

Раздел 1.
ФИЛОСОФСКОЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ФРИДРИХА ШЛЕЙЕРМАХЕРА: СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

**Герменевтика как метод гуманитарных наук
(Фридрих Шлейермахер и Вильгельм Дильтей)**

Межуев В.М., Москва

д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник
сектора философии культуры Института философии РАН

В статье выявляется значение герменевтики для методологии гуманитарного познания. Раскрывается историко-философский контекст становления современной гуманитаристики.

Ключевые слова: герменевтика, Дильтей, науки о культуре, науки о духе, гуманитарные науки.

V.M. Mezhuyev, Moscow

Hermeneutics as a method of the humanities (Friedrich Schleiermacher and Wilhelm Dilthey)

The article reveals the importance of hermeneutics for humanitarian knowledge. The article reveals the historical and philosophical context of the formation of modern humanities.

Keywords: hermeneutics, Dilthey, cultural sciences, sciences of the spirit, humanities.

Под гуманитарной наукой (точнее, науками) принято понимать «науки о человеке», отличая их от естественных наук («наук о природе»). Именно так понимают ее авторы вышедшего под грифом Института философии РАН сборника статей «Наука глазами гуманитария» [11]. Современное гуманитарное знание, по их мнению, отличается от традиционной гуманитаристики, ограничивавшей себя преимущественно изучением и интерпретацией письменных текстов, тем, что, во-первых, охватывает всю область антропологических и социальных исследований, во-вторых, предельно сближается с естественными науками, если не по предмету, то по методу, что одним из авторов сборника было названо «методологическим изоморфизмом». С подобным мнением трудно, однако, согласиться. Человек, во-первых, в значительной своей части есть биологическое существо и потому является предметом не только гуманитарных наук. К какому классу наук отнести, например, биологию, физиологию, анатомию, медицину, генетику и даже психологию, также изучающих человека? Считать их тоже гуманитарными

науками? А как относиться к различным теориям антропогенеза? Можно ли считать, например, теорию происхождения видов Дарвина, включающую в себя происхождение человека, гуманитарной наукой?

Не все науки, изучающие общественные явления и процессы, также являются гуманитарными. Вряд ли можно отнести к ним экономические, социальные, политические науки. По методам исследования (математическим и статистическим) они в ряде случаев, действительно, приближаются к естественным наукам, что свидетельствует лишь об их отличии от гуманитарных наук. Университетские факультеты и кафедры, представляющие эти науки, часто называют гуманитарными в силу традиции, идущей из прошлого, но это мало соответствует тому, чем они реально занимаются. Возникшие в них теории индустриального, постиндустриального, массового, информационного общества, концепции модернизации и глобализации, не являются гуманитарными, хотя, несомненно, касаются человеческих судеб и отношений.

Труднее доказать отсутствие гуманитарной составляющей в антропологической науке – этнологии и этнографии. Антропологи на Западе, изучающие народы с дописьменной культурой, хотя и причисляют себя к гуманитариям, по методам своего исследования часто сближаются с представителями естественных наук. Примером может служить структурная антропология, как и все направления структурализма в общественных науках, названные Луи Альтюссером «теоретическим антигуманизмом». Мишель Фуко говорил о «смерти человека» в качестве «теоретической эпистемы» всей современной исторической науки.

Что же является действительным предметом гуманитарного знания? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо предварительно разобраться в генезисе этого вида знания, начиная со сделанного когда-то гуманистами «открытия человека». Гуманистами называли образованных людей эпохи Возрождения, пришедших на смену «средневековым интеллектуалам» (богословам и схоластам) и взявших на себя задачу изучения и комментирования античных (классических) текстов (см.: [6]). Гуманисты открыли в античном греке, т.е. в язычнике, такого же человека, как они сами, живущие и воспитанные в христианской вере. Тем самым было положено начало отделению светской культуры от религиозного культа. Гуманизмом и стало называться признание в человеке иной веры и культуры равного себе и столь же полноценного существа. В отличие от космоцентризма Античности и теоцентризма Средневековья гуманизм утверждал *антропоцентристскую* картину мира, в которой человек заполнял собой все пространство между природой и Богом, землей и небом, представал не как сочетание двух разнородных субстанций – природной и божественной, телесной и духовной («полузверь, полуангел»), а как особая субстанция, не сводимая к двум первым. В этом, собственно, и состояло главное открытие гуманизма, получившее название «открытия человека». По словам Якоба Бурхардта, «именно в Италии эпохи Возрождения человек и человечество были впервые познаны в их глубочайшей сущности. Уже одного этого достаточно, чтобы проникнуться вечной благодарностью Ренессансу. Логическое понятие человеческого существовало с

давних пор, но только Возрождение вполне познало суть этого понятия» [3, с. 36].

Индивидуализм, родившийся в эпоху Возрождения, не следует смешивать с так называемым «буржуазным индивидуализмом» Нового времени – индивидуализмом частного лица – нашедшим свое обоснование в идеологии Просвещения. Гуманистический индивидуализм неотделим от *универсализма*, т.е. представления о человеке как универсальном субъекте, равном целому, всему мирозданию, которое он способен охватить своим умом и талантом. По словам Л. М. Баткина, «универсальный человек» Возрождения – не личность в новоевропейском понимании», а «индивид, разросшийся до «безграничности», т.е. до отрицания индивидуальности» [1, с. 134]. Открытие универсальной в своих проявлениях и свободной человеческой субъективности, которую не следует смешивать ни с физической, ни с божественной природой человека, и стало главным открытием гуманизма.

Соответственно в глазах гуманистов возрастает значение тех областей знания, которые напрямую связаны с познанием человеком себя как существа, наделенного языком и творческой свободой – филологии, риторики, этики. В своей совокупности они получили название «*studia humanitatis*». Такое знание оценивалось гуманистами выше любого другого знания. Так, Франческо Петрарка – родоначальник гуманизма – равно не приемлет ни средневековой схоластики, ни естественных наук. «К чему, – спрашивает он, – знать свойства зверей, рыб и змей, если не знать или не желать узнать природу человека, ради чего мы рождены, откуда приходим и куда идем» (цит. по: [5, с. 45]). Знание о человеке противостоит и бесполезным попыткам проникнуть в мир природы, и тщетным усилиям человеческого разума открыть для себя тайну Бога. «Загадки природы, непостижимые тайны Бога, которые мы принимаем со смиренной верой, они (схоласты – В. М.) тщатся понять в хвастливой гордыне, но никогда не достигают этого и даже не приближаются к этому» [5, с. 45]. Но как достигнуть знания о самом себе? Его невозможно получить в результате наблюдения над собственным поведением и сознанием. Источником нашего знания о человеке всегда служит другой человек. Но где, в каком опыте дан нам этот человек?

Как Бог открывается посредством изреченного им Слова («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»), сказано в Евангелии от Иоанна), так и человек открывается в сказанных им словах, запечатленных в разных письменных текстах. В текстах античных – преимущественно греческих – авторов гуманисты нашли то, что, по их мнению, служило отличительным признаком человека – его способность к самостоятельному мышлению и творчеству. В этом смысле они и противостояли средневековым интеллектуалам с их склонностью к абстрактной, лишенной именного авторства, во многом схоластической мысли. «Гуманист, – отмечает Ле Гофф, – по сути своей является антиинтеллектуалистом. Он более литератор, чем ученый, скорее фидеист, чем рационалист. Единству диалектики и схоластики он противопоставляет другую пару: филология-риторика» [6, с. 197].

Усмотрев главную особенность человека в его способности выражать свои чувства, настроения, мысли посредством «изящного слога», гуманисты и обрели

качество гуманитариев – людей, обладающих умением понимать, комментировать и интерпретировать чужие тексты. Если главным делом теологов в Средние века было толкование священных текстов (экзегетика), прежде всего, Библии, то толкование профанных (светских, или мирских) текстов породило особую группу образованных людей – гуманитариев. Способы и методы работы с письменным текстом получили обобщенное название *герменевтики* – искусства понимания письменно зафиксированных проявлений человеческой жизни (или человеческого духа). В любом случае гуманитарий – одновременно творец и знаток текстов, отмеченных печатью коллективного или индивидуального авторства. Будучи создателем и хранителем большой традиции письменной культуры, он представляет в своем лице и тех, кто создает эти тексты (писателей, поэтов, философов), и тех, кто их толкует (филологов, историков, литературоведов и пр.).

Начиная с эпохи Возрождения, знание текстов античных авторов, признанных классическими (образцовыми), стало обязательным признаком образованного человека. Соответственно изучение языков, позволяющих читать эти тексты, получило название классического, или гуманитарного, образования, а необходимые для него образовательные дисциплины очертили круг так называемых гуманитарных наук. Гуманитарным стали называть всю область словесного (письменного) творчества и связанного с ним образования, которое следует отличать от образования теологического и специально научного – юридического, медицинского, физико-математического и пр. В англоязычной литературе понятие «гуманитарный» до сих пор используется в сочетании не столько с наукой (*science*), сколько с искусством – «*Humanities and Arts*» [7]. И только в XIX веке в академических заведениях Франции и Германии различные виды интеллектуальной деятельности, охватываемые данным понятием, приобрели название «науки».

«В англо-американской традиции, – отмечает Х. У. Гумбрехт, – <...> гуманитарные науки не обязаны быть «научными». Наука («*science*») в английском понимании этого слова исключает гуманитарные науки», а в переводе на английский язык немецкое слово «*Literaturwissenschaft*» выглядит оксюмороном [7, с. 10]. Английское «*Humanities and Arts*» восходит к «свободным искусствам» средневековых университетов. Что же касается наук о человеке («моральных наук», по терминологии Юма и Милля), то в плане научности они мало чем отличаются от естественных наук. Те и другие базируются на индуктивной логике. Лишь во Франции и Германии под воздействием перестроечных процессов в системе высшего образования эти науки получают особый познавательный статус. Во Франции понятие «*les science shumaines*» восходит к институциональной перестройке университетов в начале XIX века под влиянием идей «энциклопедистов». В этой версии оно обозначало весь комплекс общественных наук в отличие от наук естественных. В Германии в рамках Берлинского университета движение за отделение наук, получивших название «*Geisteswissenschaften*» («наук о духе»), от наук естественных, начинается лишь с конца XIX века. «Науки о духе», если и являются науками, то совсем в другом смысле, чем науки естественные. Их целью является не открытие общих законов, управляющих массой част-

ных случаев, а выявление однократности, неповторимости, индивидуальности того или иного события или явления в духовной истории человечества, как они запечатлены в письменных свидетельствах. В таком значении эти науки и называются гуманитарными.

Гуманитарий, следовательно – это в первую очередь специалист по письменному языку, который приходит на смену устной речи. А поскольку в русле письменной культуры сложилось то, что впоследствии стали называть национальной культурой (национальные литературные языки и национальные литературы), его можно назвать специалистом по национальной культуре. «Гуманитарные науки, – согласно М. М. Бахтину, – науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении. Человек в его человеческой специфике всегда выражает себя (говорит), то есть создает текст (хотя бы и потенциальный). Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и пр.)» [2, с. 285]. Тексты читаются, понимаются, интерпретируются. Все эти виды работы с текстом образуют методологический арсенал гуманитарной науки под общим названием *герменевтики*.

С этой точки зрения, гуманитарные науки не покрывают собой всего пространства культуры. То, что Риккерт назвал «науками о культуре», а Дильтей «науками о духе», или историческими науками, выходит далеко за пределы гуманитарного знания. Ведь культура существует в традиции не только письменной, но и устной речи (мифы, верования, фольклор, обычаи и пр.) и, следовательно, изучается не только историками и филологами, но и этнологами – в процессе непосредственного наблюдения за жизнью первобытных народов. А этнология с большой натяжкой может быть отнесена к гуманитарному знанию. Как отмечает Клод Леви-Стросс, «этнология – это область новых цивилизаций и новых проблем. Эти цивилизации не дают в наши руки письменных документов, ибо у них вообще нет письменности <...>. Поэтому у этнолога возникает необходимость вооружить свой гуманизм новыми орудиями исследования» [10, с. 17]. В равной мере и культура, создаваемая и транслируемая современными электронными средствами массовой информации – так называемая массовая культура – образует предмет особого блока знания – социологического, который также не назовешь гуманитарным.

Произведения устного народного творчества не имеют именного авторства, они анонимны, безымянны, являются продуктом коллективного творчества. Предметом гуманитарного знания они становятся лишь в результате своего перевода на язык письменности. Если этносы (народы) могут быть названы «коллективной личностью» (здесь личность как бы одна на всех), то массы представляют собой «безличный коллектив». В отличие от тех и других нации, возникающие в лоне письменной культуры, являют собой коллектив личностей, каждая из которых наделена собственной индивидуальностью, обладает правом на собственный культурный выбор. К этнической культуре индивид приобщается на уровне группы, в которой родился и вырос, к массовой – на уровне безличной и не знающей границ аудитории, к национальной – на уровне собственной инди-

видуальности. Уже умение читать и писать требует от человека индивидуальных усилий. Принципом существования национальной культуры является индивидуальное авторство со своим видением мира, неповторимой стилистикой и манерой самовыражения. Вот почему к одной и той же национальной культуре могут принадлежать люди с разными идеологическими и эстетическими предпочтениями. *Свободная в своем творчестве индивидуальность* и есть предмет гуманитарной науки. В таком качестве человек не изучается никакой другой наукой, помимо гуманитарной. Соответственно целью гуманитарного образования является привитие индивиду навыков общения с письменными текстами (умение их читать, понимать, различать по содержанию, комментировать и пр.), а через них – с их авторами. Прототипом такого образования и стало классическое образование, предполагавшее обучение древним языкам (греческому и латыни) и знакомство с текстами античных авторов.

Какое место гуманитарное образование занимает в общей системе образования? Его главной задачей является не просто подготовка специалистов узкого профиля, а формирование у учащихся того, что Гумбрехт в своей статье назвал «рискованным мышлением». В этом смысле оно противостоит прагматизации и утилитаризации образовательного процесса, его сведению исключительно к профессиональному обучению. «Гуманитарные науки, – пишет Гумбрехт, – полностью раскрывают свой потенциал не когда формируют стандарты профессионализма или отвечают на извечные вопросы, а когда занимаются тем, что Вильгельм фон Гумбольдт считал функцией университетов в целом, то есть постановкой новых вопросов и проблем» [7, с. 12]. Их задачей является формирование у учащихся альтернативных способов мышления, позволяющих им решать новые проблемы. «...Интеллектуальные операции, являющиеся привилегиями гуманитариев, подразумевают <...> отдаленность от практической повседневности» [7, с. 12]. Гуманитарий по своей природе – интеллектуальный новатор, предлагающий принципиально новые, подчас парадоксальные, пути и способы мышления. «Ибо наше знание о культурах прошлого, наше чтение, например, Платона или Данте бессмысленно и бесплодно, если оно не способствует появлению форм мышления, лежащих вне структур наших повседневных миров» [7, с. 12]

Утилитаризация образования – предмет критики со стороны любого ученого, считающего себя гуманитарием. Как отмечал Густав Шпет, уже Карамзин писал о том, что «у нас нет охотников для высших наук. Дворяне служат, а купцы желают знать существенно арифметику или языки иностранные для выгоды своей торговли». По словам министра просвещения времен Александра II и Александра III гр. Д.Толстого, «утилитарность, практическая непосредственная применимость учения для государственных потребностей, составлявшие сущность всех начинаний Петра по учебной части, продолжали и после него руководствовать правительством». В своих «Очерках развития русской философии» Шпет комментирует эти слова следующим образом: «Толстой был в России единственный *радикальный* министр народного просвещения, но и он был всецело утилитарен. И не кто иной, как он, погубил в России идею действительного

образования «практическим непосредственным применением»» [13, с. 67]. Шпет добавляет к сказанному: «не только все правительства и всегда в России смотрели и смотрят на образование с утилитарной точки зрения, но в подавляющем большинстве случаев также смотрело и смотрит само русское общество» [13, с. 67]. Сведение образования к приносимой им утилитарной пользе есть, по словам Шпета, «свойство ума малокультурного».

Прагматизация образования влечет за собой его излишнюю сциентизацию, его уподобление естественнонаучному или техническому образованию (путем, например, введения ЕГЭ, перехода к дистанционному обучению, полной компьютеризации учебного процесса и пр.). Если раньше человек входил в культуру через чтение и запоминание разного рода письменных текстов, то сегодня он приобщается к ней посредством не столько ее бумажных носителей, сколько электронных средств информации и коммуникации. Можно считать подобное приобщение к культуре кризисом гуманитаристики в современной образовательной деятельности. Противоположное стремление состоит в повышении значимости гуманитарного образования в рамках этой деятельности. Поиск способов общения (диалога) людей, принадлежащих к разным цивилизациям и культурным мирам, является, пожалуй, главным поиском современной гуманитарной мысли. Никакие технические средства связи сами по себе не решают этой задачи, она решается лишь с учетом отличия гуманитарного знания от естественнонаучного и технического. А необходимым условием существования такого знания как раз и является герменевтика. Свое рождение в качестве метода гуманитарных наук она получила в философском творчестве Фридриха Шлейермахера и Вильгельма Дильтея. С них и следует начинать изложение того, в чем состоит существо этого метода.

Начнем, однако, не с Шлейермахера, а с Дильтея, хотя последний заявил о себе намного позже первого. Вильгельма Дильтея (1833-1911) принято считать вторым после Ницше представителем «философии жизни». С Ницше его сближает использование понятия «жизнь» в качестве центральной философской категории. Во всем остальном они полная противоположность. «Поэтому, – как отмечает исследователь творчества Дильтея Н. С. Плотников, – весьма проблематичным оказывается включение Дильтея в один ряд с Бергсоном и Ницше. Ни биологическое истолкование жизни как «воли к власти» или «жизненного порыва», ни отрицание мышления в понятиях и возвышение интуиции никак не согласуются с философскими идеями Дильтея. Для Дильтея “жизнь” – не органическая стихия, из которой путем прибавления еще чего-то (например, разума) образуется человеческая жизнь. Напротив, жизнь – «первично человеческая жизнь, данная в духовно-историческом опыте самопереживания и самоосмысления, а все остальные формы, изучаемые биологической наукой, определяются по аналогии с нею» [12, с. 19]. Жизнь в истолковании Дильтея – не биологическая, а историческая реальность. Человек находится с ней в единстве до всякого познания, включен в нее посредством не только своих представлений, но также воли и чувств. Поэтому и постигается эта жизнь не разумом натуралиста, естественнонаучным разумом, а историческим разумом, критику которого (в кантовском

смысле этого слова) Дильтей и посчитал своей главной философской задачей. Свою философию он определял как «критику исторического разума».

Целью этой критики было обоснование качественно иного по сравнению с естественными науками метода научного познания, имеющего отношение ко всему циклу наук, названных Дильтеем «науками о духе». Последние имеют дело не с природой, существующей вне человека, а с тем, что Дильтей в своем фундаментальном труде «Введение в науки о духе» (1883) назвал «исторически-социальной» или «исторически-общественной действительностью». Люди, сделавшие предметом своего изучения историю, политику, право, экономику, религию, литературу и искусство, не менее чем исследователи природы – математики, физики и биологи, – заслуживают признания со стороны общества и образовательных учреждений. А между тем именно «науки о духе» вплоть до середины XVIII века находились в подчиненном положении у философской метафизики. Но и после того, как они освободились от власти метафизики, «нарастающая мощь естествознания стала для них причиной нового порабощения, которое было не менее гнетущим, чем старое» [8, с. 277]. Теперь, по мнению Дильтея, наступило время и для «наук о духе» утвердиться в своей независимости от власти не только метафизики, но и естественных наук, для чего они нуждаются в «философском обосновании», которого до сих пор не было. Оставаясь философским, оно не может быть ни метафизическим, базирующимся на умозрительных допущениях, ни позитивистским, абсолютизирующим естественнонаучные методы познания. На такое обоснование и претендует Дильтей, полагая, что оно станет радикальным поворотом и в истории самой философии.

Дильтей был, конечно, не первым, кто увидел в «духе» (наряду с природой) особый предмет познания. Но он первый попытался представить такое познание в качестве не просто философской (по образцу, например, «Философии духа» Гегеля), а научной дисциплины, включающей в себя всю совокупность наук об обществе, истории и человеке. Что неокантианцы назовут «науками о культуре», Дильтей назвал «науками о духе». Но если у неокантианцев они отличаются от «наук о природе» только по методу, то у Дильтея – не только по методу, но прежде всего по предмету. Что же служит для Дильтея критерием их различения? Те и другие являются опытными науками, опираются на опыт, исходят из него. Но в «науках о духе» этот опыт не таков, как в «науках о природе». Естественные науки имеют дело с тем, что не зависит от человека, существует помимо него, науки о духе – с тем, что имеет отношение к самому человеку, к его внутреннему миру. Человеческую жизнь нельзя объяснить методами, которые используются в процессе познания природных тел и организмов. Жизнь дана человеку не как внешний по отношению к нему объект наблюдения и объяснения, а как его собственное субъективное переживание, неотделимое от него самого. «Так возникает особая область опыта, обретающая свой самостоятельный источник и свой материал во внутреннем переживании и потому, естественно, являющаяся предметом некоторой особой опытной науки» [8, с. 285].

Познать жизнь из нее самой, не прибегая в процессе ее познания ни к каким спекулятивным и отвлеченным метафизическим построениям – так формулирует

Дильтей задачу, стоящую перед «науками о духе». Материалом для них служит вся исторически-общественная действительность, как она сохраняется в памяти человечества в виде исторических свидетельств и письменных источников. Эта действительность дана познающему субъекту в качестве не просто объективной данности (подобно природной), но в определенной «субъективной перспективе», т. е. в связи с его целями, интересами и намерениями, иначе говоря, как предмет не только познания, но и определенной оценки. «Со своих первых шагов науки о духе не только изучают существующее, но и несут в себе сознательную систему оценочных суждений и императивов, куда входят ценности, идеалы, нормы, ориентации, образы будущего» [8, с. 303]. А поскольку все оценки укоренены в структуре человеческой психики, историческая действительность предстает перед познающим сознанием как явление не природного, а духовного мира.

Дух – не просто психика, которая сама есть часть природной реальности, а особая – внеприродная – реальность. Методом познания духа, согласно Дильтею, также является психология, но не та, что уподобляет психику природному объекту (объясняющая психология), а которая способна описать духовно-душевную жизнь человека в единстве и целостности образующих ее целевых, структурных и динамических элементов (описательная, или аналитическая, психология). Дух, устремленный к определенной цели, обладающий сложным строением и находящийся в состоянии развития, живет исторической жизнью, пребывает в истории, в историческом времени, а психология, делающая его своим предметом, оказывается тем самым первой наукой в ряду исторических наук. Первой, но не единственной. Дильтей далек от мысли свести историческое познание (и, следовательно, всю систему «наук о духе») к одной лишь психологии, справедливо полагая, что люди действуют в истории не в одиночку, а сообща, образуя тем самым сложный комплекс общественных связей и отношений.

Свою систему «наук о духе» Дильтей строит в соответствии с заимствованным у Гегеля делением духа на субъективный и объективный. Первый, обнаруживающий себя в отдельном индивидуе с его «естественным делением» на группы, находится в ведении психологии и антропологии, второй – в форме «систем культуры» и «внешней организации общества» – является предметом всей совокупности социальных наук. Под «системами культуры» Дильтей понимает разные формы межиндивидуального общения и взаимодействия людей, способы их совместной деятельности, руководствующиеся определенными целями и использующие для их достижения устойчивые средства. К этим системам относятся все, что выходит за пределы индивидуального опыта – хозяйство, право, нравственность, религия, наука, искусство. Каждая из них опирается на определенный элемент человеческой природы, который, однако, постоянно воспроизводится, пусть в модифицированном виде, усилиями многих поколений людей. «Индивиды, явившись на сцене жизни, впоследствии сходят с нее, системы же продолжают свое существование, ибо каждая из них базируется на определенном, постоянно воспроизводимом во всех модификациях компоненте личности. Религия, искусство, право непреходящи, тогда как индивиды, дающие им жизнь, сменяют друг друга» [8, с. 527].

Следует отличать системы культуры, базирующиеся на взаимосвязанных действиях индивидов, от тех, в которых действует общая воля (в лице, например, государства и его институтов), формирующая «внешнюю организацию общества». Только в своей связности эти системы выражают целостность исторически-общественного мира. Системы культуры создаются индивидами, преследующими свои цели и вступающими между собой в определенную взаимосвязь, тогда как формы внешней организации общества, например политической, основанные на силе и принуждении, являются постоянными, устойчивыми, сохраняющимися во времени формами, к которым индивиды так или иначе вынуждены приспособляться. Говоря проще, культуру мы создаем, в обществе живем, хотя связь между культурой и обществом представляется Дильтейю не взаимоисключающей, а взаимодополняющей. Уже обнаружившуюся к тому времени конфликтность, напряженность в отношениях между обществом и культурой Дильтей пытается снять, ослабить посредством обнаружения коренящихся в самой природе индивида психологических истоков той и другой системы. Соответственно, и «науки о системах культуры», и науки о «внешней организации общества» (преимущественно политические) оказываются в методологической зависимости от психологической науки, хотя сама эта зависимость, которую Дильтей считал центральной для определения методологического статуса гуманитарных наук, получает у него достаточно противоречивое обоснование [8, с. 185-187].

Попытка усмотреть в описательной психологии основной метод исторического познания столкнулась, однако, с определенной трудностью. Ведь «дух» может быть постигнут посредством внутреннего опыта, путем обращения человека к самому себе, или методом психологической интроспекции. Но такой опыт, как подчеркивает Дильтей, недостаточен для постижения даже собственной индивидуальности, поскольку та существует в отношении к другим индивидуальностям. «Лишь сравнивая себя с другими, я постигаю в опыте индивидуальное в самом же себе; только теперь я сознаю то в своем индивидуальном существовании, что отклоняется от других» [9, с. 238]. Но как можно «доводить до объективного познания чужую, совершенно иначе устроенную индивидуальность» [9, с. 238]? И чем этот процесс отличается от других познавательных процессов? Чуть позже Дильтей придет к выводу, что психология, использующая метод интроспекции, т. е. самонаблюдения, должна быть дополнена *понимающей психологией*, или герменевтикой, задачей которой как раз и является познание чужой индивидуальности посредством истолкования разного рода письменных текстов.

И здесь самое время сказать несколько слов об истории герменевтики, начало которой было положено греками. У них это слово, образованное от имени греческого бога Гермеса – вестника богов, изобретателя языка и письменности – означало способность истолковывать слова поэтов и оракулов, переводить с одного языка на другой, трактовать законы, то есть, доводить то или иное сообщение до понимания, делать его понятным. Искусство толкования здесь в равной мере распространялось на священные и юридические тексты. В эпоху

Возрождения и Реформации так называемая «профанная герменевтика», связанная с толкованием светских текстов, включая тексты вновь открытых тогда античных авторов, отделяется от «сакральной герменевтики» – толкования Священного Писания, которое, согласно Лютеру, доступно любому уму. Протестантизм трактует герменевтику как искусство интерпретации разных текстов, которое в зависимости от их содержания распадается на филологическую, теологическую, юридическую герменевтику со своими особыми техническими средствами и приемами.

В качестве универсального метода гуманитарных наук герменевтика берет начало в немецком романтизме и связана с именем Фридриха Шлейермахера (1768-1834), совмещавшего в одном лице протестантского теолога и классического филолога. Ему, в частности, принадлежит ставший классическим перевод сочинений Платона на немецкий язык. От его понимания герменевтики и отталкивался Дильтей, посвятив исследованию творчества Шлейермахера одну из своих работ.

Согласно Шлейермахеру, герменевтика есть единый для всех текстов способ их интерпретации. В такой трактовке она освобождается от своей привязанности к конкретному содержанию текста, в равной мере применима к любому произведению. Единство герменевтики обеспечивается единством метода, а не содержания, что придает ей значение универсального метода исторического познания, любой отдаленной от нас по времени индивидуальности.

Отсюда ясно, почему герменевтика обязана своим рождением в качестве универсального метода романтизму. Романтическое видение истории в отличие от просветительского усматривает в ней не общие законы развития, а собрание уникальных в своей самобытности культурно-исторических образований. В герменевтике это видение обретает характер познавательного метода, во всем отличного от метода естественных наук – метода объяснения, основанного на «способности суждения», т. е. на способности подводить частное под общее.

Герменевтику интересует не то, о чем говорится в тексте, но то, как о том говорится, его выразительный аспект, за которым скрывается индивидуальный авторский замысел. Содержанием текста, согласно Шлейермахеру, занимается диалектика, своеобразием авторской речи, ее стилистикой, лексикой и синтаксисом занимается грамматика. То и другое являются важнейшей предпосылкой герменевтики, но не тождественны ей. Как часть языковой системы текст подлечит грамматическому («объективному») истолкованию, как выражение субъективного замысла -психологическому, или «техническому». Собственная задача герменевтики состоит в том, чтобы через особенность и своеобразие авторской речи проникнуть в смысл произведения с целью его более полного осознания и выявления.

В процессе решения этой задачи герменевтика сталкивается с проблемой, получившей название «герменевтического круга». Пытаясь понять текст в его целостности, герменевтика вынуждена обращаться к его разным частям, отдельным фрагментам, которые в свою очередь не могут быть поняты без предварительного понимания целого, без уяснения его общего замысла. Чтобы понять

смысл всего произведения, надо понимать смысл образующих его частей – персонажей, событий, сюжетных ходов, отдельных фраз и выражений, но их понимание уже предполагает понимание целого. Одно здесь отсылает к другому – целое к частям, части к целому. «Центральная трудность любого искусства истолкования», как пояснял эту проблему Дильтей, состоит в том, что «целое творение должно быть понято на основании отдельных слов и их сочетаний, а ведь уже полное понимание отдельного предполагает понимание целого. Круг такой повторяется в отношении отдельного произведения к духовности и развитию его автора и точно так же он вновь возвращается в отношении этого отдельного произведения к литературному жанру» [9, с. 252]. Между смыслом произведения и его интерпретацией возникает определенный зазор, лишь сняв который можно выйти из круга.

Здесь обнаруживаются пределы любой интерпретации: она всегда относительна и не может быть полностью завершена. Очевидно, нет иного пути понимания смысла произведения, как только психологическое погружение во внутренний мир его автора, в авторскую индивидуальность. Как художник вживается в жизнь своих героев, так интерпретатор чужого текста должен уметь перевоплощаться в его автора, как бы заново проникаться его чувствами, настроениями и мыслями. Подобное умение превращает герменевтику не столько в логическую процедуру объяснения, сколько в особое искусство – искусство понимания.

Процесс истолкования текста распадается тем самым на две части – грамматическую и психологическую. Последняя, собственно, и есть герменевтика. Если грамматика имеет дело с авторским языком, то «истолкование психологическое начинает с того, что переносится во внутренний творческий процесс и продвигается вперед к внешней и внутренней форме произведения, отсюда же – еще и дальше, к постижению единства творений в духовном складе и в развитии их создателя» [9, с. 253]. Герменевтика позволяет выявить в произведении то, что осталось скрытым от самого автора, до конца им не прояснено, существует, так сказать, на бессознательном уровне. Посредством перевода заключенного в произведении смысла с бессознательного уровня на сознательный она дает возможность понять автора лучше, чем он понимал себя сам. «Последняя же цель герменевтического метода, – комментирует Дильтей главную мысль Шлейермахера, – понимать автора лучше его самого. Тезис, служащий необходимым выводом из учения о бессознательности творчества» [9, с. 252]. Герменевтика не только раскрывает первоначальный авторский замысел, но в чем-то существенно дополняет, расширяет, углубляет его. Ставя, например, произведение классического автора на современной сцене, режиссер интерпретирует его применительно к нашему времени, как бы извлекает из него новый смысл. Каждое новое поколение по-своему воспринимает доставшееся ему от прошлого духовное наследие, дает ему свою интерпретацию. И пока текст, созданный в другие времена, поддается такой интерпретации, он живет в культуре. Богатство интерпретаций свидетельствует о сохраняющейся культурной ценности текста, о неисчерпаемости его замысла, характеризуя тем самым саму герменевтику как творческий и бесконечный процесс.

Понимание, с этой точки зрения – процесс, длящийся во времени. Объект и субъект понимания как бы находятся во власти времени, историчны по своей природе. Каждый из них принадлежит своему времени, а связь между ними в акте понимания есть связь времен, историческая связь. Понимание «позволяет современному человеку обладать в себе, как настоящим, всем прошлым человечества: возвышаясь над любыми ограничениями современной культуры, он смотрит на прошлые культуры, вбирая в себя их силу и наслаждаясь их чарами» [9, с. 237]. Понимать – значит делать чужое своим, преодолевать временную границу, разделяющую прошлое и настоящее. Благодаря пониманию только и возможно историческое познание. Природу мы объясняем, душевную жизнь, как она предстает в исторических памятниках и документах, понимаем. Дильтей определяет герменевтику как «искусное разумение длительно фиксируемых жизненных проявлений», называемое также «экзегезой или интерпретацией» [9, с. 239]. Сам процесс разумения, или понимания, он определяет как интерпретацию «сохраняющихся в письменном виде следов человеческого существования» [9, с. 240].

Но где гарантия, что подобная интерпретация не обернется приписыванием прошлому чуждых ему намерений и смыслов, способом выдать за него образ мыслей самого интерпретатора? Если в литературе и искусстве это еще терпимо, то в исторической науке влечет за собой отказ от объективного постижения прошлого, его модернизацию, приписывающую ему то, что идет от современности. Может ли какая угодно психология гарантировать объективность (следовательно, научность) исторического познания, его независимость от той исторической ситуации, в которой находится познающий субъект? Или все, что мы говорим о прошлом, несет на себе неистребимый отпечаток нашей собственной субъективности? Говорим же мы об античной и средневековой культуре, хотя люди того времени не считали себя ни древними, ни средневековыми. Желание понять других, проникнуть в их внутренний мир неминуемо отсылает нас обратно к самим себе, к тому, что отличает нас от других, создавая все ту же ситуацию «герменевтического круга».

Подобная постановка вопроса (а также осуществленная чуть позже Гуссерлем критика психологизма в решении познавательных проблем) заставит Дильтея несколько ослабить психологическую направленность своих изысканий в области методологии гуманитарных наук, представить понимание не как психологический акт «вживания» во внутренний мир человека, но как определенную логическую процедуру, базирующуюся на некоторых общих «правилах интерпретации». Как отмечает П. П. Гайденко, «в дильтеевской постановке вопроса о понимании намечаются контуры выхода за пределы традиционно-психологической его интерпретации» [4, с. 398]. Если у Шлейермахера понимание как психологическое взаимопроникновение никак не связанных между собой духовных миров было следствием «гениальной интуиции» (подобной в этом случае свершившемуся чуду), то у Дильтея оно обретает характер научно-исследовательской программы, целью которой является постижение человеческой индивидуальности в контексте всех внешних обстоятельств ее жизни, т. е. в предельно широком историко-культурном контексте. Любое историческое лицо

может быть понято в своей внутренней мотивации лишь с учетом того, что воздействует на него со стороны его внешнего окружения, образует социальный, политический и культурный фон его жизни. В задачу герменевтики входит тем самым постижение не только жизненно-психологических проявлений отдельной индивидуальности, но всей системы культурных и социальных взаимосвязей, в которой она действует и которая является результатом совместных усилий разных индивидуальностей. Индивидуальное существует не само по себе (в качестве изолированного атома), но в истории, являющейся для каждой индивидуальности общей средой обитания, соединяющей их всех в едином временном потоке. Соответственно, герменевтика обретет характер не только психологической, но исторической процедуры, позволяющей усмотреть в истории определенную связь, соединительное звено между психологически несовместимыми индивидуальными формами человеческой жизни.

Историческая жизнь человека, намного превосходящая по времени существование отдельного индивида – вот что интересует Дильтея в первую очередь, составляет, по его мнению, познавательную цель «наук о духе» и используемого в них герменевтического метода. Разработка этого метода не получила в его работах окончательного завершения, была продолжена последующими направлениями философской мысли – феноменологией, экзистенциализмом, философской антропологией, экзистенциализмом, философской герменевтикой (Г.-Г. Гадамер). Наиболее существенным поворотом в развитии этой темы стала философия Мартина Хайдеггера, истолковавшего герменевтику не как метод познания, а как способ бытия человека в мире, придавшего герменевтике характер не гносеологической, а онтологической проблемы. Можно сказать в заключение, что история разработки герменевтического метода, естественно, не ограничивается именами Шлейермахера и Дильтея (они – только начало этой истории), но включает в себя уже упомянутых Хайдеггера и Гадамера, или французского философа Поля Рикера, равно как некоторых наших отечественных мыслителей, таких, например, как М. Бахтин с его идеей «творческой герменевтики» или В. С. Библер с его идеей «диалогики» – сочетания диалектики как логики диалога с герменевтикой как диалогом разных логик. Их анализ – предмет рассмотрения других и, возможно, более обстоятельных статей.

Литература

1. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
3. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. М.: Юристъ, 1996. 591 с.
4. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.

5. Гарэн. Э. Проблемы Итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986. 396 с.
6. Гофф Жак Ле. Интеллектуалы в Средние века / пер. с фр. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. 160 с.
7. Гумбрехт Х. У. Ледяные объятия «научности», или Почему гуманитарным наукам предпочтительнее быть «Humanities and Arts» // Новое литературное обозрение. 2006. № 81. С. 7-17.
8. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества истории. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 762 с.
9. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т. 4. Герменевтика и теория литературы. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 538 с.
10. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 384 с.
11. Наука глазами гуманитария / отв. ред. В. А. Лекторский. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 688 с.
12. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 232 с.
13. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Т. I. / отв. ред., сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2008. 592 с.

**«Позитивная формула» герменевтики Ф.Д.Э. Шлейермахера
и её предметная экспликация во второй половине XX века***

Нестеров А.Ю., Самара

д. филос. н., профессор, зав. кафедрой философии,
Самарский университет

Таллер Р.И., Самара

д. филос. н., профессор,
Самарский университет

Статья содержит краткий исторический обзор базовых теорий технической герменевтики, отвечающих на вопрос «что значит понимать?». Анализируются «позитивная формула» Ф. Д. Э. Шлейермахера, аналитические модели процедуры понимания В. Кюнне и О.Р. Шольца, концепция понимания как расшифровки кодов и её критика. Формулируется семиотическое представление о процедуре понимания как исполнении семантического правила в рецептивном семиозисе[†].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00760 КОМФИ.

[†] В статье используются фрагменты книги А.Ю. Нестерова, вышедшей в 2008 году [4].