

УДК 316.257

Ольга Барановская

## ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ПУТЬ К ЯЗЫКУ

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

**Ключевые слова:** герменевтика, язык, понимание, смысл.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Список использованной литературы

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

*Ольга Барановська*

### ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ШЛЯХ ДО МОВИ

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

**Ключеві слова:** герменевтика, мова, розуміння, сенс.

*Olga Baranovskaya*

### HERMENEUTICS AS A WAY TO LANGUAGE

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

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

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

**Keywords:** hermeneutics, language, understanding, sense.

## References

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