мышлению, а антиномичная картина мира вырастает из сознания невозможности реализовать ценности. См.: *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. B., 1922. S. 230—231, 243—244.

[52] *Шопенгауэр А.* Мир как воля. С. 242.

[53] См.: Там же. § 8—15, 49.

[54] *Шопенгауэр А.* Эристика, или Искусство спорить. М., 1893. С. 6, 45, 65—67.

[55] Цит. по: *Richter L.* Zum Verständnis des Werkes // Kierkegaard S. Werke: 5 Bd. Leck; Schleswig, 1969. Bd. 4: Die Krankheit zum Tode. S. 143.

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ КОНЦЕПЦИИ ПОНИМАНИЯ ФРИДРИХА ШЛЕЙЕРМАХЕРА

А. И. Ракитов

Анализ понимания может осуществляться в двух планах: актуальном и историческом, точнее, историко-философском. Первый предполагает логический, психологический, лингвистический, методологический и социокультурный анализ понятий и форм понимания, фактически присутствующих в мышлении и предметно-практической деятельности человека во всех его возрастных, этнических и социокультурных ипостасях. Этот план осуществляется целым рядом исследователей и целиком остается за пределами данной статьи. Что же касается историко-философского плана, то он заслуживает особого обсуждения.

Существует особый жанр или вид историко-научных и историко-философских исследований, ориентированных на выявление исторических корней тех или иных духовно-культурных явлений, рассматриваемых зачастую как принципиально новый феномен современности. Так, корни современной кибернетики усматриваются в автоматах Герона Александрийского, а истоки пространственно-временны́х представлений, выработанных релятивистской физикой, обнаруживаются в мировоззрении древних народов или этнических общностей, задержавшихся на архаических стадиях развития. Разумеется, подобные исследования в отдельных случаях проясняют те или иные затененные стороны некоторых духовно-культурных феноменов современности. Вместе с тем имеется и опасность растворения подлинной оригинальности и качественного своеобразия современных концептуальных, конструктивных и научно-технологических достижений в явлениях и концепциях, предшествующих им лишь по времени, но не по существу и обладающих лишь относительно поверхностным сходством с ними при отсутствии подлинного сущностного единства и объективного исторического, а не просто хронологического предшествования. Поэтому историки науки и философии, приступая к анализу того или иного материала, отдельных философских текстов, их систем или разрозненных фрагментов, должны вполне отчетливо осознать и сформулировать задачу своего исследования, с тем чтобы, избе-

жав указанных крайностей, дать рациональный ответ на вопрос: «Зачем это нужно?».

Вопрос, зачем нужно исследовать концепцию понимания Шлейермахера, может получить достаточно четкое решение. Дело заключается не только в том, что и Дильтей, и другие авторы признавали его концепцию понимания одним из источников современной философской теории понимания. Само по себе такое признание еще не обосновывает необходимость предпринимаемого здесь исследования, подобно тому как признание приоритета демокритовского атомизма не делает его физику необходимой предпосылкой конструирования атомного реактора.

Анализ взглядов Шлейермахера по обсуждаемой проблеме важен потому, что позволяет обнаружить ряд положений, не только актуальных, но и перспективных с точки зрения задач, стоящих перед современной теорией понимания и эпистемологией.

Постшлейермахеровская герменевтика развивалась преимущественно в направлении обособления проблематики и теории понимания и противопоставления этой последней традиционной теории познания. Герменевтика, начавшая со временем претендовать на роль особой, и более того — универсальной, философии, стремилась как бы монополизировать исследования и интерпретацию понимания. Однако более широкий интерес к концепции понимания, возникший в рамках таких дисциплин, как история, лингвистика, психология, информатика, а также в различных системах естественнонаучного знания, показал глубокую связь процесса понимания с другими познавательными процедурами — объяснением, предсказанием, систематизацией, описанием и т. д. Чтобы представить себе спектр философских исследований природы понимания, достаточно сказать, что они занимают более или менее значительное место в трудах таких разнородных по философской ориентации мыслителей, как Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, О. Больноф, Г. Гадамер, Л. Витгенштейн, С. Тулмин, фон Вригт, Э. Нагель, Ж. Пиаже и др. Естественно, что на таком растянутом фронте исследований первоначальные черты проблемы во многом утратили свою четкость, а между тем подлинно научные исследования всегда предполагают наличие высокой определенности в постановке исследовательской задачи. Поиски этой утраченной определенности — один из важнейших стимулов возвращения к трудам пионеров этой проблемы, в которых подчас можно найти важные подходы и решения, позволяющие реконструировать ее в достаточно явном виде, содействующем ее продуктивному обсуждению и исследованию. Анализ взглядов Шлейермахера показывает, что этот мыслитель не противопоставлял понимание другим эпистемологическим процедурам, но рассматривал его в широком социокультурном и познавательном контексте. Поэтому изучение его учения о понимании позволяет реконструировать широкий спектр контекстуальных связей понимания, учет которых столь важен для углубленной разработки и развития современной научной эпистемологии.

Фридрих Шлейермахер (1768—1834) был тесно связан с немецким романтизмом. И это в значительной мере инициировало его интерес к изучению природы интимного и индивидуального в человеческом сознании. В то же время, будучи крупным протестантским теологом и философом, он рассматривал процесс понимания как один из ключевых социально-этических и культурных механизмов, обеспечивающих человеческое общение и взаимодействие. Особый отпечаток на его концепцию наложил опыт переводчика работ Платона и интерпретатора Священного писания. Вместе с тем особенно в своей «Диалектике» Шлейермахер рассматривал понимание как специфический познавательный феномен и стремился определить его место в общей структуре процесса познания.

Я начну исследование шлейермахеровской концепции понимания с взглядов, изложенных им в «Философском учении о нравственности» [1]

Внимательное прочтение этой работы позволяет прежде всего выявить его взгляд на место понимания в структуре научного познания. Стремясь представить учение о нравственности как специфическую науку, отвечающую вместе с тем общим критериям научности, Шлейермахер развивает целостный взгляд на природу и сущность науки. При этом важно отметить, что Шлейермахер во введении к указанной работе, излагая общую концепцию науки, не проводит никакого разграничения между принципами построения и анализа естественных и общественных наук, но развивает единые представления о научности как таковой. Отдавая дань как картезианской, так и бэконианской традиции, он стремится к их синтезу в единой структуре. Все науки — таков его исходный тезис — могут строиться и разворачиваться двумя способами. Первый из них — построение наук из высших принципов или высших оснований. В данном случае каждая наука представляет собой цепочку или последовательность предложений, вытекающих из этих принципов. Сами высшие принципы имеют свой особый предмет и особое бытие, не совпадающее с предметом эмпирически построенной науки. Анализ текстов Шлейермахера позволяет считать, что эти высшие принципы представляют собой трансцендентальное в кантовском смысле основание каждой конкретной системы знаний и могут быть, как мне кажется, без особых натяжек идентифицированы с больцановскими «высказываниями в себе» [2] Другой способ построения науки — развитие систем знаний из некоторых исторически возникших эмпирических начал. Эти начала, как разъясняет Шлейермахер, могут возникнуть по самым разным причинам в силу различных интересов и практических потребностей. Однако построенная таким образом наука, будь то наука гуманитарная, например этика, или естественная дисциплина, например ботаника, обретают внутреннюю необходимость лишь тогда, когда эмпирически возникший корпус знаний приводится в соответствие с высшими принципами и реорганизуется таким образом, чтобы его можно было представить в виде строгой системы, выведенной из этих принципов по особому

закону, закону построения науки. Пока такая реорганизация не осуществлена, наука (и здесь Шлейермахер отдает дань платоновской традиции) остается объектом мнения. Интересно отметить, что в параграфе 10 введения к «Философскому учению о нравственности» Шлейермахер подчеркивает, что наука в ее эмпирическом варианте может возникать из чуждого ей интереса. Издатель этой работы Шлейермахера фон Кирхман помещает в комментариях к этому параграфу записи лекций Шлейермахера, сделанные одним из его слушателей, в которых данное положение иллюстрируется ссылкой на ботанику. Она порождается, согласно этой записи, интересом к проблемам питания и здоровья, и поэтому растения классифицируются как полезные человеку и сорняки, как лекарственные и ядовитые и т. п. Собственный же интерес ботаники, исходящий из высших принципов, состоит в развитии систематологии растений, и прагматические классификации растений выступают в этом случае как внешние и чуждые ей. То, что Шлейермахер иллюстрирует свою идею в равной мере ссылками как на гуманитарные (этика), так и на естественнонаучные дисциплины, подтверждает мысль о том, что он не делал принципиального разграничения между механизмами построения, развития и анализа, а также между когнитивными структурами естественных и общественных наук.

Установление и выявление связи между высшими принципами и многообразными практическими и эмпирическими следствиями, а также между различными, говоря на современном методологическом языке, подсистемами знаний в рамках данной науки и составляет, по мнению Шлейермахера, содержание понимания. Только когда связь между высшим знанием как основой целого и его особыми частями установлена и выявлена как закон построения науки, становятся понятными и принципы науки, и проистекающие из них следствия. «Но также и высшее знание полностью понятно, лишь когда особое, подчиненное ему, полностью понятно» [3] Понимание, таким образом, выступает здесь как способ фиксации закономерности и сущности построения системы научных знаний.

Ключом к более глубокому проникновению в шлейермахеровскую концепцию понимания может послужить анализ его учения о соотношении разумного и природного, или, по его терминологии, органического, в деятельности человека. Сама нравственность, согласно Шлейермахеру, представляет собой систему реализации разумного начала, подчиняющего себе природное, или органическое. Разум выявляет в человеке как в природном существе и в окружающей действительности нечто общее, единое и выражает его в символе, обозначающем внешние объекты. Символ — носитель единого, противоположность «органу», представляющему по самому своему существу природу и многообразие. Символизация есть процесс выделения, фиксации, обнаружения единого в природе или представляющем ее органе: «Если мы мыслим то, что стало единым, то мы мыслим себе символ; если же мы мыслим

себе орган, то мы думаем о том, что должно стать единым» [4] Разум есть нечто существующее в индивиде, так сказать, замкнутое в нем. Поэтому Шлейермахер подчеркивает: «То, что разум образует как душу индивида, должно также носить характер своеобразия и быть для него (индивида. — *А. Р.*) замкнутым» [5] Вместе с тем разум реализуется лишь в общении людей, в их социальной деятельности. Средством выявления разумности деятельности индивида и механизмом установления общезначимости и единства разумного в обществе как раз и является символ.

Символизация представляет собой механизм реализации разумного, и поскольку главная функция символа состоит в обозначении символизируемого, то процесс символизации и оперирование символом в общении и социальной деятельности выступает как способ бытия разума. Кирхман, комментируя шлейермахеровское понимание «обозначения» («Bezeichnung»), подчеркивает, что термин «обозначение» в содержательном смысле идентичен у Шлейермахера термину «познание». Символизация разумного в индивиде позволяет одному члену общества понять, познать другого и выявить то общее, духовное, что существует в индивиде как природном существе (органе). Однако в сферу разумного включается не все духовное, что есть в каждом индивиде, а лишь нечто общее. Некоторые же, сугубо индивидуальные моменты, зависящие от неограниченного многообразия индивидуального опыта и природной (органической) неповторимости каждого индивида, остаются интимными, не поддающимися полной, однократной, исчерпывающей символизации. Поэтому процесс познавательной деятельности, деятельности разумной, заключается в дальнейшей символизации интимного, неповторимого, но при этом он не может быть принципиально и окончательно завершен.

Принципиальная незавершимость, неограниченное углубление и расширение понимания представляют собой тот новый, по существу революционный момент, который вносит Шлейермахер в герменевтику как теорию понимания. На эту сторону дела правильно обращает внимание В. Грэб: «Понимание как бесконечная задача. Это девиз, в котором Шлейермахер вначале требует универсализации герменевтической рефлексии» [6] Интерпретация познания как аккумуляции интимного, индивидуального в общезначимом и разумном имеет прямое отношение к шлейермахеровской концепции понимания и, по существу, составляет ее методологическое основание.

Обратимся теперь к исследованию формирования концепции понимания в различных работах, фрагментах и набросках, написанных Шлейермахером в интервале 1805—1832 гг.[7]

Важной и актуальной в современном контексте является мысль Шлейермахера о конструктивности, имманентно присутствующей в процессе понимания. В афоризмах 1805 г. и в более поздних набросках (1809—1810 гг.) он настоятельно подчеркивает, что конструктивность — неотъемлемый элемент понимания. Имеются две, утверждает он, противоположные максимы процесса понима-

ния: 1) я понимаю все, пока я не наталкиваюсь на противоречие или нонсенс; 2) я не понимаю нечто, если я не могу усмотреть его необходимость или сконструировать [8] Этот тезис, содержащийся в афоризмах, уточняется им в более поздних фрагментах: «Все понято, где не бросается в глаза никакой нонсенс. Ничего не понято, если не сконструировано» [9] И так как любое, в том числе и концептуальное, конструирование всегда предполагает наличие осознанных или бессознательных правил конструктивной деятельности, то проблема выявления, формулирования или создания (отсутствующих) правил занимает центральное место в шлейермахеровской концепции понимания. Это позволяет по-новому взглянуть на стремление Шлейермахера создать герменевтический канон, т. е. набор интерсубъективных правил, позволяющих интерпретировать и истолковывать подлежащие пониманию тексты, а также осуществлять конструктивную деятельность по созданию понятий, адекватно аккумулирующих результаты концептуальной интерпретации. Канонизация герменевтических правил требует четкого расчленения анализа изучаемых текстов на уровни, на которых возможна каноническая реконструкция реализованных в текстах понятий. С указанной точки зрения различение двух уровней герменевтической деятельности в плане стратегии и тактики понимания приобретает совершенно прозрачный смысл.

Анализ текстов Шлейермахера показывает, что, работая над созданием общей теории герменевтики, он уже в ранних набросках различал два уровня герменевтического анализа. Первый, грамматический [10], ориентирован на выявление общих правил функционирования языка, его грамматических конструкций и словоупотребления, общего (в смысловом отношении) для авторов устного или письменного текста, для того, кто воспринимает и стремится понять этот текст. Второй уровень, технический, ориентирован на выявление индивидуальных смысловых оттенков, приписываемых автором и интерпретатором текста отдельным словам и языковым выражениям. Поскольку это индивидуальное словоупотребление опирается на неповторимый и невоспроизводимый полностью опыт каждого отдельного человека, постольку не существует и правил, регламентирующих совершенно аутентичное понимание интерпретатором автора устного или письменного текста.

Х. Киммерле [11], анализируя эволюцию взглядов Шлейермахера, отмечает, что вплоть до 1813 г. Шлейермахер не проводил различия между языком и мышлением, а следовательно, между лингвистическим и психологическим планом интеллектуальной деятельности, поскольку в этот период он считал, что мышление — объект психологического исследования. Лишь в более поздних работах, по мнению Киммерле, Шлейермахер в полной мере осознал и зафиксировал это различие, которое в конечном счете и послужило поводом для того, чтобы квалифицировать шлейермахеровскую концепцию понимания как психологическую. Однако более внимательное прочтение афоризмов и фрагментов Шлейермахера приводит к противоположному выводу.

Вся проблема разграничения герменевтических уровней порождена осознанием того, что авторы иноязычных и особенно древних текстов были членами не только другой языковой общности, но действовали, жили, мыслили и чувствовали в другой этнокультурной системе. В то же время сама возможность хотя бы частичного понимания созданных ими текстов показывает на наличие другой возможности — на принципиальную открытость этих текстов для истолкования и интерпретации, которые могут в конечном счете привести к более адекватному, хотя и не исчерпывающему пониманию содержания текста. Это обосновывается признанием существования устойчивых, если и не вневременных, то по крайней мере достаточно медленно меняющихся в процессе исторического развития грамматических форм и изначальных (Ursprache) этимологических языковых значений, приводящих к сложной семантике, требующей разграничения слова и понятия, без чего значения слова, нередко амбивалентные, не могут быть схвачены в единой концептуальной структуре. Правда, в ранних герменевтических фрагментах и афоризмах Шлейермахера (1805 и 1809—1810 гг.) разграничение слова и понятия не осознается и не фиксируется Шлейермахером в совершенно отчетливой форме. Но разграничение грамматического и технического уровней было бы в принципе невозможно, если бы различие слова и понятия не присутствовало в общей концепции Шлейермахера хотя бы в виде латентной эпистемической презумпции. На важность этого разграничения обратил внимание еще Дильтей, подчеркивавший мысль Шлейермахера о том, что в анализе текста в процессе его истолкования установление изначального, а тем более единственного смысла или значения слова либо представляет собой простейшую задачу, либо малопродуктивно. В процессе исторической деятельности значения слов изменяются иногда до неузнаваемости, так что этимология не всегда поясняет их реальный смысл и значение, т. е. то, что с помощью этого слова мыслится. «Если мы абстрагируемся от этимологического содержания слова, то речь далее идет об определенности языкового значения. И здесь мы переходим из области языковой стороны слова в область мыслительной» [12] Согласно Шлейермахеру, с помощью слова фиксируется восприятие, и значение слова изменяется с изменением способа его употребления. Поэтому слово фиксирует многообразие значений, причем в определенной области применения устанавливается некоторое единство этих многообразий. Благодаря этому в слове реализуется единство общего и особого. Это единство исторически изменяется с изменением реального словоупотребления.

В словах, следовательно, есть нечто, объединяющее их значения на основе некоторого родства, и в то же время нечто, фиксирующее противоположность значений. Там, где на высших ступенях развития преобладает не простая фиксация фактов в языке, т. е. включение фактов в языковую схему, но дедуктивное выведение одних смысловых образований из других, в языке начинает преобладать мыслительное содержание и возникают понятия. «Но поскольку

дедуктивный процесс преобладает над схематическим (процессом) образования языка, — поясняет Дильтей концепцию Шлейермахера, — на этой высшей ступени язык, который начинают осознавать как чистое мышление, обособляется от поэтического и делового, и образует систему понятий» [13]

Построение системы понятий, согласно Шлейермахеру, есть результат определенной обработки и переработки языка. Система понятий не идентична системе слов, но вместе с тем предполагает взаимодействие обоих уровней анализа языковых текстов, взаимодействие, следствием которого как раз и является переход от чисто индивидуального, своеобразного, присущего индивиду, к идентичному и к общему, присущему социуму. Наличие общего в языке и выявляется на грамматическом уровне, в то время как технический уровень выполняет другую функцию — функцию выявления сугубо индивидуальных смысловых оттенков, поддающихся осмыслению и осознанию на языке более общей и интерсубъективной семантики. Таким образом, наборы индивидуальных значений, исследуемых в рамках герменевтической техники или искусства интерпретации, относятся к рангу индивидуального мышления, индивидуальной интеллектуальной деятельности. Поскольку же эта последняя не исключает общения и взаимопонимания людей, принадлежащих к данному социуму, остается и объективная возможность понимания их интеллектуальной деятельности (зафиксированной в текстах) членами других этнокультурных общностей. Следовательно, в общем виде уже в ранних работах Шлейермахера присутствует различение общей языковой деятельности, опирающейся на более или менее четкий, поддающийся герменевтическому анализу грамматический анализ, и индивидуальной интеллектуальной деятельности, которая может быть канонизирована лишь в очень слабой степени. Именно поэтому первый грамматический канон, согласно Шлейермахеру, состоит в выявлении общих для автора текста и читателя языковых форм, смыслов и значений. При этом выявление общности опирается на объективный, развертывающийся в самой истории процесс: «Единство слов также является чем-то историческим и имеет свой расцвет» [14]

Здесь мы подходим к чрезвычайно важному для адекватной реконструкции шлейермахеровской концепции понимания пункту. Он состоит в разграничении и последующем установлении взаимосвязи, взаимодействия и взаимообусловленности языка и мышления. Все прежние герменевтические подходы являются, с точки зрения Шлейермахера, частными, эмпирическими, основанными на наблюдении над отдельными специальными текстами. Их задача — анализ и истолкование языковых конструкций, образующих эти последние и заключающих в себе некоторую неясность, сложность для аутентичного истолкования. Свою задачу Шлейермахер видит в создании общей, универсальной, т. е. философской, герменевтики как науки о понимании в противоположность специальным герменевтикам, преимущественно занимающимся анализом языковых форм и конструкций. В набросках, сделанных

Шлейермахером в 1819 г., мы читаем: «Герменевтика как искусство понимания пока еще существует не вообще, но как множество специальных герменевтик» [15] В комментариях к этому замечанию, сделанных в 1828 г., Шлейермахер уточняет свою позицию: «Специальная герменевтика как по роду, так и по языку всегда есть лишь агрегат наблюдений и не удовлетворяет никаким научным требованиям» [16] Впоследствии в своей первой академической речи (август 1829 г.) Шлейермахер уточнил (полемизируя с Астом и Вольфом), что под специальными герменевтиками он имеет в виду герменевтическое истолкование и анализ античных источников, текстов Священного писания, а также ориенталистскую и романтическую герменевтику, поскольку романтическая литература, с его точки зрения, в силу своей высокой символичности нуждается в особом герменевтическом истолковании.

Для целей данной работы важно отметить, что создание общей философской герменевтики, рассматриваемой как теория понимания, требовало в качестве своей предпосылки установление взаимосвязи и взаимозависимости между объектами герменевтического анализа. Именно в этом пункте обнаруживается единство учений об уровнях герменевтического анализа и структуре герменевтики как философской дисциплины. Оно проистекает из единства и разграничения языка и мышления. И поскольку исследование мышления и порождаемых им знаний образует предмет диалектики, играющей в философии Шлейермахера роль общей теории познания, то герменевтика, стремящаяся реконструировать системы понятий и продуцирующий их процесс понимания на основе анализа языка, включается в определенные отношения к диалектике как к более общей философской концепции. Вот наиболее концентрированное изложение взглядов Шлейермахера:

«1. Речь является посредником для общественного характера мышления, и отсюда объясняется взаимная принадлежность риторики и герменевтики и их общее отношение к диалектике.

2. Речь также является посредником мышления для индивида. Мышление изготавливается посредством внутренней речи, и постольку речь сама есть лишь ставшая мысль. Но там, где мыслящий находит необходимым зафиксировать мысль для самого себя, там возникает также искусство речи, преобразование первоначального, и поэтому также становится необходимым истолкование.

3. Взаимопринадлежность состоит в том, что каждый акт понимания есть оборотная сторона акта речи; благодаря этому должно осознаваться то, какая мысль лежала в основе речи.

4. Зависимость заключается в том, что любое становление знания зависит от обоих» [17]

Из приведенной выдержки со всей определенностью следует, что для Шлейермахера: 1. Понимание есть социально значимый процесс; понимание интеллектуальных процессов или мышления индивида и самопонимание возможно и необходимо для установления взаимопонимания в рамках социума; 2. Понимание реализуется в мыслительной деятельности и ее продуктах; 3. Мысли-

тельная деятельность осуществляется лишь через язык и речь, существует лишь в них и через них; 4. Язык и речь суть форма выражения мысли и понятия как продукта мыслительной деятельности; 5. Понимание как объект герменевтического исследования есть элемент или подпроцесс процесса познания, и этим регулируются отношения между герменевтикой и диалектикой.

Хотя сам Шлейермахер дает лишь описательные характеристики понимания, сопоставление его общих эпистемологических взглядов и его учения об общей герменевтике позволяет выявить две разновидности понимания. Первая состоит в образовании понятий о чувственно воспринимаемых феноменах. Иными словами, процесс понимания в этом смысле представляет собой образование понятий о том, что не является само по себе понятием (материальные предметы, чувственные восприятия, поступки, деятельность и т. п.). Второй вид понимания состоит в понимании и усвоении понятий, созданных другими индивидами и находящихся в их, так сказать, замкнутом или частично замкнутом интеллектуальном пространстве.

Именно этот второй вид понимания и образует основной предмет общей герменевтики, тогда как первый, насколько можно судить по общим эпистемологическим высказываниям Шлейермахера, входит в предмет диалектики как теории познания.

Возникает вопрос: каким же образом осуществляется исследование этого второго вида понимания, специфического именно для герменевтического подхода? Если в ранних набросках 1805 и 1809—1810 гг. Шлейермахер говорил о техническом уровне, или искусстве понимания, то в более поздних набросках, замечаниях и комментариях к ним он выдвигает тезис о том, что проникновение в чужое понимание, в психологию другого Я есть особый творческий процесс, или дивинация. Эта мысль была, по-видимому, подсказана ему, выдающемуся знатоку Платона, одним из ранних платоновских диалогов, а именно «Ионом» [18] Дивинаторный метод, который будет оцениваться последующими поколениями комментаторов и исследователей взглядов Шлейермахера как процесс совершенно интимного и невоспроизводимого вживания в другое Я, сам Шлейермахер рассматривал в тесной связи, в нерасторжимом единстве с компаративным (сравнительным) анализом. Назначение последнего состоит в выявлении и фиксации общих моментов, присущих психическим состояниям, когнитивным процессам и их концептуальным продуктам у различных индивидов и в возвышении, подъеме сугубо индивидуальных моментов в понимании до уровня общего, т. е. до уровня понимания как такового. «Для всего дела с самого начала имеется два метода: дивинаторный и компаративный, которые, поскольку они указывают друг на друга, не могут быть друг от друга оторваны» [19], — замечает Шлейермахер и добавляет: — Дивинаторный метод состоит в том, что тот, кто хочет понять, превращается в другого, чтобы непосредственно понять индивидуальное. Сравнивающий вначале представляет того, кого он хочет понять, как

нечто всеобщее и находит затем своеобразное, сравнивая его с другими, понятыми как то же самое всеобщее» [20] Таким образом, подлинный смысл пресловутого вживания в другое Я заключается не в остановке на уровне индивидуального, сугубо интимного, невоспроизводимого, но, напротив, в последовательном выделении, в поиске и фиксации общего, доступного пониманию и образующего содержание построенных в процессе его реализации понятий. Однако построение таких понятий, а следовательно, и их содержания, не является, как уже говорилось, принципиально конечным, завершимым процессом, но, напротив, оказывается процессом континуальным, предполагающим неограниченное повторение спиралевидно раскручивающихся актов понимания. Именно поэтому исследователь другого Я, в том числе герменевтик, исследующий того или иного автора, может понимать этого автора лучше, чем тот понимал сам себя в момент создания текста: «Мы понимаем автора лучше, чем он сам себя, так как им многое из этого не осознается, что должно стать осознанным нами, частью уже в общем, при первом просмотре, частью же в деталях, при возникновении отдельных трудностей» [21] Этим, между прочим, объясняется и потенциальная вариативность и множественность интерпретаций исторических документов и ситуаций в трудах различных историков, лингвистов, источниковедов, литературных критиков и т. д.

Здесь возникает вполне естественный вопрос: каким же образом признание дивинаторного метода фундаментальной составляющей процесса реконструкции понятий сочетается со шлейермахеровским стремлением к созданию герменевтического канона? Интересно, что хотя наметки правил канона, содержащиеся в трудах Шлейермахера, охватывают по преимуществу грамматический уровень анализа и истолкования, Шлейермахер никогда не оставлял мысль о построении всеобъемлющего канона, в который он, как можно судить по его последним герменевтическим трудам, хотел бы включить и правила психологической реконструкции, хотя он и отдавал себе полный отчет в трудности и, быть может, даже практической неосуществимости создания полного кодекса подобных правил. В самом деле, ссылаясь на платоновского Рапсода [22] как носителя дивинаторного метода, он, по существу, хотя бы отчасти принимает и платоновскую концепцию дивинации. Она, как известно, состоит в том, что процесс проникновения в текст (у Платона речь идет об устном гомеровском тексте) представляет собой нечто боговдохновенное, что сродни безумию. Ион прямо утверждает, что он в состоянии постичь, понять и истолковать, также передать понятое и донести в качестве Рапсода до слушателей глубочайшие смысловые глубины гомеровского эпоса, но не в состоянии с той же проницательностью и полнотой понять и интерпретировать других авторов, а тем более объяснить, каким образом происходит процесс проникновения в систему гомеровских замыслов и смыслов. Для Иона это сугубо индивидуальный, интимный процесс, полностью невоспроизводимый. Помимо

боговдохновенности он в качестве своего основания имеет и особое сродство душ автора и истолкователя. Шлейермахер, особенно в первой из своих академических речей (13 августа 1829 г.), так же как и в набросках предшествующего периода, признает, что дивинация тесно связана с талантом, особой одаренностью истолкователя, стремящегося понять другое лицо. Но при этом он далек от мысли о полной обособленности и абсолютной замкнутости другого Я. В самом начале этой речи он повторяет, что задача общей герменевтики — создание свода правил понимания, и это накладывает отпечаток на его концепцию дивинаторного процесса, отличающий ее от платоновской. Это отличие в первую очередь состоит в том, что дивинация рассматривается как процесс, имеющий отношение к рационализации индивидуального. Он опирается не на творческое «безумие» и боговдохновенность, но лишь на индивидуальный талант, ориентированный, коль скоро речь идет о дивинаторном методе в рамках герменевтики, на выявление необходимого в случайном и индивидуальном. «Герменевтика есть искусство находить мысли писателя из его произведения с *необходимым* (курсив мой. — *А. Р.*) проникновением» [23] Именно поэтому герменевтический метод, метод понимания, есть вместе с тем метод, встречающийся не только в науке, но и в обыденной жизни. Понимание «чужого», основанное на вживании в его образ и способ мысли, в его, пользуясь современной терминологией, семантическое поле, есть нормальный процесс обыденного речевого общения, отнюдь не предполагающий особого боговдохновения и творческого «безумия». «Герменевтика, — замечает Шлейермахер, — не должна также ограничиваться только писательской продукцией; так как я часто в середине разговора ловлю себя на том, что произвожу герменевтические операции, когда я не могу удовлетвориться обычной степенью понимания, но пытаюсь исследовать, как, вероятно, в сознании моего друга произошел переход от одной мысли к другой» [24] Согласно Шлейермахеру, понимание в обыденной деятельности и в науке представляет собой лишь два различных применения одних и тех же общих принципов.

На уровне дивинации, представляющей собой сложный метод индивидуально-творческой реконструкции понятийной системы автора понимаемого текста, на передний план выдвигается вживание, заключающееся в том, что «истолкователь по возможности пересаживается (sich hineinersetzt) в писателя» [25]. Однако Шлейермахер лишь нащупывает методологию этого «пересаживания», которое отнюдь не сводится к чисто психологическому совершенно интимному и невоспроизводимому процессу. Разумеется, элемент такой интимности присутствует в процессе вживания, но не исчерпывает его целиком. Подчеркивая, что вживание основано на некотором сродстве, духовной близости понимающего, истолкователя с понимаемым автором, Шлейермахер замечает: «Напротив, что зависит от правильного понимания внутреннего процесса, который набросал и сконструировал писатель, что есть продукт его личного своеобразия в языке и во всеобщности его отношений,

это удается даже самому ловкому истолкователю только по отношению к наиболее родственным ему писателям, только по отношению к любимчикам, в которых он вжился более всего, так же как нам в жизни это удается только с самыми близкими друзьями» [26].

Взятые вне общего контекста рассмотрения, эти слова как будто бы дают повод считать дивинаторный метод внерациональным, но вдумчивое прочтение последних герменевтических работ Шлейермахера заставляет предположить, что он был далек от такой абсолютизации дивинаторного метода. Обсуждая возможность «вживания» в автора, в частности античного, отделенного от нас культурно-языковыми барьерами и отдаленного в исторически гигантском временном интервале, Шлейермахер настаивает на том, что понимание всего концептуального строя, всех внутренних, скрытых от нас смысловых планов возможно лишь с учетом той культурно-исторической реальности и всей системы личной и общественной жизни, в которых осуществлялось творчество автора и создавалось его произведение. «Нужно было бы в старом мире прожить по крайней мере столь же долго и так же сильно, как и в современности; нужно живо осознать все тогдашние формы человеческого существования и своеобразие окружающих предметов, чтобы добиться большего, чем большинство, которое делает из вычитанных формул изящное соломенное сплетение, чтобы действительно выразить то, что волнует нас в нашем сегодняшнем мире в римских или эллинских представлениях и передать их затем способом, наиболее соответствующим античному» [27] Из приведенных слов следует, что учет исторической эпохи, присутствующей в понимаемом тексте (что, кстати, явно недооценивал Дильтей, гипертрофировавший психологизм Шлейермахера), составляет важнейший элемент эффективного дивинаторного метода, конечная цель которого — выявление «необходимого», а не случайного и произвольного содержания в реконструируемой понятийной системе, системе авторских смыслов и значений. Бесспорно, что Шлейермахер не осуществил четкой кодификации соответствующих психологических, историко-сравнительных и грамматических процедур, подлежащих применению в ходе решения соответствующих герменевтических задач, но безусловно прав Манфред Франк [28], подчеркивавший стремление Шлейермахера к рационализации герменевтического канона.

Одним из способов такой рационализации, а вместе с тем и способом достижения все более полного понимания, является процесс принципиально бесконечных уточнений смыслов и значений, фиксируемых в интерпретируемых текстах. Мысль о необходимости подобных уточнений проходит красной нитью сквозь все герменевтические труды Шлейермахера и реализуется в знаменитой метафоре герменевтического круга. Предпосылки идеи круга сам Шлейермахер находит уже в трудах своих предшественников, и особенно в работах Аста, но в полной мере концепция герменевтического круга получила права герменевтического гражданства

благодаря Шлейермахеру. Обычно ее сводят к двум взаимно замкнутым тезисам: 1. Часть (будь то отрывок текста или отдельное слово внутри предложения) может быть познана лишь в контексте целого (это отчетливо сформулировано во втором грамматическом каноне: «Смысл каждого слова на данном месте должен быть определен по его сосуществованию с теми, которые его окружают» [29]; 2. Целое может быть понято лишь в результате понимания его частей. Именно этими тезисами он начинает свою вторую академическую речь (22 октября 1829 г.).

На первый взгляд герменевтический круг кажется совершенно замкнутым и не могущим служить методологической презумпцией практической процедуры понимания, но этот вывод ошибочен. Для Шлейермахера процесс понимания состоит в последовательном углублении, уточнении и расширении семантики каждого понятия и системы понятий в целом, причем в эту систему, или в семантическое поле, постоянно вовлекается все новая и новая информация о личности понимаемого индивида, своеобразии его творчества, общих социально-исторических и культурных условиях его деятельности и т. д. И здесь круг как бы размыкается. На первом предварительном шаге знакомства с объектами понимания выдвигается гипотеза, некоторое предчувствие, предположение относительно смысла и значения целого, его наиболее вероятной структуры и возможной взаимосвязи частей. Исходя из этой гипотезы и этих предчувствий, уточняется смысл и значение частей, а затем осуществляется возврат к целому. Затем процедура восхождения повторяется. Говоря о взаимопонимании, Шлейермахер поясняет: «Дело понимания и истолкования является постоянным, постепенно развивающимся целым, в дальнейшем протекании которого мы все больше поддерживаем друг друга, поскольку каждый дает остальным моменты для сравнения и аналогии, которые в каждом пункте всегда начинаются тем же самым предчувствующим способом. Это постепенное самонахождение думающего духа» [30]

Это «самонахождение думающего духа» представляет собой сложное движение, в котором истолкователь, герменевтик поднимается до понимания в мышлении, понятийной системе другого общих и бесспорных элементов, делающих субъективное понятийное содержание интерсубъективным, а следовательно, и понятийным. Процесс этот в каком-то смысле уподобляется движению в сумерках, которое завершается достижением полной ясности и освещенности, но реализуется через многократные возвраты к исходному пункту: «Чем дальше мы продвигаемся вперед, тем больше все предыдущее освещается последующим, пока, наконец, лишь в конце как бы вдруг все отдельное освещается полным светом и предстает в чистых и определенных очертаниях» [31]. В этом движении «думающего духа» к свету полного понимания круг не только размыкается, но и обнаруживает свою подлинную интеллектуальную геометрию. Это в действительности спираль, начало которой находится в исходном пункте понимания — в обна-

ружении непонятности, тревожащей и настораживающей бессмысленности и в стремлении ее преодолеть, а конец — как следует из многочисленных замечаний Шлейермахера — уходит в бесконечность. Вот почему он сам в одном из своих фрагментов точно и недвусмысленно охарактеризовал этот круг как «кажущийся» (der scheinbare Kreis) [32] Герменевтический круг обнаруживает свою подлинную спиралевидную герменевтическую природу, демонстрируя вместе с тем и принципиальную диалектичность шлейермахеровской концепции понимания. Двигаясь в системе бинарных оппозиций понятийного и непонятийного, части и целого, индивидуального и универсального, своеобразного и общего, культурно-исторического, культурно-детерминированного и транскультурного, вневременного, общечеловеческого, процесс понимания органически вписывается в общую структуру познавательной деятельности человека и социальной деятельности вообще. Именно в этой последней коренится внутренняя необходимость понимания и взаимопонимания. Не движение абсолютного духа к понятию как к высшей точке своего развития (как определял статус понятия и понимания Гегель), а реальное человеческое мышление и связанная с ним, реализующая его языковая и культурная деятельность, этические отношения и установки образуют сырье и объект герменевтического истолкования, предмет теории понимания.

Разумеется, в герменевтических трудах Шлейермахера не все до конца проработано, не все доведено до уровня четких формальных дефиниций и алгоритмических рекомендаций, но в его подходах, идеях и установках содержится много такого, что обретает новый смысл и новую значимость в условиях, когда споры о природе, методике и технике понимания обретают уже не только философское, но и практически-инженерное значение.

В философской литературе нашего времени, как и в многочисленных публикациях, посвященных перспективам искусственного интеллекта и возможностям машинного понимания, не существует ясности относительно того, что же такое процесс понимания, в чем заключается его сущность, своеобразие его природы. Размышляющие на эту тему специалисты отчасти напоминают «искпедицию», в которую отправился игрушечный медвежонок Винни-Пух, бродящий по лесу в поисках Северного полюса, напевая немудреную песенку:

Вся наша Искпедиция
Весь день бродила по лесу,
Искала Искпедиция
Везде дорогу к Полюсу,

И каждый в Искпедиции
Ужасно был бы рад
Узнать, что значит Полюс
И с чем его едят!

Однако ситуация, в которой ученые стремятся достичь не вполне обозначенной и не до конца проясненной цели, для науки является более типичной, чем для обыденной жизни. Обычно прояснение такой цели и ее полное осознание возникают одновременно, а то и после ее достижения. В случае с проблемой понимания есть все основания считать, что дальнейшее исследование и уточнение шлейермахеровской концепции понимания может сослужить хорошую службу в деле адекватного постижения и теоретического осознания сущности и механизма процесса понимания.

Schleiermacher F. Philosophische Sitterlehre / Hrsg. und erl. I. H. V. Kërschman. B., 1870.

[2] *Bolzano B.* Wlssenschaftslehre. B., 1837. Bd. 1—4.

[3] *Schleiermacher F* Philosophische Sittenlehre. S. 8.

[4] Ibid. S. 156.

[5] Ibid. S. 179.

[6] *Grab W.* Die unendliche Aufgabe des Verstehens // Friedrich Schleiermacher, 1768—1834: Theologe — Philosoph — Pädagoge. Göttingen, 1985. S. 51.

[7] Эти материалы читатель найдет в кн.: *Schleiermacher F.* Hermeneutik. Heidelberg, 1974; *Schleiermacher F. D. E.* Hermeneutik und Kritik. Frankfurt a. M., 1977.

[8] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 31.

[9] Ibid. S. 56.

[10] Этот уровень является доминирующим в традиционной дошлейермахеровской герменевтике. См.: *Diltey W.* Leben Schleiermachers. B., 1966. Bd. 2.

См. его введение в книге: *Schleiermacher F.* Hermeneutik.

[12] *Diltey W.* Op. cit. S. 747.

[13] Ibid. S. 749.

[14] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 62.

[15] Ibid. S. 75.

[16] Ibid.

[17] Ibid. S. 76.

[18] См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 131—148.

[19] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 105.

[20] Ibid.

[21] Ibid. S. 87.

[22] Ibid. S. 132.

[23] Ibid. S. 128.

[24] Ibid. S. 129—130.

[25] Ibid. S. 132.

[26] Ibid. S. 133.

[27] Ibid. S. 134.

[28] См. введение М. Франка в кн.: *Schleiermacher F. D. E.* Hermeneutik und Kritik.

[29] *Schleiermacher F.* Hermeneutik. S. 91.

[30] Ibid. S. 140—141.

[31] Ibid. S. 144.

[32] Ibid. S. 84.