4. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / herausgegeben von S. Strasser.– Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.– 183 S.– (Husserliana, Bd I).
5. Oevermann U. Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeit und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. (Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung).– Manuskript, 1996.
6. Russell B. Human Knowledge. Its Scope and Limits.– London, 1992.
7. Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.– Wien: Springer, 1960.
8. Schuetz A. The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl // Collected Papers III.– The Haag, 1966.

Вахтанг Кебуладзе

КОНСТИТУТИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПРИРОДНОЙ УСТАНОВКИ АЛЬФРЕДА ШЮЦА И ОБЪЕКТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА УЛЬРИХА ОВЕРМАНА

Рассматриваются некоторые моменты трансцендентальной феноменологии как основы социальных исследований. Продемонстрировано, что на основании объективной герменевтики Ульриха Овермана можно решить некоторые фундаментальные вопросы конститутивной феноменологии естественной установки Альфреда Шюца.

Ключевые слова: Шюц, Ульрих Оверман, феноменология, герменевтика.

Vahtang Kebuladze

CONSTITUTIVE PHENOMENOLOGY OF NATURAL GUIDELINES
OF ALFRED SCHÜTZ AND OBJECTIVE HERMENEUTICS OF
ULRICH OVERMAN

Some aspects of transcendental phenomenology as principal for social investigations are considered in this article. It is demonstrated that on the basis of the objective hermeneutics of Ulrich Overman can be solved some fundamental tasks of constitutive phenomenology of naturalness of Alfred Schütz. Any action (implementation of scientific explanation or interpretation in particular) is actually a subjective process, i.e. a process that has his own agent. Accordingly to this, there is no reason at all to attribute constructed action in this sense of objective significance. Recognition of this leads to relativism, and in consequence to the epistemological pessimism.

Only when intersubjectivity is viewed as a universal opportunity to experience we have some hopes to be free from the risk of such relativism.

Keywords: Alfred Schütz, Ulrich Overman, phenomenology, hermeneutics.

References

1. Waldenfels B. (2004) Topografia Chuzhoho: studii do fenomenologii Chuzhoho [Waldenfels B. Topography of Alien: Studies to Phenomenology of Alien] / pereklad z nimetskoi i pisliamova V. Kebuladze. K. PPS-2002, 206 p.
2. Shiuts A. (2004) Struktury zhyttiesvitu [Schütz A. Structures of the life world] / per. z nimetskoi i pisliamova V. Kebuladze.– K. Ukrainskyi Tsentr dukhovnoi kultury, 560 p.
3. Gurwitsch A. (1940) On the Intentionality of Consciousness // *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Cambridge.*
4. Husserl E. (1950) Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / herausgegeben von S. Strasser. *Den Haag*, Martinus Nijhoff Publishers, 183 S. (*Husserliana*, Bd I).
5. Oevermann U. (1996) Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeit und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. (Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung). *Manuskript.*
6. Russell B. (1992) Human Knowledge. Its Scope and Limits. *London.*
7. Schütz A. (1960) Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. *Wien*, Springer.
8. Schütz A. (1966) The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. *Collected Papers III, The Haag.*

УКД 009 1.11:129 + 141.2+128; 1(091)–51 **Олександр Кирилюк**
ДВІ ГЕРМЕНЕВТИКИ ДОЛІ ЛЬВА ТОЛСТОГО
(М. КИРИЄНКО-ВОЛОШИН ТА І. БУНІН): ГРАНИЧНО-
КАТЕГОРІАЛЬНА СВИТОГЛЯДНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

Обидві герменевтичні інтерпретації щасливої долі Льва Толстого визнають, що він її не приймав. Їхня відмінність полягає у визначенні форм відмови від неї. Ми ж бачимо причини повстання Толстого проти своєї «фатальної» удачливості у прагненні до безсмертя, перед яким меркнуть все земні блага.

Ключові слова: герменевтика долі, життя, смерть, безсмертя (філос.), ескейпізм, трансцендування.

Мета і завдання. При застосуванні різних герменевтичних процедур за умов несхожого розуміння певної долі (див., зокрема зб. статей [4]) відтворення неоднакових її смислів та розбіжне її тлумачення є чимось само собою зрозумілим¹. Інша епістемологічна ситуація виникає тоді, коли дві і більше герменевтичних інтерпретацій долі спираються на тотожне бачення предмету розуміння (приміром, доля розцінюється як дещо необхідне, а не випадкове), мають однакову методику відтворення нових смислів (скажімо, дивинаційну), використовують спільні лексико-семантичні та логіко-категоріальні поля (такі, як «щаслива, славна, прихильна доля», «неприйняття власної щасливої долі» тощо), а також ті ж самі еталонні тексти-інтерпретатори (наприклад, євангелічні передання). Тому тут постає **проблемне питання – як можлива герменевтика долі** як відмінне (інше) її тлумачення за умов вказаного збігу її розуміння та підходів і з огляду на те, що ще й базова гранично-категоріальна підстава цих герменевтичних процедур відтворення нових смислів даної долі є ідентичною, оскільки, як на нас, всі закінчені тексти культури структуровані базисним категоріально-світоглядним інваріантом «життя – смерть – безсмертя»²?

Пошук відповіді на дане питання становить **мету** даної статті, тоді як її **завдання** полягає у тому, щоб на прикладі категоріально, методологічно, лексико-семантично близьких інтерпретацій долі виявити їх власне герменевтичний ефект, тобто, розбіжне розуміння однієї конкретної долі. Цим вимогам відповідає герменевтичне виявлення і донесення до нас неявних сенсів долі Льва Толстого, здійснене М. Кириєнко-Волошином та І. Буніним.

М. Кириєнко-Волошин: «Шукач пригод»³. Не звертаючись до конкретних фактів біографії Л. Толстого чи до його творів, М. Кириєнко-

Волошин [2], застосовуючи «дивинаційний», інтуїтивний, логічно не пояснювальний варіант герменевтики, зазначає, що з аналізу життя людини «поступово проступає спочатку невиразна, потім більш визначена фігура її долі». Розрізняючи життя та долю, він пише, що ця фігура нагадує саму людину, але у перебільшеному розмірі, це немовби наше вічне велике Я. Але остаточну завершеність туманній фігурі долі надає смерть. Коли згасає лик живої людини, лик його долі раптом осяюється. Тоді починає жити не людина, а її доля. Отже, якщо посмертне земне життя людини не можливе, то доля даної людини, за автором, продовжує існувати і після її смерті. Смерть він розцінює як «останній удар різця», що завершує лик людини та надає йому трагічної єдності.

Відразу виходячи на світоглядний гранично-категоріальний інваріант тексту-долі («життя – смерть – безсмертя»), цей автор розрізняє сприйняття смерті Л. Толстого іншими та її значення для розуміння його самого. Зі смертю Л. Толстого його буття, пише він, не припинилось – в ній для мільйонів тих, хто знав його через слово, немає ні розриву, на закінчення, ні незворотної втрати – для людей він залишається живим та близьким, як і за життя. Безсмертя М. Кириєнко-Волошиним тут розуміється в *інформаційному* коді (слово, пам'ять).

Що стосується самого Л. Толстого, то через його смерть стає зрозумілим протиставлення його життєвих прагнень та його долі: смерть «з трагічною повнотою завершила лик його долі». Ця завершеність полягає не у примиренні основних протиріч його життя, а, навпаки, у владному протиставленні власної упорної волі невблаганній волі Долі. Свідома воля Л. Толстого хотіла розчинення у народі, самовіддачі і жертви до кінця. Судьба ж вела його всупереч усьому до благополуччя та добробуту. Яка страшна Ананке, що являється у вигляді всесвітньої Слави і повноти життєвого щастя! Яка таємнича неможливість загибелі у долі Толстого! – з подивом вигукує М. Кириєнко-Волошин. В історії людства ми не знайдемо нічого подібного. У трагедії Толстого потрясає неможливість загибелі за усієї спраги жертви – пише він далі.

Реконструюючи глибинний універсально-культурний аспект підходу М. Кириєнка-Волошина до долі Л. Толстого, можна твердити, що він у своїх герменевтичних пошуках сутності долі російського генія застосував один з розширених варіантів базисної світоглядної формули «життя – смертельна загроза життю – відведення загрози». Особливість позиції Л. Толстого, як це бачить М. Кириєнко-Волошин, у даному випадку полягала у тому, що той сам, навмисно, прагнув створити у своєму житті ситуацію мортальної небезпеки, кидаючи виклик долі, сповненої благополуччя та добробуту. Натомість вона успішно «нейтралізувала» всі ці його спроби.

У категоріальному визначенні людській долі М. Кириєнко-Волошин віддає перевагу необхідності, оскільки у долі, як він вважає, немає випадковостей. Тож доля Л. Толстого була, попри всі спроби її змінити, «невблаганною» – він був приречений на її прихильність, хоча й робив спроби змінити цей стан справ. У цій упорній протидії Л. Толстого власній долі приховано глибокий трагізм – зазначає М. Кириєнко-Волошин.

У своїй герменевтичній інтерпретації долі Л. Толстого в якості тексту-еталону цей автор використовує євангелічне передання про третю спокусу дияволом Христа, коли той запропонував Йому для доведення, що Він є Сином Божим, кинутися зі скелі, на що Ісус відповів: «Не спокушай Господа Бога свого!» (Лк., 4.9–12). Чи не було все життя Толстого, задає питання М. Кириєнко-Волошин, тим чудом, від здійснення якого відмовився Христос? Толстой багато разів у житті кидався з даху храму. Все його життя – це невгамована і невситима жага торкнутися землі, щезнути у землі, і кожного разу янголи, рятуючи, підхоплювали його. І так відбувається у всіх прагненнях письменника.

Щоб його інтуїтивний метод не виявився «фантазією» (Ф. Шляйєрмахер) [5, с. 156], М. Кириєнко-Волошин звертається якщо не порівняльного методу герменевтики, то до показових прикладів, які як окреме мали б підтвердити його загальне бачення долі Л. Толстого. Так, бажання Льва Миколайовича залучитися до важкої селянської праці стає йому на користь, зміцнюючи здоров'я, а відмова від маєтку не приводить до бажаного жебрацтва, а, навпаки, позбавляє від турбот та веде до витонченого комфорту. З приводу смертної кари Л. Толстой заявляє, що він хоче, щоб і на його стару шию накинули зашморг, а під час ювілею – що найкращою нагородою йому були б в'язниця та гоніння. Його послідовників переслідують, близьких йому людей арештовують, висилають – а сам він недоторканий. Він може говорити і писати все, що завгодно – і волос не впаде з його голови⁴. Янголи ніколи не дають йому при падінні «торкнутися ногою каміння», він за будь-що перебуває у кільці безпеки.

Нарешті, він робить останню спробу прорватися крізь це кільце, і потайки, вночі залишає свій дім, щоб зовсім щезнути. В останній раз він кидається з даху собору. Але і тут начальство та рідні невсипно дбають про нього, вся земна куля слідує за бюлетенями про стан його здоров'я та чекає на останні новини з Астапова, а сам він, помираючи тут, думає, що, нарешті, йому вдалося втекти від світу і ніхто не знає, де він є. Все це свідчить, що в обставинах смерті Л. Толстого занадто багато невідворотного фатуму – виснує М. Кириєнко-Волошин.

У підсумку він хоче з'ясувати, що ж саме могло викликати такі важкі стосунки Л. Толстого з власною долею? Те, що коло безпеки не було розімкнене для Толстого і самою смертю, вказує, що причина цього була у ньому самому. Вона полягала у його ставленні до тайни зла на землі, яке виражено у толстовському вченні про непротивлення.

Зло Толстой розумів вкрай просто, він вірив, що є якийсь один засіб проти нього, і якщо люди домовляться між собою цей засіб застосувати, то зло зникне. Формула всесвітнього зцілення від зла проста: не противитися злу, и воно тебе не торкнеться, і Л. Толстой провів її у своєму житті послідовно і до кінця. І жах полягає у тому, що все здійснилося буквально. Як тільки він припинив противитися злему, то довкола нього відразу замкнулося коло благополуччя та безпеки. Чим можна пояснити цей не християнський, а чисто магічний ефект, схожий з третьою спокусою Христа? – запитує М. Кириєнко-Волошин.

Причину такої фатально щасливої долі цей автор вбачає в однобічному розумінні слів «не протився злу». Якщо я перестаю противитися злему, то тим створюю безпеку лише для себе, але разом з тим замикаюся у егоїстичному самовдосконаленні. Я позбавляю себе досвіду земного життя, можливості необхідних слабкостей та падінь, які одні вчать нас прощенню, розумінню та прийняттю світу. Не чинячи опору злу, я начебто хірургічно відділяю зло від себе і тим порушую глибоченну істину, викрити Христом, що ми тут на землі зовсім не для того, щоб відкинути зло, а для того, щоб перетворити, просвітити, врятувати його через прийняття в себе і освячення собою. Толстой не зрозумів сенсу зла на землі і не зміг розкрити його таємниці, і тому збулося з ним по слову Писання: «Янголам Своїм заповідає про Тебе берегти Тебе...» (Лк., 4.10).

Таким чином, якщо знову звернутися до базисної світоглядної формули, то причину спасіння Л. Толстого у всіх випадках виникнення смертельної загрози для життя (а це і щасливий порятунок від ведмедиці на полюванні, і війни, на яких він не загинув) полягала, за М. Кириєнко-Волошином, в тому, що Л. Толстой відмовився від активної боротьби з небезпеками, і вони самі відступили.

Тобто, відмова від *агресивного* опору смертельним небезпекам, його заперечення (*табування*), і визначило, врешті-решт, перемогу над цими загрозами, хоча сам Л. Толстой активно діяв всупереч своїй долі з тим, щоб їх «штучно» викликати. Парадокс пролягав у тому, що, уникаючи активної боротьби зі злом, він нейтралізував його та всі ті смертельні грізби, що з ним пов'язані, але потім прагнув ризиковані для життя ситуації активно відтворити.

Отже, зміст долі Л. Толстого, виявлений через герменевтичні процедури М. Кириєнко-Волошином, полягає у тому, що його доля ґрунтувалась на неповній базисній формулі «народження – життя (у добробуті, славі і щасті)», і Л. Толстой, попри ті реальні загрози, що час від часу траплялися у його житті, волів ввести у цю форму елемент, що випав – «смертельна загроза життю», і іноді це набувало вигляду демонстративного прагнення до публічної смерті через страту на шибениці чи дивного бажання жорстоких переслідувань себе з боку влади.

Іван Бунін: «Трансцендуючий ескейпіст». На відміну від М. Кириєнка-Волошина, І. Бунін у своїй книзі «Звільнення Толстого» широко використовує цитати письменника – іноді вони, без будь-яких коментарів інтерпретатора, йдуть цілими сторінками. Немає у І. Буніна явного протиставлення життя і долі Л. Толстого, хоча, навівши «періодизації» його життя, визначені самим Л. Толстим, автор готує ґрунт для узагальнюючих висновків у межах такого ж «дивинаційного» розуміння життя письменника на підставі концепту долі.

Л. Толстой ділив час свого життя на чотири періоди та, в іншому варіанті, на три «фазиси». Перший період, до чотирнадцяти років, він вважав «чудним», «безвинним», «поетичним». Потім йде двадцятирічний «жахливий» період «служіння розпусти та хтивості». Наступні вісімнадцять років, присвячених родині, були роками моральними, оскільки це було «непорочне» життя задля здобуття літературної слави та родинного статку. Нарешті, четвертий період – це період духовного народження, очищення від всіх пороків минулих літ.

«Фазис» свого життя, з 14-ти до 34-х років, Л. Толстой пов'язував з відомими людськими пристрастями – їжа, випивка, жінки, полювання – «і життя повне!». За цим наступив «фазис» служіння людям, просвітництва та благодійності, а потім – «фазис» прагнення до «чистоти божої» з метою релігійного служіння людям. Тут Л. Толстой наводить стару індуську мудрість, за якою життя має два напрямки – «Виходу» та «Повернення». На першому з них людина відчуває себе окремишою істотою, тимчасовим тілесним буттям, на другому починається життя не тільки для себе, але й для людей, коли спрага *брати* змінюється на бажання *давати*. Тепер індивідуальне Я зливається з Єдиним Життям і починається духовне існування людини.

Отже, Л. Толстой у визначенні етапів свого життя визнав, що безхмарний та безвинний період дитинства поступається місцем активній культивуваці всіх базисних життєвих функцій – аліментарної та агресивної (*їжа, питво, полювання*), детабуїрованої еротичної (розпуста, жінки). Потім наступає фаза, де домінує прагнення досягти соціально значущих

параметрів життя – сімейного статку (*вітальна* категорія) та слави (*інформаційний* код). Нарешті, егоїстичне служіння для себе змінюється на релігійне служіння людям через духовне народження (категорія *генетику*). Як бачимо, Л. Толстой ніде не згадує про екзистенційні «пограничні» ситуації свого життя, а їх було чимало, і тому базисна світоглядна формула у нього репрезентована у вигляді помирання у старій своїй вітальній якості і народження у новій. Щоправда, є одна версія повного функціонування формули «*життя – смерть – безсмертя*», згадувана Л. Толстим у зв'язку зі східним вченням. Мова йде про те, що за наших часів отримало назву «трансперсональної свідомості», коли людина відчуває, що вона виходить («трансцендує») за межі свого кінцевого Я, зливаючись з речами, живими істотами, Всесвітом або, взагалі, з деяким *Началом* (ясно, що *началом* «вічним»), котре письменник називає «Єдиним Життям» чи «Всім-Ніщо»

Саме на цей варіант життєвої саморефлексії Л. Толстого спирається у своїх герменевтичних пошуках сутності толстовської долі І. Бунін. Для цього він використовує один з творів Л. Толстого («Казак»), де молодий юнкер, на природі, над Тереком, відчув себе не людиною чи московським дворянином, не чийось другом, а таким собі комаром чи оленем, яких багато було довкола нього. Це прагнення Л. Толстого до втрати особистої Я-окремності через розчинення у безлічі безликих істот і таємна радість від такої втрати є, за І. Буніним, основною толстовською рисою [1, с. 43]. Зрозуміло, що індивідуальне Я (особистість) при цьому знищується, але натомість, знеособлене, воно через таке трансцендування подовжує існувати у певній надіндивідуальній тотальній загальності⁵. Це добре розумів і сам Л. Толстой. «Мій дух живе і буде жити» – твердив він. Йому ж казали, що це вже буде не його дух. «Ось і добре, що до того, що залишитися після мене, не домішуватиметься особистість. Особистість – це те, що заважає моїй Душі злитися з Усім». Він і померти хотів таємно, як помирають в природі безособистісні звірі та птахи, просто розчиняючись в ній – адже ніхто не бачив цих вільних істот мертвими [1, с. 19–20].

У втраті індивідуального Я, у позбавленні залежності від тіла, причинності, простору і часу Л. Толстой вбачав, як вважає І. Бунін, шлях *звільнення* для себе. І можливим це стає лише через смерть. «Пора прокинутися, тобто, померти» – наводить він його красномовні слова [1, с. 20]. Звільнення через смерть – це позбавлення духу від матеріальних одяг, возз'єднання тимчасового Я з вічним Я.

Першим кроком до цього був його своєрідний акт «ескейпізму». Перед тим, як залишити назавжди свій дім, Л. Толстой зауважив, що він робить

те, що й всі старі його віку – залишає мирське життя, щоб прожити на самоті останні дні для знаходження згоди із своїм сумлінням. Він мріяв оселитися у помісті старшої дочки Тетяни Львівни, там, де його ніхто не знає – тоді він міг би спокійно жебракувати під селянськими вікнами, випрошуючи шматка хліба [1, с. 49], або стати юродивим, щоб нічим не дорожити у житті. І Бунін порівнює Л. Толстого у цих його прагненнях з біблійним Іовом, котрий все мав, але відразу все втратив [1, с. 49–50]. «Я кочую під гору до смерті» – писав Л. Толстой, але я не хочу смерті і люблю безсмертя. Я люблю своє життя – родину, господарство, мистецтво. Але як мені спастися?» [1, с. 53]. І Бунін тлумачить ці його слова як прагнення врятуватися через втрату як й Іов, усього, окрім душі.

Тут І. Бунін, як і М. Кириєнко-Волошин, теж згадує євангелічне передання про спокусу Ісуса Христа дияволом, котрий пропонував йому за «падіння» через поклоніння йому «всі царства світу і славу їх». Л. Толстой теж не цінує земних благ. Розмірковуючи у «Сповіді» про досягнення шаленого багатства і великої слави, він запитує «Що з того? Що потім?» Найбільш завітною художньою ідеєю Л. Толстого, як вважає І. Бунін, було показати мізерність усього земного, хибну цінність будь-якого «високого» соціального статусу [1, с. 44].

За І. Буніним, зі смертю Л. Толстого о 6.05 сьомого листопада 1910 року на станції Астапово закінчився великий людський подвиг, незвичайна за силою, тривалістю і важкістю боротьба за «звільнення», перехід від «Бування у Вічне». У термінах буддизму цим здійснився «шлях у життя», словами Євангелія, Л. Толстой, обминувши «широкі брами, що ведуть до загибелі» і якими багато хто йде, увійшов у «тісні ворота, що ведуть у життя» [1, с. 46]. Смерть – вища точка його життя, що споріднює його з Буддою і навіть Спасителем [1, с. 50–51]⁶.

Таким чином, І. Бунін теж розрізняє життя Л. Толстого та його долю, за яку він наполегливо боровся. Втеча від людей, за Л. Толстим – «екстаз свободи», є формою цієї боротьби. І Бунін вважає, що він втік зовсім не від домашніх свар, він біг до свободи безвісності, до свободи ординарності, до розчинення у простих людях, котрі просто працюють, не розмірковуючи лукаво та смиренно вірячи у Господаря, що послав їх в цей світ з метою, яка недоступна для нашого розуміння [1, с. 44]. Це – перший варіант змістовного наповнення базисної світоглядної формули у вигляді «життя у славі та статку – заперечення цього життя через особистісну соціальну смерть (знеособлення) – життя надіндивідуальне, і тому безсмертне, у безвісності, у злитті з вічним народом». Другим зафіксованим І. Буніним варіантом бажаної долі, що її прагнув здобути Л. Толстой через відмову від всіх «слав царств» світу цього, є жага до

розчинення у надприродній тотальності із збереженням лише душі, нехай і знеособленої.

В обох випадках тут йдеться про заперечення Л. Толстим того життя, яким він реально жив, з наступним намаганням досягти надіндивідуального вічного життя – чи то через розчинення окремішнього особистісного Я у природі чи народі, або через залучення до певної надприродної сутності шляхом приєднання тимчасового Я до Єдиного Життя. Отже, в основі розуміння І. Буніним долі Л. Толстого базисна формула набуває такого вигляду «Життя у славі та статках – заперечення особистісного життя через ескейпізм – безсмертя (надіндивідуального життя) через розчинення у природі, народі або Єдиному Житті, «Всьому-Ніщо».

Висновки. З наведеного ми бачимо, що тлумачення долі Л. Толстого М. Кириєнко-Волошином та І. Буніним однаково ґрунтується на розумінні її як Фатуму, проте, не роковому, а удачливому. Обидва вони вважають, що Л. Толстой чинив своїй щасливій долі свідомий опір, тим не менш цей опір вони розуміють кожний по-своєму. За М. Кириєнко-Волошином, задля зміни своєї блаженної долі Л. Толстой вдавався до активного супротиву їй через прагнення навмисного створення ситуацій смертельної небезпеки, щоб пом'якшити її з таланливої на загорьовану, тоді як І. Бунін, навпаки, говорить про пасивне протистояння їй через стремління до втрати особистісної окремішності шляхом або 1) ескейпічного уходу в народну масу, де йому, знеособленому, без зайвих проблем можна вдатися до жебрацтва та юродивості, де він стане так само гнаним і багатостраждальним, як і більшість простого люду, що щезає без сліду у вічній землі, як розчиняються в ній вільні звірі («тільки трава виростає» – як говорив згадуваний І. Буніним дядя Єрошка з «Козаків»), або 2) через трансцендуюче розчинення індивідуального Я у надіндивідуальне Все-Ніщо.

Наша власна «герменевтична інтерпретація» позицій даних двох авторів (а цей процес, як відомо, уходить у нескінченість), полягає в тому, що вони однаково спиралась на базисну світоглядну формулу «життя – смерть – безсмертя», і в обох цих випадках в основі неприйняття Л. Толстим своєї щасливої земної долі лежало його прагнення до безсмертя, перед яким меркне будь-яке земне благополуччя. І хоча обидва інтерпретатори долі Л. Толстого *фактично* вважали це прагнення до безсмертя його кінцевою метою, бачення ними шляхів досягнення його є відмінним. За М. Кириєнко-Волошином, воно здобувається через виживання після здолання ним же самим закликаної смертельної небезпеки, чим акцентується *стверджується життя* (варіант *імортальності*), хоча і він говорив про хотіння Л. Толстого «втекти від світу» та «розчинитися у землі чи народі». За І. Буніним же, перехід від

«Бування» до «Вічного» (теж *імортальність*) робиться через своєрідне трансцендування у певну спільноту – всіх природних живих істот, «простий» народ, а також, ширше, у «Все-у-самому-собі – Ніщо (Нірвану)», хоча і він говорив про «боротьбу» і «жертвовність» Л. Толстого. За всіх умов, Л. Толстой волів мати таку долю, котра відкрила б йому перехід від суцього існування до буття у Вічному.

Дана розвідка, окрім сказаного, дозволяє зробити ще один важливий, для нас чи не найголовніший висновок. Універсальна світоглядна формула «життя – смерть – безсмертя» лежить не тільки в глибинній структурі художніх текстів і функціонує не тільки у зв'язці «твір – читач», коли останній переживає, буквально, героїв, що гинуть. Вона може актуалізовуватися через свідоме відтворення на її базі, як це видно з намагань Л. Толстого, власної *долі*, яка через «трагічну єдність» (М. Кириєнко-Волошин) «життя та творчості», «смерті та безсмертя», несе тепер в собі, на відміну від реального *життя*, де це є неможливим, її повну розгортку, включно з останнім членом, «безсмертям».

Примітки

¹ Це не виключає наявності певних збігів у відмінних герменевтичних інтерпретаціях. Головним моментом герменевтики долі є певне «транспонування» змісту життя, його подій та фактів у той чи інший культурно-світоглядний чи інший смисловий контекст (дискурс), завдяки чому відкриваються нові, раніше невідомі значення. За своєю суттю вказані процедури становлять собою переведення конкретного тексту-життя в інші, більш загальні логіко-семантичні «поля» концепту долі, які функціонують у різних «вузьких квазіпарадигмах» із своєрідною «рамковістю» лексичних засобів їхнього відтворення, будучи деяким чином «непроникними» для інтерпретаторів, котрі перебувають в інших дискурсах. Тому важко, а радше, неможливо знаходити спільні підстави для таких відмінних за своїми лексико-семантичними полями та «фреймами» тлумачень долі, котрі належать до різних світоглядних систем, як неможливо порівнювати змішаний час та простір у команді прапорщика солдатам «підмітати територію від паркану до обіду». Навіть у межах одного, скажімо, релігійного дискурсу внаслідок конфесійних відмінностей доля Ісуса Христа Нового Заповіту та доля Іси з Корану є фактично, різними долями, і християнин ніколи не погодиться з коранічним розумінням земного життя та долі Спасителя просто як одного з пророків, який ніколи не воскресав та не є іпостассю триєдиного Бога.

Слід сказати, що іноді трапляються деякі «зсуви» вказаних специфік текстів, коли, приміром, життя історичного персонажа прагнуть осмислити

у термінах долі святого (як от, наприклад, життя Олександра Невського), а літературний життєпис уводять у світоглядно-філософський контекст і т. п. При цьому можливі й такі варіації відтворення долі окремих історичних постатей, коли факти їхньої історичної біографії цілком ігноруються заради сьогоденної кон'юнктури. Стосовно Невського це видно у повному замовчуванні його неприглядної ролі у жажливих придушеннях задля угоди ординцям народних повстань у свої вотчині – Новгороді, в обертанні на протилежні його непатріотичних переконань, сформованих у дитинстві, проведеному разом з ханськими дітьми у Золотій Орді, у неприйнятті до уваги неможливості за віком брати участь у Льодовому побоїщі (сам факт якого або його масштабність теж у істориків під великим сумнівом) тощо. Добре відомі жажливі подробиці життя таких клінічних психопатів, як Іван Грозний чи Петро Перший, проте визнання їхньої «доленосності» для Росії, визначене введенням цих історичних постатей у імперський політичний дискурс, призвело до того, що перший всерйоз розглядався РПЦ як кандидат у святі. Апологія ж Петра (як, до речі, і ще одного сатанинського правителя, Сталіна), ґрунтується начебто на «розуміючому вживанні» у мотивацію його численних злочинів і святотатств, мовляв, він «за тих» історичних умов – некерованості бунтарського народу, закоснілості знаті і церкви та відсталості країни діяв задля блага імперії, і чинити інакше «просто не міг».

У даних випадках ми, окрім усього іншого, маємо справу з так званими «спорожнілими» формами, котрі, як показав Ж. Бодриар, не виводять до жодного референта, залишаючись, тим не менш, самодостатньою, хоча і симулятивною системою. Прекрасний науково-об'єктивний, і разом з тим емоційно палкий аналіз цього явища, включно з сучасними українськими реаліями, зробила Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська [3].

За певних обставин «фрейми» (обмежений даним варіантом розуміння тексту життя набір лексичних засобів опису і тлумачення) однієї системи, які не мають поняттєво-лексичного збігу з «фреймами» іншої такої системи, все ж таки можна підводити під одне загальне предикативне визначення долі. Наприклад, два відмінних за змістом життя, описуваних у термінах 1) «ординарне, тихе» та 2) «незвичайне, важке, насичене буремними подіями» можливо підвести під загальне поняття *щасливої* долі. Той факт, що ці поля мають подовження на рівні їхніх культурних екстралінгвістичних відповідностей (ментальних, акціональних, символічних) [4, с. 147] робить дану процедуру конкретним механізмом (засобом) здійснення вище згаданого «транспонування» певних смислів через «утягування» їх у відмінний релігійний, культурно-світоглядний,

науковий, політичний, прагматичний, семіотичний або інший дискурс долі, у результаті чого, власне, і виникає герменевтичний ефект, коли, скажімо, дехто, оглядаючись на свій складний життєвий шлях, неочікувано для себе визнає, що йому судилася щаслива доля. Може статися і так, що, навпаки, людина, яка прожила тихе і непримітне ординарне життя, якому багато хто з тих, кому випала нещасна доля, був би тільки радий, раптом відчує себе безталанною.

Ця «рамковість» отриманого в межах певних «фреймів» смислу долі, дозволяє з великою долею точності сказати, як саме буде вона буде проінтерпретована, оскільки «фрейми» не дають можливості вийти поза межі домінуючого у цій інтерпретативній системі кола (рамки) смислів. Це робить майбутній начебто новий за змістом герменевтичний текст заздалегідь відомим. Так, ми доволі точно можемо передбачити, що скаже начальство під час урочистостей на адресу ювіляра, які побажання почують молодята від гостей на своєму весіллі тощо. Так само ми заздалегідь можемо сказати, яким чином буде, приміром, пояснено в мусульманській релігії долю тієї чи іншої конкретної людини, оскільки це не важко спрогнозувати завдяки майже фаталістичному її розумінню в ісламі. Аналогічно ми можемо дочасно знати, в яких термінах та «фреймах» розтлумачать нам долю міфологічного героя фрейдизм, а долю Л. Троцького або царської родини – більшовики. Майже повне взаєморозуміння через збіг у значенневих вимірах герменевтичного тлумачення долі ми матимемо лише тоді, коли герменевтичні інтерпретатори долі перебуватимуть «всередині» однієї структурно-семантичної «рамки» («фреймі»).

² У свою чергу, це не виключає наявності певних інтерпретативних розбіжностей внаслідок «привласнення» інтерпретатором віднайденого смислу через саморефлексивність розуміння. Такий акт розуміючого схоплення, котрий фіксує самого себе (акт усвідомлення актом мислення акту мислення як акт «відстороненої» рефлексії цього акту над самим собою), а не тільки його феноменологічно даної змістовної сторони або так само феноменологічно даного «переживання-сприйняття...» має саморефлексивну природу. «Я розумію, що я зрозумів» – так можна коротко виразити суть справи. При цьому відбувається таке своєрідне «привласнення» щойно віднайденого смислу, яке робить його «своїм», на противагу будь-якому іншому смислу, тепер вже «чужому». Для знаходження порозуміння у комунікативному діалозі після цього настають важкі часи – мало хто згоден просто так відмовитись від «власного» (привласненого) розуміння предмету мислення на користь «чужого». Це призводять до неприйняття інтерпретації текстів, явищ подій

представниками однієї комунікативної спільноти іншою не тільки само через відмінність їхніх культурних контекстів, дискурсивних структур, логіко-семантичних чи лексично-семантичних полів, але й через неможливість без втрати ідентичності залишати «своє», привласнене через розуміюче схоплення, коло смислів, і переходити до інших, «чужих» форм розуміння речей, якщо тільки, скажімо, не йдеться про зміну віросповідання чи світогляду. Навіть у нашому прикладі, при майже тотожних підходах, що спираються на універсальну світоглядну формулу, І. Бунін цілком правомірно міг би заперечити інтерпретацію долі Л. Толстого М. Кириєнко-Волошиним і сказати: «А я так не думаю». Отже, знаходження порозуміння навіть на підставі універсальних структур текстів можливе далеко не завжди. Базисна універсальна структура єдина, а її життєзначущість, вітально вагома, і тому гостро відчутне наповнення може бути протилежним. Звідси – відомі шевченкові слова «У кожного своя доля...»: приміром, дагестанці з гірким почуттям дивляться на празникування Росією «впокорення» Північного Кавказу, а татари – на ювілей взяття Казані. Так само, було б дивно, якби росіяни чомусь святкували всі дати багаторазових захоплень Москви – Ордою, Польщею, Україною (напр., козаками П. Конашевича-Сагайдачного 1608 р.) чи Наполеоном.

Втім, тут ще здійснимо «входження» в іншу систему смислів («татар можна зрозуміти») без відмови від своїх поглядів. Але чи можна так само увійти у систему значень, відтворену у певній «герменевтиці» знаків, наприклад, алгебраїчних, яку створила *для себе* у дитинстві згадувана М. Кириєнко-Волошиним в «Одкровеннях дитячих ігор» Аделаїда Герцик? Знак радикала позначав у неї Йоанну д'Арк, інші теж відповідали історичним подіям та постатям, і взагалі, все довкола вона обдаровувала вигаданими нею смислами, *закритими для інших*, хоча, на думку М. Кириєнка-Волошина, вони не були довільно вигаданими – через алгебраїчні знаки дівчинка «дешифрувала фантастичні літописи і передання». Ця схильність розуму до відтворення складних систем притаманна «первісній», «сонній свідомості людства», і творча гра по алгебраїчному задачнику, мапам та ін. викриває таємний механізм створення міфів, оснований на геніальній щедрості творчих узагальнень – пише він. Ця «недовільність» значень при довільності знаків за експлікації перших дає позитивну відповідь на це питання.

³ Легко уявити, що було б з письменником за відомої схожості чеченських війн старої і теперішньої Росії, який написав би у наш час, як серед спаскуджених російськими солдатами сакль, фонтану і навіть мечеті, під завивання жінок та дітей над тілами вбитих, серед яких був і красивий

хлопчик, проткнутий багнетом у спину, «старики хозяева собрались на площади и, сидя на корточках, обсуждали свое положение. О ненависти к русским никто и не говорил. Чувство, которое испытывали все чеченцы от мала до велика, было сильнее ненависти. Это была не ненависть, а непризнание этих русских собак людьми и такое отвращение, гадливость и недоумение перед нелепой жестокостью этих существ, что желание истребления их, как желание истребления крыс, ядовитых пауков и волков, было таким же естественным чувством, как чувство самосохранения» («Хаджи-Мурат»).

⁴ Таку узагальнюючу назву розумінню долі Л. Толстого М. Кириєнко-Волошиним можна дати за аналогією з одним з семи типових світових сюжетів, виділених К. Букером [6] – The Quest, ‘шукач пригод’ у лицарських романах – як відомо, знатні лицарі шукали собі трапунків не з поганого життя.

⁵ Типовим для людей з такою свідомістю є записане Л. Толстим ясне відчуття того, що наш світ є лише одним з величезної кількості можливих світів. Він і сам фіксував випадки розширеного стану своєї свідомості, зазначаючи, що, поступово усвідомлюєш, що немає ні матеріального, ні духовного, а є лише моє проходження крізь межі вічного, нескінченного, котре є Всім у самому собі і разом з тим Нічим (Нірваною) [1, с. 47–48].

⁶ Ризикване порівняння з урахуванням відлучення Л. Толстого від церкви, у тому числі, мабуть, і за страшні слова, сказані у відповідь на великоднє привітання «А Він не воскрес», хоча, помираючи, все ж таки тихо сказав, як простий віруючий: «Прими мене, Господи!». Скоріше за все, епатажна позиція Л. Толстого щодо віри (не Церкви – його докори їй мають певний резон) стоїть в одному ряду з його викликом власній долі.

Список використаної літератури

1. Бунин И. А. Освобождение Толстого.– Paris: YMCA PRESS, 1937.– 255 с.
2. Волошин М. А. Судьба Толстого // Волошин М. А. Лики творчества.– Л.: Наука, 1988. – сс. 528-533.
3. Иванова-Георгиевская Н. А. Седиментация смислів у культурі та відповідальність пам'яті // Філософ. думка.– 2009.– № 1.– С. 27–42
4. Толстая С. М. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н. В. Арутюнова – РАН.– М.: Наука, 1994.– С. 143–147.
5. Шлейермахер Ф. Герменевтика / пер. с нем. А. Вольского.– СПб.: Европейский Дом, 2004.– 242 с.
6. Booker C. The Seven Basic Plots. Why we tell stories.– N.Y.: Continuum, 2004.– 728 p.

Александр Кирилюк

ДВЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ СУДЬБЫ ЛЬВА ТОЛСТОГО (М. КИРИЕНКО-ВОЛОШИН И БУНИН): ПРЕДЕЛЬНО-КАТЕГОРИАЛЬНАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

В основе неприятия Толстым своей земной судьбы лежало его страстное желание бессмертия или в виде акцентуированного утверждением жизни через преодоление угроз для нее, или в виде стремления к надъиндивидуальному «вечному» бытию путем бегства от мира через утрату личности.

Ключевые слова: герменевтика судьбы, жизнь, смерть, бессмертие (филос.), эскейпизм, трансцендирование.

Olexander Kyrylyuk

THE LEO TOLSTOY FATE: TWO DIFFERENT HERMENEUTICAL APPROACHES (M. KYRYENKO-VOLOSHIN & I. BUNIN) BUT THE IDENTICAL WORLDVIEW INTERPRETATION

The article compared the two hermeneutic understanding of Leo Tolstoy's Destiny. Both of them have identical vision of the subject (the Fate regarded as something necessary, but not accidental), apply the same hermeneutic method for reproduction of new meanings (divination method), use common lexical-semantic and logical categorical fields (such as «happy, glorious, gracious Fate», «rejection of their own good Fortune» etc.) and both refer to the same standard interpretative texts (such as the Gospel). Both approaches are based on the recognition that Tolstoy had a negative attitude towards his own Destiny, which, for all human estimated, was very happy. He hated his good Fortune and did everything to his fate became unhappy. By such statement the similarity of these two approaches comes to end. M. Voloshin believes that the Tolstoy's fighting against his Destiny manifested itself as a meaningful efforts to destroy his «fatal» well-being by creating a threat to own life. Bunin thought that Tolstoy's rejection of his benevolent Destiny was realized by his escapism and transcendence. Actually, both Voloshin and Bunin give identical worldview interpretation of L. Tolstoy's Fate – he sought immortality and by these reason denied his lucky Fate, because he recognized that all the blessings of earth life means nothing.

Keywords: hermeneutics of fortune, fate, luck & destiny, life, death, immortality (philos.) escapism, transcendence.

References

1. Bunin I. A. (1937) Osvobozhdenie Tolstogo [Liberation of Tolstoy]. Paris, YMCA PRESS, 255 p.
2. Voloshin M. A. (1988) Sudba Tolstogo [Tolstoy's Fate]. *Voloshin M. A. Liki tvorchestva. L.*, Nauka, pp. 528-533.
3. Ivanova-Heorhiyevs'ka N. A. (2009) Sedymentatsiya smysliv u kul'turi ta vidpovidal'nist' pamyati [Sedimentation of meanings in culture and accountability of memory]. *Filos. Dumka*, # 1, pp. 27-42.
4. Tolstaya S. M. (1994) «Glagolyi sudbyi» i ih korrelyaty v yazyike kulturyi [“Verbs of fate” and their correlates in the language of culture]. *Ponyatie sudbyi v kontekste raznyih kultur ; otv. red. N.V. Arutyunova. Moscow*, Nauka, pp. 143-147.
5. Shleyermaher F. (2004) Germenevtika [Hermeneutics]; per. s nem. A. Volskogo. *SPb, Evropeyskiy Dom*, 242 p.
6. Booker S. (2004) The Seven Basic Plots. Why we tell stories, *N.Y.*, Continuum, 728 p.

УДК 167

Виктор Ополев

**ОСНОВНЫЕ ТИПЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ
ТРАНСЛЯЦИИ НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ**

В статье по методологическим основаниям выделяются три вида трансляции научных знаний: информирование, обучение, популяризация. Показаны некоторые возможности применения данной типологии.

Ключевые слова: коммуникация, информирование, обучение, популяризация.

Рассмотрим существующие в культуре виды интеллектуальных коммуникаций, содержанием сообщений в которых выступают *научные знания*, и сделаем попытку их спецификации по методологическим основаниям. Научные знания, конечно же, не являются единственным видом содержания сознания, перемещающихся по тем или иным «траекториям» в пространстве intersубъективности [4; 5; 6], однако обращение к ним в рамках нашей постановки проблемы может быть оправдано следующими соображениями. Идеальные образования этого типа, т.е. научные знания, в той или иной форме входят в состав предметных составляющих практически всех видов специализированного мышления. В современных условиях это касается даже таких, казалось бы, достаточно отдаленных от науки областей знания, как искусство и религия. Однако помимо того, что эти знания образуют значительный массив транслируемого в духовной культуре содержания, сами способы этой трансляции и связанные с ними формы практики, или, точнее – практические технологии, оказываются на сегодняшний день наиболее развитыми по сравнению с другими образованиями подобного рода. О них можно сказать, что они в достаточной мере сложились и устоялись, закреплены традицией, обладают своими более или менее четко выраженными нормативно-ценностными основаниями, ощутимо дифференцированы и т. п. Кроме того, на этих знаниях в значительной степени сосредоточено самосознание культуры, и они, можно сказать, «обросли» некоторыми устоявшимися и свойственными только им рефлексивными построениями. Это свидетельствует о том, что коммуникации, связанные с передачей научных знаний, помимо того, что они являются методологически значимой предпосылкой определенных видов специализированного мышления, сами в тоже время обладают достаточно выраженной методологической организацией. Все это не может быть не интересным для методологических исследований определенного плана, а их результаты не могут быть бесполезными, в

частности, для последующей рационализации упомянутых каналов коммуникаций.

Вместе с тем указанная выше развитость связанных с наукой коммуникаций, наличие у них в достаточной мере проявившихся и устойчивых процессуальных форм, нормативных оснований и т.п., позволяют рассматривать научные знания в данном аспекте в качестве более общей модели репрезентирующей трансляцию знаний (а в более широком плане – духовного содержания вообще) практически в любых его областях. В иных случаях, когда это оказывается методологически более предпочтительным, теоретическое описание каналов коммуникаций, связанных с передачей научных знаний, можно использовать в качестве известной точки отсчета, позволяющей специфицировать на ее фоне другие виды подобного рода трансляций. В итоге, изучение всего лишь одной сферы intersубъективности приобретает в данном случае более широкое значение: оно и его результаты выступают здесь в качестве образца определенного рода исследований, репрезентирующего описание известного вида реалий в целом и вместе с тем некоторой базой для сравнительно-типологических сопоставлений в самых разных контекстах. И это все – в дополнение к прямому, или непосредственному, значению указанных результатов. Для культурологических (или шире – гуманитарных) исследований это достаточно типичная ситуация.

Известно, что наука – отрасль человеческой культуры и общественного производства, основной задачей которой является получение нового знания, при этом знания, отвечающего определенному набору исторически сложившихся норм и требований [7]. Вместе с тем научные знания не только производятся, но и определенным образом хранятся, передаются и потребляются. Существуют разные потребители этих знаний и соответствующие им виды духовных коммуникаций [1, с.27–89]. Основываясь пока на чисто внешних, хорошо наблюдаемых признаках, можно выделить несколько таких видов.

1. Научные знания используются в самой сфере их производства, поскольку они являются не только продуктом, но и предпосылкой научного творчества. Между учеными в этой связи происходит постоянный обмен имеющимися знаниями, основная цель которого продвижение в исследованиях. Научные публикации в специальных изданиях, конференции, неформальное профессиональное общение и т. п. являются теми информационными каналами, которые обеспечивают соответствующий вид взаимодействия.

2. Эти знания используются также в сфере, которую в целом можно обозначить как прикладную. В этом случае его потребителями выступают

все те, кто принимает различного рода решения, занимается проектированием, планированием и т.п., систематически используя при этом специальные научные знания. Эта категория потребителей относится к результатам научного творчества несколько иначе, чем ученые-исследователи. Но и в этом случае имеет место то, что можно назвать профессиональным отношением к соответствующим знаниям. Существуют отвечающие этому виду коммуникации особые формы публикаций, разнообразие которых в современном мире постоянно растет. Примеры подобных изданий – справочники для инженеров, специальные реферативные журналы, адресованные различного рода специалистам и др.

3. Кроме указанных категорий профессионалов своеобразными потребителями результатов научных исследований являются люди, интересующиеся наукой, скажем, для расширения своего кругозора, удовлетворения особых духовных потребностей и т. п. Канал коммуникаций, обеспечивающий функционирование научных знаний и знаний о науке в соответствующей сфере, – это в основном научно-популярная литература. К этому можно добавить и определенное кино, телепрограммы, лектории и др.

4. Еще одним, в нашей типологии последним видом интеллектуальных коммуникаций, основное содержание которых составляют научные знания, является профессиональное образование. Главная его цель – воспроизводство специалистов, указанных в пп. 1 и 2. Для этого существует особая учебная литература и другие способы “предъявления” информации, обеспечивающие этот тип трансляции знаний.

Определенную оговорку здесь необходимо сделать применительно к школьному образованию, а также к некоторым видам подготовки специалистов, профессиональная деятельность которых не так существенно связана с использованием научных знаний. Отношение к научным знаниям в рамках этих видов образования в современных условиях довольно неопределенно. С плане взятой нами линии рассмотрения это отношение представляет собой нечто среднее между канонами популярного изложения и, соответственно, стандартов усвоения, направленных в целом на расширение общих представлений о мире, и установками в той или иной мере, в скрытой или явной форме, содержащими профессиональную ориентацию. Применительно, скажем, к школьному образованию, первое базируется на его общесоциализирующей функции; второе вытекает из того, что современная школа сознательно готовит своих выпускников к поступлению в вузы и другие специальные учебные заведения. Поэтому

относить связанные с этими видами образования способы трансляции знаний к особому типу, учитывая дальнейший ход нашего рассуждения, представляется нецелесообразным. Хотя развиваемый здесь подход способен пролить определенный свет на некоторые проблемы методологии современного школьного обучения.

Указанные выше типы духовных коммуникаций достаточно четко можно различать, по меньшей мере, по двум базовым параметрам. Во-первых, в зависимости от того, кто (какого рода субъект) является в том или ином случае потребителем или получателем знаний. В одних ситуациях (пп. 1, 2) ими оказываются специалисты, использующие научные знания для решения непосредственно связанных с их профессиональной деятельностью проблем: ученые, инженеры и др. В других (п. 3) – те, кого можно назвать «широкой публикой» (неспециалисты в данной области знания, не претендующие на их серьезное применение). И, наконец, «ученики» (п. 4) – те, кто за счет усвоения знаний должны сформироваться в качестве специалистов. Во-вторых, их можно различать по основным способам или формам подачи и преобразования информации. Сообщения в этом плане могут быть научными (т. е. профессиональными, ориентированными на последующее использование их содержания в рамках той или иной специализированной деятельности), популярными и учебными. Отвечающие этим формам признаки хорошо проявляются в современной культуре, они в достаточно «наглядны» и их несложно идентифицировать.

Вместе с тем от этих внешних различий есть возможность перейти к выявлению более глубоких оснований, позволяющих уже собственно методологически специфицировать рассматриваемые способы трансляции знаний, и на этой базе произвести, если это окажется оправданным, известную коррекцию общей теории. Для этого необходимо обратиться к анализу интересующих нас коммуникаций в плане соотношения между собой регулятивных оснований мышления основных ее участников – субъектов духовного взаимодействия. При этом следует исходить из того, что соответствующий компонент (совокупность регулятивных образований) присущ не только сформировавшемуся профессиональному сознанию, но, что аналогичные идеальные структуры функционируют в любом мышлении и существуют в составе любого сознания. Хотя, возможно, они здесь не так четко выражены и не столь устойчивы и систематически осознаны, как это имеет место в случае сознания специалистов. В этом соотношении мы будем, кроме того, обращать внимание не только на состав и содержание регулятивных оснований мышления субъектов коммуникаций, но и на некоторые особенности их

функционирования. Здесь также будут иметь значение и определенные характеристики ситуаций, в которых это функционирование происходит.

Сообщения, передаваемые по каналам специальных коммуникаций, должны, как известно, обладать новизной для получателя и должны быть им правильно восприняты и поняты, т. е. распредмечены. Известно также, что передача сообщений предполагает осуществление участниками коммуникаций определенного рода деятельности. Эта деятельность имеет в основном духовный характер и всегда является в той или иной мере нормированной. Возможность правильного, т.е. адекватного ситуации, понимания сообщения зависит, с одной стороны, от того, как исходное содержание преобразуется в процессе передачи тем, кто его составляет, с другой – а это здесь главное – способностями и профессиональной квалификацией того, кто его должен воспринять и использовать затем полученное знание. Методологическое сознание получателя информации содержит те основные предпосылки, от которых прежде всего зависит: правильно или нет (адекватно или не адекватно ситуации) будет воспринято сообщение и достигнет ли коммуникация своих конечных целей.

В случае двух видов коммуникаций, указанных выше первыми (пп. 1, 2), обмен сообщениями происходит между специалистами, включенными, по существу, в одну и ту же деятельность либо – в существенным образом сопряженные между собой, но все же различные, виды профессиональной деятельности. К последним, помимо собственно научных (фундаментальных) исследований, исследований прикладных, инженерии и других областей человеческой активности, где принятие решений в серьезной степени основывается на использовании научной информации, можно отнести также и сферу специального образования. В случае образования, правда, такими специалистами-пользователями оказываются только педагоги, но не учащиеся. Во всех этих видах трансляции знаний предполагается, что они будут использоваться для решения специальных проблем, и это накладывает определенные требования на передачу и восприятие сообщений.

Обязательным условием того, что такого рода интеллектуальное взаимодействие достигнет своих целей и будет осуществляться корректно, является наличие у субъектов специальной профессиональной коммуникации адекватного транслируемому содержанию методологического сознания. Последнее, впрочем, предполагается самим понятием «специалист», и присутствие такого рода адекватности является нормой для этих коммуникаций, если они осуществляются в обычных, стандартных условиях. Кроме того – и это с достаточной очевидностью

вытекает из предыдущего, – участники данного взаимодействия, несмотря на то, что между ними могут быть известные различия, связанные, скажем, с уровнем их профессиональной квалификации, конкретной специализацией каждого из них и т. п., должны обладать существенной идентичностью регулятивных оснований их профессионального мышления. Т. е. тех самых когнитивных структур, или образований сознания, которые организуют мышление и, соответственно, деятельность и на основе которых происходит опредмечивание (объективация) и распредмечивание необходимых для их осуществления знаний. В свою очередь, следствием сходства регулятивных оснований мышления участников коммуникаций оказывается то, что в нормальных условиях новизной для получателя сообщений могут обладать только те идеальные образования (знания), которые относятся к предметной сфере сознания специалистов. Элементы же регулятивных оснований мышления в этом случаях включать в содержание сообщений представляется бессмысленным, поскольку эти основания, по крайней мере в своей наиболее существенной части, представляют собой то, что известно всем, считается само собой разумеющимся, не подлежит обсуждению и т. п. В итоге, предметные знания и связанные с ними рутинные способы их преобразования оказываются тем содержанием, которое преимущественно транслируется в рамках этого типа межсубъектных взаимодействий. Эти знания представляют собой то, что применительно к научной и технической деятельности принято называть научно-технической информацией, а в более широком плане, охватывающем самые различные сферы практики, – это просто информационная основа (каковы бы ни были ее происхождение и методологические особенности) принятия решений. В связи с этим рассматриваемый вид интеллектуальных коммуникаций можно назвать информированием. Этот термин, как нам представляется, достаточно точно выражает основные цели, суть и сложившиеся нормативные установки данного типа трансляции знаний.

Второй вид трансляции научных знаний, из числа тех, что выше были охарактеризованы с точки зрения их «внешних» признаков (п. 3), связан с взаимодействием, условно говоря, того, кто является специалистом в соответствующей области знания, и тем, кто им не является. В этих случаях, естественно, требуется существенная переработка содержания сообщения, связанная с его адаптацией к возможностям восприятия реципиента. А эти возможности определяются прежде всего регулятивными основаниями его мышления, содержанием, составом и организацией его методологического сознания. Однако в плане методологической спецификации данного типа трансляции знаний

наиболее важным здесь оказывается не то, что сообщение каким-то образом перерабатывается в процессе его передачи, а то, что специальные знания в данном случае воспринимаются и распредемяваются на основе неадекватного им методологического сознания. И вместе с тем – это второе существенное условие – в рамках данного типа коммуникаций не предполагается использование полученных знаний для решения профессиональных проблем.

Наличие этих двух признаков: с одной стороны, того, что методологическое сознание реципиента сообщения в данном случае всегда неадекватно его содержанию (к этому можно добавить, что оно в принципе не может быть распредемячено в соответствии с теми стандартами, которые приняты в профессиональном общении, в коммуникациях типа «информирование»), с другой, что полученные в результате подобной коммуникации знания не должны (в том смысле, что такого рода цели и не ставятся перед участниками данного взаимодействия) в последующем применяться для решения специальных, профессиональных задач или принятия соответствующих решений, является достаточным условием для конструктивного распознавания в любых его проявлениях определенного типа культурной трансляции научных знаний. Этот тип точнее всего было бы обозначить как популяризацию. Указанные признаки достаточно полно выражают существо и специфику методологической организации этого вида коммуникаций. Они же в значительной степени определяют принятые нормы трансформации сообщений в процессе их передачи, модели и образцы их распредемявания и понимания, а также, по всей видимости, и ожидания субъектов взаимодействия.

Третий тип духовных коммуникаций, относительно четко специфицируемый по предложенным основаниям, наиболее характерен для системы специального образования. В рамках образования, так же как и в других уже рассмотренных случаях, происходит трансляция научных знаний, однако этот процесс имеет здесь свои особые и вполне определенные цели: формирование и/или совершенствование профессиональных способностей специалистов. Соответствующий вид коммуникаций мы будем именовать обучением, поскольку именно обучение составляет тот главный аспект или «ядро» образования, за счет которого достигаются его основные цели. При этом, мы здесь прежде всего обращаем внимание на коммуникативную, а не на деятельностную сторону обучения.

Трансляция научных знаний в сфере специального образования, так же как и в случае популяризации, не предполагает наличия у реципиента

адекватного этим знаниям методологического сознания. Однако требования, предъявляемые к усвоению и последующей трансформации знаний, здесь совершенно иные. В обучении знания должны быть поняты таким образом (и этот процесс, очевидно, может быть только длительным), чтобы, в итоге, возникало профессиональное владение ими. Но чтобы это имело место, необходимо сформировать соответствующие когнитивные предпосылки, т. е. – сумму регулятивных оснований мышления, адекватных воспринимаемому типу знаний. В этом состоит основная особенность и вместе с тем методологически значимое отличие обучения как вида духовной коммуникации от популяризации, с одной стороны, и профессионального общения (информирования), с другой.

Подводя некоторый итог сказанному, подчеркнем еще раз введенные нами основные типологические различия. В духовных коммуникациях вида «информирование» и «популяризация» понимание сообщений строится на основе готовых, уже сложившихся, формах мышления и его регулятивных основаниях. При этом в случае информирования имеется тождество или по меньшей мере существенное сходство, «подогнанность», этих оснований у отправителя и получателя сообщений, а в случае популяризации – принципиальное несходство. Это несходство, однако, не предполагает каких-либо серьезных изменений в данной области, а преодолевается за счет адаптации сообщений к возможностям восприятия, характеризующих их получателя. На этой установке базируется в общем-то вся нормативная регуляция трансляции знаний в сфере популяризации.

Существенное различие регулятивных оснований мышления взаимодействующих субъектов имеет место также и в случае обучения. Несходство здесь, как и в предыдущем примере, – обязательный признак. Но то, что отличает обучение (основной вид трансляции научных знаний в сфере специального образования) и является вместе с тем его главной и наиболее трудной проблемой – это формирование и развитие тех структур сознания, которые обеспечивают понимание сообщений, отвечающих нормам и идеалам соответствующей профессиональной деятельности. Простая передача новой информации, характерная для общения специалистов, или передача адаптированных, упрощенных сообщений без каких-либо дополнительных существенных условий их дальнейшей трансформации и применения, как это свойственно популяризации, могут иметь место в реальных процессах обучения, однако для этого типа коммуникаций они не являются ни обязательными, ни определяющими.

Вместе с тем подобного рода «вкрапления» могут выполнять известную служебную роль в плане решения общей проблемы специального образования, и это придает им, помимо прочего, известный

«налет» необходимости. На этой почве, в частности, сложился, как представляется, распространенный взгляд на образование и обучение как на процессы передачи специальных знаний. При этом само понятие знания, как правило, употребляется здесь недифференцированно. Что естественным образом приводит к тому, что знание по сути сводится к предметным образованиям сознания. А это, в свою очередь, приводит к неправильному – или, скажем так, весьма одностороннему – пониманию сущности образовательных процессов. Нечто подобное можно сказать и относительно появления признаков, характерных для обучения, в коммуникациях типа «информирование» и «популяризация». Элементы «обучения» могут возникать в силу разных обстоятельств в рамках как того, так и другого.

Последние замечания обращают также к проблеме соотношения предложенной теоретической конструкции и ее основных понятий с эмпирической, наблюдаемой реальностью. Представленные типы культурной трансляции научных знаний, конечно же, не являются в прямом смысле описаниями определенных сфер действительности. Последняя всегда намного разнообразнее как по своим качествам, так и в плане характерных для нее состояний или модификаций, и она едва ли может быть сведена к каким-либо односложным, «акцентированным» моделям. Используемые здесь понятия – прежде всего идеализации, полученные не столько в качестве обобщений, основанных на систематическом опытным изучении, сколько – выведенные и сконструированные на базе достаточно общих допущений, касающихся внешних целевых и функциональных заданностей, характерных в той или иной мере для межсубъектных отношений в сфере науки и ряда других, связанных с нею отраслей культуры. Другими словами, не сама деятельность, так как она осуществляется, а анализ воспроизводящихся обстоятельств, в которых она происходит и которые являются, в общем-то, только одним из детерминирующих ее факторов, служат в данном случае основой для построения определенной типологии и проведения методологически значимых различий. Вместе с тем такой подход (в этом – его преимущество) позволяет ставить и решать проблемы нормативно. Это значит, что речь здесь может идти уже не о том, каковы на деле существующие способы трансляции знаний и связанные с ними формы деятельности и что, скажем, в тех или иных случаях обо всем этом думают действующие субъекты коммуникаций, а о том, какими эти способы трансляции знаний должны быть и на что они прежде всего должны быть ориентированы. Схематизированное содержание этих ориентаций

раскрывает сущность интересующих нас процессов, при этом совершенно независимо от того, в каких формах они осознаются или как-то иначе фиксируются в тех или иных реальных процессах общения. В результате формулируются модели-описания некоторых идеальных типов. Использование такого рода идеализированных представлений имеет, по меньшей мере, два очевидных преимущества.

Во-первых, они дают возможность определить, когда тот или иной процесс осуществляется эффективно и даже известным образом оценить степень этой эффективности. Так, опираясь на разработанную выше типологию, можно говорить о действительной эффективности некоторого образовательного процесса, связанного с подготовкой или даже переподготовкой специалистов, если его результатом является определенный положительный сдвиг в формировании регулярных оснований мышления тех, кто учится. Хотя, в то же время сам этот сдвиг может трактоваться по-разному: в одних случаях, это закрепление какого-то элемента регулятивных оснований, в иных – появление инноваций в этой области, замещение одних элементов другими, рационализация их и т. п. Однако, если такого рода изменений нет или они недостаточно существенны, то это свидетельствует о том, что данный процесс и связанная с ним деятельность, хотя и осуществляются в рамках образовательного института и номинально ставят перед собой образовательные задачи (иначе говоря, обладают некоторыми внешними признаками обучения), уже, можно сказать, потеряли методологически значимую специфику обучения, и, по существу, являются уже чем-то иным. Этим иным могут быть либо популяризация, образовательный эффект которой в плане формирования профессионализма невелик, либо информирование. Если имеет место последнее, то это уже может означать, что образовательный процесс в известном пункте достиг своей главной цели: ученик стал специалистом, и дальнейшее его обучение не имеет смысла. В целом же в рамках определения подобного рода эффективности речь всегда будет идти в основном о некотором приближении к определенному идеальному типу, к так или иначе понимаемой «чистой» сущности известного процесса. Или же об отдалении от него. Хотя сами эти «приближение» и «отдаление» могут здесь рассматриваться по-разному.

Во-вторых, использование такого рода моделей позволяет обоснованно судить о том, в каких случаях фиксируемые отклонения от них или появление каких-то «инородных» элементов в составе релевантных коммуникаций являются оправданными и каким-то образом

способствуют достижению их основных целей, а в каких нет, и их следует относить к случайностям или даже к аномалиям.

Иллюстрацией оправданности и даже необходимости появления такого рода элементов может служить профессиональное общение ученых в периоды так называемых научных революций [2]. Тематика общения в этих условиях значительно расширяется, и в ней заметную роль начинают играть обсуждения философских и методологических проблем научного познания, логики научного исследования, особенностей природы изучаемой реальности и т. п. Главная цель этих обсуждений – разработка и освоение инноваций, относящихся к методологической компоненте профессионального сознания. В подобных случаях общение ученых приобретает черты, характерные для обучения и составляющие специфику его методологической организации. И хотя все это вполне оправдывается сложившимися обстоятельствами, общие задачи интеллектуального взаимодействия остаются прежними – способствовать прогрессу научного знания. Иначе говоря, речь здесь, как обычно, идет о решении учеными их профессиональных (производственных) проблем. Трансформация же регулятивных оснований мышления субъектов коммуникации оказывается здесь не главной и окончательной, как это имеет место в обучении, а вспомогательной задачей. Последнее свидетельствует о некоторых методологически значимых отличиях этой разновидности интеллектуальных коммуникаций в сфере науки от аналогичных процессов в образовании. Но вместе с тем нельзя не отметить и наличие здесь существенного сходства. В качестве примера случайных и аномальных отклонений от идеального типа коммуникаций можно привести явление, не так уж и редко встречающееся на практике в сфере специального образования. В известных случаях в технологии учебного взаимодействия начинают преобладать интеллектуальные установки, специфичные для популяризации. Внешне организованный на этих основаниях учебный процесс может выглядеть достаточно эффективно: студенты внимательно слушают, преподаватель «блестяще» читает лекции и т. п. Однако вместе с тем преобладание признаков, характерных для популяризации, может быть и указанием на известного рода деградацию учебного процесса, поскольку здесь по сути происходит подмена одного типа коммуникации другим. Такая подмена может происходить не только в рамках устного общения, но и касаться, в том числе, и учебных текстов. К этому приводит, к примеру, чрезмерное стремление авторов учебных пособий к внешней занятости и удобовосприимчивости создаваемых ими письменных дискурсов.

Список использованной литературы

1. Коммуникация в современной науке.– М.: Прогресс, 1976.– 438 с.
2. Кун Т. Структура научных революций.– М.: Прогресс, 1975.– 289 с.
3. Леута О. Н. Ю. М. Лотман о трех функциях текста // Вопросы философии.– М., 2002.– № 11.– С. 165–173.
4. Моль А. Социодинамика культуры.– М.: Прогресс, 1973.– 406 с.
5. Ополев В. Т. Мышление, культура и пространство intersubjectivity // Актуальні проблеми духовності: зб.наукових праць.– Вип.9.– Кривий Ріг: Видавничий дім, 2008.– С. 48–59.
6. Петров М. К. Язык, знак, культура.– М.: Наука, 1991.– 328 с.
7. Степин В. С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция.– М.: Прогресс-традиция, 2000.– 743 с.

Віктор Ополев

ОСНОВНІ ТИПИ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ТРАНСЛЯЦІЇ НАУКОВИХ ЗНАТЬ

У статті за методологічними підставами виділяються три види трансляції наукових знань: інформування, навчання, популяризація. Показано деякі можливості застосування даної типології.

Ключові слова: комунікація, інформування, навчання, популяризація.

Victor Opolev

THE MAIN TYPES OF SOCIO-CULTURAL TRANSLATION OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Intellectual communications tied with scientific knowledge are considered in the article. According to the author, three main types of the communications of modern culture are allocated. Appointment or functions of each of these types form the basis for differentiation. In article they are designated as «informing», «promoting» and «training». Each of them has own «canon» for drawing up and perception of messages and for answering texts corresponding to them – special and scientific, popular and educational. The characteristic of three types of communications is given. At the same time the main attention is paid to methodological aspects – those which define their efficiency. The proposal conception is applicable also to many other types of transferring of special knowledge, which demands special preparation and qualification.

References

1. Kommunikacija v sovremennoj nauke (1976) [Communication in modern science]. Moscow, Progress, 438 p.

2. Kun T. (1975) Struktura nauchnyh revoljucij [Strukture of scientific revolutions] *Moscow*, Progress, 289 p.
3. Leuta O. N. (2002) Ju. M. Lotman o treh funkcijah teksta [Yu. M. Lotman about three functions of the text], *Voprosy filosofii. Moscow*, № 11, pp. 165–173.
4. Mol' A. (1973) Sociodinamika kul'tury [Sociodynamics of culture] *Moscow*, Progress,– 406 p.
5. Opolev V. T. (2008) Myshlenie, kul'tura i prostranstvo intersubektivnosti [Thinking, culture and space of intersubjectivity], *Aktual'ni problemi duhovnosti: zb.naukovih prac'*, vip.9. *Krivij Rig*, Vidavnicij dim, pp. 48–59.
6. Petrov M. K. (1991) Jazyk, znak, kul'tura [Language, sign, culture] *Moscow*, Nauka, 328 p.
7. Stepin V. S. (2000) Teoreticheskoe znanie: Struktura, istoricheskaja jevoljucija [Theoretical knowledge: Structure, historical evolution]. *Moscow*, Progress-tradicija, 743 p.

УДК 167

Виктор Левченко

ЭТИЧЕСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧЕНОГО В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

В статье рассматриваются различные аспекты профессиональной деятельности ученого, представленные в этических работах Э. Гуссерля. Ответственность перед разумом и последствия научной деятельности перед цивилизацией выявляются как этический центр феноменологического учения Гуссерля.

Ключевые слова: профессиональная этика ученого, феноменология, Гуссерль.

В условиях профессионализации деятельности ученого, а начало этого обнаруживается с началом эпохи Модерна, когда собственно и появляется *La scientia nuova*, важным и можно сказать необходимым моментом этого феномена являются этические рефлексии по отношению к нему. Проблема морального выбора, нравственной ответственности за совершаемую деятельность в рамках научной работы по размышлению истины становится важнейшей в сочинениях классиков науки и философии Нового времени (можно вспомнить, например, Декарта, Паскаля, Канта и многих других).

Но в духовной и интеллектуальной жизни первой половины двадцатого века наблюдается интересная особенность – отсутствие интереса наиболее выдающихся философов к этической проблематике. Редкими исключениями смотрятся на этом фоне сочинения А. Бергсона «Два источника морали и религии» и М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Основателя же феноменологии – философа проекта, подтвердившего своим влиянием на существующую поныне исследовательскую деятельность свое право на существование, – Эдмунда Гуссерля зачастую отмечают как прошедшего мимо проблем практической философии и теории морали. Однако работам Гуссерля, особенно позднего периода, свойственна сильная этическая составляющая. По свидетельству Хайдеггера, в этот период Гуссерль разрабатывает «математику этического», которую он оценивает как «новейшее» в феноменологии [7, с. 91]. К тому же, он специально высказывается и относительно моральной проблематики в своих «Статьях об обновлении», опубликованных в японском философском журнале «Кайдзо» в 1923–1924 гг.

Гуссерль, в качестве практического философа, может рассматриваться как продолжающий традиции этического интеллектуализма или рационализма и, соответственно, возрождающий древнегреческие

установки и идеалы человеческого поведения. Не только Хайдеггера, что общепризнано, но и Гуссерля можно считать пытающимся вернуться к истокам подлинного философствования, которое было характерным для антики. Для гуссерлевских взглядов, в том числе и этических, характерна классичность мышления греческого типа. Собственно он так же, как и Хайдеггер, предложил своим философским дискурсом оригинальную реставрацию античного способа мышления.

Так, понимание рациональности у Гуссерля классично и очень близко тому, как она дана в греческом философском наследии. Он, в противоположность иррационалистическим веяниям своего времени, не придерживался того мнения, что рациональность как таковая является злом. «Рациональность в том высоком и истинном смысле, о котором мы только и говорим (то есть в смысле возведенного греческой философией идеала), как раз нуждается в том, чтобы ее прояснили и развили зрелым способом» [8, S. 337].

Как известно, древнегреческая этическая мысль в лице своих основных представителей рассматривала блаженство как достижимую цель теоретической деятельности, организации своей жизни по законам разума. Для прояснения смысла своего существования человек должен отойти от наивного, основанного на доксе, отношения к действительности, таким образом определять себя и свое положение в мире, чтобы его поступки соответствовали независимому от него фронесису (благоразумию).

По Гуссерлю, именно таково отношение человека к своему существованию. Отсутствие истинной рациональности, согласно ему, и является «источником той уже невыносимой непроясненности, какую испытывает человек по отношению к своему собственному существованию и его бесконечным задачам. Эти задачи объединены в одну: *только если дух вернется от наивного овнешнения к самому себе, пребывая при себе и только при себе, он сможет стать самодостаточным*» [3, с. 325–326].

В самом методе, предложенном Гуссерлем, содержатся этические моменты. Мы это видим, например, в знаменитом феноменологическом *эпохе*, проводящем различие между позицией человека в мире, его делами и возможностью снятия этой «естественной установки», позволяющей отыскать ее смысл. Нельзя выносить заключение о мире, оставаясь в нем – таково значение этой процедуры, в том числе и для разрешения моральных проблем. Интеллектуализм Гуссерля четко заявлен в роли, приписываемой мышлению как тому, что придает смысл бытию.

Интенциональный анализ, предложенный Гуссерлем, позволяет по новому взглянуть на положение субъекта, «выворачивает субъективность»,

«вступающую в контакт с особенным», по выражению Э. Левинаса [5, с. 355]. В результате, в феноменологии происходит как бы возрождение античного подхода к разуму, который уже не нуждается в разделении на «теоретический», «практический» или «эстетический». Интенция собственно выступает как занятие позиции или недоксические полагания. Снимая метафизическое противопоставление субъекта–объекта, Гуссерль выходит на «архонтический» уровень полагания и логического, и аксиологического конституирования. «Вместе с родовой сущностной общностью всех характеристик полагания дана родовая сущностная общность всех их нозматических коррелятов полагания («тетических характеристик в нозматическом смысле»), и если брать последние вместе с их далее следующими нозматическими подосновами, тогда *eo ipso* дана сущностная общность всех «положенностей» вообще. А в этой последней в конечном счете основываются всегда ощущавшиеся аналогии всеобщей логики, всеобщего учения о ценностях и этики, – таковые, прослеживаемые до своих предельных глубин, ведут к конституированию всеобщих параллельных дисциплин *формального* свойства – формальной логики, формальной аксиологии и практики» [1, с. 255].

Исходным тезисом гуссерлевской этики является способность самосознания, выступающая для человека как личностное саморассмотрение. Из этого следует его способность занимать определенную позицию, рефлексивно обращенную к себе и представленную в личностных актах, прежде всего самопознанию, самооценке и «практическому самоопределению». Последняя выражается в требовательности к себе и самопреобразовании. В проявлении себя как моральной личности очень значима именно роль самооценки. Сам же Гуссерль, по словам Хайдеггера, обладал очень высокой самооценкой, в основании которой у него находилась его роль в создании феноменологического движения («мнят себя *Praeceptor Germaniae*, учителем Германии. Гуссерль ...живет миссией «основоположника феноменологии», хоть никто не знает, что это такое..., и вот *это* намерено сегодня спасти в Берлине весь мир» [7, с. 91]). В процессе осуществления самооценки «человек судит о себе как о хорошем или дурном, достойном или недостойном». Она выводит его на рассмотрение общего круга своих практических возможностей; «он оценивает свой собственный практический «характер» и особенные свойства характера, все дарования, способности, навыки, поскольку они определяют вид и направление его возможной деятельности» [4, с. 123]. При этом Гуссерль подчеркивает, что человек является не пассивно-аффективным существом, отдающимся во власть собственных побуждений и внешних обстоятельств, но, исходя

из своего Я-центра, способен совершать «свободные деяния», так как сознательно определяет свои побуждения. Самооценка позволяет человеку ставить вопрос о правильности или неправильности своих действий.

Эта личностная оценивающая деятельность свойственна человеку как свободному существу, соотносящему свои акты воления с направленностью на достижение позитивных ценностей, которые представлены для него в форме всеобщности. Для него очень важно избегать бессмысленности своего существования, он «живет в борьбе за «наполненную ценностями», защищенную от последующего обесценивания, падения ценности, разочарования, возрастающую в своем ценностном содержании жизнь, за жизнь, которая может обеспечить устойчиво согласованное и явное общее удовлетворение... Будучи свободным, он рассматривает свою жизнь и сознательно стремится в различных возможных формах преобразовать свою жизнь в удовлетворительную, в «блаженную»» [4, с. 123].

Общая жизненная цель задает единство жизни и бесконечность возможностей, исходящих из собственного воления. Человек в соответствии со своими возможностями и профессиональными интенциями посвящает свою жизнь реализации безусловно желаемых ценностей. Они выступают как практические идеалы в конкретном контексте индивидуальной судьбы. Поэтому, согласно Гуссерлю, и любая исторически реальная философия является для человечества более или менее успешной попыткой осуществления всеопределяющей идеи бесконечности, а тем самым совокупности истин. «Практические идеалы, рассматриваемые как вечные полюса, от которых человек всю свою жизнь не может отступить, не пожалев об этом, не изменив самому себе и не став от этого несчастным, при таком подходе ни в коей мере не ясны и не определены, они лишь угадываются в общих чертах, допускающих много толкований. Определенность достигается лишь при конкретном подходе и при хотя бы относительном успехе деятельности» [3, с. 318–319]. Поэтому Гуссерль и говорит о профессиональной жизни в высоком смысле слова как ценности, дающей человеку призвание и «чистое» удовлетворение. Когда я люблю внутренним центром личности наиболее предпочитаемые ценности профессионализма как те, с которыми я неразрывно связан, то мы можем говорить о подлинности существования. В результате, подлинный профессионал, например, ученый или художник, осознает свои «призванность» и «блаженство». В частности, говоря в «Кризисе европейского человечества и философии» о необходимости перехода от чисто теоретической установки к практической, Гуссерль говорит о практике как универсальной критике, о ее необходимости для

служения человечеству. В этом случае «происходит синтез и тех и других интересов, так что теория (универсальная наука), вырастающая как замкнутое целое и в условиях эпохи от всех практических соображений, призвана (и даже в рамках своей же теории доказывает, что призвана) по-новому служить человечеству, и прежде всего – в его конкретном существовании, в его продолжающейся естественной жизни. Это происходит в форме практики нового рода – практики, приобретающей характер универсальной критики всей жизни и ее целей, форм и систем культуры, уже развившихся в жизни человечества, и вместе с тем – критики самого человечества и тех ценностей, которые явно или скрытно руководят им. В конечном итоге это есть практика, имеющая целью развитие человечества силами универсального научного разума в соответствие со всеми видами истинностных норм и, таким образом, преобразование его в совершенно новое человечество, способное нести абсолютную ответственность перед самим собой, исходя из абсолютных теоретических интуиций» [3, с. 310–311]. Еще в «Картезианских размышлениях» Гуссерль отмечает, что кризисное положение в философии и в культуре в целом вызвано тем, «что был утрачен дух радикальной философской ответственности перед самим собой» [2, с. 55].

Пафос поздних работ Гуссерля как раз ориентирован на демонстрацию связи морали и рациональности. Так в «Кризисе европейских наук...» он говорит об опасности «объективистской» и «натуралистической» деградации рационального начала в условиях «усталости» и «вялости» рационализма, отсутствием в культуре морально-волевого начала или «героизма» разума. Согласно Гуссерлю, необходимым условием поддержания морально-волевого начала является постоянная ориентация на норму. Последняя внутренне присуща интенциональной жизни отдельных людей. Правда, эта постоянная нормативная и ценностная регуляция относится не ко всем людям, т. е. достаточно чужда тем, кто не вполне развился в личность более высокой ступени, складывающуюся в ходе межчеловеческих актов, «но все же нормативная регуляция присуща и им в форме необратимого развития и распространения духа универсальной нормативности» [3, с.304].

Для Гуссерля очень важен аспект формального следования выбранным нормам и ценностям, особенно в рамках его профессиональной деятельности. Он выделяет различные законы, определяющие нормативно-ценностное поведение человека как в рамках его профессиональных занятий, так и выходя за их пределы.

С одной стороны, это закон абсорбции (или поглощения). Он определяет функциональную зависимость практических ценностей друг

от друга. Он выстраивает возможную разумную практику и обесценивание определенных норм и ценностей относительно друг друга. Согласно ему, когда невозможно одновременное следование разным ценностям, то положительная оценка самой высокой из этих ценностей абсорбирует положительную оценку всех меньших ценностей. Они становятся негодными в практическом отношении для индивида. Кстати, сам Гуссерль, будучи германским профессором и очень высоко оценивая формальные моменты академической деятельности, в своем поведении зачастую чрезмерно соответствовал этому закону. Так, Карл Ясперс в своей «Философской автобиографии» следующим образом свидетельствует о подобном: «...моя ученица Афра Гайгер, очень яркая индивидуальность, приехала во Фрайбург учиться у Гуссерля. По формальным условиям участия в его семинаре он ее к нему не допустил. Так академический схематизм лишил и его, и ее благоприятной возможности, поскольку Гуссерль не пожелал увидеть самого человека». Ясперс назвал это проявлением «авторитета абстрактных предписаний» [9, S. 92 ff]. С другой стороны, несмотря на понимание направленности против него хайдеггеровского «Бытия и времени», Гуссерль отнесся, по свидетельству автора книги, все-таки к этому философскому произведению с позиций универсальной ценности его для философии. («Если работа («Бытие и время» – В. Л.) и написана «против» кого-то, так это против Гуссерля, который это сразу понял, но с самого начала придерживался позитивной позиции» [7, с. 123]).

Другим важным моральным законом, или как его назвал сам Гуссерль, законом «формальной практики», является закон суммирования. Согласно ему длительная удовлетворенность своим поведением возможна как разумно обоснованная согласованность разных целей и ценностей и направленность их к совокупной жизни вообще. Общая реализация практических благ дает в своей целокупности ценность большего порядка, чем отдельные ценности и цели. Этот закон дает человеку ясную уверенность относительно возможности наполнять свою жизнь защищенными от обесценивания целей и предпосылок делами. Открытый горизонт бесконечных возможностей создает для человека без определенной работы разума по согласованию ценностей и целей чувство неуверенности и неудовлетворенности. Осознание ответственности разума, которая и есть, по Гуссерлю, «этическая совесть», сужает указанный выше горизонт открытой бесконечности возможных разочарований. Разумное саморегулирование в духе античного стоицизма позволяет человеку преобразовывать всю свою совокупную жизнь и дает ему гарантию оправдания перед самим собой в любой момент.

Эта индивидуально-этическая работа направлена на постоянное возвышение человека, поддержание его устремленности от недостойности к меньшей недостойности, к выходу за пределы отдельного к всеобщему. В связи с этим у Гуссерля возникает тема духовного телоса европейского человечества, включающего в себя частный телос отдельных индивидов. «Он принадлежит бесконечности, это – бесконечная идея, к которой, так сказать, затаенно стремится все духовное становление. Осознаваясь в процессе развития, телос с необходимостью становится практическим как цель воли (Willensziel), и тем самым начинается новая, более высокая стадия развития, стоящая под знаком норм, нормативных идей» [3, с. 303]. В «Кризисе европейских наук» и других работах Гуссерля обязанности перед исторически развивающейся культурой, внутренний интерес к ее целям выступают в качестве основного определения моральности индивида.

Ответственность перед собой за совершаемые действия, таким образом, является необходимым и обязательным аспектом феноменологического метода. Справедливо отмечает Э.Соловьев, что у Гуссерля уже в «Логических исследованиях» истина рассматривается как святыня, поскольку для научного познания характерны бескорыстие и незамутненность. «Соответственно и самоотвержение, предполагаемое «чистой теоретической установкой», возвышается над всеми видами аскетизма, над борьбой склонности и долга, которую индивид ведет в состоянии внутренней раздвоенности» [6, с. 398]. В «Кризисе европейских наук...» Гуссерль подчеркивает, что с позиции феноменолога нельзя уже отрывать теоретическую жизнь от практической, расщеплять конкретную жизнь теоретика на две параллельные жизненные деятельности, и профессиональная деятельность ученого наполняется подлинным смыслом в своей самореализации.

Список использованной литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 – М. ^ ДИК, 1999. – 311 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб.: Наука: Ювента, 1998. – 315 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. – М: Юрист., 1995. – С. 297-331.
4. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 109-135.
5. Левинас Э. Ракурсы // Его же. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. С. 292-349.

6. Соловьев Э. Ю. История и этика в феноменологии позднего Гуссерля // Его же. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. 430 с.
7. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. – М.: Ad Marginem, 2001. 416 с.
8. Husserl E. Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendetale Phaenomenologie // Husserliana. Den Haag, 1954. – Bd.VI.
9. Jaspers K. Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuausgabe. Munchen, 1977.

Віктор Левченко

ЕТИЧНА ДЕТЕРМІНАЦІЯ ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ВЧЕНОГО В ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУСЕРЛЯ

У статті розглядаються деякі аспекти професійної діяльності вченого, які представлені в етичних працях Е. Гусерля. Відповідальність перед розумом і наслідки наукової діяльності перед цивілізацією виявляються як етичний центр феноменологічного вчення Гусерля.

Ключові слова: професійна етика вченого, феноменологія, Гусерль.

Viktor Levchenko

ETHICAL DETERMINATION OF PROFESSIONAL SCIENTIFIC ACTIVITIES IN PHENOMENOLOGY OF EDMUND HUSSERL

Some aspects of professional activity of the scientist presented in ethical works of E. Husserl are considered in this article. Responsibility to reason and consequences of scientific activity before civilization come to light as the ethical center of the phenomenological doctrine of Husserl. The author demonstrates that the aspect of formal following to the chosen norms and values, especially within his professional activity is very important for Husserl. The German phenomenologist selects various laws such as absorption and summarizing defining standards and valuable behavior of the person in his professional activities and going beyond their limits. He speaks about professional life in high sense of the word as the value giving calling and "pure" satisfaction to the person. Husserl emphasizes that it is already impossible to tear off theoretical life from practical, to split concrete life of the theorist on two parallel vital activity and professional activity of the scientist is filled with a true meaning in the self-realization as we are based on phenomenological position.

Keywords: professional ethics of the scientist, phenomenology, Husserl.

References

1. Gusserl' Je. (1999) Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideas to pure phenomenology and phenomenological philosophy]. T. 1, Moscow, DIK, 311 p.
2. Gusserl' Je. (1998) Kartezijskie razmyshlenija [Cartesian reflections]. SPb, Nauka, 315 p.
3. Gusserl' Je. (1995) Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofija [Crisis of the European mankind and philosophy], *Kul'turologija. XX vek: Antologija*, Moscow, pp. 297-331.
4. Gusserl' Je. (1997) Stat'i ob obnovenii [Articles about updating], *Voprosy filosofii*, Moscow, № 4, pp. 109-135.
5. Levinas Je. (2000) Rakursy [Foreshortenings], *Ego zhe. Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe*. Moscow, SPb, pp. 292-349.
6. Solov'ev Je. Ju. (1991) Istorija i jetika v fenomenologii pozdnego Gusserlja [History and ethics in late Gusserl's phenomenology], *Ego zhe. Proshloe tolkuet nas: (Ocherki po istorii filosofii i kul'tury)*. Moscow, Politizdat, 430 p.
7. Hajdegger M., Jaspers K. (2001) Perepiska. 1920–1963 [Correspondence. 1920–1963]. – Moscow, Ad Marginem, 416 p.
8. Husserl E. (1954) Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendetale Phaenomenologie. *Husserliana. Den Haag*, Bd.VI.
9. Jaspers K. (1977) Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuausgabe. Munchen,.

УДК 130.2

Сергей Пролеев

ПЕРЕЛАГАЯ АНТИЧНОСТЬ: К ВОПРОСУ О ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ ПРЕОДОЛЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИСТАНЦИИ

Статья оформлена в виде диалога античных персонажей. Предметом рассмотрения выступает проблема отношения с историческим и культурным прошлым, возможностей и границ истолкования артефактов прошлого.

Ключевые слова: текст, смысл, история, интерпретация.

Трюизмом является утверждение об античности как духовной родине европейской цивилизации. Но как нам на эту родину попасть? Как совершить путешествие к истокам нашей собственной действительности?

Дух странствует посредством понимания. Только понимая, он воспринимает нечто как действительное для себя. Все дистанции и разделения в духовной сфере – это дистанции и разделения непонимания. Отсюда становится ясно: вопрос о преодолении огромной исторической дистанции, отделяющей нас от античности – это вопрос понимания актуального прошлого. История поверяется герменевтикой.

До наших дней сохранились очень скромные останки античного мира. Но они все же достаточно изобильны и неслучайны, чтобы позволить многое об античности узнать и многое в ней пережить. Здесь речь идет не просто о том, чтобы понять «прошлое» или «культурно иное». Смысл античности как нашей духовной родины заставляет усмотреть в этом процессе самопонимание – уяснение сути и основ самих себя. В этом смысле античность – столько же вопрос ретроспективы, сколько и перспективы; в ней раскрывается как смысл прошлого, так и горизонт будущего.

Античные артефакты, прежде всего текстовые первоисточники, открывают прямой доступ к столь важному для нашего самоопределения прошлому. И тут обнаруживается главная проблема: этот соблазнительно короткий путь оказывается зачастую самым долгим и трудным. Без посредников, обеспечивающих современному человеку режим доступа к античности, он вообще, как правило, непреодолим. Значимость и потенциал античных текстов отнюдь неочевидны. Более того, современному сознанию они часто кажутся утомительно громоздкими, маловразумительными, избыточными – словом, вызывают разочарование и отторжение.

Роль посредника и проводника, способного изменить эту ситуацию и приблизить нас к античности, берет на себя наука. В современной

цивилизации ее ведению и компетенции почти всецело переданы отношения с историческим и культурным прошлым. И, несомненно, наука проделала огромную работу по его реконструкции и пониманию. Однако целью научного исследования является знание. И если гуманитарные науки не только знают, но и понимают, понимание здесь ограничено функциями опять-таки гуманитарного знания. Наука останавливается там, где завершается строгая реконструкция – воспроизведение – изученного ею. Дальнейшее она предоставляет продуктивной силе воображения, мало интересуясь заключенными здесь возможностями. И не удивительно: наука остается в пределах присущего ей опыта, предоставляя опыт иного рода искусству, философии или иным культурным практикам.

В формате научной деятельности это совершенно оправдано. Однако для ныне живущего человека явно недостаточно ограничить свой опыт античности объективным знанием. Историческое знание играет роль кода, который делает возможным понимание прошлого в его собственном смысле. Но какими бы бесконечными и многоучеными комментариями ни сопровождалась издания, например, поэм Гомера, они способны приблизить текст разве что к ученому уму. Да и то лишь в пределах его специально исторического или филологического интереса.

Читатель живет непосредственным восприятием литературного текста. Художественная выразительность при этом играет решающую роль. Нам близко то, что всего более увлекает и впечатляет, что дает пищу нашему уму и чувству. Эстетика огромных гомеровских поэм, предполагающая давно утраченный культурный контекст, заключает чрезвычайные трудности для современного человека. И если просвещенный читатель готов их читать, то считанные единицы способны *прочитать* – охватить все произведение в его целостности, пройти путь от начала до конца.

Не буду перечислять другие трудности и парадоксы, которые возникают при встрече современного сознания с античным миром. Обращу внимание лишь на крайне существенное звено понимания, обычно упускаемое при обращении к историческому прошлому.

Напомню, что согласно классической схеме Э. Бетти, существуют три основных этапа понимания: рекогнитивный (узнавание), репродуктивный (воспроизведение) и нормативный (применение). Главным правилом интерпретации, соответствующим третьему этапу, является правило актуальности значения. Оно предполагает, что реконструируемое на втором этапе включается в собственный интеллектуальный горизонт интерпретатора. Иными словами, становится действительностью того, кто понимает.

В отношении античных артефактов – текстов, идей, художественных решений, этоса и т. д. – это означает, что они должны стать непосредственным достоянием нашего времени. Музейное отношение к античности должно быть дополнено практикой ее «перевода» на культурный язык нашей современности. Человеку XXI века представляется странным и малопродуктивным жить и воспринимать действительность в духе античности. Однако не есть ли это простая предубежденность слишком самоуверенной современности? В процессе исторической жизни человечество наработало большой арсенал возможностей существования, использование которых сегодня позволило бы разрешить немало острых коллизий, терзающих современный мир.

Впрочем, ограничим широту постановки задачи чисто литературными рамками. Как античной литературе стать сегодня живой практикой художественного творчества? Формы и способы переложения античных текстов и сюжетов могут быть многообразны. Их общим знаменателем является установление действенного контакта современного сознания с античностью. «Понимать – создавая», таков общий принцип подобных практик, способных превратить прошлое из высокочтимого музейного достояния в опыт самоопределения ныне живущих. Не античности нужен наш интерес к ней, античность насущна и необходима нам. Небрежение к миру, который является исторической и культурной родиной современной европейской цивилизации, приводит к трудно восполнимым утратам.

Далее мы предлагаем читателю опыт переложения одного из ключевых античных сюжетов – Троянской войны, которую обессмертили поэмы Гомера. Не будем останавливаться на особенностях и принципах данного опыта, чтобы не умножать и без того обширный предварительный комментарий. В конце концов, лишь те пояснения уместны, запрос на которые порождает живой опыт чтения и восприятия.

Зачин Троянской войны

В предел заветный пифия ступила, куда не волен смертный приходить, если не хочет потерпеть от гнева богов неведомых и духов древних, злых, исток которых знает только Время. Оно их брат или племянник младший, а может, лишь свидетель безучастный с тех пор, как власть распоряжаться боги пресветлые отняли у него.

Обречено, как вечный наблюдатель, всё видеть – и не мочь, быть ко всему причастно и всюду проникать – не в силах даже звуком вмешаться в ход вещей. Такое наказание ему за самовластье дерзкое и замысел преступный, за то могущество, которым обладало, превыше всяких мер,

границ и правил. Теперь утратило лицо и даже имя, лишившись рода, став неразличимым, всевластием беспомощным смирившись.

Не знала пифия, зачем сегодня ночью, не в отведенный час, пришла она сюда. Она была сосуд, который нес вопросы людей смятенных: ведь начало дел как только представало перед ними, они, не в силах выдержать, хотели знать исход всех замыслов своих и предприятий, попыток дерзких и событий разных. Они считали, бог им открывает всю истину свершений и тревог. Наивные! Забыли, что бог света, великий стреловец Аполлон, лишь страж над силами, что не ему подвластны. Что некогда, сразив их в поединке, не уничтожил вовсе, а лишь в недра вверг. Откуда, вероятно, изошли.

Не Аполлон вещает, духи мрака, по прихоти своей давая образ, виденье смутное, тумана колебанье. Плоть пифии – ответ. Она сосуд, который наполняют неведомые силы недр. Летучий яд земли, смешавшись с вопрошанием людей, их страхом, мыслями, надеждами и спесью, из плоти девичьей жестоко вылепляет видение, что голос подает.

И лишь тогда сиятельный бог света вступает в дело. Он речёт жрецам, их разуму давая наставленья. Чтобы виденье плоти отразилось в словах чеканных, гимнах и стихах.

Но в этот раз упал и покотился сосуд не глиняный, из плоти изваян. И над расщелиной склонилась дева, вопроса не имея, лишь готовность все претерпеть, что будет ей дано. Никто к ней не воззвал; в неразличимом мраке белесые вставали отраженья – луны ли отсветы? или пары земные? или то кровь, к ее глазам приливши, в ней вызывала ложные картины? Она ждала, как будто кто назначил ей ждать без трепета, без мысли, обреченно.

Только звуки, отдельные и тихие, как шепот, ее сопровождали. Вот, казалось, листва зашелестела за стеной; сам трепет ночи стал особым звуком. Она как будто различала шорох мгновений быстротечных, что неслись из одного источника к другому – и тот, и тот неведом и сокрыт.

Уснула ли? Глаза свои закрыла? Был это сон или ее душа, подхваченная духами расплаты, свидетельницей стала божества? Так или так, но вдруг она узрела два исполинских образа, что внятно вели обмен речами меж собой. И прежде всяких слов она узнала – всем ужасом, что можно испытать – присутствие богов бессмертных, всемогущих. Услышала она, как рёк посланец и самый вездесущий бог Гермес к тому, кто был его отцом и вместе грозным владыкою над миром и людьми, над смертным и бессмертным, над тем, что движется и навсегда застыло.

Прости, читатель, мой рассказ не в силах как должно передать ее виденье. Лишь слабый отзвук, тень воспоминанья, от эха эхо мне дано поведать.

Видение Пифии

ГЕРМЕС. Так ты решил: войну, иль мор, или какое лихо иное изберешь, отец?

ЗЕВС. Нужна война. Война – прекрасный выход. Найдут ристанье славное герои. Богатая добыча их дома наполнит. Прекрасные рабыни наградой станут доблести могучих, соседей зависть возбуждая.

ГЕРМЕС. Когда идет война – все боги власть теряют. Тогда лишь смерть – носитель высшей воли. Хозяин надо всем, что движется и дышит. Она не устает, шумит и торжествует, ловя утехи миг. Кровь молодая жажду утоляет приятнее, чем с Делоса вино. Ужасно счастье смерти...

ЗЕВС. Земля давно уж стонет, еле дышит под гнетом возрастающих народов. Чрезмерное обилие живых ей стало тяжкой ношей. Ночами вздохи слышу я: то общая нам мать печалится и жалуется, плачет. Стеснилась грудь ее и бремя непосильно без счета расплодившихся людей.

ГЕРМЕС (медленно). Так что ж, таки война?

ЗЕВС. Да, решено: война. Тому причина есть еще одна. Ей имя – дочь моя. Бессмертия достойна красота ее. Но человек не замечает человека. Сам смертный, он трепещет только перед богом. Слепец! К себе подобным зол, неблагодарен – использовавши, тут же забывает.

С тоскою я смотрю на дочь мою. Сейчас она известна всем, и нет прекраснее супруги Менелая. Но слава смертных неверна. Пройдут года, совсем немного. Угрюмою печатью лягут на лицо, состарят кожу дни. Утратит гибкость стан, увянут губы, потеряют блеск сияющие дерзостью глаза. Изящество исчезнет, грузным станет тело. Тогда растает слава красоты и позабудут все Елену.

Ведь кто поверит, глядя на нее тогда, что всех героев некогда пленяла, что не было на свете никого, кто бы сравнился с нею красотой. «Немало басен выдуманно», – скажут. Смеясь, небрежно молвят в дружеской беседе: «Не то еще слышали от дедов! Но если верить им, то не было чудесней тех времен, когда они блистали. И не было людей сильнее и веселей, и не было героев – благородней. Все это тлен... А есть в Лаодикее Ида, вот это – так красавица! Любой, увидев, восхитится и в вожделинии останется навек». И долго будет говорить безусый о прелестях пленительных кумира. Ведь будет так?

ГЕРМЕС. Да, будет так, отец. Иначе не бывает меж людьми. Все славное в тумане исчезает идущих чередой лет.

ЗЕВС. Но я хочу, чтоб дочь моя осталась, не истлевающая в памяти вовек. Чтоб красота ее не меркла никогда, снискав бессмертье, коего достойна. Все, что есть плоть – разрушится; но вечно пребудет идеал, нарекшийся Еленой. Всего лишь идеал – но жив он будет вечно.

ГЕРМЕС. Во всем всегда обмен. Ничто не совершенно. За все, что приобрел, расплатишься, теряя. Не станет прелесть вечным образцом. Она живет – а образец довлеет. Молва хранит – она же убивает. И от лица, что нежно улыбалось, таило тень надежды и смущалось, останется один нетленный контур – только имя. Не эхо даже – горсть никчемных слов.

ЗЕВС. Некстати мрачен ты. Вся слава – только звук. Но не простой – магический. Им окликает вечность. Нет женственнее никого и краше. Ведь даже я не мог предугадать, что страсть моя создаст такое диво.

ГЕРМЕС. И Леды страсть.

ЗЕВС. Да, Леда... (задумывается).

ГЕРМЕС. Зачем же, всемогущий бог, ты ей явился птицей белоснежной?

ЗЕВС. Она б не отдалась человеку. А божеству б, наверно, покорилась. Но разве я покорности искал? Не властвовать над ней желал, а страсти, которая б настигла ту, что мне внушила страсть.

Она была прекраснее богини. Нет, не черты лица, и не изгибы тела, не линий сладостных влекущая картина, мне так сказать внушает. То, что в ней – дыханье жизни, трепет плоти и упоение, что делает бессмертным не только смертных – камень при дороге, сухую ветку, краткое мгновенье, что промелькнувши, навсегда осталось. Во всякой женской нежности отныне пусть оживает ее нежность; пусть в каждом женском теле, увлеченном страстью, проснется безрассудное желание ее. Превыше ничего нет в человеке! И потому пусть помнят...

ГЕРМЕС. Леду!

ЗЕВС. Нет, Елену!

ГЕРМЕС (удивленно). Отчего?

ЗЕВС. Что пережито с Ледой – лишь мое. Она лишь для меня, а не для мира. Мы ж говорим о даре людям всем. Сей дар стал дочерью любви нашей заветной. Вся вдохновенная Леды страсть, нега ее и трепет, гордость моя и торжество, наше пьянящее упоение – все это стало Еленой. Невыносимо думать, что исчезнуть должно прекрасному былому навсегда. Елена – совершенство красоты, и память ее облик сохранит. Навечно! Да будет так!

ГЕРМЕС. Непрочна человеческая память. Не удержаться долго восхищенью. Капризен человек. Он быстро устает и ищет смены ярких впечатлений.

ЗЕВС. Ты прав, ближайший к людям бог. И потому во славу дочери моей Елены, во славу совершенной красоты, посеется раздор между людьми, прольется кровь и пронесутся беды, крылатою и сумрачной толпой. Пусть сотрясется мир до основания! Да, судорогой боли неизбывной всего вернее, глубже и прочней запомнит человечество Елену. И раз она была, то вечно теперь будет, рождаясь в каждом новом поколении!

При сих словах, божественных глаголах, в далеких Дельфах дева содрогнулась. Упала на колени и молилась, а плоть ее горела и сгорала. Она была как факел богоносный, уже ни рук, ни ног не ощущая. И ничего не видя и не слыша вокруг – ведь разом все пропало – она кричала и стенала горько, не голосом своим, а воем рока. И в вое том отдельные слова слагались в фразы – ухо их ловило от ужаса жрецов окаменевших. И сочетав их в ладное реченье, такую весть составили для всех:

Горе прозреваю тебе, Эллада. Плачь, родина мужей ахейских, смутится твой покой. Могучие забудут дом и близких своих, оставят поля и пастбища твои. Обуянные силой, торжествующие, устремятся они к славе. Но рухнут тела их, словно башня, сокрушенная колебанием земли. Боевой клич, не успев отзвучать, прервется стенаниями душ, отлетающих в царство Аида.

Веселитесь, жены героев, ибо близок час вашей печали. Хмурыми станут дни вашей жизни, унылыми – ночи. В вечный обман превратится ложе, и не облегчит вас мольба. Дети забудут облик отцов своих, чужим и туманным станет их образ. Вражда посеется между оставшимися и ушедшими. Участь вернувшихся горька, а хмель победы не утишит боль. Позавидуют те, кто спасся, тем, кто пал.

Сергій Пролєєв

ДОКЛАДАЮЧИ АНТИЧНОСТЬ: ДО ПИТАННЯ ПРО ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИ ПОДОЛАННЯ ІСТОРИЧНОЇ ДИСТАНЦІЇ

Стаття оформлена у вигляді діалогу античних персонажів. Предметом розгляду виступає проблема відносин з історичним і культурним минулим, можливостей і меж тлумачення артефактів минулого.

Ключові слова: текст, зміст, історія, інтерпретація.

Sergey Proleev

TO TRANSLATE ANTIQUITY: THE ISSUE OF HERMENEUTIC OVERCOMING OF HISTORICAL DISTANCE

The article is represented its content in a form of a dialogue between ancient characters. In dialogue of Zeus and Hermes the problem of the relationship

with our historical and cultural past and present, the interpretation of possibilities and limits of the artifacts of the past are discussed. The author has shown that museum attitude to antiquity should be complemented by the practice of its «translation» in the cultural language of our time. The main rule of interpretation is the rule of relevance values. It suggests that the reconstructed material has to be included in the own intellectual horizon of the interpreter. In other words, it is a reality of the one who understands.

In the process of its historical life humanity has developed a large arsenal of possibilities of own existence, the using of which makes now the possibilities to resolve a lot of serious conflicts besetting the contemporary world.

Keywords: text, meaning, history, interpretation.

УДК 510:003.625

Тарас Шиян

АГРЕГАЦИЯ И СКОБКИ В МАТЕМАТИКЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ: ВВЕДЕНИЕ В ЛОГИКО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Статья является логико-методологическим исследованием по семиотической истории математики. В ней рассматривается история способов обозначения агрегации (группировки частей сложных символьных выражений) и использования скобок в математике. На этом материале вводятся некоторые базовые понятия и методы логико-семиотического анализа.

Ключевые слова: Новое время, история математики, семиотика, скобки, агрегация.

1. Введение

В статье рассматривается история способов обозначения агрегации и перехода к использованию в этих целях скобок. Термином «агрегация» называется группировка частей сложных символьных математических выражений, в результате которой вся скобочная конструкция выступает в следующем действии в качестве единого аргумента. Например, в «5–(2+1)». Семиотически, потребность в явном выражении агрегации возникает с переходом от риторическо-синкопической алгебры к символьной. Исторически и практически, такая потребность возникает в связи с применением операции извлечения корня. По крайней мере, наиболее ранние способы систематического явного обозначения агрегации относятся именно к тем случаям, когда нужно было обозначить применение операции извлечения корня к результату целого сложного выражения. Хотя, согласно [10, р. 390], первые случайные попытки обозначения агрегации скобками зафиксированы уже в начале XVI в. (к сожалению, Кэджори не приводит ни одной ссылки на конкретные тексты того времени), но вплоть до XVIII в. использовались по преимуществу не скобочные системы. Скобки как знак агрегации входят в общенаучный математический обиход только после работ Лейбница, Бернулли, Эйлера [10, р. 391].

Скобки и различные способы обозначения агрегации, с семиотической точки зрения, представляют собой достаточно разнообразный и специфический материал, требующий для своего анализа учета множества смысловых и синтаксических нюансов. Поэтому, в качестве инструмента логико-семиотического анализа автор воспользовался таким логическим методом, как метод проведения различий – в данном случае, семиотических. Высказанные сами по себе,

эти различия достаточно очевидны, многие из них являются «общими местами» семиотики, но в контексте анализа логико-математической символики они почему-то регулярно выпадают из поля внимания исследователей.

2. Синонимичные обозначения агрегации

Первое необходимое различие – между *графическими средствами*, используемыми для выполнения некоторой функции, и тем смыслом (значением), который этим средствам придается, или той ролью, которую они выполняют, и которые могут выражаться (выполняться) и другими знаковыми средствами. Об этом различии стоит напомнить, поскольку в скобках и других «вспомогательных» знаках, привычные значки часто настолько тесно сливаются в сознании математиков и логиков с обычно выполняемой ими вспомогательной ролью, что другое их использование просто не замечается. С одной стороны, помимо нескольких вспомогательных функций, скобками обозначается ряд предметных функторов из разных областей математики и логики, пропозициональные связи (конъюнкция и строгая дизъюнкция), квантор общности (см. [6] и [7]). С другой стороны, сама агрегация часто обозначалась (и обозначается иногда до сих пор) различными альтернативными средствами.

Существовало несколько групп таких средств и каждая из этих групп требует отдельного анализа, как с точки зрения истории появления этих средств, так и с точки зрения их логико-семиотической структуры и их места в системе математических обозначений. Поэтому, в данной статье автор лишь намечает некоторые направления дальнейших исследований, отмечая те аспекты анализа, которые, по его мнению, необходимо учитывать.

Первая группа обозначений – обозначения агрегации единичным знаком, как правило – точкой. Выражение «5–(2+1)» в подобной нотации выглядело бы «5–.2+1». Такие системы зафиксированы в начале XVI в. у Кристофа Рудольфа (Rudolff) [10, р. 135; 3, с. 339–340], несколько позже – у Пьетро Антонио Каталди (Cataldi), в изданиях работ Людольфа ван Цейлена (Ceulen) и у других авторов [10, р. 135, 389]. Ряд примеров обозначения агрегации точками в XVI–XVII вв. приведен в [10, р. 389–390]. В начале XVIII в. такой способ обозначения выходит из употребления. Лейбниц пытался аналогичным образом использовать запятую (в издании *Acta eruditorum* 1702 г.), но потом склонился к применению скобок (в издании *Acta* 1709 г. им используются в основном скобки и только иногда – одиночная запятая) [10, р. 390]. Вновь одиночная точка используется Пеано [10, р. 390], Уайтхедом и Расселом [20, р. 9–

10], наряду со скобками – Черчем [5, с. 45, 69–70].

Все эти способы обозначения являются *синонимичными*, поскольку обозначают одну и ту же синтаксическую операцию – агрегацию. Но интерес представляет как раз выяснение типов различий между ними и, соответственно, типов синонимии. Очевидно, что упомянутые способы обозначения дают пример *символьно-синтаксической* синонимии (в терминологии [6; 7]) относительно обозначения агрегации парными скобками (поскольку различия касаются как используемых графем – символов, так и их порядка – синтаксиса). Но вот отношения внутри самой этой группы только на первый взгляд кажутся примером чистой *символьной* синонимии, при более же внимательном анализе выявляется множество семиотических нюансов, касающихся не только используемых графем и требующих отдельного рассмотрения.

На материале этих систем можно ввести еще несколько важных синтаксических различий. Единичные знаки (точки, запятая и т. п.) отличаются от парных знаков (в частности, скобок) по двум основаниям. Во-первых, они являются простыми знаками, а парные – сложными. Во-вторых, они, как и всякие простые знаки, являются компактными, тогда как парные скобки – распределенными: части одного знака разделены другими знаками (другими примерами распределенных знаков являются многие сложные союзы русского языка, например, «если ..., то ...»). Трактовка пары скобок как одного сложного распределенного знака является, на взгляд автора, ключевой для экспликации смысловых связей, возникающих внутри сложных математических выражений. (Существуют и еще более сложно устроенные скобочные системы, например, системы обозначения числовых интервалов.)

Согласно [10, р. 135, 143], Михаэль Штифель (начало XVI в.) использует точку «» для обозначения начала агрегируемого выражения, но иногда ставит еще и вторую – в конце выражения. Беглое знакомство автора с [16] не подтверждает этих утверждений Кэджори. Поэтому система обозначений Штифеля нуждается в новом, более детальном исследовании.

Точкой «» в начале и конце выражения агрегацию обозначал Декарт в период до 1637 г. [10, р. 386]. В XVII в. парное двоеточие «: :» систематически использовалось Уильямом Отредом (Oughtred) [10, р. 135], его система широко применялась в Англии до начала XVIII в. Семиотически, эти две системы, по всей видимости, тождественны использованию прямых или косых парных скобок, а от использования обычных скобок (круглых, квадратных, фигурных, угловых) все они отличаются способом различения начала и конца агрегируемого

выражения. В системах с одной графемой различение знаков начала и конца агрегируемого выражения основано на различии их позиций, т.е. является только синтаксическим, тогда как в обычных скобочных системах появляется элемент иконичности: начало и конец выражения обозначается зеркально симметричными знаками (правая и левая скобки).

Все рассматривавшиеся до сих пор способы обозначения агрегации (включая и обычные скобки) являются *строчными*. Но использовались и другие способы обозначения, которые можно было бы назвать *нестрочными*. Строчные символы пишутся в строчку наравне с обычными буквами, тогда как нестрочные находятся вне основной строки, иногда сопутствуя ей (*квазистрочные*), а иногда соединяя между собой несколько строк (*межстрочные*). Основным способом обозначения агрегации в XVI–XVII вв. было надчеркивание агрегируемой части, реже – подчеркивание. В форме подчеркивания пример с выражением «5–(2+1)» принял бы вид «5–2+1». Оба способа обозначения (надчеркивание и подчеркивание) являются квазистрочными. По мнению автора, такое обозначение агрегации в некотором плане близко к диакритическим знакам (только эти знаки относятся не к отдельным «буквам», а к более сложным строчным конструкциям). Синонимия, в которой находятся эти две системы, является синтаксической – системы различаются только способом расположения черты: над или под строкой с основным выражением. А относительно систем со строчными знаками агрегации они дают пример *символьно-синтаксической* синонимии.

Подчеркивание использовано в некоторых манускриптах Николая Шюке (Chuquet) (1484) [3, с. 343; 10, р. 101, 103, 385], Андреаса Александра (1545), Рафаэля Бомбелли (1550) [10, р. 385–386].

Надчеркивание использовали: Фр. ван Схотен (van Schooten) (1646), Б. Кавальери (Cavalieri) (1647), Лейбниц в конце XVII в. (примерно до 1708 г.), Иоганн Бернулли старший в *Lectiones de calculo differentialium* [10, р. 386–387]. В XVII в. надчеркивание получило широкое распространение в Англии, в частности, его использовал Ньютон, а в XVIII в. – оно распространяется и во Франции [10, р. 387]. Упоминание авторов, использовавших надчеркивание, и примеры см. в [10, р. 386–389]. В одной форме надчеркивание сохранилось до наших дней – слившись со значком корня « $\sqrt{\quad}$ » (радикалом) в единый знак.

В принципе, до какой-то степени можно обойтись без скобок вообще, обозначая агрегацию некоторым оговоренным синтаксическим образом. Такой вариант «бесскобочной» символики был разработан польским логиком Яном Лукасевичем и использовался им и некоторыми другими представителями Львовско-Варшавской школы, начиная с 1929 г. [4,

с. 128–130]. В этой системе агрегация обозначается чисто синтаксически, а в остальных – символично-синтаксически. Каким термином было бы удобней обозначить возникающий здесь тип синонимии, автор пока не решил.

3. Появление скобок в математике

Еще одно важное различие – между скобками *как отдельными значками* (графемами) и скобками *как знаками*, выполняющими некоторые функции, передающими некоторые синтаксические и/или предметные значения. Соответственно этому надо различать историю возникновения некоторых значков самих по себе и их использования в той или иной роли.

Кроме того, нужно различать единичные и парные скобки. Это, как понятно, не совпадает с различием значка (графемы) и знака (значащего выражения): и в синтаксисе обычного языка, и в математике есть целый ряд способов применения одинарных (и левых, и правых) скобок (см., например, таблицу синонимичных логических обозначений в [7]). В формальной математике обычно прибегают к различению «буквы» и «слова». Буквы при этом понимаются как графемы, тогда как «слова» хоть и являются всего лишь «последовательностями букв», но являются «выражениями» формального языка и при интерпретации могут получать некоторый смысл. При этом, различают значок как «букву» и как однобуквенное «слово». Аналогично, в русском языке «а» является не только буквой, но и передает несколько разных слов (в одном случае – союз, в другом – междометие). Соответственно, для более детального анализа использования скобок нужно различать скобки как графемы, единичные скобки как самостоятельные знаки и двойные скобки как сложный распределенный знак. То, что парные скобки являются единой знаковой системой, более заметно, если обратить внимание на те случаи, когда парные скобки образованы значками, не воспринимаемыми сами по себе как скобки, например: « $\langle \rangle$ » (или « \langle / \rangle » в машинописи). Только будучи противопоставлены внутри парной конструкции | ... | два значка « $\langle \rangle$ » получают свое значение прямых скобок и, соответственно, значение «открывающей» или «закрывающей» скобки.

Здесь нужно сделать оговорку о межстрочных фигурных скобках, в первую очередь, в их собирательно-дистрибутивном значении. В этом случае они обозначают, что нечто, написанное перед левой скобкой или после правой, относится к выражениям, записанным на каждой подскобочной строчке. Такие одинарные скобки могут использоваться по несколько в одной конструкции и создавать подобие использования парных скобок, хотя, фактически, являются единичными. Как, например, при

построении таблицы в [15, р. 50]. Множество примеров см. в [13].

Появление скобок как знаков пунктуации в обычной письменной речи предшествовало их математическому использованию и относится, по крайней мере, к концу XV в. (например, их можно найти в изданиях Альда Мануция [8]). Достаточно быстро скобки как знаки пунктуации входят в широкий оборот, примеры их использования можно во множестве найти на страницах математических изданий XVI в., например, книг Видмана 1508 г. [19, ff. 1 об., 2, 7 об. и др.] и 1526 г. [19, ff. 2, 2 об., 9 об., 72 и др.; 10, р. 130], Штифеля [16; 10, р. 141], Кристофа Рудольфа в редакции Штифеля [11, f. 135; Прив. по: 10, р. 146], Тарталья [17 VI, f. 2; Прив. по: 10, р. 123], Бомбелли 1572 г. [9, f. 251; Прив. по: 10, р. 125] и 1579 г. [9, f. 161; Прив. по: 10, р. 127], Госселина [14].

Применение строчных парных скобок для обозначения агрегации происходит несколько позже, чем осознание этой функции, с одной стороны, и появление скобок в печатных математических текстах – с другой. Причиной этого, по мнению Кэджори [10, р. 390–391], стало активное использование скобок как знаков пунктуации. К этому следует еще добавить их в некотором аспекте противоположный смысл. На письме скобки обозначают исключение (в большей или меньшей степени) внутрискобочного выражения из основного предложения, смысловую и синтаксическую необязательность этого выражения для понимания смысла основной части. Происходящая в этом случае группировка внутрискобочного выражения имеет вторичный, нецелевой характер. В противоположность этому, скобки в качестве знака агрегации имеют целью как раз группировку внутрискобочного выражения, а вторичный, нецелевой характер имеет возникающий при этом эффект некоторой изоляции этого выражения. Но эта изоляция принципиально отличается от предыдущего случая, поскольку теперь скобки не имеют исключаящего значения и при выбрасывании внутрискобочной части остающееся выражение становится бессмысленным. Агрегация означает, что некоторое сложное выражение выступает как единое целое в более сложной конструкции. Отсюда вытекает требование к порядку математических действий: сначала выполняются действия в скобках, и только потом – внешние по отношению к ним. А уже из этого требования возникает вторичный, нецелевой исключаящий смысл: вынесение некоторого действия за скобки означает его временное отодвигание на второй план, откладывание на потом.

В этой связи интересно сравнить два варианта одной философской метафоры, создающих один и тот же смысл за счет отсылки к этим разным

способам использования скобок. Эдмунд Гуссерль использовал метафору заключения в скобки в качестве методического приема разъяснения смысла эпохи и редукции [1, с. 70–73, 125 и др.]. Хотя слово «einklammern» является в немецком языке, в том числе и математическим термином, но образ именно заключения некоторого суждения или полагания в скобки отсылает к изолирующей, исключающей функции скобок как знаков пунктуации. С другой стороны, метафора вынесения за скобки, применяемая точно в таком же исключающем смысле некоторыми современными феноменологами, использует понимание скобок как знаков математической агрегации, но отсылает не к основному, а к их вторичному, нецелевому «изолирующему» смыслу.

Вообще, относительно установления исторического приоритета во введении каких-либо знаков или в их использовании следует различать способ обозначения того или иного математика и способ обозначения, использованный в том или ином издании его трудов. Эти системы не обязательно совпадают. Поэтому упоминания в историко-математических экскурсах вообще и в данной статье в частности об использовании тем или иным автором той или иной системы обозначения – некоторая условность. Вопрос об идентичности некоторых обозначений авторским замыслом и о семиотических приоритетах должен исследоваться отдельно. Гораздо проще указать на ошибки, в случаях ложной атрибуции. Рассмотрим один отрывок о возникновении скобок, повторяющийся в нескольких статьях Википедии (изложенные в нем данные нередко встречаются в литературе, но в значительной степени искажены или вообще неверны): «Круглые скобки появились у Тартальи (1556) (для подкоренного выражения) и позднее у Жирара. Одновременно Бомбелли использовал в качестве начальной скобки уголок в виде буквы L , а в качестве конечной – его же в перевёрнутом виде (1550); такая запись стала прародителем квадратных скобок. Фигурные скобки предложил Виет (1593)» (данные на апрель 2011).

Начнем с квадратных скобок. Согласно примеру, приведенному в [10, р. 391], Бомбелли в рукописном издании *L'algebra* 1550 г. для обозначения агрегации применяет одновременное взятие в парные строчные квадратные скобки и подчеркивание. Это наиболее ранний (из приводимых в [10]) случай обозначения агрегации строчными парными знаками вообще и зеркально симметричными знаками (в т.ч. скобками) в частности. Правда, из-за одновременного со скобками использования подчеркивания, это не совсем чистый случай. Обычная и инверсная буквы L (вместо квадратных скобок и подчеркивания) появляются только в печатном венецианском издании 1572 г. [10, р. 391], примеры такого обозначения

см. в [10, р. 124, 126; 3, с. 342], в болонском издании 1579 г.– в [9, р. 161; Прив. по: 10, р. 127].

Из упоминаемых в [10] источников с примерами использования круглых скобок в качестве знаков агрегации, книга Тартальи [17], действительно, является наиболее ранней (II том вышел в 1556 г.) [10, р. 392]. Насколько этот способ обозначения был инициативой Тартальи, сказать сложно, поскольку он умер в 1557 г. и остальные тома выходили посмертно. Использование парных скобок издателями трактата Тартальи не было последовательным: часто заключительные скобки опускались, если это не вызывало путаницы (аналогичную практику можно позже наблюдать с парными двоеточиями у Отреда). Но приоритет Тартальи (или его издателей) относится только к использованию круглых скобок в качестве знаков агрегации. Сами эти скобки в полиграфии появляются еще до рождения Тартальи, а в математических текстах – по крайней мере, с начала XVI в. Во-вторых, как было отмечено выше, первенство использования парных скобок (и вообще парных строчных знаков) в качестве знаков агрегации принадлежит Бомбелли. Упоминание Альбера Жирара в этом списке не совсем понятно: Жирар действительно использовал строчные круглые парные скобки для обозначения агрегации [13], но помимо сочинений Тартальи были и другие издания, предшествовавшие Жирару, например, издания *Алгебры* Кристофа Клавиуса 1608 г. [12, р. 159; Прив. по: 10, р. 153] и 1609 г. [3, с. 340].

Согласно [2, с. 310], Франсуа Виет агрегацию обычно обозначал надчеркиванием, хотя изредка прибегал и к фигурным скобкам. Согласно [10, р. 391], в издании 1593 г. *Zetetica* Виета [18] (Кэджори ошибочно указывает в качестве города издания Турин вместо Турона) иногда используются фигурные и квадратные скобки (иногда – левые, иногда – правые) для обозначения агрегации. Использование единичных межстрочных фигурных скобок начинается значительно раньше работ Виета: их можно найти в *Немецкой арифметике* Штифеля 1545 г. [16, f. 54 об.], в издании 1550 г. *Начал* Евклида (во введении Иог. Шойбеля [15, р. 1–76; 10, р. 149] и в латинском тексте самих *Начал*, например, [15, р. 81–82]), в *Великом искусстве* Госселина 1577 г. [14, ff. 27 об., 45 об.; 10, р. 179]. В целом, в [18] продолжается предшествующая традиция использования фигурных скобок в различных собирательных значениях. В некоторых случаях фигурные скобки в [18] передают собирательно-дистрибутивный смысл (например, [18, Variogum f. 9 об.]). Скобки в этих функциях являются своеобразными знаками пунктуации (см. титул из [16], таблица [15, р. 50] и др.). В тех случаях, когда Виету приписывают обозначение агрегации с помощью фигурных скобок [18, Variogum

ff. 29 об., 30; 18, Zetetica ff. 2A, 2B, 3A, и др.], «агрегируемое» выражение записывается в несколько строк, что само по себе уже обуславливает применение фигурных скобок в собирательном значении. С учетом всего описанного контекста, трактовка фигурных скобок в этих примерах как обозначающих агрегацию является, на взгляд автора, не обоснованной и сомнительной, а действительно возникающий в этих случаях эффект агрегации носит не целевой, вторичный характер. Таким образом, Виет не был ни изобретателем фигурных скобок, ни инициатором обозначения такими скобками агрегации.

4. Заключение

В заключение укажем некоторые возможные направления дальнейших исследований с учетом введенных автором семиотических различий. Интересно было бы сравнить различные системы обозначения агрегации точками, двоеточиями, запятыми и т.п. и выявить возникающие здесь варианты отношения синонимии. Другим интересным направлением герменевтических исследований является выявление и описание различных собирательных значений межстрочных фигурных скобок. С точки зрения истории математической семиотики, было бы интересно описать все встречающиеся формы скобочных конструкций и определить время их появления и историю их значений. Возможны и другие, более аналитические исследования.

Примечания к списку литературы

Для сокращения списка литературы я объединил под одним номером ссылки на разные издания одного произведения. В тексте я везде оговариваю, на какое из изданий я ссылаюсь в данном месте.

Мной использовались электронные фотокопии книг XV–XVII вв., из собрания Bayerischen Staatsbibliothek: копии книг, помеченных [BSB], доступны с сайта Münchener Digitalisierungszentrum: <http://www.digitale-sammlungen.de>; [BSB+] – через электронный каталог OPAC PLUS: <http://opacplus.bsb-muenchen.de>

Список использованной литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.– Т. 1.– М., 1999.
2. История математики с древнейших времен до начала XIX столетия / Под ред. А. П. Юшкевича. В 3-х тт. Т. 1. История математики с древнейших времен до начала Нового времени.– М., 1970.
3. Кэджори Ф. История элементарной математики / Перев. с англ. под ред. и с примеч. прив.-доц. И. Ю. Тимченко.– Одесса: Mathesis, 1910.

4. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики.– Биробиджан, 2000.
5. Черч А. Введение в математическую логику.– Т. I.– М., 1960.
6. Шиян Т. А. Семиотический анализ математической символики: синонимия, полисемия, омонимия, антонимия, конверсия // Гуманитарное измерение меняющегося мира.– М., 2008.
7. Шиян Т.А. Семиотический анализ логико-математической символики (О синонимии, полисемии, омонимии, антонимии, конверсии) / Vox: Электронный философский журнал. Вып. 9 (декабрь 2010). URL: <http://vox-journal.org/html/issues/vox9/134> (данные на 23.04.2011).
8. Bembo P. De Aetna.– Venedig: Aldus Manutius, 1495/96.02. [BSB]
9. Bombelli R. L'algebra. Manuscript, ок. 1550.– Venice, 1572.– Bologna, 1579.
10. Cajori F. A History of Mathematical Notations.– Vol. I.– Chicago, 1928.
11. Christoff Rudolff. Behend unnd Hubsch Rechnung durch die kunstreichen regeln Algebre so gemeincklich die Coss genent werden.– Strassburg, 1525.
12. Clavius Chr. Algebra.– Roma, 1608. [BSB+] Genevae, 1609.
13. Girard Albert. Invention nouvelle en l'Algebre.– Amsterdam, 1629. [BSB+]
14. Gosselin Guil. De arte magna, seu de occulta parte numerorum, quae et Algebra, et Almucabala vulgo dicitur.– Paris, 1577. [BSB+]
15. Scheubel Joh. [предисловие и подготовка текста]: Euclidis Megarensis. Philosophi et Mathematici excellentissimi, sex libri priores de Geometricis principijs. Graeci et Latini.–Basileae, 1550. [BSB+]
16. Stifel M. Deutsche Arithmetica.– Nürnberg, 1545. [BSB]
17. Tartaglia N. General trattato de numeri e misure.– Venice. Vol. II (1556). Vol. IV (1560). Vol. VI (1560).
18. Viète F. Variorum de rebus mathematicis responsorum liber VIII.– Turoni, 1593. [BSB+] Pag. var.
19. Widmann Joh. Behende und hübsche Rechnung auff allen Kauffmanschafften.– Pfortzheim, 1508. Augsburg, 1526. [BSB]
20. Whitehead A., Russell B. Principia mathematica.– Cambridge, 1910.

Тарас Шиян

АГРЕГАЦІЯ І ДУЖКИ В МАТЕМАТИКИ НОВОГО ЧАСУ: ВСТУП ДО ЛОГІКО-СЕМІОТИЧНОГО АНАЛІЗУ

Стаття є логіко-методологічною розвідкою із семіотичної історії математики, а саме історії способів позначення агрегації (групування частин складних символічних виразів) і використання дужок у математиці. На цьому матеріалі запроваджуються певні базові поняття і методи логіко-семіотичного аналізу.

Ключові слова: *Новий час, історія математики, семіотика, дужки, агрегація.*

Taras Shiyan

AGGREGATION AND BRACKETS IN MODERN MATHEMATICS: INTRODUCTION TO LOGICAL- SEMIOTIC ANALYSIS

The article is a logical-methodological investigation in semiotic history of mathematics. It is studied in the article the history of meanings of designation of aggregation and using of brackets and other parentheses in mathematics. The term "aggregation" refers to the grouping of parts of complex symbolic math expressions, as a result of which the whole structure stands bracket in the next step as a single argument. The need for an explicit of aggregation expression occurs with the transition from a rhetorical-synoptical algebra to the symbolical algebra. Historically and practically, such necessity arises in connection with the using of root extraction operation. Parentheses as a sign of aggregation are included in the general scientific mathematical usage only after the works of Leibniz, Bernoulli, etc. On this basis it is introduced some principal concepts of logical-semiotic analysis.

Keywords: *Modern time, history of mathematic, semiotic, brackets aggregation.*

References

1. Gusserl' Je. (1999) Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideas to pure phenomenology and phenomenological philosophy], t. 1, *Moscow*.
2. Istorija matematiki s drevnejshih vremen do nachala XIX stoletija (1970) [Mathematics history since the most ancient times before the beginning of the XIX century] / *Pod red. A. P. Jushkevicha*, v 3-h tt., t. 1. Istorija matematiki s drevnejshih vremen do nachala Novogo vremeni. *Moscow*.
3. Kjedzhori F. (1910) Istorija jelementarnoj matematiki [Istoriya of elementary mathematics] / *Perev. s angl. pod red. i s primchch. priv.-doc. I. Ju. Timchenko*, *Odessa*, Mathesis.
4. Lukasevich Ja. (2000) Aristotelevskaja sillogistika s tochki zrenija sovremennoj formal'noj logiki [Aristotelean syllogistics from the point of view of modern formal logic], *Birobidzhan*.
5. Cherch A. (1960) Vvedenie v matematicheskiju logiku [Introduction to mathematical logic], t. I, *Moscow*.
6. Shijan T. A. (2008) Semioticheskij analiz matematicheskoy simvoliki: sinonimija, polisemija, omonimija, antonimija, konversija [Semiotics analysis of mathematical symbolics: a synonymy, polysemanticism, a

homonymy, an antonymy, conversion], *Gumanitarnoe izmerenie menjajushhegosja mira, Moscow*.

7. Shijan T. A. (2010) Semioticheskij analiz logiko-matematicheskoy simvoliki (O sinonimii, polisemii, omonimii, antonimii, konversii) [The semiotics analysis of logical-mathematical symbolics (About a synonymy, polysemanticism, a homonymy, an antonymy, conversion)]. *Vox: Jelektronnyj filosofskij zhurnal*. Vyp. 9 (dekabr'). URL: <http://vox-journal.org/html/issues/vox9/134> (dannye na 23.04.2011).
8. Bembo P. (1495) De Aetna, *Venedig: Aldus Manutius*, 1495/96.02. [BSB]
9. Bombelli R. (1572–1579) L'algebra. Manuscript, ok. 1550, *Venice–Bologna*.
10. Cajori F. (1928) A History of Mathematical Notations, vol. I, *Chicago*.
11. Christoff Rudolff (1525). Behend unnd Hubsch Rechnung durch die kunstreichen regeln Algebre so gemeincklich die Coss genent warden, *Strassburg*.
12. Clavius Chr. (1608–1609) Algebra, *Roma*,. [BSB+] *Genevae*.
13. Girard A. (1629) Invention nouvelle en l'Algebre, *Amsterdam*,. [BSB+]
14. Gosselin G. (1577) De arte magna, seu de occulta parte numerorum, quae et Algebra, et Almucabala vulgo dicitur, *Paris*. [BSB+]
15. Scheubel Joh. (1550) [предисловие и подготовка текста]: Euclidis Megarensis. Philosophi et Mathematici excellentissimi, sex libri priores de Geometricis principijs. Graeci et Latini, *Basileae*, [BSB+]
16. Stifel M. (1545) Deutsche Arithmetica, *Nürnberg*. [BSB]
17. Tartaglia N. (1556-1560) General trattato de numeri e misure, *Venice*. Vol. II (1556). Vol. IV (1560). Vol. VI (1560).
18. Viute F. (1593) Variorum de rebus mathematicis responsorum liber VIII, *Turoni*. [BSB+] Pag. var.
19. Widmann Joh. (1508-1526) Behende und hbsche Rechnung auff allen Kauffmanschafften, *Pfortzheim*, 1508. *Augsburg*, 1526. [BSB]
20. Whitehead A., Russell B. (1910) Principia mathematica, *Cambridge*.

Розділ 4.

ГЕРМЕНЕВТИКА В МИСТЕЦТВІ ТА КУЛЬТУРІ

УДК 130.2

Лиана Кришевская

ПРОИЗВЕДЕНИЕ НА ПУТИ К СВОЕМУ ПОНИМАНИЮ. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ

Содержанием статьи является тема соотношения истины и произведения. В работе сопоставляются концепция Хайдеггера, изложенная в «Исток художественного творения» и опыт анализа М. Мамардашвили, предпринятый им в отношении романа М. Пруста. Основанием сравнения этих двух работ, принадлежащих феноменологической традиции, стало общее для обоих авторов понимание художественного произведения как способа и места выражения истины.

Ключевые слова: *истина, художественное произведение, техуи, время, место, впечатление, понимание, текст.*

The content of the article is the relation between truth and a work of art. The paper compares the concept of Heidegger presented in «The Origin of the Work of Art» and the analysis of the Proust's novel made by M. Mamardashvili. The comparison of these two works belonging to the phenomenological tradition is based on treating of the work of art as a way and place of expressing the truth common for both authors.

Keywords: *truth, work of art, техуи, time, place, impression, expressing, text.*

Кажется, что с того времени, когда искусство прекратило следовать реальности, воспринимаемой в качестве единственного ориентира, с момента радикальной смены языка выражения, в котором предметность уступила место абстракции, проблема понимания искусства существенно заострилась. Методы и приемы, наработанные в анализах предметного искусства, оказывались не всегда продуктивными, а иногда и беспомощными в отношении искусства модернизма. Правда, новые перспективы, новые пути в анализе, а, следовательно, в восприятии и понимании искусства новейшего времени указывало применение научных наработок смежных областей, прежде всего языкознания, лингвистики, семиотики или теории коммуникаций. Анализ форм творческой деятельности в контексте социально-политических процессов позволял выявить и описать процессы в развитии искусства, не характерные для предыдущих эпох, или даже привести к созданию новой области знания, как это было, например, с музыкальной социологией. Однако во всех таких подходах отсутствовал посыл, вырастающий непосредственно из внутренней природы художественной деятельности, посыл, связанный с самой необходимостью существования искусства как такового, вне его связи или опоры на смежные области. Постепенно складывалась и

укреплялась ситуация, в которой искусство воспринималось едва ли не как сфера прикладного, без помощи смежных методик, вне перевода на язык других областей, например, лингвистики, недоступная пониманию, или даже его не требующая. Так что сама актуальность прекрасного оказалась под сомнением, и даже Ганс-Георг Гадамер должен был встать на ее защиту, указав на сущность, оправдывающую ее существование.

В работе, созданной им в середине семидесятых годов прошлого века, и ставшей хрестоматийной – «Актуальность прекрасного», глубинную природу искусства он определяет как выражение движение духа, охваченного единым горизонтом и удерживаемого памятью [3, с. 273]. Такое понимание искусства корреспондирует с утверждением Хайдеггера, сформулированном еще в середине тридцатых годов, в «Истоке художественного творения» и являющимся сквозным для всего его творчества: в творении свершается про-изведение истины в действительность. Хайдеггер однозначно и аксиоматично связывает творение и истину, тем самым задает вектор понимания искусства, набрасывает горизонты его возможностей, начал и границ.

Основной тезис «Истока художественного творения» – «Im Werk ist das Geschehnis der Wahrheit am Werk» («В творении творит свершение истины») [8, с. 173] выражает целостную позицию феноменологии в отношении к искусству, воспринимая его как один из способов выражения истины. И, кажется, со времен античных мыслителей только лишь феноменология снимает налет уводящей от сути дела традиции, вновь обращается к проблеме происхождения искусства, рассматривает его имманентную природу, не подменяя ее внешними для искусства факторами.

Схематически и упрощенно концепцию Хайдеггера можно было бы представить примерно так: выступая из разрыва сущего, истина в произведении получает свой устойчивый облик и посредством этого становится доступной для восприятия. Это произведение истины в творении является содержанием существования произведения, тем, что всегда и независимо от средств исполнения, стилистики, формы, языковых средств является его имманентным и изначальным смыслом. Здесь следует понимать, что соотношение произведения и истины является обоюдным. Произведение искусства обретает смысл своего существования, поскольку дает устойчивый облик истине, а истина заявляет о себе и становится доступной, так как в произведении находит возможность собственного выражения.

Среди философских или крупных искусствоведческих работ современных этой концепции, едва ли найдется несколько произведений,

в которых был бы заявлен близкий по содержанию тезис. Однако тема непосредственной взаимосвязи произведения и истины, или, в иных выражениях, произведения и действительного мира, или подлинной реальности, в период, примерно от начала до середины прошлого века, является одной из активно тематизируемой. Правда, преимущественно, не в философских или искусствоведческих трудах, а в среде самих художников. Речь здесь идет об обширной группе текстов, известных как художественные манифесты.

Тон высказываний в них может быть совершенно разным: от поэтико-патетического, как, например, у Маринетти («Вот уже над землей занимается новая заря!..») [6, с. 158–159], до декларативного, как у Бонтелли («... искусство двадцатого века приложило большие усилия, чтобы воссоздать и оживить действительный мир, простирающийся извне по отношению к человеку» [1, с. 172], или сдержанного, литературно-критического: «Назовем ли мы это жизнью, духом, истиной или реальностью, но это нечто существенное развивается, движется вперед и отказывается от тех искусственных одежд, которые мы ей уготовили» [2, с. 472]. В любом случае, направленность мысли здесь едина: новое искусство понимается как «выражающее суть вещей, а не побочные обстоятельства», оно восстанавливает «исконно-человеческое состояние» и требует от художника «понимания первично-экзистенциальных ценностей» [7, с. 205].

Способ выражения, стилистика во всех текстах различна; различны предпосылки создания текстов, цели преследуемые авторами. Но направленность мысли у них общая. Художники начала XX века четко осознавали то, что цель искусства заключается в нем самом, и не связана с его способностью копировать внешнюю действительность. Искусство способно и должно через самое себя обращаться к иной, подлинной реальности, и в обращении к ней порождать смыслы, не прибегая к своим подражательным способностям.

Выстраивая свою концепцию соотношения творения и первично-экзистенциальных ценностей, Хайдеггер не испытывает необходимости в аргументированном описании логичной последовательности-структуры. Аргументация и доказательства для этого тезиса, рассматриваемого с феноменологической позиции, были бы излишними и неуместными. Для Хайдеггера речь идет о самоочевидном положении вещей. Но в чем он действительно нуждается, так это в прояснении и в выстраивании своего рода перспективы, в которой собственное проявление истины в произведении становится очевидным и наглядно видимым. Истина, подразумевающая сущность истинного, являет себя в разрыве, в

несокрытости и получает свой облик в творении. Эта несокрытость истины не является чем-то статичным, это недлящийся постоянно процесс: приоткрывающееся сущее, как говорит Хайдеггер, окружено просветом и в этом просвете, как-бы, играя, оно может являть себя и затворствовать.

Что же в самом произведении искусства, какое свойство творения дает возможность истине явить себя? Чтобы это определить, Хайдеггеру необходимо выделить творение как таковое, взять его вне связи с тем, чем оно не является по сути, и поместить его в присущее ему бытийственное пространство. Так творение не есть вещь или есть не просто вещь, оно не есть и изделие или есть не просто изделие. Сущность творения, позволяющую ему открыться навстречу истине, Хайдеггер выражает через понятие *τύχη*, подразумевая под этим не обозначение ремесла, или даже не искусное делание, но особого рода знание. Это знание есть ведение вернее, ведение и видение сущего, при котором сущее находит свое выражение в произведении, или как говорит Хайдеггер, «выносятся из закрытости в несокрытость» [8, с. 177]. Но получив свое воплощение в творении, истина не становится доступной непосредственному восприятию. Чтобы прикоснуться к тому, что в произведении явилось, встретиться с ним и удержать его, необходимо выйти из круга повседневной действительности, вырваться из обыденности и вторгнуться, как говорит Хайдеггер в «открытое творение» [8, с. 209].

Стройная и убедительная концепция Хайдеггера в отношении конкретного произведения остается, однако, лишь философской мыслью, несколько герметичной и замкнутой в себе, безусловно, доступной для сравнения с другими теориями понимания сущности искусства, но в аналитическом аспекте сложно применимой к художественному творчеству даже современному концепции Хайдеггера и, возможно, послужившим контекстом ее создания. Чтобы использовать ее в качестве концептуальной основы анализа какого-либо произведения, необходимо проделать работу, аналогичную той, которую предпринял Мераб Мамардашвили в отношении цикла романов Пруста «В поисках утраченного времени».

Правда, было бы несколько однобоко утверждать, что Мамардашвили ориентируется только лишь на хайдеггеровскую концепцию искусства. Его мысль в принципе коренится в природе феноменологической установки, он изначально разделяет понимание искусства, выработанное феноменологией, стоит на ее позиции, и в логике, целостной структуре,

направленности своего анализа руководствуется именно ею, а концепция Хайдеггера значима для него в числе прочих.

Аналитическая мысль Мамардашвили исходит из точки противоположной начальному пункту Хайдеггера: он отталкивается от конкретного текста художественного произведения. На способ явления истины и возможности ее выражения, на природу явлений, на структуру мира, открывающуюся в феноменологической установке, он указывает через призму структуры текста и выраженных в нем смыслов. Мамардашвили движется не от природы феномена к некоему, мысленно предполагаемому произведению, или даже наличествующему в фактичности, но произведение для него есть зеркало, в котором суть вещей, законы жизни находят свое отражение и выражение языком искусства. По отношению к концепции Хайдеггера аналитические штудии Мамардашвили являются, своего рода, сменой направления движения к одному и тому же предмету: сущности и явления, на которые нацелена мысль обоих философов, способ видения остаются общими, вплоть до терминологических совпадений или совпадений в описании.

Не связанный строгостью философской терминологии, свободный от рамок, которые она, так или иначе, устанавливает, Мамардашвили в своем анализе, дает не столько конкретизированные определения ключевых понятий, сколько, своего рода, описание или некий диапазон предикатов, нацеленный на их имманентную характеристику. Это позволяет ему говорить о тех же явлениях, что и Хайдеггер, но избежать при этом абстрактности высказываний и утверждений, наполнить содержание смыслами, понимание которых доступно в измерении человеческой жизни с одной стороны и применимо в анализе конкретного произведения с другой. Центральное в данном контексте понятие истины, указанное в качестве истока творения, в изложении Мамардашвили получает спектр определений, которые намечают представление о коннотациях, составляющих этот концепт. Это «иная жизнь», «подлинная жизнь», «подлинная реальность», «момент истины», «точка испытания», «невербальный корень испытания», «законы жизни», «момент свершения», «узнавание фундаментальных черт мира», «облик подлинной реальности»¹. Так же как и у Хайдеггера, именно это понятие является одной из крайних точек сцепления истины и произведения. Но дугой, внешней рамкой у Мамардашвили является не творение, как это было у Хайдеггера, не произведение, как можно было бы ожидать, а впечатление особого рода [5].

Связь между истиной, или в терминологии Мамардашвили «невербальным корнем испытания»² и впечатлением³ не существует

постоянно, непрерывно, она не длится сама по себе, как нечто само собой разумеющееся. Эта связь устанавливается внезапно, в мгновение, которое невозможно предвидеть и предугадать. Способ ее «появления», описанный у Мамардашвили, близок к способу, которым она являет себя в концепции Хайдеггера. Хайдеггер говорит о разрыве, в понимании Мамардашвили это вспышка света истины, мгновенное озарение, или даже луч света, становящийся толчком к особому роду впечатления.

Впечатление, о котором говорит Мамардашвили, трактуя его не психологически, но онтологически, реализуется вне эмпирического времени, находится вне хронологической последовательности человеческой жизни и является особым состоянием открытости истины и возможности ее восприятия. Это и есть то «вторжение в открытое творением», о котором кратко говорит Хайдеггер. Возникнув внезапно, без какой-либо подготовки, такое впечатление требует особых условий своего дления. Этим условием является труд или работа мысли, в которой постигается явившаяся на мгновение истина. Хотя Мамардашвили не употребляет в данном случае термин *τύχη*, старательно избегая всяческой специальной терминологии, речь здесь идет именно об этом, причем в понимании, аналогичном хайдеггеровскому – о труде или работе мысли, как видении и ведении сущего.

Понимание специфики термина «впечатление», в контексте, в котором в своем опыте анализа его употребляет Мамардашвили, более полно проясняется в соотношении с понятиями «время» и «место» – ключевыми понятиями в структуре, выстраиваемой Мамардашвили. По-сути, речь у него идет о времени впечатления и о месте впечатления. Мамардашвили останавливается отдельно на каждом из понятий, анализируя и описывая их раздельно, насколько это возможно. Это обусловлено теми дидактическими задачами, которые он видит перед собой, анализируя роман Пруста⁴. Однако речь в данном случае идет о единстве времени и пространства, таком, в котором осуществляется встреча с истиной. Содержание и способ этой встречи в той форме, в которой представляет ее Мамардашвили, отсылает к уже приводимому здесь тезису Хайдеггера о способе восприятия истины, явленного в творении – это «оторванность» от действительности и обыденности, и вторжение в «открытое творением».

Время в трактовке Мамардашвили, время впечатления, является временем «в чистом виде», «временем вне времени» [5, с. 109]. Оно не является эмпирическим и не совпадает с последовательностью событий видимой реальности. Время, о котором говорит Мамардашвили, вырвано из непрерывности континуума⁵, осуществляется в разрыве прошлого и

будущего, реализуется в ином измерении, отличном от эмпирики видимой реальности – в измерении места, в котором истина явила себя и открылась для восприятия во впечатлении. Это время Мамардашвили определяет как вечно длящийся акт «держания» места, где непрекращающимся индивидуальным усилием и трудом мысли удерживается невербальный корень испытания и воспринимаются законы мира и бытия в явившей себя истине.

Непосредственное взаимно-притягивающее соотношение истины и творения, в котором она, согласно Хайдеггеру, получает свой облик, или истины и впечатления особого рода, о котором говорит Мамардашвили, так или иначе, подводит к вопросу о понимании. Является ли «вторжение в открытое произведением» или онтологическое впечатление, трудом мысли удерживающее место (точку) открывшихся законов жизни, пониманием? Осуществляется ли понимание сразу при встрече с истиной? И если нет, то где же находится место понимания и каковы условия его осуществления? Стройная концепция Хайдеггера, сохраняющая строгость феноменологической перспективы, едва ли дает возможность ответить эти вопросы. Но аналитический опыт, предпринятый Мамардашвили, непосредственно приходит к этому кругу вопросов и ответов. Затрагивая проблему понимания, он отклоняется от феноменологической перспективы в область герменевтики, подобно тому, как это делает Г. Шепет в своем анализе структуры слова, затрагивая проблему восприятия смысла¹.

С точки зрения Мамардашвили, онтологическая встреча с истиной, которая выдвигает перед личностью ряд требований, не предполагает понимания, или во всяком не предполагает обязательного понимания. Обязательным условием понимания является текст, вернее художественный текст, в котором будет выражено полученное знание. В таком контексте произведение искусства и вся область художественного творчества является местом и способом выражения истины, порождающим смысл из самого себя, обладающим собственным языком для передачи полученного при встрече с истиной знания, языком, структуры которого отличаются от логико-причинных и знаково-предметных форм. Знания, обретенные во встрече с истиной, обретенные в длительности восприятия разворачивающегося вне эмпирического времени, не разрешимы, не функциональны и едва ли реализуемы в условиях объективной реальности. Говорить о них в категориях и понятиях эмпирической и индивидуальной психологической жизни человека невозможно. Свое выражение, одновременно и как свершенное

понимание, и как текст доступный другим пониманиям, истина может получить только посредством художественного знака.

Таков один из выводов размышлений Мамардашвили, хотя и выраженный иной терминологией, корреспондирующий с отправным тезисом «Истока художественного творчества» Хайдеггера и совпадающий с основным утверждением «Актуальности прекрасного» Г.-Г. Гадамера.

Примечания

¹ Не безынтересно отметить сходность лексики, которую используют авторы манифестов (и не только здесь цитируемые) и Мамардашвили, при обращении к общей проблематике.

² Из небольшого ряда вариантов, употребляемых Мамардашвили и являющихся синонимичными понятию «истина», остановимся именно на этом определении, поскольку в целостном замысле Мамардашвили оно оказывается наиболее продуктивным и адекватным.

³ Еще раз подчеркнем, что Мамардашвили говорит о впечатлении особого рода, которое он радикально отличает от психологического впечатления, от, как он где-то говорит, «сиюминутных впечатлений, которым мы придаемся». Этому несколько громоздкому словосочетанию, как и некоторым другим (например, «невербальный корень испытания») Мамардашвили не пытается и не считает необходимым подобрать адекватный емкий термин. Поэтому они сохранены и в данной статье.

⁴ Анализ романа Пруста был прочитан Мерабом Мамардашвили в качестве лекционного курса в Тбилиском государственном университете в 1982 и 1984–1985 гг.

⁵ В некотором смысле это время может быть сравнимо с гипостазированным временем Левинаса, о котором тот говорит в отношении этического действия

⁶ Речь идет о работе Г. Шпета «Эстетические фрагменты». По этому вопросу см. [4].

Список использованной литературы

1. Бонтелли М. Четыре преамбулы / пер. с итал. Г. Киселева // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века.– М.: Прогресс, 1986.– С. 171–185.
2. Вулф В. Современная художественная проза / пер. с англ. Н. Соловьева // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века.– М.: Прогресс, 1986.– С. 470–476.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.– М.: Искусство, 1991.– С. 266–323.

4. Кришевская Л. Герменевтический поворот в структуре слова // Дóџа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології.– Вип. 14. Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2009. – С. 105–113.
5. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени».– СПб.: Из-во Русского Христианского гуманитарного института, Журнал «Нева», 1997. – 473 с.
6. Маринетти Ф. Т. Первый манифест футуризма / пер. с итал. С. Поргновой, В. Уварова // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века.– М.: Прогресс, 1986.– С. 158–163.
7. Фонтана Л. Белый манифест (фрагменты) / пер. с итал. // Собрание Ленца Шенберг. Европейское движение в изобразительном искусстве с 1958 года по настоящее время: каталог / Под ред. Х. Вайтермайер. – Эдицион Канц, 1989.– С. 260–264.
8. Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. А. В. Михайлова.– М.: Академический проект, 2008.– 528 с.

Ліана Кришевська

ТВІР НА ШЛЯХУ ДО СВОГО РОЗУМІННЯ. ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАЖЕННЯ.

Темою статті є співвідношення істини і твору. В ній співставляються концепція М. Гайдеггера, викладена ним в «Витоці художнього твору» та аналітичні штудії відомого роману М. Пруста, здійснені М. Мамардашвілі. Підставою для порівняння робіт цих філософів стала їхня належність до феноменологічної традиції та спільне для них обох розуміння художнього твору як засобу та місця явлення істини.

Ключові слова: *істина, художній твір, техн, час, місце, враження, розуміння, текст.*

Liana Krishevskaya

THE WORK OF ART ON THE WAY TO ITS UNDERSTANDING. PRELIMINARY NOTES

The content of the article is the relation between truth and a work of art. The paper compares the concept of Heidegger presented in “The Origin of the Work of Art” and the analysis of the Proust’s novel made by M. Mamardashvili. The comparison of these two works belonging to the phenomenological tradition is based on treating of the work of art as a way and place of expressing the truth common for both authors. According to Heidegger’s conception a work of art finds its *raison d’être* in its inherent ability to express the truth. The work of art allows the truth to get a steady image, and the truth thanksa to it manifests itself and becomes intelligible. Conceptual components of the analytic experience are undertaken by Mamardashvili on the material of Proust’s novel.

It helps to clarify the way of the truth in art activity. In this respect, reflections of Mamardashvili can serve complementary to Heidegger's conception. It relates to presentation of truth, time and place of its unconcealment, the method of duration of this unconcealment. However, the first "meeting" with the truth in Mamardashvili conception carried out not only in product of creativity, but in a special kind of impression which he treats not psychologically but ontologically. In this regard, work of art is a place and a way of understanding of the knowledge which we received in our meeting with the truth.

References

1. Bontempelli M. (1986) Chetyre preambuly [Four preambles] / per. s ital. G. Kiseleva, *Nazyvat' veshhi svoimi imenami. Programmnye vystuplenija masterov zapadnoevropejskoj literatury XX veka. Moscow. Progress*, pp. 171–185.
2. Vulf V. (1986) Sovremennaja hudozhestvennaja proza [Modern art prose] / per. s angl. N. Solov'eva, *Nazyvat' veshhi svoimi imenami. Programmnye vystuplenija masterov zapadnoevropejskoj literatury XX veka, Moscow. Progress*, pp. 470–476
3. Gadamer G.-G. (1991) Aktual'nost' prekrasnogo [Relevance of beauty] / per. s nem, *Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo, Moscow. Iskusstvo*, pp. 266–323.
4. Krishevskaja L. (2009) Hermenevticheskij povорот v strukture slova [Hermeneutical turn in structure of the word] // *Doksa. Zbirnik naukovih prac'z filosofii ta filologii.– Vip. 14. Nimec'ka fenomenologichna tradicija u filosofii, gumanitaristici ta kul'turi, Odesa, ONU im. I. I. Mechnikova*, pp. 105–113.
5. Mamardashvili M. (1997) Psihologicheskaja topologija puti. M. Prust «V poiskah utrachennogo vremeni» [Psychological topology of a way], *SPb., Iz-vo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, Zhurnal «Neva»*, 473 p.
6. Marinetti F. T. (1986) Pervyj manifest futurizma [First manifesto of futurism] / per. s ital. S. Portnovoj, V. Uvarova, *Nazyvat' veshhi svoimi imenami. Programmnye vystuplenija masterov zapadnoevropejskoj literatury XX veka. Moscow. Progress*, pp. 158–163.
7. Fontana L. (1989) Belyj manifest (fragmenty) [White manifesto (fragments)] / per. s ital., *Sobranie Lenca Shenberg. Evropejskoe dvizhenie v izobrazitel'nom iskusstve s 1958 goda po nastojashhee vremja: katalog / Pod red. H. Vajtermajer. Jedicion Kanc*, pp. 260–264.
8. Hajdegger M. (2008) Istok hudozhestvennogo tvorenija [Source of art creation] / per. s nem. A. V. Mihajlova. *Moscow, Akademicheskij proekt*, 528 p.

УДК 801.733

Фаріда Тихомірова

ЛЮДИНА VS ПРИРОДА: ЕКОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТВОРІВ ЛІТЕРАТУРИ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена дослідженню бінарної опозиції «Людина – природа» у творах літератури ХХ століття, зокрема у фесрії Моріса Метерлінка «Синій птах» та драмі Лесі Українки «Лісова пісня». За допомогою мистецтва – поезії, живопису, драми необхідно розробляти рецепцію дикої природи як чудесної реальності і священного простору. Вирішення герменевтичного протиставлення розуміння і знання сприятиме усвідомленню сучасних екологічних реалій.

Ключові слова: екологізм, культура, екологічна культура, дика природа, екологічна інтерпретація, цінність.

Постановка проблеми. Подолання неокантіанської дихотомії наукового знання на природничонаукове та соціогуманітарне стає головною стратегією постнекласичного наукового пізнання та освіти. Гуманізація та гуманітаризація природничих наук покликана позбавити їх від позаморальнісного об'єктивістського погляду на світ. В свою чергу, природничі науки постають певним ключем до розв'язання гуманітарних проблем. На наш погляд, сучасна антропологічна криза має екологічний контекст, людина фрагментарно сприймає природу, не розуміє складності та гармонії світу, спрощує наслідки своїх дій, нехтує ними. Вирішення герменевтичного протиставлення розуміння і знання сприятиме усвідомленню сучасних екологічних реалій. Розуміння вимагає більш широкого кола оцінок порівняно із науковим пізнанням. Потрібно постійно прагнути до того, щоб сприйняття, відчуття та розуміння людством дикої природи, її цінності постійно поширювалось.

Проблема взаємодії мистецтва і дійсності є значущою і актуальною для цілого спектру гуманітарних наук і дисциплін: філософії, культурології, антропології, етики та естетики, історії та літературознавства [1]. Символи, образи і метафори дикої природи у міфології різних народів, релігіях та філософських системах потрібно досліджувати, звертаючи особливу увагу на те, які саме образи (або їх відсутність) впливають на формування сприйняття дикої природи.

Аналіз останніх досліджень. Екологічна проблематика набуває актуальності у природничо-науковому та соціогуманітарному пізнанні. Її представлено розмаїттям напрямків пошуку у наукових працях зарубіжних та вітчизняних дослідників, зокрема В. Борейка, В. Гьосле, Н. Депенчук, Ф. Гіренка, Г. Йонаса, А. Єрмоленка, Ф. Канака, Т. Гардашук,

М. Кисельова, В. Крисаченка, М. Мойсєва, Ю. Одума, В.Р. Поттера, А. Печчеї, Л. Сидоренко, М. Реймерса, М. Хилька, О. Яницького та інших.

У колективній монографії «Концептуальні виміри екологічної свідомості» українські дослідники визначають також сучасну екологію як «ментальне середовище, в якому поєднуються дослідницькі, ідеологічні, філософсько-світоглядні та конкретно-організаційні засади управління зовнішніми ресурсами, моніторингу стану довкілля, визначення та підтримки належного рівня екологічної безпеки тощо» [7, с. 78]. Введене ними поняття «екологізм» дозволяє уникнути неадекватного вживання поняття «екологія» у соціальному дискурсі. На думку української дослідниці Т. Гардашук, екологізм не задовольняється суто науковим дослідженням стану довкілля, а входить до усіх сфер суспільно-політичної діяльності, розглядає і аналізує широкий спектр питань, пов'язаних з кризовою екологічною ситуацією, визначає програму та практичні дії громадськості у вирішенні світоглядних орієнтирів, політичних засад у сучасному соціумі. Натомість, екологізм наполягає на визнанні самооцінки природи, а отже – на необхідності переосмислення взаємовідносин «людина – природа» та радикальних змін у ставленні людини до неї [5].

Отже, поняття «екологія» вживається у двох значеннях: традиційному (як галузь біології) і в його сучасній інтерпретації (міждисциплінарні дослідження, пов'язані з довкіллям, суспільно-політичні, організаційно-управлінські, технологічні, економічні тощо). Соціальна екологія є однією з інтегративних наук нового типу, що потребує методології «живого знання», доповнення орієнтації на об'єктивну істину врахуванням загальнолюдських цінностей та гуманітарних аспектів. У зв'язку з цим актуалізується проблема чуттєво-інстинктивних способів орієнтації у світі, яскраві приклади якої нам дає література.

Український дослідник В. Борейко, аналізуючи різні релігійні погляди (насамперед язичницьких і східних релігій), праці представників європейської ліберально-демократичної традиції (Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, Дж. Локка), сучасної англо-американської екофілософської думки (А. Гора, Р. У. Емерсона, Г. Йонаса, К. М. Маєр-Абіха, Р. Неша, П. Сінгера, Г. Торо, Л. Уайт, Е. Фромма та інших), дійшов висновку щодо розуміння дикої природи як Абсолютно Іншого, як особливого незалежної держави, що володіє правами на свободу і існування [3; 4; 12].

Дика природа – це символ, ідеал, модельна схема, що має незалежну від людини цінність. Значущою характеристикою дикої природи була відсутність у ній прямої корисності. Саме дика природа пробуджує індивідуальне сприйняття і перетворює його в певний духовний досвід,

в метафізичне розуміння мира. Ідея дикої природи вчить покорності, співчуттю. Вона означає якусь символічну «несхожість», а не абсолютну форму. Вона жива поза людиною, але в саду або на спустошених землях – мертва. На жаль, історично у традиційній західній культурі дуже мало моделей і традицій, які на відміну від східної традиції обожнювання дикої природи, цінують дикі місцевості або стверджують, що природна дикість може позитивно впливати на людей. Сучасна ідея дикої природи виникла завдяки об'єднанню принципів екології, гуманітарних знань і загальнолюдських, ідеальних цінностей. Вона відновлює давні уявлення про священність ділянок дикої природи, розширює рамки демократії до захисту моральних прав, свободи, автономії та незалежності дикої природи та всіх видів живих істот [4].

Метою статті є дослідження бінарної опозиції «Людина – природа» у творах літератури ХХ століття, зокрема у феєрії Моріса Метерлінка «Синій птах» та драмі Лесі Українки «Лісова пісня».

У європейській літературі кінця ХІХ–початку ХХ століття, одним з провідних напрямків був символізм, проіннятий містицизмом, прагненням осягти вищі цінності за допомогою символів, іносказань, узагальнень.. Невід'ємною частиною театру епохи модерну, особливо театру символізму, була поетика пророцтв. Символісти вважали мистецтво особливою магічною силою, здатною оновити життя, а художній твір пропонували розуміти як сукупність висловленого, але зашифрованого.

На хвилі особливого інтересу до нового напрямку європейського мистецтва були створені п'єси бельгійського письменника Моріса Метерлінка. Філософська п'єса-феєрія «Синій птах» була написана Морісом Метерлінком у 1908 році. У традиційній інтерпретації літературознавців цей твір – про вічне бажання знайти щастя, пізнати ідеал. Персонажі феєрії втілюють різні аспекти, різні часові площини, різні цінності людського життя, людську пам'ять і уявлення про майбутнє [11].

На наш погляд, актуалізується інша, екологічна інтерпретація деяких літературних творів того часу. Наприкінці ХІХ–початку ХХ століття, коли індустріальна цивілізація стрімко змінювала світ, митці у своїх творах доволі часто висловлювали ідею прагнення до розумної влади людини над природою. Митці нібито застерігаючи, окреслювали проблеми, з якими людство зіткнулося пізніше, розглядали природу як місце зустрічі людини з Богом, джерело гармонії.

Не випадково головні герої Метерлінка – діти, які ще не втратили здатності розуміти природу, спілкуватися із тваринами, птахами, водою,

вогнем та іншими силами та дарами природи, у супроводі Душі Свєтла. Саме Синій птах принесе здоров'я і щастя хворій дівчинці,

онуці феї Берілюне, яка сама не може покинути горщика із супом. Нещасні люди, поневолені дріб'язковими турботами, не почувують себе їхніми рабами. Дорослі, зайняті «хлібом насущним», відірвалися від природи, розплата за це – важка хвороба дитини.

Традиційною є інтерпретація Синього птаха як символу щастя і непізнаних таємниць життя, до яких завжди прагне людство [11]. Але було б надто банально і просто тлумачити символ Синього птаха лише як скромне щастя родинного вогнища. Синій птах, на наш погляд, – це не тільки символ щастя, це символ дикої природи. Спробуємо це довести, аналізуючи текст Метерлінка.

В Царстві Ночі, за зачиненими дверима печер ховалися таємниці. Тільгіль просить Ніч віддати йому ключі від дверей, де сховані духи темряви, примари, хвороби, війни, жахи, а також аромати, вогники, згаслі зірки, світлячки і солов'їний спів, які супроводжують людину все її життя. Ніч не хоче давати ключів, але Тільгіль нагадує що вона не має права відмовляти Людині. Ніч змушена погодитися. Тільгіль отримує ключі й по черзі одчиняє двері. Ніч попереджує, що люди давно вже нічого не бояться, тому мешканці її королівства «хворі». Людству загрожують війни: «Ніколи вони не були такими жахливими, як тепер» [8]. На нашу думку, цими словами Метерлінк застерігає людство від насильства і жорстокості. Пізніше видатний український науковець Володимир Вернадський визначить відмову від воєн як найважливішу умову переходу людства до ноосфери.

Саме тут Тільгіль і Мігіль побачили синіх птахів, яких було дуже багато, вони кинулися їх ловити, але, коли діти вийшли з Палацу Ночі з птахами в руках, пернаті померли: не витримали денного світла. У чарівному Лісі, серед Духів Дерев, де діти продовжують пошуки, оживає все: дерева, трави, тварини. Але тут на них чекала смертельна небезпека, справжній наступ Дерев і Тварин. Природа нібито хоче покарати людину, яка завжди шкодила їй. Про це свідчить діалог дерев. Силу Людини, її перевагу над іншими силами природи підтвердили слова Духа Дуба: «Ви боїтеся Людини ... Навіть безпорадні, беззахисні діти викликають у вас незрозумілий страх, що саме і робить нас усіх рабами Людини!... Подібна нагода нам більше не випаде, і ось я, старий, німецький, що весь тремчу, сліпий, один піду на споконвічного ворога! Де він?» [8].

Тільгіль важко було зрозуміти, що природа так вороже була налаштована проти них: «я не уявляв собі, що вони такі люті!» На жаль, діти не розуміли, чому Душі Дерев і Тварин вступили в змову проти них. Дійсно, довгий час дика природа представлялася європейцям місцем

недоліків, лиха, глибоких страждань і смертельних небезпек, панувала ідея підкорення природи для блага людини.

Денне світло рятує дітей, поряд із нею відданий охоронець – вірний Пес. Він виголошує: «Людина – це все! Потрібно її слухати і виконувати всі її бажання. У цьому вся Істина... Я визнаю тільки її!.. Слава Людині! Жити і загинути заради Людини! Людина – це божество! Я люблю Людину, ось і все!» Коли діти прокидаються (повертаються додому), чудові перетворення закінчуються. Тільгіль гірко підсумовує: «У мене немає Синього птаха. Птах із Країни Спогадів почорнів, птах із Царства Майбутнього став червоним, птахи з Палацу Ночі померли, а в лісі я не зумів спіймати птаха. Хто ж винен, що вони то змінюють забарвлення, то гинуть, то відлітають?» [8].

Тільгіль знайшов Синього Птаха, але не в казці, а у себе в кімнаті: це горлиця, яка жила в клітці. Подарована горлиця принесла радість хворій дівчинці лише на мить, бо вирвалася з рук і вилетіла. На що Душа Свєтла відповідає: «Ми зробили все, що від нас залежало... Синій птах, очевидно, або не існує зовсім, або змінює забарвлення, як тільки потрапляє у клітку» [8]. Цей незвичайний твір закінчується обіцянкою знайти і спіймати Синього птаха.

Проблема роз'єднання природи та людини, де природа інтерпретована як символ первісного й органічного життя, а людина – символ життя як системи цінностей соціуму, умовностей, моральних норм, займала одне з центральних місць у творчості не лише західноєвропейських, а також українських письменників кінця XIX–початку XX століття.

До жанру феєрії зверталася також Леся Українка, яка володіла європейськими мовами, вимагливо ставилася до перекладацької діяльності та була добре обізнаною з творчістю М. Метерлінка. Відомо, що поетеса цікавилася європейським символізмом, наприклад, високо цінувала та перекладала твори Метерлінка. Поза сумнівом, це допомагало їй розібратися у своїх світовідчуттях, знайти для них форму, тому не дивно, що в творах багато спільного. Обидва автори вибрали для своїх п'єс жанр драми-феєрії, що дало можливість обом драматургам використати фольклорні образи-символи, перетворення, порівняти світ Природи та світ Людини, передати своє світовідчуття та світорозуміння.

Творча спадщина Лесі Українки в найрізноманітніших аспектах була об'єктом наукових досліджень багатьох літературознавців протягом більш, ніж століття. Проаналізувавши дослідження творчого доробку Лесі Українки в чисельних працях літературознавців, можемо констатувати, що проблема «людина – природа» в творчості письменниці розглядалася побіжно, часто одноаспектно, переважно в драмі-феєрії

«Лісова пісня». Проте, Леся Українка звертається до проблеми «природа – людина» з самого початку своєї літературної діяльності. У її ранніх творах – «Подорож до моря», «Кримські спогади», «Кримські відгуки», «Ритми», «З подорожньої книжечки» зображуються поетичні пейзажі, консонансні або дисонансні до внутрішнього світу ліричного героя [6]. Відчуття єдності й суперечності у взаєминах людини та природи породжувало в уяві Лесі Українки безліч образних асоціацій, втілювалось у художні твори, сповнені хвилюючої емоційності. Особливості художнього бачення світу поетеси визначаються своєрідністю сприйняття нею взаємин природи й людини.

Філософська концепція останнього шедевр Лесі Українки – феєрії «Лісова пісня» (1911) – не вичерпується ні протиставленням людини та природи, людини суспільної та людини природної. На наш погляд, природа в творчості Лесі Українки розглядається не тільки як навколишнє середовище, виходячи з її розуміння у новоєвропейській філософії як всього суцього, а стоїть ближче до її потрактування в давньогрецькій філософії: природа як «фюзіс», внутрішня характеристика, сутність окремої речі, явища, істоти як такої, у даному випадку – природа людини. У рецепції Лесею Українкою природи як всього суцього наявні відлуння таких натурфілософських концепцій про всезагальну одухотвореність універсуму, як гілозоїзм та пантеїзм. Поетеса бачила природу в її цілісності та багатоманітності форм і виявів, наділяла душею, здатністю відчувати.

Подаючи природу як всезагальний одухотворений Універсум, поетеса наділяла її здатністю відчувати й мислити. Феноменом природи вимірювала Леся Українка і ряд проблем функціонування особистості. Поступово феномен природи еволюціонує, природа персоніфікується, стає одним із персонажів твору, виражаючи певні драматичні колізії.

У «Лісовій пісні» дивовижним чином поєднуються антропоморфні міфологічні істоти (Мавка, Водяник, Лісовик, Перелесник) із персонажами-людьми (Лукаш, Лукашева мати, дядько Лев, Килина). Мистецтво композиції драми-феєрії полягає у тонкому переплетінні цих двох світів, що висуває з одного боку, надання людським почуттям і поведінці природного характеру, і з другого – олюднення природи. Якщо у Метерлінка діти потрапляють у світ природи, він розкриває характери, почуття природних явищ, тварин та рослин; використовує прийом олюднення, то у «Лісовій пісні» – навпаки, героїня з іншого світу намагається зрозуміти людське життя, ніби природа в образі Мавки зіткнулася із світом людей. Неможливо не помітити подібність ремарок у М. Метерлінка та Лесі Українки.

Перетворення героїв «Лісової пісні» багато в чому подібні до того, що відбувається на сторінках «Синього птаха» Метерлінка. Образи обох феєрій охоплюють різноманітні фольклорні пласти: космогонічні, демонологічні, казкові, сприймаються як архетипи народного світогляду, як частина європейської та національної культури, що сплітає реальне і фантастичне, вживлює символічне в буття. Автори створили образи двох протилежних світів – світу Природи, де панують краса, свобода, справедливість, та світу цивілізації, матеріального, позбавленого духовності.

Образ міфічної Мавки літературознавці інтерпретують переважно як гострий конфлікт філософського плану – невідповідність високого покликання людини принизливим, невідповідним умовам її повсякденного життя, або як символ ідеальної, гармонійної людини, яка узгоджує свої потреби із законами природи, пізнає світ через своє «я», живе любов'ю до людини і здатна на самопожертву в ім'я людини, вона має «в серці те, що не вмирає». Але на наш погляд, «Лісова пісня» Лесі Українки – це не тільки чудова казка про любов і зраду. Рідну природу поетеса відчувала дуже глибоко. Волинь вона любила палко, говорила, що в неї навіть «лісова душа». Природа постає в творчості письменниці, особливо драматичною, об'єктивною формою людського буття й мислення, характеристикою реальності світу.

На наш погляд, Мавка – це втілення краси, вразливості та беззахисності природи. За українськими повір'ями, лісові істоти, мавки (нявки) ставились о людей ворожо. У Лесі Українки Мавка схожа на дитину, вона є втіленням доброго, гарного, світлого, омріяного щастя, Мавка вважає себе донькою Лісовика та верби, вона живе для людей, і в цьому її краса. Вона наповнює красою життя, але змушена виборювати своє місце серед людей. На лоні весняної природи, молодий, чистий душею хлопець Лукаш зустрівся з лісовою дівчиною Мавкою, яка зачарувалася звуками Лукашевої сопілки. Лісовик попереджає Мавку: «Не задивляйся ти на хлопців людських. Се лісовим дівчатам небезпечно...» [9]. На його думку, «серед людей немає волі: всю силу лісову і водяну, гірську й повітряну приваб до себе, але минай людські стежки, дитино, бо там не ходить воля, – там жура тягар свій носить. Обминай їх, доню: раз тільки ступиш – і пропала воля!» [9].

Дійсно, у світі людей – інші цінності. Лукашева мати, бажаючи своєму синові щастя, поділяла загальноприйнятну думку про власність як єдине щастя. Ця ж біда спіткала й Килину. Залишившись вдовою з двома дітьми, вона піклувалася перш за все про те, як їх нагодувати, одягти, як проторувати їм шлях до забезпеченого життя. І в гонитві за найнеобхіднішим для існування дітей вона втратила зв'язок з природою

та свої духовні скарби. Надприродна істота Куць розповідає, що у сім'ї Лукаша порядкують злидні: «От сі баби зовсім не вміють жити як слід із нами,– цапа продали, зрубали дуба. Зрушили умову» [9].

Лукаш, який на початку феєрії неухильно вів пошук сенсу життя до прекрасного, теж починає відчувати на собі цей вплив, відходить від того, що заповів йому дядько Лев – уважно ставитися до лісових мешканців. Лукаш за зраду любові, найчистіших своїх почуттів, що виявились у стосунках з Мавкою, тяжко покараний. Лісовик перетворив його на вовкулаку. Але це були лише зовнішні зміни, бо в душі Лукаш вже давно змінився. Леся Українка ніби попереджає, що той, хто зрікся зв'язку з природою. втратив любов до неї, згасив у собі порив до прекрасного, той перестав бути людиною. Розв'язка твору є трагічною: Лукашева мати і Килина зі своїми дітьми в злиднях повертаються до села. Юнак гине, він замерзає. Мавка, намагаючись врятувати Лукаша, теж загинула.

Отже, образ Мавки отримує додаткову філософську інтерпретацію: природа є необхідною частиною людського буття, відмова від якої загрожує духовною та фізичною загибеллю. Мавка прекрасна навіть коли її ображають, навіть коли, переможена на якусь мить вона іде в царство Марища. Адже і там, виснажена світлим коханням, дівчина не кориться лихові. Вона пробачає Лукашеві втрачене щастя, зраду «цвіту» її душі.

В обох творах Природа карає Людину за її споживацьке ставлення до неї. Лукаш, зрадивши Мавку, став вовкулаком (у казках чаклуни перетворювали на вовкулаків людей, що мали гріх). Але любов Мавки знову повернула Лукаша до життя, вона знайшла «те слово чарівне, що й озвірілих в люди повертає» [9]. А Мавка, заклята Килиною, перетворюється на вербу. На наш погляд, Леся Українка таким чином символічно нагадує про двоїстість людини - належність її до світу Природи та соціуму. Символічним також є пожежа і фіналі «Лісової пісні». Вогонь очищення палить усе дрібне, брудне, нікчемне, він очищає людину, звільнює її від пуг буденщини, дрібновласницької облуди. Цей образ, на наш погляд, слід розуміти також як застереження та заповіт для людей ХХІ століття. Крізь страждання, крізь усвідомлення своєї недосконалості людина пізнає сенс свого буття. Вона повинна стати мудрою, або, загубивши природу загине.

Висновки й перспективи подальших досліджень. Концепт природи розкривається в творчості Лесі Українки не лише як органічний і неорганічний світ, природне докільля, а й як природа людської особистості, сукупність її психічних та фізичних особливостей, природжені здібності та нахили людини, її іманентна та фемінно-маскулінна природа тощо. Введення творів Лесі Українки в аспект окресленої проблематики в українській та

загальноєвропейський контекст виявляє типологічну близькість творів Лесі Українки та Мориса Метерлінка на сюжетному, ідейно-тематичному, художньо-образному рівнях, спорідненість у принципах художнього мислення та водночас свідчить про неповторність та оригінальність художніх творів, своєрідне потрактування в них проблеми «природа – людина» в межах модерністських типів художнього мислення авторів.

Минають століття і накази митців наповнюються новим сенсом. У «Лісовій пісні» Леся Українка наголошує, що люди і природа живуть одним життям. «Ні, ти сам для мене світ, миліший, кращий, ніж той, що досі знала я, а й той покращав, відколи ми поєднались», – каже Мавка Лукашеві. Перешкоди та бар'єри, що сковують людське щастя, вічний порив до прекрасного – це відчуження від природи. М. Метерлінк наголошує: «в кожному будинку, де живуть з відкритими очима, всі дні тижня – немов неділі», треба лише уважніше придивитися, «розкрити очі до найпотаємніших глибин душі» [8].

На наш погляд, Моріс Метерлінк та Леся Українка метафорічно висловили глибоку та важливу для нас ідею – дика природа має свою внутрішню цінність, свої інтереси та гідність, свою мету і моральні права на існування і свободу. Існування дикої природи добре саме по собі, а знищення або контроль над нею є неправильним за своєю суттю. Вона загадкова, дика, вільна і божественна, дику природу можна вважати святилищем автентичності та оригінальної, притулком чистоти та моральності, вона є спасінням для майбутніх поколінь.

Будь-який художній твір є відкритою естетичною системою, він знаходить продовження в індивідуальній інтерпретації читача. За допомогою мистецтва – поезії, живопису, драми і ритуалу, а також релігії потрібно розробляти рецепцію дикої природи як чудесної реальності і священного простору. Американські природоохоронці Ф. Сміт та Р. Уотсон наголошують, що ділянками вільної природи можуть бути місця, де людина отримує «досвід дикої природи», що складається з почуття естетичного захоплення, впевненості в собі і віддаленості від звичайної діяльності та витворів людини. Так, у Фінляндії діє група «Люди мистецтва на захист прадавніх лісів», у США – «Релігійні кампанії на захист лісів» [2].

Сучасна ідея дикої природи пропонує розглядати вільну природу як зовсім інше, відмінне від людського існування буття, которое ми повинні цінувати прежде всього за її неповторність, суб'єкт, з яким слід домовлятися, проголошує принцип рівних прав на існування дикої природи і людської цивілізації [10]. За цією ідеєю – велике майбутнє, тому що її можливо інтерпретувати як певний аналог забезпечення демократичним суспільством рівного існування фізично сильних та слабких індивідів.

На наш погляд, людство повинне знов відкрити для себе міфологічні, казкові, поетичні виміри дикої природи, а також навчитися поважати її свободу, незалежність, права, гідність і автономію. Це сприятиме ефективному використанню цих образів для мотивації громадськості до природоохоронної діяльності.

Список використаної літератури

1. Білоус П. Інтерпретація літературного твору.– Житомир: ЖДУ, 2012.– 140с.
2. Борейко В. Е. Дикая природа – любите или не приближайтесь. Охрана природы как культурное делание и религиозный опыт // Новый мир.– 2002.– №7.– С. 145–166.
3. Борейко В. Е. Екологічна етика: навч. посіб.– К.: Фітосоціоцентр, 2004.– 116 с.
4. Борейко В. Е. Современная идея дикой природы.– К.: КЭКЦ, 2003.– 208 с.
5. Гардашук Т. В. Сучасний екологізм: теоретичні засади та практичні імплікації // Практична філософія.– 2001.– № 1.– С. 147–151.
6. Іваненко І. Природа як засіб конструювання конфлікту в драмі-феєрії «Лісова пісня» Лесі Українки // Слобожанщина.– 2002.– № 22.– С.136–145.
7. Концептуальні виміри екологічної свідомості: монографія / [Кисельов М. М., Деркач В. Л., Толстоухов А. В. та ін.]– К.: Парапан, 2003.– 312 с.
8. Метерлінк М. Синій птах: казка / переказав з фр. Л. Яхнін ; пер. з рос. Ю. Надзбручанець ; худож. І. Бодрова.– К. : Махаон-Україна, 2006.– 95 с.
9. Українка Л. Лісова пісня // Українка Л. // Твори.– К., 2000.– С. 375–471.
10. Стоун К. Должны ли деревья иметь права? // Гуманитарный экологический журнал.– Т. 3.– Вып. 1.– 2001.– С. 58.
11. Чистяк Д. Блакитний птах світової літератури // Всесвіт.– К., 2008.– № 1–2.– С. 172–174.
12. Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса / пер. Л. И. Василенко // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности : пер. с англ. и фр. / сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаева, введ. ст. Ю. А. Шрейдера; [ред. В. М. Леонтьев].–М.,1990.– С. 188–202.
13. Яус Г.-Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика.– К.: Основи, 2011.– 624 с.

Фаріда Тихомірова

ЧЕЛОВЕК VS ПРИРОДА: ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ЛИТЕРАТУРЫ НАЧАЛА XX ВЕКА

Статья посвящена исследованию бинарной оппозиции «Человек – природа» в произведениях литературы XX века, в частности, в феерии Мориса Метерлинка «Синяя птица» и драме Леси Украинки «Лесная песня». С помощью искусства – поэзии, живописи, драмы необходимо

разрабатывать рецепцию дикой природы как чудесной реальности и священного пространства. Решение герменевтического противопоставления понимания и знания будет способствовать осознанию экологических реалий.

Ключевые слова: *экологизм, культура, экологическая культура, дикая природа, экологическая интерпретация, ценность.*

Farida Tykhomirova

MAN VS NATURE: ENVIRONMENTAL INTERPRETATION WORKS OF LITERATURE OF XX CENTURY

The article investigates the binary opposition of «Man - nature» in the literary works of the twentieth century, particularly in the extravaganza Maurice Maeterlinck «The Blue Bird» and the drama of Lesya Ukrainka «Forest Song». With the help of art - poetry, painting, drama, reception must be developed as a wildlife wonderful reality and the sacred space. The decision of the opposition hermeneutic understanding and knowledge will contribute to the realization of environmental realities. Maurice Maeterlinck and Lesya Ukrainka expressed profound and important idea for us - wild nature has its own intrinsic value, its interests and dignity, its purpose and moral right to existence and freedom. The existence of wildlife good in itself, and the destruction or control of it is wrong in nature. It is mysterious, wild, free and divine, wildlife sanctuary can be considered the original and authenticity, a haven of purity and morality, it is a salvation for future generations. Any piece of art is open aesthetic system, it is continued in the individual interpretation of the reader. Through art - poetry, art, drama and ritual and religion should be developed as a reception wild nature is wonderful reality and sacred space.

Keywords; *ecologism, culture, ecological culture, wildlife, environmental interpretation, value.*

References.

1. Bilous P. (2012) Interpretatsiia literaturnoho tvoruu [Interpretation of literary works], *Zhytomyr, ZhDU*, 140 p.
2. Boreyko V. E. (2002) *Dikaya priroda – lyubite ili ne priblizhaytes’*. Okhrana prirody kak kul’turnoe delanie i religioznyy opyt [Wild nature-like or do not approach. The Nature Conservancy doing as a cultural and religious experience], *Novyy mir*, №7, pp. 145-166.
3. Boreyko V. E. (2004) *Ekolohichna etyka : navch. posib* [Environmental Ethics: teach. guidances], K. , Fitosotsiotsentr, 116 p.
4. Boreyko V. E. (2003) *Sovremennaya ideya dikoy prirody* [The modern idea of wildlife], K., KEKTS, 208 p.

5. Hardashchuk T. V. (2001) Suchasnyi ekolohizm: teoretychni zasady ta praktychni implikatsii [Modern environmentalism: the theoretical foundations and practical implications], *Praktychna filosofia*, № 1, pp. 147-151.
6. Ivanenko I. (2002) Pryroda yak zasib konstruiuvannia konfliktu v dramifeierii «Lisova pisnia» Lesi Ukrainky [Nature as a means of constructing the conflict in Lesya Ukrainka's fïerie «Forest Song»], *Slobozhanshchyna*, № 22, pp. 136–145.
7. Kontseptualni vymiry ekolohichnoi svidomosti: monohrafiia (2003) [Conceptual dimensions of environmental awareness: Monograms] / [Kyselov M. M., Derkach V. L., Tolstoukhov A. V. ta in.], K., Vyd-vo „Parapan”, 312 p.
8. Meterlink M. (2006) Synii ptakh: kazka [The Blue Bird: Tale] / *perekazav z fr. L. Yakhnin ; per. z ros. Iu. Nadzbruchanets ; khudozh. I. Bodrova. K., Makhaon-Ukraina*, 95 p.
9. Stoun K. (2001) Dolzhny li derev'ya imet' prava?[Should trees have rights?], *Gumanitarnyy ekologicheskyy zhurnal*, t. 3, vyp. 1, p. 58.
10. Uayt L. (1990) Istoricheskie korni nashego ekologicheskogo krizisa [Historical Roots of our Ecological Crisis] / *per. L.I. Vasilenko, Global'nye problemy i obshchechelovecheskie tsennosti: per. s angl. i fr. / sost. L. I. Vasilenko, V.E. Ermolaeva, vvod. st. Yu. A. Shreydera; [red. V.M. Leont'yev]*, Moscow, pp. 188–202.
11. Ukrainka L. (2000) Lisova pisnia [Forest Song], *Ukrainka L. Tvory*, K., pp. 375–471.
12. Chystiak D. (2008) Blakytyni ptakh svitovoi literatury [The Blue Bird of World Literature], *Vsesvit*, № 1–2, pp. 172–174.
13. Iaus H.-R. (2011) Dosvid estetichnoho spryiniattia i literaturna hermenevtyka [The experience of aesthetic perception and literary hermeneutics], K., Osnovy, 624 p.

UDC 1-929.1/.3)+778.5

Konstantin Rayhert

**THE SOCIAL CRITICISM OF AUSTRALIAN ROADKILL
CULTURE IN GEORGE MILLER'S «MAD MAX» SERIES**

Film series “Mad Max” is the George Miller’s social critical statement about the Australian car culture that is based on auto-fetishism. The Australian car culture is a kind of consumerism. The car murder culture, within what car is considered as a weapon of murder, is embedded into the Australian car culture.

Keywords: Australia, culture, car, murder, consumerism.

George Miller’s *Mad Max* is a bright representative of Ozploitation¹ and the significant and emblematic film series in the history of Western popular culture. In particular the second film of the series influenced violently on Post-apocalyptic thematic in cinema (for example: Lance Hool’s *Steel Dawn* (1987) starring Patrick Swayze, Lee H. Katzin’s *World Gone Wild* (1988) starring Michael Parï or Kevin Reynolds’s *Waterworld* (1996) starring Kevin Costner) and in video games (e.g. *Fallout* series), and on aesthetics of diesel-punk [9]. One of the scenes in the first film of the series inspired the whole film series in *tortureporn* genre known as *Saw* (1–7, 2003–2010).²

Meanwhile with the first movie about *Mad Max* George Miller intended not only to make another one Australian action movie but to make the critically social commentary on Australian car culture. Thus, on the occasion of release of *Mad Max* in 1979 in the movie theatres director George Miller gave the interview to *Cinema Papers* and noticed: “The USA has its gun culture, we have our car culture” [3]. In the other interview G. Miller repeated his idea of Australian car culture: “In Australia we have a car culture the way Americans have a gun culture. The cult of the car. Violence by car” [7]. Garry Maddox illustrated the G. Miller’s “car culture” with metaphor “death by autocide” [7]. But I think it would be quite appropriate to denote Australian car culture as Australian roadkill culture. Australian roadkill culture was embodied into the George Miller’s film series titled *Mad Max*. From the certain standpoint the series can be considered as the critically social statement of George Miller about Australian car culture. Hence **the purpose** of this research is to explore the social criticism of Australian roadkill culture in George Miller’s *Mad Max* series.

American political theorist Michael Walzer thinks that social criticism is one of the practices of complains. Social criticism may have manifold forms of its expression and, what is more, varied effects on social practice: “Political censure, moral indictment, skeptical question, satiric comment, angry prophecy, utopian speculation – social criticism takes all these forms” [13, p. 9]. Walzer thinks that “the list may include too much” – and that allows me to consider

every text as a possible form of social criticism.

Here I'm following David Hesmondhalgh's interpretation of the concept of text [5]: text is a result of symbolic creativity which denotes cultural objects, artefacts and events with meanings. This interpretation of text differs from the accepted in linguistics interpretation of text what is as follows: text is a product of the speech process which is accomplished and objectified as written document. After the manner of David Hesmondhalgh I conceptualize linguistic term "text" as a product of symbolic creativity in general since speech is a form of symbolic creativity and text as written document is certain combination of written symbols (signs). All these gives the opportunity to create hermeneutics of cultural objects, artefacts and events provided by meanings (or better to say: hermeneutics of products of symbolic creativity).

Mad Max series is just the product of symbolic creativity of George Miller and, therefore, is the text from which I can extract meanings including critically social ones.

Mad Max series is a part of Australian car culture. Therefore, it would be natural to start from the examination of Australian car culture. Australia has 7,692,024 km² of total area, 23,990,800 of people population and 2.8/km² of density. It's no wonder that such big territories and comparatively small population demand automobiles as the main vehicles and branched road system. Constant movement in cars at long distances gives birth to Australian auto-fetishism and certain car culture. Scale of Australia influences on mentality of the Australian motorists allowing them to break the rules of the road and violate the laws in general.

There is a lot of research works which depict Australian car culture represented in cinema and appeal to the idea that filmic depiction of Australian car culture is a mirror of Australian social imaginary [1; 4; 6; 11]. I'd like to instantiate the noteworthy article of Catherine Simpson: "Antipodean Automobility and Crash: Treachery, Trespass and Transformation of the Open". She reviewed different works on the filmic depictions of Australian car culture and summarized them into the concept of antipodean (here it is the synonym to "Australian") automobility. Antipodean automobility is bond to a brand new dialectic created by the Australian filmmakers. Referencing to Paul Carter [2], C. Simpson considers that the Australian filmmakers have been tempted to invent a new dialectic between pioneer and nature or – better to say – a new dialectic between car-driver and nature: "In many Australian movies, the tension between nature and white car driver – the mechanical coloniser – climaxes in the form of the car crash, when cinematic cars and their white occupants are forced to stop, leave the road or are propelled into the landscape beyond"

[11]. And C. Simpson uses Meaghan Morris' trope of "white panic" [8] "to argue that it is the white settlers who forget the violence of colonisation and imagine themselves to be the victims of violence. The automobile collision in the Australian context can be read as an interruption to this "forgetting"; a moment of rupture in unspoken settler/indigenous violence. For many white Australians, being forced to stop the journey and engage with the landscape generates "white panic"; confronting "unsettled settlement" in a hostile, alien landscape where they imagine themselves to be "innocent" victims of car crash violence caused by "nothing" in particular" [11]. "Central to the concept of antipodean automobility is an absolute dependence on the vehicle not only for mobility but also for survival (or not). As a result, a constant fear or threat of immobility (through a crash, bogging or breakdown) in a hostile environment permeates the Australian social imaginary" [11]. All of these make the certain effects on the Australian social imaginary. First, as Graeme Turner points, "the Australian context uses harshness of the natural environment as an alibi for the powerlessness of the individual within the social environment" [12, p. 9] and, therefore, makes the dialectic between individual and (social or natural) environment. Second, the dialectic between pioneer and nature creates the dialectic between hunters and hunted; besides in the person of hunters or hunted there might be either pioneer or nature. Third, the dialectic between pioneer and nature appears as a displacement (in Freudian sense) of the dialectic between colonizers and aborigines: it's a collective unconscious attempt to suppress the white Anglo-Saxon male colonizers' guilt before the Aborigines. Fourth, the dialectic between pioneers who are the white Anglo-Saxon male colonizers and nature causes the dialectic between male and female or between masculinity and femininity, because women as aborigines are minority historically suppressed by white men [8, p. 80–104].

Resuming aforesaid, it can be said that Australian car culture is antipodean automobility what is characterized by the following oppositions: pioneer / nature; individual / environment; hunter / hunted; colonizer / aborigines; masculinity / femininity.

Now I want to show you how this antipodean automobility is examined by the Australian filmmakers differentially. I'll give you a few examples.

In the limelight of the story of Peter Weir's *The Cars that Ate Paris* (1974) there is Paris, a small Australian town isolated from the outer human world. Citizens of Paris earn their living by arrangement of car accidents and gathering the stuff of people who meet the accidents. Peter Weir's film is based on the idea of wrecking that allowed people who lived on the coast to gather the stuff after shipwreck and sell them. Peter Weir just interferences this idea on to car accidents. In *The Car that Ate Paris* cars functionates as wild beasts which are

the objects of hunting. Citizens of Paris hunt for cars to survive. But in the final of the film these wild beasts strike back: youth of Paris destroys the town with their cars designed as wild animals. That's why the film is titled "The Cars that Ate Paris". Peter Weir's film operates with the dialectic between hunters and hunted: Parisians are hunters and cars are hunted. But it's more important that Parisians are the settlers surrounded by hostile nature and cars are the part of this nature. Moreover, Parisians are humans who refused to ride on cars and stopped moving. They chose to survive as the settlers but not as the pioneers. On the more complex level the interpretation of *The Cars that Ate Paris* is the story about struggle between civilization embodied as Paris and wild nature embodied as cars and their owners. In the context of the interpretation automobilists functionate as animals with the instinct to kill, i. e. as dangerous animals that must be killed. The good model of this interpretation is the main character of *The Cars that Ate Paris*: Arthur Waldo meets the car accident and is no able to drive the car until he kills the leader of Parisian youth and gains ability to drive the car again.

Another example. Brian Trenchard-Smith's *Dead End Drive-In* (1986) tells the story about a couple of young lovers, Jimmy who is nicknamed Crabs and Carmen, who goes to the local Star Drive-In to watch the movie under the stellar sky and to make love. But in reality Drive-In is some kind of concentration camp for young outcasts of society (weak, unemployed, incapable) and there is no way out. Living there young people create their own society in which each "prisoner" has its own place and created state of affairs suits them because young people don't have any perspectives in outer society. Only Jimmy wants to get out of there. Therefore, he tries hard to find missing wheel for his car because local policemen took the one. In the end Jimmy escape Star Drive-In killing the cops with the car. *Dead End Drive-In* presents critically social trying to find the sense of phenomenon of lost generation of 1980s that under the influence of consumerism sinks into nihilism and anarchy. I think that Brian Trenchard-Smith uses the theme of auto-fetishism to expose the essence of youth nihilism and anarchy: here automobile functionates as an identifier of human's status in society (Jimmy takes the cool car from his brother to impress Carmen), as a vehicle (Jimmy constantly tries to transport himself from the Drive-In), as a home (Jimmy together with Carmen literally live in the car), and as a weapon (Jimmy uses the car to kill the cops). *Dead End Drive-In* shows the consequences of a forced stop and impossibility to move on, especially by car. Thus, the film demonstrates that it's impossible to remove car culture (and auto-fetishism) from ordinary life of the Australians.

Peter Weir's *The Cars that Ate Paris* and Brian Trenchard-Smith's *Dead End Drive-In* are the models of forced stop and impossibility to move by car.

They show that forced stop leads to destruction of settlement and trying to escape from settlement. In both films cars functionate as the weapon against established society, civilization; they are living pictures of wild force of nature. But in Australian cinema there are films about cars as the weapon against nature. I'll show you one example of this: Mario Andreacchio's *Fair Game* (1986).

Fair Game is the story about a young woman who runs a wildlife sanctuary. Three kangaroo hunters enter the sanctuary and terrorize her. They think it's some kind of game but the game goes too far: hunters kill a lot of rare animals in the sanctuary and destroy her house with their own full-sized jeep. The climax of the hunters' terror is the scene, in which the hunters catch the woman, take her clothes off, tie her to the hood of the jeep and run up on the jeep along the sanctuary. In the culminating point of the film the woman kills hunters; besides she kills the leader of the hunters destroying him together with his jeep.

Mad Max series researches on Australian car culture as a whole and Australian roadkill culture in particular. At first glance the first film of the series – *Mad Max* (1979) looks as a composition of films about tough cops like *Dirty Harry* (1971) and films about bikers like *The Wild Angels* (1966). *Mad Max* tells the story about cop Max Rockatansky (portrayed by Mel Gibson) who goes into action with the bikers' gang after bikers kill his partner, son and wife. *Mad Max* appears as a typical action motion picture but it operates with three oppositions of antipodean automobility: individual / environment; hunter / hunted; masculinity / femininity. In *Mad Max* bikers functionate as hunters who hunt for usual car drivers; the road is their hunting ground. Cops are hunters too but they hunt for bikers. In that case bikers functionate as wild beasts who can be dangerous and repulse to cops as hunters. Max as a cop functionates as a part of the road as the social environment that is constituted by interrelations between cops, bikers and usual car drivers. But when he loses everything what he cares about Max becomes an individual who goes against the social environment violating its (un)written rules and laws and takes revenge on the bikers ruthlessly. Opposition "masculinity / femininity" is presented in the scene when the bikers commit senseless act of violence against the Max's wife: hidden in the bushes they spy on her and then suddenly attack her on their bikes. Thus, it shows the essence of woman as a prey. The vulnerability of woman as the prey is stressed by the final moments of her lifetime: she is trying to save her son unsuccessfully when bikers run after her on the bikes.

In first *Mad Max* nothing tells a viewer that the film is science fiction. It looks like a simple action movie, a kind of road western where instead guns motor transport (motorcycles, motor cars) is being used as weapon – in a manner of speaking "a Mexican standoff" is substituted by "an Australian standoff". Meanwhile, first *Mad Max* was positioned as scientific fictional: the story of

the film unfolds in near Post-apocalyptic future but in the film there is nothing that could indicate it. In essence this characterizes some Australian motion films, e. g. David Michōd's *The Rover* (2013). Another thing is the second film in the series: *Mad Max 2: The Road Warrior* (1981).

This second film was created at the time of 1979 oil crisis that went after 1973 oil crisis. *Mad Max 2: The Road Warrior* gives a meaning to this crisis. As early shot soft he film a dumb rate to a viewer that in the Post-apocalyptic future totalitarian and corrupted Australia ceased to exist. In contrast to *Mad Max 1* that shows violence on the roads *Mad Max 2: The Road Warrior* pictures the struggle for fuel. There are no more roads because there is no more state. But motor transport survived. The whole story of *Mad Max 2: The Road Warrior* is about a small community around a lone oil derrick. The community is under siege organized by the gang of blood thirsty bandits who want to seize priceless fuel. The bandits are interested not only in fuel but in technology of producing fuel – that's why the bandits wish to captivate members of the community, the carriers of the technology, to make them their slaves. Between the community and the bandits there is Max Rockatansky who also needs fuel.

Here are two analogies. The first one is as following. The community symbolizes European colonists who built the fort to defend against natives who want to seize the fort. In that case *Mad Max 2: The Road Warrior* is an allusion on the colonization of Australia and developing of the Australian frontier. The second analogy works on higher abstract level. The community, as a carrier of technology, is a carrier of civilization whereas the gang is barbarism, savagery that desires to get civilization goods by force. In other words *Mad Max 2: The Road Warrior* is about the less advanced society that tries to get the advances of the more advanced society. In that case road kill culture proceeds to another one level: if in *Mad Max 1* roadkill culture is embodied in civilization, in *Mad Max 2: The Road Warrior* road kill culture per se is a way to civilize uncivilized.

The third film in the series – *Mad Max beyond Thunderdome* (1985) says nothing about Australian car culture because George Miller tried to make film for children and transform Max Rockatansky into Australian Indiana Jones. But within the story of *Mad Max beyond Thunderdome* there is an idea that would be realized in the fourth film of the series: cargo cult. *Mad Max beyond Thunderdome* tells the story about the group of kids who survive in the wasteland and believe in Captain Walker, some kind of Messiah. The kids believe that Captain Walker will return, repair their aircraft and bring them back to the civilization. The concatenation of circumstances makes Max Rockatansky this Captain Walker.

The last for now film in the series – *Mad Max: Fury Road* (2015) develops

the ideas of the previous films. In the beginning of the film Max Rockatansky (now portrayed by Tom Hardy) is captivated by the War Boys, the army of tyrant and cult leader King Immortan Joe. Max conveys to the Citadel and is used as a universal blood-donor. The Citadel is a residence of King Immortan Joe. King Immortan Joe is not only the ruler but the savior and god for the Citadel citizens, especially for under privileged children, old people and sick people. King Immortan Joe created cult based on the technologies remained after the Western civilization collapse and on the memories of Western culture. The bright example of the remained technologies is a pumped storage plant in the core of the Citadel. The bright example of the memories of Western culture is product water that is named "Aqua-cola". In some way *Mad Max: Fury Road* illustrates what would happen if the gang from *Mad Max 2: The Road Warrior* succeeded and could create a brand new society – a surrogate of the Western civilization that reproduced precisely the essence of modern Western civilization: consumer society. King Immortan Joe's cult is a crisis cult (the term is coined by Weston La Barre) based on roadkill culture. Thus, King Immortan Joe owns three towns: the Citadel, Gas Town and Bullet Farm connected by the only road. Between the towns the special armored car called "War Rig" together with the military support motorcade runs. The task of War Rig is the deliverance of bullets and fuel to the Citadel. The military support is implemented by the War Boys who believe that after glorious death they will go to Valhalla and ride there by *Range Rover*. The War Boys live in the Citadel caves. In the centre of the caves there are the Wheel altars. When the War Boy goes to war he takes one wheel from the Wheel altar.

As you can see, roadkill culture in fourth *Mad Max* draws to a head: it becomes the cult of road killing, a peculiar religion that justifies death. In other words car culture transforms into the car cult. Automobile is a symbol of status in consumer society that reveals the level of access of a carrier of the status to consuming of goods. Apparently, in this case the social criticism of Australian roadkill culture offered by George Miller draws its head revealing all absurdity of Australian car culture that in reality is the consumerism manifestation.

As the conclusions I may note that *Mad Max* series is the critically social statement of George Miller about Australian car culture based on auto-fetishism which is a sort of consumerism, and about Australian roadkill culture (embodied in Australian car culture) in context of which automobile is not only a transport but a weapon.

Notes

¹Ozploitation (Australian exploitation films) is "a term denoting 1970s and

1980s commercial genre films including action, road movies, sexploitation, and horror films” [10, p. 44] made in Australia. The term was coined by Quentin Tarantino (“Aussiesploitation”) and Mark Hartley (“Ozploitation”).

²Australians James Wan and Leigh Whannell, creators of *Saw* series, were inspired by the final scene of *Mad Max* (1979), in which one of bad guys was given the option of cutting off either the resistant chain or his own foot to escape. Interesting fact: James Wan directed the most successful film of the *Fast and the Furious* series (an American franchise including a series of action films, which center around illegal street racing and heists) – *Furious 7* (2015) which box-office was \$1.516 billion.

Константин Райхерт

СОЦІАЛЬНА КРИТИКА АВСТРАЛІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ «ДОРОЖНЬОГО ВБИВСТВА» В КІНОСЕРІАЛІ «СКАЖЕНИЙ МАКС» ДЖОРДЖА МІЛЛЕРА

Киноцикл «Скажений Макс» є соціально-критичним висловлюванням Джорджа Міллера щодо австралійської автомобільної культури, яка побудована на автофетишизмі. Австралійська автомобільна культура є різновидом консюмеризму. В австралійську автомобільну культуру вбудована «культура дорожнього вбивства», в межах якої автомобіль розглядається не як засіб пересування, а як зброя для вбивства людей.

Ключові слова: Австралія, культура, автомобіль, вбивство, консюмеризму.

Константин Райхерт

СОЦИАЛЬНАЯ КРИТИКА КУЛЬТУРЫ «ДОРОЖНОГО УБИЙСТВА» В «БЕЗУМНОМ МАКСЕ» ДЖОРДЖА МИЛЛЕРА

Киноцикл «Безумный Макс» является социально-критическим высказыванием Джорджа Миллера об австралийской автомобильной культуре, которая построена на автофетишизме. Австралийская автомобильная культура является разновидностью консюмеризма. В австралийскую автомобильную культуру встроена «культура “дорожного убийства”», в рамках которой автомобиль рассматривается не как средство передвижения, а как оружие убийства людей.

Ключевые слова: Австралія, культура, автомобіль, убийство, консюмеризм.

References

1. Biber K. (2001) The Threshold Moment: Masculinity at Home and on the Road in Australian Cinema, *Limina*, vol. 7, pp. 26–46.

2. Carter P. (1987) The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History. *London*, Faber, 410 p.
3. Das A. The Craziest Stories about the Making of Mad Max and the Road Warrio , *Cult Movie Profile*. – URL: <http://io9.com/tag/cult-movie-profile> (accessed: 17.05.2015).
4. Dermody S., Jacka E. (1988) The Screening of Australia: Anatomy of a National Cinema. *Sidney*, Currency Press, 290 p.
5. Hesmondhalgh D. (2012) The Cultural Industries / David Hesmondhalgh, 3rd ed. *New York*, SAGE Publications, 480 p.
6. Kitson M. (2003) The Great Aussie Car Smash at the End of the World, *Australian Screen Education Online*, # 31, pp. 64–69.
7. Maddox G. On the set of Mad Max: Fury Road with director George Miller, *The Sydney Morning Herald*. – URL: <http://www.smh.com.au/entertainment/movies/on-the-set-of-mad-max-fury-road-with-director-george-miller-20150423-1mhimu.html> (accessed: 31.01.2016).
8. Morris M. (2006) Identity Anecdotes: Translation and Media Culture. *London*, Sage, 250 p.
9. Piecraft, Ottens N. (2008) Discovering Dieselpunk. *Gatehouse Gazette*, July, № 1, pp. 3–9.
10. Ryan M. D. (2009) Whither Culture? Australian Horror Films and the Limitations of Cultural Policy. *Media International Australia incorporating Culture and Policy*, № 133, pp. 43–55.
11. Simpson C. (2006) Antipodean Automobility and Crash: Treachery, Trespass and Transformation of the Open Road. *Australian Humanities Review*, vol. 39–40. – URL: <http://minerva.mq.edu.au:8080/vital/access/manager/Repository/mq:1021/SOURCE2> (accessed 01.06.2015).
12. Turner G. (1986) National Fictions: Literature, Film, and the Construction of Australian Narrative. *Sidney*, Allen & Unwin, 184 p.
13. Walzer M. (2002) The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century. *New York*, Basic Books, 288 p.

УДК: 13+130.2

Нелли Иванова-Георгиевская

НЕПОБЕДИМЫЙ «ДОН ЖУАН» В. А. МОЦАРТА НА ОДЕССКОЙ СЦЕНЕ, ИЛИ РОЗЫГРЫШ ДЛЯ БРАТВЫ

В статье рассматриваются различные аспекты проблемы свободы интерпретации в художественном произведении. Предметом исследовательского анализа выступила режиссерская версия постановки Юрием Александровым оперы В. А. Моцарта «Дон Жуан» в Одесском национальном академическом театре оперы и балета.

Ключевые слова: *свобода интерпретации, опера, Моцарт.*

...все спектакли, которые режиссировал Александров, очень похожи на “Дон Жуана”, которого мы смотрели. Эта «фишка» была модной в 90-х, к нему на спектакли ходила братва, которая видела все чисто-конкретно и, понятно, однозначно. Сейчас же он использует свои шаблоны и клише и штампует спектакли быстро...
*из частного письма мне из Санкт-Петербурга
от 13 мая 2012 года*

«Дон Жуан» мы ждали, не скрою. Не только в последнее время, когда стало известно о планах театра включить эту оперу в репертуар. А все долгие годы постепенного оскудения перечня живых спектаклей – ждали, мечтая и почти не надеясь, – так безрадостны были театральные будни 90-х годов и времени ремонтных преобразований здания театра. Но в сердце теплилась радость ожидания – и наконец-то!

Кажется, безразлично было, в каком виде спектакль будет выпущен на сцену, лишь бы услышать в замолчавшем зале потрясающую начальную торжественно-мрачную кварту, с которой входит в театр опера, предостерегая и подготавливая к трагическому ходу событий. Лишь бы иметь возможность, следуя движению Моцартовского замысла, откликнуться на сменившее эту часть увертюры сонатное аллегро, солнечное и темпераментное, и услышать его как указание на героя, полного веселья и жизнелюбия. Лишь бы сосредоточиться на этой великолепной увертюре, задающей таким контрастным характером частей всю драматургию оперы, включиться в формирование «здесь и теперь» драматургической динамики.

А там – Боже, какая же красота дальше: и это небывалое трио с участием двух басов в сцене смерти Командора (Ах, на помощь! Ах, скорее! Я убит рукой злодея...); и дуэт донны Анны и донна Оттавио, дающих клятву отомстить бесчестному убийце (О, не будем, горе давай забудем! Жених твой заменит отца); и хрестоматийные арии Лепорелло,

дона Жуана, широкая известность которых не превращает их в скучные повторения; и наивно-простодушные сцены крестьянской свадьбы; и сложные по тесситуре и выразительности арии донны Эльвиры и донны Анны; и лиричные заверения преданного Оттавио; и трагично-возвышенная финальная встреча Командора и донна Жуана, возвращающая к заявленному увертюрной противопоставлению роковой неотвратимости наказания и жизнеутверждающей свободы личности. Точнее Пушкинского Сальери не скажешь: «Какая глубина! Какая смелость и какая стройность!»

Ко встрече с этой величественной и веселой красотой я готовилась заблаговременно, получив из театра некий документ под названием «Концепция режиссера, прямая речь» и «Либретто оперы «Дон Жуан» в оригинальной интерпретации Юрия Александрова».

Из прямой речи режиссера узнаём, что он, работая над постановкой, испытал вместе с Дон Жуаном значительные мытарства, когда его персонажа каждая эпоха пыталась «вонзать в коридор морали» (из текста Ю. Александрова. Далее – Ю. А.), когда его «пригвождали, воспевали, страшились» (Ю. А.), а на самом деле его следовало рассматривать как «зеркало, в котором отражаются прежде всего все наши грехи» (Ю. А.), как великого человека, потому что он «естественный, сам сочиняет законы, говорит собственным языком» (Ю. А.). В то же время он – как явление природы, и он незащищен, в то время как остальные персонажи «защищены устоявшейся моралью, правом» (Ю. А.). И хоть «изменились нравственные категории» (Ю. А.), «не изменилось отношение к людям свободного полета, свободно мыслящим. Все стало вольнее и циничнее, но по-прежнему реакция обывателя на Личность – страх и озлобленность» (Ю. А.).

И режиссер решает, надо понимать, на смелый шаг – обновление либретто и разработку новой сценически-музыкальной драматургии: теперь «сюжет развивается как дьявольская игра, которую придумали персонажи для выхода из своей душевной стагнации» (Ю. А.). Он заявляет, подчеркивая установку на новизну: «Мне будет важно, если зритель заметит новые черты в традиционных персонажах» (Ю. А.).

Как любой персонаж бродячего сюжета, Дон Жуан давал и даёт повод к переистолкованию его в разных художественных, эстетических и этических системах. Сама попытка нового прочтения классического произведения и героя понятна, похвальна и пробуждает зрительские ожидания свежего взгляда. Но я, к своему удивлению, не нашла ничего радикального нового в рассуждениях Ю. Александрова о Доне Жуане. Действительно, герой средневековой испанской легенды за несколько

столетий находил порою противоположные воплощения в произведениях разных видов и жанров искусства. Авторы, обращавшиеся к этому бродячему сюжету, давно уже отказались однозначно трактовать Дона Жуана с позиций закоснелой общественной морали как порочного обольстителя-сластолюбца, заслуживающего наказания. Еще Мольер пытался избежать тривиальных оценок своего персонажа, не только осуждая его за явные пороки, но и раскрывая многогранность человеческой природы. Романтизм утвердил образ Дона Жуана как исключительной натуры, противостоящей пошлости и ханжеству посредственностей, как подлинного романтического героя, характеризуемого двойственностью, в подвиге безрассудной любви не только выделяющегося из толпы, но и своей недостижимой мечтой осуществить в реальной жизни идеал восстанавливающего целостность космоса человеческой жизни. В некоторых случаях понимание образа Дона Жуана достигало философских масштабов, когда наказание оправдывалось не нарушением им правил мещанской морали, а недопустимым для человека стремлением к абсолютной свободе как следствием дьявольского соблазна. В XX веке было множество вариантов трактовки образа хитроумного жизнелюбивого любимца дам, в которых подчеркивался его интеллектуализм, отличающий его, как мужчину, от женщин и требующий разведающего сомнения во всём порядке вещей, в том числе и в прочности любовных связей (например, у Макса Фриша Дон Жуан одержим любовью к геометрии).

Читая о «концепции режиссера», выраженной прямой речью, я не находила ничего о персонаже, что смогло бы меня удивить заявленной постановщиком оригинальностью. И тогда я заподозрила, что вся ошеломляющая новизна кроется в словах «сюжет развивается как дьявольская игра, которую придумали персонажи для выхода из своей душевной стагнации» (Ю. А.). И явившись, полные ожиданий, на премьерный спектакль 28 апреля 2012 г., я и около двадцати моих друзей и коллег открылись оркестровому звучанию и сценическому действию, которое волей постановщика теперь подчинялось законам «дьявольской игры».

Надо сказать, что Моцарт даёт повод трактовать его гениальную оперу в игровом ключе, поскольку сам демонстрирует высокое мастерство игры – на всех уровнях произведения. Сюжетно-событийное развитие, заданное либретто Лоренцо да Понте, сочетает трагические и комические компоненты в причудливом драматургическом движении. Это позволяет постановщикам и исполнителям в разных версиях спектакля

актуализировать какие-то элементы, оставляя другие на периферии, что приводит к возможности драматургической полисемии и к подчас противоположным прочтениям событий оперы. Сам композитор дал пример такого разночтения. Уже из истории постановки оперы «Дон Жуан» с участием Моцарта известно, что во время представления её в Вене (первая постановка была осуществлена в Праге) композитор завершал спектакль трагической кульминацией гибели Дона Жуана, опустив исполненную в пражской премьерке финальную сцену в стиле «totalit» о том, что порок обязательно всегда будет наказан, требуемую идеологией Просвещения.

Характеры персонажей в опере Моцарта обрисованы многообразно, и, хотя каждый из них несёт какую-то основную идею, они не выглядят однозначными масками, а сочетают в себе разные черты, выражая живую человеческую противоречивость. В первую очередь ярким образом представлен Дон Жуан – порочный обольститель и сильная личность, вызывающая внимание и любовь женщин; эгоист, презирающий моральные законы, и бескорыстный жизнелюб; безрассудный гуляка и страстно ищущий космической гармонии и свободы. Такая предзаданная авторами оперы двойственность персонажей предоставляет возможность постановочной игры, когда могут естественно получать разную интерпретацию психологическая мотивация и результаты их действий.

Музыкальная драматургия оперы несёт в себе не только рельефное развитие комических эпизодов и явственное присутствие глубокого драматического и даже трагического начала – что само по себе странно для жанра «веселой драмы» (итал.: *drama giocoso* – буквально «игривая драма»), как определил своё произведение Моцарт. Это сочетание противоположных жанровых характеристик в опере, по жанру приближающейся к опере *buffa*, имеет безусловную игровую природу. Композитор соединяет в рамках одного произведения элементы оперы *buffa* (в комических сценах Лепорелло, Церлины и Мазетто) и оперы *seria* (в ариях Эльвиры).

Моцарт блестяще играет событиями, персонажами, развивая интригу, сплетая и расплетая сюжетные ходы, умело помещая создаваемую его гением игру человеческого бытия в задаваемые им рамки конфликта между наслаждением жизнью и свободой, получившим космические масштабы, и столь же универсальным сверхличностным возмездием.

Композитор играет самими музыкальными средствами выразительности, создавая такую структуру музыкального текста, которая содержит черты классицистской поэтики, сентиментализма, свойственных эпохе Просвещения, но и такие элементы, которые получают свою

полноценную реализацию в творчестве романтиков. Ясность и стройность композиции, отвечающие требованиям классицизма, точное взаимодействие тональностей сочетаются с необычными для эпохи чертами: достаточно вспомнить введение драматургически значимой полиритмии в пятой картине первого действия – в сцене бала у Дона Жуана звучат одновременно три танца (менуэт на 3/4, контрданс на 2/4 и вальс на 3/8) – или особенности музыкальной характеристики Командора, в которых усматривают предвестие романтической музыки. Моцарт в свою божественную игру включает, кроме прочего, танец, который утрачивает дивертисментный характер и приобретает драматургическую функцию, поскольку именно его драматургическое развитие заканчивается кульминацией сцены (крик Церлины).

Пятая картина второго действия начинается не просто весело – ужин у Дона Жуана выглядит как шутка, проделка, дурачество. Авантюрную игру организует не только безрассудный жизнелюб Дон Жуан, с озорством поддразнивающий всех (голодного глотающего слюнки Лепорелло и умоляющую возлюбленного одуматься Эльвиру), но сам Моцарт словно переставляет фигуры в музыкальной партитуре: на сцене звучат фрагменты разных музыкальных произведений – мелодия из оперы Мартини «Cosa rara» («Редкая вещь»), затем из оперы Сарти «Fra due litiganti terzo gode» («Когда двое ссорятся, третий радуется») и из оперы самого Моцарта «Свадьба Фигаро» (ария Фигаро «Мальчик резвый»). Это веселье обрывает явление каменной статуи (в тексте автора либретто да Понте Лепорелло сообщает: Гость из камня к нам явился. Ах, рассудка совсем я лишился! Он идёт, весь белый, белый... Так ступает тяжело), обращающей происходящее в подлинную трагедию.

Моцарт замыкает совершенный по музыкально-драматургическому замыслу и воплощению круг, возвращая нас к заявленному в увертюре конфликту. При этом роковая фигура возмездия в своём каменном величии совершенно не превосходит в «высшей правоте» наказанного развратника (опера была названа её авторами «Дон Жуан, или Наказанный развратник»), даже при сохранении финальной сцены торжества мстителей. Сколько достоинства и мужества в этом «нет!» Дона Жуана в ответ на призыв каяться, какими лиричными и трагичными интонациями окрашена сцена мужественного принятия смерти весёлым жизнелюбивым обольстителем. Жизненная авантюра, которую Моцарт представил в своей опере как празднование бытия, обернулась для её неунывающего строителя трагедией, закончившись наивысшим своим воплощением – его смертью, полной достоинства.

Юрий Александров показал себя безусловным мастером режиссуры. Сценическое решение ярко, театрально, вполне соответствует оперному жанру. Эффектные декорации Вячеслава Окунева соразмерны музыкально-драматургической архитектонике оперы Моцарта, двухэтажная конструкция будто напоминает о полистилистике оперы. Костюмы, в большинстве своём, уместны и выразительны. Мизансцены естественны, чаще всего удобны для исполнителей и зрителей. Сцена маскарада потрясающа, выход трёх масок поражает монументальностью и красотой.

Режиссер вполне по-современному пытается синтезировать черты разных музыкально-сценических жанров, что отвечает жанровой неоднозначности оперы Моцарта. Но удивляет и огорчает стремление режиссера достигать такого синтеза в формах, не вполне свидетельствующих о хорошем вкусе.

Так, почему-то обычное оперное исполнение арий солистами кажется режиссеру неадекватным предложенной им «оригинальной интерпретации». Он решает перенести в сценическое пространство оперы обязательное танцевальное сопровождение пения персонажей. Так, арии Дона Жуана сопровождает сонм юных созданий пйгльй, маловыразительными танцами пытающихся помочь зрителям понять, что солист одержим тягою именно к дамскому полу, а не к рыбной ловле или геометрии. Мне и моим друзьям, присутствующим на премьере, это зрелище показалось жалким. Даже как-то стыдно было при этом присутствовать.

И уж совсем ни в какие ворота – режиссерское стремление визуализировать всю музыку спектакля, из-за чего увертюра потеряла свою важнейшую драматургическую роль, представляя контрастными своими частями конфликт между неотвратимостью вселенского масштаба наказания и величием свободолюбивого утверждения жизни. Присутствие на сцене героя и множества девушек лишило музыку того шекспировского драматизма, который отмечается всеми, кто знаком с оперой Моцарта, и который должен быть непременно отмечен зрителями/слушателями. Это напомнило мне, как в одном из давних филармонических концертов дирижер после исполнения «Так говорил Заратустра» Рихарда Штрауса на бис исполнил танец маленьких лебедей. Публика не знала, куда отводить взор. Что-то подобное мы испытали во время исполнения увертюры. И, как оказалось, не один раз в течение всего спектакля.

Дьявольская игра», о которой предусмотрительно предупреждал режиссер, похоже, сыграла злую шутку с Моцартом, исполнителями, самим режиссером и нами, грешными.

Постановщик предложил собственную концепцию спектакля, что почему-то считается отличительной чертой этой постановки (будто бы вообще возможна режиссерская работа без концепции). Сохранив дословно текст Лоренцо да Понте, Ю. Александров позволил себе его «оригинальную интерпретацию» (Ю. А.), перенеся действие оперы в настоящее время в некий «*элитный*» отель одного из *прославленных* европейских курортов, который облюбовала *так называемая «избранная»* часть общества» (Ю. А.). Если участники сценических событий названы постановщиком «так называемой» «избранной» частью общества, то зрители с самого начала предполагают, что речь не пойдет об аристократии, об интеллигенции, а о тех, кого мы привыкли высмеивать за неакадемическую речь, безграмотность, неоправданные амбиции, то есть – фигурально высказываясь, за «растопыренные пальцы». Ох, об этой публике слушать оперу мне и моим друзьям совсем не хотелось.

И вот этой, так сказать, публике, стало скучно, она пресытилась: «оплаченные женские ласки, кулинарные изыски, редкие вина изрядно «утомили» компанию, духовным лидером которой является Оттавио – хранитель главного «избранных» – все возможно и «все включено»» (Ю. А.). Стоп, уже хочется распахнуть окно и глубоко вдохнуть: оплаченные женские ласки – это о чем, собственно, речь? Женские ласки каких персонажей оплачены и кем? Мазетто платит за любовь Церлине, с которой только собирается сыграть свадьбу? Оттавио, который в течение всей оперы будет только мечтать о свадьбе с соблюдающей траур донной Анной, платит своей невесте? Может, Дон Жуан, который «своим независимым поведением и безрассудным весельем раздражает отдыхающих господ» (Ю. А.), платил Эльвире и заодно всем остальным возлюбленным из списка, педантично составленного Лепорелло? Всё дальнейшее развитие событий никак не вписывается в эти слова из «оригинальной интерпретации» режиссером текста либретто да Понте, который звучит из уст певцов в неизменном виде.

Представители «так называемого» избранного общества, получили в «оригинальной интерпретации» новые характеристики, сравнительно с оригиналом да Понте и Моцарта, что само по себе замечательно и всегда

ожидаемо зрителями. Надо сказать, нам было чему удивляться во время премьерного представления 28 апреля 2012 года.

На роль духовного лидера «отдыхающих господ» (Ю. А.) «оригинальной интерпретацией» назначен Оттавио – у Моцарта персонаж, не отличающийся ни личностной яркостью, ни музыкальными характеристиками активно действующего героя. Все его действия и арии представляют собою обещания, мечтания, надежды. Но в «оригинальной интерпретации» он коварно замышляет «дьявольскую игру, чтобы вывести друзей из душевной стагнации» (Ю. А.). Зрителям открывается картина: друзья пребывают в душевной стагнации, от пронизательного Оттавио это не укрылось, и он, наверное, в силу усмотренного режиссером природного коварства и цинизма («всё возможно и всё включено»), берётся спасти их души. Как окажется к концу представления, ценой жизни беспутного весельчака, который своим «независимым поведением и безрассудным весельем» (Ю. А.) просто их раздражает. Мало этого, так Оттавио оказывается женолюбом не менее осуждаемого всеми Дона Жуана! То обещание наказать развратника, которое по либретто да Понте Оттавио дает Мазетто, Церлине и Эльвире, чтобы они заверили донну Анну в его верности долгу, в «оригинальной интерпретации» Оттавио обращает донне Эльвире, преследуя её своими недвусмысленными обьятиями. Действительно, полное переистолкование образа персонажа, как и обещано «оригинальной интерпретацией».

Церлина, подвергшись «оригинальной интерпретации», утрачивает присущую ей в большинстве постановок естественную наивность и чистоту, стараясь ловко одурачить своего жениха-простофилю и вполне осознанно соглашаясь позабавиться с веселым беспечным молодым господином. Но как найти включенному в интригу зрителю хоть какое-то объяснение тому, что «опытная Церлина» (Ю. А.) традиционно истощным криком зовёт на помощь в пятой картине первого действия, будучи не в состоянии справиться с притязаниями коварного развратника?

Донна Анна из традиционной несчастной жертвы ловеласа, пытавшегося насильно овладеть ею, превращается в хитрую обольстительницу, без памяти влюбившуюся в героя, которую жажда мести по-настоящему одолевает только в сцене маскарада, вследствие нестерпимой ревности, когда она видит, что донна Эльвира предьявляет законные права на Дона Жуана. «Ревность вспыхивает в душе Анны, которая во всеуслышание объявляет Жуана убийцей Командора! Ее рассказ, мало похожий на правду, потрясает Эльвиру – теперь она – орудие мести «поруганной» Анны...» (Ю. А.). В тексте да Понте, звучавшем и на премьере, она объясняет внезапное опознание преступника узнаванием

его голоса. Но зрители, превращенные обещанием режиссера в «свидетелей, а может, и участников интриги» (Ю. А.), конечно, не верят словам героини, а верят «оригинальной интерпретации»: перед нами коварная любительница любовных интриг, предпочитающая оставаться неузнанной и скрывать подлинные мотивы своих поступков. В либретто режиссера в первой сцене неоднозначно указано на недовольство донны Анны тем, что её узнал Дон Жуан, только что обнимавший её: «Девушка в ярости, поскольку хотела сохранить под маской тайну своих претензий на Жуана» (Ю. А.).

А коварству и лицемерию её, похоже, вовсе нет предела. В развернутой сцене объяснения с женихом, доном Оттавио (четвертая картина второго действия) донна Анна, по либретто да Понте и в соответствии с музыкальной драматургией Моцарта, просит его не спешить со свадьбой, поскольку еще не угасли чувства тяжелой утраты и жажда мести: «Дай немного мне привыкнуть к нашей горькой утрате. Верь, что в сердце моём вечно живёшь ты». Но режиссер не на шутку включился в дьявольскую игру переиначиваний и раскрытия тайных мотивов и переживаний. В его «оригинальной интерпретации» в либретто записано: «Наконец Анна и Оттавио наедине... Какие странные чувства владеют ими накануне великого таинства бракосочетания?...» (Ю. А.). А на сцене в это время – буквальное изображение этих «странных чувств» (но почему они странные? Тут включенному в дьявольскую игру зрителю дают свободу истолкования), когда донна Анна внезапно сбрасывает одежды, оказавшись в костюме, памятным по одному из клипов Мадонны – сверкающим металлом прикрыты женские прелести. Тут вовсе обескураженные дон Оттавио и зрители становятся свидетелем действительно странной сцены. Оказывается, сладостные плотские желания донны Анны, выражаемые, по мнению постановщиков, эротичным танцем (на самом деле пляской в стилистике «Во поле берёзонька стояла», когда пальчиком подпирается щечка и танцующая припадает на ножку то в одну сторону, то в другую), сдерживаются надетым на неё «поясом верности». Но в конце сцены уже ни зрители, ни дон Оттавио не удивляются неожиданному решению донны Анны уйти за кулисы верхом на женихе. Вот только теперь усилиями «оригинальной интерпретации» становится очевидной коварство этой «так называемой» дамы высшего света: зрители ведь помнят, что в первой сцене именно она оказалась инициатором плотских отношений с Доном Жуаном, закончившихся тогда же столь печально для её отца. И тогда «пояс верности» ничуть не мешал героине в её «претензиях на Дона Жуана» (Ю. А.)!

Что приобрела донна Анна в «оригинальной интерпретации» по сравнению, скажем, с характеристикой, данной этому персонажу П. И. Чайковским в его статье для «Русских ведомостей» 1873 года: «В особенности полны глубокого трагизма все сцены, где является Донна Анна, эта гордая, страстная, мстительная испанка. Раздирающие крики и стоны её над трупом убитого отца, ее ужас и жажда отмщения в сцене, где она встречается с виновником своего несчастья – всё это передано Моцартом с такой захватывающей силой, что под стать к нему по глубине производимого впечатления разве только лучшие сцены Шекспира» [1].

Донна Эльвира, по моему наблюдению, не получила «оригинальной интерпретации» от постановщика. Она традиционно колеблется между жаждой мщения и преданностью возлюбленному, страдая и из-за его роковой неверности, и из-за угрозы его жизни. Возможно, что данный образ был подвергнут столь тонкой обработке, что воображение моё и моих партнеров по зрительскому присутствию на премьере оказалось недостаточным, чтобы это оценить. Но мы, по крайней мере, спокойно наслаждались прекрасным пением исполнительницы.

Лепорелло тоже предстает в рамках традиционных представлений об этом слуге-плуте, который и пытается верно служить своему хозяину, и своего не упустит.

Действительно, режиссер весьма постарался, чтобы «зритель заметил новые черты в традиционных персонажах» (Ю. А.), по крайней мере, в некоторых. Но чего ради такие трансформации? Как такая «оригинальная интерпретация» повлияла на обновление смысла, достойного внимания исполнителей и зрителей? Конечно, шекспировские масштабы отменены (ведь речь идет теперь о «так называемом»), но что взамен? Розыгрыш, организованный доном Оттавио и режиссером для «братвы»? Главное – что принципиально нового и важного приобрел образ Дона Жуана, включенного в сложные отношения со всеми персонажами? Новое есть. Дон Жуан получил блеклого двойника – донна Оттавио, с очевидными намерениями преследующего донну Эльвиру, – что снимает уникальность главного героя и снижает вообще значимость его женолюбства. И противостояние сильной личности, жизнелюбивого героя, воплощающего гедонистические принципы и абсолютное стремление к свободе, персонажам, трактовка которых значительно снижена «оригинальной интерпретацией», начинает выглядеть как мелкая возня на коммунальной кухне. Теперь мы можем смело сказать, что Дон Жуан – тоже «так называемый», а вовсе не настоящий герой Моцарта.

Мы должны помнить, что коварный Оттавио, получивший по прихоти режиссера роль серого кардинала, организовал «дьявольскую игру» с

Доном Жуаном. В последней картине приход каменного гостя (который словами Лепорелло обозначен однозначно тяжеловесно: «Топ, топ, топ, топ») заменен явлением – о Боже!!! – трупа Командора, с воткнутым в грудь кинжалом и в окровавленной рубашке. Музыку Моцарта никто не отменил, купюр не было, вся потрясающая сцена возмездия и мужественного принятия смерти Доном Жуаном происходила на наших глазах. И весь её высочайший трагизм одним махом был превращен в фарс, поскольку Командор оказался живым перед давно уже ничему не удивляющимся Доном Жуаном и продолжающими диву даваться зрителями. Но и это еще не всё! Дон Жуан умирает не от каменного рукопожатия (которое, тем не менее, свершалось на сцене) и не от грома небесного, а выпивая бокал с ядом, на его глазах всыпанного туда Командором.

После всего оставшиеся в живых «так называемые» представители избранного общества радостно поют последний секстет, праздную торжество справедливости и наказание преступника (но за что же он наказан, если он никого не убил???). И последнее удивление – уже, наверное, радостное: Дон Жуан оказывается живым, приветливо машущим торжествующим моральную победу персонажам и нам, зрителям.

Слава Богу, Дон Жуан непобедим! Непобедима эта страсть к жизни во всей её полноте, красоте и свободе! Непобедим Моцарт, и все присутствующие на премьере ощутили это окончательно и бесповоротно, воздавая заслуженную благодарность исполнителям, чье мастерство и стилистическая чуткость очень порадовали нас. Низкий поклон маэстро А. Самоилэ, Л. Бутенко, всем солистам, хору, оркестру, всем цехам театра, подарившим нам счастье встречи вживую с неувядаемой и не сдающейся никаким «оригинальным интерпретациям» великой оперой В. А. Моцарта.

Список использованной литературы

1. П. И. Чайковский о Моцарте // http://www.amadei.ru/tch_o_moz.htm.

Неллі Іванова-Георгієвська

НЕПЕРЕМОЖНИЙ «ДОН ЖУАН» В. А. МОЦАРТА НА ОДЕСЬКОЇ СЦЕНІ, АБО РОЗИГРАШ ДЛЯ БРАТВЫ

У статті розглядаються різні аспекти проблеми свободи інтерпретації в художньому творі. Предметом дослідницького аналізу є режисерська

версія вистави Юрійом Александровим опери В. А. Моцарта «Дон Жуан» у Одеському національному академічному театрі опери та балету.

Ключеві слова: *свобода інтерпретації, опера, Моцарт.*

Nelly Ivanova-Georgievskaya:

UNDEFEATED “DON GIOVANNI” BY WOLFGANG AMADEUS MOZART ON ODESSA STAGE, OR PRANK FOR THE MOB

The article discusses the various aspects of freedom of interpretation in the artwork. The new version of Mozart’s “Don Giovanni” in The Odessa National Academic Theatre of Opera and Ballet by the stage director Yuri Alexandrov became the subject of the researcher’s analysis. The stage director presented to the audience two pamphlets: “The Directorial Concept - Direct Speech” and “The libretto from the opera Don Giovanni by Mozart in the innovative interpretation by Yuri Alexandrov.” The author of the article questions whether this new interpretation has a significant effect on the meaning of the opera and whether Don Juan acquires a fundamentally new portrayal.

Mozart provides the opportunity to interpret the Don Juan opera in a playful way, which the author takes as an opportunity to reveal the game of comical and tragic components driven by the musical and contextual elements of the originator. She presents this dichotomy as the source of occasional conflicting interpretations of the opera’s events.

Nelly Ivanova-Georgievskaya is able to convincingly show that Yuri Alexandrov’s interpretation of the libretto comes into conflict not only with the original text, but also with the familiar depiction of the opera’s characters, transforming comic scenes into vulgar ones, and making tragic ones farcical.

Keywords: *freedom of interpretation, meaning, opera, Mozart.*

References

1. P. I. Chajkovskij o Mocarte [P. I. Tchaikovsky about Mozart], http://www.amadei.ru/tch_o_moz.htm.

УДК: 13+781+501

Сергей Шип

МУЗЫКАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ПРИБЛИЗИТЕЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ И РАСЧЕТНЫЕ ОПЕРАЦИИ

Статья посвящена изучению феномена музыкального мышления. Утверждается, что его неотъемлемыми компонентами являются действия приблизительного измерения и расчетные операции. Отмечается, что высота, длительность, громкость и артикуляция музыкально-звукового процесса организованы по принципу симметрии. Подчеркивается, что эта симметрия не совершенна. Метрическая правильность звучания устанавливается на основании слуховых ощущений, а музыкальные действия обязательно включают в себя вероятностный расчет.

Ключевые слова: музыкальное мышление, симметрия, измерение, исчисление, расчет вероятности, музыкальный язык, музыкальная речь.

Каждый человек имеет свои знания о музыке, свой личный опыт музицирования и восприятия музыкальных произведений. Наверное, этот личный опыт будет свидетельствовать совсем не в пользу заявленной в заголовке точке зрения на музыкальное искусство. Разве музыка – не выражение чувств, не плод свободного воображения, не игра фантазии? Разве мы прибегаем к измерениям и расчетам когда напеваем песню, танцуем или слушаем исполнение музыкального произведения? Как это ни удивительно, но это именно так и есть: мы измеряем и рассчитываем. Эти мыслительные действия естественны и необходимы для любого вида музыкальной практики. Далее мы постараемся этот тезис обосновать.

Но перед тем, как приступить к разъяснению, сделаем важную оговорку. Музыкальное мышление (как бы мы ни понимали этот феномен) ни в коем случае нельзя отождествлять с измерением и расчетом. Его сущность далеко не исчерпывается рациональными действиями. Музыкальное мышление – сложнейший вид активности человека, включающий все известные современной науке уровни и «механизмы» сознания: начиная от элементарных рефлексий органов восприятия, базовых эмоций и мотивов до высокоразвитых наглядных представлений, эмоционально окрашенных понятий, установок, интересов и ценностей духа. Мы признаем многосторонность и многослойность музыкального мышления, и не стремимся к упрощенному объяснению этого феномена. Мы лишь утверждаем, что измерение и исчисление – один из компонентов музыкального мышления. Причем, не просто очень важный компонент. Он имеет качество атрибутивности: без него музыка невозможна.

Мысль человека уже давно обнаружила присутствие числа и соответствующих рассудочных действий в музыкальном творчестве. В культурах древнего Китая, Индии, Шумера, Ассирии, Ирана, Египта угаданная связь музыки с числовыми процедурами мистифицировалась, «зашифровывалась» в мифах и культовых текстах. В Древней Греции эта связь была изучена экспериментально и получила научно-понятийное выражение в учениях Пифагора, Платона, Аристотеля. Исследования звукового материала, осуществленные Пифагором, Аристоксеном, Филолаем, Дидимом заложили основы акустики, психологии и физиологии слуха. В греко-римской философии музыка мыслилась как универсальный космический закон, как принцип мировой гармонии (*harmonia mundi*) подчиняющий себе движение небесных тел, сочетание природных первоэлементов, телесное устройство и духовную активность людей. Мыслители эпохи средневековья (как христианского, так и мусульманского культурного ареалов) позитивно восприняли положения античной числовой концепции музыки, в особенности мистико-символическую интерпретацию количественных отношений музыкальных звуков. Древнее учение о числовой гармонии получило новое дыхание в период Просвещения в связи со стремительным развитием механики, акустики, математики. Выдающиеся представители новой научной парадигмы – И. Ньютон, А. Мерсенн, И. Лейбниц, И. Кеплер – способствовали углублению древнего руслу исследований математических оснований музыки.

Любопытно, что мыслители-романтики, отнюдь не увлеченные схоластико-математическим подходом к искусству, все же не забывали о числовой гармонии музыки и по-своему глубоко ее интерпретировали. К примеру, Вильгельм Вакенродер, сравнивая музыку с «таинственным потоком в глубинах человеческой души», замечает: «язык исчисляет, и называет, и описывает его превращения; музыка же течет как он. /.../ В зеркале звуков человеческое сердце познает себя; именно благодаря им мы научаемся *чувствовать чувства*... И все эти звучащие душевные движения подчинены, как чудодейственным заклинаниям старого чародея, сухой научной системе чисел» [4, с. 287].

Принципиальный качественный сдвиг в этой области знаний о математических и физических основаниях музыки был совершен в революционной работе Г. фон Гельмгольца «Учение о тоновых ощущениях» [2]. Этот труд вызвал новый подъем интереса к физическим и математическим основаниям музыки и стимулировал развитие теории музыкального мышления как научного направления в теоретическом музыкознании XX века (труды Г. Римана, О. Зиха, О. Гостинского, Э. Курта, Б. Яворского, Б. Асафьева, Б. Теплова и др.).

В наше время проблема измерительных и числовых оснований музыкального мышления по-прежнему привлекает большое внимание исследователей, преимущественно зарубежных. В контексте современной когнитивной психологии разрабатываются вопросы слухового восприятия, (апперцепции, установок, действия механизмов памяти). Свое слово в этой сфере сказала молодая отрасль науки – информатика. Разработка алгоритмов музыкальной композиции, которая началась еще в 60-е годы прошлого века, совершенствование техники электронного синтеза звуковой музыкальной формы оказали значительное влияние на технологию сочинения музыки. Во второй половине прошлого столетия были придуманы новые методы композиции: стохастическая музыка, акустическая и спектральная музыка, программируемая алеаторика и др. Целый ряд выдающихся композиторов-новаторов современной эпохи – Янис Ксенакис, Карлхайнц Штокхаузен, Мильтон Бэббитт, Софья Губайдуллина, Дьердь Лигетти и др. – обращались к разным математическим моделям. В частности, свое применение нашли пропорции «золотого сечения», числовой ряд Фибоначчи, аппарат теории вероятности, принципы комбинаторики и теории игр, метод цепей Маркова.

Правда, подобные приемы сочинения не гарантируют высоких художественных достижений, и не составляют магистрального пути развития музыкального искусства. Они также не являются объективным аргументом в пользу имманентной «математичности» музыкального мышления. Вместе с тем, они могут служить примерами специфического проявления глубоко скрытых всеобщих свойств музыки.

Как можно доказать объективность измерительных и вычислительных действий в музыкальной деятельности? Перейдем к прямым аргументам. Начнем с того, что музыка – это чувственно воспринимаемые и осмысливаемые человеком звуковые формы. *Звук* определим как *вибрацию твердого тела, воспринимаемую слухом*. К физическим свойствам звука относятся: а) *частота колебания* (субъективно – *высота тона*); б) *время* колебательного процесса, субъективно переживаемое как *длительность* звучания; в) *амплитуда* колебания (*громкость*); г) *форма амплитудной огибающей* (условной линии, которая характеризует амплитудную модуляцию в колебательном процессе), которая в основном ответственна за образ *артикуляции*; д) *спектр призвуков* (в восприятии – *тембр*).

Поскольку звук мы воспринимаем всегда в каких-то пространственных условиях, он также характеризуется *реверберацией* (свойствами отражения волн от земли, вертикальных преград, предметов

среды), *интерференцией* (результатом смешения волн, идущих от источника колебаний, с отраженными волнами) и др. свойствами. Однако эти свойства, необходимые для локализации источника звука в пространстве и других способов ориентации человека в окружающем мире, не стали первостепенно важными для музыки (по крайней мере, для музыки «доэлектронной эры»). Зато пять охарактеризованных выше свойств составили основание музыкальных языков всех народов мира. Изменения частоты, амплитуды, времени, спектра призвуков и структуры огибающей обуславливают высочайшую пластичность музыкального материала. Это именно те свойства звука, которые более всего определяют художественную выразительность музыки.

Следует признать, что словесная речь так же чрезвычайно изменчива, разнообразна, пластична. Владение средствами интонирования составляет важнейшую компоненту словесно-речевого искусства оратора, декламатора, актера, поэта. Однако, в отличие от словесной речи, музыкальное интонирование подчиняется исключительно строгой регламентации. Как минимум четыре свойства звукового процесса – высота, длительность, громкость и артикуляция – организованы по *принципу симметрии* (здесь симметрия понимается широко – как соизмеренность, соразмерность). Другими словами, модуляции высоты и громкости, а также отношения длительностей звуков системно подчинены неким общепринятым *измерительным единицам*. Поэтому данные свойства звуковой модуляции следует определить как *параметры музыкального интонирования*.

Модуляция частоты звукового колебания подчиняется *звуковысотному строю*. Это означает, что изменения высоты тона при пении или игре на инструменте совершаются в размеренном частотном континууме в соответствии со шкалой, регулирующей отношения одновременно или последовательно звучащих тонов друг к другу. Рациональной единицей измерения служит наименьшее расстояние между двумя соседними тоновыми позициями этой шкалы. В современной системе звуковысотного строя классической музыки (12-ступенный строй равномерно темперированной октавы) наименьшей дистанцией между тонами и, следовательно, метрической единицей модуляции высоты звучания является малая секунда (одна двенадцатая часть октавы). С помощью малой секунды можно выразить любое высотное отношение между тонами. Например, восходящий мелодический ход в начале «Марсельезы» включает в себе пять малых секунд (интервал *чистой кварты*). Отступления от правильных, подчиненных мере соотношений тонов и модуляционных переходов от одного тона к другому квалифицируется как

системная ошибка, чреватая потерей смысла и разрушением музыкальной коммуникации.

Отметим, что музыка организует высотную сторону звучания намного изощреннее и строже, чем словесная речь. Даже в тонических языках, например в китайском, при всем разнообразии сочетаний четырех основных мелодических модусов слога, нет такой строгой регламентации и такой «беспредельно» богатой комбинаторики, как в музыке. В современной практике классической музыкальной традиции используется, главным образом, 3 универсальных строя: *пифагорейский* (для мелодического интонирования), *чистый* (для выстраивания аккордов), *12-ступенный равномерно-темперированный строй октавы* (для компромиссного согласования одновременно звучащих голосов и музыкальных инструментов с разной собственной настройкой). В европейской народной музыке, в традиционных музыкальных культурах Азии, Африки, Латинской Америки бытуют десятки разных звуковысотных строев. И везде они являются строго необходимым измерительным принципом организации музыкальной речи.

Временные отношения всех тонов, созвучий, интонационных ходов образуют *музыкальный ритм*. Он также подчиняется предустановленной системе измерения – *метру* (это наименование составляет определенное терминологическое неудобство, поскольку универсальное понятие метра здесь соотносено с ритмом, хотя метрическому принципу подчиняется и высотность, и громкость звучания).

Длительность музыкальных звуков подчиняется мере времени, которая устанавливается без помощи каких-либо измерительных устройств. Она естественно возникает путем соизмерения звукового процесса с «внутренними» биологическими процессами жизнедеятельности индивида, а также с «внешними» периодическими процессами, которыми так богат окружающий мир. Это, к примеру, регулярные ритмы пульсации крови, дыхания, ходьбы, а также неосознаваемые, но влиятельные биоритмы нервных процессов. Не случайно, музыкальные ритмы тяготеют к правильности, соразмерности, пропорциональности временных отношений.

В этом смысле музыке родственна поэтическая словесная речь. Для последней типична правильность чередования долгих и кратких, ударных и безударных слогов, периодическая повторность определенной композиционной единицы (стопы, строки, стиха). Однако музыкальный ритм подчиняется метрическому порядку намного строже, чем ритм стихотворный. Это особенно заметно в европейской профессиональной многоголосной музыке. В ней все ритмические отношения соразмерны

друг другу. Например, отношение длительностей тонов первой музыкальной фразы «Марсельезы» можно представить следующей пропорцией: 1 : 3 : 1 : 4 : 4 : 4 : 4 : 7 : 1 : 1.

Если исполнители этой мелодической фразы произвольно изменяют хоть одно из долготных значений данного ряда (скажем, чуть продлят или сократят время звучания одного из тонов), то возникнет недопустимое системное нарушение организации музыкальной речи.

Громкость звучания также имеет свою метрическую шкалу. Она насчитывает обычно 8 градаций *динамики* звука, начиная от «трех пиано» и заканчивая «трем форте»: PPP – PP – P – mP – mF – F – FF – FFF. В словесной речи современных народов Европы тоже наблюдаются правильные, регламентируемые языковой системой или узусом колебания громкости (акцентные и безакцентные слоги), но они не подчиняются метрической шкале. *Артикуляция* музыкальных звуков тоже подчиняется условной мере. Музыканты пользуются шкалой, включающей как минимум три (а фактически – много больше) градации связности звуковых элементов: «легато» – «нон легато» – «стаккато». Так что и артикуляция варьируется дискретно, ориентируясь на определенную шкалу градаций.

Итак, музыкально-звуковой поток является метрически упорядоченным и многомерным процессом. Как человек осуществляет многоканальный контроль свойств и управление этим насквозь симметризованным процессом?

Психология может лишь приблизительно и фрагментарно объяснить «механизм» соответствующих действий сознания. Известно, что в анализе слуховой информации и в управлении мускульно-моторными программами активно участвуют как периферические, так и центральные зоны: кортиев орган, клеточные скопления продолговатого мозга, кора головного мозга. Особо важная роль принадлежит специализированным клеткам головного мозга, «настроенным» на определенный параметр звукового процесса (так называемые «детекторы признаков»). Огромную работу выполняет в этих процессах память. В частности, психологи используют понятие *слухового эталона* – хранящегося в памяти представления о некотором элементарном или сложном звучании. Если позволено воспользоваться этим понятием, то скажем, что задача измерения звуковых свойств в ходе восприятия музыки или задача генерирования звукового процесса, подчиненного метрическим принципам совершается на основе сравнения в каждый момент времени реального звучания с активированными в памяти эталонами метрических отношений в континууме звуковой высоты, длительности, громкости и артикуляции.

Откуда берутся и как хранятся в памяти подобные эталоны? Возможно, некоторую роль в их появлении играет генетическая информация, так сказать, врожденные способности. Об этой стороне мало что известно. Достаточно указать, например, на загадку так называемого абсолютного слуха. Речь идет о врожденной способности некоторых людей помнить и безошибочно воспроизводить положения любого тона в дискретном пространстве общепринятого звуковысотного строя. Образно говоря – это способность хранить в памяти звук камертона и распознавать все тональности. Музыканты-педагоги все время изобретают методы формирования такого слуха. Но небольшие успехи в этом направлении только подтверждают факт врожденности абсолютного слуха.

Что касается слуха относительного, опирающегося на психологические эталоны мелодических ходов и созвучий, то он формируется только в ходе деятельности и может быть развит у каждого человека. Количество и качество слуховых эталонов непосредственно зависит от практики, от обстоятельств онтогенеза индивида. Те, кто с детства окружены музыкой, много слушают, участвуют в коллективном пении, танце, игре на музыкальных инструментах, имеют прочную базу эталонных звуковых образов, которые подчиняются симметрии и сами служат метрическими единицами восприятия и воспроизведения музыкальной речи.

Теперь рассмотрим феномен симметричной упорядоченности музыки с другой точки зрения. Ранее было сказано, что нарушение правильных метрических отношений в музыкальном звучании квалифицируется как недопустимое нарушение норм музыкального языка. И это верно. Но что означает практически соблюдение и нарушение необходимых метрических свойств музыкального звучания?

Очевидно, что любое физическое явление имеет некую меру несовершенства в сравнении со своей логико-математической моделью. Поясним этот тезис примером. Допустим, два тона в мелодии относятся друг к другу как 1 : 2, и это количественное отношение выявляется в 3-х параметрах интонирования: высоте, длительности и громкости. Это может означать следующее: а) звуковысотный интервал между первым и вторым тонами равен чистой октаве (допустим, первый тон имеет частоту 220 Гц., а второй – 440 Гц.); б) второй тон длится вдвое дольше первого (первый тон соответствует *четвертной длительности* и продолжается 0,5 сек., а второй тон – половинной длительности, продолжительность которой равна 1 сек.); в) второй тон звучит вдвое громче первого (*форте* и *два форте*).

Но это чисто теоретическое рассуждение. А в физически реальном звучании всегда будет присутствовать некоторая неточность: октава будет чуть шире или чуть уже, чем математически совершенный интервал. Она будет соответствовать отношению, например, 1:1,98 или 1:2,03. Таким же несовершенством будет обладать и пропорция в плане длительности и громкости звучания. Величина (степень) реальных отступлений от математически точной модели очень важна. Одни отступления восприятие музыкантов оценивает как нормальные и допустимые. Другие – категорически отвергаются как недопустимые. Такие случаи классифицируются в музыкальной практике как детонация, фальшь, неритмичность¹, невнятность динамических градаций и т. д.

Выходит, что симметрия в музыкальной звуковой форме не совершенна. Она приближительна. Позвоительно задать вопрос: какова мера такой приближительности?

Метрическая правильность звучания устанавливается без помощи каких-либо специальных измерительных инструментов и способов, так сказать, «на глаз», а точнее – «на слух», то есть на основании субъективных слуховых ощущений. Это было ясно осознано уже в античной теории искусства. Платон в диалоге «Филеб» устами Сократа говорит о том, что музыка строит свои созвучия «...не на измерении², но на чуткости, приобретаемой упражнением», «...она ищет меру всякой приводимой в движение струны по догадке...» [1, с. 142]. В связи с этим философ различал два рода искусств: «Одни в своих произведениях следуют музыке и содержат меньше точности, другие же приближаются к строительному искусству и более точны» [1, с. 142].

Сегодня наука в состоянии более определенно описывать характер соблюдения симметрии в музыкальной форме при помощи метода психологического эксперимента и технических устройств, улавливающие малейшие изменения свойств звучания. Уже в прошлом веке были подвергнуты изучению фонограммы музыкальных произведений и установлены некоторые закономерности метрической упорядоченности музыки. В частности, сошлемся на многолетние и масштабные исследования Н. Гарбузова (они проводились в Москве в 30–60-х годах прошлого века). Ученый подверг осциллографическому анализу звуковысотную структуру несколько версий одного и того же произведения («Арии» И. С. Баха) в исполнении Д. Остриха, Е. Цимбалиста и М. Эльмана. Были получены количественные высотно-строевые характеристики данных исполнительских версий. Они были сопоставлены с известными математическими моделями звуковысотных строев. Выяснилось следующее:

1) отклонения от абстрактных математических моделей пифагорейского, гармонического и темперированного строя имеют довольно четкие ограничения и образуют своеобразные зоны допустимых значений, которые могут отклоняться от условного среднего значения строевой «точки» на 40 центов³ в сторону повышения или понижения тона. Заметим, что дифференциальный порог слуха, т. е. способность различать при самых благоприятных условиях тоны разной высоты, равен всего 2 центам. Следовательно, грамматически правильная, допустимая высота каждого отдельного сыгранного или спетого тона варьируется в чрезвычайно широком поле 80-ти центов.

2) Варьирование высоты тона в пределах зоны имеет закономерный характер. В одних случаях наблюдается «смещение» реального тона к верхней границе зоны, в других – движение к нижней границе, в третьих – обретение некоторого среднего положения. Эти тенденции определяются, в первую очередь, характером грамматики музыкального языка, в частности – функциональной системой тонов, мелодических оборотов и созвучий (в теории музыки эта функциональная парадигма называется *ладом*). Не менее действенным фактором является синтаксическая связь музыкально-речевых элементов, контекст каждого тона, оборота или созвучия.

Вывод Н. Гарбузова таков: чистым, то есть грамматически верным, является такое приблизительное (зонное) соизмерение высоты всех элементов музыкально-звукового потока, которое сохраняют их системные (то есть – ладовые) качества.

Аналогичные рассуждения справедливы и в отношении к музыкальному ритму, упорядоченному с помощью некоторой системы метра. Экспериментально установлено, что наше ухо способно воспринимать и идентифицировать очень тонкие различия между звуками по их продолжительности. Б. Теплов подчеркивал, что «вопрос ритмического совершенства исполнения с количественной точки зрения есть вопрос об исполнении с точностью до сотых и тысячных долей секунды [5, с. 221]. Н. Гарбузов и его последователи установили, что возможности точного измерения продолжительности музыкальных элементов также используются вариативно и закономерно. Музыкант может интонировать один и тот же элемент мелодии, заданный нотным текстом, как более долгий или краткий. Если при этом он держится в пределах допустимой долготно-метрической зоны, то исполнение признается правильным, соответствующим грамматике музыкального языка. Сходным образом регулируются отношения громкости, артикуляции и даже тембра. Для всех этих свойств есть свои релевантные

метрические отношения, делающие возможным образование качественных отличий звучания и развитие музыкальных языков.

Обнаруженные закономерности дали основание Н. Гарбузову выдвинуть общую теорию «зонного музыкального слуха», успешно в целом объясняющую диалектическое противоречие между строгой метрической дисциплиной музыкального мышления и свободой приблизительного воплощения количественных норм в живом интонационном процессе. Чрезвычайно интересна, хотя и недостаточно пока изучена корреляция между общими метрическими и специальными музыкальными способностями индивида. Сошлемся на исследования одесского психолога Д. Элькина. Проводя исследования с одаренными учащимися Одесской музыкальной школы им. П. С. Столярского Э. Гилельсом, Л. Гилельс и М. Фихтенгольцем, Элькин обнаружил у них почти абсолютную точность воспроизведения длительности на промежутках от 2 с до 60 с. «Э. Гилельс воспроизводил промежутки с ошибкой меньше 0,5%, М. Фихтенгольц — с ошибкой 0,5%, а Л. Гилельс — с ошибкой 0,5–1%. Столь малая ошибка говорит об исключительно тонкой возможности этих музыкантов дифференцировать длительность с точностью до тысячных долей секунды [7, 275]. Другой одесский психолог Б. Цуканов установил, что одаренные музыканты относятся к группе индивидов, отличающихся особо точным чувством времени (или, так называемыми *биологическими часами*) [6, с. 182]. Гипотеза Б. Цуканова о закономерной корреляции между музыкальной одаренностью и способностью к точному сенсорному измерению времени заслуживает доверия и дальнейшей разработки.

Теперь обратим внимание на то, что музыка – это звуковой процесс, филогенетически родственный и потому во многом подобный словесной речи. У музыки и словесной речи есть общие культурные функции (знаково-коммуникативная, гностическая, воспитательная, терапевтическая и др.). Наблюдается и некоторое подобие принципов организации звукового процесса. Музыка, как и вербальная речь, может быть трактована как линейный текст, подчиненный фонологическим, морфологическим и синтаксическим закономерностям.

Элементы вербально-речевой структуры, так же, как и элементы музыкально-звукового потока не случайны и не равновероятны. Вероятность появления в тексте тех или иных фонем, морфем, слов и словосочетаний варьируется в широких пределах. Скажем, вероятность фонемы «Е» после фонемы «Ц» в русской речи превосходит вероятность появления фонемы «Ю» в той же позиции, а вероятность сочетания «Ц» с согласным «Щ» приближается к нулю. Подобным же образом переходы

от тона «До» к рядом расположенным тонам «Ре» или «Си» в тональности до-мажор более вероятны, чем движения к тонам «Соль бемоль» или «Ми диез». Аналогично оцениваются вероятности появления элементов, относящихся к другим классам языковых элементов, скажем: слогов, слов, словосочетаний в вербальном тексте, и мотивов, фраз, аккордов – в тексте музыкальном. Знание вероятности, присущей различным элементам музыкального текста открывает возможности алгоритмического компьютерного синтеза линейной структуры, обладающей признаками музыки. Опыты по алгоритмизованному синтезу простых музыкальных текстов (мелодий) проводились еще в 50–60-ых годах прошлого века в США Л. Хиллером и Л. Исааксоном [8], Р. Зариповым в СССР [3]. Общая идея синтеза была нехитрой: сигналы датчика случайных чисел фильтровались с помощью заданных моделей вероятностных отношений. Интересно, что результаты, получаемые с помощью грубых математических моделей текста, нередко оценивались непредвзятыми судьями-слушателями как нормальная музыка.

Из этого можно заключить, что даже простые математические модели музыки схватывают важнейшее скрытое качество музыкального мышления – опору на вероятностное исчисление. Можно считать доказанным и теоретически, и практически, что самые обычные музыкальные действия – пение, игра на инструменте, слушание музыки – обязательно включают в себя вероятностный расчет. Воспринимая музыку, мы все время предвидим, предвосхищаем развитие музыкально-звуковой формы. Мы «предслышим» тоны, мотивы, аккорды, целые фразы, опираясь на психологический механизм вероятностного расчета. Этот механизм обеспечивает связность звуковых событий, он определяет собой то, что можно назвать логикой музыкальной речи. Без рассмотренного механизма музыка теряет качество речи, организованной по законам языка. Кроме того, распределение в структуре музыкального текста элементов, имеющих различную вероятность появления, имеет значение действенного средства выразительности, позволяющего моделировать разные оттенки психологического состояния ожидания (удовлетворенного, отсроченного или обманутого).

Наш окончательный вывод таков: музыка (возможно, как никакое иное искусство) опирается на способность человека к измерению воспринимаемых предметов и процессов, а также на когнитивную способность исчисления. В процессе музыкального восприятия, исполнения и сочинения музыки, в каждый момент времени человек совершает следующие сознательные или неосознаваемые мыследействия:

1) **Приближенное измерение** сразу нескольких изменяющихся свойств звучания. Наиболее специфичны и строго упорядочены измерения модуляции высоты тонов, длительности и громкости. Менее строго измеряются перемены характера артикуляции и тембра.

2) **Приблизительный неосознаваемый расчет** вероятности появления новых элементов музыкальной речи, осуществляемый, во-первых, на основе некоторого априорного знания о вероятности появления устойчивых музыкально-языковых единиц в тех или иных контекстах, и, во-вторых, на основании вероятностно-статистической обработки уже известного текста.

Поразительно, что эти действия осуществляются человеком с невероятной легкостью и быстротой, преимущественно на уровне подсознательных действий, не отвлекающих внимание от главных планов восприятия, а именно: от чувственных представлений, эмоциональных переживаний, генерации образов фантазии, актов понятийного мышления, созерцания мира, возвышенных движений духа.

Несомненно, великий Лейбниц имел все основания высказать знаменитую фразу: «Музыка есть скрытое арифметическое упражнение души, которая сама не осознает этих исчислений»⁴. Эти слова обычно понимают и применяют как красивое образное высказывание. Да, в образности этим словам не откажешь. Но в них есть и четкое научное умозаключение. Музыка действительно предполагает неосознаваемые измерительные и счетные мыслительные действия сознания. Стоит только добавить, что они имеют приближенный характер.

Примечания

¹ Вообще-то в таких случаях следовало бы говорить о «неметричности». Однако современная теория музыки и обиходная речь профессионалов унаследовали античное представление о ритме как о правильном, упорядоченном процессе. «Неритмичность» нужно в таких случаях понимать не как отсутствие ритма, а как отклонения от принципа его организации.

² Может показаться, что этот тезис противоречит другим высказываниям Платона о мере и числе как универсальным свойствам вещей. Но тут, как можно догадаться, философ имеет в виду лишь некие специальные методы измерения, использующие предметы-эталоны для создания симметричных форм.

³ Цент – это удобная условная единица измерения музыкальных интервалов, один цент – это 0,01 интервала темперированной малой секунды, соответственно в чистой октаве содержится 1200 центов.

⁴ «Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi» (Из письма к Христиану Гольдбаху, 17 апреля 1712 г.).

Список использованной литературы

1. Античная музыкальная эстетика. Вступительный очерк и собрание текстов профессора А.Ф.Лосева / Предисл. и общ. ред. В. П. Шестакова.– М.: Гос. муз. изд-во, 1960.– 304 с.
2. Гельмгольц Г. Учение о слуховых ощущениях как физиологическая основа для теории музыки / Пер. с нем. Мих. Петухова.– СПб., 1875.– 595 с.
3. Зарипов Р. Х. Кибернетика и музыка.– М.: Наука, 1971.– 235 с.
4. Музыкальная эстетика Германии XIX века. В 2-х т. Т. 1: Антология / Сост. А. Михайлов, В. Шестаков. ред Н. Шахназарова.– М.: Музыка, 1981.– 415 с., нот.
5. Теплов Б. М. Проблемы индивидуальных различий.– М.: Изд-во АПН РСФСР, 1961.
6. Цуканов Б. И. Время в психике человека.– Одесса: Астропринт, 2000.– 217 с.
7. Элькин Д. Г. Восприятие времени.– М.: Изд-во АПН РСФСР, 1962.
8. Hiller, Lejaren A., and Leonard M. Isaacson. Experimental Music: Composition With an Electronic Computer. McGraw-Hill, New York. 1959.

Сергій Шуп

МУЗИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК ПРИБЛИЗНІ ВИМІРЮВАННЯ І РОЗРАХУНКОВІ ОПЕРАЦІЇ

Стаття присвячена вивченню феномена музичного мислення. Стверджується, що його невід'ємними компонентами є дії приблизного вимірювання та розрахункові операції. Зміни висоти, тривалості, гучності і артикуляції музично-звукового процесу організовані за принципом симетрії та підкорені вимірюванню. Наголошується, що симетрія в музичній звуковій формі не є досконалою, а музичні дії передбачають імовірнісні розрахунки.

Ключові слова: музичне мислення, симетрія, вимір, обчислення, імовірність, музична мова, музичне мовлення.

Sergey Shyp

MUSICAL THINKING AS APPROXIMATE MEASUREMENTS AND CALCULATION OPERATIONS

Clause is devoted to studying of a phenomenon of musical thinking. It is affirms, that the actions of approximate measurement and calculation operations are immanent components of musical thinking. It is marked, that four properties of sound process – pitch modulation, duration, loudness and articulation – are organized by a principle of symmetry. The changes of these properties are systematically submits to standard measuring units. It is marked, that the symmetry in the musical form is not absolutely regular. The metric correctness of sounding is established on the basis of subjective acoustical sensations.

During musical perception, performance and composition of music, at each moment of time each person carry out following mental actions: 1) approximate unintentional measurement of several varied properties of sounding (the measurements of pitch modulation, duration and loudness are most specific for music and strictly regulated); 2) approximate unintentional account of probability of occurrence of each new element in the process of musical speech (this account is carried out, first of all, on the basis of music language knowledge). It is amazing, that these actions are carried out with improbable ease and speed, mainly at a level of subconscious actions which are not distracting attention from the main plans of musical perception, namely: from sensual representations, emotional experiences, generation of images of imagination, acts of conceptual thinking, contemplation of the world, raised movements of spirit.

Keywords: musical thinking, symmetry, measurement, calculation, probability, musical language, musical speaking.

References

1. Antichnaya muzykal'naya ehstetika. Vstupitel'nyj ocherk i sobranie tekstov professora A. F. Loseva (1960) [Antique musical aesthetics. Introductory essay and collection of texts by Professor A. F. Losev] / *Predisl. i obshch. red. V. P. Shestakova. Moscow, Gos. muz. izd-vo, 304 p.*
2. Gel'mgol'c G. (1875) Uchenie o sluhovyh oshchushcheniyah kak fiziologicheskaya osnova dlya teorii muzyki [Doctrine of the auditory sensation as a physiological basis for the theory of music] / *Per. s nem. Mih. Petuhova. – SPb., 595 p.*
3. Zaripov R. H. (1971) Kibernetika i muzyka [Cybernetics and music]. *Moscow, Nauka, 235 p.*
4. Muzykal'naya ehstetika Germanii XIX veka (1981) [Musical aesthetics of the XIX century Germany]. V 2-h t., t. 1: *Antologiya / Sost. A. Mihajlov, V. Shestakov. red N. Shahnazarova. Moscow, Muzyka, 415 p., not.*
5. Teplov B. M. (1961) Problemy individual'nyh razlichij [Problems of individual differences]. *Moscow, Izd-vo APN RSFSR.*
6. Cukanov B. I. (2000) Vremya v psihike cheloveka [Time in human psyche] *Odessa, Astroprint, 217 p.*
7. Ehl'kin D. G. (1962) Vospriyatie vremeni [Perception of time], *Moscow, Izd-vo APN RSFSR.*
8. Hiller L. A. and Isaacson L. M. (1959) Experimental Music: Composition With an Electronic Computer. *New York, McGraw-Hill.*

УДК: 130.2

Юлия Ушакова

КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ ВЕСТИМЕНТАРНОЙ МОДЫ

Статья посвящена исследованию взаимообусловленности изменений вестиментарной моды и мирового культурно-исторического процесса. Автор рассматривает потенциал понятия «культурный код» для распределения формальных признаков костюма и их связи с новообразованными смыслами контекстной культуры. Анализ вестиментарности проведен через разделение признаков одежды по базовым параметрам: основная геометрическая форма, цвет и степень покрытости тела.

Ключевые слова: мода, вестиментарность, культурный код, язык одежды.

При обращении к моде с точки зрения исследователя, а не с точки зрения рядового обывателя (наслаждающегося ею или её осуждающего), мы обнаруживаем неисчислимо количество «знаков времени». Одни и те же формы могут интерпретироваться совершенно по-разному. Их распределение приводит к выявлению разнообразных смыслов, которые напрямую связаны с культурным контекстом. Безусловно, моду не стоит ограничивать только историей развития и популяризацией тех или иных форм костюма. Однако в рамках настоящей статьи будут использоваться в основном примеры из сферы вестиментарной моды и её смысловых культурных доминант, связанных с теми идеями, знаками и символами, которые транслированы в формах одежды разных эпох. При анализе любого феномена культуры возникает необходимость рассмотрения определенных структур самой культуры как некоего единства особых признаков. В данном контексте исследовательским потенциалом обладает понятие культурного кода как «совокупности знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека» [2, с. 121].

Культурные коды дают возможность проследить развитие культуры в её единстве и многообразии. Так, по мнению американского социопсихолога Рапая Клотера, занимающегося прикладной деятельностью в области маркетингового воздействия на людей разных культур, «запечатленный образ и код – это примерно как замок и шифр к нему. Зная последовательность цифр и букв, вы можете открыть замок <...>. Понимание культурных кодов обеспечивает нас прекрасным новым инструментом, своего рода новыми очками, через которые мы можем изучить себя и свое поведение. Оно переворачивает наше представление о мире, меняет наши взгляды на все вокруг» [5, с. 12]. Таким образом,

понимание, прочтение культурного кода обеспечивает взаимосвязь между знаком и значением, помогает перевести мир номинаций в мир смыслов, фактически способствует выявлению значимости тех или иных культурных феноменов. Конечно, можно говорить о том, что первичные смыслы, заложенные в основу создания нового в одежде, зависят от индивидуального, творческого потенциала и идей самого творца. Однако не всё новое становится популярным. Рассуждая о моде, необходимо учитывать следующее: популяризируется лишь то, что отвечает универсальным запросам большинства, то, что отвечает контексту культуры, является отражением её содержания, ценностей и актуальных запросов.

Цель статьи – рассмотреть потенциал понятия «культурный код» для распределения формальных признаков костюма разных эпох и показать взаимообусловленность изменений вестиментарной моды и мирового культурно-исторического процесса.

Вестиментарная мода – источник огромного количества культурных смыслов. Она является не только формальным, внешним облачением человека, она нечто большее. И это ёмко описывает П. Флоренский в известном произведении «Иконостас»: «Между одеждой и телом есть отношение более тесное, нежели только соприкосновение: пронизанное более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти врастает в организм. <...> Одежда есть явление тела, и собою, своими линиями и поверхностями, строение тела она проявляет. <...> Коль скоро за телом признана способность портретно проявлять метафизику человеческого существа, в этой способности нельзя отказать одежде, которая, как рупор, направляет и усиливает слова свидетельства, произносимые о своей идее телом» [7, с. 113]. Одежда, по сути, сложный культурный знак, содержащий информацию о гендерной принадлежности, возрасте, статусе носителя и роде его деятельности, вписанности в социум. Сам характер грамматики сочетаний ее элементов, отдельных составляющих приближает одежду к жесту, к высказыванию, практически к речевой стилистике. Именно это и порождает понятие «язык одежды», который поддается расшифровке и интерпретации. Соотнося «язык» вестиментарности с культурным кодом, необходимо учитывать важную особенность, акцентированную Ю. Лотманом: «Термин «код» несет представление о структуре только что созданной, искусственной и введенной мгновенной договоренностью. Код не подразумевает истории <...>. Язык же – это код плюс его история» [3, с. 7]. Идея связи вестиментарности с языком, идея восприятия костюма как выражения, как реплики, обращенной к внешнему окружению, как важной части

функционирования языка и кода самой культуры является принципиальной для понимания и дальнейшего осмысления всех составляющих моды в обязательной соотнесенности их с той или иной культурно-исторической эпохой.

По мнению Умберто Эко, «чем большее количество символов использует высказывание, тем больше вырастает число их комбинаций. В результате, сообщение может становится сверхвысокоинформативным, но в тоже время и непередаваемым, так как для его передачи требуется большое число операций, а, следовательно, эффективно передается (без потери смысла) высказывание из числа элементов, для которых комбинаторные варианты ограничены» [8, с. 132]. Применительно к нашему контексту под высказыванием понимается костюм как комбинация отдельных элементов одежды и, далее, сама вестиментарная мода как сложнейшее сочленение различных, нагруженных смыслом элементов, которые, по сути, являются «кодами меньшего порядка». Это серьезно затрудняет целостное прочтение и осмысление «языка» одежды. Поэтому для первичного анализа необходимо «расчлнить» данный феномен на отдельные составляющие и уже после «прочтения» базовых значений перейти к пониманию коннотаций, связанных с более сложной структурой, – самим культурным кодом. Поступательно продвигаясь в этом направлении, можно восстановить и углубить интересующие нас смыслы и обусловленность вестиментарности в культуре.

К базовым информативным единицам одежды отнесем следующие параметры: ведущая геометрическая форма, цвет и степень покрытости тела.

Первая характеристика, которая выступает в виде основы конструкции любой одежды, в той или иной степени соотносится с тремя геометрическими фигурами: треугольником (в усеченном виде трапеция), прямоугольником (квадрат), кругом (овал). Транслируются очертания этих фигур через стандартные шаблоны юбок, брюк, платьев, вырезов и разрезов, рукавов, через конфигурацию обуви, сумок, украшений, пуговиц, головных уборов и т.д. И появляется это геометрическое форматирование в одежде, безусловно, не просто так, не случайно.

Достаточно внимательно рассмотреть древнеегипетские фрески, чтобы заметить главенство треугольной формы: в платьях, набедренных повязках, вырезах, очертаниях рукавов, головных уборах. Мало того, сам канонический образец постановки тела (разворот плеч, шаг вперед) на изображениях подчеркивает эту треугольную форму. При внимательном рассмотрении вы видите не просто человеческую фигуру, но две пирамиды, состыкованные на уровне центра тела, как места схождения

мира сакрального и мира демонического, как символ профанности сущего на Земле. И уже не вызывает удивление модность того времени на женские и мужские фигуры с узкими талиями, широкими плечами и развитыми бедрами.

Если обратиться к образцам вестиментарности с предпочтительной прямоугольной формой, мы столкнемся, прежде всего, с культурами социointентными. Примером могут являться облачения греческой Античности. Платья, плащи как примета и мужской, и женской одежды создаются логично и удобно. Их основой служат прямоугольные некроенные отрезки ткани, которые драпируются на теле с помощью заколок и поясов. Если быть внимательным, то замечаешь, что идея гармоничности (как с внутренним, так и с внешним миром), стремление к калокагатии реализуется через эту простоту: не надо изменять то, что не нуждается в изменении, – какой ширины ткань выходит с ткацкого стана, такой она и остается при создании костюма.

Округлая форма становится основной в периоды, когда культура приобретает гомointентную направленность. Так, в эпоху итальянского Возрождения одежда, практически все её составляющие принимают этот комфортный абрис: вырезы, область декольте, рукава, головные уборы и т.д. Мягкие формы костюма того времени транслируют идею отпускания человеческого тела «на волю». Появляются разрезы, сложный крой, который дарит возможность носителю легко поднимать и сгибать руки, отменяет сверхсдержанность, в том числе и эмоциональную, позволяет свободно жестикулировать или, например, играть без лишнего напряжения на музыкальных инструментах. Идеал человека, освободившегося от тоталитарного религиозного протектората, от концепции себя как «раба божьего» в пользу образа себя как «сына божьего» и вообще «земного бога», виден пытливого исследователю в этих образцах исторического костюма.

Еще одна интересная связь, свидетельствующая если не о закономерности, то, по крайней мере, об устойчивой тенденции, просматривается между архитектурными и одежными формами. Так, готический стиль сопровождается в костюме утончением и удлинением деталей. Достаточно рассмотреть выраженные вертикальные ритмы женских головных уборов – геннинов, «бесконечные» шлейфы и отвесные концы рукавов или гротескно-остроносую обувь западноевропейского Средневековья. А купольной архитектуре Возрождения сопутствуют чрезвычайно пышные округлые формы рукавов, головных уборов и других элементов одежды. Как в зеркале, в вестиментарности отражаются основные идеи и смыслы целых эпох. Даже небольшая часть приведенных

примеров подчеркивает связь костюма с культурным контекстом, в котором та или иная одежда популяризируется.

Вторая базовая характеристика вестиментарности – цвет – также обладает огромным потенциалом в расшифровке и осмыслении кодов культуры. Универсальная символика свойственна подавляющему количеству цветов. Наиболее идентичные обобщенные смыслы связаны с основными цветами спектра, а также белым и черным. Разделение цветов по принципу «чистые» и «грязные» также приближает их к универсальным значениям. Однако в истории моды эти исконные понимания неоднократно изменялись вместе с самой культурой. Например, серый и коричневый цвет на протяжении длительного времени оценивались как признак бедности, принадлежности к низкому происхождению. Понимание подобного отношения объясняется близостью к негативным природным проявлениям и легко объясняет атрибуцию этих цветов: серый ассоциировался с загрязненностью, пылью и пеплом, несвежестью гнилого тумана, сединой; коричневый – с распадом и разложением, с цветом экскрементов, влажной земли, грязи. Соответственно и в одежде эти цвета становятся своеобразной «отметкой» рабов, нищих и убогих, а высшие классы табуируют их использование во многих культурах.

Однако, будучи культурно-зависимой, со временем эта символика меняется. Так, вместе с модой на роскошь постсредневекового периода (т.е. в эпохах позднего Возрождения и Барокко) серый цвет обретает чрезвычайную популярность на фоне увлеченности жемчугом. Самые дорогие жемчужины имеют сероватые оттенки вплоть до наиболее драгоценных – практически темно-серых (иногда называются «черными»). Сами названия оттенков цвета наталкивают на мысли о жемчуге: перламутрово-серый, жемчужный и т.д. И в результате одежда этого цвета становится приметой самых обеспеченных слоев населения.

Нечто подобное произошло и с коричневым цветом. К XVII веку в Западной Европе распространяется экзотический напиток – горячий шоколад. Чашечка этого десерта стала признаком хорошего вкуса в высшем обществе целого континента, знаком достатка и респектабельности. К тому же в среде обеспеченных людей получает распространение кофе, и коричневый цвет меняет своё значение на противоположное. Теперь это цвет «достатка и гастрономического удовольствия». Он допускается в одежде самых высших слоев общества: шоколадный, кофейный, кофе-с-молоком, какао-с-молоком, – далеко неполный перечень популярной гаммы. Так этот цвет в одежде и измененное к нему отношение становятся яркой иллюстрацией процесса вхождения европейцев в одну из глобальных фаз развития истории

человечества (по Л.И. Мечникову) и самой культуры – «океаническую цивилизацию» [4], когда открытие новых континентов неизбежно повлияло на привычные оценки, смыслы, содержания, изменяя их коренным образом. Из чего можно заключить, что цвет и его популяризация это не только и не столько выражение индивидуальных предпочтений носителя, но процесс, подобный длительной ассоциативной цепочке, связывающий индивидуальное (уникальное) и универсальное, творческое и традиционное в культуре.

Третья, не менее важная, базовая характеристика вестиментарности – степень покрытости тела. Противопоставление одетый/обнаженный это проявление вечной борьбы культур социо- и гомоинтерентных, культур подавляющих человека или идущих навстречу природным потребностям одного. Сама культура надприродна, направлена на изменение биологического, на создание «второй природы» рукотворного порядка. Поэтому первую приметку начала человеческой культуры можно увидеть в факте опоясывания, когда табуирование зоны малого таза становится символом противодействия инстинктам. Мифология одежды связана с исконными, перворожденными запретами (на инцест, обнаженность и пр.). Вспомним, что сам первый человечески самостоятельный поступок – искушение Евы и Адама – мотивирован открытием наготы и рождением стыда: «И открылись глаза у них обоих, узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3,7) [1]. В данном (библейском) контексте одежду, вещи, надеваемые человеком впервые, необходимо рассматривать в их теснейшей взаимосвязи с телом. Человек выходит за узкие рамки телесности и обретает внешне-предметное, символически нагруженное телесное облачение. По замечанию В. Н. Топорова, «одежда находится в непосредственном соприкосновении с человеческим телом, она его окружает (этимологически – поставлена о-круг (человека), ср. праслав. *o-ded-ia от и.-евр. корня *dhē- «ставить», «полагать»), хранит его тепло, образуя первую, ближайшую зону иррадиации человеческого начала» [6, с. 62].

Усиление покрытости тела является символом социального давления на личность, символом нарастания социоинтерентных тенденций в культуре. Чем явственнее это «давление», тем большее количество одежды появляется, чем жестче предъявляемые требования, тем оковы костюма становятся зримо осязаемее. Длительное время ни у мужчин, ни у женщин зона груди не была табуирована. Так, в Первобытности, в ранней культуре Древнего Египта, в Крито-Микенской цивилизации обнаженность верхней части тела воспринималась как норма. Но по мере формирования патриархальной доминанты в истории развития культуры всё большие

притязания на подчиненность обращены к женщине. Рассматривая характерные ростовые скульптурные формы архаического периода древнегреческой культуры (курсы, торс обнаженного юноши, и коры, задрапированные девы), зритель сразу понимает и чувствует существование регуляторных нормативов, вольность мужчины и сдержанность женщины в социуме.

По мере ужесточения общественных правил и устоев, одежда превращается в многослойное образование, скрадывающее «излишнее» обнажение, прячущее природное под искусственным. Застегнутые «до последней пуговицы» наряды средневековых гризеток, испанские женские платья, длиннее роста на несколько десятков сантиметров (для предотвращения соблазнительного, а, следовательно, порочного и греховного обнажения женской голени) лишь малая часть иллюстрации непреложного и жесткого влияния религиозной культуры на вестиментарность того времени. Как пример «насилия» над человеческой природой можно привести одежду моды испанского маньеризма в европейском костюме (XVI-XVII вв.). Своим диктатом в отношении тела она могла бы составить конкуренцию многим орудиям пыток тогдашних инквизиторов: роскошные воротники (полностью драпирующие шею и сдерживающие её как «стальной» ошейник), мужские и женские корсеты, металлические пластины в лифах, металлические обода в юбках, набитые ватой укороченные штаны и мужские куртки («гусиная грудь»), – всё это формы, изменяющие естественные линии тела, «ломающие и перекраивающие» человека под стандарты довлеющего над ним общества.

Человеческая одежда свершила огромный исторический путь. От начального опоясания универсальной набедренной повязкой Первобытности она проходит через разделение мужской и женской линии в облачении Древнего мира, через сложные конструкции костюмов Средневековья, Возрождения и Барокко. В Новейшем времени вестиментарность вновь приходит к унисексу и «допустимости» обнаженности (вплоть до максимального пляжного оголения, ограниченного лишь минималистичными стрингами). Так, на живых, красочных примерах одежды моды мы можем увидеть этот огромный культурный цикл, который проживает человечество.

Культурно-символические коды вестиментарности выражают целый спектр архетипов, являются частью смыслов и отражением контекстов, описывающих идентичность как отдельной личности, так и огромных социальных групп, эпох и культурно-исторических типов. Однако понимание феномена моды описательностью и иллюстративностью не ограничивается. Длительное время мода вообще (и одежда мода в

частности) воспринималась исследователями лишь как отражение культуры, но с течением времени она сама стала выступать в роли «инструмента» возможного влияния на культуру. Примерами такой интерференции вестиментарности и культуры может быть изменение стандартного разделения одежды на мужскую и женскую. Так, надевая брюки, суфражистки подчеркивали этой мужественной формой одежды своё равенство мужчинам и стремились транслировать социуму идею тождественности прав для разных полов. Публичное появление на обложке глянцевого журнала (1971 г.) популярного рок-певца Дэвида Боуи в платье, сапогах на высоком каблуке и макияже стало прорывом в культуре XX века. Эта игра певца с собственным образом была скорее похожа на продуманный ход в популяризации музыкального альбома и завоевания им большей известности. Но результатом этих действий стал старт формирования в культуре нового типа отношения к восприятию гендерной идентичности. Фактически мода на ношение одежды «противоположного» пола стала менять привычные стандарты культурного восприятия отношения к человеку, его телесности, социальной и полоролевой модели поведения.

Языки знаковой деятельности, включая вестиментарность, держат поле культуры готовым для выявления смыслов и ценностей, позволяющих человеку осваивать природу и социум, расширяя тем самым как собственную свободу, так и возможности самой культуры.

Выводы:

– мода в одежде является одной из составляющих частей исторического культурного кода, свойственного разным эпохам, периодам и типам культуры; в вестиментарности характер сочетаний элементов, отдельных составляющих приближает её к жесту, к высказыванию, практически к речевой стилистике, создавая понятие «язык одежды»;

– формальные признаки одежды и аксессуаров отражают контекстную культуру, в которой они были популяризованы;

– анализ вестиментарной моды в исторической ретроспективе помогает исследовать и осмыслить протекание глобальных циклов развития человеческой культуры;

– взаимодействие культуры и вестиментарности интерферентно: культура влияет на возникновение модных стандартов в одежде, в свою очередь сама одежда мода может инициировать и усиливать культурные изменения.

Список использованной литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.– Тернополь: Издательство Свято-Успенской Почаевской Лавры, 2009.– 1376 с.
2. Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии.– М.: Вече 2000: АСТ, 2003.– 511 с.
3. Лотман Ю. М. Семiosфера.– СПб.: Искусство, 2000.– 704 с.
4. Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современного общества.– М.: Айрисс-Пресс, 2013.– 320 с.
5. Рапай К. Культурный код. Как мы живем, что покупаем и почему; [пер. с англ. У. Саламатова].– М.: Альпина Бизнес Букс, 2008.– 167 с.
6. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное.– М.: Прогресс–Культура, 1995.– 623 с.
7. Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству.– СПб.: Мифрил, 1993.– 376 с.
8. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию; [пер. с ит. А. Г. Погоняйло и В. Г. Резник].– СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.– 432 с.

Юлія Ушакова

КУЛЬТУРНІ КОДИ ВЕСТИМЕНТАРНОЇ МОДИ

Стаття присвячена дослідженню взаємообумовленості змін вестиментарної моди і світового культурно-історичного процесу. Автор розглядає потенціал поняття «культурний код» для розпредметнення формальних ознак костюма і їх зв'язку з новоствореними змістами контекстної культури. Аналіз вестиментарності проведено через розподіл ознак одягу за базовими параметрами: основна геометрична форма, колір і ступінь покриття тіла.

Ключові слова: мода, вестиментарність, культурний код, мова одягу.

Julia Ushakova

CULTURAL CODES OF VESTIMENTARY FASHION

The article investigates the interconditionality of changes of vestimentary fashion and the world cultural-historical process. The author examines the potential of the concept “cultural code” for disobjectification of formal characteristics of a suit and their connection with newly formed contextual meanings of culture. Vestimentary is analyzed through the division characteristics of clothes on the basic parameters: a geometrical shape, a color and a degree of covering the body. Clothing is a complicated cultural sign containing information on gender, age, social status, sort of activity etc. The character of combination of separate components approaches the clothing to the gesture, utterance, almost to speech stylistics. Connection of the clothing with a language, perception of a suit as a special expression and the concept

“language of clothes” are fundamental for understanding and further comprehension all components of fashion in their correlation with a particular epoch, a historical period and a culture type. The research of vestimentary in a historical perspective helps to comprehend the course of the global cycles of development of human culture. The culture influences on the origin of fashionable standards in clothing, in turn the clothing fashion can initiate and strengthen cultural changes.

Key words: fashion, vestimentary, cultural code, language of clothes.

References

1. Biblija. Knigi Svjashhennogo Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta (2009) [Books of the Bible. The Old Testament and The New Testament]. *Ternopol'*, 1376 p.
2. Kononenko B. I. (2003) Bol'shoj tolkovyj slovar' po kul'turologii [The big Dictionary of Cultural Studies]. *Moscow*, 511 p.
3. Lotman Ju. M. (2000) Semiosfera [Semiosphere]. *Sankt-Peterburg*, 704 p.
4. Mechnikov L. I. (2013) Civilizacija i velikie istoricheskie reki. Geograficheskaja teorija razvitija sovremennogo obshhestva [Civilizations and great historical rivers. Geographical theory of modern society's development]. *Moscow*, 320 p.
5. Rapaj K. (2008) Kul'turnyj kod. Kak my zhivem, chto pokupaem i pochemu [The Culture Code: An Ingenious Way to Understand Why People Around the World Live and Buy as They Do]. *Moscow*, 167 p.
6. Toporov V. N. (1995) Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovanija v oblasti mifopojeticheskogo [Myth. Ritual. Symbol. Image: Research in the field of mifopoetic: selected works]. *Moscow*, 623 p.
7. Florenskij P. A. (1993) Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu [Iconostasis. Selected Works on Art]. *Sankt-Peterburg*, 376 p.
8. Jeko U. (1998) Otsutstvujushhaja struktura. Vvedenie v semiologiju [The Absent Structure. Introduction to Semiotics]. *Sankt-Peterburg*, 432 p.

Розділ 5 ПЕРЕКЛАДИ

Гюнтер Фигаль

ЖИЗНЬ КАК ПОНИМАНИЕ¹

(перевод с немецкого и автор предисловия – Павел Барковский)

Предисловие

Фигаль, Гюнтер (Günter Figal, 15.07.1949) – немецкий философ, представитель современной философской герменевтики. Др. фил-фии, проф. инст. фил-фии Фрайбургского ун-та (с 2002 г.), председатель хайдеггеровского общ-ва (с 2003 г.). Наиболее значимые произведения: «Вопросы понимания. Исследования по феноменологическо-герменевтической философии» (2009), «Предметность. Герменевтическое и философия» (2006); «За философию свободы и спора» (1994), «Смысл понимания. Статьи по герменевтической философии» (1996); историко-философские работы – «Мартин Хайдеггер. Феноменология свободы» (1988), «Чудовище и любовь. Семь платоновских эссе» (1991), «Сократ» (1995), «Ницше» (1999), и др. На философское становление оказали влияние идеи Г. Гадамера, М. Хайдеггера, М. Тённисена, Э. Тугендхата, Т. Адорно. Свое принципиальное место Ф. обнаруживает в рамках герменевтико-философской программы как особого рода философии, преимущественным предметом которой выступает понятие герменевтического, объединяющее в себе феномены понимания, интерпретации и предметности. Последнее входит определяющим образом в сферу герменевтического по той причине, что понимание становится возможным лишь по отношению к чему-либо внеположенному, противостоящему, тому, что является пред-метом для интерпретатора. Подобная герменевтическая философия должна строиться на феноменологическом фундаменте, поскольку в перспективе она приводит феномен герменевтического к очевидности за счет обнаружения его пространственности как на уровне жизненного мира, так и – вещного, хотя последнее различие во многом является искусственным (вещи также присутствуют в жизненном мире, но он им не дан как человеку). Пространство герменевтического, преднаходимое феноменологическим образом, предстает в его трехмерности, каковыми измерениями, по мнению Ф., являются *свобода, язык и время*. Данные измерения герменевтического опыта одинаково описывают бытие понимающего, понимаемого и само развертывание понимания. Свобода проявляется как неограниченные возможности и способности к интерпретации, а также практическому действию с одной стороны, и независимость предмета от произвола полаганий и его способность безгранично порождать интерпретации, с другой. Язык мыслится как пространство артикуляции,

возможности феноменальной выраженности и данности предмета понимания, как пространство осуществления самого понимания и его представленности в разуме понимающего. Наконец, время вторгается как одно из важнейших измерений герменевтического, т.к. оно непосредственно определяет характер самого процесса понимания. В понимании, как таковом, по мысли Ф., «размыкается совместная игра времени и присутствия», с одной стороны временности самого понимания как интерпретации, с другой – вневременного присутствия понимаемого произведения. В герменевтике, считает Ф., сложились три конstellляции, или сопоставления вневременного присутствия и истории: 1) герменевтика свершающейся традиции, репрезентируемая Г. Гадамером, которая соотносит присутствие с совокупным опытом культуры; 2) герменевтика «перспективистской интеграции», ассоциируемая с проектом Р. Рорти, вмещающая присутствию характер будущего свершения, перевода чуждого в собственное; 3) герменевтика «сбывающихся конstellляций», соотносимая с В. Бенямином, где присутствие мыслится как одновременная встреча и совпадение притязания на смысл и смыслоотношения, исторического предания и его интерпретатора, при которой образуется конstellляция того, что не выводимо из каждого по отдельности. В каждой из данных версий представления временности предмета понимания содержится своя истина, и при понимании произведения искусства, полагает Ф., мы не можем избежать ни понятия включающей нас традиции, ни момента интеграции различных перспектив, ни эвристики конstellляции, позволяющей выйти за пределы понятного самого по себе к новому, поэтому «разум по своей сути ограничен, так как он принадлежит напряженному соотношению времени и присутствия, которое нельзя окончательно определить, невозможно упростить и потому позволительно называть спором». В целом же сущность подобного соотношения времени и вневременного присутствия инспирирована ницшеанской темой спора и взаимозависимости аполлоновского и дионисийского в искусстве: произведение искусства предстает как взаимопереплетение двух начал – разума и жизни, бытия и становления – необъясненная жизнь выходит в форме разумного изображения к своему проявлению и объяснению, но лишь в лишенной выражения и изобразительности жизни последнее черпает свои силы и может прийти к выражению. В таком случае сущность произведения искусства задается через взаимосвязь неизменного и временного: лишенного времени присутствия как совокупности потенциально возможных интерпретаций и конкретных событий его проявления в современности – исторически обусловленных конкретных

интерпретаций. Так, любой текст дан нам в опыте понимания тройным образом: 1) в его материальном состоянии, 2) как свободное пространство артикуляции, 3) в некоторой конкретной артикуляции. Под первым подразумевается не некая материализованная книга или предмет искусства, но сама возможность конкретной книги или иного произведения в век его технической репродуцируемости – неизменный текст, фиксированная партитура, то, к чему можно возвращаться. Тогда его феноменами служат возможные интерпретации в качестве артикуляции того, что заложено в произведении искусства и что накладывает границы на произвол интерпретатора, поскольку он связан тем, что ему предписывает текст. «Интерпретация есть представление текста», возможность его исторического выражения, каждый раз конкретного, но в совокупности привязанного к произведению, молчаливо пребывающему и открывающему возможность для собственной артикулируемости, свободы своих интерпретаций. Произведение искусства, трактуемое Ф. как артефакт, как материализация памяти, в котором отлагается становление и преходящее, принадлежит времени и одновременно выходит за него: оно несет на себе отпечаток собственного исторического происхождения как представление мира, каким тот был на момент создания произведения, и оно переживает это свое время, становясь элементарным вневременным присутствием своих интерпретаций, пространством свободы которых оно является. Поэтому «насколько опыт истории тем не менее невозможен вне текста, игровое пространство текста образует одновременно пространство для явленности истории, исторического мира». Это означает, что произведение искусства, текст приводит необъясненную жизнь, исторический мир к своему выражению, к языку, что в хайдеггеровской терминологии означает «поставлять мир». Данная авторская концепция, однако, не является завершенной и продолжает постоянно совершенствоваться, очерчивая тем самым контуры современной герменевтической философии. Предложенный перевод одной из программных статей немецкого мыслителя предваряет издание русского перевода его монографии «Предметность. Герменевтическое и философия».

1. Figal G. Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie, Tübingen 2009.
2. Figal G. Gegenständigkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie / G. Figal. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

3.Figal G. Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie / G. Figal. – Stuttgart: Reclam, 1996.

4.Figal G. Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik - Ästhetik - Metaphysik / G. Figal. –Stuttgart, Weimar 1994.

5.Figal G. Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit / G. Figal. – Frankfurt/M., 1988.

I.

Когда речь заходит о жизни, то в виду имеют не только людей. Так, это понятие указывает на связь, в рамках которой мы соотносимся с иными живущими. Поскольку мы определяем себя в качестве живых существ – а не в качестве «Субъектов», «Дазайн» или «Сознания», мы знаем, что от растений и животных нас вовсе не отделяет пропасть. Но, несмотря на эту близость, в понятии жизнь размываются отнюдь не все различия. Это понятие для каждого из живущих означает нечто особенное, и по этой причине все еще весьма убедительна развиваемая Аристотелем идея о том, что порядок жизни (*Lebendigkeit*) живого существа следует определять на основании свойственного ему выражения жизни (Ник. Эт., 1097b 24–1098a 18). Поскольку свойственная живому существу действительность и действенность, его *εἶδος*, настраивает все иные его способности и способы поведения, то в связи с этим оно выступает как нечто единообразное. Оно позволяет схватывать себя в форме своей жизни, но вместе с тем проявляется и то, чем является жизнь для этого существа.

Свойственное человеку выражение жизни – это понимание. Последнее, впрочем, не является еще одной активностью сознания среди прочих, однако имеет отношение, более или менее отчетливо, к самой жизни, тем самым предварительно образуя связность для иных процессов сознания. Это проявляет себя уже в установке понимающего: тот, кто понимает, не просто принимает нечто к сведению. Часто при этом имеет место согласие, и всегда таким образом, что понимаемое для кого-то означает нечто. Лишь поэтому понимаемое может становиться самоочевидным; тогда оно ускользает из сферы внимания и образует то основание, на котором жизнь, которая может понимать, обретает успокоенность (*Sicherheit*) и ориентируется в предварительно данном.

Эта успокоенность, которая устанавливается вместе с самоочевидным, позволяет пониманию погрузиться в забвение. Так оно отходит на задний план и все же остается определенным там, где предполагается просто познавать нечто таким, каким оно есть; также и здесь познание находится в отношении к жизни и в качестве предположительно незначимого все

же имеет значение. Тогда каждое определение мира, тем паче каждое исследование жизни для существа, способного понимать, не является нейтральным научным осознанием, но таким определением, которое касается его самого. С каждым познаванием вступает в игру сама жизнь. По этой причине любое познавание относится к пониманию. Оно впервые становится прозрачным в том, что оно есть, когда развивает себя в качестве понимания.

В итоге подобных размышлений как следствие выясняется, что понимание следует фундаментально схватывать как самопонимание. При этом, как можно предположить, основное внимание уделяется смыслу понимания и его выделенности (*Herausgehobenheit*), соответственно также не вызывает вопросов, почему понимание может становиться центральным предметом философии. Универсалистское притязание философской герменевтики, как его преподносит Гадамер, происходит из убеждения, что любое понимание есть «в конечном итоге самопонимание» [1, с. 312]. Философская герменевтика отходит, по словам Гадамера, «от «чистого», не связанного с бытием знания» [1, с. 371]. Она желает продемонстрировать, как человек и мир в понимании связаны «изначально одно с другим» [1, с. 530] и что, таким образом, открытость понимания в целом «столь же универсальна, как разум и язык» [1, с. 551].

Даже если проект философской герменевтики Гадамера устанавливается как просвещение наук о духе по поводу себя самих, то рассуждение о понимании вновь возвращает нас в сокращенной программе «к проблемам (*Problemdimension*) классической метафизики» [1, с. 532]. Гадамер испытывает свое мышление, отталкиваясь от наследия античной классики, которая в качестве «философии логоса» приводила к языку «соподчиненность человека и мира» [1, с. 531]. Равным образом воспринималась в философской герменевтике и интенция Канта устранить разрыв между самопониманием и миропознанием посредством введения ключевого понятия целесообразности, как и философия духа Гегеля, чью попытку тотального опосредования мышления и бытия Гадамер эксплицитным образом делает своей собственной [1, с. 531–532].

Несмотря на эту привязку к классическим позициям античности и Нового времени философская герменевтика Гадамера не желает быть непрерывным продолжением метафизической традиции. Кроме Гегеля для нее важнейшим авторитетом является Хайдеггер, и как возможности, так и границы гадамеровского проекта отсылают не в последнюю очередь назад к выражаемому этими обоими именами импульсу (*Spannung*). Вопреки «высокомерному утверждению»² абсолютного знания, «в котором история приходит к совершенному самосознанию»³ и тем самым

возвышается до понятия (Wissen)» [1, с. 357], Гадамер указывает на конечность понимания. Всякое «знание себя самого» (Sichwissen) вырастает из «исторической пред-данности», которая «служит основой для всех субъективных мнений и суждений» [1, с. 357], и исходит из того, чтобы выдвинуть эту «субстанциальность» истории вопреки притязанию завершеного знания-себя. Это свершается герменевтически, также и тогда, когда проясняется структура понимания. В понимании, как желает показать Гадамер, историческая предзаданность становится очевидной; понимание есть знание себя самого в непредставимости (Unvordenklichkeit) собственного, хотя и никогда полностью не присвоенного бытия.

В контексте этих – от собственной их разработки Хайдеггером значительно отклоняющихся – вариантов «герменевтики фактичности» для Гадамера, как до него уже для Хайдеггера, моделью понимания может сделаться разрабатываемое Аристотелем «практическое знание», φρονησις. Понимание в качестве самопонимания есть прояснение некой ситуации, которая никогда не обязана проясниться полностью, и в которой, тем не менее, люди вынуждены действовать. Ориентация на классическую мыслительную фигуру практического знания с другой стороны является насквозь современной. Герменевтическое возвращение к габитусу практической философии устанавливает преимущество практического, как оно выходит на передний план у Канта и все еще определяет современное мышление в различных вариантах прагматики и социальной философии. И акцентируя самопонимание, герменевтика продолжает, при всей критической ревизии отдельных моментов, характерную для модерна ориентацию на самость и ее сущностную самосоотнесенность. В центре герменевтического мышления – как и у Канта, и в немецком идеализме, у Кьеркегора и у Ницше – находится отношение к себе.

Правда герменевтическая ориентация по отношению к себе ни в коем случае не является преимущественной. Даже если учесть, что включенность понимающего принадлежит к сущности понимаемого, позволительно усомниться, имея на то большие основания, во всеобщности самопонимания. Некто понимает нечто, и чаще всего он в состоянии также ясно сказать, что должно быть понято или могло быть понято. Особенно интенсивно этот опыт выстраивается, когда понимание происходит не одномоментно и краткосрочно, а требует внимания и напряжения. В таком случае кто-то желает нечто понять, например, какой-то язык, трудный текст, и его усилия, в конце концов, венчают успех. То, что кто-то сам сейчас говорит на языке, что он может нечто с помощью текста начать, правда, неоспоримо и вполне может быть осознанным. Но

реализованная возможность, однако, остается исходящей из предметной перспективы и поэтому не позволяет себя возводить к рефлексивности некой «самости». Чем явственнее становится вызов и успех понимания, тем решительнее речь идет не о понимающем, но о требующем понимания предмете.

Для данного опыта в концепции Гадамера сохраняется столь же мало места, как и в концепции Хайдеггера. Когда Хайдеггер ориентируется в своем толковании понимания на умение (Können) в смысле готовности, понимаемым всегда в конечном итоге оказывается собственная экзистенция. Понимание в хайдеггеровском смысле есть вслушивание: оно есть интуитивное схватывание собственной возможности-быть (Möglichkeitsein) без того, чтобы делать возможности, которые имеют, при этом, как это явственно высказывается, «тематизированными» («Бытие и время»). Впервые в «истолковании» упомянутого развития понимания становится зримым как таковое особенное само по себе. Но оно может вновь свершиться только, поскольку «значимость», в которой содержится особенное, всегда уже является понятой из последнего смысла (Zweck) собственного бытия.

У Гадамера дело обстоит иначе. Необходимость «толчка» (Anstoß) к пониманию эксплицитно им подчеркивается [1, с. 319-320]. Тот, кто желает понять, должен к «инаковости» того, о чем для него идет речь, «быть с самого начала восприимчивым» [1, с. 321]. Но инаковость или «чуждость» [1, с. 349] того, что должно быть понято, обнаруживается скорее в качестве промежуточной стадии. Она есть чуждость историзированного, которую лишь вначале держат на временной дистанции, дабы затем испытать, как она вещает в собственное настоящее, так что этот ограниченный простор возможностей понимания, ее горизонт, «сплавляется» с таковым предания (Überlieferung). Это, однако, может происходить лишь потому, что предание также высвободило возможности понимания настоящего и таким образом составило фактическое бытие понимающего. То, что некто понимает предание, позволяет судить о том, что и как он собственно есть.

Явно ориентированная на Гегеля идея Гадамера имеет проблематическое следствие: то, что понимание запускает и что прекращает, есть ничто иное как побуждение, не относящееся напрямую к сущности того, что следует понимать. В большей мере оно принадлежит последнему, дабы как можно скорее погрузиться в самопонятность исторического свершения смысла. «Самосознание индивида», – как утверждает у Гадамера, – «есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни» [1, с. 329]. Поскольку горизонты настоящего и

предания сплавляются, понимание растворяется в фактическом бытии. При этом, однако, понятие понимания также утрачивает свое философское значение, приписанное ему герменевтикой, выступившей с универсалистским притязанием. Герменевтика также является самосознанием, и в качестве такового она вновь возвращает себя в фактичность.

Если данное следствие кто-либо пожелает оспорить, необходимо придерживаться обрисованной вначале идеи Аристотеля: Жизнь, которая может понимать, имеет свою собственную действительность в понимании, следовательно, в том, как понимание эксплицитно свершается. В нем проявляется то, что есть эта жизнь по истине. Таким образом, необходимо развивать своеобразие понимания в смысле герменевтики жизни, которая отдалается от парадигмы практического знания, и в этом случае вместо того, чтобы мыслить понимание исходя из отношения к себе, отдает отчет в своей предметности (*Sachlichkeit*, здесь, возм.: привязанности к предмету – прим. пер.).

II.

Кроме того к гадамеровскому рассуждению позволительно присовокупить, что пониманию принадлежит некий «толчок». Нечто попадает на глаза, оно сопротивляется включенности в мир повседневности, так что, как выражается Гадамер, «его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством» [1, с. 349]. Это также, правда, означает: то, что следует понимать, не дается само по себе. Оно переживается как обещание, которое сдержал по отношению к себе; его следует разведывать, чтобы возможности, которые он утаивает и обещает, могли проступить наружу.

Однако поскольку эти возможности проявляются в разведывании, они изменяются. Они были возможностями того, что должно было быть понято, и превратились при соответствующей актуализации в нечто, что принадлежит понимающему. Вместе с их актуализацией они сменили положение; они проступили как то, что они есть, по отношению к некоему другому и равным образом через это другое. То, что дается, чтобы пониматься, иными словами, есть лишь в опосредовании предание: донесение и преобразование. Нечто артикулируется специально, но остается в нем, как переведенный текст, распознанным в качестве иного.

Перевод осуществляется, тем не менее, не только с одного языка на другой. Каждое истолкование есть перевод, также и интерпретация как действие. Только при истолковывающей интерпретации, о которой здесь идет речь, это происходит не так, что сравнивают артикулируемое и иное по отношению к нему – как если бы кто-то мог удерживать перевод подле

оригинального текста. Иное, соответственно, то, что следует понимать, раскрывается как таковое лишь посредством того, что оно не возникает в соответствующей интерпретации; оно всегда открыто для иных реализаций. Действительно, нечто переживается в качестве того, что следует понять, лишь потому, что есть переживание этой открытости. Таким образом, то, что подлежит пониманию, обладает двойным настоящим, дифференцирующимся в двух аспектах: оно является современным в опосредовании интерпретации и равным образом само по себе, как делающее возможным и само возможное. В качестве этого делающего возможным и возможного оно продолжает сохраняться даже, когда подвергается интерпретации. К его сущности принадлежит то, что оно не дано полностью ни в одной интерпретации и всегда является новым поводом для интерпретаций.

Исходя из этого, позволительно определить то, что подлежит пониманию в его своеобразии способа бытия: оно есть предмет (*Gegenstand*) в полном смысле слова – нечто, что стоит перед нами, и дает себя из этого места (*Stand*). Предметность является определением бытия, которое не может быть сведено к иному. Так, предмет не является вовсе субстратом, который лежит в основании соответствующих его актуализаций; интерпретации на деле не являются свойствами или состояниями, которые можно отличить от сущности подлежащей интерпретации вещи, но они суть воплощения самой этой сущности. То, что подлежит интерпретации, есть, однако же, некая вещь-в-себе, в отношении которой интерпретации были бы лишь проявлениями. Подлежащее интерпретации на самом деле доступно; оно не уклоняется, но выявляется в качестве возможного, есть «толчок» к интерпретации, и оно равным образом проявляется в опосредующем настоящем соответствующей интерпретации. Оно не вторгается как всецело другое в мышление, но может быть из него схвачено. Однако, несмотря на это, предмет не является объектом, также интенционально и понятийно схваченной в сознании вещью, которая лишь перемещается во внешнее существование. В то время как объект свое внешнее выражение получает исключительно через и для сознания, предмет существует в действительности вовне. Он стоит перед и напротив из себя самого; только поэтому он может быть Толчком к интерпретационной активности. И этот опыт так претерпевается в процессе интерпретации, что последний переходит во внешнее выражение интерпретирования, в которое он должен быть перенесен. Предмет в известной мере находится посередине между объектом и вещью-в-себе: он есть определенное проявление в сознании, как и объект, и он разделяет с вещью-в-себе внешнюю выразительность.

Однако посредством перевода его определенность обнаруживает действительную связь в отношении к внешнему. И то, что он есть «в себе», не означает, что он ускользает от узнавания, но лишь, что он в качестве возможного содержится в себе вопреки своим соответствующим интерпретациям и также всегда удерживается в противостоянии. И, тем не менее, предмет в себе, в своем бытии возможным – доступен; он дан как действительное, но в качестве действительного его, разумеется, всегда имеют лишь опосредованно.

Опосредование, соответственно, интерпретация раскрывает предмет, поскольку содействует ему прийти в себе самой к проявленности. Она раскрывает его как нечто; в процессе этого – по сравнению с версией Хайдеггера совершенно иначе схваченного – «герменевтического Как» (Als) это возможное «как» раскрывает эту определенную реализацию. Данное движение разоблачения, которым является перевод, может, однако, быть осуществлено лишь, когда оба эти момента, между которыми оно разыгрывается, соотносены друг с другом: возможное, которое противостоит, является всегда возможным с точки зрения своей реализации; реализация есть лишь то, что она есть, а именно – интерпретация, когда возможное вместе с ней остается актуальным. Иными словами: движение интерпретирования свершается в двойном настоящем того, что подлежит интерпретации, и, соответственно, интерпретированного; оно словно распростерто в этом настоящем.

В соответствии с этим оно является исполнимым, когда оба эти момента двойного настоящего были разведены и одновременно стали сопряженными. Без этой свободной игры в сплоченности нет никакого движения вовсе; без сплоченности никто не имеет дела ни с каким определенным движением, но лишь со смещением, которое неконтролируемым образом уходит с изведенного пути в неопределенное. Движение перевода должно быть соизмерено как таковое; оно должно мочь быть измеренным в качестве того выраженного изменения, которое извещает о себе, когда говорят, что интерпретирование является обнаружением того-то и того-то. И поскольку это изменение является определенным, тождественность (das Selbe) возможности и реализации должна уметь его придерживаться в перемене, без того, чтобы проявляться в качестве субстрата движения или его всеобщей актуализации. Возможное всегда при перенесении находится на деле в игре, не растворяясь ни в одной актуализации.

Там, где свободная игра перенесения, таким образом, сопряглась, она обретает свой смысл: возможное предмета обнаруживается за счет действительного своей интерпретации, и интерпретация проступает как

то, что она есть, исходя из предметного возможного. Смысл есть такое согласование обоих этих моментов. Там, где, однако, есть смысл, наличествует понимание, ибо лишь в понимании обнаруживается смысл. Понимание есть сплоченность в движении перенесения, в котором интерпретация и предмет интерпретирования взаимосвязаны.

Поскольку предмет понимается из интерпретации, а интерпретация из предмета, они обнаруживаются в качестве того, что они суть. Кроме того выказывает себя и движение интерпретирования как таковое; раскрывается, что оно на самом деле есть перенесение, а не только уходящее в распыление смещение, которое, бесконечно превращаясь, всегда бы могло продвигаться дальше. И наконец, в понимании выходит на свет успешность интерпретирования. Поскольку эта взаимозависимость интерпретации и предмета содержится лишь в сопряженности, она ни в коем разе не гарантирована. Она может рухнуть, она не обязана увенчаться успехом, и соответственно опыт этого успеха извлечен из всей самопонятности. Однако в успехе проступает вперед то, что перенесению на самом деле было дано свершиться; в согласовании предмета и некоторой его реализации оно обнаруживает себя в качестве исполненного смысла и поэтому понятного.

В упомянутых трех отношениях понимание является истиной интерпретации. И оно является этой истиной именно в них; их взаимообусловленность свершает то, что может вестись речь о специфической истине интерпретации. То, что истина интерпретации должна быть специфической, легко объяснимо: интерпретация не является пропозициональным высказыванием, и в соответствии с этим ее истина не может располагаться в том, что также предполагает на деле утвержденный порядок вещей. Она же является реализацией возможности, которая не есть в себе некий определенный порядок вещей; прежде интерпретация устанавливает некоторую свою определенность. Это установление может быть прояснено, и оно является тем, посредством чего согласование возможности и реализации явлено в перенесении как таковом. Опыт согласования, тем не менее, зависит от того, что возможность и реализация актуализируются в качестве того, что они суть. И это вновь является возможным, только когда ясно, что их связь обретается в перенесении и что лишь в качестве перенесения она возможна. Только в актуальности ее структуры становится очевидной каждый раз определенная интерпретация, и в соответствии с этим к пониманию интерпретации всегда также принадлежит знание ее временности. Как раз те интерпретации, которые становятся очевидными,

должны удостоверяться во взаимосвязи иных интерпретаций. От рассыпающихся же это вовсе не требуется.

То, что в понимании как истине интерпретации совмещаются прояснение некоего результата и прозрачность структуры, – это значимо, однако же, не только применительно к отдельно взятому результату. Если интерпретирование как таковое вместе с истиной каждой интерпретации является прозрачным, оно не требует никакого привнесенного извне прояснения насчет того, что оно собственно такое. В каждом понимании интерпретирование как таковое очевидно, и возникает лишь вопрос о выраженности, артикулируется ли оно понятийно или нет. В любом случае интерпретирование обладает своей собственной ясностью, которую оно отличает от уклончивости самопонятности и непромысленности «фактичного».

III.

Это возвращает нас к изначально обсуждавшемуся вопросу о значении понимания для жизни. Как истина интерпретации понимание является прозрачностью жизни, в той мере, в какой последняя свершается как интерпретирование. Но это как раз не означает, что в конечном итоге понимаешь всегда себя самого. В понимании ведь не только актуально движение интерпретирования, но также его предмет и результат. Хотя кто угодно вынужден переживать предмет в качестве толчка и включаться в его интерпретируемость. Однако возможности, которые при этом раскрываются, вовсе не таковы его собственного бытия, но – этого предмета. Правда результат интерпретации существенным образом свершается именно за счет интерпретатора. Однако в понимании он все же остается очевидным как актуальность предмета, так как взаимосвязан с последним в его двойном настоящем. Интерпретируя и понимая, сам по себе некто также является другим, и это впервые дает свободу, но вместе с тем и необходимость, отрефлексировать, как относится иная, вновь обнаруженная возможность и актуальность к ставшим самопонятными ориентациям повседневной жизни.

В понимании также выходят за собственные пределы - без того, чтобы утратить себя во внешней выразительности, которая изначально вновь должна быть присвоенной. Поэтому опыт выразительности также не следует схватывать в качестве разрыва предварительно данной имманентности; жизнь, которая может понимать, никогда не есть лишь «в себе», но всегда уже «вовне». Она есть жизнь как таковая в этой выразительности, соответственно, она из самой себя приложима к опосредованию, которое является интерпретацией. Она не содержит никакого предварительно данного единства, но является в себе различным,

и таким образом, ей пристало пестовать это различие, что означает: ей надлежит допускать это и одновременно (во взаимосвязи понимания) преодолевать. Единство жизни, что может понимать, дано всегда лишь в этой взаимосвязи. Оно присутствует там в виде смысла.

Соответственно необходимо, чтобы подобная жизнь в сущности имело дело с предметным. Это не всегда должно быть выражено эксплицитно; предметное может проступать отчетливо более или менее. В соответствие с этим опыт предметности возможен на различных уровнях и ступенях; он может практиковаться и в результате высвобождаться, свершаясь ради себя самого. То, что при этом образуется, есть предметный смысл: интерес к предметам и возможно также к тому, что предметы производят, дабы таким образом раскрыть возможности понимания. Произведения искусства, классические тексты философии, также и священные религиозные тексты являются предметами *par excellence*, неисчерпаемый толчок к интерпретации, обещание смысла.

Разумеется, культурная предметность искусства, философии и религии была бы невозможна, если бы сама жизнь не была всегда уже предметной. В порождении картины и письма, явления, упорядоченного звука, слова и понятия проступает лишь то, что принадлежит жизни в ее выразительности. Так жизнь, которая может понимать, обнаруживает себя всегда уже на дистанции от естественного, по отношению к своему собственному естеству до него. Коль скоро имеет место постижение, которое не согласуется с естественными жизненными порывами, последние становятся толчком, на который следует отвечать, занимаясь интерпретацией. Это также касается и притом с большей интенсивностью конечности естественной жизни. Мир в его бесконечной множественности и изменении желает быть схваченным согласно возможностям, которые он сам себе предоставляет, в рамках однородных структур. Ситуации и формы жизни понимаются не всегда из себя самих, но напирают с разной степенью интенсивности посредством интерпретации. И в конце эта мировая жизнь может стать предметом в целом. Эта предметность мира является тем, что в производимых предметах, произведениях и текстах интерпретируется и, таким образом, обнаруживает возможность дальнейшей интерпретации и понимания. При этом предметное существует таким образом, что никто и никогда им не владеет. Оно пребывает в своей доступности иным образом, и оно высказывает себя через всегда иной доступ, который по отношению к нему находят и должны находить в интерпретировании. Перспективистский характер интерпретирования не только соединен с предметностью, но утверждается ею.

Соответственно с отступлением перспективности также сокращается опыт предметного. Коль скоро нечто более не проявляется как требующее интерпретации и, тем не менее, не становится самопонятным, но выраженным, оно превращается из предмета в объект. Объекты не являются на деле более внешним, но лишь все еще внешним внутреннему; они есть внутреннее, интенционально полагаемое в сознании и в определении постигаемое, что замещается во внешней выразительности – как если бы оно схваченное в понятии в действительности давалось таким, каким его схватывают. Объекты имманентны сознанию, включая сюда приписываемую им выразительность. Однако они не могут сделаться понятными исходя исключительно из имманентности сознания; то, что наличествует внешнее, возвращает к иному опыту, а именно опыту предметного. Таким образом, выразительность объекта является сугубо заимствованной. Распознавание объектов предполагает понимание предметов.

Особое значение это приобретает там, где речь идет о самообъективации жизни, способной понимать. Очевидным образом человек может быть познан и описан в качестве естественного существа. То, что возможно понимание человеческой жизни на подобный лад, никто более не будет испытывать желания утверждать, если сделает очевидным для себя собственный смысл понимания. Понимание человеческой жизни существенно отличается от схватывания объекта и в соответствие с этим оно вовсе не свершаемо, если некто лишь удерживает себя в объективируемом. Ориентация на объективируемое есть забвение; она является погружением в мнимую имманентность, неправду жизни, про истину которой напоминает воспринимаемая выразительность объекта. Задача философии – удержать это воспоминание, вместо того, чтобы препровождать себя обратно в практическое знание или подчинять наукам.

Примечания

¹ Перевод выполнен по изданию: Figal G. *Leben als Verstehen* / Eilert Herms (Hrsg.): *Leben: Verstandnis, Wissenschaft, Technik*. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005. – S. 32–39.

² В русском переводе «Истины и метода» речевая конструкция изменена и опосредованно передается через выражение: «столь же рискованно» – прим. пер.

³ *Selbstdurchsichtigkeit* – точнее будет, самопрозрачности – прим. пер.

1. Гадамер Х.-Г. *Истина и метод: Основы философской герменевтики*. – М.: Прогресс, 1988.

Абдурахман Бадави

КВИНТЭССЕНЦИЯ НАШЕЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

Предисловие, перевод с арабского и комментарии Фареса Нофала

Предисловие

Главному адресату настоящего сборника авторами последнего уже сделано немало замечательных подарков – и это, на первый взгляд, должно усложнить задачу очередного «археолога», решившего было презентовать юбиляру некую пыльную «рукопись, найденную в Сарагосе». Однако внимательный читатель уже заметил, сколько имен было вплетено в тексты этого тома целой сетью узоров – пера ли, речи ли – самого Алексея Николаевича. А раз так, то мое словесное подношение будет до крайности прагматичным (и даже до некоторой степени эгоистичным): я попытаюсь передать в руки именинника серебряные нити, которые, быть может, сгодятся для обрамления новых вензелей мысли, свидетелями изящности которых все мы ныне являемся.

Сегодня в собеседники всем нам я приглашаю Абдурахмана Бадави (1917–2002) – ведущего энциклопедиста Египта, автора более 150-и томов исследований по истории мировой культуры. К сожалению, имя ученого, посвятившего свою жизнь, в том числе, и популяризации европейской мысли в арабском мире, Западом было несправедливо забыто – равно как и была забыта его оригинальная трактовка экзистенциализма, принесшая своему автору славу «первого египетского философа»¹. К своей докторской диссертации, защищенной в каирском Университете Фуада I в 1944-м г. и опубликованной под заглавием «Экзистенциальное время» в 1945-м г., Бадави шел со времен выхода в свет первой своей крупной работы «Нищие» (1939). Предлагаемый же вниманию читателей текст, представляющий собою своеобразный манифест, краткое изложение концепции Абдурахмана 1980-го г., является лучшим свидетельством верности мыслителя главному плоду своего творчества, не претерпевшему никаких изменений за более чем тридцать лет. То же credo Бадави будет ясно выведено и промеж строк его двухтомной автобиографии (2000), демонстрирующей подчиненность всей жизни философа его главному постулату о «напряженном единстве противоположностей» личностного бытия.

Собственно говоря, на этом краткое, обрывочное предисловие можно и завершить, дав слово самому доктору Бадави – заметив, при этом, что, ввиду диалогичности нашей встречи, разъяснения к его словам будут минимальными; в комментариях же переводчик лишь попытается схватиться за силуэты арабских классиков, угадывающиеся за

«каллиграммами» араба-экзистенциалиста. Как знать – может, и они нет-нет да приглянутся золотой шкатулке юбиляра...

Текст²

Цель сущего – нахождение себя внутри бытия. Бытие же бывает двух видов – абсолютное (*мутлак*) и воплощенное (*му'аййан*); и каждый из них может иметь несколько смыслов (*ма'ан*). Абсолютное бытие отличается тремя характеристиками: во-первых, понятие [бытия] является наиболее общим из понятий, затмевающим [предельность] самих категорий. А раз так, то его нельзя ограничить – ибо граница предполагает родовую различность, в то время как идея бытия свободна, ввиду своей универсальности, от всякого рода; абсолютное бытие не может иметь в себе видового различия ввиду абсолютной его не-партикуляризации. В этом и состоит третья его характеристика: раз бытие не ограничить, то его чтойность (*махиййа*) остается неизвестной; но явленность (*аниййа*)³ его очевидна, ибо существование есть первичный атрибут всего [сущего].

Все эти три характеристики не могут дать нам содержательного представления об абсолютном бытии – и именно эта [апория] постоянно вызывала к жизни ожесточенные о нем споры. На самом же деле абсолютное бытие не является истинным (*хакикийй-ан*) бытием, потому что оно либо представляет собою чистое бытие, избавленное разумом от всякой спецификации и к которому возможно прийти путем абстрагирования от реальности, – либо тождественно всеобщему (*куллийй*) бытию, «воплощенному» в виде «Абсолютного Духа» или «формы», что, хотя и близко миру вещей, также есть вид абстрагирования, растворяющего индивидуальное в таинственном всеобщем, определение которого, в свою очередь, возможно только лишь через индивидуальное. Смыслы же, объемлемые [абсолютным бытием], хоть и принадлежат истинному бытию, понимаются через призму [абстракции], лишаящую их индивидуальных черт.

Истинное бытие – это единичное бытие (*вуджуд ал-фардиййа*). Единичность – это самость (*затиййа*). Самость предполагает свободу (*хурриййа*), обозначающую потенциальное (*имканиййа*) бытие.

Воплощенное существование бывает трех видов – бытие предмета (*мавду*), бытие самости (*зат*) и бытие-в-себе (*вуджуд фи зати-хи*). «Бытием предмета» называют бытие вещей (материальных ли, идеальных ли), внешних по отношению к рефлексирующей самости в пространстве и времени; главной характеристикой этого рода бытия является существование «инструментов» (*'адават*) – вещей, соотносимых друг с другом и использующих друг друга. [Бытие предметов] – это бытие, не знающее себя.

Что касается второго [рода] бытия, – бытия самости, – то он характеризуется саморефлексией. Именно в нем «Я» соотносится с собой, исходя не от самости к иному, но от самости к самости. Этот «исход» не может быть описан как «инструментальный», но лишь как «живо-напряженный» и «плодоносно-всеобщий», предполагающий постоянное погружение (*игал*) в самостное обоснование (*иститан затийй*). Следовательно, самостное бытие – это бытие того, что ощущает свое существование и прибегает к себе.

Мы называем первое бытие «бытием предмета» потому, что оно является бытием, соотношенным с самостью; но если мы забудем в этом случае о самом понятии соотношения, то мы получим «бытие-в-себе», или, как называет его Кант, «вещь в себе». [Бытие-в-себе] – это бытие, ничем не оправданное; как верно замечают, идея [«бытия-в-себе»] – это допущение, останавливающее человеческое познание у известной черты. Потому этот [вид бытия] может быть отнесен к области гносеологии, что избавляет нас от подробного его исследования здесь, при изложении нашей онтологической теории.

Итак, перед нашим взором остаются два [вида] бытия – бытие самостное и бытие предметное. Нужно ли нам редуцировать первое ко второму, уподобляясь материалистам, или же относить второе к первому, как делали это идеалисты? И то, и другое – неверно, так как бытие самости не может быть понято в отрыве от мира предметов, в котором самость реализует в рамках свободы свои потенции через деяние и использование других самостей в качестве «инструментов» для достижения этой реализации. Да, этот путь ведет к «падению» [самости] – но это «падение» необходимо, иначе ее экзистенциальные потенции останутся в бессмысленном, подвешенном состоянии. С другой стороны мы не можем свести бытие самости к предметному бытию, ибо это – путь к победе над самостностью, становящейся, в этом случае, частью пространства данностей, лишенной своей сущности. Читатель может спросить: почему же нельзя считать самость частью мира предметов? Разве единичная самость не противопоставлена другим, равночестным ей самостям? Не сведется ли все, в противном случае, к постулированию отвергнутой выше мысли о всеобщем абсолюте?

Ответ на этот вопрос требует исследования смысла «самости», подразумеваемого нами здесь.

Самость – это волеющее «Я». Само осознание самости заключено во фразе: «Я волею». Для того чтобы отыскать себя, человек должен обратиться к своей самости в акте воления, но не мышления – то есть в модальности, но не в операции. В этом-то и состоит величайшая ошибка

знаменитой картезианской формулы, ибо мышление, само по себе, не может привести к бытию – и, как следствие, подтвердить бытие личности. Вместе с тем мы можем понимать «мышление» здесь как «акт мышления» – и только это может спасти сентенцию Декарта. Однако это «спасение» предельно бессмысленно ввиду рекурсивности самой фразы, смысл которой, в таком случае, будет таковым: «Я, мыслящая самость, существую». Иными словами, исчезает мост, связывающий мышление и бытие, и мы движемся от самости к бытию – или, что одно и то же, от бытия к бытию.

Настоящее осознание самости имеет место в акте воления; как верно отметил Мен ди Биран, [саморефлексия] – это ощущение волеющего «Я». А коль скоро воление предполагает свободу и целиком зависимо от него, то и ощущение самостности предполагает ощущение собственной свободы. Отсюда следует, что самость, воля и свобода – взаимосвязанные и взаимообуславливающие смыслы. Ощущение самости проясняется с ощущением свободы, а истинная, девственная самость, берущая свой исток от водопада истинного бытия, является в высшей степени *свободной* самостью, несущей свою ответственность за опасность, беспокойство или жертву.

Но свобода подразумевает потенцию, ибо она есть выбор, а каждый выбор есть предпочтение одной потенции другой. Если «субстанция» (*джавхар*) самости кроется в свободе, то ее «чтойность» сокрыта в потенции. Эта потенция, конечно же, не является абсолютной (то есть лишенной всякого осуществления) – она не может не иметь своего воплощения: так, [самость] выбирает между потенциями – но, если выбора не происходит, она переходит из состояния свободы в состояние необходимости; необходимость здесь – это осуществление потенции в виде существования-в-мире. Отсюда, кстати, следует необходимость бытия самости в мире вещей.

Итак, мы различаем два вида бытия самости – [бытие] волеющей, свободной самости, располагающей лишь неосуществленными пока что потенциями, и [бытие] самости, совершившей свой выбор и реализовавшей часть своих потенций. Первое мы называем «самостным потенциалным существованием» – а раз эти потенции составляют «субстанцию» самости, мы можем окрестить эту [разновидность бытия] «чтойным существованием» (*вуджуд махавий*), характеризующимся абсолютной свободой и соотносительностью самости с самой собой. Что касается уже выбранной самости, то ее существование реализуется через явленность в мире вещей.

Истинное, первое бытие самости – это «чтойное бытие», связующее ее с самой собой. Следовательно, эта самость предельно индивидуальна, а эта абсолютная единичность или это «Я» есть истинное бытие, от которого я исхожу во всех своих мыслях и действиях. [Самость] находится здесь в полной изоляции вместе со своей великой ответственностью, ощущая, исходя из свободы, свой бесконечный смысл. Это состояние близко к [цели] суфийских практик, и оно было выражено св. Терезой Авильской во фразе: «Я – одна с одним Богом». А если это – истинное бытие, то бытие предметное, бытие в мире предметов и по примеру предметов, является бытием поддельным (*за'уф*), ибо в нем я не являюсь владеющим собою настолько, насколько предметы владеют мной. «Падение» связано со соотносением себя с большим числом предметом; честь же ступени бытия имеет обратную связь со степенью соотносительности с иным (или с вещами).

Самое главное в том, что было сказано выше о бытии самости – это наличие двух его видов, перебрасывающих его потенции в реальность посредством свободы, обеспечивающей выбор через волю. Осуществляя в реальности те или иные потенции, самость действует в мире, образуя явленность. Эта «явленность» здесь – разновидность толкования и понимания, как говорит Хайдеггер о потенциальном бытии. Бытие этой явленности возможно только в таком виде; а вот источником, от которого исходит эта явленность в своем толковании потенциального бытия – это время. Значит, любая попытка понять бытие как таковое, равно как и явленное здесь-бытие, без привлечения проблемы времени – пустая, бесплодная попытка. Время – вот главный фактор образования явленности и перехода бытия в здесь-бытие, а темпоральность (*заманиййа*) – это «субстанциональное» состояние явленного бытия [...] Время объясняет истинный характер как бытия, так и всего, что вовлечено в бытие.

Не-истолкование бытия на основе времени – вот главная причина провала всех попыток объяснения сущности экзистенции. Определяя бытие, философы не понимали истинного смысла времени, имея о последнем либо превратное, либо и вовсе неверное представление. Некоторые из них понимали темпоральность как «существование-во-времени», и, в соответствии с этим, делили его на бытие, покорное времени и разворачивающееся в нем в виде исторических и природных процессов, и бытие независимое от времени, подобное бытию математических пропорций. После, эти мыслители вновь делили бытие на бытие-во-времени – конечное бытие – и безначально-бесконечное бытие-над-временем, поместив между этими двумя [разновидностями существования] пропасть, которую одни пытались преодолеть

посредством целых цепочек посредников, а другие и вовсе отказывались верить в ее конечность.

Мы же считаем, что бытие может быть понято лишь как временное в самой своей сущности, по самой своей природе – а, значит, все сущее не может не быть временным. «Временность» не означает простого присутствия «во времени» – эдаком пространстве, в котором вращается бытие, нет – мы утверждаем, что все «над-временное» и «вне-временное» тоже является временным ровно настолько, насколько оно является сущим. Темпоральность пронизывает природу всякого сущего подобно его истинному духу; она – сущностный «установитель» чтойности бытия, фактор и агент определения его смысла.

Такое истолкование бытия представляет собою революцию, не менее опасную и агрессивную по своим плодам, нежели коперниканская. Если Кант называл свой критический подход «коперниканским переворотом» в теории познания, то мы можем назвать наше учение «коперниканским переворотом» в онтологии. Каждая революция начинается с низвержения основ – а потому и мы начнем с изложения и критики всех когда-либо существовавших учений о времени. Критики не целиком отрицательной – но и положительной в своих выводах.

[...] Все философские концепции времени можно разделить на три основных типа. Первый – натуралистический (*табу'ауйй*), «аристотелевский», вершина антично-средневекового объяснения бытия и времени; второй – критический (*накдийй*), «кантовский», связанный с гносеологией и преобладавший в академической философии до конца XIX в. И, наконец, третий, биологический (*хайавшийй*), «бергсоновский». Что касается физики, то в ней время толковали двояко – по-ньютоновски абсолютно и по-энштейновски относительно.

[...] Ощущение бытия не может усиливаться чистой мыслью – ибо чистая мысль есть извлечение души из живого потока существования и заключение ее в царстве чуждых экзистенции форм, лишенном остроты напряженной жизни, действия и движения. Это чувство происходит из глубин сокрытых действий, плещущихся в водах беспокойной витальности, живого опыта, напрямую связанного с напряженностью бытия; оно подвластно не разуму, но чему-то сложно именуемому – и мы назовем это арабским словом «вадждан»⁴, понимая под ним свойство, благодаря которому мы *переживаем* бытие в самой его напряженной ткани, сплетенной из чувства и воли. Слово «переживание» использовано нами для того, чтобы прояснить неподвластность бытия взору разума или какому-либо другому взору; осознание существования происходит в живом опыте, не знающем отношений самости и предметов. Это свойство

снимает величайшую гносеологическую субъект-объектную дихотомию, которую не смогла снять гуссерлевская идея «интенциональности» (*ихала мутабадала*), оперирующая почти что платоновскими «чистыми чтойностями», своей абстрактностью отдаляющими нас от искомым воплощенностей. Мы отвергаем эту проблему как имеющую отношение к миру физики, а не миру самостного бытия, если и направленного на что-либо, так на самость; никакого смысла отныне в разделениях на субъект и объект нет – опыт самости тут своей непосредственностью вытесняет всяческих посредников, вроде «форм» или «универсалий».

«Вадждан» – это мир восприятия, в корне отличающийся от мира восприятия интеллектуального; но отличие этих [миров друг от друга] не означает их полной независимости и самодостаточности – мир разума все же служит миру экзистенции. Задача разума – нахождение инструментов и механизмов в физическом бытии, в то время как самостное существование реализует потенции в мире вещей. Следует отметить, что мы ни в коем случае не умаем роль рационального – наоборот, мы стремимся со всей скрупулезностью разграничить разум и чуждые ему пространства бытия.

Что касается физиологической природы «вадждан», то мы не будем обсуждать ее здесь, так как, во-первых, наука доказала невозможность отнесения всей полноты рефлексии к какому-то одному органу тела, а, во-вторых, сама идея врожденных свойств человека настолько стара, что нет нужды тут ее объяснять.

Восприятие через «вадждан» происходит посредством особых категорий, отличающихся от категорий разума, в свою очередь, на сегодняшний день, детально разобранных философами. Однако для того чтобы обозначить таблицу наших категорий, необходимо вспомнить о диалектическом характере всего сущего – ибо бытие, как мы уже говорили, представляет собой полотно противоречий и противопоставлений; даже нереализованная потенция противоречива, так как истинная, живая потенция объединяет две противоположности, два полюса. Значит, сущее мечется между двумя полюсами, которые и объемлет в своей самости – и эту поляризацию в самой ее модальности и эволюции мы и называем «диалектикой». [Диалектику] можно оценивать с позиций как статички, так и динамики – и потому наша диалектика, диалектика чувства и воли, не тождественна гегелевской, логической диалектике. Именно логический ригоризм Гегеля с идеей синтеза и привел в негодность самый «нерв» [его концепции] – противоречие. Сохранение диалектической динамики – необходимый, но, безусловно, смелый шаг, которым пренебрег Гегель, но который мы разовьем до предела.

Итак, диалектика динамична: а раз так, то мы назовем [эту динамику] «напряжением» (*tavatpur*) – со-стоянием двух противоположностей в неустанном, бесконечном единстве. Поэтому наши парные категории и противопоставлены друг другу, и «напряжены»; [напряженность эта] сохраняется и в их единстве, которому мы не присваивали новых именовании. Приводимая ниже таблица, включающая в себя восемнадцать категорий, исследует известные всем состояния относительно чувства (*ати́фа*) и воли (*ирада*), в соответствии с которыми она поделена на две части.

Чувство			
Корень	Боль	Любовь	Беспокойство
Противоположность	Радость	Ненависть	Спокойствие
Напряженное единство	Радостная боль	Ненавидящая любовь	Спокойное беспокойство
Воля			
Корень	Опасность	Скачок	Возвышение
Противоположность	Безопасность	Равномерность	Падение
Напряженное единство	Безопасная опасность	Равномерный скачок	Падающее возвышение

[...] Боль – это ощущение самостью чего-то, ее ограничивающего в ее же воплощенном бытии. Самость, в соответствии со своей естественной интенцией, стремится реализовать свои потенции в мире, куда она была вброшена – но внутренне-внешняя реализация потенций сталкивается с иным, даже если иное – всего лишь средство самости, служащее ее действиям. Спротивление иного самости на этом пути причиняет ей боль. Такое объяснение боли, пусть и экзистенциальное, проясняет ее психологию: к примеру, известно, что боль острее чувствуется животными, стоящими на вершине эволюционной лестницы. Психологи объясняют этот феномен большей чувствительностью высших животных – однако это, на наш взгляд, не объяснение, но повторение той же мысли. Мы же считаем, что эволюционный процесс предполагает качественный и количественный рост возможностей, потенций, реализуемых живым существом – а рост потенций усиливает сопротивление им иного. Поэтому

первобытные люди менее подвержены боли, нежели носители цивилизаций; да и сама история цивилизаций служит лучшей иллюстрацией для наших выводов. Неслучайно в Древней Греции улыбка жизни гомеровской культуры перетекает в болезнь мыслителей эллинистической культуры, а Европа до Французской Революции знает больше радости, чем в последующие века – и, в особенности, чем век девятнадцатый, отмеченный целой плеядой разочарованных (Шопенгауэр и Эдуард фон Гартман, Ницше и Бодлер, Достоевский и Хайдеггер). Так, с ростом возможностей, дарованных человечеству индустриальной революцией, выросло и противодействие потенциям человека – а, значит, выросла и человеческая боль. Как верно отметил Руссо, «цивилизация отнимает у человека счастье».

[...] Жертва – это высшая степень боли, соприкасающаяся с высшей степенью радости; жертвуя, человек не ощущает ни особой боли, как это часто бывает, ни отдельной радости, но сливает радость и боль в некоем единстве. Высшая же глубина напряженного единства радости и боли представлена в мученичестве, в обреченной улыбке Сократа, светящейся в самые темные моменты испытаний. Это напряженное единство противоположностей выдает переживание самостности и свободы, выражает ткань живого бытия лучше всего.

Говоря о жертве, мы не можем не упомянуть о радости. Явленность «чтойного» бытия обусловлена реализацией потенций – то есть действием, подтверждающим возможности самости и дающим ей ощущение самостности. Невозбренный переход самости от потенциального к актуальному, воплощенному, именуется радостью. Степень радости связана со степенью реализации потенций самости – и высшей ее точкой является альтруизм, исчерпывающий возможности личности с максимальным обогащением «внешних» самостей и сходящийся с жертвой в разнонаправленном единстве радостной боли.

Альтруизм направляет нас ко второй триаде категорий чувства – «любви» и «ненависти», напряженно объединенных в «ненавидящей любви». И неслучайно – ибо альтруизм содержит смысл любви к иному, имеющей место тогда, когда чувство смещается с единичной самости на иные самости или вещи; это не означает, будто мы отошли от бытийствующей самости к бытийственному иному – наоборот, мы остаемся в области личностного бытия. Любовь, понятая экзистенциально, означает поглощение самостью иного и растворение его в себе из желания власти, тогда как эта жажда власти, осуществляющая до предела самостное существование, получает развитие в идее любовной искренности и супружеской верности. Поэтому любовь, в первую очередь, приносит ощущение «расширения» самости, ее роста, углубления до суфийского

дна неразличности всего иного; в любви бытие самости объемлет и упорядочивает все вещи. А если любовь – это растворение любимого в самости, то она, во-первых, исключает обмен, и, во-вторых, завязана на творчестве и продуцировании – то есть на продолжении рода.

Но высшая ступень любви дает самости ощущение своей единственности – а, значит, и ненависти ко всему внешнему. Как верно сказал Ницше, – один из тех, кто связал любовь с ненавистью, – «глубочайшая любовь – это высшая ненависть». Вершина же, на которой встречаются глубочайшая любовь и высшая ненависть – это ревность, «ненавидящая любовь», ласкающая любимого и ненавидящая все, что к любимому не относится.

Если мы взглянем на вторую триаду и сравним ее с первой, то поймем, что первые три категории говорили о явленной реализации потенций, в то время как три последние обозначили стремление самости к возвышению, обретению осуществленности на более совершенном бытийном поле. Вторая триада – это сила, толкающая самость к самообогащению, к достижению этой бытийной цели; она динамична, она креативна – и вряд ли у либидо может быть другое экзистенциальное истолкование. Важно и то, что первая триада указывает на реально существующие вещи, то есть на нечто, осуществленное в прошлом, а вторая – на осуществленность, еще не имевшей места; первая триада носит отпечаток прошлого, а вторая – будущего. Все это доказывает, что темпоральность необходима для двух этих категориальных триад, срывающих покров с истинного бытия самости, пронизанного временем. Само осознание этих категорий прямым образом [связано со временем]: любовь, например, отнесена к не-произошедшему, неосуществленному, а боль и радость – к уже произошедшему, осуществленному.

Первая триада открывает нам прошлое, вторая – будущее, а третья, как мы увидим ниже – настоящее.

Беспокойство – одно из главных чувственных состояний, рассмотренных Кьеркегором и Хайдеггером, заключившими о нем, как о феномене, обнажающем небытие. Иными словами, «чтойное бытие», реализующееся в этом мире, теряет часть своих возможностей – и нужда самости в утерянных возможностях является небытием, осязаемым ею в состоянии беспокойства. Правда, скатываясь в яму небытия, мы не прибегаем к абстрагированию – но ощущение небытия предшествует любой редукции, любому отрицанию. Однако беспокойство имеет еще и положительную сторону – ибо небытие, имеющее началом нереализованные потенции, понуждает самость оставлять одни возможности и стремиться к другим, воплощающимся в мире вещей.

Небытие – это основа всякого отрицания, имеющего место в бытии, главный элемент диалектики экзистенции.

Беспокойство, дающее нам представление о небытии, связано с настоящим и коренится в «сейчас», так как ощущение [беспокойства] скованно не «субстанциональным» моментом, но тончайшим «мгновением». Растущее же беспокойство останавливает время самости, понуждая ее переживать статичное «сейчас», таким образом, завязанное на вечности (*сармад*).

Наше отношение к небытию смерти должно стать тождественным «любви к судьбе», к которой призывал Ницше: мы обязаны смотреть на небытие как на часть материи бытия мира, пробуждая в себе спокойствие относительно кажущейся «опасности». Что касается спокойствия относительно самой самости, то оно рождается из довольствования осуществленными потенциями и надежды на реализацию очередных устремлений – и именно надежда привносит в спокойствие [бытийную] динамику. Напряженное единство спокойствия и беспокойства достигается в двух случаях – беспокойства из-за смерти и спокойствия в надежде.

[...] Итак, чувство – это состояние, выражающее явленное воплощение самостного бытия, состояние экзистенциальное, но не рефлективное. В чувстве самость переплетена с самой собой, что облегчает ей познание бытия во всей его полноте – и ни у кого не возникает сомнения в том, что, например, осязание бытия в состоянии боли сильнее, чем при знании о боли; в первом случае присутствует прямая связь между самостью и существованием, а во втором – непрякая, опосредованная интеллектом.

То же самое мы наблюдаем и в волеи – силе самостного бытия, воплощающей потенции в мире вещей и иных самостей. Эта сила проистекает из свободы, подвигающей самость к выбору через способность к действию (*кудра*). Упомянутый здесь выбор, все же, не является «знанием о наилучшем», но представляет собою деяние, сцепленное с потенциальным, могущее как сопровождаться знанием, так и быть независимым от него.

Коль скоро потенциальное бесконечно, а противопоставление – атрибут всего сущего, воле, сомневающейся в выборе какой-либо из потенций, остается лишь идти на риск, дабы не пасть в пучину бездействия и неосуществленности. А раз риск – это первый акт воли, то опасность – первая ее, воли, категория. Поэтому Ницше говорил: «Жизнь в самом общем своем смысле означает бытие в состоянии опасности» [...] Акт риска однороден, и мы вряд ли сможем выделить в нем какие-либо части – следовательно, он совершается в «сейчас», присутствующем во времени и вечности. Здесь кроется объяснение искренности политиков и вождей,

постоянно озабоченных рискованностью своих решений, якобы определяющих тысячелетние судьбы наций: они чувствуют риск, и с его ростом, как следствие, ощущают свою причастность вечности.

Ощущение вечности возникает и в состоянии, противоположном опасности – то есть в статичной безопасности, опасной для самости лишь в том случае, если она иллюзорна. Но чистая опасность невозможна, а чистая безопасность противоречит живому бытию – значит, [самости] остается гарантирующая ее бытие и реализующая ее потенции в свободе и ответственности безопасная опасность.

Переход от одного риска к другому происходит не равномерно – самость должна буквально перепрыгнуть из одного своего действия в другое. Поэтому вторая триада категорий воли открывается «скачком» (*таффра*)⁵.

Бытие, на наш взгляд, состоит из герметичных самостей, замкнутых на самом существовании. Кому-то эта сентенция покажется воскрешением седого пифагорейства – но, так или иначе, мы видим здесь лучшее выражение «атомистичной» природы бытия. Закрытость самостей оставляет перед ними единственное средство соотношения друг с другом – скачок. Обращаясь к своей чуждости (своему «чуждому бытию») или к иному, самость преодолевает предстающую перед нею пропасть посредством скачка, понимаемого нами в своем исконном смысле, исключаяем всякое пространство, всякую равномерность. А чтобы понять природу этого скачка, мы должны принять две мысли – о его неосознанности и недетерминированности. [...] Скачок, тем не менее, нуждается в равномерности, необходимой для действий самости, иногда прерывающей свой бег для очередных скачков.

Экзистенциальный успех самости описан через третью триаду категорий воли как «возвышающийся успех». Действительно, неустанное, действенное, креативное осуществление потенций возвышает самость, обогащает ее. Потому-то мы не станем следовать хайдеггеровской пораженческой философии, постулирующей сдачу бытием самого себя, а скажем: самость-интервент в новые просторы существования вечно стремится к успеху в движении, к новым возможностям, к будущему.

Как и категориальные триады чувства, триады воли хранят ту же темпоральность: опасность укоренена в настоящем, скачок – в прошлом, а возвышение – в будущем. Коренное же различие между чувством и волей кроется в том, что вторая описывает бытие как силу, а первое – как состояние⁶; сила есть действие, осуществление потенции, в то время как состояние – это воздействие, осуществление-в-потенции.

Исследование категорий подводит нас к необходимости выстраивания новой логики, базирующейся на принципе напряженности. Мы решительно отвергаем закон непротиворечия как несовместимый с реальностью бытия – бытия разорванности, бытия-единства противоречий; этот закон не смог объяснить все, что связано со временем, и занял подобающую ему нишу только в науках, никоим образом не соотносящихся со временем (например, математике).

[...] Однако мы должны подойти к еще одной проблеме – проблеме небытия. Испокон веков мыслители осознавали сложную связь небытия со временем и сущим – и, хоть они и понимали небытие по-разному, они, по большому счету, приходили к одному из двух выводов – философскому или религиозному. Философский подход к небытию де-факто отрицает последнее, не уделяет ему должного внимания, вводит его в число абстракций; именно к нему и прибежал Бергсон. Небытие, как мы уже говорили выше – это нечто, предполагаемое самим воплощенным бытием, его неудачей в реализации потенций, но не чистая интеллигибель. Собственно говоря, бергсоновская трактовка времени стоит его интерпретации потенциального; главная ошибка Бергсона кроется как раз в его непонимании спаянности времени с небытием и потенцией.

Мы уверены, что «неизведанность» природы небытия происходит из смешения самой его идеи с пространственными характеристиками, а точнее – с феноменом пустоты. Мы уже писали о том, что реальность состоит из отдаляющих самости друг от друга пропастей, преодолеваемых исключительно скачком; так вот, эти пропасти, окружающие самости, суть небытие в своем «предметном» воплощении. Это небытие ни в коем случае не следует пугать с физической пустотой, лишь отдаленно напоминающей пустоту экзистенциальную. Пропасти между самостями обуславливают единичность, которая, в свою очередь, служит основой свободы; значит, мы можем заключить о небытии как об основе свободы. Небытие – «субстанциональный» элемент бытия, самой ткани реальности.[...] Время же объединяет существование с небытием для образования явленного бытия самости. Время – это творец, входящий во всякую экзистенцию, и располагающий, как следует из всего вышеперечисленного, тремя атрибутами: обособленностью, напряженностью и потенциальностью.

[...] Такovy контуры нового учения о бытии, развитие которого – задача всей жизни автора этих строк, стремящегося помочь человеку достичь цели, обозначенной выше как «цель всего сущего».

Комментарии

¹ К сожалению, на сегодняшний день ни на одном из европейских языков нет хоть сколь-нибудь содержательного введения в философию Бадави или перевода его работ по экзистенциализму. Тем не менее, мы отсылаем читателя к следующим кратким исследованиям: *di Capua, Y.* Arab Existentialism: An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization// *The American Historical Review* (2012) 117 (4): p. 1061–1091; *Сагадеев А.* Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // *Современная философская и социологическая мысль стран Востока.* – М., 1965; *Фролова Е.* Арабская философия: прошлое и настоящее. – М., 2010. – С. 243–250; *она же.* Дискурс современной арабской философии. – М., 2015. – С. 302–303; *Кулиева С.* Шейх философов Абдуррахман Бадави и проблемы истории философии. – Баку, 2003.

² Перевод выполнен с некоторыми сокращениями по: *Бадави А.* Дирасат фи ал-фалсафа ал-вуджудийа (Исследования по экзистенциальной философии). – Бейрут, 1980. – С. 285–310.

³ «Что касается термина «аниййа», то он имеет своим источником лексикон мусульманских философов. В своих «Определениях» («*ат-Та'рифат*»), ал-Джурджани дает ему такую дефиницию: «Осуществленность воплощенного существования через самостное положение оного». Часто этот термин использовался в качестве оппозиции «чтойности» – иными словами, он эквивалентен «существованию», будучи противопоставленным «чтойности»... То же самое мы находим в трудах других мыслителей – например, ат-Туси, писавшего в «Объяснении знаков» («*Шарх ал-Ишарат*»): «Время явлено по существованию и сокрыто по чтойности».

По всей видимости, само слово представляет собою точную кальку с древнегреческого «бытийного» глагола *εἶναι*. Вместе с тем, некоторые арабские авторы пытаются вывести его из арабских корней... Заметим, что мыслитель выводит наш термин из глагола «*ин-на*», фиксируя его как «*'иниййа*», тогда как зачастую он пишется как «*аниййа*», что фонетически ближе к греческому оригиналу. Все это выглядит несправедливой эклектикой со стороны Абу ал-Бараката – конечно, если он не подразумевал другого слова в своем трактате.

Как отметил доктор Таха Хусейн, термин «*аниййа*» можно использовать для перевода немецкого слова *Dasein*, которое не раз будет приведено ниже; такой шаг оправдан вышеупомянутым определением ал-Джурджани – «*аниййа*» представляется нам достаточно точным переводом слова, столь непокорного европейским языкам... Греческий же источник нашего термина, конечно же, эквивалентен другому немецкому слову *Sein*,

обозначающему абсолютное бытие – как «это-бытие», так и «бытие чтойности» (*Бадави, А.* *Аз-Заман ал-вуджудий* (Экзистенциальное время). – Бейрут, 1973. – С. 5).

⁴ Термин «*вадждан*», перенятый Бадави из словаря суфийской философии, происходит от корня *в-дж-д* – основы глагола «*ваджада*» – «нахождение». «*Вадждан*» – это экстатическое, мистическое чувство нахождения метафизического, и именно в этом своем значении оно используется в настоящем тексте. Однако анализ знаменитой «Ниши светов» имама ал-Газали (*ал-Газали, Абу Хамид.* *Мишкат ал-анвар.* – Каир, 1343 г.х. – С. 40) вскрывает второе значение «*вадждан*» – области бытия (*вуджуд*), подвластной мистическому «вкусу» (*завк*). См. также: *Насыров И.* *Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция.* – М., 2009. – С. 534; *Бадави А.* *Ал-Инсаниййа ва ал-вуджудиййа фи ал-фикр ал-'арабий* (Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли). – Бейрут, 1947.

⁵ Как следует из текста, понятие «скачка» тесно связано с оригинальной физикой басрийского мутазилита ан-Наззама. По мнению философа, движение тела в бесконечно-делимом пространстве обеспечено его скачком – «перемещением из первого места в третье без прохождения через второе». См. подробнее: *Нофал Ф.* *Ибрахим ибн Сайяр ан-Наззам.* – М., 2015. – С. 99–103.

⁶ Вполне возможно, что историк классической арабо-мусульманской философии неслучайно использует здесь средневековую категорию «состояния» или «модуса» (*хал*, мн. ч. *ахвал*). Согласно мутазилиту Абу ал-Хашиму ал-Джубба/и, божественные атрибуты (*сифат*) представляют собой «состояния, на которых стоит самость»; однако эти состояния «не являются ни известными, ни неизвестными, ни бытийствующими, ни небытийствующими, ни вечными, ни сотворенными». Суммируя эволюцию категории «состояние», аш-Шахрастани определяет ее как «утверждение о смысле, бытийствующих в самости», подчеркивая ее апофатический характер (*аш-Шахрастани, Абу ал-Фатх.* *Нихайат ал-икдам фи 'илм ал-калам* (Предел смелости в науке калама). – Каир, 2009. – С. 127–128). Так или иначе, но противоречивый характер «состояния» имеет первостепенную важность для экзистенциальной системы Бадави, построенной на принципе единства противоположностей в бытии.

Розділ 6 РЕЦЕНЗІЇ

Инна Голубович, Анна Голубицкая

АЛЕКСАНДРО-НЕВСКАЯ ЦЕРКОВЬ НОВОРОССИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА: ВОЗВРАЩЕНИЕ УТРАЧЕННОЙ СВЯТЫНИ
Рецензия на: Левченко В. В., Левченко Г. С. Олександр-Невська церква Новоросійського університету: історія, персоналій, документи.– Одеса: ФОР Бондаренко М. О., 2015.– 360 с.

Эту замечательную книгу – один из щедрых даров ученых Одессы к 150-летию основания Императорского Новороссийского университета, ныне Одесского национального университета имени И. И. Мечникова – я представляю с особым удовольствием и рекомендую с особой настойчивостью по нескольким соображениям.

Во-первых, перед нами очередная глубокая, содержательная, богатая скрупулезно подобранным фактическим материалом работа известных одесских историков Валерия Валериевича и Галины Сергеевны Левченко, членов Национального общества краеведов Украины. Область их научных интересов самым тесным образом связана с историей высшей школы и науки на юге Украины конца XIX – первой половины XX века. Перечислим лишь некоторые, наиболее значимые исследования авторов: Левченко В. В. Історія Одеського інституту народної освіти (1920–1930 рр.): позитивний досвід невдалого експерименту / Відп. ред. В. М. Хмарський; наук. ред. Т. М. Попова.– Одеса: ТЕС, 2010.– 428 с.; Левченко В. В., Левченко Г. С. Дезінтеграція та реінтеграція вищої освіти в Одесі в 1920–1933 роках. Попередники Одеського державного університету // Одеський національний університет імені І. І. Мечникова (1865–2015): історія та сучасність / гол. ред. І. М. Коваль; Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова.– Одеса: ОНУ, 2015.– С. 249–293 (у співавторстві з В. М. Хмарським); Одеські історики. Енциклопедичне видання. Том 1 (початок XIX–середина XX ст.).– Одеса: Друкарський дім, 2009.– 480 с. (Левченко В. В. автор 57 статей, Левченко Г. С. – 8 статей).

На сей раз в центре исследовательского внимания В. В. Левченко и Г. С. Левченко – история Александр-Невской церкви Новороссийского университета. Это не первое обращение авторов к данной теме, на протяжении пяти последних лет они постоянно публиковали статьи, посвященные «утраченной святыне» Одесского университета (напр.: Левченко В. В., Левченко Г. С. Утраченная святыня Одесского университета. Александр-Невская церковь императорского Новороссийского университета: история и судьба // Вестник Александр-Невской лавры.– № 7–8.– СПб., 2011. – С. 11–12).

Впродовж 102 років свого існування Олександр-Невська церква була своєрідним янголом-охоронцем провідних навчальних закладів Одеси – спочатку Рішельєвського лицю, а згодом Імператорського Новоросійського університету, де в будні дні та під час святкових урочистостей збиралися представники професорсько-викладацького колективу, студенти та співробітники для отримання духовної підтримки, благословення своєї діяльності. Враховуючи ситуацію сьогодення з історією та приміщенням храму на думку спадають слова: «Так храм оставленный – все храм...» (с. 19). В этом фрагменте, как мне представляется, выражена вся суть авторского замысла. Из книги мы узнаем об основных исторических вехах драматической истории храма. Однопрестольная Александр-Невская церковь была заложена в 1817 году. В 1865 году с трансформацией Рішельєвского лиця в Императорский Новоросійский университет храм изменил свой статус и стал университетским. На Дворянской, 2 (сейчас это главный корпус ОНУ имени И. И. Мечникова) церковь находилась внутри здания на втором этаже, на её содержание ассигновалось ежегодно 800 рублей. В 1920 году на основе декрета Советской власти о прекращении деятельности церквей при учебных заведениях университетская церковь была закрыта. «Доля її церковного майна невідома. Невідомою залишається доля і її останнього настоятеля – професора богослов'я, протоієрея О. М. Клітіна» (с. 58). Попытка возрождения храма была предпринята в 1942–1943 году в период оккупации Одессы немецко-румынскими войсками. В апреле 1943 года состоялось торжественное освящение капеллы Одесского университета в честь Александра Невского и Георгия Победоносца. После освобождения Одессы об университетском храме не могло быть и речи. Сегодня в бывшем помещении церкви располагается конференц-зал университета (аудитория № 66), попыток возвращения «утраченной святыни» не предпринимается.

Эта предельно краткая историческая справка развернута в книге в нескольких направлениях, четко представленных в соответствующих разделах. В первом разделе «Александр-Невская церковь Новоросійского университета: история и судьба» читатель имеет возможность детально ознакомиться с тремя периодами существования храма: а) в рамках Рішельєвского лиця (1817–1865); б) деятельность церкви при Новоросійском университете (1865–1920); в) церковь Новоросійского университета в «богоборческий период», как определили это время авторы. Второй раздел «Причт университетской Александр-Невской церкви: биографические очерки» представляет судьбы настоятелей, дьяконов, старост и регентов храма. Особое внимание

уделено настоятелям, галерея их портретов позволяет воссоздать историю Александр-Невской церкви в лицах. Мы знакомимся с архимандритом Феофилом, с протоиереем Исидором Гербановским, архимандритом Порфирием, протоиереем, профессором богословия, церковной истории и церковного права Михаилом Павловским, чья служба настоятелем была наиболее длительной – 30 лет; с профессором богословия Александром Кудрявцевым, с университетским богословом и главой Свято-Андреевского братства Василием Войтковским, а также с последним настоятелем, чья судьба наиболее трагична и наименее изучена, – профессором богословия Александром Клитиним.

Третий и четвертый разделы обращают нас к такому важному историческому источнику как метрические книги церквей при учебных заведениях Одессы. Раздел 3. «Метрические книги как исторический источник» поднимает базовые теоретические вопросы источниковедения и историографии, раскрывает эвристический потенциал данного рода документов. А в разделе 4 «Метрические книги Александр-Невской церкви Новоросійского университета в научном пространстве» В.В. Левченко и Г. С. Левченко демонстрируют возможности репрезентации научного сообщества университета через метрические книги и обозначают перспективы использования этого ценнейшего источника для разработки многих других тем истории региона и Украины в целом. В качестве приложения авторы публикуют Метрические книги церкви святого Александра Невского Новоросійского университета за 1875–1919 годы (с. 164–337). Тем самым представляемая книга сама становится важным первоисточником для многих исследователей. Всего, по данным авторов, в Государственном архиве Одесской области в фонде «Херсонская духовная консистория» хранится 42 метрические книги университетской церкви за 1875–1920 годы, четыре книги за разные годы отсутствуют. В целом, В. В. Левченко и Г. С. Левченко, собравшие богатейший архивный материал, констатируют колоссальный недостаток источников для всестороннего исследования истории университетского храма, в связи с чем скромно называют свои собственные тщательнейшие штудии всего лишь разведкой. По этому поводу хотелось бы поспорить с авторами, однако, оставляем профессиональным историкам право устанавливать границы исследовательских жанров в рамках исторической науки. Мы же можем без сомнения утверждать, что рекомендуемая книга представляет огромный интерес для философов и культурологов, обязанных поверять свои теоретические, подчас предельно абстрактные допущения и констатации конкретным эмпирическим материалом. В. В. Левченко и Г. С. Левченко продемонстрировали также умение

синтезировать в одном тематизированном исследовании материалы и источники разного уровня – от уникально-биографического до массового, органично соединять историю персоналий и историю институций.

Авторы настоящей рецензии обещали представить несколько соображений для рекомендации нового издания. И теперь пришел черед «во-вторых». Особое удовольствие рекомендовать новую книгу Валерия Валериевича Левченко – давнего друга Научно-образовательного и просветительского центра имени Г. В. Флоровского при философском факультете ОНУ имени И. И. Мечникова, постоянного участника заседаний центра, встречи с которым мы всегда ждем с необыкновенным волнением. Именно от В. В. Левченко мы узнали о судьбе одесского «философского парохода» (Левченко В. В. Одесские учёные – пассажиры «философского парохода»: к истории высылки интеллигенции в 1922 г. / Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах.– Вып. 5.– Одесса, 2008. – С. 162–182; Левченко В. В. «Философский пароход»: к вопросу о депортации одесских учёных в 1922 г. // Проблемы славяноведения. Сб. научных статей и материалов.– Брянск: ООО «Ладомир», 2008.– Вып. 10.– С. 125–137). Он открыл нам имена ученых и темы, которые до сих пор незаслуженно остаются в тени (история Музея изящных искусств, наследие одесских ученых-гуманитариев Н. А. Соколова, Н. Л. Окунева, В. И. Селинова, И. М. и Ис. М. Троцких и т. д.). В. В. Левченко и один из соавторов рецензии (И. В. Голубович) вошли в недавно созданный Общественный Совет при Государственном архиве Одесской области, в рамках деятельности которого и стало возможно представляемое издание.

Приглашаем к увлекательному чтению наших читателей, особенно тех, кто с никогда не ослабевающим волнением входит под своды бывшей Александро-Невской церкви Новороссийского университета, а ныне конференц-зала Одесского национального университета имени И. И. Мечникова, тех, кто может вслед за авторами новой книги повторить строки М. Ю. Лермонтова: «Так храм оставленный – все храм...».

Розділ 7 НАУКОВА ХРОНІКА

Оксана Довгополова., Алексей Каменских

ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА В РОССИИ И ПЕРЕЛОМ 1917 Г.: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

С 25 по 28 августа в пермском филиале национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» состоялся международный научно-образовательный семинар «Гуманитарная наука в России и перелом 1917 г.: экзистенциальное измерение / Humanities in Russia and the Break of 1917: the Existential Dimension». В работе семинара приняли участие двадцать три исследователя проблем *антропологии исторического* из Болгарии, Германии, Израиля, Италии, России, США, Узбекистана и Украины.

Организаторы мероприятия – профессор Одесского национального университета им. И. И. Мечникова Оксана Довгополова и доцент пермского филиала Высшей школы экономики Алексей Каменских, – убеждены, что долг «людей Университета» – соединять и сращивать рвущиеся нити ткани культуры в то время, когда эта ткань рвётся политиками.

Прошедший в августе семинар стал продолжением серии ежегодных международных научно-образовательных семинаров, посвящённых исследованию «человеческого измерения» истории, начатой в 2010 году в Одессе семинаром «Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории». Мероприятие также конкретизировало проблематику проведенного в августе 2014 года на базе пермской «Вышки» научно-образовательного семинара «Человеческое измерение времени». В этот раз организаторы предложили сфокусировать внимание на специфике самоопределения гуманитария в ситуации исторического перелома.

Целью семинара явилась разработка той методологической оптики, которая позволяет анализировать реакцию представителя академического сообщества на слом эволюционного движения истории. Принадлежность к гуманитарному академическому пространству предполагает осознание значимости традиции и одновременно тренированность критического мышления. Ситуация первой четверти XX века оказывается предельно продуктивной для изучения интересующего нас экзистенциального жеста, ибо первые значимые сломы академической традиции произошли именно в это время – в 1914 и в 1917 годы.

В этой ситуации с предельной резкостью перед человеком встает задача «перезапуска» собственного проекта жизни в контексте цивилизационного слома. Для гуманитария вопрос самоопределения в

исторической ситуации оказывается вопросом выживания – методологическая позиция исследователя могла оказаться пропуском как к карьерным высотам, так и к социальной изоляции (в лучшем случае). Реакция представителей академического пространства как носителей исторического сознания зачастую оказывается «несимметричной». Это чаще всего не политическая деятельность, но методологический выбор, оказывающийся экзистенциальным жестом человека в истории.

Несимметричные реакции интеллектуалов в ситуации обрушения привычного академического уклада кажутся провальными в контексте бурно развивавшихся политических событий. При этом внимательный взгляд на судьбы российских профессоров (и шире – «людей университета»), частично оказавшихся за рубежом, частично действовавших на родине, позволяет убедиться в существовании особой интеллектуальной позиции, являющейся адекватным выбором в ситуации политического взрыва. Убежденность в значимости критического мышления и исторической компетентности в построении политической идентичности создают ту особую экзистенциальную платформу, на которой избравшие её люди оказываются иногда более успешны с точки зрения влияния на «судьбы мира», чем проекты жизни «пламенных революционеров» или «отважных воинов» (примеры – участие Л. П. Карсавина в разработке основ современной литовской историографии и в целом – в создании литовского академического языка; сходную роль по отношению к болгарской гуманитарной науке сыграли работы П. М. Бицилли; можно вспомнить значимость работ Александра Койре, Георгия Вернадского, Александра Кожева для разработки проблем современной истории и социологии науки, значение П. А. Сорокина для американской социологии и философии истории).

Необходимость выстраивания индивидуальной жизненной позиции позволяет рассмотреть жизненные проекты российских интеллектуалов за рубежом и на родине как уникальные эксперименты, цели которых выходят далеко за пределы потребностей отдельного человека. Для организаторов семинара принципиально важно было соучастие в исследовании представителей тех академических традиций, частью которых стали российские гуманитарии-эмигранты.

Для организаторов семинара очевидно, что рассматриваемая проблематика носит не только теоретический, но и практический характер. Мощные тектонические сдвиги геополитического характера, детектируемые в последнее десятилетие, не позволяют нам выстраивать собственную жизненную позицию в контексте представлений об эволюционном развитии мира. Тщательный анализ экзистенциальных

жестов людей, переживавших типологически сходную ситуацию, является, таким образом, значимым не только в теоретической, но и практической перспективе.

Семинар был структурирован преимущественно по персоналиям (особое внимание было уделено фигурам П. М. Бицилли, Л. П. Карсавина, Г. В. Флоровского, К. В. Флоровской, А. П. Мещерского и А. Ф. Лосева). Отдельный блок работы семинара был посвящён перипетиям взаимоотношений научных школ (в частности, школы российских формалистов). Предметом обсуждения в рамках работы «третьего блока» семинара стали трансформации в университетских традициях в ситуации перелома 1917 г. (тематическое, методологическое, административное, идеологическое измерения).

Серьезный теоретический узел, рассматривавшийся на семинаре, связан с наследием и жизненными проектами П. М. Бицилли и семьи Флоровских, которые эмигрировали из Одессы в начале 20-х годов и на протяжении многих лет находились в отношениях творческого соучастия в судьбах друг друга. Значимо, что именно на пермском семинаре состоялась первая презентация книги «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции» (София: Солнце, 2015). Книга была подготовлена участниками семинара Таней Галчевой (Болгария) и Инной Голубович (Украина). Научным редактором выступил Владимир Янцен (Германия), а предисловие подготовлено Оксаной Довгополовой (Украина). Таким образом, весь творческий коллектив, участвовавший в подготовке книги, присутствовал на семинаре. На скайповой связи с участниками презентации была также внучка Петра Михайловича Бицилли Наталья Галь (Швейцария), без усилий которой введение в научный оборот многих документов, касающихся жизни П. М. Бицилли, было бы невозможно.

В центре внимания презентации **Инны Голубович** (Одесса, Украина), оказалось письмо Петра Михайловича Бицилли к Георгию Васильевичу Флоровскому от 17 ноября 1922 г., направленное из Скопье в Софию. Этот важный во многих отношениях источник был обнаружен Инной Голубович в личном архиве Г. В. Флоровского, хранящемся в библиотеке Свято-Владимирской духовной семинарии (Крествуд, Нью-Йорк). Впервые документ публикуется в книге «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции». Письмо от 17.11.22 г. является по содержанию хронологически первым серьезным отзывом на текст магистерской диссертации Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена» – первой магистерской диссертацией по философии, защищенной в рамках

деятельности Русских академических организаций за границей, воссоздавших в общих чертах соответствующие университетские структуры Российской империи. Драматическая история этой защиты, ставшей интеллектуальным событием в эмигрантской среде, привлекает сегодня пристальное внимание многих исследователей (Э. Блейн, В. Янцен, П. Гаврилюк, М. Бейкер, М. Колеров, М. Каназирска, А. Черняев и др.). Защита состоялась 3 июня 1923 г. в Праге, куда специально приехал один из лидеров русской эмиграции П. Милюков, в том числе, чтобы выразить протест против образа А. Герцена, представленного соискателем магистерской степени. Однако первоначально защита должна была состояться осенью 1922 года. Именно об этой запланированной, но несостоявшейся защите, где собирался выступить П. М. Бицилли, идет речь в письме.

Указанное письмо – лишь один из ценнейших источников, опубликованных в книге «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции». Здесь же опубликован текст рукописи о философии истории Данилевского, два экземпляра которой были обнаружены в Софии и в Принстоне. Авторство текста окончательно установить пока не удалось, однако текст снабжен богатейшим справочным материалом, раскрывающим исследовательскую «кухню» Т. Галчевой и И. Голубович.

Логическим продолжением презентации книги «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции» стал доклад и скайп-конференция одного из наиболее авторитетных мировых экспертов в области творчества Г. Флоровского **Павла Гаврилюка** (Сент-Пол, США). Американский исследователь представил участникам семинара свои исследования в области наследия Георгия Флоровского, оценил состояние флоровсковедения в современном мире и отметил, что современное богословие в целом находится под серьезнейшим влиянием российского теоретика. Нелинейность и внешняя несистематичность исследований отца Георгия наметила тот способ теологического поиска, который оказывается наиболее востребованным в наши дни.

Дополнением к докладу Павла Гаврилюка стали размышления **Владимира Янца** (Галле, ФРГ) об общеметодологических проблемах «персональных параллелей» и «нереализованных замыслов» в гуманитарных науках вообще и в истории философии в частности. Эти проблемы В. Янцен проиллюстрировал примерами из биографий и творчества Г. В. Флоровского и Д. И. Чижевского, подчеркнув их

плодотворность при постановке вопроса о генезисе творчества этих ученых как философов.

«Софийскому узлу» судеб российских гуманитариев первых десятилетий XX века были посвящены доклады Тани Галчевой и Оксаны Довгополовой. Доклад главного редактора сайта savedarchives.net **Тани Галчевой** (София, Болгария) был посвящен судьбам авторов, по своей воле отказавшихся принять участие в потоке современной им словесности. Выбор Клавдии Васильевны Флоровской (1883–1965) и Андрея Павловича Мещерского (1915–1992) был невелик: молчать или писать «в стол». Их работы оказались неопубликованными по разным причинам: либо из-за требовательности, либо из-за избытка наблюдательности и сообразительности самого пишущего. Т. Галчева подчеркнула, что выбор «отсутствовать» иногда был единственным проявлением воли, знаком «хотящего сознания», защищающего внутреннюю, духовную свободу личности, не желающей оказаться жертвой исторического момента.

Оксана Довгополова (Одесса, Украина) предприняла попытку анализа экзистенциального жеста российских историков-медиевистов в эмиграции. Особая оптика видения судьбы П. М. Бицилли и Л. П. Карсавина возникает, когда мы рассматриваем их становление как историков соответственно Болгарии и Литвы. О. Довгополова предложила рассмотреть жизненный выбор двух теоретиков в контексте их методологических установок. Мета-исторические позиции исследователей и базирующийся на этих позициях методологический инструментарий раскрывает для нас и смысл экзистенциальных жестов, осуществленных П. М. Бицилли и Л. П. Карсавиным.

Отдельный смысловой узел, которого касались участники семинара, связан с философским и историческим наследием Л. П. Карсавина. Ведущий в России специалист по творчеству мыслителя **Владас Повилайтис** (Калининград, Россия) представил философско-историческую концепцию Л. П. Карсавина в общем контексте философско-исторических изысканий представителей русского зарубежья. В. Повилайтис приходит к выводу, что многообразие методологических подходов представителей философско-исторической мысли русского зарубежья – будь то исследователи, ориентировавшиеся на методологические образцы позитивистской историографии (П. Н. Милуков, П. Н. Савицкий, Р. Ю. Виппер, К. Р. Качоровский, Ю. В. Ключников), будь то представители религиозно-философского направления русской эмиграции (Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, Я. А. Бромберг, Г. Н. Полковников), будь то авторы, нацеленные на поиск принципиально новых путей в

философии истории (П. Б. Струве, П. М. Бицилли, Б. П. Вышеславцев, Г. А. Ландау, Н. С. Трубецкой, Н. А. Реймерс, Н. В. Устрялов) – не позволяет нам говорить о сколько-нибудь единой традиции, которую мы могли бы обозначить термином «философско-историческая мысль русского зарубежья». Речь идёт о многих, принципиально отличных друг от друга «философиях истории».

Фигуре Л. П. Карсавина было посвящено также блестящее выступление **Анны Резниченко** (Москва, Россия). Исследовательница раскрыла феномен Карсавина как крупного русского и европейского интеллектуала на «сломе» эпох, судьба которого ярко демонстрирует как очевидную институциональную неприиспособленность, так и очевидную интеллектуальную зрелость. В докладе было показано, что уникальность теоретического наследия Карсавина, в частности, заключается в статичности его философской концепции (сложившейся еще в 1910-е годы) и многообразии форм теоретического выражения. Наряду с традиционными формами философских сочинений (трактат, памфлет, философский диалог) Карсавин использует такие в целом нехарактерные для традиционного русского философского языка XIX века приёмы, как стилизация, преимущественно под средневековые европейские тексты («Saligia») или тексты немецких романтиков («Noctes petropolitanae») и пародия. В подавляющем большинстве случаев смысловую нагрузку несут на себе такие маргинальные для традиционного философского трактата или диалога элементы, как оглавления и автокомментарии. А. Резниченко показала, что из перелома 1917–1922 гг. Карсавин вынес не только собственную философскую систему – но и еще по крайней мере две экзистенциальные интенции, которые и пытался воплотить в жизнь. Первой такой экзистенциальной интенцией была мечта об Академии наподобие Флорентийской, о «содружестве свободных умов». Вторая позиция еще более экзистенциальна: это отказ от себя в пользу себя же, отказ от «я» эмпирического в пользу «я» трансцендентного, от личности – в пользу симфонической личности, – что было воспринято современниками как самоуничтожение. А. Резниченко показала трагизм ситуации мыслителя, когда тот, будучи обыкновенным политическим заключённым, умирающим в Абези от туберкулеза, был вынужден в предельно ясной и лаконичной форме (к тому же в очень короткий срок) сформулировать особенности своей собственной философской системы.

Михаил Талалай, представитель Института всеобщей истории РАН в Милане, посвятил своё выступление Николаю Петровичу Оттокару (1884–1957), блестящему медиевисту, первому ректору Пермского университета, в 1921 г. эмигрировавшему в Италию. Оттокар по своему

происхождению, вере (кальвинист) и профессиональным интересам принадлежал к наиболее европеизированной части русской интеллигенции, причем ее рационального склада. Поэтому едва ли можно согласиться с Эрнесто Сестаном, преемником Н. П. Оттокара в качестве заведующего кафедры истории Флорентийского университета, сравнившим судьбу своего коллеги с «пересадкой цветка русских степей на солнечные тосканские земли». Эпитафия на могиле Оттокара, возможно, составленная им самим, более точна и сдержана: «русский по рождению, флорентинец по выбору». Путь во Флоренцию у Оттокара лежал через Пермь, где он способствовал становлению университета, в самые тяжкие годы Гражданской войны. Однако во Флоренции историк подолгу жил и до 1917 г., подтверждая таким образом самую характерную особенность русской эмиграции в Италии – ее преемственность: здесь оседали преимущественно те, у кого уже были связи со страной до революции. Историк не противопоставил себя советской власти, покинув родину легально как командированный. Свое отношение к 1917 году он выразил в книге (на итал.) «Краткая история России» (1936), где оценивает революцию как фиаско гражданского общества, а установившийся послереволюционный строй как государственный капитализм. Основной вклад Оттокара в мировую историческую науку – строго академическое изучение средневековой итальянской (и французской) коммуны, вне идеологических и идеалистических схем, характерных даже для итальянских коллег. Однако в конце академической карьеры ученый отдал дань эссеистическому подходу, написав краткую трилогию «Флоренция», «Сиена», «Венеция».

Ряд выступлений участников семинара был связан с экзистенциальными жемами представителей российской гуманитаристики, которые не вписываются в имеющиеся рецепты поведения, являясь уникальными философско-жизненными экспериментами. Так, темой выступления **Алексея Каменских**, доцента НИУ ВШЭ-Пермь, организатора семинара, стал анализ «контрабандного жеста»¹ Алексея Фёдоровича Лосева, осуществлённого в одном из разделов «Очерков античного символизма и мифологии» (1930 г.). В очерке «Социальная природа платонизма» А. Ф. Лосев показывает внутреннюю, необходимую связь между платоновским учением о идеях и тоталитарным характером идеального государства. Кроме того, благодаря использованию целого комплекса «непрямых» выразительных средств Лосев достигает эффекта взаимного соответствия платоновского

проекта и той социальной реальности, которую автор наблюдал в конце двадцатых годов из окна своей арбатской квартиры.

В докладе **Михаила Немцева** (Москва, Россия) «Алексей Лосев в 1917 году: координаты самоопределения» была предложена гипотеза об интерпретации Лосевым русской революции. Внимание докладчика было сконцентрировано на работах Лосева 1917–1918 гг, опубликованных в последние годы, а также на его художественных произведениях и переписке 1930-х. Тема Революции не затронута здесь непосредственно, но именно эти тексты позволяют реконструировать мировоззрение философа в контексте теории символа. Михаил Немцев охарактеризовал две основные перспективы самоопределения Алексея Лосева в тот период. Одна из них, «славянофильская» или «веховская», состояла в принятии позиции продолжателя особой традиции «русской философии», противопоставленной «западной» (фактически – немецкой), укоренённой в восточном православии и социально-ориентированной. Эта «традиция» была выделена и обоснована незадолго до того В.Ф. Эрном. Позиционируя себя как её продолжателя, Лосев формирует своеобразное «бойцовское» самосознание, столь различимое в его философских работах 1920-х. Вторая линия – символическая: восприятие революции как угрожающего хаоса, который однако является символическим выражением истины народного призвания; философ должен суметь «прозреть» эту истину. Сочетание этих перспектив позволило Лосеву, в отличие от многих его современников, признать и принять установившуюся власть большевиков, не отказываясь ни от православия, ни от «идеалистических» философски воззрений.

Как показала **Стефания Сини** (Верчелле, Италия), экзистенциальный жест Романа Якобсона во время грандиозного революционного переворота 1917 года выразился в образовании (Bildung) собственной персоны. Эта персона приобретает со временем многие грани, начиная с лика ученого, интеллектуала, «будетлянина науки», близкого к художественному авангарду (к примеру, как известно, к Хлебникову и Маяковскому), основателя Московского Лингвистического кружка. В Праге, куда в 1920 г. эмигрировал Якобсон, к этим граням добавляется роль «дипломата», пытающегося создать мосты между русскими и чешскими учеными. Перипетии судьбы Якобсона порождают удивительный эффект – способность к осуществлению судьбоносного изменения парадигмы гуманитарных наук всего мира. Его деятельность включала в себя как поиски еврейских корней, так и поиски, а в еще большей степени – создания сетей международных связей, которые могли бы обеспечить функционирование научного, бесконфликтного и

гармоничного сообщества. Уже будучи в преклонном возрасте и став мировой величиной, он неустанно посещает университеты и научные учреждения ради создания таких сетей.

Анна Леонтьева (Москва, Россия) обозначила проблему формирования экзистенциального жеста Л. С. Выготского. В контексте переломного периода 1917–1919 гг. формируется особая оптика Льва Выготского, в которой психология и искусство оказываются двумя путями постижения человека и изменения мира. А. Леонтьева обратила внимание на то, что именно первый период творчества Выготского изучен непростительно мало. Уже отмечалось (А. Эткин), что смысл работ Выготского становится очевиден не в узкопрофессиональном контексте, но в контексте общегуманитарных задач его времени: поиск соотношений культуры и природы, разработка категорий для описания этого взаимодействия. Совпадение личностного кризиса с историческим как будто создали новую историческую идентичность — на основе поворота от поиска опор для «вершинной психологии» в религии к марксистским идеям о «новом человеке». Самое яркое творчество Л. С. Выготского в психологии попало в тот относительно короткий период, когда преобразующий характер гуманитарных знаний и педагогики был востребован (педология, психотехника).

Индивидуальные экзистенциальные жесты, ставшие ответом на слом цивилизационной парадигмы начала XX века, были проанализированы в докладах Светланы Панич, Евгения Кузьмина и Оксаны Штайн.

Доклад **Светланы Панич** (Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, Москва) был посвящен одной из незаслуженно обойденных исследовательским вниманием фигур парижской межвоенной эмиграции — создателе и соредаторе журналов «Современные записки» и «Новый град», члене РСХД, основателе литературного объединения «Круг» и «ордена русской интеллигенции», канонизированном в 2004 году в числе Парижских новомучеников И. И. Фондаминском. В воспоминаниях современников Фондаминский не раз именуется «праведником». Это определение, встречающееся в текстах людей порой полярно противоположных воззрений и жизненных установок, побуждает задаться вопросом: каким может быть экзистенциальный жест праведника в ситуации, когда само понятие «правда» и возможность ее творить поставлены под сомнение? В докладе предпринималась попытка, основываясь на целостном жизненном свидетельстве И. И. Фондаминского, показать, что в его случае таким сквозным жестом становится сопричастность во многообразии ее ситуативных проявлений. Именно сопричастность побуждает Фондаминского участвовать в

деятельности разнообразных, порой враждовавших друг с другом эмигрантских сообществ и таким образом соединять на пространстве собственной биографии то, что в пространстве идеологических полемик соединено быть не могло. Именно ею вдохновлено создание «ордена русской интеллигенции», который задумывался как собрание всех здоровых мыслящих и творческих сил ради самоотверженного «общего дела». Именно она приводит парижского интеллектуала и публициста в объединение «Православное дело» и дом на ул. Лурмель, 77, где он становится одним из ближайших друзей и сподвижников основавшей это общежитие для бедных м. Марии (Скобцовой). Наконец, только сквозь призму сопричастности может быть полно и неискаженно увиден кульминационный жест биографии Фондаминского — отказ принять крещение в относительно благополучное время и принятие его в лагере, когда соучастие в страдании не только своего народа по плоти, но всякого попавшего в жернова войны человека сомнений не вызывала. Осмысление этого жеста в контексте истории представлений о святости дает основания предположить, что в данном случае, равно как и в опыте других парижских новомучеников, можно говорить о новом агиографическом типе «святость как сопричастность», отвечающем одну из острейших антропологических и этических потребностей XX века.

Дмитрием Бирюковым (Падуа, Италия) на основании как опубликованных, так и неопубликованных архивных материалов был сделан доклад, посвященный жизни и деятельности во время революции и в послереволюционный период отечественных исследователей истории христианской мысли: профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова, доцента Киевской духовной академии С. Л. Епифановича и профессора Санкт-Петербургской духовной академии А. И. Бриллиантова. Было показано, как революционные события повлияли на жизнь, научную деятельность и сохранность результатов научных исследований этих ученых. Выявлены и исследованы связи в рамках научной деятельности между С. Л. Епифановичем и А. И. Бриллиантовым в предреволюционное время.

Евгений Кузьмин (Иерусалим, Израиль) проанализировал уникальную жизненную позицию Максимилиана Волошина (доклад «Максимилиан Волошин: Мистическое измерение истории»). «Мистическое» здесь проявляется на двух уровнях — мистическая, оккультная концепция самого Волошина и мистическое воплощение этой концепции в судьбе наследия поэта. История для Волошина — проявление «коллективного субъективного», совокупности проявлений субъективного множества людей. А функция поэта — давать имена проявляющемуся из

душевного и духовного миров. Подобное мировоззрение не могло не быть отвергнутым молодым советским государством. С 1927 года тексты Волошина не переиздаются. Однако с середины 1960-х годов начинается возрождение интереса к поэту, обусловленное неверным пониманием его произведений, чему способствовала книга Ильи Эренбурга (1891–1967) «Люди, годы, жизнь». Оккультные тексты Волошина были неверно истолкованы как политически индифферентные, даже не лишённые некоторого сочувствия большевикам. Особенно это касается постоянно цитируемой в советское время фразы из стихотворения «Гражданская война»: «Молось за тех и за других». На самом же деле, как показывают дневниковые записи 1932 года, речь идет, очевидно, о магической практике. Возвращение поэта совпало с возрождением в СССР интереса к религии. Так допущенный в советскую культуру Волошин стал учителем для многих советских людей, интересующихся оккультизмом.

Оксана Штайн (Санкт-Петербург, Россия) темой своего исследования выбрала «Петербургские дневники» Зинаиды Николаевны Гиппиус. В докладе было показано, как оказавшаяся в эпицентре революции Гиппиус, воспринимавшая революцию крайне враждебно, устанавливает свою идентичность через расщепление своего имени на череду псевдонимов. Так, у Гиппиус их было порядка 47, это тенденция переломного исторического времени, однако все псевдонимы стерлись в экзистенциальной ситуации пограничного страха и отчаяния за судьбу России и за собственную судьбу.

В докладе **Евгения Абдуллаева** (Ташкент, Узбекистан) «"Красный" Платон: образ советского государства как платоновской утопии (1920-е–1930-е годы)» был дан сжатый анализ параллелей между программой большевиков и платоновской социальной утопией, отмечавшихся русскими и зарубежными философами и литераторами в первые два десятилетия советской власти (Мариенгофом, Пастернаком, Пономаревым, Фейхтвангером и др.).

Микроанализ экзистенциальных жестов гуманитариев в эпоху цивилизационного слома представили Александр Скиперских, Андрей Бушмаков и Александр Чащухин. В докладе **Александра Скиперских** (Пермь, Россия) представлены размышления о конфликте двух русских интеллектуалов и возможного влияния этого конфликта на дальнейшую жизнь участников. Старт трудного диалога между В. Розановым и М. Пришвиным был дан в Елецкой мужской гимназии, где они встретились в качестве преподавателя и ученика. Роль В. Розанова в судьбе М. Пришвина выглядит едва ли не определяющей, потому как именно он выступил инициатором исключения из гимназии молодого и дерзкого

ученика. А. Скиперских предложил рассматривать мировоззренческий конфликт Розанова и Пришвина скорее в политическом ключе, имея в виду перспективу развития политических взглядов обоих. Диалектический спор власти и сопротивления получает логическое продолжение в их текстах, вызывая споры среди литературоведов и философов.

В рамках семинара **Анна Костицина** (Пермь, Россия) провела презентацию собрания редких книг из библиотеки Пермского педагогического университета. История формирования коллекции и анализ дарственных надписей приоткрыла для участников семинара очень показательные моменты экзистенциальных жестов интеллектуалов первых десятилетий XX века, ставивших перед собой цель спасти наиболее важные для себя ценности. Уверенность в возможности возрождения цивилизации, когда сохраняется библиотека, заставляла вывозить библиотечные собрания из Петрограда на безопасный, казалось бы, Урал. Судьбы интеллектуальных традиций зависят иногда от таких жестов.

Наталья Верещагина (Пермь, Россия) продемонстрировала специфику реализации проекта жизни пермского интеллектуала в контексте переломного периода 1917–1922. Объектом исследовательской разведки стал М. А. Осоргин (1878–1942) – публицист, журналист, писатель, чье творчество принято рассматривать в ряду произведений авторов первой волны русского зарубежья (И. Бунина, И. Шмелева и др.). Н. Верещагина показала, что результатом переживания цивилизационного слома у Осоргина оказалась уникальная экзистенциальная теория времени, ядром которой выступает разворачивание человеческой свободы. В своей книге «Времена» (1938–1942) Осоргин анализирует поток естественных событий, условно разделенных границами детства, юности, молодости. В основе переживания и размежевания времени лежит чувство свободы, ее видов и проявлений (от детских заключений в чулане, до «радости от чувства свободной ссылки»). Текучесть проекта жизни Осоргина подчеркивается образом парохода, который появляется в текстах Осоргина в описаниях перехода от одного периода свободы к другому.

Микроисторический срез экзистенциального жеста представительницы российского академического пространства, прошедшей путь от гимназистки до заведующей ОблОНО и члена Молотовского обкома партии продемонстрировали **А. Бушмаков** и **А. Чащухин** (Пермь, Россия). Доклад был сфокусирован на проблеме интерпретации источников в процессе историко-культурной реконструкции различных периодов советской эпохи. Материалы личного фонда заслуженной советской учительницы существенно отличаются от вводимых в научный оборот «типичных» эгодокументов. Наряду с ранними

дневниками, письмами и текстами сочинений, в личном фонде ГАПК (Государственного архива Пермского края) присутствуют и документы, которые следует отнести к официальным текстам. Интерпретация этих текстов позволяет реконструировать приемы использования советских идеологем в сфере советского образования. Парадоксально, но в 1960-е гг. использование приемов цитирования авторитетных в советской педагогике деятелей (Крупской, Макаренко), а также «жизненных» примеров, взятых из ведомственной прессы, создавали пространство определенной свободы высказывания в мире учительской профессии. Эта свобода выражалась не столько в производстве новых педагогических идей, сколько в возможности «склеивания» различных идеологических форм, относящихся как к эпохе «оттепели», так и периоду позднего сталинизма.

В ходе семинара участники обозначили особое направление гуманитарных исследований, связанное с изучением жизненных проектов представителей академического сообщества, оказавшихся в ситуации распада того мира, в котором они готовились жить. Была отмечена необходимость разработки методологических подходов, адекватных для изучения экзистенциальных жестов людей в ситуации цивилизационного слома. На семинаре была создана атмосфера творческого напряженного сотрудничества. К сожалению не все участники смогли добраться до Перми, но они имеют возможность представить результаты своих исследований в коллективной монографии, готовящейся к изданию в петербургской «Алетейе».

Пермская Вышка в очередной раз стала площадкой для развертывания плотного и качественного дискурса, результаты которого выходят за пределы произнесенного на семинаре. Радует, что постоянными участниками семинара были студенты (даже только поступившие и еще не имевшие опыта студенческой жизни). Соучастие в работе творческой лаборатории такого уровня – важный опыт в студенческой жизни.

Примечания

¹ «Контрабандный жест» рассматривался в докладе в рамках общей концепции «интеллектуальной контрабанды», предложенной О. А. Довгополовой. Речь идет о стратегии поведения интеллектуала, вынужденного в ситуации жесткой идеологической цензуры помещать в свои сочинения «запрещенный контент» под видом «разрешенного». Так, к примеру, А. Я. Гуревич использовал парафразы из сочинений запрещенного П. М. Бицилли под видом выдержек из текстов представителей разрешенной «Школы Анналов».

ЗМІСТ

Розділ 1. ЮВІЛЕЙ ФІЛОСОФА ТА ЙОГО КРЕДО

Предисловие	8
Роджеро А. Codex philosophiae	9
Роджеро А. Авторские вопросы к изучению «Кодекса философии»	12
Круглый стол по герменевтике	15
Роджеро А. «Восемь с половиной», или Майские тезисы для круглого стола по герменевтике, проводимого герменевтическим семинаром общества «Одесская гуманитарная традиция»	15
Роджеро А. Вопросы для Круглого стола по герменевтике, проводимого герменевтическим семинаром общества «Одесская гуманитарная традиция»	16
Ответы на вопросы А. Н. Роджеро о герменевтике (Барановская О., Левченко В., Пролеев С., Рабокоровка А., Райхерт К., Соболевская Е., Томашевская Ю., Шевцов С.)	18

Розділ 2. ДУМКА І ДОЛЯ: РЕФЛЕКСІЇ ТА ВАРІАЦІЇ

Голубович И. Герменевтика доверия и герменевтика подозрения	33
Соболевская Е. Жизнь героя и смерть автора	49
Рабокоровка А. Понимание и интерпретация как фундаментальные концепты иконологии Э. Панофского	59
Шевцов С. Homo dicens и homo scribens	71
Шип С. А. Н. Роджеро: философ на корте. Научно-просветительский очерк атлетического любознания	81

Розділ 3. ГЕРМЕНЕВТИКА І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

Артёмченко Н. Круг «время – бытие-в-мире – понимание» или онтология подручного	90
Барановская О. Герменевтика как путь к языку	102
Афанасьев А. Биографический метод: нарратив и интерпретация	111
Бевзюк Н. Герменевтика труда и протестанская этика хозяйства	121
Богачов А. Початок новочасної герменевтики	134
Кебуладзе В. Конститутивна феноменологія природної настанови Альфреда Шюца й об'єктивна герменевтика Ульриха Овермана	146
Кирилук О. Дві герменевтики долі Льва Толстого (М. Кириенко-Волошин та І. Бунін): гранично-категоріальна світоглядна інтерпретація	157
ОполеВ В. Основные типы социокультурной трансляции научных	

знаний	172
Левченко В. Этическая детерминация профессиональной деятельности ученого в феноменологии Э. Гуссерля	185
Пролеев С. Перелагая античность: к вопросу о герменевтическом преодолении исторической дистанции	194
Шиян Т. Агрегация и скобки в математике Нового времени: введение в логико-семиотический анализ	202

Розділ 4. ГЕРМЕНЕВТИКА В МИСТЕЦТВІ ТА КУЛЬТУРІ

Кришевская Л. Произведение на пути к своему пониманию. Предварительные заметки	215
Тихомірова Ф. Людина vs природа: екологічна інтерпретація творів літератури початку ХХ століття	225
Rayhert K. The social criticism of australian roadkill culture in George Miller's «Mad Max» series	237
Иванова-Георгиевская Н. Непобедимый «Дон Жуан» В. А. Моцарта на одесской сцене, или Розыгрыш для братвы	246
Шип С. Музыкальное мышление как приближительные измерения и расчетные операции	258
Ушакова Ю. Культурные коды вестиментарной моды	272

Розділ 5. ПЕРЕКЛАДИ

Фигаль Г. Жизнь как понимание (<i>перевод с немецкого и автор предисловия – Павел Барковский</i>)	283
Бадави А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции: экзистенциальное время (<i>предисловие, перевод с арабского и комментарии Фареса Нофала</i>)	297

Розділ 6. РЕЦЕНЗІЇ

Голубович И., Голубицкая А. Александро-Невская церковь Новороссийского университета: возвращение утраченной святости. Рецензия на: <i>Левченко В.В., Левченко Г.С. Александро-Невська церква Новоросійського університету: історія, персоналії, документи. – Одеса: ФОП Бондаренко М. О., 2015. – 360 с.</i>	313
---	-----

Розділ 7. НАУКОВА ХРОНІКА

Довгополова О., Каменских А. Гуманитарная наука в России и перелом 1917 г.: экзистенциальное измерение	318
---	-----

CONTENTS

Section 1. JUBILEE OF PHILOSOPHER AND HIS CREDO

Preface	8
Rogero A. Codex philosophiae	9
Rogero A. Author's questions for studying "Codex philosophiae"	12
Roundtable on hermeneutics	15
Rogero A. "Eight and a half," or May abstracts for Roundtable on hermeneutics held by hermeneutic seminar of "Odessa humanities tradition" society	15
Rogero A. Questions for Roundtable on hermeneutics held by hermeneutic seminar of "Odessa humanities tradition" society	16
Answers to A. N. Rogero's questions about hermeneutics (O. Baranovskaya, V. Levchenko, S. Proleev A. Rabokorovka, K. Rayhert, E. Sobolevskaya. Yu. Tomashevskaya, S. Shevtsov)	18

Section 2. THOUGHT AND DESTINY: REFLECTIONS AND VARIATIONS

Golubovych I. Hermeneutics of the Confidence and Hermeneutics of the suspicion (to the third thesis of A. N. Rogero)	33
Sobolevskaya E. The life of a hero and the death of an author (Variation on a theme the fifth thesis of A. Rogero)	49
Rabokorovka A. Understanding and interpretation as the fundamental concepts of iconology of Ervin Panofsky	59
Shevtsov S. Homo dicens and homo scribens	71
Shyp S. Alex N. Roger: Philosopher on the map of life. Introduction to athletic wisdom	81

Section 3. HERMENEUTICS AND PHENOMENOLOGY

Artyomenko N. Circle of "time - being-in-the-world understanding" or improvised ontology	90
Baranovskaya O. Hermeneutics as a way to language	102
Afanasiev A. Biographical method: narrative and interpretation	111
Bevzyuk N. Hermeneutics of labour and protestant economy ethics	121
Bogachev A. Begining of the modern hermeneutics	134
Kebuladze V. Constitutive phenomenology of natural guidelines of Alfred Schuetz and objective hermeneutics of Ulrich Overman	146
Kirilyuk O. The Fate of Leo Tolstoy: Two Hermeneutical Approaches (M. Kiriyyenko-Voloshin & I. Bunin) but The Same Worldview	

Interpretation	157
Opolev V. The main types of socio-cultural translation of scientific knowledge	172..
Levchenko V. Ethical determination of professional scientific activities in phenomenology of Edmund Husserl	185
Proleev S. To translate antiquity: the issue of hermeneutic overcoming of historical distance	194
Shiyan T. Aggregation and brackets in the mathematics of Modern time: an introduction in logical-semiotic analysis	202

Section 4. HERMENEUTICS IN ART AND CULTURE

Krishevskaya L. The work of art on the way to its understanding. Preliminary notes	215
Tykhomirova F. Man vs nature: environmental interpretation works of literature of XX century	225
Rayhert K. The social criticism of Australian roadkill culture in George Miller's «Mad Max» series	237
Ivanova-Georgievskaya N. Undefeated “Don Giovanni” by Wolfgang Amadeus Mozart on Odessa stage, or prank for the mob	246
Shyp S. Musical thinking as approximate measurements and settlement operations	258
Ushakova J. Cultural codes of vestimentary fashion	272

Section 5. TRANSLATIONS

Figal G. Life as understanding (<i>the translation from German and the author of the preface – Pavel Barkovsky</i>)	283
Badavi A. Quintessence of our existential concept: existential time (<i>preface, translation from Arab and comments by Fares Nofal</i>)	297

Section 6. REVIEWS

Golubovich I., Golubitskaya A. Alexander Nevsky Church of Novorossiysk university: return of the lost shrine. The review on: <i>Levchenko V. V., Levchenko G. S. Alexander Nevsky Church of Novorossiysk university: University: history, personalities, documents.– Odessa: Bondarenko M. O. FOP, 2015.– 360 p.</i>	313
---	-----

Section 7. SCIENTIFIC LIFE

Dovgopolova O., Kamensk A. The humanities in Russia and changes of 1917: existential dimension	318
---	-----

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначити її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
- аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
- виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
- чітко формулювати цілі і завдання статті;
- викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- додавати **анотації** (3 речення) і **ключові слова** (до 5 слів) трьома мовами: українською, російською та англійською;
- шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5;
- обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;
- ширина сторінки – 16,5 см;
- лапки використовувати такі: « »;
- в разі необхідності наголос зазначити курсивом: недоторканість – недоторканість;
- список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням **повного** бібліографічного опису без курсиву;
- посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [2, с. 17], – де перша цифра – номер джерела із списку літератури, друга – номер сторінки з цього джерела;
- примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань **перед** списком літератури;
- сторінки **не** нумерувати, переноси **не** ставити;
- відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.

Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.

Статті до редакції надсилати за електронною адресою: doxa.oh@yandex.ua

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2 (24). *Герменевтика тексту та герменевтика долі.* – Одеса: “Акваторія”, 2015. – 336 с.

Це видання – двадцять четвертий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений різним проблемам *герменевтиці*. В статтях розглядаються філософські, культурологічні, антропологічні, літературознавчі та ін. аспекти інтерпретації та тлумаченню культурних текстів. Випуск виходить з нагоди 65-річного ювілею професора О. М. Роджеро.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology*. I. 2 (24). *Hermeneutics of text and hermeneutics of destiny: .* – Odessa: Aquatoria, 2015. – 336 p.

This edition is the twenty fourth issue of the collected scientific articles on the philosophy and the philology devoted to various problems of hermeneutics. The articles consider the philosophical, cultural, anthropological, philological etc. aspects of the interpretation of cultural texts. The issue is devoted to 65th years of professor A. N. Rogero.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

Комп’ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко
На обкладинці малюнок Г. Палатникова

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,
філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна; e-mail: doxa.ohr@yandex.ru
Підписано до друку 2.12.2015 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman
Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 14,5

Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назачук С. Л.

Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одеса, Фонтанська дорога, 10, тел 795-57-15.

e-mail: selen_odessa@ukr.net