

Сухих О.В.

## О НЕЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ЯЗЫКОМ

О Достоевском мало говорят как о мистике. Но, возможно он был гораздо более мистик, чем писатель и литератор. Хотелось бы восполнить этот пробел.

Бергсон разделял и различал, как напоминает нам Вл. Лосский, “статичную религию Церквей – религию социальную и консервативную – и динамичную религию мистиков – религию личную и обновляющую”[1, с.97]. Вл. Лосский предостерегает нас, что “подчеркивая это противопоставление, можно иной раз зайти слишком далеко”. Однако пословица говорит другое: “волков бояться - в лес не ходить”. Стоит предположить, что если бы Достоевский был до конца христианским (в смысле церкви) мыслителем, сегодня мы не читали бы его замечательных вещей, в которых накал страстей достигает своего особого апогея. Достоевский был противником “всемства”, противником статической религии, несущей в себе все основные наси “всемства”. Грешник он или святой, посланник бога или сатаны? “Здесь все начинается и ничего не кончается”. “О, судите сами: я до сих пор скрывал, но теперь доскажу и эту правду. Дело в том, что я... развратил их всех! Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех!”[2, с.329].

Это лишь рассказ, выдумка, в конце концов лишь “сон смешного человека”. Но с выводами спешить не стоит. Вывод есть окончательность и завершенность, что больше всего раздражает Достоевского. “А впрочем: о чем может говорить порядочный человек с наибольшим удовольствием? Ответ: о себе. Ну так и я буду говорить о себе”[2, с.6]. В “Откровениях смерти” Л. Шестов приводит строки из письма Н. Н. Страхова к Толстому, где приводятся исключительные по значению факты из жизни Достоевского. “Но, разумеется, он вообще имел перевес над обыкновенными людьми, и всего хуже, что он этим услаждался, что он никогда не каялся до конца во всех своих пакостях. Его тянуло к пакостям, и он хвалился этим. Висковатов стал мне рассказывать, как он похвалялся, что... в бане с маленькой девочкой, которую ему привела гувернантка. Лица, наиболее на него похожие, - это герой “Записок из подполья”, Свидригайлов и Ставрогин”[3, с.103]. Назвать Достоевского выдумщиком и фантазером, значит сделать большую ошибку.

Одной из форм проявления мистицизма в православии было монашество, которая в своем высшем виде являлась уединением отшельника, отца-пустынника. Святой бежал мира, проводя в затворе многие годы. По словам Вл. Лосского “они имеют дар проникновения в сокровеннейшие глубины человеческой совести, обнаруживая в ней грехи и трудности”[1, с.105]. Однако это лишь “лицевая сторона жизни”. На самом деле затворничество открывало святому не просто “глубины человеческой совести”, но и глубины его личной совести, которые “всемство” прикрывает, не соглашается с их правдой, отвращает от них свой взор. “Страдание – да ведь это единственная причина сознания”[2, с.30]. “А между тем я уверен, что человек от настоящего страдания, то есть от разрушения и хаоса, никогда не откажется”[Там же]. Чужая душа – потемки. “Всемство” всячески отрицает подобную мудрость, существуют целые психологические методы, чтобы доказать обратное. И когда святые рассказывают о том, что у них нечему учиться, что они самые худшие грешники, смягчая удар кувалды, на помощь приходит психология, предуготовляя “всемство” к нежелательным откровениям. Никаких потрясений, никаких катаклизмов. Но Достоевский отвергает “хрустальный дворец”. По словам Л. Шестова: “В этом смысле “Записки из подполья” могут быть лучшим комментарием к писаниям прославленных святых”[3, с.38].

Достоевский не святой и не отец-затворник, даже не монах. Но это нисколько не умаляет его мистический опыт. Что-то было в нем такое, что отталкивало его от людей. Но у “всемства” всегда готов ответ. В своих “Воспоминаниях” А. Я. Панаева пишет: “Когда Тургенев по уходе Достоевского, рассказывал Белинскому о резких и неправильных суждениях Достоевского о каком-нибудь русском писателе, то Белинский ему замечал:



-Ну, да вы хороши, сцепились с больным человеком, подзадориваете его, точно не видите, что он в раздражении, сам не понимает, что говорит"[4, с.150]. Нет пророка в своем отечестве.

Провидению было угодно оставить Достоевского в истории. Но, естественно, не без корректив. И вместо великих откровений нам предлагается видеть литературные труды. Одно из своих литературных творений Достоевский прямо называет "Бесы". Нужно ли повторять, что "бесы" не иносказание, не аллегория. Это факт мистического опыта Достоевского. "Гут на горе паслось большое стадо свиней, и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло"(Евангелие от Луки 8,32-33). Эти слова стали эпиграфом к роману. И сцена растления несовершеннолетней в романе не плод воспаленной фантазии. Жития Святых повествуют о том, что бесы являлись святым в облике всевозможных соблазнов, дабы искусить их. Сам сатана являлся Иисусу и предлагал тому великие искушения, но не просто, а когда Иисус "напоследок взалкал". Не приходит, конечно же, на ум образованному читателю, что бесы могли вселиться в писателя, что тот смутно догадывается об этом, а потому и пишет, сам не понимая, что с ним такое. Никто вам не скажет было ли так на самом деле или это сон, бред, галлюцинация. Чтобы понять вдруг это, требуется некое прозрение, откровение. Здесь разница между сном и реальностью стирается. Нет ничего окончательного и завершенного. Снова мы читаем у Вл. Лосского: "...мы часто слышим суждение, будто бы мистика является областью, предназначенной немногим, неким исключением из общего правила, привилегией, дарованной некоторым душам, опытно обладающим истиной, в то время как все прочие должны довольствоваться более или менее слепым подчинением догматическому учению, наложенному извне в виде принудительного авторитета"[1, с.97]. Но то, что Лосского смущает, Достоевского тревожит и мучает совсем в ином смысле. "Но как мне не веровать: я видел истину, - не то что изобрел умом, а видел, видел, и живой образ ее наполнил мою душу на веки"[2, с.333]. "Но как устроить рай - я не знаю, потому что не умею передать словами"[Там же].

И все-таки Достоевский пишет свои произведения. Читая их, не просто понять, что испытывал сам автор при их написании. Возникает вопрос: как вообще он мог написать такое? Зачем? Достоевского что-то мучает, заставляет его видеть то, что не видят другие, заставляет по-иному думать, мечтать, говорить.

Л. Шестов рассказывает нам иудейскую легенду об ангеле смерти. "Ангел смерти, слетающий к человеку, чтобы разлучить его душу с телом, весь сплошь покрыт глазами. Почему так, зачем понадобилось ангелу столько глаз, - ему, который все видел на небе и которому на земле разглядывать нечего? Эти глаза у него не для себя. Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что пришел слишком рано, что не наступил еще срок человеку покинуть землю. Он не трогает души, даже не показывается ей, но, прежде чем удалиться, незаметно оставляет человеку еще два глаза из своих бесчисленных глаз. И тогда человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все и что он сам видит своими старыми глазами, что-то совсем новое"[3, с.27]. Возможно, с появлением этих глаз у человека и начинается мистический опыт. Отметить место и время, когда ангел смерти посетил Достоевского и оставил ему свои особые глаза не удастся, пожалуй, даже самому Достоевскому. Поверить в легенду нам естественно не позволит наша образованность и рассудительность, поэтому вслед за Белинским нам придется поставить диагноз, то есть признать Достоевского больным человеком. Думается, что душа Достоевского от этого признания ничего не потеряет. Потеряет лишь человеческая чувствительность в подобных вещах. Вряд ли Достоевский был знаком с древнеиудейской легендой. Но ведь он описывает то же самое. "...И вдруг меня в первый раз поражает идея, что ведь я умер, совсем умер, знаю это и не сомневаюсь, не вижу и не движусь... И вот вдруг разверзлась могила моя... я был взят каким-то темным и неизвестным мне существом" [2, с.321-322].

С двойным взглядом на вещи говорить и писать не так то просто. Невозможно говорить о нечеловеческом человеческим языком. Нет ровного, равномерного изложения мысли. Это и не мысли, это "надрывы", особое состояние сознания. То, чего не видят глаза естественные, видят глаза ангела смерти. Достоевский бьет непонятную никому тревогу. "Косность! О, природа!



Люди на земле одни – вот беда!”[2, с.312]. Кто подсказал Достоевскому эту истину? “Взойдет солнце и – посмотрите на него, разве оно не мертвец? Все мертво, и всюду мертвецы”[Там же]. Естественным ли умом Достоевский дошел до этого?

Новые глаза устремили Достоевского за пределы этого мира. Туда, где по мнению человека из подполья, можно будет беспрепятственно пить чай благодаря одному лишь капризу, который гарантирован. Достоевский – необычный “монах”, порвавший со “всемством”: “Я-то один, а они-то все”. Человек из подполья, Достоевский, смешной человек – мистики и мистический опыт – единственное, пожалуй, что им удастся с горем пополам в этой жизни. Обустроить свою личную жизнь и жизнь своих близких они не умеют. Достоевский не пропал в Лете, но он не обустроил свою жизнь. Провидение сделало его известным писателем. Вот и все. Казалось бы это уже слишком много для одного человека. Но все, что в обычных глазах имеет значение и вес, нелепо в глазах ангела смерти. Писательство, литераторство – вряд ли это представляло крайний интерес для мистика Достоевского. Ведь писательство, общественный резонанс – все, что есть деятельность, рискну сказать, этим Достоевский занимался ради хлеба насущного и денег. Питайся он манной небесной, стал бы он писать?

Все суeta суeta. “Как, например, для нас, людей думающих, а следственно, ничего не делающих”[2, с.9]. Это особое неделание – мистический опыт, дело спасения жизни перед лицом всеразрушающей смерти. Путь спасенья у каждого свой. И когда Достоевский решил поделиться им с другими, получилось обратное. Дело спасенья обратилось в разврат, гибель. “Я говорил им, что все это сделал я, я один; что это я принес разврат, заразу и ложь! ...Но они лишь смеялись надо мной и стали меня считать наконец за юродивого”[2, с.332].

#### Список литературы:

1. Мистическое богословие. Киев. 1991.
2. Ф.М. Достоевский. Повести. Рассказы. М., 1985.
3. Лев Шестов. Сочинения в 2-х томах. Том 2. М., 1993.
4. А.Я. Панаева. Воспоминания. М., 1986.



Бакановская Е. Ю.  
**ФЕНОМЕН ЖЕРТВЕННОСТИ  
В СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ И В  
ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ:  
ПОПЫТКА ПРОТИВОСТОЯНИЯ**

Религиозный миф как метафора бытия предполагает метафоричность любого нравственного события. То, что современному верующему в акте жертвоприношения не требуется живой, настоящей жертвы, — как будто не нуждается в комментариях: здесь метафоричность мифа проявляется как система условностей, а ритуал выступает как аналог, замена необходимых для связи “человек — божество” чувств, мыслей, поступков. Разумеется, не каждый современный человек религиозен, но всякая культура неразрывно связана с соответствующей религией — от этого никуда не деться. Проблема жертвоприношения, на наш взгляд, так остра и современна потому, что наиболее ярко иллюстрирует христианский характер современной европейской культуры.

Известна условность оппозиций “дикость — культура”, “культура — цивилизация”. Однако первая несомненно объективна в том смысле, что современному “культурному” человеку свойственно поклонение жертве, для существа же “архаического”, наивного — это нелепость: он жертвует не собой, а своим — вещью, скотом, себе подобным. Противостояние “культура — цивилизация” для нас важно тем, что подчеркивает: понятие культуры не имеет техногенных показателей. Иначе говоря, современность началась не очередным техническим достижением, а метафизическим актом — превращением человека из жертвующего в жертвенное существо, поклоняющееся Богу-жертве.

Религиозность, христианская в том числе, — довольно хрупкое состояние, подверженное революциям и реформациям, но даже человек, безразличный вопросам религии, веры, остается современным именно в указанном смысле.

В истории культуры находилось много критиков христианства (выступавших с христианских позиций), но первым, кто попытался его не “совершенствовать”, а предложить иную систему ценностей, был Ф. Ницше.

Он начал модернизацию культуры разрушением ее основания: рабства, заданного абсолютной жертвенностью. Без сомнения, на этапе борьбы с христианством позиции философа оказались размытыми: имморализм отдавал аморальностью, внерелигиозность — антихристианством. Ницше не мог не исходить из сущности и тактики культуры, против которой выступал. Ясперс говорил по этому поводу: “христианские импульсы Ницше лишены христианского содержания”. [3, 13]

Реальностью для Ницше был факт, что существование современника, “ближнего” пронизано жертвенностью в христианском понимании, ощущением своей вторичности перед лицом абсолюта, основавшего человеческое бытие на своей жертве.

Можно иронизировать над Ницше-человеком, больным и страждущим, представляющим себя равновеликим Христу или христианству (явлениям, к слову, глубоко различным), но самому Ницше явно было не на шутку трудно в его практике ниспровержения противника ценой жертвы (!?) собственным здоровьем, рассудком, жизнью. Важно, что жертва Ницше — не просто одно из карнавальных кощунств, дискредитация христианства в традиции шутовства. Здесь философ знает свою роль и не преувеличивает ее. В самом деле, насколько и в чем читатель серьезен, воспринимая образы Ницше — Диониса, ... — Заратустры, ... — Мага, ... — Антихриста, — зависит целиком от читателя. Ницше не раз указывал, что христианством снимались архаические, ясные отношения господства — подчинения, утверждалось полное равенство — рабство перед божеством, которое оказывалось главным жертвователем и жертвой.



Сверхзадачей Ницше было прервать наконец непрерывное жертвоприношение. Попробуем подойти к ответу на, вопрос: почему разрешение этой задачи было жизненно важно, и не только для Ницше?

Дело не только в интеллектуальном “благочестии, которое не позволяет нам больше оставаться христианами”, не в пафосе отношения к постыдным явлениям: “... всплывает абсурдная проблема — ...жертва невинным за грехи виновных. Какое страшное язычество?” [2, 665]

За “обожествлением ничто” — потусторонних ценностей, удобных фикций, “моралина” — неизбежно распадался человек, вынужденный принимать все это за жизнь.

Творчество Ницше — не образец системности, но в нем нет разночтений по отношению к проблеме жертвенной культуры. В схватке с христианством нигилизм, самопожертвование, декадентство были не только и не столько утверждением собственных ценностей, сколько попыткой уравновесить и пересилить нигилизм, жертвенность, декаданс, заданные современной европейской = христианской культурой. (В работах Ницше смысл, перечисленных понятий зависит от контекста, ясно, что кризис культуры и попытка вызвать кризис больной, кризисной культуры, нигилизм христианский и нигилизм Ницше — вещи разные, взаимоисключающие). В противостоянии жертвенной культуре Ницше не чурался радикальных средств, хотя и признавал, что без них “не могут обойтись лишь дегенераты”, — отнесем это не только на счет самоиронии философа, но и его диагноза культуре, утверждающей радикальную самоубийственную жертвенность.

Страстность отношения Ницше к своим задачам обладает таким обаянием и служит причиной настолько частого цитирования его работ, что полученный таким образом цитатник потерял связь с автором и смысл. Более уместно здесь обращение не к источнику, зацитированному до абсурда, а к эмоционально-нейтральной критике.

Хайдеггер, как известно, одарил Ницше своеобразной онтологией, отсюда “смерть Бога” принимает у критика вселенский масштаб. Нам это мнение ценно тем, что контрастирует с другим, более узким и более “ницшевским” пониманием “смерти Бога” как финальной точки судьбы Христа и единственно возможного христианства.

Историю христианства номинального, для которого смерть собственного Бога — фундамент и условие существования (т. к. практика “посмертного” христианства не просто не сходится с житейской практикой Христа, а противоречит ей), — внятно очерчивает К. Ясперс в работе “Ницше и христианство”.

Вслед за Ницше критик указывает, что собственно религиозные проблемы, как бы растворившись, исчерпав себя, не мешают большинству культурных, социальных стереотипов оставаться христианскими. Социалистическая, либеральная, демократическая идеологии при внешней светскости сходны с номинальным христианством тяготением к мести — надзору и наказанию, уничтожению всего, что не соответствует их абсолютам. Скорее всего, тяготение к преодолению ценностных пустот, удобных фикций через преодоление человека современного, христианского — утопия. Кто получится — “сверхчеловек” или, что вероятней, “сверххристианин”? “Нужно иметь в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду”, — звучит красиво — и только. Человек — непреодолим, “сверхчеловек” — недостижим? Неприглядная реальность всегда пересиливает феерическую теорию.

Жертва Ницше, как всякая жертва, оказалась напрасной, но при этом жизненно необходимой — чтобы уже никому никогда не тциться, на этой стезе приносить жертвы. Всем остальным остается роль куда более скромная — осмыслить причину его умственного и психического разлада, воспользоваться этим знанием в собственной картине мира, самосознании. Причина, на наш взгляд в том, что называют трагизмом, пессимизмом философии Ницше. Эти определения оправданы не личными пристрастиями и качествами философа. Его тяготение к эйфорическим состояниям тела и мысли, утверждение избытка силы и радости указывает на внешние причины.

Лучшую иллюстрацию к тому можно найти у Х. Л. Борхеса, в заметке о Дж. Донне “Биатанатос” [1, 104]. Герой Борхеса справедливо отмечает, что для Творца время неделимо, его хронотоп — Вечность, Бесконечность. Жертва Сыном, его распятие и страсти были



предопределены. Творение мира — возведение эшафота? Мир — лобное место? Не суть важно, что здесь вновь выглядывают ушки христианской метафизики; человеческое бытие устроено по человеческим меркам. Не правда ли, такой мир не оставляет оснований для оптимизма? Трагедия Ницше наверняка еще и в том, что титаническая попытка этот мир разрушить была заранее обречена.

Можно по-разному относиться к наследию Ницше, даже игнорировать его, но возможность искать и находить какие-то ориентиры ценности вне христианской аксиологии — его заслуга.

Уходящий век — век рождения психоанализа, открывшего новую, таинственную вселенную — психику отдельного человека, в которой “жертва”, “жертвоприношение” — лишь состояние, архетип сознания, а не фундамент культуры.

Европа пережила не один глобальный пример прощания с абсолютными ценностями — французский экзистенциализм, наверное, один из самых ярких. О чем философия Камю и Сартра, как не о том, что жертвенность — абсурдна, даже тогда, когда она — личный выбор, не говоря уже о ситуации, когда она — ориентир, сверхценность. (Роман А. Камю “Счастливая смерть” как раз о самоубийственном лукавстве позиции жертвенности, как “вечном возвращении” к состоянию жертвоприношения).

На наших глазах рухнула мощная социальная система, идеологической основой которой было самопожертвование граждан, в правилах было непрерывное жертвоприношение (вот где можно очень серьезно возразить на утверждение, что живой, настоящей жертвы современному адепту жертвенности уже не требуется), не было вопроса: кого-что можно приносить в жертву Великой Родине? Все можно: здоровье, близкого, жизнь. Не-жертв не было. Были жертвы героические, добровольные и жертвы-изгои, подневольные. Молохом, Абсолютом была опять-таки абстракция — абсолютное социальное благо. Эшафот эшафотом, но чем не благо, если все вынуждены быть довольны?

Можно только надеяться на то, что фикции, за которыми пустота, — размифологизируются, рационализируются и оставляют нас, хотя бы в качестве *tabula rasa*, и есть возможность “сделать новые надписи на новых скрижалях”, более действенные, выверенные личным опытом.

На самом деле все очень непросто: возможно, человек, превратившись раз в жертвенное создание, будет пестовать это состояние до конца истории: “Йозеф Кнехт у Гессе слагает с себя полномочия Великого Магистра Игры в бисер, уходит в мир и тонет в горном озере, словно растворяясь в небытии.

Кин из “Ослепления” Канетти поджигает свою библиотеку и сам сгорает в ней. Вергилий — герой Германа Броха “Смерть Вергилия” — боготворит “слепую зоркость”, “великое ничто”, и, вручив свою рукопись Цезарю — зачем ему этот клочок пергамента? — сливается с “бесконечностью забвения”. Миф о спасении через жертву оказывается сильней культуры”[1, 10].

По крайней мере, есть надежда, что культура придаст явлению жертвенности смыслы, отличные от изначальных христианских. Например, тот, что это самый скверный, но самый действенный способ убедиться в сверхценности жизни, избавленной от надрывных этических жестов.

#### Литература:

1. Борхес Х. Л. Письмена Бога. — М.: Республика, 1994. — 510 с.
2. Ницше Ф. Соч. в 2-х т., — Т.2. — М.: Мысль, 1990, — 829 с.
3. Ясперс К. Ницше и христианство. — М.: Медиум, 1994. — 112 с.



# Городиская О.Н. ХИМЕРЫ, ИЛИ О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ВИДЕНИЯ

Сидит птица бледная  
с глазами окаянными -  
«Что же, спой мне, птица,  
может, я поплашу.  
Спой мне, птица,  
сладко ли душе без тела?  
Легко ли быть птицей,  
да так чтоб не петь?»

БГ

В «Легенде о Тиле» есть примечательный персонаж: помешавшийся, раздобыв железные огромные клещи, подстерегал одиноких путников в полях городского предместья и перекусывал им горло. По округе поползли слухи о чудовищном волке-оборотне...

В Средние века физические несчастья и экономические трудности, граничившие с катастрофой, были тесно переплетены с расстройствами психики и поведения. Общество было безнадежно больным. Постоянный авитаминоз, «изнурение» (туберкулез), золотуха - это верные спутники людей: первый был хроническим, две другие болезни - неизлечимы и смертельны. Кроме того - бесчисленное множество кожных заболеваний (проказа, абсцессы, гангрена, чесотка, язвы, экземы). Общество было густо населено уродами (слепые с бельмами или дырами вместо глаз, калеки, горбуны, больные базедовой болезнью, паралитики) и нервными больными (эпилептики, страдающие танцем св. Ги, тихие и яростные безумные лунатики, буйно помешанные, идиоты) [7, 225]. Масса этих невольных безработных вызывала чувства, которые вызывал сам Христос: влечение и страх [7, 294]. Иисус был одним из них; он пришел в мир, чтобы принять все тяготы человеческого бытия. Он прошел все ступени Страстей - от унижения, через страсти, забытую мудрость и безумие, после которого могла прийти только смерть [12, 167].

Человек жил на границе контрастов, в странной области, переходной между светом и тьмой, теплом и холодом, яростью и смирением, преступлением и благочестием. Он не признавал полутонов: тьма была непроглядной, а тишина мертвой, так что крохотный огонек и одинокий звук воспринимались особенно остро. Это было единство земного и небесного, ужасного и чистого. Население было тройным, поскольку у каждого был свой бес и свой ангел-хранитель, осуществлявший непрерывную связь человека с небом. Такое сообщение представляло собой лестницу Иакова [7, 153]. Ангелы помогали людям карабкаться по этой лестнице в вечной попытке вырваться из состояния между духовным и телесным - в этом и состояла их жизнь. Они запутались среди дьявольских когтей и тысяч ангельских крыльев, между небом и землей. Ощущая это трагическое единство, где между тем и другим так часто исчезало различие, они чувствовали себя бесконечно усталыми. Их жизнь в этой реальности, когда скрежет клыков дьявола и шелест крыл ангелов можно было почти тронуть рукой, была мучительным кошмаром.

Человек находился в постоянном напряжении: чем благочестивее, выше были устремления к аскетическому, тем неистовее проявлял себя после нечистый, и человек грешил, не зная удержу. Люди жили на пределе возможностей, фактически в состоянии аффекта. Человек был очень хрупок - сломать его не составляло труда: отсюда - великий страх и великое покаяние.

Психическая неуравновешенность, голодное существование, постоянные болезни и страхи - все это располагало к особому устройству разума, который, казалось, жил собственной жизнью, пускаясь наперегонки со снами, галлюцинациями, видениями. Человек не имел в них недостатка, причем подобные состояния были, пожалуй, более насущными, чем сытость: они



несли человеку возможность чуда. Чудо - единственная гарантия человеческой безопасности, единственное, во что он безгранично верил. Вера в чудо непреодолимо влекла человека из убогости его жизни к небу. Несмотря на кажущуюся статичность их жизни, люди находились в постоянном движении и поиске. Они жаждали экзальтации, жаждали соединения с божественным. Эта жажда сильнее всех других, хотя их было множество, и общество медленно галлюцинирует и бредит, не в силах достичь своего самого сокровенного желания [13, 474].

Это единое пространство чуда - наременное местопребывание и безумца [12, 32]. Безумец не был чужим в социуме, если он не был чужестранцем: изгоняли только пришлых. Он был здесь даже более своим, чем другие, поскольку имел возможность общаться с небытием, оставаясь при этом среди людей. Фактически он только лишней раз доказывал, насколько близко небытие находится к бытию, более того - он и есть их непосредственное взаимопроникновение.

Вообще между жизнью и смертью существовал ряд градаций и переходов, так что среди вполне живых и совершенно мертвых можно было предполагать не вполне умерших и не вовсе живых [6, 82]. Но безумец, видимо, представлял как нечто неопределимое даже в таких попытках упорядочения.

Именно такая неуверенность ни в чем позволяет определить жизнь не как узнаваемую благодаря внешним факторам, а как хрупкое и изменчивое убежище, которого не касаются формы [1, 12]. Эта жизнь так болезненно воспринимала все, что слышала, а главное - что видела вокруг! Единственная возможность верного знания - найти подобие, создать его, став похожим на Творца. Истинный мыслитель Средневековья - художник, создающий образы. Впрочем, он их даже не придумывал, он их воплощал из того, что видел, а то, что он видел, порождало образы, подобные галлюцинациям и сновидениям. Специфика же реальности, в которой жил этот художник, постоянно придавала его творениям известную завершенность, вдыхая в них жизнь. Любой художник - всегда более, чем художник, ибо все, созданное им, воплощается в природе [4, 212]. Человечество воображающее есть обратная сторона природы порождающей [2, 28], и это особенно применимо к обществу средневековому, так как единственное, что оно действительно способно было делать, - это видеть образы.

Художник тоже видит эти образы и воссоздает их в своей реальности. Наверное, именно поэтому химера - такой частый житель среди людей. Она - больше, чем образ, она живет по соседству, она тоже умеет видеть - и она смотрит. Химера обладает поразительным, но объяснимым свойством: способностью смотреть и в себя и в того, кто осмеливается заглянуть в ее глаза. В этих глазах - бездна, и она проникает в того, кто смотрит в нее. Со стен готических соборов, со страниц старинных книг они и по сей день смотрят в нас: статичность и задумчивость позы, почти мечтательные жесты, а в пустых каменных глазницах - пропасть.

Готический собор - странное, но закономерное явление в средневековом мире. Неграмотные прихожане могли только слушать проповеди и сопоставлять то, что слышат, с тем, что видят. Любой собор, любая церковь - это большая каменная книга, грандиозный bestiary [9, 10]. Стены кишат чудовищами, уродами, символическими изображениями грехов, химерами. Но художник, создавая химеру, помещая ее на пороге церкви, предоставляет, таким образом, самому человеку его истинное место. Химера - образ самого человека, терзаемого страстями. Стены готических церквей являют собой густонаселенную границу (между миром горним - церковью и миром земным), где обитатели - сами люди, увидевшие себя в истинном свете. Именно так человек учился читать и познавать мир и себя.

Маргинальность сознания такого человека и художника видна и на страницах рукописей. Их поля пестрят такими образами, которых нет ни в одном словесном описании, а сам текст рукописи чаще всего никак не связан с иллюстрациями. Иллюминаторы, а часто - и переписчики, населяли страницы нелепыми и причудливыми фигурками, завязанными в тугие узлы, вцепившимися в хвосты и глотки друг другу. Образ и буква любовно сочетаются, впадают друг в друга, упоенные благоприобретенной грамотностью [8, 231]; только так можно было читать эти тексты. На этих страницах живет сама вечность, но живет теперь, - та самая жизнь, о которой говорил Арто. Чудовища миниатюр могут просто соскочить с плоскости пергамента и помчаться по пустым коридорам, извиваясь в бешеном танце. Коридоры нашей памяти, увы,



скрыты для нас, и мы уже не сможем так отчетливо почувствовать присутствие рядом этого зыбкого, но единственно настоящего мира. Все здесь подчинено строгой иерархии, четкому порядку, который приписывает каждой твари в бестиарии особый смысл. Обыкновенный еж - и тот обворовывает виноградник в космосе, где переплетаются лозы и созвездия, и неизвестно, что еж нанизывает на свои иголки - ягоды или звезды, и глядя на миниатюру, соглашаешься: он крадет виноград человеческих душ [8, 232]. Единственный способ понять и согласиться - это найти связь образа с чем-то иным или с другим образом. Тварь без смысла - это нежить, антипод осмысленного мира, апокалипсический зверь антихриста, - поэтому со страниц бестиария смотрят на нас человеческие глаза твари [8, 232]. Правда, одному образу в нем места не нашлось: вот он, зверь без смысла, зверь, едва ли поддающийся описанию, но как ни один другой связанный с человеком. Глаза химеры - уже не-человечьи, этот взгляд невозможно вынести, а мысль, отраженная в них, - в невыносимом. Художник, воплощая этот лик, трудится над собственным изображением, просто над портретом каждого человека: он возводит тайный памятник их одиночеству, их пустынности, их забытым, незамеченным жизням [4, 219]. Это изображение до боли настоящее. Любое истинное изображение имеет свою тень, которая его удваивает [1, 10]; тень химеры - сам человек.

Вот оно, знание, перед тобой - замри, не двигайся, не то спугнешь! Это нечистый, манипулируя образами и играя человеком, пытался проявиться в мире. Он знал больше, чем мог рассказать, но и это немного выплескивалось в мир с помощью особого проводника: им оказывался безумец. Не в силах контролировать себя, он становился глашатаем беса. Одержимый знает судьбы других, предрекает события, разоблачает тайные грехи [6, 337]. Он - воплощенная тоска о потерянном рае, тоска от близости бездны: «Вы не знаете, сколь они возвышенны, а я знаю, ибо был до падения из их сообщества.» [6, 35]. Этот бес-безумец действует как истинный философ: он пишет для безграмотных, говорит для безъязыких, мыслит для безголовых [4, 142]. Именно он находится перед лицом этих несчастных, в нем последние видят свое отражение - они становятся зверем, чтобы сам зверь стал чем-то иным.

Эта попытка познания - всего лишь тоска по утраченному единству. Истинная цель человека скрывается за образом химеры: человек простирает руки к последней, а природа своим обманом меняет их местами [10, 68]. Вот оно, небытие, смерть - рядом. Безумец возникает как провал человеческого существования [13, 474]. Кошмар жизни, мучивший человека прежде, уступает место другому, тоже нескончаемому - тому самому знанию, которым он, увы, ни с кем уже не может поделиться.

Средневековье, безусловно, было населено безумцами. Чрезмерно эмоциональные, очень болезненные и хрупкие, они были покинуты в пространстве, из которого не было выхода. Человек обитал в тюрьме, значительно превышавшей размеры той, из которой его несчастная душа пыталась вырваться на свободу; она уходила в свой предел, как только умирало тело. Вся «философская антропология» очерчивается в следующем диалоге короля и мудреца: «Кто человек?» - «Слуга смерти, гость, путник, прохожий.» - «Кому подобен человек?» - «Снегу, который немедленно тает при малейшем тепле.» - «Каков образ существования человека?» - «Свеча на ветру, гаснущая быстро, подобно искре, пена, поглощаемая морем.» - «Где человек?» - «Во всякого рода борении: внутри него идет борьба из-за сокрушений совести, вокруг него идет борьба из-за вещей, которых он жаждет.» - «Каковы товарищи человека?» - «Их семеро: голод, жажда, холод, усталость, болезнь и смерть.» [6, 183]. Воистину, рассуждение, где первое и последнее слово - «смерть». Пожалуй, именно она - единственное, что человек не может себе представить. Для него весь мир - единый континуум вещей, разнородный, но единый текст; он даже с Богоматерью и Христом на «ты». Грех можно было бросить на весы и увидеть, насколько грешным был человек. Один бес собрал в церкви полный мешок псалмов, не пропетых или невнятно пропетых нерадивыми монахами. После один визионер видел на том свете множество священнослужителей, стибавшихся под тяжестью мешков, которые они обречены вечно таскать: то слоги и стихи, которые не были ими четко произнесены в псалмах [6, 50].

Смерть только делает шаг в мир людей и получает свою власть над безумцем. Он посередине - между нею и людьми. Его место там же, где место любого человека, но и там, куда обычному человеку нет доступа.



Фактически смерть так и не обретает четкого материального воплощения, но это лишь подтверждает ее повсеместное присутствие. Небытие в смерти ничто, потому что жизнь - лишь тщеславный самообман, потому что смерть всюду [12, 36] - «первое и последнее слово».

Это и есть предначертанный человеку предел, который никому не дано перейти. Смерть торжествует во всех уголках мира, оставаясь единственным запредельным. Это то самое ощущение бездны, которое пробьется столетия спустя в философии Ницше: «Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не быть вовсе, быть ничем. А второе по достоинству для тебя - скоро умереть» [10, 66]. К концу Средневековья становится ясно, что Смерть берет верх над Жизнью. Именно тогда Смерть обретает свое воплощение - торжество в искусстве «плясок смерти». Единственный способ уберечься от растворения в беспредельном Ничто - обезоружить все возможные проявления ее в мире людей. Первым в этой череде воплощений оказывается Безумие. Разум обряжает его в своего шута, делая его безобидным для себя, и вырывает Жизнь у Смерти. Голос безумца постепенно умолкает. Язык перестает вещать образами, он отделяется от них, и безумец становится Чужим.

Затихает и язык готики. Ее возвышенный строй, ее каменные образы умолкают, но пока еще продолжают жить на картинах художников Северной Европы. Кошмары фламандской живописи поражают нас сопоставлением истинного мира и того, что является всего лишь карикатурой на этот мир; они предлагают нам образы, которые могут только присниться [1, 77].

Единственно возможный путь познания теперь - искушение: поддаться ему и означает стать пленником химеры. Любая вещь имеет два лица. Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь - увидишь жизнь, - и наоборот. Все побуждает человека отдаться во власть собственного безумия; любой порядок, установленный человеком, - безумие перед лицом истины Бога [12, 51]. Но Разум божественный вовлечен в круг своего Безумия; потому мудрее всего, пожалуй, поддаться этому искушению и стать безумцем.

Среди образов Дюрера, Брейгеля, Босха трудно найти человека, но пожалуй, это единственное место, где его стоит искать. Дюрер мог с анатомической точностью изобразить зайца или же собственный автопортрет, но правда не здесь. Его всадники Апокалипсиса - не глашатаи правосудия, а неукротимые воины, орудие безумного возмездия. Этот мир погружается в стихию разбешевшейся Ярости. Победа уже не за Богом или дьяволом, победу празднует Безумие [12, 42].

Найти лик «творца» на этих картинах почти невозможно. В живописи есть только один способ сделать это - зеркальное отражение. Воспользовавшись им, несколько веков спустя Веласкес отразит в маленьком зеркале в своих «Менинах» лица тех, кто явился главным виновником того, что происходит на картине: маленькие образы, но четкие и весомые.

Ян ван Эйк изобразил такое зеркало на своей знаменитой «Чете Арнольфини». Ван Эйк - мастер деталей, и это медное зеркало на стене за спинами хозяев отражает в миниатюре их фигуры. А вот тот, кто собственно их рисует, в силу своей удаленности отражается очень смутно - его почти не видно, только намек.

Единственным, кто осмелился изобразить свой истинный лик на картине, оказался Босх. Его «Искушение св. Антония» поражает не только жуткими, почти осязаемыми образами чудовищ. Ужас сосредоточен в крохотном лике напротив отшельника. Вот она - химера! Это лицо живет как бы отдельно от тела: смутное, зыбкое отражение с тонкой улыбкой. Это и субъект, и объект искушения; они не в силах оторваться друг от друга. Святого Антония искушает знание, такое далекое и такое близкое, знание, которое дарует и одновременно скрывает улыбка химеры. Отшельник отступает, запрещая себе перейти тонкую границу. Истинное выражение прячет то, что проявляет [1, 77]. В этом трагедия мира. Вся властная сила безумия развернута в пространстве чисто визуальном: фантазмы и угрозы, чистая видимость грез и сновидений и уготованный миру удел - вот сфера, где безумие изначально наделено всемогуществом откровения: откровения о том, что бредовые видения и есть реальность, что под тонкой пленкой иллюзии открывается глубина неоспоримого, что мновенный проблеск образа отдает мир во власть тревожных фигур, вечных в окружающей их ночной тьме; и откровения противоположного, но столь же болезненного, - о том, что однажды, в тот миг между бытием и небытием, когда над всем царит бред чистого разрушения, мир в его реальности



раствориться в едином фантастическом Образе; мира уже нет, однако безмолвие и ночь пока не сомкнулись над ним до конца; его вспыхнувший в последний раз огонек колеблется у края того беспорядка, за которым сразу наступает однообразный порядок предельной завершенности. Именно в этом блеснувшем и сразу исчезающем Образе теряется истина мироздания [12, 47]. Здесь проступает все трагическое безумие мира. Босх, Брейгель, Дирк Боутс, Дюрер были вовлечены в кошмар безумия, он окружал их со всех сторон. Они согласились и приняли его, оставив нам образы, которые заставляют содрогаться.

Человек, предавшийся власти своего безумия, - зверь с человеческим лицом. Образы его бреда, рожденные в незрячей простоте, - это великое, всесветное знание [12, 42]. Но за этой личиной - пустота; у этой маски та же улыбка, что и у мертвеца: улыбка химер готических соборов, оскал чудовищ на картинах фламандцев, гримаса зыбкого лика, который созерцал святой Антоний: эта улыбка улыбается лишь таинственнее, словно утраченное единство было еще ближе к истине этой улыбки, которая уже стала вновь болью какой-то пустой улыбки, улыбающимся спокойствием этой боли; улыбается тут конечно же улыбка некоего лица, которого не видно, но оно остается нерушимой достоверностью самой улыбки, она невыразимым образом покоится на пустоте [3, 194].

Мысль - это боль и скорбь; это гладкая поверхность зеркала. Ее можно охранять от пыли и полировать, но истинное знание возможно лишь по ту сторону. Чтобы достичь его, приходится постоянно взрывать эту хрупкую преграду. Но разбив зеркало, вы просто пораните руку. Чтобы добиться своего, нужно стать не-человеком. Одно дело - созерцать химеру, совсем другое - воплотиться в ней. Поэтому-то Антоний и остановился перед этим зыбким ликом: он уже знает, какой ценой достается знание, и предпочитает испытывать муки искушения, но не поддаваться им. Бессмысленные твари вокруг - это лишь образы его усталого разума, чудным образом воплотившиеся в этой боли. Он обречен на терзания, он обречен испытывать боль. Его улыбка - улыбка скорби, но улыбка тихая и пустая: улыбка абсолютной скорби все время становится улыбкой абсолютного мира, а последний - еще раз отражением пустой глубины [3, 195]. Сама Божественная мудрость - не разум, но безмерная глубина, где тайна не становится менее таинственной, где противоречие по-прежнему противоречит само себе, осененное тем высшим противоречием, вследствие которого самая сердцевина мудрости замутнена безумием всякого вида [12, 51].

Круг замкнулся, и замкнулся в той самой точке, где стоит безумец, - на розе ветров, узник вечного перехода. Здесь его правда, его родина и убежище - бесплодные просторы чужбины.

#### Литература:

1. Арто А. Театр и его двойники. - М., 1993.
2. Башляр Г. Вода и грезы. - М., 1998.
3. Бланшо М. Последний человек. - СПб., 1997.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? - М., СПб., 1998.
5. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. - М., 1992.
6. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. - М., 1989.
7. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. - М., 1993.
8. Микушевич В. Карнавал бытия. // Средневековый бестиарий. - М., 1984.
9. Муратова К. Средневековый бестиарий. // Средневековый бестиарий. - М., 1984.
10. Ницше Ф. Соч. В 2х тт. - М., 1996. - т.1.
11. Средневековый бестиарий. - М., 1984.
12. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. - СПб., 1997.
13. Фуко М. Слова и вещи. - М., 1977.



Третьяк О.А.  
БЕЗУМИЕ:  
БЕГСТВО ОТ ОБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ ИЛИ  
ПОТЕРЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ?

Развитие культуры в XX века характеризуется повышенным вниманием к исследованию границ психики человека, внимание художественной элиты приковано, прежде всего, к изображению ирреальности или смешанной реальности сновидения и бреда (Сартр, Бюнуэль, Дали, Кафка, Уайт). Любопытно, что такой всплеск интереса к пограничным состояниям произошел после торжества реализма, который был характерен для XIX века. Таким образом, мы видим, что развитие рационального начала привело к потоку безумия, который проявился в культуре. Возможно ли, что ростки безумия изначально присущи разуму, сознанию? На наш взгляд ответ на этот вопрос лежит в области исследования становления индивидуального сознания.

В психологической традиции безумие обычно противопоставляется сознанию, его причины принято искать в бессознательном, однако, на наш взгляд, этим термином определяется многоуровневая структура от состояний сна без сновидений, где нет психологической продукции, до сумеречных состояний сознания (сновидения, патопсихологические феномены). Мы считаем, что данное понятие в такой трактовке охватывает слишком большую область психических феноменов, таким образом, делает бессмысленным оперирование этим понятием как антонимом сознания, под которым понимается четко определенная и очень узкая область психики (ясное состояние сознания, актуальное осознание).

На наш взгляд, то, что в психологии принято понимать под бессознательным, является таковым лишь в динамическом смысле, по праву происхождения. Фрейдово вытесненное недоступно актуальному осознанию, однако, оно исходит из опыта, проходило через сознание, аналогично сознанию имеет структуру и содержание. Юнг также принимал фрейдовскую концепцию структурированного бессознательного, а описанные им более глубинные психические явления (архетипы) приобретают актуальность лишь тогда, когда структурируются и обретают содержание, т.е. становятся доступны осознанию.

Мы считаем, что бессознательное в философском смысле должно пониматься как бесструктурное и бессодержательное (слепая шопенгауэровская воля) [6]. Оно не дифференцировано, но потенциально несет возможность дифференциации посредством сознания, является движущей силой развития познания, несет ту же функцию, что и гегелевский саморазвивающийся дух. Таким образом, бессознательное воплощает саму возможность развития сознания, его основу.

Развитие происходит путем дифференциации. Познание мира начинается с момента первичного деления (дифференциация) на субъект и объект. Причем, субъективность воплощает принцип целостности и непрерывности, а первичный опыт восприятия объекта изначально расщеплен (дифференцирован). Целью субъективности является, таким образом, интеграция расщепленных во времени представлений дифференцированного мира, т.е. интеграция перцептивного опыта в целостную и непрерывную личность. Бинсвангер говорит, что существование активно по своей сути, а безумие, напротив, пассивно. Мы, в свою очередь, можем назвать простую регистрацию впечатлений пассивной, идущей от мира, а ее интегративную обработку активной.

Сознание понимается нами как некий изначальный фон, условие существования психологических функций (память, восприятие, внимание, мышление, эмоции). Оно реализовывает дифференциацию. Дифференциация, в нашем понимании, представляет собой многоуровневый процесс, включающий в себя как собственно различение, так и интеграцию, которая является следующим этапом в развитии познания.



Молчанов [5] считает, что различие и есть чистый первичный опыт сознания, в который встроены идентификация и синтез. Таким образом, интеграция является производной дифференциации и ее логическим продолжением, она обрабатывает различия, благодаря чему выделяются связные смысловые поля. Результатом интеграции является установление связей между выделенными частями и преобразование их, таким образом, в новые объекты. Полная интеграция невозможна, так как она служит целям различения.

Само развитие индивидуального сознания проходит через этапы различения: как мы писали выше, первичное разделение (субъект-объект) и дальнейшие почти бесконечные возможности деления, как одного, так и другого. При этом интеграция позволяет преобразовывать элементы в символические, смысловые поля, сама же способствует многообразию опыта. Таким образом, дифференциация проявляет себя на всех уровнях сознания от простой регистрации отношений до рефлексивного осознания личности самое себя.

Сознание нормальное и сознание безумца не так далеки друг от друга, как это принято полагать. Если считать основным симптомом шизофрении, которая является наиболее полным воплощением безумия (богатая симптоматика, контрсимптомность и др.), расщепление «шизо», которое в принципе проявляется в функции дифференциации, то шизофреническое сознание и сознание нормальное имеют общую основу. Однако при шизофрении различие не может быть продолжено интеграцией, но в силу бессознательной (в шопегауэровском смысле слова) тенденции к непрерывности процесс дифференциации не может быть остановлен. Поэтому шизофреник наполняет содержание своего сознания все более мелкими различиями, таким образом, отсекая себя от возможности быть включенным в более общее поле сознания (культура, речь). Развитие познания, т.е. многоуровневая дифференциация у нас вызывает ассоциации с длинным туннелем, по которому идет человек.

Столкновение с безумием напоминает тупик в этом туннеле, когда возможны лишь два выхода. Либо возвратиться назад и искать другой путь (по нашему мнению, такое происходит при неврозе – регресс, т.е. человек дифференцирует прошлые впечатления, подвергая анализу свой прошлый опыт, т.е. целостность и непрерывность субъективности не утрачивается, а лишь ее травмирующие моменты объективизируются), а при психозе человек останавливается у «стены» и начинает дифференцировать ее, получает слишком мало информации и отдает в мир части целостной субъективности.

У безумца по каким-то причинам (возможные причины хорошо описаны Блейлером, Лейнгом, Кемпински, Бинсвангером) происходит замирание связи между субъектом и объектом. Блейлер [2] писал: «Одним из важнейших симптомов шизофрении является преобладание внутренней жизни, сопровождающееся активным уходом из внешнего мира», таким образом, безумие – это нарушение связи с действительностью, однако различие ищет вход в психику (или само является психикой?) и находит его посредством бреда и символов, т.е. шизофреническая симптоматика, по сути является попыткой примирить застывание с изначально присущей потребностью в дифференциации.

Связь субъект-объект при шизофрении как бы застывает, человек перестает реагировать на изменяющийся мир и синтезировать впечатления в структуру личности, т.е. дальнейшая дифференциация мира становится невозможной. Однако сознанию присуще изначально стремление к дифференциации и познанию, поэтому безумец начинает дробить свою субъективность и выносить ее вовне, таким образом, лишая субъективность ее непрерывности, в то же время частично выносит принцип непрерывности во внешнюю действительность (поэтому первая фаза шизофрении часто сопровождается яркими эмоциями, эйфорией – действительность приобретает свойства субъективности, становится однородной ей и сливается с ней). Новые впечатления не поступают, а только повторяются вовне полученные до болезни впечатления. Повторение занято мельчайшим различием (Делез), отсюда стереотипии, которые являются характерным симптомом для последующего развития болезни. Когда все возможности различения-повторения исчерпаны, наступает полное «омирение» (Бинсвангер), принцип целостности и непрерывности не воплощается, что приводит к духовному умиранию, эмоциональной тупости, аутизму.



Что-то подобное говорит и Кемпински [3], объясняющий безумие нарушением системы обмена информацией между миром и человеком. По Кемпински, безумец отстраняется от объективной внешней информации, живет в вымышленном субъективном мире. Субъективность в норме, по Кемпински, строится на информации, полученной извне, безумие же - это построение объекта в ущерб своей субъективности: объективный мир безумца за счет этого расширяется, исчерпывает себя и угасает.

Ряд других авторов видят причины безумия в изначальной потере субъективности, либо в ущербности субъекта. Так, Лейнг [4] вводит понятие онтологической незащищенности, утраты уверенности в своей идентичности и страх перед миром, как поглощающим, убивающим, лишаящим. Безумец пытается противостоять миру путем деления своего Я. Он, как первобытный человек, хочет задобрить божество, отсекая куски своей субъективности и, принося их в жертву всепоглощающему миру, в надежде, что такой добровольный отказ позволит сохранить хоть небольшие части сокровищ.

Наиболее близкой нам является теория Бинсвангера [1], которая объясняет причины безумия омирением. Погруженность существования в мир ведет к потере субъективности. Омирение понимается, как попытка символизации, опредмечивания субъективности, что является и одновременной попыткой ее сохранения (временное продолжение дифференциации — познания) и неизбежной ее инфляцией (скудость новых возможностей для дифференциации).

Практически все психологические исследования шизофрении обращают внимание на дезорганизацию психики, свойственную этому заболеванию. Традиционно безумие рассматривается как уход от реальности, безумец живет в своем мире, с известными только ему значениями и правилами, и в этот мир не вхож ни один другой человек. Юнг [7] писал: «шизофреник перестает быть шизофреником, когда встречает кого-то, кто, как он чувствует, понял его». Потеря связи с реальностью проходит «красной нитью» по всем учебникам психиатрии. Безумец изначально воспринимается, как «неконтактный». На наш взгляд, он действительно препятствует возможности понять его, так как его речь не включает коммуникативный контекст.

Интересно сравнить речь ребенка с речью безумца. Они обладают рядом общих свойств, а именно: своеобразная логика, разрыв мысли, обилие неологизмов и символов. Это связано с невозможностью целостного восприятия себя и мира. У ребенка это связано с тем, что дифференциация лишь в каких-то аспектах перерастает в интеграцию, т.е. для него характерно фрагментарное интегрирование, у шизофреника с застыванием, невозможностью реагировать на меняющуюся действительность. Таким образом, в обоих случаях речь наполнена индивидуальной символикой, это связано с отсутствием общепринятого поля смысла, когда одно и то же слово не может выражать связь явлений, являясь символом лишь одного объекта. Однако, в отличие от ребенка, для которого доминантой является коммуникативный аспект речи, безумец прежде всего руководствуется когнитивными процессами, выражает застывшую связь «Я-мир». Таким образом, объясняется тот факт, что речь шизофреника на начальной стадии процесса невероятно обширна, насыщена символами, не разделена знаками препинания, излишне абстрактна, т.е. она частично приобретает характеристики субъективности, интегрированности, непрерывности. На более поздних стадиях она обильно снабжена знаками препинания, которые нередко разделяют одно и то же слово, разорвана, исчезают местоимения, они больше не имеют смысла, так как нет мира и субъекта, коммуникация становится невозможной. Таким образом, речь на этом этапе приобретает характеристики неразвитой дифференциации.

Представленные здесь теории, описывающие безумие, на наш взгляд, очень органично дополняют друг друга, если принять нашу теорию о том, что сознание является дифференциацией, а бессознательное реализует принцип целостности. Блейлеровская погруженность во внутренний мир и заполнение собой мира внешнего (Кемпински) не вступают в противоречие с теорией потери субъективности безумца. Расщепление, которое Блейлер объяснял подавлением реалистической функции мышления, можно объяснить ущербностью самого субъекта: если нет единого смыслового поля осознания существования, как



непрерывного, отделенного от объективного мира, то противоречия могут существовать, не вытесняя друг друга.

Мы считаем, что к безумию приводит застытие связи человек-мир, что в свою очередь ведет к фрагментации субъективности, ее превращение из познающего в познаваемое, т. к. стремление к познанию изначально заложено в бессознательном и должно быть реализовано в сознании.

#### Библиография:

1. Бинсвангер Л. Бытие в мире: Введение в экзистенциальную психиатрию. – Санкт-Петербург: Ювента, 1999.
2. Блейлер О. Аутистическое мышление. – Одесса: Б. и., 1927.
3. Кемпински. Психология шизофрении. – Санкт-Петербург: Ювента, 1998.
4. Лейнг Р. Разделенное Я. – М.: Академия, 1995.
5. Молчанов. Парадигма сознания в современной философии. // Логос. – 1993. – кн. 1 //
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М.: Московский клуб, 1992.
7. Юнг К. Шизофрения. // Юнг К. Избранное. – Минск: Попурри, 1998. //



# Юркевич Е.Н.

## О РУССКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ (ПРОЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ)

На рубеже XX-XXI столетий герменевтика стала самостоятельной философской дисциплиной, имеющей собственную историю. Постклассическая западноевропейская философия как в нео-, так и в авангардных стилях в значительной степени опирается на достижения герменевтики. Скажем, работы Элиаде свидетельствуют об актуальности герменевтического метода в области современного религиоведения, а деконструктивистский метод Ж.Деррида – о трансформации герменевтики в текстологические техники интерпретации.

Широкое влияние герменевтики распространяется не только на западноевропейскую культуру. Отечественная культура также насыщена герменевтическими идеями. Есть все основания для утверждения своеобразия этих идей, т.е. есть основания для того, чтобы открыть тему «русской герменевтики». В некоторых отдельных работах, посвящённых творчеству М.М.Бахтина и Г.Г.Шпета уже рассматривался вопрос о присутствии в трудах этих авторов герменевтических идей. В данной статье речь идёт уже не столько об отдельных фрагментарных исследованиях, но о попытке более объёмного рассмотрения специфики герменевтических идей в русской философии и культуре. При этом русскую культуру мы считаем общим корнем современных российской и украинской культур, рассматриваемых сегодня идеологически дифференцированно вследствие известных государственных переделов. В свою очередь, указание на специфику русской герменевтики означает и необходимость теоретического обоснования вопроса о том, почему один и тот же феномен понимается в различных культурах по-разному (в отличие от научной истины, которая имеет только одно обоснование как, скажем, доказательство теоремы Пифагора). Мы исходим из предположения о том, что именно в герменевтических идеях русских философов и русской культурной практике открывается сам феномен понимания.

Теоретическая герменевтика и в западноевропейской, и в русской культурах формируется на базе герменевтической практики. Известно, что западноевропейская теория герменевтики опирается на практику античных грамматистов и толкователей пророчеств. Ядром русской православной традиции является опытное постижение Духа в особым образом организованной мистической практике и, в частности, в практике исихазма. Традицией исихазма выработана особая аутогерменевтика (С.Хоружий). Специфика этой герменевтики заключается в открытии диалогичности Богообщения, которое не обосновывается интроспективно с намерением открытия «внутренней жизни» человека (как это было у Дильтея). Аутогерменевтика не есть выход к автономии Я, а есть открытие духовного смысла бытия сознания, по существу своему соборного, или духовно-множественного. Отсюда, аутогерменевтика есть религиозная (духовная) практика самоинтерпретации. Открытие Я как духовного множества совершается с апофатических позиций, т.е. диалог ведётся с невидимым и непознаваемым Богом. Хоружий трактует апофатизм как радикальный герменевтический принцип, т.е. как критическую точку (границу) непонимания. Кроме того, аутогерменевтика исихазма представляет холистскую модель понимания или понимания как результата единства телесных и сознательных действий.

Герменевтический опыт обнаруживается также и в практике светского образования (просвещенческая герменевтика). В частности, постепенный переход от средневековой экзегетики к просветительско-герменевтической практике наблюдается уже в братских школах, где осуществляется барочный синтез средневековых православных представлений и западноевропейских учений. В практике образования преобладает вопросно-ответная система преподавания (прообраз катехизиса). Ответы представляли многообразие интерпретаций на поставленный вопрос. А понимание вырабатывалось в диалоге ученика и учителя, который вырастал на границе многообразных ответов-интерпретаций.



В литературной и философской герменевтиках русского средневековья преобладала символическая (или аллегорическая) интерпретация, которая начала формироваться на базе учения Филона Александрийского и в экзегетической литературе касалась только текста Библии. Позднее символический подход становится наиболее влиятельным для русской культуры понимания в целом. Образец такого способа понимания рассматривается в отечественной философии на базе творчества Г.Сковороды (интерпретация символических миров).

Префигуративная (Ушкалов Л.) или символическая интерпретация выработала символическое понятие «сердце» как центр нравственной эссенции, намеченной в исихастской аутогерменевтике. Философия сердца П.Д.Юркевича, наследника учения Г.С.Сковороды, опирается на особый способ понимания мира – понимания «сердцем». В свою очередь, символ «каменного сердца» означает непонимание. Принцип понимания сердцем предполагает действительное соучастие, или деятельное понимание (осуществление соборности). Сердце символически ассоциируется с «кругом» или «колесом» (В.Соловьёв), во вращении которого заключается наша жизнь. То есть, понятие «герменевтический круг» в русской культуре имело значение нравственного жизненного опыта. «Вращение круга» означает у П.Юркевича нравственное образование и сосредоточение его в «сердце». Таким образом создаётся нравственная автобиография личности. Представляется, что уже в философии Г.Сковороды и П.Юркевича были созданы основы русской этической герменевтики, т.е. такой герменевтики, которая основана на персональном нравственном подвиге, нравственном выборе, нравственной истории. Уже в философии сердца П.Юркевича различаются два вида сердца как символического средоточия духа: а) понимающее сердце, доступное рефлексивному анализу и б) «глубокое сердце» как мистический центр, не доступный для рефлексии, но всепонимающий сам по себе. Отсюда, проблема понимания сосредотачивается в отношении «сердца» к «глубокому сердцу», или рефлексивного (с элементами объяснения) и мистического (прямого) способов понимания. В дальнейшей истории русской философии термины познание и понимание зачастую отождествляются. Под познанием (Бога, например) подразумевается именно герменевтическая процедура понимания и интерпретации (П.Флоренский). Познание в русской идеалистической философии содержит в себе известную долю интуитивности, прямого «видения», мистического присутствия и пр.

В антроподицее П.Флоренского символическая природа актуализируется в человеке. И в частности, концентрируется в сознании и языке. Слово, согласно П.Флоренскому, есть уже не просто биологическая способность человека, а способ создания оптико-драматической иллюзии, особой символической реальности духа. Драма духа имеет диалектический характер. Таким образом герменевтика приобретает диалектический оттенок. Диалектика здесь представляет особый духовный опыт символического рождения мира в герменевтическом опыте понимания. Философское миропонимание, согласно Флоренскому, есть такой «живой опыт» движения символов в ритме диалога (вопросно-ответной системы). Философия есть внутренний диалог души.

П.Флоренский подчёркивает синергетическую природу слова, которая объединяет индивидуальную энергию с «энергией народа». А.Ф.Лосев позднее чрезвычайно высоко оценивал разработку символического и синергетического аспектов языка, указывая при этом на то, что эти аспекты развивают платоновскую традицию. Слово, и особенно имя, содержит и передаёт «первичные клетки личности», т.е. энергийные элементы, которые являются основанием прямого воздействия личностей друг на друга посредством языка, а также полного понимания как «живого общения» (прямая телепатирующая передача смыслов как идеал взаимопонимания). Синергетическая концепция имени П.Флоренского подготовила формирование персоналистического направления русского философского идеализма. А в нём – герменевтику человека как носителя персонального смысла, представленного его личным именем. Русское православное «имяславие» противостоит «имяборчеству» как разрушению духовной сути имён, или оснований взаимопонимания. Так же, в духе энергийного взаимопроникновения трактует взаимопонимание и С.Франк.



Особенно ярко специфика русской герменевтики проявилась у В. Розанова. Пафос известного трактата «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886), как представляется, вырастает из идеи христианского всепонимания. То, что называется у Розанова Пониманием (с большой буквы) стоит выше науки и философии и призвано разрешить известный конфликт между эмпирическим и метафизическим способами познания. Розанов создаёт своеобразную «пангерменевтику», или герменевтику имплицитную любому знанию. Такая пангерменевтика имеет целью раскрытие бесконфликтной природы понимания. А это, в свою очередь, изменяет и подход к разуму. У Розанова разум тождественен понимающему разуму. Разум – это понимающая инстанция, осуществляющая понимающую деятельность и стремящаяся к пониманию как цели. Такой разум не может быть собственно философским либо собственно научным. Такое понимание является абсолютным, всепоглощающим, или всепониманием. Розанов писал о том, что такое понимание поглощает и сомнение, поскольку только с позиций понимания (понятого) можно высказывать некое сомнение. Само же понимание остаётся неуязвимым и потому формальным.

Для русской философии в её идеалистическом варианте особенно характерна борьба с «философским разумом», понимаемым в позитивистски-рационалистическом аспекте во имя «единого разума». Это противопоставление аналогично кантовскому (и не только кантовскому) противопоставлению разума и рассудка. Однако существенной особенностью выведения разума за пределы рационального познания в русской философии является то, что это «отклонение» обусловлено стойким для русского мировоззрения синтезом веры и разума, христианской идеи и философии, объединённом философской верой во всеединство. Представляется, что розановская концепция понимания выражает именно такой тип мировоззрения.

Розановский всепонимающий разум творит символический мир – мир добра, в котором нет места критике. Критика – страстна, добро же всегда бесстрастно. Если западноевропейская парадигма разума проповедует критицизм, то это свидетельствует о недостаточной разумности такого разума. Всепонимающий разум уклоняется от критики, минует или претерпевает критику во имя всеединства. Эта идея, как представляется, близка христианскому претерпеванию зла (критики). Если не вступать в критику, писал Розанов, то зло не будет распространяться. Розанов вполне в аристотелевском духе призывает к системному уничтожению зла с помощью логического, а не идеологического (семантического) анализа. Речь идёт о том, что критика стремится уничтожить продукты (идеи) разума, а всепонимающий разум анализирует причины ошибочных мнений (логические ошибки). Сам же формально-символический мир понимающего разума оказывается заданным другим полем идей, вечных и существующих до и независимо от идей-потенций самого разума (очевидно, это божественные идеи). Таким образом, понимающий разум даёт цельное знание.

Опыт самопонимания в русской идеалистической философии передан в персоналистической философской автобиографии Н. Бердяева. Образцом духовной автобиографии для философа является «биография» Христа (Евангелие). Духовная автобиография рассматривается как метаистория, в которой вычленяется некий духовный смысл. Анализ возвышенных состояний духа производится с учётом опыта аутогерменевтики (собственно «Самопознание» Н. Бердяева можно рассматривать как развитие теоретической базы аутогерменевтического опыта). Постигание персонального смысла жизни производится апофатически, т.е. путём отрицания известных ему позитивных экзистенциальных значений. В этом апофатическом поиске открывается позиция одинокого свободоборца, каковым и являлся Н. Бердяев. Именно эта позиция открывает «духовный центр», вокруг которого формируется фактическая жизненная драма философа. В данном случае Бердяев отрицает то, что этим персональным центром является Эго, т.е. этот центр не является психологическим.

Особенностью духовной автобиографии является не ретроспекция, а преодоление историчности. Ретроспекция событий личной жизни необходима как условие для творческого преодоления экзистенциальных значений. Здесь память преодолевает смерть, включается особая «духовная память», символически связующая человеческую персону с вечностью. Самое же слияние с вечностью есть невербальный акт.



Жизнь, по Бердяеву, есть экзистенциальная драма, которая разворачивается согласно «лейтмотиву судьбы» - мистическому смыслу жизни. Понимание собственной судьбы есть высший тип самопонимания в процессе самопознания жизненной драмы. Эта драма состоит в сменении в пределах одной жизни двух реальностей – объективной реальности и «мира мечты и воображения». В качестве примера Бердяев сравнивал князя Андрея из «Войны и мира» Л.Н.Толстого в петербургском салоне и того же князя Андрея, смотрящего на поле сражения на звёздное небо. В данном случае эстетика «звёздного неба» служит не романтизации, а мистификации вечности, т.е. действительному удвоению реальности. Звёздное небо - это эсхатологический и в то же время символический предел времени, «окно в вечность».

Особая тема в русской философии – тема соотношения понимания и языка. Для русской культуры особо значимой оказалась гумбольдовская идея «внутренней формы слова», развитая А.Потебнёй на базе славянских языков. Открытие внутренней формы слова означало открытие национального духа, символически присутствующего в языке. Понимание национальных культур, таким образом, переходило в плоскость языкового общения, перевода, понимания народного словесного творчества (идиоматики). Внутренняя форма слова основана на представлении, стереотипичность которого раскрывается путём этимологического анализа. Удержание этой внутренней формы способствует поддержанию языковых традиций, а значит, и языковой культуры в целом. Забвение представления обычно приводит к культурным изменениям, которые выявляются этимологической интерпретацией слова. Этимологический анализ способствует раскрытию двух планов понимания: стереотипического и ситуативного (субъективного).

Анализ историко-языковедческого типа истолкования дал возможность А.Потебне поставить вопрос об эстетической функции языка в культуре. Внутренняя форма слова, писал Потебня, «даёт только способ развития в нём (говорящем) значений, не назначая пределов его пониманию слова. Слово одинаково принадлежит и говорящему и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет определённый смысл для говорящего, а в том, что оно способно иметь смысл вообще. Только в силу того, что содержание слова способно расти, слово может быть средством понимать другого» [ 5; 27]. По аналогии с идеей Шлейермахера о понимании автора, Потебня высказывал идею о животворящем слушании слова в речевых актах. Видимо, впоследствии на основании этого возникли и концепции поступающего мышления М.Бахтина и М.Мамардашвили.

Г.Г.Шпет учение о внутренней форме слова Гумбольда рассматривал с точки зрения соотношения логического и духовного, или отношения языкового сознания к своему источнику. В процессе общения человек не только использует определённый национальный язык, но сам попадает в «круг» той культуры, которая очерчена этим языком.

Теория речевых актов в русском варианте изменила традиционное герменевтическое понятие «круг». Эта метафора получила не столько горизонтальную плоскостную проекцию (типа «горизонта понимания»), сколько стала фигурой объёма, сочетающей телесную (физические свойства звука в общении) и духовную организации. Такова герменевтическая конституция языка. В этой конституции кардинальным для Шпета является понятие «энергея», объединяющее онтологическое и духовное. Открытие энергии языка и позволяет ввести в герменевтический анализ метафору «живого языка». Следовательно понимание есть энергийное взаимодействие с языком как «живым языком» и посредством языка с «живым субъектом». В целом, понимание есть создание энергийного «круга» или поля, охватывающего участников этой коммуникации. Соответственно, «живой язык» посредством речевых актов создаёт «живой смысл» как животворящий предмет понимания и коммуникации. Диалектика культурного смысла в этой связи есть интерпретирующая диалектика или, по словам Шпета, «герменевтическая диалектика» [ 9; 116].

Диалектический подход наиболее рельефно выписан в философии имени А.Ф.Лосева. Понимание Лосев считает ноэтическим компонентом имени, собственно герменевтическим его феноменом, который осуществляется путём перехода от имени к слову. Слово обладает и внешним, и внутренним «кругом». Внутренний герменевтический круг Лосев обозначает как интеллигенцию (круг мышления, самосознания), который мы ощущаем не чисто. Однако



именно интеллигенция выступает внутренней инстанцией смысла. Позиция Лосева, своеобразно объединяющая диалектику Гегеля, феноменологию Гуссерля и симвонологию Кассирера, очерчивает своеобразную концепцию, названную им концепцией “смыслового объяснения”, которая в своём предельном виде выражается в тезисе “Существует только смысл и больше ничего”. В этом абсолютном смысловом пространстве посредством диалектической феноменологии имени раскрываются различные уровни понимания (от мёона до эйдоса) вплоть до апофатической точки непонимания.

Впервые феноменологическую “прививку” к герменевтике сделал Г.Г.Шпет задолго до работ Поля Рикёра. Шпет был одним из лучших учеников Э.Гуссерля. И его расхождения с учителем выразились именно в активном соединении герменевтической проблематики понимания с феноменологической проблематикой смысла. Эта “прививка”, в частности, осуществляется посредством осмысления категории сознания в аспекте его языкового выражения. Техника феноменологической редукции, представленная Шпетом в виде трансформированного герменевтического метода применительно к реалиям сознания выполняет роль самоинтерпретации и самопонимания. Всякое сознание, согласно Шпету, может быть герменевтическим сознанием, поскольку включает в себе внутренний смысл, или герменейю. Таким образом, введение герменевтического аспекта вытесняет предубеждение о репродуктивном характере сознания. Более того, понимание и обеспечивает бытие разума вообще.

В отличие от Гуссерля, Шпет десимволизирует трансцендентальное Я в пользу “герменевтики социальности”. Социальный характер самосознания обретается посредством языка. “Языковое сознание”, в свою очередь, обнаруживает так называемое “культурное сознание”. Однако этот социальный характер обнаруживается только на стадии генезиса, а далее в силу вступает феноменология. Так формируются контуры феноменологической герменевтики как учения об интеллектуальном смыслопонимании, которое зарождается в поле “культурного сознания”.

Феноменологический анализ понимания был продолжен в работах М.Мамардашвили. Мудрость в философском значении истолковывается Мамардашвили как состояние понимания. Главная проблема, с которой сталкивается понимающее сознание философа – это проблема адекватного языка описания понятого. Эта проблема имеет у Мамардашвили общее название “техники понимания”, где объединяются феномены сознания и языка. Опыт понимания может быть передан только символическим языком. Символический же язык, в свою очередь, также может быть только понят. Язык философии описывает опыт интеракций. Этот язык творит особый символический мир сознания, который не является эмпирическим. Интеракции возможны путём создания множества феноменологических полей, объединённых иллюзией единственного Я. Проблема понимания, следовательно, есть переход от единственного Я к множественному с релятивизацией, но сохранением символических границ единственного Я. При этом Мамардашвили приходит к выводу, что не только единственное Я иллюзорно, но иллюзорна также и коммуникативная (интерактивная) множественность, поскольку существует иллюзия более масштабная – это иллюзия единого, в которую вписываются все феноменальные акты. Отсюда, философия есть искусство, или техника понимания. Эта философская техника понимания является “техникой жизни, гигиены духовной жизни”.

И наконец, одной из вершин русской герменевтики является диалогическая герменевтика М.М.Бахтина. Диалог, согласно Бахтину, есть познание духа, герменевтическое основание методологии наук о духе. Имплицитно диалог содержит религиозную интенцию любви. Смысл диалога персоналистичен, так как насыщен духовной любовью. Поэтому диалог рассматривается как этический поступок, в котором понимание представляет собой встречу двух душ (персон). Язык также диалогичен, т.е. персоналистичен, одухотворён. В нём присутствует Другой наподобие божественного неявного присутствия. Человеческое понимание есть факт приобщения к Иному, Тайне посредством языка. Такое понимание диалога изменяет и перспективу эстетического отношения, собственно филологическую интерпретацию. Идея диалогичности является сквозной для русской герменевтики, однако только у М.Бахтина она эксплицируется в особую концепцию.



В целом, история русской герменевтики ещё далеко не выписана. Она требует дальнейшего серьёзного оправдания и обоснования. Однако несомненным является факт неоднократной попытки выражения русскими философами специфики национального миропонимания, несомненно также и то, что мы являемся преемниками этого экспроприированного историей наследия.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии).- М.: Книга, 1991.- 446 с.
2. Бонеевская Н.К. М.Бахтин и идеи герменевтики// Бахтинология: Исследования, переводы, публикации.- СПб,1995.- С.32-42.
3. Лосев А.Ф. Философия имени// Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С.11-194.
4. Мамардашвили М.К. Введение в философию. Техника понимания// М.К.Мамардашвили. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Филос. заметки.- М., 1996. – С.127-139.
5. Потебня А.А. Теоретическая поэтика.- М, 1990.-344 с.
6. Розанов Вас. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания.- М., 1886.
7. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т.2.- М.,1990.- 447 с.
8. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции// Вопросы философии. – М.: Наука, 1998. - № 3. – С.35-118.
9. Шпет Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольда). – м.,1927. – 219 с.
10. Шпет Г. Явление и смысл.- Томск, 1996.- 192 с.



Попова Н.В.

## ГЕРМЕНЕВТИКА. ОТ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ТЕОРИИ К ПРАГМАТИЧЕСКОМУ ОБОСНОВАНИЮ

Герменевтика для нас уже некая известная вещь, вместе с тем в XX столетии она приобрела новую актуальность: от специальной и окказиональной области применения распространилась на широкое поле философского вопрошания, превратилась в способ самого существования человека как самопонимающего существа.

Представление о герменевтике как искусстве толкования текстов, по нашему мнению, является теоретическим стереотипом, а теоретический стереотип становится необходимым компонентом предпонимания при вхождении в данную проблему, а также общепринятым основанием, служащим ориентационной моделью для любого исследования.

Истоки герменевтики как способа философствования уходят в традицию герменевтики как искусства толкования. Вопросами толкования в Древней Греции занимались так называемые грамматисты. Основной проблемой было истолкование наиболее сложных мест поэтических текстов греческих авторов (например, Гомера). Можно также вести историю герменевтики от Аристотеля, назвавшего одну из своих работ «Об истолковании», но все же, эти этапы – скорее этапы предистории герменевтики, потому что первые устойчивые принципы толкования текста были разработаны только в эпоху христианства.

Философическое объяснение Священного Писания, согласование Ветхого и Нового Заветов и уяснение смысла этих текстов в трактатах Отцов Церкви и стало собственно первым вариантом герменевтики – богословско-христианской экзегетикой. Предметом исследования для экзегета всегда служил текст, слово. Текст довлеет над исследователем, деспотично правит его мыслью, но тот же текст есть повод к размышлению. Г.Г. Майоров условно делит экзегетический анализ на три «ступени», низшая из которых – семантический и этимологический анализ, предметом которого были слова и предложения в узком, почти грамматическом смысле. Более высокая ступень – концептуальный анализ, в котором экзегет старался реконструировать мысли автора комментируемого текста, отчасти навязывая авторитету свою собственную точку зрения. Третья ступень средневековой экзегезы – системотворческая или спекулятивная (*speculatio* – созерцание, понимающее мышление) – предполагала большую степень свободы. Текст становился поводом для развития собственных идей. Предметом системотворческой экзегезы все чаще становились и труды языческих классиков (Платона и Аристотеля), хотя Библия продолжала, разумеется, рассматриваться как единственный свод всевозможных истин, потому для христианских теологов задача постижения заключалась в том, чтобы истолковать уже сказанное (Слово как Логос), истолковать Истину. Герменевтика, как способ интерпретации этой единой Истины в значительной степени брала на себя гносеологические функции философии и науки.

Новый этап в развитии богословской герменевтики связан с протестантизмом. М. Лютер считал, что мудрость, заключенная в Священном Писании, несоразмерна мудрости человеческой, но тем не менее, перед богооткровенным текстом исчезают различия между экстраординарными и обычными способностями, ученый-схоласт и простолюдин уравниваются. Отныне толковать Библию могут все, полагаясь лишь на неизбежно ограниченный человеческий разум, и ни одна интерпретация не может быть признана еретической, если она не опровергнута очевидными разумными доводами. И, согласно сложившихся традиций средневековья, в XVI веке герменевтика, как искусство толкования текстов, еще имела привилегированное положение.

В XVII веке «Золушка-герменевтика» (Курикалов Ю.А.) вытеснена научным познанием, опирающимся прежде всего на математические методы. Удел герменевтики – истолкование исторических документов, «фактов слова», она снова вспомогательная дисциплина, свод правил при обращении с текстом. Возрождение искусства понимания в качестве психологической



интерпретации происходит благодаря работам Ф. Шлейермахера. Понимать следует не только смысл написанного автором, но должно понять и контекст произведения и самого автора, соотнести каждую мысль текста с мгновениями жизни его создателя. Шлейермахер строит свой вариант общей герменевтики, в котором предпосылкой понимания является устранение дистанции между автором и читателем, а цель – «понять автора лучше, чем он сам себя понимал» (Шлейермахер). Именно Шлейермахер закладывает основы теории интерпретации как искусства понимания устной и письменной речи другого. Его внимание приковано к плану выражения, в котором и происходит воплощение индивидуально-стилистической манеры произведения.

Для герменевтики В. Дильтея (понимающей психологии) цель истолкования – переживание заново исторического события. Понимание явлений духовного мира, историческое постижение – это расшифровка письменно зафиксированных источников методом вчувствования и сопереживания, поскольку нравственные и культурные ценности растворены в истории. Исторический же мир, по сути, равен тексту, который читается понимающим историком. Историкование неотделимо от самоистолкования, а потому процесс двуетапен: жизнь-текст истолковывает сама себя, имеет герменевтическую структуру и является истинным основанием наук о духе.

Новая постановка проблемы герменевтики связана с именем М. Хайдеггера, определившим герменевтику как феноменологию человеческого бытия, которое равно Логос, владеющий человеком. Герменевтика выявляет те условия, благодаря которым человеческое бытие является тем, что оно есть. Понимание – вот изначальная бытийная характеристика человеческой жизни. Вовлеченный в бытие человек находит себя в мире посредством понимания, а становится понимающим при помощи истолкования и интерпретации, совершенное же понимание осознается как новая ступень духовной свободы, включающей в себя новые многообразные возможности истолкования.

Следуя за Гуссерлем в том, что понимание является изначальной формой человеческого существования, Хайдеггер идет дальше, ставя вопрос в онтологическом измерении: о бытии, о языке как доме бытия, об истине, о времени. По Хайдеггеру, понимание мыслится как движение возвышения над сущим; не наблюдение над точкой самости (феномена «я»), а постижение, благодаря интерпретации, «бытия-в-мире». Стремление к пониманию окружающего мира позволяет Хайдеггеру сделать попытку объединения теоретической и практической философии. Практической – на уровне семантических новаций. Абстрактное порой заменяется конкретным: мир – дом, жилище. Человек, старающийся обустроить дом бытия, раскрывает «*Dasein*». Просвет бытия – в сердце – перекрестке мира, ощущаемом мирознанием. В поздних произведениях Хайдеггера бытие – не столько предмет познания, сколько дар, посыл, предполагающий возврат к забытым основаниям бытия.

Многие хайдеггеровские идеи включены, разумеется, в концептуальный остов современной философской герменевтики. Так, Х.-Г. Гадамер, вслед за Хайдеггером, апеллирует к языку как отправной точке истолкования бытия, вместе с тем внося свои коррективы: философская герменевтика, развивая «этимологизирующий» стиль Хайдеггера, обращается к языку как потенциальному универсуму смысла. За нагромождением многообразия стоит единый образ – языка, понимаемый как Логос. В нем все есть, всякое новшество в нем содержится или как предрешенное традицией, или как вовлеченное, а значит мыслимое как момент совершения, события традиции. Язык не является неприкосновенным целым, которое не способно изменяться. Язык, с одной стороны, «посредник», «медиатор» («*Mitte*») – среда обитания мышления, с другой – средство выражения мышления, инструмент («*Mittel*»). Обыгрывание слов «среда» и «средство» позволяют указать на две разные трактовки языка в европейской мысли. Гадамер, актуализируя герменевтический феномен (феномен понимания), манифестирует универсальную функцию языка в качестве среды, способной через истолкование осуществить, посредством герменевтического опыта, собственно понимание. Признав язык средой герменевтического опыта, герменевтика расширилась до универсальной перспективы вопрошания. Языковой опыт предшествует всему тому, что мы познаем, языковым и понимающим является человеческое отношение к миру, поэтому философская герменевтика



представляет собой не метод, а универсальный аспект философии. Саму возможность понимания Гадамер считает «основополагающим оснащением человека» в его жизни с другими людьми, в общении с Другим.

В связи с поворотом к фундаментальной онтологии, концепция феноменологической герменевтики Хайдеггером была оставлена, но не исчерпана. Согласовать различные учения в многоплановой феноменологической герменевтике – цель, поставленная П. Рикером: переосмыслить философию жизни, воспользовавшись всем тем, что может дать философия духа. С точки зрения методологии, это «прививка герменевтики к феноменологии» (Рикер П.). Разрабатывая методологию феноменологической герменевтики, Рикер использует также и психоанализ, так как интерпретация символов, снов и т.д. есть герменевтическая процедура. Разнонаправленные интерпретации, разнообразные методологии, по мнению Рикера, вполне совместимы, поскольку они дополняют друг друга в поиске онтологических корней понимания и истолкования бытия. Последовательное осуществление интерпретаций в поиске понимания порождает спираль, в которую вписывается духовный опыт человечества, культура прошлого и желание передать эту культуру будущему. Герменевтика П. Рикера, таким образом, понимается как теория, техника операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов, глава из обобщающей философской концепции человека. Интерпретация интегрирует человека в культурный контекст, являясь одновременно, основой существования человека в культуре, способом его бытия. Существование, по Рикеру, возможно только деятельное, поскольку человек обретает себя во внутренней духовной работе, в процедуре активного понимания избыточного мира текста. Избыточного, поскольку мир текста всегда шире, чем обыденная практическая жизнь. Предлагая герменевтику в качестве истолкования, Рикер стремится прояснить символическую функцию языка: с одной стороны, «язык менее всего был творением человека; способность говорить – это не то, чем мы располагаем, а что располагает нами», с другой – «человек находит утешение, когда он с помощью языка дает вещам возможность быть или проявлять себя» [6, с. 198-199].

Для герменевтики функционирование языка, помещенного в центр философии, вообще является предварительным условием понимания, но если Гадамеру не интересен язык как знаковая система, то для Ж. Деррида, язык – прежде всего система знаков.

Есть нечто, что роднит герменевтику и деконструкцию, но в то же время отличает их. Это нечто – текст, точнее, текст и интерпретация. В зависимости от понимания феномена текста, отношение текст-язык-письмо, возможно варьирование/игра с пониманием самой интерпретации: интерпретация как техника истолкования и/или интерпретация как медиатор в оппозиции «человек-мир». Для герменевтики текст конституируется благодаря интерпретации и вне зависимости от нее себя не проявляет, «текст сбывается в интерпретации». Гадамер отмечает, что корни понятия «текст» следует искать с одной стороны в христианской экзегезе, где «текст» понимался как «Священное писание», истолковывающееся в проповедях; с другой стороны, слово текст встречается нам в связи с музыкой. Текст для пения интерпретируется посредством исполнения музыкального произведения. Следовательно, в обоих случаях мы находим герменевтический подход к понятию «текст». Герменевтический подход отличен от подхода лингвистического и тем более грамматического. Герменевтом текст не препарируется, поскольку он лишь этап на пути к взаимопониманию. Для герменевтического подхода важны не средства функционирования языка на примере того или иного текста, а понимание сказанного в тексте, при условии, что функционирование языка является данностью. Разумеется, это относится к текстам, имеющим смысл: нечитаемый, «бессмысленный» текст нуждается, в первую очередь, в расшифровке, и только если таковая возможна, то и в последующих интерпретациях. Для Гадамера текст вовсе не является только набором знаков и символов, некоторые тексты он определяет как антитексты, псевдотексты, предтексты (пра-тексты). Под антитекстами понимаются те формы речи, которые не подчиняются тотальности текста, а требуют вспомогательных средств для коммуникации: жестикаляция, акцент, тон, контекст, подходящий момент и т.п., необходимых для понимания шуток и иронии. К псевдотекстам относятся «заполняющие пустоту», «украшающие» речь ритмические фигуры, так называемый речевой балласт. Пред-(пра-) текстами являются тексты, в которых мы, интерпретируя, ищем и находим



ничего такого, чего они непосредственно не подразумевали, и как следствие – искажение коммуникации. Сюда Гадамер относит идеологические утверждения, смысл которых может противоречить тому, за что они выдаются, разного рода мечты и сны, интерпретируемые психоанализом. Для философской герменевтики лакмусовой бумажкой, отличающий текст «правильный» от текста «неправильного» является смысл. «Простая расположенность письменных знаков без пунктуации представляет одновременно коммуникативную абстракцию в ее экстремальном выражении» [3, с. 223]. В исходном и собственном смысле тексты – это т.н. литературные тексты. При чтении/декламации (и для внутреннего слуха) их не просто слушают, с ними ведут разговор. Именно в литературном тексте слово достигает своей самопредъявленности и максимально актуализируется от соприкосновения со смыслами других/чужих голосов. Подобная установка казалась Ж. Деррида чересчур «наивной» и традиционной. Лого-фоноцентризм и мышление в оппозициях критикуется Деррида как метафизическая практика. Если для герменевта письмо – это внешнее, так сказать, вещественное выражение текста (сплетенного из смысла и письма), то для Деррида совершенно недопустимой кажется «абсолютизация» смысла, поэтому на первый план выходит письмо: «*gramma*» (буква, знак), «*grammae*» (линия, штрих). Деконструкция допускает множественность значений и смыслов, поскольку влияние *différance* (дифференциации и сдвига) сказывается на языке (понимаемом как система знаков) так, что каждый знак указывает на бесконечную множественность других знаков. Нет стабильно отсутствующих или присутствующих значений. В калейдоскопе деконструктивной интерпретации возникают, рушатся и снова возникают замки, фантазмы, узоры знаков и значений. Письмо становится самодостаточным.

Деррида стремится «освободить письмо от смысла», вводя смысл в определенные границы, где открывается возможность для над-(пере-)стройки смысла в зависимости от ситуативной потребности. Подобная игра предполагает достижение непринуждения и свободы, а герменевтика своей задачей видит понимание (вовсе не тотальное, а скорее понимание Другого), осуществляемое на основании свободной воли как данности.

Таким образом, отношения герменевтики и деконструкции несимметричны. Деконструкция видит в традиции устаревшую модель, от которой можно оттолкнуться, а герменевтика стремится в традицию включить деконструкцию и рассматривать ее как своеобразную трансформацию герменевтики. Герменевтика возникла из интерпретационных практик и постепенно превратилась в универсальную теорию интерпретации текстов.

После фундаментальной онтологии Хайдеггера произошел прагматический «поворот» от «чистой» герменевтики (тотального понимания) к отрицанию макросмысла и отказу от попыток всепонимания. Опираясь на учение Хайдеггера, Гадамер разрабатывает концепцию философской герменевтики и актуализирует понятия «опыта», «игры языка», «фактичности» и «практики».

Прагматический аспект феноменологической герменевтики П. Рикера выявляется при рассмотрении, например, проблемы интерпретации знаков. Для Рикера интерпретация знаков, символов и текстов (мыслящихся как операциональный элемент герменевтической практики) совпадает, в конечном счете, с самопониманием человека.

Прагматика является также «точкой пересечения» интересов герменевтики и деконструкции. Для деконструкции как и для философской герменевтики изначальным является понимающий микроанализ, позволяющий не столько вникать/понимать смысл текста, сколько понимать как сделан тот или иной текст, «видеть» технику исполнения. Деррида, критикуя герменевтику, тем не менее, не может уйти от проблемы понимания, так как феномен понимания пронизывает все связи человека с миром, а Деррида, разумеется, хочет, чтобы его тексты понимали, потому деконструкция не антигерменевтический проект, а новый взгляд на проблемы герменевтики. Деррида, по сути, закладывает основы негативной герменевтики, понимаемой как специфическое прочтение и «употребление» текстов.

Прагматический аспект обеспечил герменевтике выход за пределы стереотипа о герменевтике как теории и методе. Философская герменевтика вообще не есть метод, как не является она и теорией познания.



Прагматический поворот позволил философской герменевтике преодолеть догматический подход к традиции как источнику авторитетных предрассудков. Гадамер не допускает противопоставления разума и авторитета традиции, т.к. часто за этими понятиями скрывается одно и то же. В традиции можно различить несколько аспектов: традиционность как преемственность – традиция проявляет себя посредством непрерывности интерпретаций; традиция как совокупность преданий; традиция как голос Другого, который дает опыт и понимание. Но этот голос требует не слепой веры в манифестируемые им истины, а оспаривания, понимания, возобновления и продолжения голоса Другого в традиции, «понимание – это всегда понимание Другого» [1, с.247].

Понимание возможно только как понимание традиции и понимание в традиции. Потомок осмысливает опыт предка: текст, письменный источник, входит в него, оживляет, толкует. С другой стороны, язык сам «заговаривает» с толкователем «подобно некоему «Ты», являющемуся необходимым, подлинным партнером в диалоге. Опыт «Ты» может быть приравнен к герменевтическому опыту. Гадамер выделяет несколько типов опыта «Ты»: так возможен опыт, основанный на выделении в поведении людей типического и пытающийся предсказывать действия человека. Такое «знание людей» определяется Гадамером как «наивная вера в метод и достижимую благодаря методу объективность» [2, с.422]. Подобный опыт «Ты» уравнивается с предметом, а тот, кто подходит к языку как к предмету, «выносит себя за скобки», становится свободным от него. В этой свободе раскрывается неправомерность подобного подхода: понимающий таким образом предание обретает абсолютную уверенность относительно его содержания, следовательно, существенно упрощает его, тем самым разрушая истинный смысл. Иное понимание опыта «Ты» как личности грешит тем, что один из партнеров может переигрывать другого, притязая на понимание его так, как он и сам себя не понимает. Это иллюзорное понимание «стремится стать как бы господином прошедшего», не учитывая собственную историчность. Делая прошлое, далекое, чужое понятным рефлексия отождествляет себя с ним и часто ошибается, осовременивая прошлое. Само Слово не может сводиться к знаку, термину или понятию, потому что в силу связи с историческим опытом становится частью нашей памяти. Традиция не сводима к тексту. В соответствии с герменевтической установкой на осмысление реальности «изнутри» нее самой невозможно «объективирующее» исследование предания/традиции. Укорененность не ограничивает свободу познания традиции, она только и делает ее возможной. Традиция захватывает нас самих. Наши познавательные усилия включены в само это событие. Интерпретация какого-либо текста предания является моментом совершения традиции. Вообще, герменевтическое философствование есть, прежде всего, осмысление ситуации под знаком традиции, или, иначе говоря, присутствия.

Высший тип герменевтического опыта открыт навстречу традиции. Понимать – не значит видеть другого насквозь, это значит считаться с чем-то, открываться навстречу чему-то. «Герменевтическое сознание обретает завершенность не в методологической самоуверенности, но в готовности к опыту, сходной с той, которая отличает опытного человека от догматически-предвзятого» [2, с.426]. Герменевтический опыт, имея дело с преданием, должен стремиться не к его покорению, а к пониманию.

Опыт базируется на фактах. Факт, в его бытии, означает наличие некоей реальности (отождествляемой с опытом), которую нельзя обойти. «Герменевтика фактичности» Гадамера основывается на понятии «фактической жизни» Хайдеггера. Под герменевтикой фактичности Хайдеггер понимал прояснение. Существование само себя проясняет, становится ясным. Фактичность существования невозможно ни вывести, ни обосновать. «Суть герменевтики фактичности состоит в том, уже в фактах существования должно быть заключено понимание, и что само существование является герменевтическим, истолковывающим» [4, с.59].

Фактичность становится способом призыва экзистенции к самой себе. «Факт, что любое свободное самоотношение к собственному бытию не может выйти из рамок фактичности этого бытия, – данный факт есть соль герменевтики фактичности» [2, с.316]. Факт, «сливаясь»/соединяясь со множеством фактов понимается как «поток сознания» и определяет пути экзистенции. Факт несводим к объекту. Воспринимаемый нами объект становится фактом вследствие работы понимающего мышления, скорректированного опытом. Факт «оживляет»



объект, вводит объект в поле внимания. Опыт как неоднократно повторенное действие представляет собой систему отношений к объектам, в процессе функционирования которой формируется и воспроизводится фактичность. Например, манера читать книги, скажем с конца (хочется побыстрее узнать чем закончится), становится со временем опытом отношения к книге – объекту, процесс чтения – фактом. Непрочитанная книга, понятно, фактом не становится, опыт не пополняется, не изменяется. Прочитанная иначе книга (с начала и до конца, например) становится иным опытом прочтения, меняется; следовательно, и фактически процесс чтения.

Интерпретация очевидных фактов минимальна – то, что «само собой разумеется», выходит на уровень аксиоматичности и требует лишь прояснения. Гадамер, в отличие от Хайдеггера, стремится исходить не только от очевидных, но и из неочевидных, требующих дополнительных усилий интерпретатора, фактов. Гадамеровская герменевтика фактичности основана на практическом знании и является опытом собственно человеческой жизни.

В отличие от традиционной герменевтики в герменевтике фактичности акцент делается на «экзистенциальной» герменевтике, так как уже в факте человеческого существования выявляются смыслообразующие компоненты понимания. Развивая хайдеггеровскую концепцию, Гадамер выходит на новый уровень: в традиционной герменевтике совершалась реконструкция текста, а в философской герменевтике – конструкция, путем приобретения нового опыта в контексте своего собственного. Понимающий и понимаемое включены в традицию понимания благодаря герменевтическому принципу общности опыта. Усвоение опыта и переход его в условия жизни определяет возможность практической деятельности человека. Истолковательская герменевтическая практика становится краеугольным камнем в фундаменте здания философской герменевтики.

Тенденции развития герменевтики, прошедшей этапы теории интерпретации и общеметодологического учения, видятся в выходе в практику – в герменевтическую прагматику, изучающую факты с помощью «герменевтического микроанализа». Под герменевтической практикой следует понимать совокупность видов интерпретационных практик.

В качестве примера, рассмотрим юридическую герменевтическую практику. В области юриспруденции, юридической герменевтики ставятся все практические вопросы, которые возникали при истолковании текстов законов и их применении в сложных случаях. Для нас наибольший интерес представляют инварианты интерпретаций юристом, историком и философом права и далеким от юридической сферы человеком.

Для историка права представляет интерес смысл закона, выявляющийся в соответствии смыслодержательности законодательной формулы с современностью, т.е. первоначальный смысл закона и последующее его применение не должны расходиться, хотя напряжение, существующее между ними, естественно, продолжает сохраняться. Это естественно, поскольку нормативное содержание изменяется в юридической практике в зависимости от случая, к которому следует приложить закон. Это уже область интерпретации юриста. Юристами, здесь, назовем всех служителей закона, от истолкования которыми зависит само применение закона (оперативники, следователи, прокуроры, адвокаты, судьи). Конечно, все право не сводится к проблеме суда, поскольку существуют гражданское и конституционное право, но проблема уголовного права показательна, так как здесь мы сталкиваемся с «трагическим характером человеческого удела» (Рикер П.) – конфликтом и насилием. Насилие физическое – крайнее проявление, не исчерпывающее всей полноты проблемы. Средством насилия может оказаться и язык, например, идеология и пропаганда, извращающие язык, могут рассматриваться как формы насилия. Проблема конфликта соотносима с проблемой власти, поскольку все одновременно властвовать не могут. В суде конфликт приобретает регламентированную форму: насилие переносится в область речевых актов. Суд выносит суждения, имеющие силу, поскольку существуют письменные законы, которые истолковывают компетентные лица – судьи при посредничестве прокуроров и адвокатов, чьи роли, разумеется, различны, а потому итоговое суждение равно правовому суждению в данном конкретном случае. Судебное решение манифестирует точку в споре и примирение сторон, так как судебное решение должно признаваться как конфликтующими сторонами, так и общественным мнением. Судебная



практика, в свою очередь, осуществляется посредством процедурных правил, признаваемых членами правовой общины в качестве закона.

Юрист, стремящийся приспособить закон, дошедший до нас из прошлого, решает практическую задачу не путем перетолковывания этого закона, а истолкования как признания действующего смысла. Проверить разумность собственной интерпретации юрист может, вступив на путь историка, то есть углубившись в традицию. Особенно усиливается трудность интерпретации там, где тексты законов не были непосредственным следствием правового опыта, из которого происходила «социальная действительность» жизни. Такие прецеденты известны правовым системам многих стран, но особенно часто они проявляются там, где правовая сфера копировалась без опоры на действительность: верования, нормы, обычаи.

Особый случай, когда само существование юридической герменевтики становится невозможным: применение закона в условиях тоталитарного режима или (чаще в прошлом) абсолютизма. Узурпирующий абсолютную власть становится над законом, нарушая аксиому, по которой закон одинаково обязателен для всех членов общества, считавшего себя правовым. Такой властитель может себе позволить истолкование вопреки всем правилам и законам. «Свободное» употребление закона разрушает очевидные основания всей юридической герменевтики, делает ее фантазмагоричной, как и саму правовую сферу, так как в подобном случае истолкование и употребление неизвестных, скрытых от людских глаз законов означает саморазрушение. Вспомним Кафку: «Наши законы известны немногим, они – тайна маленькой кучки аристократов, которые над нами властвуют...чрезвычайно мучительно, когда тобой управляют по законам, которых ты не знаешь. ...законы идут из глубокой древности, над их истолкованием люди трудились века, так что само истолкование теперь обрело силу закона. Да и существование этих мнимых законов – только предположение. Лишь по традиции принято считать, что они существуют ... тех законов, которые мы стараемся отгадать, быть может вовсе и не существует. ...ненавидим мы самих себя за то, что нам еще нельзя доверить закон» [5, с.272-273]. Человеком далеким от юридической сферы подобная установка может быть прокомментирована известной пословицей: «Закон, что дышло...», а наш опыт подсказывает нам, что такое понимание не лишено смысла, пока мы не достигли «идеала правопорядка». Идея же правопорядка состоит в том, что решение суда не может быть непредсказуемым произволом, а должно быть справедливым рассмотрением данного конкретного случая. «Задача истолкования суть задача конкретизации закона в том или ином случае, то есть задача аппликации» [2, с.389]. Аппликация мыслится не столько как приложение к конкретному случаю всеобщего (в данном случае закона во всей полноте сферы его применения), но как практика понимания в действии.

Судебной, юридической практикой обеспечивается продуктивное расширение границ закона благодаря герменевтическому принципу общности жизненного опыта. Такое расширение границ соотносимо с герменевтической ситуацией (в которой понимание всегда является и применением) в отличие от «механического» приложения текста закона к конкретному случаю, которое может быть охарактеризовано как правовая догматика и является «ступенью» к верному пониманию в юридической практике.

#### Литература:

1. Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988.
3. Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.
4. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос №2, 1991.
5. Кафка Ф. Сочинения: В 3 Т. – М.: Художественная литература; Харьков: Фолио, 1994. – Т.1.
6. Рикер П. Религия, атеизм, вера // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.



Бевз Н.В.

## ГЕРМЕНЕВТИКА ЯЗЫКА: ОСНОВЫ ГРАММАТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Современная герменевтика уже не мыслится вне языка. История герменевтики во многих и зачастую центральных своих аспектах тематизировалась посредством языковой проблематики. В свою очередь, современное языкознание также получило ощутимый герменевтический импульс и синтезировалось с философским познанием в виде философии языка, философских проблем литературоведения, постмодернистской текстологии и других. На сегодняшний день эти отношения герменевтики и языка представляют собой достаточно разветвленную сеть, которая получает ситуативное толкование в различного рода исследованиях.

Мы ставим перед собой задачу прояснения такого феномена как "герменевтика языка".

Словосочетание "герменевтика языка" становится актуальным философским понятием уже в постхайдеггерианский период, т.е. уже после того, как язык был охарактеризован как "дом бытия". Благодаря Хайдеггеру и Гадамеру язык становится центральным местом события понимания и универсальным средством истолкования, передающим это понимание. Однако появление "герменевтики языка" также свидетельствовало и о невнятности, неадекватности, а в настоящий момент — и об осознании недостаточности первоначального (хайдеггерианского) подхода к языку понимания и переосмыслении понятия языка в аспекте герменевтической необходимости.

Отношения герменевтики и языка складывались постепенно, исторически осмысливались и изменялись. История этих отношений начинается еще с предтеоретической практики грамматистов, которые монопольно занимались толкованием текстов Гомера и других религиозных, исторических и философских текстов. Появление такого рода герменевтической практики было обусловлено запросами греческой педагогики, в рамках которой и вырабатывались методики толкования. Герменевтическая практика грамматистов, сосредоточенная вокруг наиболее сложных для понимания фрагментов текстов Гомера и других авторов, соединяла в себе еще теоретически необоснованные аспекты филологической, исторической и собственно грамматической интерпретаций.

Первое теоретическое обоснование эта практика получила в работах Аристотеля — в "Поэтике", "О софистических опровержениях" и особенно в работе "Об истолковании". Как известно, работа "Об истолковании" помещена в аристотелев "Органон" и рассматривается в качестве первого логико-грамматического подхода к языковой интерпретации. Тем самым практика грамматистов получает логическое подтверждение. Единицы языка Аристотель рассматривает как логические формы, требующие адекватного истинного истолкования. И поэтому объяснение правильного построения грамматических единиц является обоснованием условий адекватного понимания. Кроме того, Аристотель в описании этих логико-грамматических форм очерчивает границы языка, которые сегодня в духе хайдеггеровской герменевтики мы рассматриваем как границы понимания.

Согласно Аристотелю, все слова как единицы языка нейтральны для понимания до того момента, пока они не введены в структуру суждения. Одно слово, взятое само по себе, и суждение, состоящее из одного слова, — это не одно и то же. Аристотель указывает на тот предел языка, в котором характеристики содержания и объема понятий не имеют никакого значения для понимания. Поэтому Аристотель считает их также логически нейтральными, поскольку такие слова невозможно определить с точки зрения логического значения, т.е. их истинности либо ложности. Например, такие слова как "яблоко" и "козлоолень" что-то обозначают, но неизвестно, существует ли это "яблоко" или "козлоолень" или нет. Можно, конечно, сказать, что "козлоолень" — это что-то. Но при этом остается некая логическая неопределенность. Непонятно, зачем человек произносит это слово. Отсюда и возникает вопрос: Как это понимать? Эта логическая нейтральность представляет нулевой уровень герменевтики языка. Это ситуация, в которой язык объективно обнаруживает себя, но герменевтически он не является необходимым, так как не способствует пониманию и



интерпретации. Проще говоря, эти слова "яблоко" или "козлоолень" человек мог бы вообще не произносить, если они ни о чем не говорят. Но язык в принципе и состоит из таких самих по себе ничего не значащих слов, т.е. язык мы мыслим сегодня как некое бесосновное образование.

Особое внимание Аристотель уделяет глаголам. Глаголы — это имена, мыслимые во времени. Нулевым уровнем глагола является настоящее время. Именно в настоящем времени глаголы эквивалентны именам, из настоящего времени имена начинают свое изменение во времени. Таким образом Аристотель открывает хронологический предел языка, выраженный настоящим временем. Для понимания, как известно, именно настоящее время представляет особую сложность. Настоящее, или со-временность, мыслится и как точка отсчета, и как пересечение времен. С изменением временных форм глагола начинается язык как некое рассуждение, а следовательно, понимание и интерпретация. В филологической и исторической герменевтиках хронологические особенности языка представлены как нечто различное в соотношении поэзии и истории. В "Поэтике" Аристотель уже дает такое разграничение: поэт отличается от историка уже тем, что дает героям вымышленные имена, кроме того, "один говорит о том, что было, а другой — о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном" [3, с.655].

Дальнейший анализ логико-грамматических форм языка с их включением в философский герменевтический дискурс происходит с позиций семиотики, а также современной текстологии (грамматология Ж. Деррида).

Второй план языка, который выделяет Аристотель, связан с речевыми формами. В речевой форме языка Аристотель также производит деление на сказывание и высказывание. Сказывание — это произнесение, в котором невнятно содержание (бормотание). Оно нейтрально для понимания, поскольку также логико-грамматически не оформлено. Вопреки сказыванию, высказывание является правильно построенным с грамматической и логической точек зрения. Поэтому высказывание подлежит пониманию и интерпретации. "Достоинство речи — быть ясной и не быть низкой", — писал Аристотель в "Поэтике" [3, с.670]. Если этого не придерживаться, то мы получим либо загадку, либо "варваризм". Загадку рожают слова с переносным значением, поэтому разгадка герменевтически представляет собой регрессирующую (с поэтической точки зрения) аналогию. "Варваризм" вызывает затруднения для понимания речи в виду использования в ней слов, не являющихся общеупотребимыми. Поэтому интерпретация "варваризма" требует с точки зрения современного человека мировоззренческой регрессии с переводом в иной язык посредством регрессирующего культурного кода.

В целом, Аристотель в описании логико-грамматических пределов языка приходит к положению о неадекватности языка объективному миру, которое на сегодняшний день является хрестоматийным. Соответствия здесь нет, "ибо число имен и слов ограничено, количество вещей неограничено. Поэтому одно и то же слово и одно имя неизбежно обозначают многое" [3, с.536].

Позднее теория речевых актов Остина неизбежно повлияла на развитие герменевтики речевых форм языка, заложенных Аристотелем.

Речевой акт может быть рассмотрен как сам по себе, в синтаксическом и семантическом аспектах, так и по отношению к другим речевым актам. На базе теории речевых актов формируется также и представление о параречевых актах, осуществляемых с помощью невербальных средств. В современной прагматике они рассматриваются в зависимости от того, что называют "фоном невысказанных допущений и практик", а также "энциклопедическим знанием мира" ("фреймами", "сценариями" и т.п.), "мнениями", "желаниями", "намерениями" и пр. Последнее, в свою очередь, представляет интенциональность сознания. Таким образом, в современной прагматике соединяются традиционная герменевтика языка (в виде герменевтики речевых актов) и герменевтика сознания (см. работы П. Рикёра).

Когда мы обращаемся к Аристотелю, к истокам современной герменевтики языка, мы можем отметить, что постхайдеггерианская герменевтика также оперирует логико-грамматическим анализом. Однако, если сопоставить современные подходы к герменевтике языка и формально-логический аспект аристотелевого подхода к интерпретации, то можно отметить, что понимать означает также интерпретировать, но не обязательно полагать



истинным и тем более знать. Не знать — значит всегда полагать истинным. Поэтому современные концепты понимания не отрицают логико-грамматическую интерпретацию, однако и не сводятся к ней. Установлением некоего баланса между филологической и философской герменевтиками в современном герменевтическом дискурсе мы в значительной степени обязаны герменевтике языка, и в частности — логико-грамматическому подходу Аристотеля.

В определенной мере, герменевтика параречевых актов и герменевтика сознания являются производными от герменевтики языка. Но именно благодаря обнаружению невербальных аспектов понимания герменевтика языка корректирует не только понимание понимания, но и понимание языка. Хайдеггеровско-гадамеровский образ языка как абсолютной герменевтической территории расслаивается на письменный, вербальный и невербальный (косвенный) языки. Эти языки в силу имманентных различий требуют и различий аналитических средств в их объяснении. С другой стороны, благодаря невербальному контексту, язык предстает в виде опережения или предупреждения, т.е. как избранная по мере надобности понятийность. Вербальный язык дополнен языком телесным.

Сопоставление двух планов языка с использованием прямого и переносного смыслов было дано уже в средневековой экзегезе. Аллегореза (или аллегорическая экзегеза) предполагала прочтение одной книги Святого Писания посредством другой с последующим расщеплением смысла на прямой и переносный (духовный). Ориген использовал платоновское различие тела, души и духа для передачи трехуровневого построения письма: фигурального, морального и аналогического (целевого). Следует также напомнить, что экзегезой называли не только толкование христианского Святого Писания, но и толкование сновидений и пророчеств, в которых рефлексивное рациональное объяснение не было единственно приемлемым методом. Многослойность экзегетического типа герменевтики породило новый тип отношения к письму. Язык в этом аспекте является символообразующим инструментом, а текст — символосодержащим объектом.

Символогическая концепция языка нашла свое прямое продолжение в структурно-знаковом подходе (семиотике), начало которому было положено Аврелием Августин. Августин определил письмо посредством его знаковой природы, а знаки, в свою очередь, определил в отличие от вещей. Подразделение знаков на естественные и искусственные дало возможность последующего разделения языков соответственно на естественные (национальные) и искусственные (символические). Знаковая природа слова также являлась базовой в различении прямого и косвенного значения слов (теория и классификация тропов Августина). Понимание, согласно Августину, есть продвижение в понимании языка от знака к значению. То есть, понимание достигается посредством семантической интерпретации.

Шлейермахеровская просветительская герменевтика выходит за пределы традиционной экзегезы, однако в языковом плане эти связи имплицитно присутствуют. Установление некоего канона грамматического объяснения под этим углом зрения представляет опыт методической реконструкции любого из правил объяснения, выработанных предшественниками Шлейермахера и проходящими под рубриками: "о содержании и смысле слов и видов речи", "о связи слов и предложений друг с другом" и др.

Герменевтика просвещения Шлейермахера устанавливает закономерную связь знака и авторского намерения. Письмо есть реализация намерения в знаках, а интерпретация — реконструкция смыслов, заложенных в знаковой форме. Идея просвещения как обучения искусству понимания состояла в обучении расшифровке знаков как носителей авторского представления, в то время как традиционная экзегеза ориентировалась преимущественно на образцы письменных слов и конструирование материальных знаков на основании принципа сходства.

Учение о множественности смыслов письма базируется на предположении, что в Святом Письме слова имеют не только содержание, но и праведные дела, и поэтому смысл письма не исчерпывается словесным содержанием, его реконструкцией при интерпретации.

Дильтей, представитель исторической школы герменевтики, разработал контекстуальный подход на основании категории жизни. В опыте жизни человек приобретает интерпретации. Своеобразие позиции Дильтея раскрываются в отличие от кантовских исходных положений



относительно опыта. Кант пытался найти основополагающие понятия, с помощью которых мы интерпретируем наш опыт, так называемые категории, которые создаются нашим мышлением. Категории не исходят из опыта и не трансцендируются опытом, а предшествуют ему и создают его своеобразие. Понятия, которые предшествуют опыту и создают его своеобразие, Кант определил как трансцендентальные. Задачей философии является нахождение трансцендентальных предпосылок научного опыта. Но эти трансцендентальные предпосылки не даны в опыте, а предшествуют ему, так сказать даны *a priori*. В этом пункте Дильтей оставляет кантовскую позицию и оспаривает возможность априорной трансцендентальной философии. По его мнению, категории сами должны приобретаться опытным путем. При этом опыт во всех случаях не может быть понят в узком кантианском значении, а должен быть воспринят как его всеобщее выражение в сознании и теле, данные в исторической жизни человека.

Язык, формируемый жизненным опытом, обнаруживает исторические границы этого опыта в так называемом герменевтическом круге. Герменевтический круг, перенятый Дильтеем от Шлейермахера, выстраивает стратегию диалектики части и целого применительно к грамматическим единицам языка. К примеру, если мы читаем книгу, то понимаем целые слова только в отношении к предложению, в котором они помещены; подобным образом предложение мы можем понять только в отношении ко всему сказанному по отношению к нему, т.е. ко всем другим предложениям. А затем герменевтический круг выходит в область авторской биографии и языка эпохи, мировой истории. Таким образом, мировая история может быть понята в своих отдельных частях и на базе грамматической интерпретации, которая предполагает взаимодействие понимания и объяснения.

Особой задачей для Дильтея было обнаружение генеральных форм или структур опыта, представленных в языке категориями жизни. В ряду этих категорий наряду с формальными понятиями единства, множества, равенства, различия, степени, отношения и др. также содержатся и специальные понятия герменевтики, такие как существо, целое, часть, внутреннее, внешнее, сила, значение, ценность, знак и др.

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

Это движение было продолжено постструктуралистами, и прежде всего, в учении Соссюра и грамматологии Ж. Деррида. В целом для современной французской философии решающее значение имело письмо Хайдеггера "О гуманизме". По всей вероятности, программа деконструкции метафизики Деррида исходит из хайдеггеровской программы реконструкции истории онтологии. У Деррида деконструкция была развита изначально как де-кон-струкция, тогда как другие французские философы упорно исходили некоторое время из деструкции. Впрочем, это происходило и позднее, когда деконструкция оставалась для многих метафизичной до тех пор, пока в американском варианте она не стала деконструктивизмом, пригодным в литературоведческой критике. Собственно и по сей день существует множество релевантных значений реконструкции, выработанных отдельными философами. Грамматология Деррида указывает на то, что общим для текста и сознания является письмо, которое в тексте обнаруживает знаковую природу, а в сознании — оставляет след, отпечаток. То, что в аристотелевом логико-грамматическом подходе мы обозначили как нулевой предел языка как предел понимания, в интерпретации Деррида означает отсутствие интенции. Такой язык ничего не о-значает, потому что ничего не хочет значить. Без интенции значение языка себя не обнаруживает. Только говорение — желание сознания может создать некий контур, воодушевить его и придать ему значение. Но значение может исходить не от автора, а от текста, и тогда оно придается тексту читателем. Текст хранит письмо в цитированной форме, традиция в этом смысле имеет цитированное продолжение, а задача философии состоит в установлении



несопоставимости нарративов как несогласованности языковой игры, стилей философствования.

Таким образом, мы можем отметить существенную трансформацию грамматического типа интерпретации в истории герменевтики от практики грамматистов и логико-грамматического подхода Аристотеля до грамматиологии Ж. Деррида, связанную с изменением подходов к языковой проблеме вообще, а также с изменением герменевтической философии.

### Литература

1. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в 4-х т.; т.2: Пер. с древнегреч. / Ред. З.Н.Микеладзе. — М.: Мысль, 1978. — с.91-116.
2. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения в 4-х т.; т.2. — М.: Мысль, 1978. — с.533-593.
3. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения в 4-х т.; т.4. — М.: Мысль, 1983. — с.645-680.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988. — 699с.
5. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 192 с.
6. Мейзерський В.М. Проблеми інтерпретації у середньовічній герменевтиці // Філософська і соціологічна думка. — К.: Наукова думка, 1990. — №6. — С.70-79.
7. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика: Критический анализ. — Минск: Изд-во «Университетское», 1984. — 191 с.
8. Павилёнис Р.И. Понимание речи и философия языка (вместо послесловия) // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17. Теория речевых актов. Сборник: Пер. с англ. — М., 1986. — с.380-388.
9. Проблемы философской герменевтики. — М.: ИФАН, 1990. — 119с.
10. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. — М.: Медиум, 1995. — 418с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — 447с.



Попов В.В.

## ИММАНЕНТНОСТЬ ИРОНИЧЕСКОГО В ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: СИМУЛЯЦИОННОСТЬ, ИЗБЫТОК(-ОСТАТОК), "НЕРАЗРЕШИМОСТЬ"?

Раз-метим, - раскроем в нужном нам различии (кивнём, так скромно и смиренно, да, Дерри(-«да!»), да, «В начале было различие» [7, с.375] ) те метки, которые были декларированы в "аббревиатуре" заглавия, - "расширительно" различим это всегда-сокращение.

Начнём с "идеологического", отметив возможную рабочую разницу: идеологии и идеологического, где первая - широко - эмпирическая наука об идеях, ставших собственно Идеологией(ями) со всеми привычными макроконнотациями - политико-партийными, "классовыми интересами", социально(общественно)-пропагандистскими(рекламными); и второе, идеологическое как субстантивное (той же *Ideologie* или *Ideolo-g(e)ist* со всем «их(ним) Гайстом»), когда снимаются, вполне раблезиански "снижаются", классово-политические размерности, - Идеология и получает истолкование непосредственно "идеологическое", где последнее, если обратиться к Бахтину, становится синонимом семиотического, знакового вообще, "в пределе своём": "Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, правильность, справедливость, добро и проч.). Область идеологии совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак - там и идеология. *Всему идеологическому принадлежит знаковое значение.*" [5, с.222].

Теперь перейдём к (предварительной или профилактической) "прививке" идеологическому иронического, что можно попробовать сделать, повторив (но различив ли?) вслед за Марксом, за его "... самым известным определением идеологии.., возможно, известное изречение из "Капитала"...: "*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*" - "Они не сознают этого, но они это делают" [всё цит. по: 9, с.35], идеология - это "ложное (наивное) сознание" (Энгельс), ложное, но не(!) лживое. Вот здесь и начинает привноситься в идеологическое фигура(тивность) иронии как - этимологически - *притворства* (основное греческое лексическое наполнение слова), вспомним праироника, - Сократа, который "морочил людей *притворным* самоуничтожением" (Платон), притворное и сохраняется в ложном и наивном. "Сама суть идеологии предполагает своего рода исходную, определяющую *naïvete*: превратное понимание собственных предпосылок, своих действительных условий, дистанцию, разрыв между так называемой социальной действительностью и нашим искаженным представлением о ней, нашим осознанием её" [Там же]. Если "притворщик ... делает вид, что имеет меньше, чем на самом деле, и не говорит того, что знает" (Аристотель), то он - идеологизируется(ся): "Маска не просто скрывает действительное положение вещей - идеологическое искажение вписано в самую его суть", - и как контаминация к вышезвучавшему аристотелевому "имеет меньше" - сразу же у цитируемого Савоя Жижека: «Итак, перед нами парадокс - бытие, устойчивое равно в той мере, в какой оно оказывается искаженным и упущенным: как только мы видим его таким "как оно есть на самом деле", это бытие обращается в ничто или, точнее, трансформируется в действительность другого рода» [Там же, с.36]. Ироническое тогда - осознанно-квалифицированная форма идеологического поведения, ироник-уже-идеолог ( а, обратно, не всегда, обратимость связи вовсе не гарантирована, и, поэтому адресная дифференциация чаще: *ideology@irony.com*, чем: *irony@ideology.com*), находящий себя в действительности, пространство которой не может существовать без "идеологической мистификации".

**Симуляционность.** Если греческое «притворство» - ирония, то латынь «притворяется» как *simulatio* - симуляция, синонимическая корреляция: ирония и симуляция, ирония симулятивна или симуляция иронична. В нерепрезентативной модели симулякра (как у Бодрийяра, Делёза, Деррида) сама симуляция оказывается имманентной реальности, изначально вписанной в её структуру, настолько, что уже нельзя говорить о каком-то присутствии-основании, оригинале (как в репрезентативной модели: оригинальная идея



(модель) копия - копия копии). Знак, потерявший референцию (к) какой-либо субстанциональной реальности, «демонстрирует» то, что на смену реальности приходит гиперреальность, которая «абсорбирует» - засасывает, поглощает реальное [4,с.333]. В этом смысле, «< > егодняшний день не может не лгать»[3,с.74]. Что же происходит с «однокоренной» симуляции иронией? Ирония начинает здесь расставаться со своими традиционными основаниями (Киркегор: "...она возникла из метафизических рассуждений. Она перепутала вечное "я" с преходящим" [10,с.188] ), - вместе с нерепрезентативным симулякром, удваивая оппозиции оригинала, подлинника и копии без предположения какого-либо референта, ирония смещает не только метафизическую оппозицию копии и оригинала, копии копии "в головокружительной бездне симулякра"(Делёз), она изменяется сама, сдвигая, трансформируя специфичность своего отрицания (гипер)реальности. Отрицания, представляемого (и) как выражение отношения *возвышенности* иронического дискурса, - "возвышенности того, кто манифестирует себя - целая сравнительная игра Я, мира и Бога по отношению к бытию и индивидуальному, представлению и личности, задающая классическую и романтическую формы иронии"[6,с.324]; где ироническая претензия на позиционирование какой-либо универсальной "возвышенности"(ирония как "искусство высоты") отвечает той же тяге любой идеологической конструкции к предельной универсализации своих положений в качестве "системы семантических правил производства сообщений"(Э.Верон) в целом, а не только идеологического как (только) содержания сообщений. Если классическая ирония "отрицала всю *историческую действительность* для того, чтобы освободить место для созданной ей самой"[10,с.186], то в данной ситуации ирония уже не претендует на "истинность" какой-либо реальности и во многом утрачивает "возвышенность" своей позиции. "Это своего рода дыра в реальности, ироническое преображение, вылитый симулякр, сокрытый в сердце реальности, от которого та зависит во всех своих операциях: *это сама тайна видимости*"[4,с.353]. Механизм иронического оказывается задействованным более динамически - в обеспечении непосредственной процессуальности симулятивного, в росте его множественности, в его "вечно" ином становлении, когда становится, "возвращается"(как в ницшевской глагольности) не какая-нибудь реальность (или действительность), а нечто двигательно большее - сам "факт возвращающегося различия"(Делёз). Если симулякры производятся постоянным удвоением и повторением, то любая тождественность симулякров - тождество, дислоцированное относительно другого тождества. Сдвинуть, заставить смещаться, скользить, собственно, так и симулировать друг(не)друга эти тождества может только внутреннее взаимо-отрицание, именно двойная - ироническая - негация, самоудваивающаяся вписанностью негатива внутри себя в качестве собственной структурной возможности. "Притворность" иронии в функции такого саморазличающегося отрицания состоит во внутреннем повторении негации, устанавливающей *одновременную возможность и не-возможность присутствия*. Гиперреальное как тщательное и детальное удвоение реального становится "ироническим избытком реальности", "его *ироническим симулякром*", благодаря "ироническому сдвигу принципа функциональности"[Там же, с.350, 351].

**Избыток(-остаток).** Ирония - избыток, (ре)активный "иронический избыток реальности"("объекты тут слишком уж похожи на то, что они из себя представляют, но эта схожесть есть как бы вторичное состояние, а их истинный рельеф, просматривающийся сквозь эту *аллегорическую* схожесть, ... есть рельеф иронического избытка реальности"[4,с.350] ), создающий возможности для гиперреальных - симуляционных вариаций. Попробуем услышать здесь собственную "партию" избытка, его функциональную нагруженность через иронию, что может дать новое выражение через представление о *смехе как остатке* (Деррида (про) Джойса: "Остаётся только, может быть, помыслить смех как остаток"[8,с.88] ). Избыток и остаток могут представляться как определённые пределы знака, вехи становления его "тела": собственно основное "тело"(значения), наполненное идеей, захваченное идеей и более "периферийные", но (предельно)динамические к смыслу "тела" его "части"-проективы - избыток и остаток, через которые язык своими "идеологемами"(Кристева "под" Бахтиным: идеологема - термин для обозначения объективности форм идеологии, конкретных форм их социально-исторического выражения) одновременно и устанавливает такие пределы, и н(е)реступает их: "в языке есть термины, непрестанно смещающие область собственного



значения и обеспечивающие возможность взаимообратимости связей... (слишком и недостаточно, много и мало)”[6,с.25]. Попробуем выяснить специфичность взаимоотношений между *избытком* и *остатком*. В русской лексике они достаточно разноудалены, раз-несены, но в немецкой, Словарь которой традиционно воспринимается как более “жесткий”, жестчеобразованный, связь как раз-то и прослеживается, обнаруживая при даже определённую динамику: существительные *der Überfluß* (избыток) и *der Überrest* (остаток) движутся друг к другу в одних из своих возможных прилагательных форм - *übrigbleibend* (избыточный) и *übriggeblieben* (остаточный), где характеристики обстоятельств этой встречи весьма любопытны в силу зафиксированной в них темпоральности (“Время здесь не линия, а сложная форма тела вращения”[3,с.78] ); по своему грамматическому образованию, если отталкиваться от “генетики” общего для них глагола *übrigbleiben*, «избыточное» оказывается в “зоне” настоящего времени, а “остаточное”, в свою очередь, - в прошедшем (выделим: *не* “остающееся” в настоящем). Можно допустить, что при такой расстановке значений, избыток - это часть актуализированного (моно?) настоящего, в наличии своём из-бытное, из-бывающее себя; избыток как контактная зона завершающегося образа настоящего опыта, который, как сказал бы Бахтин, - “отпал в бытие”, и порождает уже своё доступное завершение теоретизмом или эстетизмом, чтобы в результате своей актуализации перейти к формальной определённости (как избыточная прибавочная стоимость, исчерпывающая себя, когда (технологические) новации становятся общеупотребительными), - определённости как свидетельству известной исчерпанности. А остаток - ост(р)ов, ос-тавленное в прошлом потенциальное, не мобилизованное настоящим, не актуализированное, но сохранённое, остающееся в предположении и представлении собой (и для будущего!) возможности своей различающейся потенциализации, относительно избытка-актуализации, потенциализации всегда “самой” другой в таком *ретроактивном* гетеропрошлом. Запас будущего в прошлом (через всегда неполное избывание в настоящем). Такой остаток - условие для события, для выражения события, - “оно не настоящее, а всегда либо то, что уже в прошлом, либо то, что вот-вот произойдёт”[6,с.184-185], остаток так, как и событие, получает значимость своим отсутствием. (Похоже на то, что в текстовом редакторе Microsoft Word называется «непечатаемыми символами»: они присутствуют лишь на экране монитора (прошлое, будущее время?) при наборке текста, их нет на распечатанном (настоящее?) листе, но при этом они «держат» для любой визуации собственный графический вид текста тем же своим «отсутствием»). Избыток здесь то, что может идеологизироваться, постепенно исчерпываясь, рационализируясь основным “телом”, рационализация избытка - это из-рационализация. Остаток не уходит в непосредственно идеологическое, в бахтинской лексике он, возможно, остался бы тем “надбытием” как “не переработанная и не рационализированная официальным сознанием основа мира”[3,с.78], - а “надбытийственное”[2,с.360-361], “надбытие”[1,с.125-126], в свою очередь, - основные конструкты в социальной онтологии Бахтина - “событийный избыток по отношению к любой форме завершения бытия и смысла”[13,с.201]. Избыток - сигнал, след остатка.

От проекции избыток-остаток вернёмся к «двойной опции» - сопоставлению пар избыток-ирония и остаток-смех. Смех(-остаток) будет так же оставаться в своей инвариантной всегда-другости под(над)основаниями всякого (идеологического) дискурса, дробя и расшатывая его своим языком, «сливающимся с глубиной тел, - обладающим двойной силой дробить фонетические элементы и производить неартикулируемые тонические значимости»[6,с.189], где константен только этот грохот-хохот во всех своих тональностях; а ирония(-избыток) - оментальная, рационализированная, вступившая в диалектику, отношения позитивности форма смеха, по Бахтину - “редуцированная”, начинающая уже терять смеховую “роскошь”(Л.Муньиз) уникального физиологического действия. Смех-остаток - та “карнавальная амбивалентность” бытия, постоянно переворачивающая мир реальности, постоянно поддерживающая и (вос)производящая “незавершимость” бытия. Остаток всегда потенциально больше, - он смеётся над тем, что уменьшается, актуализируясь. Остаток-потенциальное как перманентный Другой актуализации-меньшего. Теперь попробуем представить в идеологическом пространстве смеховую когерентность полнее: (стержневой) смех-ирония-юмор. Идеологическая функциональность иронии будет выражаться как владение принципами организации и структурирования представляемого идеологического, их “разоблачением” и



возможным “опровержением” (чтобы сразу же повернуться к “следующим” идеологиям, заметив лишь свою удачу – иронически иное выражение их монструозности?). Фигура юмора – это принятие идеологического, лёгкое владение его проявлениями и следствиями, лёгкое в силу “прихождения” к ним, к их “поверхностям”.

**«Неразрешимость».** Любая идеология стремится к стереотипизированию, чтобы «упразднить всякое непосредственное видение мира, его творческое «открытие» в актах индивидуального опыта, предлагая взамен рутинное «узнавание» готового клише, топосом, набором которых одна идеология как раз и отличается от другой» [12, с. 280-281], стереотипизируется достаточно агрессивно и принудительно для индивидуального сознания; идеология самосистематизируется с установкой на каталогизирование приоритетными знаками своего идейного поля всей информационной “энтропии”, чтобы эксклюзивировать, “перетянуть” её на себя, пытаясь идеологически “корректно” упорядочить и стратифицировать информацию, добивается над ней (через неё) власти, – “вопрос об информации – это вопрос о Власти” [11, с. 1 из 4]. Здесь очень моделирует Internet: «Указывая на некий информационный ресурс, мы не просто подгоняем его под одну из категорий нашего каталога, но ещё и даём ему «сертификат качества», говорим, что он действительно соответствует данной категории и достоин того, чтобы к нему обратиться» [Там же, с. 1, 2 из 4]. Internet оказывается идеологическим как раз в силу своей видимой демократичности – в её претензии на своё основание – максимализированную «полноту» охвата и демонстрирования информационных ресурсов: бесконечно возрастающий объём информации с соответствующей (той же бесконечности ?..) силой требует наличия механизмов своего регулятивного контроля, порождает идеологосозидающие центры, которые так же выступают (канонически) идеологизированно: стремятся к глобальной трактовке и охвату информационной действительности, агрессивны в своих взаимоотношениях силы”, где первенствующа – “доказанная” универсальность (своей) идеологической интерпретации (как претензия-обоснование – *summa ideologiae*). Чем идеология «универсальней», тем дальше она от парадокса собственной «частичности», не желая признавать своей принципиальной неполноты, недостаточности, «идеология выражает интересы отдельной группы, ни одно идеологическое «изображение» мира не в состоянии его исчерпать, дать его до конца связный и целостный образ; идеология «частична» по определению и уже в силу этого ущербна» [12, с. 280]. Чтобы сохранить и обосновать свою искомую “универсальность”, идеология с необходимостью становится иммобильной: “стремится к созданию “устойчивого”, раз и навсегда данного образа мира, вырабатывая для этого Нормы, Правила и Схемы, под которые подгоняется подвижная, бесконечно изменчивая жизнь” [Там же, с. 281]. Так, изначально “неполная”, “частная” по своей природе, идеология неизбежно стремится к универсализированной “полноте” объяснительного функционирования, при этом маскируя, возможно элиминируя своё основание, стирая начальное “приватное”, отказываясь в “империалистическом” идеологизировании от своей же собственности, собственности, теряет возможность саморазличения: собственно нахождения (именно) себя в пространстве отношения к другим идеологическим построениям, где такое отношение дружости только и могло конституировать Идеологию среди идеологий, шире – в идеологически-знаковом вообще. Происходящее таким образом самозамыкание идеологии (как исчерпание избытка и “забвение” остатка) может быть преодолено “фигурой” иронии, в её металоогической формуле, когда *одновременное ироническое отрицание* (референта, наличествующего, смысла) *и утверждение* (внелингвистического уже порядка или путаницы) *реальности переакцентируется*. то отсутствие (идеального, универсального, “полного”), которое артикулируется ироническим отрицанием, начинает вопрошать о гетерогенности оснований любого (идеологического) опыта. “Отрицание больше не выражает ничего негативного, оно высвобождает чистое выражаемое с его двумя неравными половинами” [6, с. 185]; сформированная всеми идеологическими усилиями целостность опять (всегда) оказывается состоящей из неравного – “неразрешимого”, неполного. Ведь, “одной половине всегда недостаёт другой, поскольку она перевешивает именно в силу собственной ущербности, даже если это проявляется в её избыточности...” [Там же]. “Неразрешимость” здесь и есть инаковость, дружость – образование того запаса, который собственно и неразрешим; ещё один дерридаизм – “другое – это неразрешимый запас негативности”, где негативность креативна своей



гетерогенной созидательностью, перманентной другостью, которая сопротивляется любой монологической теоретизации, иронизируя, насмехаясь над ней. “Неразрешимость” поливалентна, это всегда обратимая полюсность, - “секрет *всегда возможной глубинной обратимости (reversibilite)* “реального” пространства, включая и политическое пространство, - секрет, господствующий над политической сферой, который позднее, заслонённый иллюзорной «реальностью» масс, был основательно подзабыт»[4,с.353]. “Неразрешимость” оказывается здесь принадлежащей даже не к структурам или к основаниям, а - скорее (и важнее) - к условиям возможности и невозможности любой идеологической (как и иронической) тематизации. “Неразрешимое”-другое становится тем, *внутри чего* происходит любое идеологическое-сразу-ироническое действие.

Отмечаемая “неразрешимость” другости как раз и корректирует иронический дискурс, традиционно воспроизводящийся с преобладанием позиции определённого (часто саркастического) превосходства,, предполагающего внеположность, (циническую) дистанцированность субъекта-ироника всему, что ирония объективирует. Здесь не должна возникать (невозможная) иллюзия того, что иронизирующий освобождается от преобладающей идеологической действительности, создавая свой собственный (иронико-) идеотопос (который, заметим, легко поддаётся такой же (ответной) идеологизации со всей её наступательностью). Иронизирующий субъект в имманентно иронизированном идеологическом пространстве (возникающая двойная ирония,- “субъектная” и “объектная”, - как раз и размывает саму указанную оппозициональность таким “двойным кодированием” иронического) приобретает возможность проекции провокатирувания (провокации как игрового начала) окружающих его идеологических знаков, не абстрагируясь от них, даже не дистанцируясь, а, используя то игровое пространство знака, пространство, обеспеченное рефлексией существования рядом с “телом” знака его оснований-возможностей – избытка и остатка, получает опцию с более маневренной перцепцией, в которой иронически “участно”(причастность знаку через его “неполноту”) идеологическое “снижается”, переходя, по-раблезиански, в горизонтальное, действительно “телесное”(“большое родовое тело” в счастливой гуманитарии “Творчества Франсуа Рабле и народной культуры средневековья и Ренессанса”), “телесное” знака со стереоскопией избытка-остатка.



“Фактически здесь на лицо полная инверсия правил игры, и это могло бы позволить нам иронически предположить, что благодаря аллегории обманки всё внешнее пространство... , пространство самой власти, политическое пространство, - *всё это, возможно, лишь какой-то эффект перспективы*”[4,с.352]. Если всякий идеологический субкод работает на



исключение нежелательных коннотаций семантической системы, ограничивает область возможных коннотаций, - "предохраняет нас от рассмотрения семантических систем в целокупности их внутренних взаимоотношений"(У.Эко), то представление (об) имманентности пропущенного в идеологическом может позволить различить пространство альтернативности в с(о)крытой (самой идеологией) вариативности структурных оснований; такая, иронически найденная, пространственно раскрытая проекция позволяет "размыкать" идеологию ("всю идеологическую культуру нового времени") в её агрессивном стремлении подавить личностное сознание (через отчуждение ответственности индивида). "Политики всегда знали, что именно владение *симулятивным* пространством стоит у истоков власти, что политика – это не *реальная* деятельность и пространство, но некая симуляционная модель, манифестации которой – лишь её реализованный эффект, не более"[4,352-353], но и не менее, так, "Ничего, всё"[7,с.324].

#### Литература

1. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.,1986. – С.9-191.
2. Бахтин М.М. Из записей 1970-1971 годов // Там же. – С.355-380.
3. Бахтин М.М. < К вопросам самосознания и самооценки... > // Бахтин М.М. Собрание сочинений [в 7-ми томах]. – Т.5. - М.,1997. – С.72-79.
4. Бодрийяр Ж. О совращении // Ad Marginem'93:(Ежегодник) . М.,1994. – С.332-353.
5. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка:(Основные проблемы социологического метода в науке о языке) // Волошинов В.Н. Философия и социология гуманитарных наук . – СПб,1993. – С.216-380.
6. Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла ; Фуко М. Theatrum philosophicum. – М., Екатеринбург, 1998. – С.13-437.
7. Деррида Ж. Два слова для Джойса // Ad Marginem'93:(Ежегодник). – М.,1994. – С.354-383.
8. Деррида Ж. Улисс Граммофон: Дескать (про) Джойса // Комментарии. – 1995. - №7. – С.81-106.
9. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.,1999.
10. Киркегор С. О понятии иронии // Логос. – 1993. - № 4. – С.176-198.
11. Корнев С. Каталог и Воля к Власти: (Фрагменты дискуссии на Форуме "Русского журнала"). – [http://www/chat.ru/~kornev/cat\\_vv2/htm](http://www/chat.ru/~kornev/cat_vv2/htm) (1998)
12. Косиков Г. Идеология. Коннотация. Текст ( По поводу книги Р. Барта S/Z ) // Барт Р. S/Z. – М., 1994. – С.277-302.
13. Махлин В. "Из революции выходящий": Программа // Бахтинский сборник. – Вып.3. – М.,1997. – С.198-248



# Михаил Красиков

## НЕОТПРАВИМЫЕ ПИСЬМА

Истинный поэт всегда пишет “в стол”. И дело тут не в политической или экономической погоде.

Читатель — вечный писательский фантом, наваждение, Мефистофель при Фаусте — воображает себя адресатом поэта весьма самонадеянно и совершенно напрасно. Даже тогда, когда поэт к нему непосредственно обращается, да еще называет по имени и фамилии, разговора-то никакого не получается — это иллюзия, обман и наглая ложь. Потому что поэт на самом деле говорит с самим собой. Другой — лишь повод к солилоквиуму. С другими поэту всегда неловко: он — голый среди одетых, зрячий — среди слепых, слышащий — среди глухих.

Поэзия (вся) — неотправимые послания. В Сибирь ли, к А.П. Керн, к Господу Богу. Нет такой почты (ни обычной, ни электронной), которая доставила бы в целости и сохранности стусок любви и муки, выщептанный нечаянно поэтом.

То, что *сказалось* — всегда неадекватно тому, что *хотел сказать*. Это всегда автопародия. Даже у виртуоза словесного искусства. Остается — “Silencium !”? Однако и молчание не дается. Может, потому, что не умеем по-настоящему молчать. Наше молчание болтливо, как базарная баба. Оно торопливо, как ритм наших улиц. В нем — нетерпеливость ребенка, ожидающего подарок на день рождения.

Для истинного молчания нужна тишина в душе, нужны затишья. “Нам не дано предугадать...” Но поэт и не предугадывает. Ему страшно услышать эхо своего слова в чужой душе. Даже родственное звучание — больно. “Тебе ж нет отзыва...” И быть не может. Так зачем же поэт записывает, а потом еще печатает свои стихи? Затем, что слаб человек: взыскует Провиденциального Собеседника, не довольствуясь обществом самого себя. Затем, что верит — вопреки очевидности — в протееву силу своего слова. Затем, что неумоготу держать в душе многоцветный и разнозвучный мир. Что поделаешь: джинн хочет на волю...

\*\*\*

Кандидаты ненужных наук,  
доктора с полицейским прищуром,  
да поймите: поэзия — звук  
или, если хотите, — причуда.

Или, если хотите, — судьба.  
Уберите ланцеты-пинцеты.  
Исцелися, о врачу! — мольба.  
Стань Поэзии пациентом!

\*\*\*

Не пишу родственникам.  
Не звоню друзьям.  
Только оставляю в блокноте

неотправимые письма  
дале-екиим родственникам,  
дале-екиим друзьям.

\*\*\*

Только пересохшие реки  
учат неживой речи.

\*\*\*

Стиховаренье — солеваренье.  
Ворочаешь во рту  
выпариваешь их  
пока не порежешься языком

Какая там сладость!  
Кубометры соленой воды,  
на жаровне сердца,  
о треклятый кристаллик.



Когда карандаш —  
последний мост,  
связывающий тебя  
с этим миром,

Подстать вокзальной побирушке  
ты, Муза бедная моя.  
Куда тебе до Музы-”душки”,  
поющей слаще соловья!

Это утро  
закатано в холст.  
Трель соловья —  
в вихляниях шлагера.  
А я не хочу  
красть тебя  
у жизни.  
Поэтому никогда  
не напишу  
о тебе  
ни строчки.

Ночная бабочка вдохновенья  
вечно летит на огонь  
уязвленного сердца.

Поэзия —  
нецелованные руки  
Венеры Милосской.

Я — только сеть  
для ловли слов.  
Не более,

И не менее.

Никогда не писал тебе  
любовных писем.  
Знал: бесполезно.  
Пишу тебе стихи,  
потому что они  
не требуют ответа.

который готовы смыть  
баражки строк на бумаге,  
подумай, стоит ли возвращаться  
назад.

Твой голос тих, твой лик невзрачен,  
но, сердце доброе храня,  
диктуешь ты безмолвным плачем  
строку, судьбу, любовь, меня.

В стихи, в стихи, в стихи — гоню обиды горечь,  
топлю свою беду — как ты, мой друг, в вине.  
А если б не они — живым в могилу мог лечь.  
Спасибо, ритм, твоей врачующей волне!  
В стихи — куда ж еще деваться в этом мире,  
где правят Нелюбовь, Бесстыдство и Расчет?  
Да, выколоть глаза и, как Гомер, на лире  
играть и петь о том, что больше допечет.

## ПЕРЕВОДЧИКАМ ПУШКИНА

Переводчик — всегда перевозчик.  
И часто — Харон.

Как будто ребенок  
проснулся и вскрикнул —  
рождается стих

Будильник, за что тебя  
все не любят?  
Сами ж просили...

Судьба Поэта.

Слово за слово —  
вот и скандал.  
Слово за слово —  
вот и стишок.  
Слово за слово —  
вот и судьба.



Поэт, поэт, будь тише мыши,  
сиди в норе, сухарь грызи —  
пускай никто тебя не слышит  
ни в отдалении, ни вблизи.

Не бери блокнот на прогулку,  
не лови стайки строчек в сети.  
Развлечение для недоумка —  
мир зажать в единой кассете.

*Лидии Стародубцевой*

Только запершись  
в четырех стенах,  
задернув шторы

Не умею мыслить,  
не нарушая Правил  
уличного движения  
и Законодательства  
о семье и браке.

*Зинаиде Миркиной*

Один закон поэту — тишина.  
Одна забота — сохранить молчанье.  
Пристойно лишь бубенчикам бренчанье,

Перо скрипит, как будто по снежку  
бежит зверек: куда? зачем? — не знаю.  
А сердце приготовилось к прыжку,  
как будто пуля ждет его шальная.

Раскрыт, как нищенский футляр  
в метро, где скрипка лезет в душу,  
я столько раз себя терял,  
в ущелья каменные рушась.  
Фиглярством улиц сыт вполне,  
ходатай по делам столетий,

*В. И. Хазану*

Два дня спасала  
пайка Мандельштама  
его изобретательных соседей,  
когда худой и почерневший зэк  
уже лежал недвижим,

\* \* \*

Едва ты выйдешь из подполья,  
едва издашь свой первый писк,  
как тут же в лапы суесловья  
ты попадешь, смешной артист.

\* \* \*

Не жалея улетевших ямбов:  
им вольготнее — в поднебесьи.  
Там поэзия — без преамбул,  
только чистое золото песен.

\* \* \*

и отключив телефон,  
чувствуешь себя  
не о д и н о к и м.

\* \* \*

Что делать!  
Слова предпочитают  
свободную езду,  
свободную любовь!

\* \* \*

а слову подобает вышина,  
в которой звук - всего лишь память звука,  
старик, уснувший на руке у внука.

\* \* \*

Так что — охота? Общий сбор играй!  
Травите это бедное, больное,  
но любящее сердце, вам — родное,  
читатели, охотники до ран!

\* \* \*

я отдаюсь слепой волне  
любви к недвижимым соцветьям  
домов, мостов и площадей —  
подмостков для дешевой славы,  
где даже лучший лицедей  
достоин лишь улыбки слабой.

\* \* \*

но с помощью нехитрого устройства  
на выклик руку слабо поднимал.

А вы еще твердите, недоумки,  
что пользы от поэтов — никакой



Ларисе Савицкой

Поэту нужна мастерская,  
как скульптору или сапожнику,  
да только вот не такая —  
просторнее и роскошнее

Ну, скажем, луга заливные  
и лес в тумане, как в шубе,

И рад бы в рай — да вот они, грехи.  
И в ад готов — да вот стихотворенья,  
которые, быть может, и плохи,  
но в каждом теплится благодаренье

Рукописи не горят.  
От пожара их спасают мыши.

\* \* \*

месиво улик, пивные,  
трезвон, матюки и Шуберт.

Короче, нужно пространство,  
чтобы шагами мерять...

И он уходит в странствие,  
не выходя за двери.

\* \* \*

тебе, о Господи, за эту муку мук —  
калеку-жизнь, заезженную клячу.  
Еще за то, что даровал мне звук  
и большего я у тебя не кланчил.

\* \* \*

Дело родника — бить,  
будет ли кто-то пить —  
его не волнует.



Калюжный В. Н.  
**ЛЕКАРСТВО ПРОТИВ ДЕМАГОГИИ  
(О КНИГЕ А.В. ТЯГЛО И Т.С. ВОРОПАЙ  
«КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ»)**

С чего начинается критическое мышление? Для нас – с работ А.В. Тягло<sup>1</sup>. Для него – с вопросов модернизации преподавания логики и философии, и, шире, проблем становления «информационной цивилизации». Чем обогащено «Критическое мышление»<sup>2</sup>? Разделом, написанным Т.С. Воропай (стр. 70 – 217). Представляя номинально лишь одну часть из четырех, этот раздел является сердцевинной работы и раскрывает тему в контексте гуманитарных наук. Ему предшествует описание истоков (гносеологических и социальных) этого феномена. Завершает же книгу разворот проблемы в сторону современного образования. Задуманная в прагматическом ключе (оптимизация преподавания), она касается и весьма изощренной чисто философской тематики. Тем самым работа будет интересна и широким преподавательским массам, и кругу интеллектуалов, озабоченных проблемами постсовременности. В частности, интригует вопрос, в какой мере концепция критического мышления (деконструкции) сама устойчива к критике?

Интуитивным представлением о *критическом мышлении* располагает каждый. Вызывает оно и богатые историко-философские ассоциации (Сократ, Кант, Поппер). Его представляет и позиция Абеляра, пытавшегося не поступиться принципом «понимаю, чтобы верить» (с. 20-22). Но какое содержание должно быть закреплено за соответствующим термином, требует дополнительной проработки.

В качестве отправной точки можно взять приводимую во введении и принадлежащую Ричарду Паулю «рабочую версию: критическое мышление – мышление о мышлении, когда вы размышляете с целью улучшить свое мышление» (с. 5). Что касается генезиса этого концепта, то еще в 1938 году аргумент в пользу введения соответствующего предмета в образовательную систему США звучал так: «критическое мышление – часть подготовки граждан, вовсе не искушенных в политических манипуляциях диктаторской власти, к жизни в лояльном и демократическом обществе» (с. 10). Первая версия располагает критическое мышление в психологической плоскости (*забота о себе?*). Вторая подчеркивает его социальный характер.

В то же время закономерны вопросы: что значит «улучшение мышления», по каким критериям можно сравнивать те или иные его формы (разновидности)? К сожалению, жизнь учит, что «прав тот, у кого больше прав», а не тот, чье мышление совершеннее. Часто можно видеть, что более эффективным является использование лжи, демагогии, а не убедительных, корректных аргументов. Так не должно ли критическое мышление стать орудием самозащиты добропорядочных граждан от превосходящих сил дезинформации и популизма?

Для того чтобы получить панорамную картину обсуждаемого феномена, анализа дефиниций недостаточно. Необходимо представлять себе круг лиц, причастных к разработке проблемы, а также основополагающий корпус текстов. Информацию об этом мы можем почерпнуть в главе 2 части 4. К числу отцов-основателей рассматриваемого направления, прежде всего, следует отнести видного философа современности С. Тулмина, выпустившего в 1958 г. монографию «Использование аргумента». Еще одной «библией» критического мышления является труд Перельмана и Ольбрехт-Тытеки «Новая риторика». На с. 223 приводятся сетования организаторов Первого международного симпозиума по неформальной логике на то, что упомянутые произведения не были своевременно оценены. Тем приятнее отметить, что одна из книг Тулмина «Проблема понимания» была переведена на русский язык в 1983 г., а главы из «Новой риторики» стали доступны в перестроечное время<sup>3</sup>. Это, между

<sup>1</sup> Ранее выходили: Логика критического мышления. Харьков: Харьковский ин-т управления. 1997; Логика с элементами критического мышления. Харьков: Ун-т внутр. дел. 1999 и другие издания.

<sup>2</sup> Издательство Университета внутренних дел, Харьков, 1999.- 285 стр.

<sup>3</sup> Язык и моделирование социального взаимодействия. М.: Прогресс, 1987.- 464 стр.



прочим, подтверждает общую мысль о связи критического мышления с демократической революцией. Тулмин подчеркивал, что «функции аргументации более богаты и разнообразны, чем простое развитие посылок в заключения», делал упор на анализ повседневных рассуждений (с. 224). Принципиальной представляется критика Тулминым традиционного логико-философского воззрения (от Лейбница до раннего Витгенштейна) на изоморфизм реальности и языкового описания. Суть перехода «от традиционной рациональности к современной разумности» состоит в переносе интереса с *суждений на высказывания*, с *универсальности законов*, на *единичности конкретных ситуаций* (с. 61-63). Решающий вклад в изменение классической парадигмы внесли поздний Витгенштейн, Дж. Остин, Дж. Серль. Созданная этими учеными теория речевых актов<sup>4</sup> кардинальным образом преобразила современный логико-лингвистический ландшафт. Ее важность для генезиса критического мышления обосновывается в разделе 2 части 2. Не меньшее значение имеет эта теория и для гуманитарной составляющей (часть 3) обсуждаемой монографии (см. с. 107, 127).

Обратимся еще раз к аргументам Ричарда Пауля, обосновывающим актуальность критического мышления (с. 6). Речь идет о том, что в нашем бурно развивающемся мире «никто не может выжить с одним простым способом мышления». Стало быть, нужно усложнять мышление вдогонку усложняющемуся миру. Но не скрывается ли за этим раскритикованная Тулминым идея изоморфности мира и его логико-лингвистической модели?

Концепция *критического мышления* тесно связана с *неформальной логикой*. Отмежевываясь от некоторых ее приверженцев, А.В.Тягло считает неоправданным отказываться от «формализации и чисто формальных средств исследования мышления» (с. 59).

Критическое мышление трудно удержать в жестких рамках. Но речь не идет о критицизме без берегов. Неотъемлемой составляющей обсуждаемого феномена является и терпимость к иному мнению. «Толерантность»<sup>5</sup> и критицизм являются двумя манифестациями единой сущности – свободы» (с. 49). Этот вывод делается после глубокой проработки этой проблемы на основе изучения трансформации фундаментальных культурологических оппозиций «свое–чужое», «мы–они» (с. 29 – 49).

Критичность выступает одним из модусов мышления, и может быть присуща различным его разновидностям. Несомненно, что «критическое мышление – характерный атрибут научного познания» (с. 19), но оно органично и гуманитарному познанию (часть 3).

Гуманитарная мысль пульсирует в текстовом круге. Путь «от сердца к сердцу» не всегда является самым коротким. Он опосредуется движениями «от сердца к тексту» и «от текста к сердцу». И хотя в центре гуманистической проблематики находятся *жизнь, человек, история*, средой ее обитания оказывается текстуальность. Размышления над этими проблемами содержатся в разделах 1 и 2 части 3.

Взгляд на природу текста выявляет значительный диапазон идей и установок: от *прозрачности до затемненности*, от *жесткости (однозначности) до множественности (многомерности)* (с. 70). Мы видим как на протяжении всей истории гуманитарное познание взыскует универсального метода понимания и интерпретации. На роль хранительницы очага дома бытия претендует герменевтика. Уже Шлейермахеру была ясна недостаточность «грамматики и диалектики», которые не идут дальше определения темы произведения. Важное наблюдение делается на странице 75: «позиция Шлейермахера нашла сегодня свое развитие в теоретических взглядах Поля де Мена, считающего, что...риторическое измерение языка является определяющим для искусства литературы, то есть определяет “литературность” как таковую». Воззрения американского исследователя еще не нашли интерпретатора в нашей литературе. Тем внимательнее надо отнестись к сказанному.

Феномен *литературности* представляет самый широкий интерес. Знаменателен выход одновременно с обсуждаемой монографией статьи<sup>6</sup>, рассматривающей эту проблему на конкретном материале. Отталкиваясь от классических работ Тынянова, Р.Н. Поддубная

<sup>4</sup> С этой теорией можно познакомиться по сборникам переводов «Новое в зарубежной лингвистике», вып. 16 – 18.

<sup>5</sup> Этой проблеме был посвящен ряд работ первого из авторов монографии.

<sup>6</sup> Поддубная Р.Н. О литературности «Евгения Онегина» Пушкина // Вестник ХГУ. – 1999. – № 449.



полемизирует с Набоковым<sup>7</sup> и Лотманом. Это показывает, что проблема *литературности* питается разнообразными источниками, и находится на пересечении различных исследовательских стратегий.

Следующей новацией, содержащейся в разделе 1, является апелляция к «экспрессивистскому повороту» Чарльза Тейлора, относимому к концу 18 века. В следующем же столетии мы становимся свидетелями «схватки» за герменевтическое «наследие». Если взгляд Дильтея был обращен к «внутренней реальности», духовной жизни, то Риккерт глядел «поверх барьеров», улавливая смысловые образования лишь в сфере сверхчувственного (надэмпирического) (с. 75 – 80). Как проявление стремления критического мышления к точности можно рассматривать предложение П. Рикера разделить терминологически два феномена: погружение в другое сознание и проникновение в текстовое образование (с. 72).

В разделе 2 части 3 предлагается совершить непростое восхождение к заоблачным вершинам «онтологии понимания». Если при этом у читателя захватит дух, то это будет в порядке вещей. Пионером, взобравшимся на крышу «дома бытия», и водрузившего там штандарт Dasein был, разумеется, Хайдеггер. В указанном разделе вводится в философский оборот статья «Гельдерлин и сущность поэзии». Осуществляя то, что позже было названо в народе деконструкцией, Хайдеггер утверждает, что не язык является материалом литературы (это было бы прямо по Лотману), а «именно поэзия делает язык возможным» (с. 84).

Под конец мы знакомимся с мичуринской попыткой Рикера осуществить «прививку герменевтики к феноменологии». На этом заканчивается экскурсия по святым местам философской классики, и читателю предстоит окунуться в бурную постсовременность.

Раздел 3 – «Деконструктивизм – современный проект критического мышления» – наверняка станет наиболее читаемым в книге. Ведь речь пойдет о влиятельном интеллектуальном течении.

Взгляд на Ницше как предтечу деконструктивизма (глава 2) имеет под собой основания. Но от подобного родства выигрывает, прежде всего, постмодернизм. Ряды маргиналов пополняются профессионалом по части сокрушения кумиров.

Ницше любил приговаривать «мы, филологи». В его работах действительно разбросано множество тонких наблюдений. Озадачивает, однако, отсутствие реакции со стороны коллег по лингвистическому цеху. Яркие афоризмы Ницше используются скорее для декорирования, нежели в качестве идейной основы. Свой среди чужих, чужой среди своих, философ и впрямь воспринимается маргинальной фигурой.

Рассмотрения в главе опираются на известную (за пределами одной шестой части суши) книгу Сальдивара. Упор делается на сопротивлении логическим и лингвистическим иллюзиям (обольщениям), что вписывает проблему в контекст критического мышления.

Наиболее животрепещущ – вопрос о *деконструкции*. С истинно филологическим тщанием анализирует Т. Воропай это слово: «оно означает не только “разрушать” и “уничтожать”, но, прежде всего, – упорядоченно сносить и расчищать. “Деконструировать” – означает разбирать, упорядочивать, перекладывать» (с. 94). Эти слова б да Дерриде в уши! Но нет, не хочет самый оплачиваемый в мире философ соглашаться со сколь бы то ни было позитивным толкованием своего детища. Ведь тогда ему бы пришлось распрощаться с приличной статьей дохода от постоянного перетолкования этого понятия.

И все же для Деррида сложно сохранять монополию на деконструкцию. Существует влиятельная группировка, известная под кодовым названием «Йельская школа», представляющая американскую версию деконструктивной критики (глава 3). Правда и тут французский дифференсист умудрился стать соучредителем общества с довольно-таки ограниченной ответственностью за сказанное. Попытаемся вникнуть в типичный тезис упомянутой школы: интерпретировать текст – значит переосмыслить его в контексте его индивидуального своеобразия, применительно к истории, которая рассказывается (с. 102). Звучит, казалось бы, нейтрально, но вызывает вопросы. Как выявить *своеобразие* текста? Употребить дополнительную дозу деконструкции, или использовать традиционные методы анализа текста? Должно ли *переосмыслению* предшествовать *осмысление*? Почему основное внимание уделено истории, т.е. фабуле, а остальные структурные компоненты остались за бортом рассмотрения? Не вполне

<sup>7</sup> Оригинальный анализ произведений этого автора (еще одно совпадение?) выполнен в разделе 4 части 3.



согласуется со званием «деконструктивной» попытка «новой критики» создать соответствующую методологию (с. 105), ведь сколько раз твердили миру, что деконструкция *не метод*. Более того, желание работать с *целостными блоками значений* разбивается о тезис Деррида о *радикальной множественности и дифференциации значений* (с.113). Вместе с Т. Воропай мы можем сделать следующий вывод: «критика не может избежать процедуры собственной деконструкции» (с. 102).

Наибольшего накала проблема взаимоотношения между классическим подходом к проблеме текста и его восприятия и новомодными воззрениями достигает в четвертой главе. Протогонистами заявленных точек зрения выступают Гадамер и Деррида. И, если на одну чашу весов ложится **СМЫСЛ**, то на другой оказываются следы, линии, штрихи, точки и закорючки. Консенсусу, коммуникативности противостоит размытость, неопределенность, разобщенность (с.115). Исход противоборства не предрешен, но в заключение приводится авторитетное мнение Дж. Серля не в пользу деконструктивизма.

Отношение самих авторов к феномену *деконструкции* вполне академично (толерантность). Но в то же время было бы странно, если бы критическое мышление совсем отказалось от иронии. Так, в адрес первооткрывателя «смерти автора» говорится: «Бартовский скриптор смахивает, правда, больше на графомана, чем на художника. Увлечшись своей метафорой, Барт доводит ее до реализации, и глубокая проблема автора превращается в апологию псевдолитературы эпохи всеобщей грамотности» (с. 127). Здесь вскрыт общий для постмодернизма недуг – злоупотребление метафорикой, доведение ее до абсурда.

Совершенно особое место в книге занимает раздел 4 «Проблема автора в контексте критической герменевтики» объемом более ста страниц. На первые роли здесь выходит не столько критичность, сколько креативность творческого мышления. Фактически мы имеем дело с монографией в монографии (*текст в тексте*). Но размахнуться на рецензию в рецензии мы не в состоянии. Обсудить лишь содержание раздела (десять глав) представляет непростую задачу.

Мы сталкиваемся со специфическим жанром – органичным синтезом философствования и литературоведения, ведь «проблема автора – это проблема человека» (с. 119). Проанализировав выше два полярных взгляда на рецепцию текста, Т. Воропай получает уникальную возможность синтезировать их в своем подходе.

Для постмодернизма типично выносить скороспелые суждения, не усвоив всех тех богатств, которые выработало человечество. Совершенно справедливо критикуется Барт за поверхностную аналогию между письмом и перформативным высказыванием (с. 127). Филология от постмодернизма любит растекаться мыслию по абстрактному (отвлеченному) тексту при полном безразличии к реальным (конкретным) литературным произведениям. В поле же зрения Т. Воропай попадают замечательные создания XX века: эпопея Пруста, романы Набокова, литературные опыты У. Эко; она обращается к именам Верлена и Малларме, Борхеса и Кортасара...

Следующий фрагмент, не будучи в состоянии отразить всю сумму разрабатываемых идей, демонстрирует глубину проблемы: «Образ автора как совокупность его приемов... является только авторской маской, навязывающей читателю свою интерпретацию произведения... Авторская маска призвана компенсировать недостаток человеческого начала во фрагментарных, разорванных и нарочито хаотических дискурсах постмодернистской литературы и зачастую является единственным реальным героем повествования, не уверенным однако в своей «повествовательной идентичности». Агрессивно-вездесущий и подчеркнуто-ироничный образ автора – признак слабости, а не силы, эстетической неуверенности, а не мастерства» (с. 148).

Заканчивая обзор новинки, рецензент вынужден признать, что коснулся лишь некоторых «выбранных мест», выйдя в то же время за рамки отзыва. Это значит, что в его руках находилась не просто *книга-источник знаний*, а *текст-генератор смысла*. В этом качестве труд харьковских философов становится особым явлением интеллектуальной жизни на Украине.



ВІСНИК

Харківського національного університету  
ім.В.Н. Каразіна

№ 474'2000

ФІЛОСОФСЬКІ  
ПЕРИПЕТІЇ

Російською та українською мовами

*Відповідальний випусковий*  
Мамалуй О.О.

*Комп'ютерне макетування*  
Пархоменко В.В., Пархоменко Д.В., Попов В.В.

*Статті подано в авторській редакції*

Підп. до друку 15.05.2000р. Формат 60x84 1/8. Папір офсетний. Умовн. друк. арк. 31,0. Облік.-вид. арк. 24,1

Тираж 300 прим.

Зам. № 16.5. Ціна договірна.

5-40

310077, Харків, майдан Свободи, 4.  
Харківський національний університет ім.В.Н. Каразіна.  
Видавничий центр

ВАТ «Віко»





За сегоднийший день уже второй раз на него пала тоска. Помирная висок, в котором от тоски только тупое, немного ноющее воспоминание, прокуратор всё сдвинулся понемногу, в чём причём И быстро он понял это, но постарался обмануть себя. Ему ясно было, что сегодня днём он что-то и не знает, и теперь он уверенно хочет исправить какими-то мелкими и ничтожными действиями. Обман же самого себя заключался в том, что действуя эти, мелкие, вечерние, не менее важны, чем утренний разговор. Но это очень плохо удавалось прокуратору.

На одном из подходов он круто остановился и свистнул. В ответ на этот свист в сумерках загремел низкий лай, и из сада выскочил на балкон гигантский остроухий нёс серой шерсти, в ошейнике с золотыми бляшками.

- Банга, Банга. - слабо крикнул прокуратор.

Нёс поднялся на задние лапы, а передние опустил на плечи своему хозяину, так что едва не повалил на пол, и лизнул его в щеку. Прокуратор сел в кресло, Банга, выгнув язык и часто дыша, улегся у ног хозяина, причём радость в глазах неслучайно, что кончилась эрозия, единственная в мире, чего боялся бесстрашный нёс, а также и то, что опять тут, рядом с тем человеком, которого любил, уежал и считал самым могучим в мире, повелителем всех людей, благодаря которому и самого себя считал нёс существом привилегированным, вышшим и особенным. Но, улегшись у ног и даже не глядя на своего хозяина, а глядя ввечеряющий сад, нёс сразу понял, что хозяина его постигла беда. Поэтому он немедленно позвонил, поднялся, зашёл прокуратору в комнату и передние лапы и голову положил на колени прокуратору, вымазав ноздри лапы мокрым носом. Вероятно, действия Банги должны были означать, что он утешает своего хозяина и несчастные готовы встретиться вместе с ним. Это он пытался выразить в глазах, скашиваемых к хозяину, и в исторически сложившихся навстречных ушах. Так оба они, и нёс, и человек, любящие друг друга, встретили праздничную ночь на балконе.

- Свободен! Свободен! Он ждёт тебя!

Горы превратились в голые мастера в зрелом и зрелом их разрушил. Проклятые скалистые стены упали. Осталась только площадка с каменным креслом. Над чёрной бездной, в которую ушли стены, загорелся необъятный город с царствующими над ним сверкающими долами над пышно разросшимся за много тысяч лет дун садом. Прямо к этому саду протянулась дорога, желанная прокуратором дунная дорога, и первым по ней кинулся бежать остроухий нёс. Человек в белом плаще с кровавым подбоем поднялся с кресла и что-то прокричал хриплым, сорванным голосом. Нельзя было разобрано, плачет ли он или смеётся, и что он кричит. Видно было только, что след за своим верным стражем по дунной дороге стремительно побежал и он.