

Российская Академия Наук
Институт философии

Е. Н. Шульга

КОГНИТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Москва 2002

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *М.С.Козлова*,

доктор филос. наук *В.И.Маркин*

Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. — М., 2002.

Монография посвящена исследованию когнитивной природы понимания, выявлению рациональных аспектов процесса истолкования и интерпретации как способов сохранения и передачи знания. Исследование герменевтического опыта различных традиций позволило систематизировать методы и принципы понимания различных текстов (религиозных, философских, научных). Особое внимание уделено изучению методов истолкования и интерпретации в ветхозаветном (иудейском) и библейском экзегезисе, их сравнительному анализу. Автор выдвигает собственную классификацию подходов и методов интерпретации, используя их для рассмотрения научного познания. Использование междисциплинарного подхода позволяет применить методы герменевтического анализа к научным текстам, в отношении которых все еще остается открытым вопрос о точном понимании значения выдвигаемых научных положений.

Книга предназначена для философов, эпистемологов и методологов науки.

©Е.Н.Шульга, 2002 ©ИФРАН, 2002

Введение

Каждая эпоха в истории философии поглощена своими собственными идеями. Их разнообразие и степень освоения зависит от множества причин и условий — не только социальных, политических или практических, но также от причин глубинных и более тонких — интеллектуальных, эпистемологических. Рост знания и накопление опыта философствования, формирование философских концепций, сохранение доктрин и изменение приоритетов — все это факторы развития философской мысли. Но не только содержательная сторона проблематики характеризует ту или иную философскую школу или даже целую эпоху в истории философии. В общей картине формирования философских школ и направлений можно увидеть самый широкий круг рассматриваемых ими проблем, но что особенно важно — и тот базисный способ или метод, которым эти проблемы решаются.

Плодотворность метода и концептуальная глубина принимаемых способов и путей решения философских проблем в большей степени зависит от того, что формулируется в качестве исходной точки философствования, какова порождающая их идея. Как и в любой другой

интеллектуальной деятельности, в философии выбор путей решения проблем и выдвижение основных концептуальных положений имеет свои когнитивные причины. Их настоящая жизнеспособность становится очевидной тогда, когда человек понимает, что все они приводятся в движение благодаря действию, в сущности, одной глубинной причины — в силу творческой, преобразующей природы человеческого понимания.

Содержание того или иного аспекта исследуемой проблемы предопределяет методiku ее решения, из чего можно заключить, что внутри проблемы кроется ее правильное решение, а задача исследователя сводится лишь к тому, чтобы каким-то хитроумным способом “вытянуть” его из контекста. Но так ли это просто на самом деле или эта простота только кажущаяся?

Попробуем разобраться. Например, ученый, занимающийся научным исследованием в какой-то области знания и пишущий книгу, обуреваем массой самых разных проблем. Допустим, он пишет монографию по философии времени, и при этом сам поставлен в жесткие временные рамки. Известен конкретный срок сдачи рукописи в издательство, каждый прожитый день приближает этот срок и наш ученый вынужден сужать круг своего общения с окружающими, апеллируя к единственно понятному всеми и к самому простому аргументу: “Простите, но у меня совсем нет времени...”. Какие выводы мы можем сделать из этого примера?

Действительно, ситуация кажется парадоксальной и даже смешной — человек пишет о времени, а сам времени не имеет. Является ли такая постановка вопроса проблемой? В обычном смысле, да, это проблема. Но проблема личной организации своего рабочего времени. С другой стороны, мы понимаем, что если кто-то из наших друзей или знакомых сетует на то, что у него “совсем нет времени”, то это не вызывает у нас недоумения, но лишь сочувствие, поскольку сама фраза, как, впрочем, и другие фразы подобного рода (типа: “этот труд призван пролить свет на проблему”), никогда не трактуются нами буквально. Напротив, для нас очевидным представляется именно тот смысл, который стоит за текстом. Мы опускаем их буквальный смысл, а наше отношение к ним и наше понимание оказывается попросту ситуационным. При этом ситуация, касающаяся “отсутствия времени”, воспринимается вполне определенно: нашего друга тяготят посторонние вопросы и проблемы, отвлекающие его от основной работы.

Итак, существуют фразы (предложения, высказывания), смысл которых не должен пониматься (и никогда не понимается) буквально. Такие фразы могут быть правильно поняты и адекватно истолкованы только в том случае, если понимание ситуации оказывается шире смыслового содержания тех слов, которые составляют фразу. Задумываемся ли мы над обыденными ситуациями подобного рода в нашей повседневной жизни? Скорее всего, нет. Однако они не кажутся нам бессмысленными. Все дело в том, что мы привыкли в повседневной жизни (в речи, в языке, в культурно-коммуникативных актах) широко использовать не только метафорический язык, но и такие выражения, значение которых находится как бы вне слов — в зоне молчаливого понимания, что как раз и придает завершенность и смысл такого рода текстам. Обычно человек признает такие “недосказанные” (внеязыковые, внеречевые) смыслы как сами собой разумеющиеся; реагирует и понимает (интерпретирует) смысл и контекст так, как это принято в его среде, в языке, в культуре.

Нечто подобное происходит и с научным пониманием. При этом ученый в процессе творческой деятельности должен прилагать интеллектуальные усилия, адаптируя собственное концептуальное мышление к совокупности новых сведений и нового знания. И хотя понимание здесь чрезвычайно близко к знанию, тем не менее, отличается от него. Если знание характеризует определенное отношение к объекту, то понимание выражает знание о нем. В этом смысле понимание выступает как результат знания о знании.

Понимание связано с процедурой раскрытия реального смысла. Оно связано с выявлением содержательного плана знания, его смысла, ценности и значения для других поколений. Создается совершенно иное смысловое пространство, следовательно, формируется особый тип понимания. Конечно, мы можем ограничиться признанием того, что *деятельность разума неизменно направляется к пониманию*, и рассматривать эту человеческую способность как данность. Однако признание универсальной (эволюционно обусловленной) направленности разума к пониманию не снимает самой проблемы. Всегда остается открытым вопрос правильного понимания. Кроме того, накопление знания и опыта понимания создает перспективу для рефлексии над тем, как возможно правильное понимание, каким образом это правильное понимание может быть передано. Следовательно, возникает проблема “дешифровки”, реконструкции и воспроизведения истинного смысла знания. А это поднимает проблематику понимания на философско–методологический уровень исследования.

Поиск *метода понимания* (совокупности методов истолкования) особенно актуален в тех случаях, когда в поле зрения исследователя попадает текст не только философский или строго научный, но также текст архаический, древний, принадлежащий иной (или чуждой) культурно–исторической или религиозной традиции. Рассматривая и сравнивая эти мировоззренческие традиции, выявляя исходные концептуальные положения отдельных философских школ и религиозных доктрин, или рассматривая научные теории с позиции метода понимания, философ получает общую картину становления и развития опыта рационального мышления.

Данное исследование, подчиненное этой внутренней цели, представляет собой попытку дать целостную картину становления метода понимания, вплоть до придания ему философского статуса, а также научно–теоретического и практического значения. Акцентируя внимание на исследовании проблем, сопряженных с уяснением существа процедур истолкования, я обращалась к текстам, содержащим идеи, характерные для того или иного течения философской мысли прошлого, отыскивая следы метода, с помощью которого традиционные понятия призваны были поддерживать миропонимание человека соответствующей эпохи и его собственное мышление.

В книге исследуется процесс перехода от образно–эмоционального к дискурсивному способу мышления. При этом подход к знанию с позиции *когнитивной герменевтики*, т.е. посредством постижения скрытой методологии процесса познания, позволил обобщить творческий опыт философии понимания, а также выдвинуть модели интерпретации, пригодные для преодоления трудностей истолкования противоречивых фрагментов философских текстов.

Истоки герменевтики восходят к традиции античной культуры, в частности, к древнегреческой мифологии и даже еще раньше — к глубинам архаического миропонимания, где как раз и обнаруживаются предпосылки классической герменевтики, о которой мы будем размышлять сначала как об искусстве истолкования, затем как о теории истолкования, сопровождающей это искусство и, наконец, как о герменевтической философии. Термин “герменевтика” — (*hermeneutike*) — происходит от греческого *hermeneuein*, что значит: *высказывать, выяснять, излагать, переводить*; или же от слова *hermeneia* — *объяснение, истолкование*. Между тем, термин “объяснять” имеет несколько сходных, близких по смыслу значений: *разъяснять, истолковывать, растолковывать, переводить, сообщать*, т.е. доводить до понимания, делать понятным. Если исходить только из этого перечня слов, по сути своей, синонимичных, то можно утверждать, что под герменевтикой, “объясняющей”, “истолковывающей” что–либо, подразумевается умение сделать понятным любое сообщение, наделенное смыслом.

На первый взгляд кажется, что герменевтика имеет отношение непосредственно к языку, к речи, к коммуникации; она связана с умением правильно (грамотно) говорить и ясно излагать свои мысли, с умением понимать и избегать недоразумений. Действительно, герменевтика имеет отношение к разного рода сообщениям и коммуникативным актам, но таким, сложное содержание которых не всегда может быть понято однозначно. Сложные или неоднозначные сообщения часто нуждаются в дополнительном их истолковании и разъяснении. Эти сообщения могут быть переданы текстуально; выражены в устной речи, в словах, или изложены каким-то иным способом, но так, чтобы содержание и смысл “текста” — будь то простое изъявление чьей-то воли, разъяснение какой-то сложной идеи, передача конкретной мысли или словесного символа были понятными. Не случайно, по-видимому и то, что первоначально под “герменевтикой” как *“hermeneutike technē”* понимали **искусство передачи и толкования скрытого содержания, заключенного в послании, в тексте или даже в иносказании.**

Истолкованию могут подлежать все творения и все проявления человеческой духовной деятельности — общественный, исторический и психический мир. В самом общем смысле речь идет о понимании творений человека — текста, культуры, а косвенно и его самого. Это обстоятельство очевидным образом предполагает **многообразие** всевозможных **герменевтик**, которые должны как-то отличаться друг от друга, например тем, как осуществляется процедура истолкования. Гипотетически они отличаются предметом и, соответственно, методом проведения истолкования. Различия между герменевтиками прежде всего концептуальные. Они вызваны предметом истолкования, способом понимания “текста”, поставленными вопросами, методами истолкования и понимания, а также онтологическими и эпистемологическими основаниями.

В книге показано, что значение слова “герменевтика” изменялось исторически в зависимости от контекста, традиции и области использования. Однако есть в них нечто общее для всех. Герменевтика не удовлетворяется текущим смыслом вещей, но стремится к истине — часто нормативной, скрытой в глубине.

Как вид духовно-практической деятельности и род занятий, искусство истолкования было широко распространено во всем мире. Первые опыты истолкования были связаны с различными коммуникативными актами, направленными к поиску ответов на вопросы, которые превосходили простые человеческие возможности тех, кто искал на них ответы. Поэтому идея того, что можно докучать богам, чтобы они могли высказаться на преходящие, собственно человеческие темы, по-видимому, весьма древняя. У разных народов и в разных культурах существовала своя, присущая именно этой исторической традиции практика получения прорицания с его последующим истолкованием. Например, в древнем Египте практиковалась *инкубация* — т.е. сон в храме в надежде на вдохновение или прозрение, которое ниспослет храмовое божество. Идея, лежащая в основе жертвоприношения девушек майя была та же самая. Однако сама процедура получения божественного сообщения была довольно бесчеловечна: множество девушек было брошено в священную гробницу или глубокий колодец, а те, кто выжил после нескольких часов, возвращались для повторения по памяти послания, воспринятого во время сурового испытания — виртуального выполнения путешествия в подземный мир.

В разных культурно-исторических традициях существовали различные, отличающиеся друг от друга пути и способы достижения “божественной коммуникации”, порой довольно суровые или даже не безопасные для жизни конкретного человека. Между тем регулярность, с которой эти “священные” контакты могли повторяться, позволяет предположить, что одновременно с потребностью “вступать в контакт” во имя получения “божественного послания”, укреплялась

потребность в авторитетном (профессиональном) истолковании полученного “священного послания”. Следовательно, формировалась определенная техника, а вместе с техникой — традиция толкования такого рода посланий, которая закреплялась за определенными людьми и передавалась внутри этой конкретной группы людей: магов, жрецов, прорицателей, оракулов, шаманов, медиумов, пророков, священников и т.д.

В Древней Греции, откуда ведет начало герменевтика, искусство истолкования имело свою довольно длительную и интересную историю, связанную с развитием всего комплекса представлений о мире: мифологических, религиозных, философских. Реконструируя эти знания на основании сохранившихся источников и различных комментариев этих первоисточников, мы можем представить себе общую картину формирования герменевтики, а также выделить определенные исторические этапы в ее становлении. При этом будем обращать внимание на то, каким образом осуществлялось истолкование, какие исторические формы оно приобретало со временем. Такой философский взгляд на процесс становления герменевтики как науки понимания и истолкования дает возможность выявить, классифицировать и показать особенности действия ее специфических методов и подходов по отношению к самому широкому спектру знания — религиозного, философского, научного. Каждая из этих областей знания выработала собственные своеобразные методы, порой различные в разных культурах и даже в религиях. Однако выявить то, что присуще большинству — в этом состояла одна из главных задач предлагаемого исследования.

Исторически сложилось так, что первоначально предметными прерогативными сферами приложения, как бы по своей природе требующими истолкования, были религиозные писания (особенно Библия и Тора), а также тексты сводов права и литература минувших эпох, которая стала непонятной из-за временного и культурного удаления. Это объективное обстоятельство обусловило выбор того материала, опора на который способствовал формированию моей внутренней философско-концептуальной позиции в отношении рассматриваемого комплекса проблем, а также определило структуру монографии и последовательность изложения всего материала книги.

В данном исследовании герменевтика прослежена в большей степени по отношению к древнегреческому литературному и философскому наследию в его исторической последовательности. Особое внимание в книге уделено выявлению методов истолкования и интерпретации в ветхозаветном (иудейском) и библейском (христианском) экзегезисе, их сравнительному анализу.

Показано, что, рассматривая текст скорее как органическое или когерентное целое, нежели как собрание непересекающихся частей, греческие мыслители строили свою аргументацию, основываясь на том, что текст будет непротиворечивым в грамматике, стиле и идеях, которые они использовали для верификации и изменения текстуальных пассажей. Расширяя логику части-целого на окончательный продукт писателя или целой философской школы, греки были в состоянии атрибутировать произведения с неизвестным происхождением. И хотя толкователи Библии и Торы, еврейские раввины, а также ранние отцы Церкви использовали подобный филологический инструментарий, их библейский экзегезис был наилучшим образом приспособлен к разработке аллегорических прочтений, зачастую за счет текстуального, буквального значения. Их истолкования искали в видимом знаке скрытый смысл в соответствии с намерением, которое они заблаговременно приписывали всему тексту или тому или иному фрагменту. Примеры подобного истолкования мы обнаруживаем у Гомера, Гесиода и Эсхила, а также в Ведах, в Коране и других священных книгах. Такой подход является типичной стратегией также в тех случаях, когда требуется согласование просветительского и морального мировоззрения по отношению к фрагментам или пассажам,

банальность и приземленность которых оказывалась ниже достоинства прославляемых богов.

Средневековые знаменательно тем, что оставило большое количество литературы, посвященной истолкованию Библии. Христианские комментаторы могли “читать” историю Ветхого Завета одновременно как предтечу аналогичных эпизодов в Новом Завете. Символические уроки христианских усложнений и описание различных аллегорий духовного содеожания, как показано в нашем исследовании, в конечном счете, были нацелены на обучение морали и нравственности. Похоже, что весь истолковательный базис этих комментариев исходил из того, что каждому аллегорически выраженному знаку или символу предписывался строго определенный смысл скорее нравственно–религиозного, чем текстуального значения. Поэтому, когда Мартин Лютер стал утверждать, что христиане могут переоткрывать свою веру сами посредством чтения Библии, католическая Церковь, со своей стороны, стала настаивать на том, что Библия слишком сложна и туманна, чтобы читать, понимать и интерпретировать ее без их руководства.

Протестантская экзегеза, которая появилась вскоре после лютеровского перевода Библии, тяготела к использованию ее текстов для ответов, преимущественно, на исторические и социальные ситуации, и в меньшей степени концентрировалась на выражении собственно теологических принципов. Противоречивые утверждения и трудные пассажи в Новом Завете прояснялись посредством сравнения их возможных значений с современной христианской практикой. Такие параллели подразумевали, что истолкование может основываться на *эмфатическом понимании* — самопроекции истолкователя на авторское пространство. Эта была как раз такая эмпатия, которую Ф.Шлейермахер и В.Дильтей возвысили затем до уровня методологического философского принципа в своей попытке создать *общую герменевтику*.

Зрелый методологический вид герменевтики начала принимать уже в XVI в. в процессе дискуссии между католиками и протестантами на тему роли традиции в переводах Священного Писания. С этого момента герменевтика как теория истолкования постепенно трансформировалась в герменевтику философскую. Из вспомогательной дисциплины, облегчающей понимание сообщения, по каким–то причинам не подлежащего простому истолкованию, она переросла в фундаментальную науку, имплицитно и эксплицитно вобрав в себя предшествовавший опыт философствования. Этот практический опыт в области герменевтики получил дальнейшее развитие во второй половине XIX в., когда на первое место выдвинулась проблема поиска объективных исходных оснований гуманитарного знания (В.Дильтей). Предметной областью герменевтики становится теперь человеческая действительность, которая, согласно Дильтею, подлежит не только истолкованию (или интерпретации), но в первую очередь — пониманию. Подобно тому, как гуманитарное знание противопоставляется естественнонаучному, а естествознанию предпосылается единственно важная функция — функция объяснения, понимание противопоставляется объяснению, и в результате проблема понимания становится центральной проблемой философской герменевтики.

Философская герменевтика XX в. в лице М.Хайдеггера и Г.–Г.Гадамера перенесла свое внимание с проблемы истолкования на экзистенциальное понимание, которое рассматривалось скорее как прямой, аутентичный способ бытия в мире, а не как способ познания. Реакцией на релятивизм этой позиции было появление так называемой критической герменевтики (К.–О.Апель и Ю.Хабермас), нацеленной на методологически саморефлективную и всеобъемлющую реконструкцию социальных оснований дискурса и intersubъективного понимания. Наконец, П.Рикёр в своей феноменологической герменевтике сделал попытку синтезировать различные герменевтические течения со структурализмом и феноменологией.

Цель моего исследования состояла в том, чтобы показать, как и почему интерес к проблеме

понимания, истолкования и интерпретации сопутствовал всей истории развития философской мысли. Оставляя в стороне всякие второстепенные и спорные проблемы, сопровождавшие развитие герменевтического направления мысли, мне предстояло установить и выявить весь ход развития герменевтики и указать те концепции, которые прибавляли нечто новое к прошлому запасу ее идей, методов и принципов. Я старалась сосредоточить внимание на том, чтобы передать общую картину становления герменевтики как определенной области знания, а не заниматься выяснением причин появления той или иной отдельной герменевтической теории. Для целей данного исследования важно было проследить определенную преемственность идеи, где бы я не нашла ее. Я писала историю становления герменевтики, а не ее летопись, поэтому для меня ценностью обладали только те доктрины и концепции, в которых наиболее выпукло выразилась их методологическая составляющая. Свою исследовательскую задачу я видела в том, чтобы показать, почему движение философских идей неизбежно должно было привести к той радикальной перемене, которая произошла в конце XX — начале XXI вв. Поэтому впервые введенное мной понятие “когнитивная герменевтика”, вынесенное в заголовок книги, оправдывает основную цель данного исследования. Она состояла также в том, чтобы по возможности более полно и всесторонне раскрыть значение когнитивной герменевтики как метода научного познания и понимания.

ЧАСТЬ 1
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ОСНОВЫ
АНТИЧНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Глава 1

Исторические формы истолкования

Искусство прорицания древней

Греции и Рима

Исторические корни герменевтики лежат в многовековой практике устного толкования. Практика толкования известна многим народам и в разных культурно–исторических традициях это искусство имело свои специфические черты, обуславливаемые внешними и внутренними стимулами. В Древней Греции искусство толкования возникло в связи с потребностью правильно понимать иносказательный смысл предсказаний и изречений гадателей, прорицателей и оракулов. По–видимому, прорицания следует отнести к одной из наиболее древних, архаических форм коммуникативной деятельности. Эта деятельность, это искусство было неотъемлемой частью мировоззрения народа и занимало срединное положение между тем, что я называю *личной религией*, ритуалом и способом получения (и передачи) информации. Восстановить полную картину становления и развития искусства прорицания очень трудно. В Древней Греции оно шло рука об руку с развитием форм сознания: мифологического, религиозного, философского и научного, между которыми еще не было четких границ. Подобно тому, как мы выделяем исторические предания, которые вплетены в канву мифа, или обнаруживаем первые научные догадки в философских трудах греческих философов, точно также мы попытаемся найти исторические *формы прорицаний* и обозначить общую тенденцию развития истолкования в его движении от искусства к теории.

Основную задачу этой части исследования я вижу в том, чтобы понять сущность личной религии греков, найти и описать то общее, что объединяет искусство прорицания с ритуалом и попытаюсь обозначить границы того и другого внутри культа. Такой подход позволит выявить те *древние формы интерпретации*, которые мы находим у самых истоков герменевтического метода. Кроме того, я, по возможности, сконцентрируюсь на выявлении рациональных элементов процедуры истолкования с тем, чтобы у читателя сложилось ясное представление о когнитивных методах, характерных для начального этапа развития герменевтики.

Три мощных фактора оказали на миропонимание и мировоззрение греков необратимое влияние. Во–первых, это земледельческий культ пеласгов (народов Эллады, не принадлежавших к эллинским племенам) с их сельскохозяйственной магией и колдовскими ритуалами. Во–вторых, культура и религия Крита с поклонением Великой Матери, культом Лабиринта и институтом жриц. Наконец, изменения, происшедшие в укладе и образе жизни в связи с переходом к земледелию.

“Быть может, в связи с образованием крупных мировых империй в Азии и восстановлением после длительного перерыва интенсивного общения между различными странами, — пишет Макс Вебер, — пророчество во всех многообразных формах появляется прежде всего в передней Азии. В Грецию в это время проник фракийский культ Диониса, и там действовали самые разнообразные пророчества”^[1]. Что же представлял собой этот культ и какова связь между культом Диониса и “разнообразными пророчествами”, о которых говорит Вебер? Существует ли что–то такое в оргиастических культах (таких, например, как культ Диониса), что сближает искусство прорицания с этими культурами? Должны ли мы искать истоки прорицательной деятельности в культе или непосредственно в “оргиастических культах”?

Сразу же поясню, что суть оргиастических культов состоит в том, что вся совокупность обрядовых действий в этих культах воплощает состояния и импульсы исступления,

коренящегося, в конечном счете, в половом сознании и в древнейших отношениях полов. В связи с этим возникает еще один вопрос: связаны ли такого рода импульсы непосредственно с осуществлением прорицательной деятельности, и если эта связь отдаленная, то что может представлять собой акт прорицания с его последующим истолкованием?

Крупнейший знаток религии Диониса в России Вячеслав Иванов пишет: “Уже древнейшие ахейцы, пришедшие в Элладу, вместе с другими элементами, найденными ими на новой родине доэлладской культуры, частично усвоили себе, особенно при заселении Архипелага, оргиастические обряды и празднования хеттской и критской религий, коими культура была пронизана, вследствие чего должны были возникнуть в самом эллинстве подобные культы”^[iii]. Из ритуалов и обрядовых действий культа Диониса Иванов выводит основные положения своей религиозно-обрядовой теории происхождения трагедии. У него Дионис объявляется символом определенного внутреннего опыта, имеющего непосредственное отношение к переживанию жизненной участи через трагедию и жертву.

Особенность этого культа Диониса состояла в том, что он основывался на внутреннем переживании душевного возбуждения и последующего успокоения, и вмещал в себя коллективные оргиастические действия, направленные на получение *экстаза* (или ритуального безумия), которое позже Платон назовет *оргастическим катарсисом*.

“В этом состоянии, — пишет В.Иванов, — человек находится под наитием божества, он есть *entheos*, бога вместивший, непосредственно соединяется с божеством и живет с ним и в нем. По определению Платона, люди в состоянии экстаза воспринимают в себя существо бога, поскольку возможно человеку общаться с ним. Схолиаст к Еврипиду дает такое определение: “*Entheoi* называются потерявшие разум под воздействием некоего видения, одержимые богом, который послал видение, и совершающие то, что подобает именно этому богу”^[iiii]. Другими словами, *экстатическое состояние, сопутствующее пророческому восторгу — это соединение с богом, от лица которого произносится пророчество, и этим богом, как считает Иванов, является Дионис. В экстазе, таким образом, человек выходит из своей ограниченности, сдерживаемой рамками приличия и житейскими условностями; для него как бы не существует ни времени, ни пространства и он способен созерцать грядущее как настоящее.*

Врач Гален определяет экстаз как *oligochronios mania*, как кратковременное безумие. Но это безумие есть также *hieromania*, священное безумие — состояние, в котором душа непосредственно общается с богом. Безумие сивилл, менад и другие виды священной одержимости, связанные с прорицательной деятельностью, напротив, не имеют в себе ничего болезненного, хотя внешние признаки такого рода экстаза могут рассматриваться как выражения некоторого пограничного состояния сознания. От болезненного исступления (в том числе, исступления оргиастического) их отличает то, что здесь находит выражение **творческое вдохновение**, которое ничего общего не имеет с душевной болезнью, поскольку, как говорит Платон, оно “*правильно*” протекает и находит себе “*нормальный исход*”.

То, что мы назвали бы сегодня бессознательными побуждениями, в 9 в. до н.э. объяснялось вмешательством сверхъестественных сил, идеей демонической или божественной *одержимости*. Одержимость могла быть доброй или злой, и когда греки не знали, от кого из богов исходит злое или доброе внушение, они называли его исходящим от демона (*даймона*), т.е. некоего анонимного бога. Сократ, который, как известно, постоянно слышал голос своего демона^[iv], связывал с этими иррациональными вмешательствами три вида безумия: естественное, вызванное болезнью, и два вида сверхъестественного безумия — “*гибельное*” безумие, которое приносит Ата, и “*благодетельное*”, приносимое кем-то из расположенных к человеку богов. Платон подразделяет благодетельное безумие уже на четыре категории:

“профетическое” безумие (как, например, у дельфийского оракула); дионисийское ритуальное безумие (“оргиастический катарсис”); наконец, “эротическое” и “поэтическое” безумие. “Не безумие ли любовь?” — читаем мы у Платона в “Федре” (265p): — “Конечно да! — Безумие же бывает двух родов: одно проистекает от недугов человеческих, другое — от божественного изменения привычных и нормальных состояний души. И в этом последнем — в божественном одержании — мы различаем четыре вида: пророческое вдохновение — от Аполлона; посвящения мистические (телестика) — от Диониса; поэтический восторг — от Муз; наконец, превосходнейшее из всех четырех священных безумий — безумие любви — от Афродиты и Эроса”^[vi].

Указывая на Аполлона как родоначальника искусства истолкования и покровителя прорицателей, Платон дает понять, что творческое вдохновение, высшей точкой которого является прорицание, сродни искусству и всему тому, что его сопровождает. Именно поэтому по отношению к творческому вдохновению оказывается вполне уместным понятие правильного неистовства. Сюда относятся: “гадания, прорицания, религиозное очищение”, а также поэтическое неистовство, которое “гораздо выше всякой здравомыслящей, т.е. рассудочной поэзии”. (“Федр”. 244 a–e; 245 a). Между тем “неистовство”, которое его сопровождает, “имеет, очевидно, духовный, или душевный, а не элементарно-физический характер” (249 a–d). Тем самым, вполне очевидным оказывается первенство духовного над рассудочным, что, конечно, не снижает значение рассудочной деятельности, но относит эту деятельность мышления к разряду проявлений сугубо человеческого, а не божественного свойства.

И еще один примечательный факт. Сократ перечисляет девять разрядов душ (видов духовной деятельности) в убывающем порядке: “философ, законопослушный царь, государственный деятель, гимнаст и врач, прорицатель, поэт или вообще подражатель, софист или демократ, тиран” (248 d–e). Прорицатель, таким образом, находится между врачом с одной стороны и поэтом — с другой. И только этим лицам дано понять и познать истинное бытие, в котором пребывает вечно неизменное и прекрасное: справедливость–в–себе, рассудительность–в–себе, знание–в–себе и другие добродетели.

Первые упоминания о прорицании как о деятельности, мы встречаем у Гомера. Оказывается, однако, что Гомер Диониса не знал^[vii]. Между тем он различал виды прорицательной деятельности, называя тех, кто мог этим заниматься: гадатели, птицегадатели, мантисы. Свидетельства Гомера наводят на мысль о том, что прорицательная деятельность была знакома грекам еще до того, как они стали читать и комментировать Гомера. Кроме того, такой персонаж как Ата — старшая дочь Зевса, о которой Сократ говорит, что именно она приносит “гибельное безумие”, у поздних греческих трагиков означал катастрофу, тогда как у Гомера она скорее воплощает состояние ума, которое ведет к катастрофе, т.е. моральную катастрофу или безрассудство. И то и другое, конечно, имеет отношение к определенному вдохновению, которое неизбежно сопровождает любое откровение. Однако творческое вдохновение как состояние ума не может предполагать ни безрассудство, ни моральную катастрофу. Другими словами, интеллектуальная работа ума, связанная с предсказательной деятельностью (т.е. с разумным и осознанным выражением некоторых провидческих мыслей в словах), не может представлять собой умышленное безумие. Поэтому истоки искусства прорицания следует искать не в оргиастических культах, предполагающих так называемый оргиастический катарсис или ритуальное безумие, близкое к “гибельному” безумию, а в так называемой профетической деятельности (о которой пишет Платон)^[viii], т.е. в совокупности рационально осмысленных и ритуальных действий, которыми сопровождается процедура прорицания с последующим истолкованием полученного пророчества.

Пророческое вдохновение, которое охватывает прорицателя в моменты произнесения пророческих слов и (или) сопровождается истолкование этих пророчеств, воспринималось слушателями как проявление одержимости, божественной по своему происхождению и по своей внутренней силе схожей с той, которая исходит в эти особые минуты из уст философа. Оба они тогда (и пророк, и философ) говорят действительно “многое” и “великое”.

Сверхъестественной одержимостью древние греки объясняли любой избыток проявлений человеческой сущности: от мудрой меры и первых стихийных форм рациональности, присущей философскому мышлению, до религиозно-мистического опыта (в мистериях и оргиастических культах), вплоть до губительного экстаза. Об очищении как о средстве освобождения от болезненного безумия, которое должно стать “правильным” безумием или божественным вдохновением, упоминает Платон в диалоге “Федр”. Между тем само понятие очищения как медицины тела, наиболее отчетливо разработано пифагорейством. Например, в “Пифагорейских Золотых стихах” есть такие строки: *“Должно оставить беспечность, коль дело пойдет о здоровье.*

Меру важно во всем соблюдать – в еде и напитках

И в упражненьях для тела, и мера есть то, что не в тягость” (32–34).

“...Яства, сказал я, оставь те, что я указал в очищеньях

И в избавленье души, ко всему подходи с размышлением

И руководствуйся подлинным знанием – лучшим возничим” (67–68)^[viii].

Для медицины пифагорейской очевидно, что недуг телесный, и, в особенности, недуг душевный, будучи видом “страстей”, снимается очищением. При этом процедура очищения имеет гигиеническое предназначение и религиозную подоплеку^[ix]. Отголоски именно такого понимания очищения мы встречаем затем у Платона, который приравнивает очищение к “освящению” (“Федр”. 212с).

Переживание человеком экстатического вдохновения рассматривалось греками как проявление телесной гармонии и полноты жизни, как освобождение душевных сил посредством переживания катарсиса. Эти переживания часто имели также терапевтическое значение. Так, сверхъестественная одержимость присутствовала в сложных ритуалах корибантов, часто имевших диагностическое значение, поскольку по реакции участников на религиозную музыку устанавливалось, кем из конкретных богов вызвана одержимость.

Итак, предположения о взаимовлиянии культов Диониса и Аполлона мне представляются ошибочными, т.к. эти культы служили разным целям и в них раскрывались два совершенно разных состояния человеческой психики. Если дионисийское переживание экстаза, лишённое медиумической окрашенности (свойственной, в частности, прорицателям) и возбуждаемое вином, религиозным танцем, музыкой, по сути, было коллективным исцелением, то индивидуальная пророческая деятельность оракулов Аполлона всегда была индивидуально направлена. Вдохновение, сопровождающее прорицание, возбуждалось не вином и танцем, но было следствием “возбуждения ума”, т.е. творческим воодушевлением. Прорицания связаны с деятельностью творческого вдохновения и мышления. Они овеяны тайной и сопряжены с посвящением в определенного рода тайну, также, впрочем, как таинственно все, что превосходит воображение человека и его простые мыслительные возможности. Различные виды прорицательной деятельности были известны в Греции еще до появления там культа Диониса, и даже задолго до Гомера. Потребность в такого рода провидческой деятельности не только продолжала сохраняться в недрах культа, направленного теперь на почитание конкретного бога, но получила новое направление развития. Оно было связано, в первую очередь, с интересом человека к самому себе (к познанию самого себя), с поиском того, что греки именовали *энтеос*, т.е. богом внутри себя.

Мифология и личная религия греков. Первые опыты прорицания и истолкования

Первая форма единения с Богом, единение с божественной Сущностью не требует, чтобы люди собирались вместе для отправления культа. С другой стороны, существующее в коллективном отпадении культа почитание Бога часто помогает взрастить индивидуальное благочестие, вдохнуть в него новую жизнь.

В процессе продвижения к монотеизму мир духов и мир демонов не мог быть полностью уничтожен, выведен из мировосприятия греков. Он был только подчинен власти антропоморфного божества или главного бога. Длительное время практика взаимоотношения с божествами (или духами) была предпочтительнее взаимоотношения с этим главным богом, и этот выбор был зависим от того, кто оказывал большее влияние на интересы повседневной жизни людей – “низшие” (относительно бога) духи и демоны или “высшие” силы. Если влияние “низших” сил оказывалось сильнее, то и повседневная религиозность людей определялась отношением к ним, совершенно независимо от официального, повсеместно принятого греками Бога и рационализированной, персонифицированной религии. В этой ситуации мифология стала занимать периферийное положение и служила, в основном, для комментирования — доходчивого и понятного объяснения событий мира в его образном восприятии.

Такой тип понимания, когда миф может давать начало общим идеям (и первым абстракциям) и представлять их в мифологически оформленных образах, соответствует примитивной фазе развития метафизической мысли, является первым воплощением общих идей. Миф здесь является собой недискурсивную символику и не основывается на аналитических и подлинно абстрактных методах. Высшее достижение, на которое способен миф, — это показ человеческой жизни и космического порядка, который обнаруживает эпическая поэзия. Поэтому мы можем абстрактно манипулировать его понятиями в пределах мифологической формы, но когда эта форма исчерпывается, естественная религия вытесняется дискурсивной и более точной формой мысли, а именно философией.

Особенность древнегреческого миропонимания характеризуется тем, что долгое время после принятия так называемой официальной религии люди, в особенности крестьяне, с их народной, *аграрной религией*, основанной на большом разнообразии поверий, запретов, церемоний и обычаев, ограничивались верой в анимистическую магию и колдовство, способное влиять на природные процессы. В сфере же этической религиозности они в своем отношении к богу и священнослужителям (гадателям, прорицателям, оракулам, жрецам) оставались в рамках строго формалистической этики *do ut des*^[x].

В дальнейшем, частью из-за индоевропейского вторжения в Грецию и вытекающего отсюда смешения с местным населением, частью из-за первых опытов теологической систематизации, каждый греческий полис не только имел своего главного бога, как например: Афина в Афинах, Деметра в Элевсине, Аполлон в Кирее, Гера в Аргосе и т.д., но почитал также еще и других богов и богинь. Божеству данного полиса обычно приписывалось несколько функций, поскольку ему приходилось отвечать на многочисленные запросы социальной группы. Но когда на того же бога стали смотреть как на члена семьи олимпийских богов, он приобрел более отчетливую персонификацию и конкретную функцию, которой выделялся и отличался от остальных. В классический период (5–4 вв. до н.э.) процесс дифференциации Олимпийцев в соответствии с их функцией завершился. Теперь бог рассматривался как покровитель человеческой деятельности, в первую очередь, профессиональной, поскольку считался ее родоначальником. Например: Аполлон — покровитель искусства, Гефест — кузнец, Асклепий — врач, Афродита — плотская любовь, Афина — мудрость, Гермес — возвеститель воли богов

и толкователь.

К главным, официально признанным богам родного полиса можно было обращаться с самыми разными просьбами. Например, можно было заказать скульптуру бога и высечь на камне слова, типа: “Я посвящаю Тебе, о, Богиня, этот памятник в надежде, что и Ты сделаешь для меня то–то и то–то”. Или: “Я принес Тебе столько же даров, что и мой сосед, так что и Ты, будь так добр и великодушен, дай мне не меньше того, что имеет мой сосед”. Тем самым устанавливался некий договор между человеком и конкретным богом — записанный, материализованный, крепкий как сам камень, на котором он был высечен. Только по отношению к Афине — покровительнице всей сакральной земли Аттики не допускалось никаких условных договоров или каких–то вольностей. К тому времени, когда богам стали отводить совершенно определенное место в структурной организации мифа, в мифологическом сознании греков сложилось достаточно точное представление о том, когда, к кому из богов и с какой целью должна была быть обращена индивидуальная молитва. В этом случае все божества, независимо от их иерархии внутри мифа, рассматривались как одинаково значимые, а значение иных могло даже возрастать по мере обращенных на них насущных религиозных потребностей людей. Боги, которые были непосредственным олицетворением космического ритма, являлись также олицетворением порядка в человеческом обществе. Например, Фемида родила от Зевса Ор, т.е. времена года: Эвномию, Дику, Ирену^[xi]. Обратим внимание на имена Ор: Эвномия — “Благозаконность”, Дика — “Правда”, Ирена — “Мир”. Таким образом, имена определенных богов стали представлять собой совершенно определенные абстракции и первые общие идеи, а также понятия социального порядка.

Другая тенденция развития религиозно–мифологического сознания состояла в том, что некоторым, в особенности, главным богам пантеона, предпосылалась многофункциональность. При этом бог не мог считаться всесильным богом, если в нем атрибут могущества не был подкреплен атрибутом справедливости. Сравним многочисленные эпитеты Зевса: Зевс Гексий — *опора просителей*, Зевс Ксений — *защитник гостей*, Зевс Горький — *наблюдает за соблюдением клятв*, Зевс Простапайос — *карает преступников*. Сюда добавим и его титулы, указывающие на довольно древнее, архаическое происхождение: Зевс Басилевс (*царь*), Зевс Керавний (*громовержец*), Зевс Нефелегерета (*собиратель облаков*).

Боги часто воспринимались как реально существующие, обитающие где–то поблизости, наблюдающие за людьми и обладающие теми же качествами, которые присущи людям. С другой стороны, именно такого рода первые абстракции (а также первые наброски общих идей) ассоциировались в воображении древних греков с конкретными божествами и часто связывались с конкретными обстоятельствами частной жизни людей. Общий смысл обращенной к тому или иному богу просьбы или молитвы был направлен на то, чтобы получить поддержку со стороны бога или освободиться от страданий. Непостижимость страданий, в особенности страданий невинного человека, глубоко волновала людей. Поэтому из идеи непостижимости страдания греки выводили идею воздаяния, которая основывалась на глубокой вере в справедливого Бога: “Зевс пошлет на преступников, пусть и поздно, ту, что карает — Эрiniu”^[xii]. Вечным и также непостижимым казался вопрос: почему страдает невинный человек? Столкнувшись с этим вопросом лицом к лицу, глубоко верующий человек, т.е. тот, кто не может допустить и мысли, что Бога не существует, или тот, кто ропщет, что бог несправедлив к нему (или думает, что боги отвернулись от него), в конечном счете, начинает искать Бога внутри себя, в собственной душе. Этот “поиск” Бога связан с осознанием себя как существа верующего, страдающего и ждущего чего–то определенного для себя. Поэтому эти ожидания одновременно и самым непосредственным образом сопряжены с познанием себя.

По крайней мере, в тех же самых категориях.

Итак, все, что вскармливало личную религию греков, имело непосредственное отношение к вере в возможность ожидаемого вмешательства в дела людей со стороны тех или иных конкретных богов. Главное, что позволяет размышлять о существовании личной религии греков — это довольно отчетливые попытки выявить какие-то **общие признаки** собственно божественного, приближаясь, тем самым, к пониманию сути божественного и к осознанию **возможностей человеческого понимания**: *“Зевсова воля, она всегда Неуловима, недостижима. Но и во мраке ночном Черной судьбы перед взором смертных Светочем ярким горит она! Скрыты пути, повороты, тропы Зевсовой мысли от глаз людских”*^[xiii].

Постижение божественного промысла сопряжено с личной верой в мудрость справедливого бога и предполагает естественное стремление человека каким-то образом определить, узнать (или даже предугадать) божественную волю, постичь те скрытые пути, повороты и тропы, которыми бог ведет человека. *“О, ты, всего основа, царь земли, Кто б ни был ты, непостижимый, — Зевс, Необходимость или смертных ум, — Тебя молю, — движеньем неприметным ты правильно ведешь судьбу людей”*^[xiv].

Осознавая **непостижимость божественного** то как **необходимость**, то как **ум**, человек стремится уловить хотя бы неприметные движения, исходящие от бога, или даже просто намеки, приметы, понимание смысла которых помогло бы расшифровывать предуготованный человеку жизненный путь. Поэтому для древнего грека так важно было **знать свою правильную судьбу**. Не только простой смертный, но сами боги оказывались, порой, во власти предуготованной им судьбы. Так, в “Илиаде” (VIII, 401, 454) Зевс угрожает Гере и Афине, которые собирались расстроить его планы: *Ибо так я реку и сие исполнено будет*, т.е. все уже предопределено и даже боги не смеют противиться воле Зевса. Но откуда исходит эта вера людей в судьбу, и кто из смертных мог обладать знанием судеб людей? По образному выражению Стокка, *“идея предопределенного порядка судьбы в делах человека ...была вскармлена верой в оракулы”*^[xv].

Различные ожидания людей, связанные с той или иной функцией, которая предпосылалась многочисленным мифологическим божествам, определяли содержание текста молитв, придавали смысл приносимых им жертв. Однако личное и непосредственное обращение к богу оказывалось все же не так действенно и надежно. Оно было менее эффективно, чем та божественная коммуникация, в которую вступал священнослужитель или жрец, подготовленный для выполнения соответствующего ритуала, проводимого в специально отведенном для этого месте — в святилище.

Дело в том, что ни простой труд манипулирования предметами, даже если они имеют сакральное предназначение, ни простое механическое угадывание или какие-то иные действия, *подражающие* профессиональной деятельности жреца и прорицателя, не являются истинным искусством. Настоящее искусство прорицания, согласно представлениям самих греков, подразумевает **методическую разумность**, что, однако, не отрицает значение **вдохновения** при осуществлении правильного прорицания. Во всяком случае, божественное вдохновение или “одержимость” подразумевается как в священнодействии, так и в акте истолкования полученного пророчества. Методическая разумность наиболее отчетливо раскрывается в тех случаях, когда источник ее является динамическим, а цель — философской. Поэтому даже на самый простой, обывательский вопрос, обращенный к жрецу-прорицателю, тот не мог и не должен был отвечать: *“Такова воля бога”*, но обязательно разъяснять, растолковывать “волю бога” в пределах обсуждаемой проблемы.

Способы овладения сокровенным знанием

Нашими самыми достоверными сведениями о прорицателях являются письменные

источники, относящиеся к той эпохе, когда прорицательная деятельность получила довольно широкое распространение и определенный социальный статус. Прежде всего, это эпические поэмы Гомера, а также аттические трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида, т.е. произведения, запечатлевшие предания и составившие основу для реконструкции важнейших черт мифологического и религиозного сознания народов древности. Эти же источники показывают, что грекам были известны самые разные *способы интерпретации* — от простого толкования типичных значений тех или иных примет, знаков и символов, до пророчеств, *иносказательный смысл* которых не мог быть понят так же однозначно, как любой привычный общезначимый символ.

Многие персонажи поэм Гомера, например, умеют правильно понять и истолковать *типичный смысл* знамений, не прибегая к помощи толкователей. Например, когда Одиссей и Диомед глубокой ночью отправляются в лагерь троянцев, они слышат звонкие крики цапли, которую они не видят, но которую, как они полагают, послала Афина. Поскольку крики птицы доносятся справа, то Одиссей с радостью благодарит богиню за благоприятный знак^[xvii]. Птица (в нашем примере — это крик цапли) ассоциируется с Афиной, которая подобно другим олимпийским богам может спускаться на Землю, принимая те или иные достоверные облики; она может наблюдать за людьми и даже вмешиваться в разворачивающиеся события. Это мировоззренческий аспект мифа. С другой стороны, для древнего грека мир разделен на правое (правильное) и левое, на благоприятное и не благоприятное. Отличить добрый знак просто. Его надо знать! Полнотой знания текущих и будущих событий обладают вездесущие боги, тогда как смертным дано лишь *предугадывать, догадываться, распознавать их смысл*.

Страстное желание знать свое будущее, предугадывать последствия текущих событий является естественным для того, кто ощущает, поверх случайных явлений, божественное присутствие. Без этого ощущения мир становится пустынным, а человек в нем — затерянным. Между тем узнать то, что скрыто от человека, значит приобщиться к миру таинственного, проникнуть за темные завесы предвечных решений. Но что значит узнать? Простейший способ узнать — спросить! Ожидаемый ответ зависит от того, к кому обращен вопрос. В “Илиаде” Ахилл побуждает Агамемнона: “*Но давай же спросим какого-нибудь мантиса, или жреца, или сногадателя — ведь и сон от Зевса, — который бы смог сказать, на что столь сильно разгневался Феб Аполлон*” (I 62–64).

Гомер устами Ахилла перечисляет тех, к кому можно обратиться за советом. Итак, это три персоны: мантис, жрец, сногадатель. Но кому отдать предпочтение? В равно ли степени каждый из них способен давать единственно правильное решение? Если это так, то к чему это “или”? Совершенно очевидно, что Гомер подразумевает здесь не только три разных способа получения ожидаемого пророчества, но и три разных степени дарования.

Мантисами в эпоху классики называли тех, кто был наделен способностью к восприятию божественного, кто обладал сокровенным знанием и был способен передавать эти знания в форме боговдохновенных пророчеств и откровений. Способы получения и передачи этого рода знания попадают в разряд так называемого *мантического искусства* или *дивинации*. Сюда относятся всевозможные способы гаданий с их последующей интерпретацией, а также наблюдения за различными знаменами, в первую очередь, конечно, природного происхождения.

Вся история культуры изобилует перечислением различных способов, при помощи которых люди пытались проникнуть в тайну божественного замысла, прочесть божественную волю или получить конкретное предписание. Их “читали” по внутренностям жертвенных животных, по полету и поведению птиц, по горению огня в лампе, по движению дыма, по строению человеческого тела, по линиям руки, по чаше с водой, по воску, по зеркалу, по движению

жука, по жребию, по числам, по планетам и звездам, по книгам Гомера и Гесиода, по неожиданно сказанному слову. Таким образом, мантическое искусство подразумевало знание типичных знамений и умение их интерпретировать, а также предполагало внутреннее просветление (ясновидение) тех, кто хотел бы профессионально заниматься этого рода деятельностью.

У древних греков и римлян большое значение придавалось небесным знамениям и природным стихиям. Распознавание смысла этих знамений (и природных примет) было обычным делом людей, в том время как истолкованием тайного, скрытого значения тех же самых знамений по отношению к их возможному влиянию на судьбу конкретного человека или по отношению к тем или иным конкретным обстоятельствам, занимались, преимущественно, гадалки–профессионалы. Способностью “прочитывать” знаки и искусно истолковывать увиденное мантик превосходил усилия любого, даже самого умелого гадалки или авгура. Таким образом, целью мантического искусства было получение знания о будущем или скрытом настоящем и являлось редким даром избранных личностей, специально для этого подготовленных. Таким даром обладал знаменитый прорицатель из Фив — Тиресия, таков был дар Калханта и вещей дочери царя Приама — Кассандры^[xvii].

Польский исследователь античности Стефан Осьвецимский обращает внимание на то, что пророческое воодушевление является основным признаком мантического дарования. Причем не только степень дарования определяет тип пророческого воодушевления, но тот способ, которым это воодушевление получено. Он выделяет две группы античных пророков: первая — это *хресмологи*, т.е. те, кто способны возвещать свои пророчества спонтанно, без всяких специальных приготовлений и обращенных к ним предварительных вопросов, как бы сливаясь с воодушевляющим их богом. Вторая группа античных пророков — это *храмовые пророки*, осуществляющие свои пророчества в конкретных святилищах и использующие различные возбуждающие средства для достижения состояния экстаза. И те, и другие, в равной степени одарены способностью предвидеть будущее. И хотя какая-то толика такой способности присуща от рождения всем людям, она проявляется лишь под влиянием божественного вдохновения^[xviii].

Хресмологи, о которых упоминает Осьвецимский, — это еще и Сивиллы, чей дар является природным дарованием, и Мусей, и древние пророки — “свидетели о грядущем”, предсказывающие события далекого будущего. Их дар интуитивных прозрений в состоянии рассказать не только будущее, но и тайное прошлое, и скрытое настоящее. Схожим даром интуитивного прозрения обладали мантики. Однако высказывания хресмолога, как правило, не имели ни прямых адресатов, ни временной определенности и часто представлялись довольно темными и загадочными^[xix]. Хресмологами называли также собирателей и хранителей древних откровений. Но в отличие от мантиков, чьи ситуационные и адресные прорицания нуждались в истолковании (этим занималась особая группа людей — *профеты*), хресмологи сами стремились донести до сознания слушающих божественные истины и сами разъясняли их смысл.

Определяя место мантики в рамках интуитивной мантики и мантического искусства в целом, хочу обратить внимание на то, что проблема определения типов пророческого дарования — не новая. Ее обсуждают вот уже более двух тысяч лет. Свое отношение к прорицаниям высказывали поэты, политики, философы. Для нас интересна в связи с этим оценка тех из них, кто сам мог посещать святилища или знал тех, кто мог пользоваться услугами прорицателей. По мнению Сократа, например, прибегать к прорицаниям необходимо всем, кто желает с успехом править городом или управлять в своей семье, ибо хотя каждый, как он полагал, мог бы сам избрать себе путь в жизни и собственными усилиями добиться успеха (занимаясь,

например, архитектурой, механикой, военным делом, земледелием, надзирая над рабочими, управляя финансам), но боги, тем не менее, заблагорассудили удержать за собою знание того, что представляет, во всех делах, наибольшую важность, и оттого-то, возделав самым старательным образом свою ниву, человек не может знать наперед, кто соберет с нее жатву.

Сократ считал, поэтому, безумными всех, кто приписывал успех своих начинаний не богу, а лишь человеческому благоразумию. Однако он был не лучшего мнения и о тех, кто прибегал к прорицаниям во всех случаях, без разбора, как будто нужно советоваться с оракулом о том, верить ли колесницу в руки умеющего или не умеющего править лошадьми, поручить ли управление кораблем искусному или неопытному кормчему.

Он считал также в некотором роде нечестивым делом надоедать богам вопросами о том, что может быть указано нами, если мы обратим внимание на счет, вес и меру предметов. Человек, казалось ему, обязан ознакомиться с тем, что... доступно его уму, и лишь в делах, выходящих из пределов его понимания, он должен обращаться к оракулу: боги всегда готовы сообщить знание тем, которые сделали все, чтобы снискать их благоволение"^[xx].

Таким образом, элементы индивидуального благочестия, сопровождавшие отношение людей к своим прорицателям и к прорицательной деятельности в целом, вошли в миропонимание народа, а сама прорицательная деятельность явилась составной частью личной религии греков. Этот вывод подтверждает не только мифопоэтическое наследие великих поэтов Древней Греции и Рима, но может быть подкреплен также ссылкой на первые опыты построения философских концепций, в особенности тех, которые признают божественное происхождение откровения. Так, согласно учению раннего пифагорейства, божественное откровение считается возможным через посредника, и этим посредником может стать сам человек из числа тех, кто способен постичь высшую мудрость. Платон идет еще дальше. Он видит разницу в способах познания и различает людей на тех, кто *познает тайное посредством восприятия откровения*, а также рассматривает познание обычного человека, опирающегося в своих поисках на *логическое умозаключение*.

Принимая за основу подход к познанию, предложенный Платоном, античность формулирует и различает *интуитивную мантику* и *мантику индуктивную*. В некоторых других случаях, особенно когда надо было подчеркнуть разницу в методах, различали *естественную* мантику и мантику *искусственную*. (Впервые на это различие методов указали стоики).

“Однако подобно тому как одаренный способностью интуитивного познания мантик мог дать более проникновенное толкование знаков, нежели это делал рядовой гадатель, — пишет Е.В.Приходько, — точно так же этот же мантик, опираясь на свой божественный дар, возможно, на новом, более высоком уровне использовал и свои умственные способности, ведь, будучи человеком, он неминуемо пропускал получаемую свыше информацию через свой разум. Конечно, будь он лишь бессознательным орудием божества, он мог бы передавать откровение, и не понимая его, и не осознавая всего происходящего. Но даже Пифия, из всех пророков лучше всего подходящая по традиционному мнению на роль такого орудия Аполлона, была, как мы увидим, боговдохновенной, но не безумной. Именно этот дар особо проникновенного мышления сблизил мантиков с философами, побуждая некоторых из них рассуждать об устройстве мира"^[xxi]. Не безумие видели эллины основной чертой своих пророков, а дарование интуитивного познания, сопряченного высшему знанию.

Методы истолкования прорицаний

Интерес к мантическому искусству, который обнаруживают греческие мыслители и философы, был не только чисто прагматическим, но, прежде всего, теоретическим. Так, сформулированное еще стоиками и закрепленное Цицероном деление мантики на естественную и искусственную^[xxii], положило начало исследованиям прорицательной

деятельности с точки зрения постижения различных оттенков экстатического состояния, связанного с самим феноменом прорицания. Для нас же наибольший интерес может представлять рассмотрение техники прорицательной деятельности, ее способов и методов как основ философии понимания.

Истолковывающее прорицание как метод толкования, известный со времен архаической древности, включало в себя, главным образом, чтение примет и знамений или чудес. В основе истолковывающего прорицания лежала практика манипулирования событиями. Манипулированные события, таким образом, составляли суть истолковывающего прорицания. При этом другие, менее активные формы истолкования были зависимы от проекции, интросекции и свободной ассоциации прорицателя в такой же мере, в какой сам прорицатель владел интуитивной техникой прорицания. Эта интуитивная сторона его интеллектуальной деятельности рассматривалась как наиболее важная, связанная со сверхчеловеческими способностями божественного происхождения. В моменты откровений он был причастен к области сверхъестественного и божественного в такой же мере, в какой вся сфера таинственного и невыразимого в словах могла быть искусно переведена им в сферу реально воспринимаемого и понятного. Это не упрощало смысл излагаемого им содержания пророчества, но придавало всему контексту значение непререкаемой истины.

Ясно, что истолковательная деятельность подразумевала определенные знания и навыки, владение которыми повышало статус человека до уровня боговдохновенного прорицателя и пророка — мантиса. Такова, например, Кассандра из “Агамемнона” Эсхила, которая предсказывает будущее и слышит *ничему не уподобляемую истину* (1242–1245); таков Прометей, который говорит Ио: “Вот тебе доказательства того, что *мой разум видит нечто большее, чем очевидное*”. (Эсхил. “Прикованный Прометей”, 842–843). Даже сам Аполлон у Эсхила, или, например, у Аристофана в “Плутосе” назван *целителем и мудрым мантисом*. Дар целительства, предпосланный Аполлону, тесно связан с его пророческой деятельностью, поэтому греки дали ему еще один титул — Аполлон Алексикакос — *Отвратитель зла*.

Существовала тонкая грань между теми, кто изрекал пророчества и теми, кто внимал им или кому они предназначались. Часто истолковывающее прорицание начиналось с того, что прорицатель должен был вначале доказать свою способность к раскрытию тех проблем, которые волновали “вопрошателя”. Для этого прорицатель использовал самые разные приемы, порой довольно примитивные. Например, посредством произнесения последовательности скороговорок, сопровождавших разного рода вопросы, которые он задавал “клиенту”; предполагая то, спрашивая об этом, перепрыгивая с одного предмета на другой до тех пор, пока реакция вопрошателя не открывала ему истинный предмет его интереса. С этого момента прорицатель приступал, собственно, к истолкованию, которое заключалось в том, чтобы вложить определенные идеи или установки в сознание клиента или же передать аудитории, если таковая была, какие-то определенные сообщения и т.п. Иногда прорицатель мог истолковывать знаки, столь характерные непосредственно для его подопечного, что прорицание строилось исходя из психофизических особенностей данной личности. При таком сочетании методов практика истолкования попадала между истолковывающим и интуитивным искусством^[xxiii].

Гораздо более разработанную форму истолковывающего прорицания приобрела практика проведения сеансов гадания, во время которых прорицатель использовал, например, стихи, огромное количество которых самым впечатляющим образом должно было воздействовать на человека. Этот метод, с одной стороны, демонстрировал профессиональные знания и эрудицию толкователя, а с другой — должен был подтолкнуть самого клиента к поиску нужного решения. Такой интеллектуальный вид прорицания (или гадания), был основан на предполагаемом выборе стихов, в которых сам вопрошающий должен был найти актуальный

ответ на свой вопрос. Таким образом, интуитивное прорицание могло предполагать (и часто предполагало) определенные физические, психические и моральные испытания для обеих сторон.

Прорицания, связанные с подобного рода испытаниями и способами воздействия на аудиторию, например, владение искусством передачи актуального смысла священного слова, наряду с другими способами воздействия на аудиторию, известны в различных культурно-исторических и религиозных традициях, включая христианство.

Интуитивное прорицание между тем могло быть также полностью частным делом, обусловленным менталитетом и национально-культурной принадлежностью человека. Так, римлянин мог услышать предостережение богов во фрагменте беседы; ацтек мог услышать предзнаменование в крике животного. Североамериканский индеец, ищущий личное видение, получал его через выполнение последовательности определенных действий, например, посредством добровольной изоляции, самоувечья и соблюдения поста и мог сохранить память об этом видении на протяжении всей своей жизни.

Истолковывающее прорицание, строящееся, в основном, на эрудиции и интеллекте прорицателя (мантиса), шло рука об руку с так называемым *интуитивным прорицанием*. Прототипом интуитивного прорицателя может служить для нас случайный шаман или целитель, который использует состояние транса. Это состояние достигается идиопатически, т.е. вырастает из самоспонтанности; вызывается наркотиками или аутокинетикической (самоэнергетизирующей) техникой^[xxiv]. Как и в естественной дивинации, транс здесь ассоциируется с высказываниями оракулов и одержимостью духами^[xxv].

Прорицатель может усиливать воздействие на аудиторию, привлекая все свое искусство, сочетать использование методов индивидуального воздействия с привлечением различных дополнительных, искусственных приспособлений. Например, так пользоваться собственным голосом и играть его интонациями, чтобы вызывать впечатление актуального голоса бога или духа, адресующегося непосредственно к вопрошателю или к целой аудитории; использовать несколько разных голосов или целый хор; применять хитроумные приспособления для имитации зрелища божественного образа, выражающего согласие или опровержение; использовать акустические особенности храма или какие-то иные технические приспособления для усиления звука голоса невидимого жреца^[xxvi].

Эта своеобразная риторика, набор профессиональных приемов, облегчающих передачу послания, заключенного в прорицании, служили визитной карточкой прорицателя, передающего волю богов. Вместе с тем это искусство представляло собой **древнейшую коммуникативную методику истолкования**, рассматривая которую, следует учитывать верования, социальные запросы, культурные традиции и уровень интеллектуального развития общества.

В искусстве истолкования, безусловно, важен и силен мыслительный момент. Однако истолкование высказываний оракулов и прорицателей вряд ли строилось на основании аргументации, предполагающей рациональное обоснование этих высказываний в их явном виде. Дело в том, что искусство аргументированного рассуждения ничего общего не имеет с наивным доверием ко всему тому, что исходит из уст прорицателя или оракула, поскольку эти высказывания не обязательно должны были быть подкреплены какими бы то ни было рассуждениями. Если же и строились на рассуждении о предмете, то прорицатель мог обходиться без того, чтобы обосновывать свои высказывания, а истолкователь слов оракула мог в любой момент изменить ход своих рассуждений или тут же отказаться от того рассуждения, которое им признавалось раньше (меняя, по необходимости, их смысл).

Другими словами, от прорицателя ожидали конкретное решение проблемы или конкретный ответ на заданный вопрос, но прорицатель не выдвигал никаких дополнительных доводов для объяснения своих изречений, а истолкователь слов пророчества никогда не отвечал на вопросы, типа: “почему так?”, но только растолковывал, разъяснял их смысл.

Обрядово–ритуальная и отчасти игровая сторона практики прорицания создавала ситуационный контекст. Повторяемость, воспроизводимость этого контекста благодаря комментированию привела к тому, что контекст постепенно становился методом, без которого уже было немыслимо истолкование. Капля за каплей происходила кристаллизация методологического аспекта, и хотя в этом аморфном “протометод” трудно разглядеть элементы будущего “герменевтического метода”, т.е. метода понимания, тем не менее, накопление практических приемов интерпретации прорицаний требовало их осмысления и систематизации, что неумолимо вело к превращению искусства прорицания в науку истолкования.

Тенденция к методологической организации мышления, которая раскрывается через явно просматриваемый интерес к рассуждениям, свойственный греко–римской культуре; систематичность мышления, тенденция к упорядоченности сфер мышления, расширение языка понятий и аргументов; попытки проникновения в сущность интерсубъективного и интеллектуального — все это, в конечном итоге, характеризует ту особенность древнегреческой цивилизации, которая лежала в основании *европейского рационализма*, и без которой не могла обойтись древняя (античная) герменевтика. Правда, до теории еще было далеко — потребовалось несколько столетий, и немаловажным фактором в этом процессе было возникновение мировых религий, приведшее к необходимости общепринятого и подкрепленного традицией истолкования раз навсегда данного прорицания, закрепленного в священных книгах этих религий.

Оракулы и пророки

В числе первых толкователей, положивших начало искусству истолкования, были оракулы. Трудно было бы обойти их значение при всяком сколько–нибудь подробном и глубоком изложении греческой религии. *Оракулом* (от латинского слова “*oraculum*” или от “*orare*”, т.е. “*молиться*” или “*говорить*”) называлась ***божественная коммуникация, уделяемая жрецом-прорицателем в ответ на просьбу вопрошателя***; это слова (*текст*) пророчества, а также *местонахождение самого прорицалища*.

В эпоху античности самыми почитаемыми были два святилища: додонское и дельфийское. К этим оракулам в трудных обстоятельствах обращались не только люди по своим личным делам, но и целые государства в целях политических. Уже Гомер знает оракул додонский, где его пророки–жрецы “*Ног не моют себе и спят на земле обнаженной*”^[xxviii], а также “*храм Аполлона метателя стрел на Пифоне скалистом*”^[xxviii]. Именно сюда перед Троянской войной приходит вождь всех ахейцев Агамемнон^[xxix].

Другие источники, в частности Геродот, сообщают, что святилище в Додоне (в северо–западной части Греции) принадлежало “Зевсу Пеласгийскому” и его супруге Рее–Земле; а еще в более глубокой древности на этом месте, по преданию, рос огромный дуб, где заклинатели вопрошали какое–то божество пеласгов^[xxx]. Греки не уничтожили это святилище, по–видимому, веря, что их общий предок, которого они называли *Диемпатором* или Зевсом–отцом, также заговорит с ними из темной, таинственной сени ветвей^[xxxii]. Они с благоговением прислушивались к стуку костяшек на конце плети, повешенной над медным котлом. Ветер трепал плеть, и ее стук вещал о будущем^[xxxii]. Тайными знаками было насыщено все вокруг. И то, что первые формы прорицания имеют непосредственное

отношение к магии и восходят к эпохе, когда использование знаков и их примитивный способ интерпретации был первым проявлением ума — об этом знает уже Сократ: *“Рассказывали же жрецы Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен, — ведь они не были так умны, как вы, нынешние, — было довольно, по их простоте, слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду. А для тебя, наверное, важно, кто это говорит и откуда он, ведь ты смотришь не только на то, так ли все на самом деле или иначе”*^[xxxiii].

В религиозном сознании греков священность определенных мест и предметов, например, древнейших зооморфных символов, а также само понятие святости ассоциировалось с проявлением определенной направляющей силы. Когда эту силу проявляли конкретные личности, то их слова и изречения облекались смыслом и божественной мудростью, несли в себе эту священную силу слова. Выразить святость можно было только через действие (потому что священнодействием снимается обыденность), соблюдая правила и нормы, не нарушая строгую последовательность обряда и демонстрируя ритуал как таинство.

Например, вода приобретала силу святости только при определенных условиях. Так, первоначально использованная для тушения жертвенного огня и собранная затем в сосуд, она считалась святой водой. Эта святая вода использовалась при совершении оракулом обряда очищения, предшествовавшего прорицанию, когда оракул и его помощники посредством омовения рук святой водой приобретали тем самым культовую чистоту. К слову замечу, что отношение к воде регламентировало даже взаимоотношения людей. В частности, греки были уверены, что между людьми, берущими святую воду из одной и той же чаши, возникает обязанность взаимной помощи. Отголоски этой древней традиции имеют различные интерпретации, получившие распространение в европейской среде — от дружественного приглашения перейти на “ты”, до мистического — как наикратчайшего способа “узнать чужие мысли”.

Первоначально (и повсеместно) считалось, что особой жизненной и священной силой были наделены только предки (вожди), а также мифические герои, что обусловило магическую практику общения с ними. Видоизмененная и преобразованная преемственность этой традиции, проявила себя в принципе отбора лиц, профессионально занимающихся прорицаниями, а также в выборе используемых приемов и способов прорицания. Так, Додон продолжал оставаться **священным местом**, где человек мог получить помощь в решении своей проблемы и услышать предсказание. Однако обладателем и носителем священной силы теперь уже был не колдун, а Оракул, и энергия направляющей жизненной силы шла к нему не от священного дуба, но непосредственно от главного бога Олимпа — от Зевса. Тем самым Оракул в Додоне рассматривался как **посредник**, отмеченный божественным даром прорицания, но никогда как воплощенное божество — сам Зевс или его наместник на Земле.

Каждый человек мог обратиться к Оракулу и найти подсказку или помощь в решении своей частной проблемы. Круг проблем и характер вопросов мог быть самым разнообразным, например: “Что мне делать со своим имуществом?”; “Правда ли, что мой младший сын не мой?” или “Кто украл мою овцу?” и т.д. Поэтому каждый ответ и каждое пророчество было уникальным и индивидуально направленным. **Не существовало никакой догматики и пророческой демагогии**, которая высвобождала бы веру людей из их магически мотивированной традиционной сферы. Поэтому оракул регламентировал сообщество или подталкивал к выбору индивида, но в границах одной единственной проблемы или в рамках заданного ему вопроса.

Еще более интересную картину истоков происхождения священной силы прорицания мы обнаруживаем, обращаясь к различным источникам и материалам исследований, посвященных дельфийскому оракулу. Авторы, жившие раньше 3 в. до н.э., из числа тех, кто много рассказывает о Дельфах: Эсхил, Еврипид, Пиндар, Геродот — все они прекрасно знали

святилище.

Оракул Аполлона в Дельфах (на склоне горы Парнас) первоначально был посвящен Богине Матери Земле (Гее), и только позднее перешел к Аполлону. Традиционное представление о существовании священной пещеры как того места, где можно получить пророчество, восходит к мифу о битве Аполлона со змеем Пифоном, жившим в этой пещере. Поэтому жрица дельфийского оракула называли “пифиями”, а со временем, вместе с потерей своего семантического значения, слово “пифия” становится именем собственным. Такое преобразование имеет свое объяснение. Оно происходит в силу того, что имена могущественных существ начинают обозначать божественную силу или процесс, выходящий за пределы повседневности, на основании которого миф, в частности миф о Пифоне, приобретает право превращать определение бога в личное имя обожествленных героев. Вероятно, поэтому в Дельфах медиумом традиционно была женщина в возрасте после пятидесяти лет, известная как пифия, которая жила отдельно от мужа и носила девичью одежду.

Для совершения таинства прорицания обычно были необходимы *pelanos* (ритуальный пирог), а также жертвоприношение животного для поддержания жестких физических стандартов таинства. Интересно отметить, что архаический ритуал жертвоприношения — это один из наиболее устойчивых ритуалов, который имеет свой глубинный смысл. Он состоит в следующем: убийство и совместное поедание мяса жертвенных животных, когда духи и боги приглашаются для участия в трапезе, предполагает вместе с этим, что ко всем участникам трапезы переходит душа одного и того же животного. Это делает людей — участников совместной трапезы ближе друг к другу. Более того, сакральный замысел совместной трапезы состоит в том, чтобы осознать другого человека как близкого, особенно родственного себе (и наоборот). Поэтому практически у всех народов приглашение к совместной трапезе является обязательным условием социализации, а пренебрежение или слабо мотивированный отказ кого-то от участия в совместной трапезе рассматривается как дурной знак или даже “дурной тон”.

В процедуре, предшествующей прорицанию, символизм жертвоприношения очевиден. Смысл его состоит в получении дополнительной силы и той особой душевной близости с вопрошателем (клиентом), которая должна облегчить условие получения оракулом знания правильного решения проблемы. Для мышления, оперирующего, преимущественно, мифологическими образами, простыми понятиями или символами, большое значение приобретают аналогии в их наиболее действенной форме — в форме уподобления. Поэтому форма жертвоприношения, которая практиковалась в Дельфах, подтверждает мысль о том, что оракул не являлся уподобленным богу, но через ритуал жертвоприношения и весь последующий комплекс обрядово-культовых действий, получал сверхъестественную силу и рассматривался как уподобившийся этой силе. Процедуре вопрошения пифии, предшествовал ритуал, который осуществляли и комментировали дельфийские жрецы. Он состоял в следующем: жрецы кропили жертвенного козла холодной водой, и по вздрагиванию жертвы узнавали, благоприятен ли в этот день бог для возвещения оракулов. Благоприятное знамение — дрожание жертвы, неподвижность животного указывала на неподходящий для возвещения оракулов день. Наши знания о дальнейших обрядовых действиях, связанных с прорицанием пифии и их последовательности, весьма скудны. Все, что мы более или менее определенно знаем, это то, что пифия, и ее помощники-консультанты вначале купались в водах *Кастальского источника*; затем они пили воду из священного источника *кассотис*, и только потом вступали в храм Аполлона. Вода этого источника, проведенная по трубам или принесенная в адитон, где происходило таинство, играла определенную роль в ритуале —

верили, что именно из нее Пифия черпала свое вдохновение.

Прежде чем взойти на треножник, она сжигала на алтаре лавровые листья и ячменную муку. Пифия усаживалась на треножник, увенчанная лавровым венком. Возможно, она жевала листья лавра, священного дерева Аполлона в Дельфах. Достигнув необходимого состояния возбуждения (или транса), она должна была говорить — разумно или бессвязно. Ее слова, простые и ясные, но, порой, в высшей степени не однозначные, тем не менее, не записывались вопрошателем непосредственно. Вместо этого они истолковывались и записывались священниками — жрецами, а затем только прочитывались вопрошателю и комментировались.

Плутарх, который долгое время жил в Дельфах, сам был жрецом в святилище Аполлона и поэтому присутствовал на многих оракульных заседаниях, свидетельствует, что только жрец-профет председательствовал на мантическом заседании в Дельфах, уточнял проблему, корректировал и озвучивал вопрос, обращенный к пифии, сообщал ответ и разъяснял его смысл. Он записывал ответы пифии и отдавал копии посланцам тех вопрошавших, которые не смогли присутствовать лично; сообщал ответ пифии всем, кто имел право его знать, а иногда, когда не было необходимости держать ответ в секрете, он объявлял его во всеулышание. Конечно, не все изречения пифии нуждались в специальном разъяснении и комментировании. Известно, например, что на вопрос о том, существует ли кто-нибудь мудрее Сократа, пифия возвестила, что никого нет мудрее.

Мудрая простота и живая лаконичность пророческих изречений оракулов иногда придавала им статус пословиц. Так, пословица: “Для тех, кто щедро отдает” — зародилась в Великой Греции (Южная Италия), где Пифагор учил о совместном владении имуществом. Однако сама эта идея восходит непосредственно к высказыванию оракула. Дело в том, что когда халкидяне с Евбеи послали в Дельфы дары Аполлону и Артемиде и спросили там, поровну ли будут разделены приношения, пифия ответила: “У друзей все общее”. Именно этот принцип Пифагор положил в основу своего учения^[xxxiv].

Несомненно, дельфийский оракул оказал на древних мыслителей гораздо больше влияния, чем обычно думают. И все же, что дал оракул Аполлона греческой мысли, в том числе, религиозной греческой мысли? По-видимому, некоторое общее впечатление **здорового смысла** от размеренной уравновешенности вопросов и ответов, а главное — гибкость формулировок, достаточная для того, чтобы факты не опровергали их никогда. Из здорового смысла в сочетании с атмосферой места постепенно сложился также образ бога, выразившийся в мифе Аполлона, очищающегося от убийства Пифона. Бесспорно, этот образ господствует над греческим идеалом; он связан с образом бога чистого света и гармонии без всяких излишеств, с образом бога указывающего: *познай самого себя*. По мере того, как этот бог возвышается и очищается, он отделяется от личности пифийского Аполлона, сохраняя и воспринимая затем уже в христианстве, поэтический стержень **символического истолкования** этого первоначального образа.

В атмосфере классической Греции дельфийская пифия представляется уже только пережитком. И все то, что было связано с выражением божественного слова, в эллинском мире имело отношение к людям, которых называли “пророками”. Под **пророком** стали понимать **не того, кто предсказывает, а того, кто говорит за некое божество**. Такого значения греки не приписывали пророчеству никогда. “Только семиты, — пишет Луи Буйе, — оказались в состоянии развить это понятие вместе с общим развитием своей культуры. Напротив, греческая культура, со своим откровенным рационализмом, как будто расплатилась со своим откровением пророков, которые существовали в Элладе при ее возникновении, как у всех нарождающихся народов”^[xxxv].

Глава 2

От образа к тексту

Истолкование как способ удостоверения знания

Отношение к прорицанию как к божественному посланию было свойственно многим народам, но практика эта у разных народов имела свои специфические черты, свои особенности. Египтяне прорицали по движению образов проходящих по улицам людей, а иудеи — по сакральным предметам и снам. Пророчица Вавилонского храма была знаменита тем, что толковала сны. В Италии оракул Фортуны вопрошался по бросанию монет, и даже римские императоры не избегали этой процедуры, а инкубационные ритуалы бога Фавна были подобны ритуалам греческого героя Амфиария.

Изречения прорицателей и оракулов, большей частью иносказательные, нуждались в каком-то более или менее правдоподобном и при этом достаточно возвышенном истолковании. Труд правильного толкования и перевода скрытого смысла пророчеств на язык, доступный пониманию, брала на себя особая группа людей, специально для этого подготовленных. В моменты озарения они олицетворяли наступление божественной коммуникации, становились посредниками или вестниками божеств, толкователями сокровенного смысла знания, как бы ниспосланного на них. Для того, чтобы правильно осуществлять функции “посредничества”, от них требовался определенный поэтический дар, мистический опыт и навык истолкования, который приобретался в процессе обучения. Приемам и способам правильного толкования обучались точно так же, как обучались гимнастике, музыке, математике, ораторскому искусству, грамматике, поэзии, философии. Правильное толкование — поэтически возвышенное, божественно глубокое, но понятное по смыслу — приравнивалось к искусству. Поэтому уже Платон в диалоге “Ион” (534c) говорит, что *истолкователи воли богов — поэты*. Истинность слов, произносимых прорицателем, не умалялась последующим их комментированием. Напротив, от истолкователя требовался совершенно иной дар — способность додумывать и договаривать до конца то, что в данном изречении подразумевалось. Со своей стороны, вопрошатель также должен был осознавать и давать себе отчет в том, что он желает знать, сопоставляя услышанное и истолкованное со своим внутренним опытом понимания и со своими ожиданиями.

Сопоставляя услышанное и желаемое, сравнивая услышанное и действительное, вопрошатель мог внутренне не соглашаться с тем, что ему говорил жрец-прорицатель или недоумевать по поводу услышанного. Но это происходило только в том случае, если авторитет оракула снижали опыты неудачного комментирования. Поэтому интеллектуальная задача истолкователя состояла в том, чтобы передавать содержание слов оракула, домысливая, но не искажая их истинный смысл и значение. Провозглашая свои истины, оракул демонстрировал бессознательность творчества, рассматриваемого как божественное проявление сущности его собственного мышления — сущности, которая всегда *лучше его самого* как существа живого, но смертного. Однако желание человека знать то, что превосходит его разумение, удовлетворялось лишь постольку, поскольку отвечало насущным запросам и потребностям конкретного человека (вопрошателя). На самом деле, желание *знать все до конца* не могло быть полностью удовлетворено, т.к. изречения прорицателя чаще всего не простирались дальше высказываний по поводу задаваемых оракулу вопросов. Мало вероятно, что эти высказывания носили объяснительный характер, т.е. ни прорицание, ни его последующее истолкование не объясняло причин, по которым следовало понимать изречение так, а не иначе. Утвердительная форма высказываний оракулов, их лаконичность и определенная смысловая завершенность не требовала от истолкователя и интерпретатора

каких-то дополнительных аргументов в пользу их истинности. Скорее всего, наилучшим аргументом была апелляция к авторитету самого Оракула, изречения которого чаще всего оставляли в стороне интеллект и понимание вопрошателя. Можно предположить, что понимание им смысла священных слов оракула чаще всего ограничивалось **самоистолкованием фактического**.

С этого момента два способа постижения опыта понимания непосредственно входят в игру — внутренний опыт самоистолкования и опыт профессионального (чужого) комментирования, нацеленный на постижение смысла того, о чем оракул умалчивал. Поэтому истолкователь (жрец-профет) “додумывал” или **мысленно достраивал контекст** высказывания согласно ситуации, разъяснял смысл изречения в соответствии с заданным вопросом или в границах проблемы. Эти два способа постижения опыта (свой — чужой) сопряжены с единственно важной с точки зрения проблемы пониманием задачей — додумывать до конца, соотнося свой и чужой познавательный опыт. При этом разъяснение смысла изречения не требовало от истолкователя демонстрации дара одержимости, но предполагало творческое мышление и живое, хорошо развитое воображение. При истолковании слов оракула контекст имел такое же значение, как, например, в случае истолкования размытых образов сновидений. Там фабула сна (образы и весь сюжет) играла определяющую роль в деле понимания предначертаний, “вытягиваемых” истолкователем из впечатлений, о которых повествовал ему сам клиент. Для правильного понимания и правильного истолкования смысла слов оракула важно другое — уловить основной ход мысли, “схватить” идею и точно передать смысл речи, даже если эта речь кажется бессвязной, насыщенной иносказаниями, метафорами и образами. Поэтому от истолкователя (жреца-комментатора) требовался особый дар — умение быстро понять, “схватить” скрытый смысл этих иносказаний.

Напомню, что мы рассуждаем о том времени, когда искусство истолкования живого слова было изначально связано со священнодействием, в котором непредсказуемость реакции прорицателя на обращенный к нему вопрос вполне согласуется с атмосферой сакрально-ритуальных действий. В этих ритуалах и священнодействиях всегда предполагается незримое божество, бог, который внушает (нашептывает) истинное знание своему проводнику — оракулу. Обстановка священнодействия и вся драматургия, сопровождающая получение ожидаемого прорицания такова, что вопрошатель оказывается вовлеченным в таинство. Все это вместе создает нужный контекст. И то, что вопрошатель становится непосредственным участником священнодействия, облегчает остальным участникам священнодействия реализовать главную их цель — разыграть миф ради заключенной в ней мудрости. Услышать эту мудрость в голосе жреца — такова задача интерпретатора. **Истолкованием же занимаются ради смысла, содержащегося в этих словах, т.е. также ради заключенной в них мудрости.** Поэтому истолкование прорицания означает не что иное, как *способ удостоверения некоего знания*. Особенность способа удостоверения этого рода знания такова, что здесь в истолковании присутствует нечто произнесенное, рассказанное. Но переданное (удостоверенное) таким образом, что в живом слове не содержится никакой иной возможности для опыта, кроме той, что была получена с помощью священнодействия, опирающегося на миф. Таким образом, миф оказывается носителем собственной истины, недоступной рациональному объяснению, поскольку миф не может быть каким-то произвольным образом додуман.

Мифологическое предание, включенное в контекст священнодействия и в контекст истолкования, призвано поддерживать неизменность культовой традиции, на которой строилась процедура прорицания. “Истина” мифа здесь составляет ядро истолкования и выступает в форме предопределения — “послания свыше”. Но во всех иных случаях разум

признает границы подвластной ему действительности, например, когда проблема превосходит повествование о деяниях богов по отношению к людям. Здесь истолкование уже не может быть ограничено ссылкой на миф или на божественную предопределенность предрекаемых событий. Это открывает новые перспективы искусству истолкования, цель которого уже не сводится только к адекватному истолкованию жреческого знания и выходит за его пределы.

По мере того, как истолкование стремилось выразить множественность житейского опыта, придавая этому опыту общий (единый) смысл, весь понятийный строй истолкований существенно и радикально изменился. **Истолкование постепенно стало представлять собой такой род умственной (разумной) деятельности, в которой способность делать заключения (умозаключения) иллюстрировала способность человека получать знание из чистых понятий, оттеснив тем самым мифологическое объяснение.**

Поясню, что слово *разум* как понятие, отражающее способность человека, а также порядок вещей — это понятие Нового времени. У греков это внутреннее соответствие мыслящего сознания и разумного порядка вещей первоначально выражалось представлениями о *логосе*, о *слове*. Высший способ мышления (посредством слов, речи, текста), благодаря которому открывалось истинное понимание вещей, греки именовали *нус* — это сфера идеальных образов и понятий человеческого ума и сознания.

Следующий этап развития искусства истолкования имеет отношение к проблеме понимания и интерпретации литературных текстов. Здесь более отчетливо можно обозначить тот особый метод и собственные основания будущей дисциплины, связанной с искусством истолкования, указывающие на полезность такого рода деятельности. Но лишь тогда возникают средства к оформлению деятельности истолкования, возрастающей до уровня теории, когда сам язык дает прочную базовую основу, от которой отталкивается истолкователь, и когда наличествуют долговечные и ценные литературные творения, вызывающие споры из-за различной их интерпретации и различного понимания этих сочинений. Тогда соперничающие или конкурирующие интерпретации этих произведений вынуждают истолкователей искать **способы твердого закрепления найденных методов как наиболее действенных способов удостоверения мудрости (знания) и общезначимых правил понимания и соотносить эти методы и правила на практике.**

Первые опыты постижения сущности истолкования имеют самое непосредственное отношение к обучению грамматике и литературной деятельности. **Древнейшие ученые, свидетельствует Светоний, которые в то же время были поэтами и наполовину греками, которые, как известно, учили в Риме и на родине на обоих языках, только переводили греков или же читали публично собственные латинские сочинения.** Первым ввел в Риме изучение грамматики Кратес из Малла. Он был знаменит в Риме тем, что устраивал беседы, без усталости рассуждая, и этим подал образец для подражания. Подражание состояло в том, что хорошие, но еще мало известные стихи, написанные или умершими друзьями, или еще кем-нибудь, тщательно обрабатывались и в результате чтений и толкований становились известными всеми. Обычай закрепил за грамматиками греческое название; первоначально же они назывались *“литератами”*. Различие между *“литератом”* и *“литератором”*, *“грамматом”* и *“ученым”* было вполне очевидным. Например, тот, кто знал науку кое-как, а не в совершенстве, обычно назывался *“литератом”*. *“Ученым”*, *“литератором”* называли тех, кто умел изящно, тонко и толково говорить и писать, но собственно так именовали и **толкователей поэтов, которых греки называли грамматиками**^[xxxvii].

С этого момента фактически начинает складываться предметная область *античной герменевтики*. На ранних стадиях ее развития основное значение имеет не текст, а устное

слово. Именно в устном слове человек соприкасается с живым и одушевленным собеседником; он беседует, рассуждает, задает вопросы, убеждает собеседника, реализуя собственную свободу. Отсюда — особое внимание к развитию голоса и речи как необходимая составляющая в постоянном стремлении совершенствовать и облагораживать тело (столь характерное для культуры античности), а также стремление совершенствовать технику убеждения. Отсюда же — образ мудреца, беседующего с внимающими ему учениками; и первые опыты систематического изложения знания в форме диалога.

Итак, можно утверждать, что античная герменевтика формировалась, изначально ориентируясь на понимание принципов истолкования устного слова, на понимание необходимости пользоваться собственным голосом и речью и так уметь ее составлять, чтобы каждая мысль имела точный смысл, соответствующий той основной идеи, ради которой эта речь была составлена. Толковать поэтов — особая задача. Цель грамотного толкования сводится к тому, чтобы понимать автора лучше, чем он понимал себя сам. Другими словами, в отличие от истолкования отдельной мысли (высказывания) прорицания, где важно было передать смысл пророчества, не искажая его адресное (ситуационно обусловленное) предназначение, в истолковании “поэтов” важно было сконцентрировать внимание на передаче основной идеи литературного произведения. Трудность получения правильного понимания в этом случае состоит в том, что гипотетическая множественность и многозначность понимания (истолкования) может содержаться в самом тексте произведения. Понимание и истолкование основного замысла литературного произведения, а также перемещение акцента на исследование скрытых сторон творческого процесса, который, кстати, мог и не осознаваться самим поэтом, всегда дает шанс для интерпретатора постичь уроки творческого процесса в его чистом виде. Такая внутренняя сосредоточенность на творческой стороне “сочинительства” показательна, поскольку уже не основной замысел или отдельная идея произведения оказывается в фокусе внимания исследователя, а попытка понять творчество изнутри. Эта двоякого рода задача, которую ставит перед собой герменевтик, как раз и подтверждает мысль о том, что истолкователь всегда стремится понимать автора лучше, чем сам он понимал себя.

Конечно, на характер истолкования огромное влияние оказывал субъективный фактор: личность самого интерпретатора, его талант или его аналитические способности, его знание языка и знакомство с культурным фоном интерпретируемого произведения, а также место и время (страна, эпоха, традиции). Все это вместе не могло не отразиться на той оценке, которую получало литературное произведение в данной интерпретации. Гипотетически число такого рода истолкований прямо пропорционально числу литературных произведений, ценность которых не умахалась во времени, но исторически возматала, составляя литературное и культурное наследие эпохи. Поэтому как сами оригиналы, так и всевозможные их комментарии также попадали в поле зрения истолкователей и исследователей — герменевтиков.

Вместе с интересом к исследованию литературных произведений систематичность такого рода исследовательской работы стимулировала деятельность по выявлению особых правил и методов интерпретации. Практический интерес к профессиональной деятельности такого рода был связан с распространением (миграцией) и ростом знания, а потребность в достижении общезначимости в понимании тех или иных сторон (аспектов) знания во многом определяла успешность тех, кто занимался распространением (и приращением нового) знания: философы, поэты, учителя, воспитатели, переводчики, политики.

Античная герменевтика и риторика

Наше понимание других зависит от умения правильно говорить и точно излагать свои

мысли. Умение правильно составить речь зависит от владения искусством красноречия. Это искусство образует свою собственную и относительно самостоятельную область знания — риторику^[xxxviii]. Поэтому вполне правомерным представляется вопрос о связи искусства красноречия с искусством истолкования. Понятно, что и красноречие, и истолкование имеют самое непосредственное отношение к уровню знания (уровню образования и интеллекта) тех, кто занимается этой деятельностью. Поэтому то, как понимает сам оратор (или истолкователь) поднимаемый им вопрос или обсуждаемую проблему находит отражение (встречает понимание или, напротив, непонимание) у аудитории. Это значит, что само **понимание**, если выделить эту проблему в самостоятельный объект исследования, а в данной ситуации это проблема “оратор — аудитория”, корректируется вполне объективными условиями. Например: тема, подготовленность аудитории, восприимчивость к обсуждаемому аспекту темы, наконец, овладение оратором техникой убеждения и иными формами воздействия на аудиторию.

Результатом соприкосновения знания и понимания при определенных (объективных) условиях оказывается возникновение совокупности довольно действенных (усиливающих понимание) методов, восходящих, как мы увидим дальше, к **практике овладения пониманием**. Следует подчеркнуть, что проблема понимания формировалась одновременно (и вместе) с проблемой истолкования. И хотя искусство говорения, т.е. риторика, пошла по своему, совершенно самостоятельному пути, общие гносеологические корни этих дисциплин (герменевтики и риторики) вполне очевидны — **познание путей овладения пониманием**. Это дает повод решать двоякого рода задачу: рассматривать историю формирования герменевтики, обосновывая ее предметную область и ее границы, и при этом выявлять общие точки роста смежных с ней дисциплин, в первую очередь тех, которые самым непосредственным образом соприкасаются с проблемой понимания и практикой овладения пониманием. Такой взгляд позволяет проследить каждый шаг развития герменевтики от искусства истолкования к **теории правил искусства** и, наконец, к философии понимания.

Теория истолкования и понимания имеет место лишь тогда, когда ее предписания образуют систему, вытекающую из природы мысли, языка и живого слова. Риторика непосредственно связана с системой овладения живым словом и интересна для нас с точки зрения тех начальных опытов систематизации правил, которые составили основу искусства слова, а затем вошли в научный аппарат античной герменевтики в качестве правил истолкования и методов понимания.

Сократ в диалоге “Федр”, посвященном вопросам искусства красноречия, тесно связанного с умением правильно излагать свои мысли, рассказывает о методе составления речей. Этот метод заключается, во-первых, в “*способности охватывать все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено*” и, во-вторых, в “*способности разделять все виды на естественные составные части*” (265d–266a). Такое умение возводить частное к общему и из общего получать частное, без чего нельзя мыслить и излагать свои мысли так, чтобы они были понятны, есть *диалектика* (266 b–c). Этот принцип вошел затем в практику истолкования, и более развитая его форма в дальнейшем получила название “герменевтический круг”. Герменевтический круг как метод понимания рассмотрен в отдельной главе. На данном этапе исследования важно отметить факт интереса античных мыслителей к систематизации принципов правильного мышления и построения речи, которую следует характеризовать как тенденцию к развитию рациональных форм мышления и форм рациональности, составивших феномен, который мы называем европейским рационализмом. Что касается специальной теории красноречия, то в качестве основных принципов правильного составления речей выдвигаются следующие:

- 1) необходимо начинать с того, чтобы давать точное определение предмета, о котором

пойдет речь;

2) этот “предмет” рассмотрения должен соответствовать реальной действительности (“истина” определения);

3) требуется ясное и рациональное разделение речи, в которой четко можно было бы определить все частности;

4) необходимо определять все частности так, чтобы можно было вполне рациональным путем переходить от общего к частному и от частного к общему, последовательно проводя через все содержание речи общую идею.

Таковы, в общих чертах, исходные принципы искусства красноречия (или риторики).

Можно допустить, что умение ставить вопросы и давать ответы, утверждая ту или иную “общую идею”, которую необходимо донести до понимания, сближает античную риторику с герменевтикой как искусством истолкования — искусством наилучшего или наикратчайшего пути к пониманию. Правильная постановка вопроса (проблемы) во многом определяет направление мысли и весь ход развертывания основной идеи. Однако круг вопросов и проблем, касающихся искусства истолкования текстов, а также предметная область герменевтики существенно отличают ее от других дисциплин, связанных с языком, словом и текстом (например, от риторики, грамматики, декламации, литературы и т.п.). И хотя герменевтика имеет самое непосредственное отношение к тексту (и слову), ее основная задача состоит в том, чтобы не просто излагать (переводить на другой язык) текст, а **выдвигать такие принципы и подходы, благодаря которым смысл этого текста мог быть объяснен.** Поэтому античная герменевтика, уже у самых истоков своего становления и развития, имела дело с выражением истинного смысла этих высказываний. Таким образом, **предметом герменевтики является смысл, а также нахождение правил освоения смысла, содержащегося в любом тексте — высказанном или написанном.**

Риторика, как кажется, также имеет самое непосредственное отношение к правильному выражению истинного смысла слов. Однако сущность риторики не исчерпывается приемами, формулируемыми в виде технических правил, направленных на эффектность речи. Подлинное искусство красноречия неотделимо от истинного знания и имеет своей целью прямое воздействие на слушателей. Искусный оратор способен внушить аудитории определенные идеи в доступной для понимания форме. Но это “внушение” предполагает также определенное воздействие на душевное состояние людей. Он может использовать весь арсенал своих знаний, связанных с основной целью своего вступления или только сообщать что-то, используя при этом когнитивные особенности внерационального воздействия. Искусный оратор может вызвать такое эмоциональное состояние или возбудить такие страсти и аффекты, что само душевное состояние аудитории может быть использовано оратором для утверждения нужной идеи и для возбуждения определенного настроения. Между тем эти “внутренние цели”, интенции оратора могут осознаваться аудиторией — они могут быть адекватно поняты, если аудитория знакома с темой, достаточно в ней сориентирована и эмоционально “подогрета”. Для убедительности достаточно указать на воскресные трансляции из Ватикана проповедей Иоанна Павла Второго. Здесь знание в его чистом виде отходит на второй план, уступая место вере и осознанию верующими сопричастности к тем таинствам христианской веры, которые олицетворяет собой глава католического престола. Момент совместного участия в молитве осознается верующими как факт сопричастности общим таинствам веры, которую символизирует собой Папа. Поэтому его красноречие и сила его собственного голоса уже не имеет никакого значения.

В искусстве красноречия, как можно заметить, силен внутренний эмоционально-психологический момент, который может быть саморегулируем, осознаваем и разумным

образом используем также и в повседневной практике обычных людей.

Тот позитивный момент, который обнаруживает риторика (например, в трансформации знания в направленности к адекватному его пониманию), и то, что объединяет риторiku и герменевтику — это не только общее отношение к слову, речи, тексту, ко всей проблематике истолкования, но общая задача по систематизации принципов правильной, понятной и доходчивой речи. Именно по части выдвижения системы принципов риторика опережает античную герменевтику. И можно даже сказать, что некоторые принципы риторики со временем успешно используются также и герменевтиками. Кроме того, есть некоторые общие внутренние задачи и у риторики, и у герменевтики. Дело в том, что люди не могут обходиться без способности постигать и оценивать речи, диспуты, длинные выступления, дискуссии, наконец, книги и тексты. Такая потребность присутствует всегда. Она осознается человеком как потребность понимать других при одновременной потребности быть понятым другими. Между тем необходимость рефлексии по поводу *понимания* как самостоятельной проблемы, не была осознана прежде, чем было найдено слово *герменевтика*.

Характерной чертой формирования античной герменевтики является использование методологического аппарата смежных дисциплин (в частности, заимствование некоторых принципов риторики) для уточнения собственных границ исследования. С того момента, когда античная герменевтика получила статус самостоятельной научной дисциплины, т.е. научный аппарат герменевтики и ее собственные цели и задачи определились, отношение к риторике внутри нее больше не рассматривается.

Зародившись в недрах античной культуры, в конце Римской республики риторика утратила свое политически-центральное положение и составила в средние века элемент школьной культуры, о которой заботилась церковь. “Риторика, — подчеркивает Г.Г.Гадамер, — не могла пережить обновления, к которому стремился гуманизм, не испытав несравненно более резкой смены своей функции. Ибо открытие классической древности совпало с двумя событиями, последствия которых были чрезвычайно велики, — это изобретение книгопечатанья, а вследствие того невероятное распространение чтения и письма, что связывали тогда с учением о всеобщем священстве”^[xxxviii].

Так начался процесс, который, в конце концов, привел к ликвидации неграмотности, к культуре чтения про себя, в результате чего устное слово, чтение вслух и искусство произнесения речи отошло на второй план. Общая гуманистическая настроенность позднего Средневековья и, в особенности, эпоха Возрождения, стремившаяся к повсеместному воссозданию античных форм как условие для воспроизведения образцов античности, не могла не отразиться на риторике. Искусству красноречия обучали, в большей степени, как искусству подражания этим образцам. Поэтому прямой целью риторики отныне было понимание автора, и эта новая риторика была уже в некотором смысле на пути к герменевтике.

Дальнейшее становление и развитие античной герменевтики шло в направлении сближения ее с логикой, а затем и с философией, по крайней мере, в определении способов объяснения основного содержания и смысла идей, нуждавшихся в истолковании, интерпретации или комментировании историко-философского наследия. Главное, что может указывать на сближение этих двух сфер деятельности, двух областей знания — это общее направление будущих теоретических поисков, которые, в конце концов, придали герменевтике сугубо философский статус научной теории и самостоятельной дисциплины.

Глава 3

Герменевтика как искусство истолкования текста

“Герма” – Гермес – “герменевтика”

Первые *герменевтики-истолкователи*, то есть те, кто занимались истолкованием профессионально, считали своим покровителем самого Гермеса — легендарного бога греческого пантеона. Позднее, в герметических трактатах, он получил имя Гермеса Трисмегиста (Трижды величайшего) вследствие отождествления греками Гермеса с древнеегипетским богом Тотом — создателем письменности, покровителем творческих искусств, истолкователем и советником богов древнеегипетского пантеона.

Согласно античным мифам, Гермес являлся людям, чтобы возвещать и истолковывать им волю богов. Он был *богом красноречия* и руководил некоторыми популярными видами предсказаний. Случайно найденные сокровища были его даром, и ему приписывалась функция *бога удачи*. Во многих других отношениях Гермес был двойником Аполлона и подобно ему почитался как создатель и покровитель музыки. Кроме того, Гермес был для древних греков *богом дорог и путей*, охранителем путешественников. Само имя “Гермес” хранит в себе следы фетишистской архаической древности, о чем свидетельствует, например, другое древнегреческое слово — “герма” (*herma*), т.е. “камень”, “скала”.

В старину “*гермой*” называли камень или груды камней, которую использовали в сельской местности для обозначения границы участка земли или надела. Кроме того, это были также каменные столбы, располагавшиеся на перекрестке дорог или на обочине дороги. Иногда это были небольшие каменные сооружения или памятники, которые возводились на месте погребения или гибели человека, чья жизнь оборвалась внезапно, в пути, вдали от родных мест, от семьи. Такого рода придорожные погребения побуждали путников к особо рода ритуалам и запретам. Повреждение герм считалось чудовищным святотатством, как в отношении праха усопшего, так и по отношению к богам.

В истории Греции сохранились сведения о громком судебном процессе, связанном с массовым актом вандализма по отношению к гермам. Осквернение герм с изображением бога Гермеса произошло в Афинах незадолго до отхода афинского флота на Сицилию в 415 году до н.э. Руководитель военно-морской экспедиции Алкивиад был обвинен в святотатстве, многие афиняне были осуждены как злоумышленники и богохульники, а их имущество конфисковано.

Как бы там ни было, гермы, возводившиеся в честь Гермеса-охранителя путешественников, представляли собой символы духовной стороны жизни народа и ассоциировалась древними как весьма благоприятные знаки, покровительствующие путнику. Именно от их названия произошло и имя греческого бога Гермеса, покровителя путников, посредника между миром живых и мертвых, между богами и людьми.

Итак, фетишизация путевых знаков — герм (каменных столбов) как рудиментов бога Гермеса, наделенного способностью пребывать, быть вхожим в оба мира — земного и небесного, жизни и смерти, и осуществлять посредничество между богами и людьми, закладывала определенные предписания в отношении людей к этим материальным символам. Они трактовались, прежде всего, как объекты культового назначения со своим внутренним, священным содержанием.

С именем Гермеса связывались человеческие сновидения — Гермес был богом сна и греки жертвовали ему последнее возлияние перед сном. В древние времена сновидениям, как можно было убедиться, уделялось очень большое внимание. Образы сновидения казались реальным посланием из другого мира и рассматривались как наиболее важные

предзнаменования. Для человека, видевшего сон, истолкование событий и символов сновидения приобретало ценность и значение известий потустороннего, прежде всего, божественного происхождения. Другими, такими же по степени важности, были разве что птицы, чье вездесущее и непредсказуемое появление трактовалось примитивным разумом как послание самого Зевса.

Потребность осмыслить содержание внутренней (духовной) стороны жизни, сопоставляя ее с теми событиями, которые происходили в повседневной жизни, а также потребность соотносить все загадочно-мистическое и таинственно-символическое, что окружало древнего грека; умение “прочитывать” и понимать знаки и символы: угрожающие, предостерегающие или, напротив, благоприятные, обнаруживающие себя в приметах, явлениях, снах, встречах и т.д. — все это, прямо или косвенно, вплеталось в миропонимание народа, способствовало формированию образа мира, для которого герменевтический подход представлялся естественным актом творческого сознания и понимания. И здесь следует обратить внимание на место герменевтики в интеллектуальной жизни Древней Греции и Рима.

Универсальные корни аллегорического метода истолкования

В действительности настоящее начало искусству герменевтики было положено греческими мыслителями, которые задавались целью выявить и постичь тот глубинный смысл, который таили в себе литературные произведения поэтов и писателей древности. Термин “герменевтика” встречается уже у Пиндара и Эсхила, называвших **толкователей** Гомера **герменевтиками**. Последние занимались в основном тем, что передавали, (излагали) содержание его эпических поэм доступным языком, разъясняли трудные места текста или скрытый в них подтекст. По сути, это были первые профессиональные учителя, воспитатели и одновременно профессиональные толкователи и комментаторы древних текстов, **разъяснители** мифопоэтического наследия. Необходимость в подобном профессиональном истолковании была обусловлена тем, что произведения Гомера сочетали в себе сразу несколько аспектов, трудных для восприятия непосвященных или мало образованных людей. Поэмы Гомера были не просто грандиозным литературным вымыслом гениального поэта. Они содержали в себе историческую правду, вплетенную в канву мифа, поэтому и мифологию, и историю изучали по Гомеру. При этом вместе с развитием искусства изложения и **устного истолкования текстов** исторически постигалась природа чтения этих текстов, более того, **природа их смыслового прочтения и понимания**.

К слову замечу, что различные поколения читателей Гомера находили собственный смысл в его текстах и, по-видимому, способы, которыми “Илиада” или “Одиссея” прочитывались и комментировались со времен Гомера и вплоть до наших дней, были различными. Чтение Гомера являлось обязательным для всех образованных людей и можно даже сказать, что произведения Гомера для древних греков были тем же, чем является Библия для христиан. Конечно, наше отношение и наше современное истолкование событий, описанных в поэмах Гомера, существенно отличается от того контекста, который попадал в сферу комментирования и интерпретации во времена ранней античности. Да и само искусство истолкования в ту отдаленную эпоху носило, по большей части, **аллегорический характер**; оно было нацелено на выявление **потаенного смысла**, в первую очередь, **содержательно-повествовательного, иногда назидательного, и только отчасти — натурфилософского значения**. Такой способ комментирования был традиционным для греческого миропонимания и восприятия мира — достаточно вспомнить содержание поэм Гомера или Гесиода. Их произведения представляют собой **мифологическую интерпретацию** происхождения мира и человека в нем, где переплетается небесное и земное, подземное и морское; где параллельно действиям антропоморфных богов происходят теогонические процессы, порождающие

немыслимых хтонических существ и где все яснее просматривается связь богов с душевными качествами и свойствами человека.

Например, Зевс, который (у Гомера) предстает как предводитель всего пантеона греческих богов, олицетворяет собой также и первые “предфилософские”, натурфилософские представления об организации мира и о миропорядке — так у Гесиода.

Анализируя сходные образы греческой мифологии, как они представлены у Гомера и Гесиода, соотнося и сопоставляя тексты этих авторов, можно убедиться, что в их понимании мира есть общие элементы, объединяющие и того и другого автора. Прежде всего, это общее для них представление о повествовательном характере истории, излагаемой на языке мифа, где превалирует **символическое истолкование мира**.

Слово “*миф*” 2 тыс. 500 лет тому назад Ксенофан начал использовать для того, чтобы уяснить те высказывания Гомера и Гесиода, на которые ссылались как на общепринятые истины. Позднее миф был противопоставлен “*логосу*” и “*истории*”, которые, в свою очередь, объясняли причины вещей или соотносили между собой события, которые в действительности имели место. Постепенно мифы были десакрализованы и ассимилированы приблизительно как небылицы или фантазии. Хотя миф имел дело с многочисленными богами, в которые все еще верили, греки были также первыми, кто попытался в достаточно полной степени понять и объяснить этот феномен. Некоторые толкователи и комментаторы использовали **метод аллегорического истолкования** того, что скрывалось под мифическим покрывалом, и таким образом думали, что эти фантастические произведения были **объяснительными рудиментами физических законов и естественных феноменов**. Позднее, в эпоху александрийского гностицизма и христианской патристики миф пытались переосмыслить с новых религиозных позиций. На миф стали смотреть как на **аллегоризацию определенных религиозных представлений**.

Следующим шагом в использовании методов истолкования для понимания культурно–исторического контекста мифа была попытка проследить через призму мифа **исторические предпосылки зарождения цивилизации**. Однако боги при таком понимании и истолковании были воплощением простых воспоминаний о далеком прошлом, когда древние герои облагораживались относительно их смертной обусловленности. Согласно этому воззрению, события, которые относились к героям мифов, также чрезмерно облагораживались, хотя в действительности их этические (героические) качества были довольно скромными. По крайней мере, по отношению к тем этическим нормам, требованиям и правилам поведения, которые люди ожидали от других людей, и которые ужесточались по мере продвижения к монотеизму (христианству) и по мере развития цивилизации и культуры в целом. Эти два основных способа истолкования, используемые для понимания мифа — **аллегорический и исторический** дошли до наших дней. Безусловно, следует иметь в виду, что существовали и какие–то другие приемы, используемые в объяснении смысла мифа, которые модифицировались или упрощались в зависимости от той аудитории, в которой они обсуждались. В обоих случаях здесь лежала идея “деформации фактов” и “чары”, которые эту деформацию производили в наивной ментальности. Поэтому по отношению к мифам можно утверждать, что **множественность их истолкования внутренне обусловлена содержанием мифов, а главное, необходимостью постоянно обращаться к этим источникам, например, в школьном образовании**.

Конечно, мифы широко использовались великими греческими трагиками. Можно даже утверждать, что некоторым образом театр возник из представлений мистических событий. Но в этом случае чары зрелища и обаяние разыгрываемых событий воспринимались эстетически. Театр призван был передавать мистические чары эстетического свойства, а эстетическое

восприятие зрелища разыгрываемых событий могло изменяться в силу артистического качества постановки или игры актеров, а не потому, что в эти представления (разыгрываемые мистические истории) верили как в безусловную историческую правду. Что же, в конечном итоге, констатирует греческий миф? Как миф отражает творческий процесс и тот способ интерпретации мира, который наиболее ясно характеризует тип истолкования, присущий мифологическому пониманию и объяснению мира? Наконец, каковы когнитивные особенности мифологии в целом и каково ее эпистемологическое значение?

Итак, мифология констатирует, во-первых, что миф — это история о личностях, где личности могут быть богами, героями или обычными людьми. Истолкование этого аспекта мифа представляет собой, преимущественно, соотнесение (сравнение) между собой возможностей обычных людей и тех, кого называют героями. Отсюда же — истоки представления о *божественной сущности* и **первые опыты понимания сути таких отвлеченных понятий, которые не подлежат объяснению**, т.е. их конечный (завершенный) смысл.

Во-вторых, древнегреческие мифы построены таким образом, что **допускают множественность объяснений**. Эти объяснения не являются эпистемологически однозначными. Они могут слабо согласовываться с опытами натурфилософского (преднаучного) объяснения или даже противоречить друг другу. Например, Фалес предложил теорию землетрясений, согласно которой волна в космическом океане сотрясает землю, которая плавает как тарелка (подобно тому, как плавает дерево) на поверхности Океана. Это пример натурфилософского объяснения. Он интересен тем, что в нем отсутствует аргумент апелляции к богам. Участие богов здесь не предполагается и объяснение устраняет какие бы то ни было действия или намерения богов.

Таким образом, в отличие от мифа, многие теории ранних греческих философов, особенно те из них, о ком мы знаем больше всего (типа Фалеса или Гераклита), являются систематическими и когерентными, т.е. внутренне согласованными.

В-третьих, на уровне мифологического объяснения инновации происходят медленно. Это позволяет предположить, что мифологические традиции консервативны и радикальный отход от общепринятой традиции понимания и истолкования мифа неприемлем для греческого миропонимания. В этой ситуации бурно развивающаяся греческая *философия* представляла собой **взрыв творчества**. И несмотря на то, что взгляды Фалеса отражали долго поддерживаемые мифические положения, в частности, представление о воде как о первоначале (сравним: в египетском, вавилонском и библейском объяснении начал мира и в этих учениях о сотворении мира фигурирует именно вода) — этот образ объяснения был незамедлительно вытеснен многочисленными новыми теориями Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора, Ксенофана, Парменида и Гераклита всего лишь за 80 лет!

В-четвертых, мифы самоподтверждаемы. Это значит, что **божественного вдохновения было достаточно, чтобы удостоверить их ценность**; и не было никаких других объяснений для творчества прорицателей, оракулов, пророков и поэтов, чем вдохновение, ниспосланное богами. Таким образом, можно констатировать, что мифы не аргументированы. Конечно, мифы часто кажутся нам наиболее несерьезными, юмористичными и даже легкомысленными, а их истории не часто представляют собой уроки морали, которым следует подражать. Гомер и Гесиод предписывали и дозволяли богам все, что было непозволительно людям: кровосмешение, адюльтер, коварство, обман, воровство и т.д. Например, герой “Илиады” Ахилл имел далеко не такой восхитительный характер, как Гектор — герой Троянской войны, которого тот убил в кульминации эпоса. Даже царь богов Зевс чувствует себя несчастным оттого, что лучший из этой пары — погибает. Но такова судьба Гектора. Позднее римские читатели “Илиады” не задумываясь представляли себя потомками троянцев. Так у Вергилия (в

“Энеиде”) троянец Эней путешествует по Италии и, предвосхищая Ромула, основывает римскую нацию. Эти примеры позволяют сделать еще один вывод в отношении мифа: они свидетельствуют о том, что мифы морально амбивалентны.

Первые философы, изучавшие и комментировавшие мифы, исходят еще во многом из чисто человеческих или прагматических соображений, критикуют поэтов — воспевателей мифов за приписывание богам позорящих их действий. Досократик Ксенофан прямо указывает на то, что Гомер и Гесиод приписывали богам все то, что является позорным и предосудительным у людей: воровство, совершение прелюбодеяния или введение друг друга в заблуждение (Секст-Эмпирик. “Против математиков”). Морализация и моральная реабилитация греческих богов полностью осуществляется только Сократом и Платоном, которые не могли представить богов как делающих что-то не моральное и злое. Подобная “моральная критика” производится в современной персидской религии пророком Зороастром; а иудаизм спустя период времени подвергается аналогичному процессу моральной идеализации, так как согласно учению иудаизма пророки, представляющие Бога, требуют только святых действий.

Таким образом, в античной герменевтике, а также в области искусства истолкования вообще, наиболее важной для обсуждения проблемой (темой) оказывается соотношение “божественного” и “человеческого”, обсуждаемой в рамках того, что кому позволено.

Символическое истолкование и понимание мира

Орфизм и новое истолкование смысла человеческого существования

Первые систематические опыты символического истолкования мира, происхождения человека и его божественной души можно обнаружить у орфиков. Орфики (последователи учения, основанного в 7–6 вв. до н.э.), провозгласили Орфея учредителем своих обрядов^[xxxix]. В своей концепции они довольно широко использовали традиционные мифологические образы в объяснении сложного процесса происхождения мира и человека в нем, соотнося и согласуя отвлеченные абстрактные понятия и мифологические образы друг с другом. Например, Зевс в понимании орфиков — это жизнь, Кронос — время, Пан — символ “всего”, Деметра — мать “всего”. Орфеотелесты (посвященные жрецы) учили, что Зевс породил Диониса Лисея (т.е. Диониса Отрешителя), чтобы освободить душу, заключенную в человеческом теле как в гробнице и приготовить ей путь к вечному блаженству.

В понимании орфиков, а надо заметить, что знания орфиков были закрыты для непосвященных, Зевс перестает быть только персонажем творения мира. Это уже не только бог (образно персонифицированный), но единый, поскольку бог один: один лишь Зевс, один Дионис, один бог во всем, ибо как назвать их по отдельности? — спрашивают орфики. Так Зевс преобразился в иносказательное выражение самой жизни, стал символом единства жизненного процесса и его божественного начала^[xl]. Жизнь — это проявление активного взаимосвязанного единства двух противоборствующих начал: дионисийского и титанического, благого и злого. Люди являются потомками титанов, которые были убиты Зевсом в отместку за убийство Диониса. Поэтому люди содержат в своей природе частичку зла. Они могут проявлять зло, но они также несут в своей душе частицы добра, обладают благими духовными качествами. Тех, кому удастся преодолеть в себе злое начало, ожидает после смерти новая жизнь, описывавшаяся как блаженство великого пиршества, в то время как остальные люди погибнут в Тартаре. Душа является пленницей человеческого тела и может быть освобождена из его плена. Однако смерть не разрешает проблемы, т.к. душа предназначена возрождаться в иных телах (в телах животных или телах людей) до тех пор, пока не исчезнут несовершенства и ошибки, которые заставляют душу возвращаться в мир снова и снова. Таким образом, душа проходит через серию реинкарнаций, и окончательное освобождение достигается посредством личного духовного роста и духовного преображения,

которое становится возможным в окончательном посвящении — через мистерии и личный аскетизм. Представляя и разыгрывая мифические сцены посредством ритуально-обрядовых действий (т.е. участвуя в мистериях), орфики пытались достичь состояния катарсиса или внутреннего очищения, позволявшего им последовательно восходить к главной их цели — к пониманию порядка и последовательности в возрастании души по направлению к благим духовным качествам, развивая и совершенствуя которые человек может, в конечном итоге, прийти к вечному блаженству. Как видим, орфическая концепция в целом религиозно ориентирована, а по отношению к мифологической составляющей учения можно утверждать, что здесь миф постепенно преобразуется в культ.

Орфизм интересен тем, что вводит в греческую культуру и распространяет в ней новое понимание смысла человеческого существования. Традиционные концепции, начиная с Гомера, трактовали человека как обладателя невидимой души, которая исчезает в Гадесе после его смерти, знаменуя тотальный конец человеческого существования. Орфизм же впервые прокламирует бессмертие души, которая является, по сути, тем, что дает человеку личность. Поэтому самосознание человека как личности было так важно. Личность представлялась наследницей персональной истории и непрекращающегося эволюционного пути — всегда становящуюся и улучшающуюся в этой и иных жизнях до тех пор, пока она не станет подобной Богу. По отношению к концепции орфиков в целом можно утверждать, что их концепция мира представляет собой **образец символического истолкования мифа и символической интерпретации основного понятийного (предфилософского) аппарата ее онтологии**. В интерпретации же соотношения человеческого и божественного впервые появляется идея направленного развития душевных качеств человеческой личности, хотя еще во многом затемненная образно-мифологическим объяснением и скрытая от широкой публики тайной посвящения.

Пифагорейцы: школа как способ жизни

Другим ярким примером “закрытого”, “тайного” философского учения являются пифагорейцы. Это философская школа и одновременно религиозно-этическое братство, основанное Пифагором^[xlii] (родился в 571 или в 570 г. до н.э.) и распространившееся в Южной Италии, Греции и на Сицилии. Предание описывает Пифагора как пророка и чудотворца, а его школу как союз аскетов, живущих в строгой дисциплине при общности имущества, в воздержании (от мяса, бобов, шерстяной одежды), нерушимо хранящих тайны школы. Отличительная черта школы Пифагора состояла в том, что обучение в ней носило характер посвящения и сопряжено было со многими дисциплинарными правилами для развития в учениках верности своему направлению и призванию. Ученики обязаны были питать полное доверие к авторитету учителя и вместо всяких доказательств руководствоваться цитированием его слов и изречений. “Сам сказал!” — таков был последний аргумент, снимающий их недоумение.

В молодых людях Пифагор возбуждал равнодушие к рассеянности и любовь к мудрости. Строгостью жизни и образованием, он приобрел такое уважение современников, что многие принимали его за сверхъестественное существо, и даже видели в его лице воплощение самого Аполлона (Pythagoras–Apollo). На основании многих свидетельств о нем древних писателей, можно полагать, что Пифагор имел значительное нравственное и политическое влияние, а также обладал замечательными по своему времени сведениями в математике, естественных науках и в медицине.

Пифагор и его последователи сформировали первую школу (от *schole*, “досуг”), учение и способ жизни внутри которой находились в полной гармонии. Ученики называли себя последователями созерцательного образа жизни, в противоположность с теми, кто покупал и

продавал и кто бегал по стадиону. Этот образ жизни они называли *bios theoretikos*, созерцательная, или теоретическая жизнь. Главная трудность этого образа жизни заключалась в преодолении потребностей тела, которые ослабляют человека. Поэтому необходимо было восторжествовать над телом, но не потерять его. Для этого требуется добиться состояния энтузиазма (*entheos*). Тех, кто достигал самодостаточной теоретической жизни, не привязанной к прихотям и потребностям тела, называли мудрым (разумным) человеком, *sophos-ом*.

Образ жизни пифагорейцев представлял собой форму мистерии; он сочетал в себе мистическое учение и культ, который отличался стремлением развить у своих членов телесное и духовное здоровье, нравственное чувство, самообладание и энтузиазм. Для этого необходимы занятия искусством: музыкой, гимнастикой, врачеванием и наукой. Уровень знания, устройство школы и способ обучения, отличавшийся от других греческих школ, доказывают, что Пифагор был знаком не только с греческой культурой того времени, но и с образованием и порядком жизни некоторых восточных народов, где жреческое сословие обладало значительными сведениями и следовало некоторым строгим правилам при сообщении их другим.

Главной идеей пифагорейцев (до начала 4 в. до н.э.) было понимание организации, порядка и гармонии мира в качестве высшего закона Вселенной. Этот закон интерпретировался через понятие числа. Даже понятия добро и зло, имели непосредственное отношение к их математическому выражению: нечетные числа — это выражение лучшего, а четные — выражение худшего. Число господствует над Вселенной и над произведениями человеческого ума, делает сокрытое познаваемым. Следует напомнить, что греческая математика начинается с милетской школы (Фалес, Анаксимандр). Наследуя знание Египта и Вавилона, пифагорейцы трансформировали это знание в автономную и строгую науку. Они открыли новый тип сущности — числа и геометрические фигуры, которые не телесны, но, по-видимому, обладают собственными свойствами. Они видели, что многие атрибуты чисел принадлежат к воспринимаемым телам и предполагали, что действительные вещи могут рассматриваться не только в их числовом выражении, но являются числами. Бытие, следовательно, означает бытие математических объектов: числа и фигуры являются сущностью вещей; сущности, которые существуют, суть имитации математических форм.

Математическое соотношение между высотой тона и длиной струны они положили в основу представлений о музыкальной гармонии. Гармония, в соответствии с которой пифагорейцы обозначали мир как “космос”, проявляла себя в движении небесных тел, воплощаясь в определенных тонических интервалах. Гармония светил, гармония космоса неощутима вследствие непрерывного воздействия на нас, поэтому все осязаемые магические и сакральные функции пифагорейцы приписывали музыке. Музыка использовалась при отправлении культа и служила для возвышения души и очищения разума от горестных мыслей.

Но кто и при каких условиях мог стать членом пифагорейского братства? Существовало две ступени посвящения: первая и высшая степень посвящения — “*математики*”, т.е. *обученные*, которые были посвящены в философское и научное учение Пифагора, и вторая — “*акуматики*” (*слушатели*) — от них требовалось лишь выполнение религиозных предписаний и строгое соблюдение регламента поведения. Но даже в этой иерархии, построенной по степени причастности к тайным сторонам учения и в соответствии со способностью ученика понимать и развивать те философские, научные и религиозные знания, которые составляли ядро (и тайну) философской школы, существовал достаточно строгий отбор. Претендент проходил трехлетний испытательный срок, затем следовал пятилетний обет молчания (внимать, но не дискутировать). Существовали также этапы получения знания и этапы

постижения тайн учения внутри всей иерархии, а также строжайший запрет для всех учеников произносить имя Пифагора, но только: “Сам сказал”, “Он”, “Сам”.

Необходимость такого строгого отбора являлась отражением одной из важных и тайных сторон пифагорейского учения, согласно которому мир населен существами трех родов — это боги, люди и человеко-боги — т.е. те, кто подобен Пифагору (мыслители, ученые, философы). К слову замечу, что Пифагор был первым, кто называл себя “философом”, а сам термин **philosophia** (т.е. *любовь к мудрости*) впервые используется пифагорейцами. Другой тайной стороной их философии было учение о душе. Пифагорейцы, так же как и орфики, верили в мировую душу, в бессмертие души и в переселение душ. Душа самосовершенствуется еще при жизни человека и проходит очистительный путь после смерти — частью через наказание в Преисподней, частью через переселение в тела либо животных, либо набожных людей. Из этого круговорота высвобождаются только души чистых и набожных людей, чтобы возродиться в новой, бестелесной духовной жизни. Таким образом, истинное мировоззрение, по Пифагору, покоится на трех основах: мораль, религия, знание. И если в центре внимания оказывается научное знание, высшей точкой которого является математика, то мораль и религия рассматриваются как необходимые условия для самоусовершенствования личности философа. Именно философ получает право размышлять в этих направлениях.

Познать мир, понять его строение и его законы — это значит, согласно пифагорейцам, познать управляющие им числа. Так, философ-пифагореец Филолай, оставаясь в границах концепции числа, сводил к числам такие разные по значению понятия как, например, физические свойства тела (число “5”); одушевленность (“6”); ум, здоровье и свет (“7”); любовь, благоразумие и мудрость (“8”); понимание совершенства (число “10”) и все то, что близко к совершенству — (число “9”)^[xliii]. Не случайно поэтому и то, что осознанное стремление пифагорейцев к самоусовершенствованию, результатом которого является добродетель (т.е. чисто этическая характеристика человеческой сущности), рассматривается как состояние гармонии — внешней и внутренней. Числовым выражением этого состояния являются числа “4” и “9”, т.е. два квадратных числа.

Пифагор, как я уже отмечала, строго дифференцировал своих учеников: одних он учил философии, математике, астрономии, других — управлять государством, а третьих исключительно тому, что сандалии нужно надевать сначала на правую ногу, а начинать мыть ноги — с левой. Стиль мышления и язык пифагорейцев — не так прост, как это может показаться. Некоторые дошедшие до нас высказывания Пифагора, например, “*Огонь ножом не разгребай!*”, наиболее продвинутые ученики должны были понимать не буквально, но как очень тонкое психологическое наблюдение — не раздражай гневливого человека! Или: “*Через весы не переступай*”, т.е. знай меру и не присваивай себе большего, чем заслуживаешь. Аналогичным образом можно истолковывать и другие высказывания, например: “*на хлебную меру не садись*”, т.е. в интеллектуальном или духовном росте не ограничивайся малыми успехами — иди дальше, а познав науки, “*по торным дорогам не ходи*”, т.е. стремись к новым открытиям.

Метафорический комментарий рассмотренных примеров позволяет сделать вывод о том, что в повседневной практике пифагорейцев коммуникация протекала в определенных концептуальных рамках^[xliv]. Использование некоторых высказываний Пифагора в качестве рекомендаций — поучений, приобретает для нас значение элементов концептуальных рамок данного философского учения, которое передавалось из уст в уста. Для учеников и последователей данного учения, так же как и для нас, эти высказывания выступают в качестве носителей определенной информации о коммуникативной сущности когнитивного аппарата философской доктрины пифагорейцев. К тому же, не какой-то отвлеченный образ, а специальная лингвистическая конструкция — предложение — становится основной единицей

мышления, отражением определенного теоретического уровня знания, причем знания, которое концептуально опосредованно.

Таким образом, главный механизм образно-эмоционального мышления, ярким примером которого могут служить приведенные здесь афоризмы и высказывания Пифагора, находится вне лингвистической сферы. Одни из этих афоризмов выполняют защитную житейскую функцию (*делай то... или не делай это...*), другие призваны подкреплять тенденцию экспансии личности или группы (“Сам сказал”, “Он сказал”), третьи направлены на то, чтобы побуждать совершенствовать познание. Образы и спекуляции, придающие силу группе, образуют ее идеологию. На формирование идеологии пифагореизма большое влияние оказал миф о богочеловеческой сущности Пифагора. При этом закрепленная во всей обрядово-ритуальной значительности практика отбора учеников и обособленность (персональность, избирательность) передаваемого им опыта, знания и всего смысла верования, облегчала тенденцию к доминированию той особой группы, которую составляли, собственно, ее истинные приверженцы и последователи — ученые и (или) философы. Общая моральная дисциплина школы, как мне кажется, облегчала также самоконтроль в области познания. Но как это ни парадоксально, лишь те мыслители, которые полностью внеличностны и направлены на беспристрастное описание действительности, способны вносить элемент новизны в свои исследования. Для других групп знания, даже если это познание основ учения или приобщение к тайным сторонам философской доктрины, призваны осуществлять защитную житейскую функцию.

“Когнитивная герменевтика” пифагорейцев

Из всего многообразия философских школ Древней Греции и Рима мы рассмотрели только орфиков и пифагорейцев. На этих примерах наиболее отчетливо видна специфика символического образа мира, где мифология постепенно уступает место философии, а некоторые аспекты учения таковы (например, учение о душе), что делают их основанием верования. Сопоставляя орфиков и пифагорейцев с точки зрения того, как они понимали, объясняли и интерпретировали мир, или рассматривая уже более отчетливую с точки зрения появления новых абстрактных понятий философскую доктрину пифагорейцев (даже если не сравнивать ранних пифагорейцев и более поздний пифагореизм), можно утверждать, что характерный для тех и других символизм понимания мира, при всей очевидной разнице, позволяет выделить некоторые базисные *герменевтические принципы*, присущие именно этим учениям и интересные для нас, поскольку они напоминают базисное подобие между мифопоэтической и философской/научной структурами объяснения.

Конечно, надо иметь в виду, что эти герменевтические принципы или герменевтические правила нигде не формулируются в их чистом виде, но реконструируются мной на основании внутреннего смысла и содержания данных философских концепций. Эти рассматриваемые концепции интересны тем, что они довольно отчетливо иллюстрируют закономерный процесс постепенного перехода от образно-эмоционального к дискурсивному способу мышления. При этом подход к знаниям, которым обладали орфики и пифагорейцы с позиции *когнитивной герменевтики*, т.е. *посредством постижения скрытой методологии процесса познания*, которая реконструируется, восстанавливается или воссоздается на основании использования материала этих философских школ, позволяет утверждать когнитивное значение герменевтического подхода в целом.

Когнитивная (познавательная) цель герменевтического подхода состоит в том, чтобы приблизиться к пониманию структуры знания, а также выявить внутренние механизмы познания, соответствующие уровню знания. Поэтому то, что я называю “когнитивной герменевтикой пифагорейцев”, на самом деле самим пифагорейцам не принадлежит. Скорее всего, *когнитивную герменевтику пифагорейцев* следует понимать метафорически — как

подключение герменевтического анализа (или герменевтического подхода) к познавательному процессу с целью систематизации рациональных принципов (или правил) понимания и истолкования.

Орфикам и пифагорейцам можно приписать, по-видимому, следующие герменевтические правила: орфикам — (1), (2), (3); пифагорейцам — (1), (2), (3), (4), (5).

1. Учения и (или) тексты должны были истолковываться двояко: один способ истолкования — для посвященных, другой — для всех иных.

2. Исторкование должно носить аллегорический характер.

3. Лучшим языком истолкования является язык предельно общих понятий — таких, например, как “единая сущность”, “бог” или “число”. Для пифагорейцев язык чисел представляется наилучшим, и даже космогоническое учение истолковывается с использованием свойств чисел.

4. Исторкование на языке чисел не означает математизацию всей совокупности знания, доктрины, концепции или концепции в какой-то ее части. Но числа используются для абстрагирования и освобождения философских (космогонических) понятий от их мифической (символической) оболочки; а также для придания некоторым важным сущностным понятиям предельно общую (абстрактную), математически выраженную, количественную форму. В их трактовке “одного” (единицы) и “многого” (двойки) можно найти зародыши теоретико-множественных понятий 20 века.

5. После перевода на язык чисел возможно обратное истолкование — отсюда, как следствие, нумерология^[xliv].

К этим выводам следует добавить, что в орфизме, пифагореизме и в более поздних концепциях неоплатонизма, миф принимает новый смысл. Ему приписывают определенную власть в преобразовании души, вступившей в контакт с миром — является ли это преобразование ощущением катарсиса (как у орфиков); внутреннего очищения и осознания чувства гармонии с миром и космосом (как у пифагорейцев); или это трансцендентальное восприятие Бога как высшего существа, не сводимого ни к чему земному (неоплатонизм). Все эти истолкования дошли до наших дней и продолжают оказывать влияние на формирование новых идей.

Из всего многообразия философских школ и концепций я выбрала только такие, на примере которых можно отчетливо проследить основную тенденцию в тройственном преобразовании некоторых основополагающих отвлеченных идей — идеи Бога, идеи души и идеи гармонии (в самом широком их понимании). Рассматривая смысловое изменение этих понятий, а также реконструируя скрытый механизм процесса понимания, я старалась выявить предпосылки развития философского знания как отражения нового уровня знания и нового понимания. А главное, я стремилась проследить зарождение систематического философского объяснения, которое можно было бы соотносить с традиционным для того времени символическим (мифологическим) истолкованием мира. Возникновение абстрактных понятий и отвлеченных идей относится к периоду становления и формирования первичных интеллектуальных ценностей средиземноморско-европейской культуры в целом, миропонимание которой развивалась в направлении от мифа к логосу с одной стороны и от мифа к культу — с другой^[xlv].

Перечисляя и систематизируя принципы истолкования, приписываемые орфикам и пифагорейцам, важно уяснить значение герменевтического подхода, который позволяет осуществлять такого рода систематизацию при условии, что будет соблюдено важное герменевтическое требование. Оно состоит в следующем: истолкование должно учитывать воззрения эпохи на мир и его историю. Герменевтика учитывает эти факторы миропонимания

и использует *воззрения эпохи* в качестве предпосылок знания отдельных форм операции истолкования. Научным выражением зависимости интерпретации от воззрений эпохи и от техники истолкования, соответствующей этим воззрениям, становится зависимость герменевтики от философии.

Предмет герменевтики и ее когнитивные границы

Прежде чем приступить к определению предмета герменевтики и к уточнению когнитивной сущности границ герменевтического анализа, важно подчеркнуть, что особенностью греческого религиозного мировосприятия было то, что оно не опиралось на ортодоксальное религиозное учение, как например, в случае с христианством. Не было также и священной книги (типа Библии), к адекватному истолкованию которой сводилось бы жреческое знание. Поэтому понятийный и познавательный аппарат греческой философской мысли широко использовал мифологические и религиозные воззрения. Эти воззрения часто дополняли друг друга, и даже великим философам античности, в первую очередь, Пифагору, Платону, и даже Аристотелю, удавалось сочетать и соединять воедино старые истины и новое понимание.

Возникновение новых понятий и развитие новых идей, таких, например, как идея бога, имеет довольно длительную историю. Эта идея возростала вместе с развитием знания и всего миропонимания соответствующей исторической эпохи. От мифопоэтического Священного Существа — к персонифицированному мифологическому образу бога-творца (Зевса), и от интерпретации бога-творца и личного бога (“Отрешителя душ”) — до понятия трансцендентальной сущности. Пример возрастания идеи бога иллюстрирует процесс перехода от образно-эмоционального к дискурсивному способу мышления. Причем последовательное развитие дискурсивного мышления приводит к тому, что отдельно взятые слова и выражения начинают играть новую, самостоятельную и относительно независимую роль когнитивного свойства. Они приобретают значение носителей совершенно определенной информации религиозного или философского смысла (как, например, представления о бессмертной душе и понятие числа) — информации, соответствующей контексту вероучения или философской концепции. И уже не всеобщий воображаемый образ (например, Зевс с его многочисленными атрибутами), а специальная лингвистическая конструкция (предложение) становится основной единицей мышления внутри этой концепции или доктрины.

Предложение как единица речи, передающая относительно независимую информацию, становится, таким образом, выделяемой вследствие процесса совершенствования дескриптивного выражения. При этом картина действительности, поскольку она предстает расчлененной на предложения, может отныне реконструироваться в целостный образ, исходя из смысла этих предложений.

Этому закону подчиняется искусство понимания и интерпретации. Оно постепенно переходит от истолкования смысла всеобщего образа и (или) символа к истолкованию текста и (или) реконструкции смысла всего произведения, целой концепции или доктрины на основании контекста. Механизм осуществления интерпретации, основывающейся на анализе языка (в узком, а также в широком смысле этого слова), а также правила нахождения смысла языка — это особый круг проблем, касающийся, прежде всего, задачи сохранения смысла при переводе текста на другой язык. Конечно, герменевтика учитывает этот момент истолкования, поскольку он является важным, хотя и не единственным условием сохранения разумного соотношения между тем, как понято произведение и то, как оно переведено на другой язык. Таким образом, герменевтический аспект присутствует, кажется, везде, где есть “текст”, или где есть необходимость договориться о понимании и взаимопонимании. Например, когда

люди говорят на разных языках, или когда есть необходимость каким-то образом совместить различные мнения или даже непримиримые взгляды. Изучение иностранных языков, безусловно, помогает взаимопониманию людей. Однако изучение чужого языка не только добавляет нам новые средства к взаимопониманию, но дает также новый толчок в познании мира, поскольку проникновение в мир чужого языка — это одновременно проникновение в другую культуру, в другой опыт понимания и познания. Одновременно это дополнительный когнитивный опыт коммуникативного обмена между разными культурами и традициями.

Любой опыт такого рода понимания и познания — это также “познание познанного”, но только в более глубоком, всеобщем смысле. Поэтому не только в конкретной практике коммуникации или в переводческой деятельности важно учитывать контекст культуры, но, прежде всего, в деятельности понимания и в рефлексии по поводу самого понимания как особого феномена сознания.

“Повсюду, где мир испытывается нами, — отмечает Гадамер, — где происходит преодоление чуждости, где совершается усвоение, усмотрение, постижение, где устраняется незнание и незнакомство, повсюду совершается герменевтический процесс собирания мира в слово и в общее сознание. И даже монологический язык современной науки обретает общественную реальность лишь таким путем”^[xlvii].

Подводя некоторые итоги, хочу подчеркнуть, что в этой части своего исследования я стремилась показать, как происходила универсализация наиболее общих понятий, развитие которых явилось следствием длительного исторического развития средиземноморской (греко-римской) философской мысли в ее движении от образно-эмоционального к дискурсивному мышлению. В соответствии с этой тенденцией развивалась и античная герменевтика как искусство интерпретации — от истолкования устных высказываний прорицателей и комментирования изречений оракулов до изложения и истолкования поэтических и литературных текстов, наконец, до истолкования и понимания исторических и историко-философских концепций.

Их истолкование, как мы увидим дальше, отличается — содержательно и методологически — от толкования так называемых “священных” текстов, религиозно-мистическое содержание которых должно делать истолкование таким, чтобы понимание смысла священных текстов не выходило за пределы понимания их “секретности” или их “тайны”. Другими словами, их тайна должна была сохранять свою первозданность и согласованность с основным содержанием всего философского учения, доктрины или вероучения. Это накладывало свой отпечаток на то, как понимался, рассматривался и интерпретировался тот или иной аспект проблемы внутри философской концепции или даже внутри целой философской школы или религиозной доктрины. Ясно одно, способ выражения мысли, характерный для той или иной философской концепции или религиозной доктрины опосредствовал выработку целой системы правил и приемов интерпретации, совокупность которых, в конце концов, положила начало формированию систематического учения об изложении этот материала. Именно это систематическое учение стали называть герменевтикой (в широком смысле слова).

И хотя по отношению к герменевтике как искусству (правильного) изложения материала, или искусству (правильного) истолкования, нельзя утверждать, что это была какая-то определенная (универсальная) доктрина или какая-то определенная (или единственная) философская концепция, герменевтика, как это ни парадоксально, развивалась на протяжении многих веков именно как философская дисциплина. Она имеет свой собственный предмет, свои границы и свойственные только ей одной (герменевтические) методы. Содержание этих методов, конечно, изменялось. В известной степени, как можно будет увидеть дальше, не без влияния других культур и других традиций истолкования и комментирования.

По отношению ко всему рассмотренному в этом разделе книги материалу, задача которого состояла в том, чтобы выявить исторические корни и теоретические точки роста научной дисциплины, получившей название *герменевтика*, можно утверждать следующее. В античной герменевтике наметилась тенденция к универсализации предмета понимания (от понимания произносимого высказывания и устной речи — искусства вести диалог и умения слушать — до текста написанного) и универсализации деятельности понимания (от практического умения и профессионального истолкования до способа познания и существования человека). Момент понимания, который сопутствует любой форме освоения действительности и любому уровню познания — через соотнесенность с языком, речью или, напротив, через умолчание или любую внеречевую форму передачи информации (жест, поза, звук, знак, символ) — этот момент понимания-озарения наличествует повсеместно, подтверждая тем самым универсальность герменевтики.

Многоаспектность выражения понимания, стремление к взаимопониманию и правильной, адекватной оценке человеческих речей, текстов, книг и т.д. — требует герменевтической рефлексии над всем тем, что может быть понято и объяснено. В связи с этим встает проблема: если понимание так повсеместно, а когнитивные перспективы (универсального) герменевтического подхода кажутся бесконечными, то какие задачи не берет на себя герменевтика?

Действительно, хотя герменевтика имеет отношение к пониманию и смыслу, а влияние герменевтики, как мы увидим дальше, достаточно велико, не следует переоценивать ее эффективность. Во-первых, герменевтика не восполняет отсутствия у кого бы то ни было естественной способности понимать нечто. Герменевтика не исправляет ложные философские принципы или превратные пристрастия; она даже не прибавляет нужной филологической, исторической или философской эрудиции. Во-вторых, сама по себе герменевтика не исследует объективную истину писательских смыслов, которые были установлены по ее канонам — она не исследует, что истинно или ложно в этих текстах или в этих концепциях, но лишь выявляет то, что писатель (историк, философ) намеревался сказать. Следовательно, герменевтическая истина может быть объективной ложью, если только написанное, подчиненное герменевтическим правилам, не было наделено прерогативой безошибочности.

Эти ограничения герменевтики примиряют ее с другими областями знания. Тем не менее, мы не должны изначально относиться к герменевтике исключительно с точки зрения того, что выходит за границы ее возможностей или заведомо принижать ее когнитивное значение. Никто ведь не станет порицать грамматику за то, что она не наделяет никого специальными лингвистическими способностями, или критиковать теорию музыки за то, что она не улучшает мелодию, которую сочиняет композитор, и т.п.

После того, как мы увидели, какие задачи не берет на себя герменевтика, следует уточнить ее предмет более определенным образом. Итак, в центре ее внимания — книга или текст, или все то написанное, что должно быть объяснено. Таким образом, герменевтика имеет соприкосновение со смыслом. Она, так сказать, ищет смысл. Но не всякий смысл. Не просто смысл слов, содержащихся в языке, в обыденной речи или в предложении (например, буквальный смысл), но через понимание возвращает языку тот отчужденный смысл, о котором идет речь, и возвращает его, в частности, в форме иного текста, абсолютно понятного читателю и разъясняющего все внутренние неясности. Осмысление текста с позиции герменевтического подхода никогда не начинается с нуля и не замыкается на бесконечность — этот герменевтический опыт осмысления непрестанно продолжает выражать себя средствами языка и может быть понят как первооснова всей философской мысли. Поэтому предмет герменевтики касается понимания смысла, выраженного автором рассматриваемой

книги или текста, и она (герменевтика) имеет дело с множеством правил для нахождения и выражения истинного смысла рассматриваемых текстов.

Универсальность герменевтического подхода, на которой я настаиваю, должна быть доказана. Эту (пока еще гипотетическую) универсальность герменевтического подхода я вижу в том, что герменевтический аспект рассмотрения не ограничивается исключительно сферой соприкосновения с писательскими текстами (даже если это философские тексты). Более того, универсальность герменевтического подхода состоит в возможности методами герменевтики рассматривать и изучать проблематику, относящуюся к совокупности всего разумного. А это значит, что сам разум, а также когнитивные особенности разумной (мыслительной) деятельности могут находиться в центре внимания герменевтики, превращающейся тем самым в *когнитивную герменевтику*^[xlviij].

ЧАСТЬ 2
ГЕРМЕНЕВТИКА И РЕЛИГИОЗНАЯ
ТРАДИЦИЯ
Глава 1

Библейский экзегезис: от текста к традиции

Очерк истории библейской герменевтики

Более двух тысячелетий отделяют нас от времени возникновения христианства. Время зарождения христианства приходится на эпоху Римской империи, которая явилась заключительным этапом социально–политического и духовного развития античности. Западные и северо–западные провинции Рима поддерживают собственный общественный уклад, и там получает распространение латинский язык. Восточные же провинции — Малая Азия, Сирия, Египет сохраняют общественный уклад эллинистического и древневосточного мира, и здесь, в восточных пределах Империи, языком официальным (и вместе с тем литературным) являлся греческий. На восточных окраинах происходила своего рода генерация религиозных идей и систем, растекавшихся оттуда по всему Средиземноморью (культ Исиды, Митры, Яхве и др.); из восточных провинций Империи вышло и христианство.

Религиозно–философская мысль Империи все больше обращается к идее единобожия. Эта идея подпитывается, с одной стороны, иудейским монотеизмом, где Бог — это творец всего сущего, а с другой стороны, религией Египта и Ближнего Востока. Плутарх, отражая эту тенденцию эпохи, писал: “Не существует разных богов у народов северных и южных, не существует богов варваров и богов греков. Но, как солнце, луна, небо, земля и море, они едины для всех людей. Несмотря на множество разнообразных имен, которыми их называют, также есть только единый Логос, который царствует над всем миром, есть единое провидение, управляющее миром. Повсюду действуют одни и те же силы, а изменяются лишь их имена и обряды культов, и те символы, которые возносят душу к божеству, бывают иногда ясны, иногда темны”^[xlviil].

У многих народов древности в смутные исторические времена, наполненные социальными потрясениями, возникает сходный психологический феномен, который можно характеризовать как ожидание чудесного избавления людей посредством прихода спасителя или “мессии”. Идея ожидания спасителя пронизывает всю атмосферу Востока. Мы встречаем ее в текстах Египта, в древней Вавилонии, в иранском зороастризме, в древнем иудаизме, в религиозно–философских воззрениях кумранской общины, стоящей непосредственно у истоков христианства. С идеей мессианства тесно связана *эсхатология* — мистическое учение о неизбежном конце мира. Эта идея основывается на представлениях о циклическом характере процесса развития природы и всего мира в целом. Поэтому закат и гибель мира рассматривается как необходимое и закономерное завершение определенного цикла, как своего рода итог предшествующего хода развития событий и одновременно, как начало нового цикла. Во всех эсхатологических системах он рассматривается как “золотой” век человечества, признаки которого связываются с идеей торжества правды и справедливости, с обновленной, счастливой жизнью, с верой в нравственное совершенствование человека.

Например, римский поэт Вергилий оценивает события современного ему мира как поворот к “благодатному веку” Сатурна, когда мир кардинально преобразится: исчезнут людские пороки, а с ними и “несчастный” страх. “Почва не будет страдать от мотыг, от серпа виноградник; освободит и волов от ярма хлебопашец могучий”. Земля будет родить сама, козы понесут домой “молоком отягощенное вымя”, грозные львы не будут вредить стадам, а змея — символ злого начала в мире — “сгинет навеки”^[xlix]. Но еще за семь веков до Вергилия, другую картину будущего возвещает иудейский пророк Исая, связывая будущий золотой век с приходом мессии.

*“И почиет на нем Дух Господень,
дух премудрости и разума,
дух света и крепости,
дух ведения и благочестия;
и страхом Господним исполнится,
и будет судить не по взгляду очей Своих,
и не по слуху ушей Своих решать дела.
Он будет судить бедных по правде,
и дела страдальцев земли решать по истине;
и жезлом уст Своих поразит землю,
и духом уст Своих убьет нечестивого.
И будет препоясанием чресл Его правда,
и препоясанием бедр Его — истина.
Тогда волк будет жить вместе с ягненокм,
и барс будет лежать вместе с козленком;
и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе,
и малое дитя будет водить их...
И младенец будет играть над норою аспида,
и дитя протянет руку свою на гнездо змеи.
Не будут делать зла и вреда
на всей святой горе Моей;
ибо земля будет наполнена ведением Господа,
как воды наполняют море”.* (Исайя. 11, 2–9).

Как можно заметить, у древних иудеев эсхатологический элемент идеи неминуемой гибели мира и ожидание установления нового царства несколько смягчен за счет внимания к личности самого мессии как человека, который наделяется этико–нравственной свободой выбора. И эта свобода имеет, тем не менее, определенные последствия в “конечные времена”. Об этих конечных временах повествует и пророчествует Библия христиан в Откровении Святого Иоанна Богослова, которым завершается Новый Завет, и Библия иудеев — Ветхий Завет, первые пять книг которого называются по–еврейски Тора, т.е. Закон.

Дар пророчества (или дар откровения) чаще всего был связан с видениями, воспринятыми от Бога, поскольку Бог открывает избранным таинственные реальности, относящиеся, преимущественно к будущему. Ветхозаветные пророки воспринимали эти откровения и передавали содержание своих видений в устной форме и записывали. Ценность этих видений определяется символикой, которой они проникнуты, но чтобы понять их, не исказив смысл текста, надо постичь особенности метода истолкования и перевести употребляемые символы на язык понятий. Основные темы пророческих писаний, которые содержит Пятикнижие, касаются объединения и избранности народа, обретения закона и договора с Богом ради обетования (Земли Обетованной) и грядущего спасения.

Ветхий Завет представляет собой сборник избранных произведений древней иудейско–израильской литературы и отражает более чем тысячелетний период ее истории. Канонизация ветхозаветных текстов, т.е. выработка стандартной структуры, отбор входящих в него книг и установление их нормативного текста, была результатом длительного исторического процесса. Окончательная канонизация иудеями книг Ветхого Завета, которая произошла в 5 в. до н.э., дала толчок к возникновению различных литературных жанров, так или иначе направленных на пересказ библейских текстов и их *интерпретацию*, или, в более техничном смысле, — *экзегезис*. Кроме того, сам путь передачи и сохранения Библии является важным историческим свидетельством того, как сохранялось и передавалось знание, как оно истолковывалось. При этом разное отношение к Библии, обусловленное различием вероучения, например, у иудаистов (которые не признают Новый Завет) и христиан, а также отношение к библейской традиции в целом, является одним из важных факторов, характеризующих различные подходы к ее исследованию и истолкованию.

Оригинал книг Ветхого Завета не сохранились, однако известно, что он был написан на древнееврейском языке с небольшими включениями на арамейском, который был широко распространен в последние века до н.э. по всему Ближнему Востоку. В 3 веке до н.э. его начали переводить на греческий язык. Согласно преданию, над переводом книг Ветхого Завета трудилось 70 книжников из Иерусалима, отсюда и само название Септуагинта, т.е. «перевод Семидесяти»^[1]. Библия, канонизированная христианской Церковью, существенно отличается от иудаистского канона прежде всего тем, что содержит Новый Завет — собрание книг собственно христианского происхождения, излагающих основы христианского учения. Как христианская, так и религиозная иудейская традиция окружают Библию ореолом святости и боговдохновения.

С возникновением и распространением христианского вероучения появилась потребность в объяснении и истолковании Священного Писания. Раннехристианские писатели объясняли Священное Писание без опоры на какие-либо (формальные) принципы герменевтики. Однако поскольку так называемые священные языки были родными языками для сирийских или греческих писателей, которые хорошо были знакомы с тем, что для нас является библейской античностью, то они черпали свое вдохновение из ранней устной традиции, содержащей истинное объяснение многих трудных пассажей Священного Писания. Как скоро эти естественные подпорки христианских писателей пошли на убыль, начали развиваться систематические принципы истолкования, приведшие к созданию *экзегезиса*, представляющего собой ветвь теологии, которая исследует и выражает подлинный смысл Священного Писания.

Если мы хотим понять, как развивалась библейская традиция истолкования в целом, следует ознакомиться, хотя бы в общих чертах, с основами дохристианской (иудейской) библейской традицией истолкования, которая существовала задолго до христианской экзегетики и была связана с особенностями вероучения и культурой древних иудеев.

Библейский (дохристианский) экзегезис поначалу представлял собой собрание правил, управляющих правильным истолкованием книг Ветхого Завета, и поэтому относился к герменевтике подобно тому, как язык к своей грамматике или как умозаключение к логике. Понятно, что люди говорили и рассуждали задолго до того, как появилась грамматика или логика, но во все времена и при всех обстоятельствах трудно правильно говорить и верно рассуждать без знания норм грамматики и логики. Точно так же первые и наивысшие принципы или законы герменевтики широко использовались в практике истолкования задолго до того, как сформировалась общая герменевтика. Так, уже во времена блаженного Августина правила истолкования были собраны в одну книгу, что позволило им стать известными и войти в теологическую практику без особых затруднений.

Их общий смысл состоит в том, что правила общей герменевтики могут быть универсального либо частного значения — они могут иметь значение для правильного объяснения любой книги или документа. Наиболее непосредственный и простой метод определения значения рассматриваемого документа (или книги) состоит в последующей формулировке смысла, который автор намеревался передать. Такая формулировка, исходит ли она от самого автора или от другого лица (например, комментатора), имеющего определенное знание авторского замысла, называется *аутентичным* истолкованием. *Узаконенное* истолкование отличается от аутентичного тем, что оно исходит не от самого законодателя, а от его последователя или от равного ему по законодательной силе, или от верховного авторитета. К слову замечу, что научное истолкование отличается от аутентичного и узаконенного; его значение не производится от авторитетного истолкователя, но от весомости его аргументов, а также от его точного соблюдения правил герменевтики. Правила герменевтики, очерченные таким образом, могут рассматриваться как универсальные, или они могут быть приспособлены для

правильного понимания и объяснения книг определенного класса, например, Священного Писания или канонического закона.

Библейская герменевтика принадлежит к этому второму классу, но не потому, что правила общей герменевтики — универсальные правила экзегезиса — не применимы к священным книгам, но в силу того, что **священный характер Библии требует дополнительных правил истолкования, которые не приложимы к мирским документам.**

Наконец, о библейской герменевтике мы говорим, что она является либо общей, либо специальной — в зависимости от характера экзегетических правил, которые она содержит. Она будет общей, если ее правила приложимы ко всей Библии в целом; она будет специальной, если они предназначены для объяснения лишь отдельных книг (например, Псалмов или Посланий апостола Павла). Но как логика видов содержит все существенные признаки родовой, так и специальная герменевтика содержит все экзегетические правила общей герменевтики. И так же специальная герменевтика охватывает все законы истолкования, налагаемые универсальной герменевтикой.

Таковы, в общих чертах, методологические требования к использованию герменевтики в истолковании текстов Ветхого и Нового Завета.

Иудейский экзегезис: типология смысла

Христианская библейская герменевтика, основополагающие принципы которой были рассмотрены в предыдущем параграфе, не являлась исторически первым образцом экзегезиса. Принципы понимания, разработанные и систематизированные иудейскими толкователями в результате многовековой практики изучения текстов религиозно-догматического содержания и их комментирования, восходят к более раннему периоду. История иудаизма начинается в ранний период второго тысячелетия до н.э. в Месопотамии. Начало Священной Истории, Завета, диалога между Богом и человеком многим теологам кажется малозначительным. Тем интереснее процитировать описание этого “начала”, которое приводит православный священник о.Александр Мень: “В то самое время, когда орды арьев с боями продвигались по индийской земле, а на Евфрате амориты положили начало Вавилону, тогда пастухи в пестрых одеждах, погоняя овец и коз, двигались по дорогам Сирии. Пастухи шли из Месопотамии, направляясь через пустынные области на запад, в землю Ханаанскую. Этих людей возглавлял вождь или шейх *Авраам*. Их было немногим больше трехсот человек, и уход их едва ли привлек особое внимание^[iii]. Между тем это внешне неприметное событие открывало новую главу в истории всемирного Богоискания. В лице Авраама и его людей появляются новые герои нашей повести, которые едва ли сами догадываются о том, какое будущее ожидает их народ. Они были выходцами из Харрана в северной Месопотамии, где обитало племя “араму” или *арамеев*. По этому племени и область Харрана получила название Паддан-Арам, т.е. “Поле Арамеев”. Много веков спустя арамеи образуют могущественное царство в Сирии со столицей в Дамаске, но люди Авраама, покинув Арам, утратили и свою принадлежность к арамеям. Они вошли в категорию “хабири” или “апери”. Так назывались бродячие семьи, которые, скитаясь по восточным странам, добывали пропитание скотоводством, разбоем, службой в наемных войсках. О “хабири” упоминают документы Египта, Палестины, Месопотамии. Возможно, наименование “евреи” (ибри), которое стали прилагать к авраамову племени, связано с наименованием “хабири”. Впоследствии евреи разделились на несколько народностей, среди которых были моавитяне, амонитяне, измаильтяне, идумеи. Но *Народом Завета* суждено было стать группе еврейских колен, объединившихся в XVIII в. до н.э. под именем *Бене-Израэль* или израильтян”^[liii].

Религия израильтян является, прежде всего, религией Откровения. Она основывается на вере в то, что Бог открылся еврейскому народу через посредничество Моисея, (легендарного пророка, предводителя израильтян во время их бегства из Египта). По этой причине

иудейское истолкование Священного Писания ведет свое начало со времен Моисея, как можно заключить по следам, обнаруженным в канонических и апокрифических (но близких по стилю к библейским писаниям) книгах. Сопоставляя тексты обширной еврейской литературы со списками древних рукописей, иудейские законоучителя, шаг за шагом, сличая стих за стихом, отбирали текст совпадавших между собой редакций и этот текст канонизировали. Последний этап канонизации и кодификации еврейской Библии относится к 6–10 вв. н.э. и связан с деятельностью так называемых хранителей иудаистской традиции — масоретов (от евр. *масора* — “предание”, “традиция”) — ученых талмудических академий в Палестине и Вавилонии. Масореты знамениты также тем, что осуществили огласовку (т.е. вокализацию, обозначение гласных) с помощью специально созданной или для этой цели системы диакритических знаков (евр. *некудот*, букв. “точек”), и эта система огласовки, в конечном счете, стала общепринятой. Еврейский текст Библии, кодифицированный масоретами, получил статус Священного и не подлежал каким-то дальнейшим изменениям.

В иудейском экзегезисе можно выделить две разновидности (две школы) экзегезиса — эллинистическую, которая находилась под влиянием греко-римской культуры, и палестинскую. Тонкие различия и особенности их вероучения определяли специфику используемых методов интерпретации. Все приверженцы палестинской школы истолкования допускали существование **двойного смысла** Священного Писания: **буквального** и **мистического**.

Их изложение, основанное на понимании буквального смысла текста, было представлено, главным образом, в так называемых халдейских парафразах или Таргумах (*таргум*; араб. — букв. “перевод”). Оно вошло в употребление после вавилонского пленения (587/586–538 гг. до н.э.), поскольку вернувшиеся из изгнания племена уже понимали чтение и читали Священное Писание на их собственном оригинальном языке — иврите. Главный из Таргумим — *Таргум Онкелос* — арамейский перевод Пятикнижия (был создан во 2 в. н.э. в Палестине)^[111], но приобрел законченную форму приблизительно в 300–400 гг. н.э. *Таргум Онкелос* наиболее точно истолковывает Пятикнижие, восходящее в своих исторических и “законной” частях к ивритским текстам, которые ближе к оригиналу Септуагинты. Однако в своих пророческих и поэтических главах эти тексты настолько далеки от оригинала, что смысл их с трудом распознается.

Другой парафразой Пятикнижия был *Таргум псевдо-Ионатан* или *Иерусалимский Таргум*, который был написан после 7 в. н.э., хотя его начали писать еще в первом столетии в Иерусалиме. Он интересен как историческое свидетельство развития целостной литературной структуры Писания. Однако ни с критической, ни с экзегетической точек зрения он ценности не представляет, поскольку содержит полностью произвольные объяснения. Информацию об иудаизме эллинистического и римского периодов содержат апокрифы и псевдоэпиграфы (т.е. другие тексты того же периода, близкие к Библии, но которые не были включены в состав Септуагинты). Они являются главным источником нашего знания об этом периоде, который до открытия свитков Мертвого моря (в 1947 г.), был полностью окутан тайной. Таким образом, все эти источники дают основание для объяснения предпосылок формирования иудаизма. Они также способствуют нашему пониманию той среды, в которой зародилось и сформировалось христианство.

Метод аргументации Библии, используемый в Первой проповеди и в Послании к Евреям показывает, что иудеи до пришествия Христа допускали мистический смысл Священного Писания. Мистическое истолкование Писания, практикуемое иудейскими исследователями, жившими после Христа, может быть сведено к системам талмудистов и караимов. Замечу, что побиблейская еврейская литература обнимает собой период в 21 столетие (с 3 в. до н.э. до наших дней). Эта литература распадается на две главные эпохи. К первой эпохе принадлежат

произведения литературы талмудической, которая возникла в 3 столетии до н.э. (до заключения Талмуда Вавилонского в 5–6 в. н.э.); вторую эпоху образуют произведения литературы раввинской — от времени заключения Талмуда до наших дней. Талмудическая литература сама по себе состоит из двух главных частей: из Мишны и Гемары.

Мишна — это свод законоположений (галахот), основанных, в основном, на законе Моисея, а также на древних преданиях и установленных в народе обычаях. Галахот преподавали устно, и эти знания переходили из рода в род преемственно. И хотя уже в те давние времена существовали письменные сборники галахот — так называемые *секретные свитки* — публикация их долгое время была запрещена. К началу 3 столетия Мишна разделяется на шесть отделов, отделы делятся на трактаты, трактаты на главы, а главы на статьи. Она содержит постановления о молитвах и славословиях и законы, имеющие отношение к земледелию; мишна содержит трактаты о праздниках, о семейном праве, судебный устав, гражданское и уголовное право, санитарный устав, о святых дарах, устав о священниках. Гемара представляет собой дальнейшую разработку и обширнейшее объяснение Мишны. Гемара вместе с Мишной как раз и составляют Талмуд.

Итак, Талмуд — это свод раввинистических преданий, сложившихся за первые пять веков нашей эры. Весь Талмуд представляет собой толкование Писания. По своему содержанию он состоит из двух главных составных частей: из *галахи* (юридической части) и *агады* (экзегетически легендарной части). Значительная часть Талмуда изложена в форме комментариев на определенные тексты — это то, что евреи называют Мидраш (т.е. *исследование, разъяснение, истолкование*). Но существует и целая литература типа мидраш, далеко выходящая за пределы Талмуда. Еврейская традиция различает Мидрашим двух родов: те, которые относятся к разряду галахи, т.е. юридических и моральных комментариев в прямом смысле слова, и те, гораздо более свободные, которые носят характер агады (хаггады), т.е. пояснений в порядке духовных бесед и ярких примеров, часто колеблющихся между благочестивым воображением, мифологией и метафизикой.

Талмудисты-комментаторы приписывали каждому тексту несколько тысяч узаконенных значений, приводимых либо в Халахе, либо в Агаде (*аггада* — “сказание”)^[liv]. Халаха (или халака), т.е. юридический и моральный комментарий, содержит следствия законов, выведенных из Законов Моисея. Все эти следствия талмудисты приписывают самому Моисею; Агада же, напротив, является собранием материалов, выбранных талмудистами из истории, археологии, географии, грамматики и других источников *вне* Писания, в том числе и наиболее вымышленных. В своих комментариях эти авторы различали **двоякий смысл**: буквальный (или примитивный), и производный. Причем первый, буквальный смысл подразделялся на простой и малопонятный смысл; а второй подразделялся на логические дедукции и выводы, основанные на способе, которым были написаны слова на иврите, или исходя из ассоциации идей. Таким образом, уже в практике толкований талмудистов прослеживается тенденция к использованию наиболее рациональных методов интерпретации, а также намечается попытка каким-то образом систематизировать различаемые ими смыслы и подходы к истолкованию.

Приведу несколько примеров из Талмуда, для того, чтобы был ясен смысл поучений, который содержит этот древний памятник культуры, а также тот особый национальный колорит, который передают эти поучения.

Например, “раввины учили: шесть вещей не приличны ученому: выходить на улицу надушенным, ходить одному по ночам, ходить в заплатанных башмаках, беседовать с женщиной на улице, пировать вместе с невеждами и приходиться последним в дом учения. Другие прибавляют еще: Он не должен ходить скорым шагом, ни с поднятой головой”. Или “Рабби говорит: многому научился я от учителей своих, еще больше от товарищей, но больше

всего от учеников моих”^[lvi]. Другой пример показывает характер взаимоотношений между учителем и учениками, а также особенности аргументации, направленной учителем-комментатором на уточнение смысла цитируемых им первоисточников. “Так учили учителя наши: на расстоянии четырех локтей следует вставать перед старцем, ибо сказано: (Лев. 19, 32) “пред сединою встань”, чтобы приветствовать его; “И уважь лицо старца” т.е. не становиться и не садиться на его место, не противоречить ему, а, предлагая ему вопросы, предлагать с благоговением, не торопиться ответом, и не прерывать его слова. Кто же со своим учителем обходится не так, именуется преступником перед Вездесущим, он забудет свое учение, годы его сократятся, а в конце концов, он сделается нищим”^[lvii]. Другой пример отражает еще более жесткое развитие этой основной идеи: “Кто не учится закону, тот не исполняет его и, мало помалу, доходит до презрения к людям, до ненависти к ученым, до того, что мешает другим заниматься, до отрицания заповедей, и, кончает отрицанием бытия Бога”^[lviii].

Размышляя о покаянии, талмудист говорит: “И пришел народ к Моисею и сказал: согрешили мы” (Числа. 21, 7), т.е. они покаялись в том, что злословили его, а потом сказали: (там же) “Помолись Превечному, дабы Он прогнал от нас змей”. Из этого мы видим, с одной стороны, кротость Моисея, который не замедлил молиться о помиловании Израильян, а с другой стороны, важно покаяние, ибо как только они сказали: “согрешили мы”, им тотчас прощено было. Оттуда же заключаем, что прощающий не должен быть жесток. Из стиха же: (Сам. 1, 12, 13) “Да и я отнюдь не сделаю греха сего перед Превечным, чтобы не молиться о вас” видно, что непрощающий вины ближнему своему, после того, как тот просил у него прощения, называется грешником”^[lviii].

Приведенные примеры показывают, что иудейская герменевтика, которая возникла независимо от античной герменевтики, в качестве первого и основного принципа понимания и истолкования выдвигала *веру в священство Слова Божьего*. Вторым принципом, внутренне связанным с первым, является *вера в единство святой истории народа*, которая раскрывает себя посредством явления людям спасительных деяний Господа. Эта вера в единство Откровения и Домостроительства^[lix] послужила фундаментальной основой структурного единства и духовной целостности самой Библии как книги. Третий принцип иудейской герменевтики более сложен. Суть его состоит в том, что в практике толкователей всегда должно было присутствовать сознание необходимости понимания текста Библии (Пятикнижия, Торы) как источников религиозно-догматических, но доступных пониманию (посредством усердного и всячески поощряемого ее изучения) самыми широкими массами еврейского народа. Поэтому постоянно, в скрытой или явной форме, выражение воли Божьей, рассматриваемое как Откровение, было обращено не к единицам избранных, а ко всей Церкви.

Что касается герменевтических правил, которым следовали талмудисты, они сводились первоначально к семи правилам, систематизированным Хилелом, к тринадцати — Исмаилом и к тридцати двум — раввином Хосе из Галилеи. В сущности, многие из этих принципов не отличаются от принципов, преобладающих в наши дни.

Согласно основному требованию понимания и истолкования текста, исследователь-комментатор должен был руководствоваться отношением рода к виду, или того, что ясно, к тому, что туманно; вербального и реального параллелизма; отношения логически согласованного к тому, что оказывается противоречивым; учитывать диапазон автора по отношению к его литературному творению. Комментарии, написанные согласно этим принципам, называются мидраш.

В отличие от палестинских истолкователей, эллинистические (александрийские) экзегеты были склонны к *аллегорическому объяснению* Писания, пытаясь подобным образом

согласовать боговдохновенные Писания с принципами греческой философии. Так, Филон Александрийский является принципиальным представителем этой манеры истолкования. Согласно Филону, Авраам символизирует добродетель, приобретенную путем веры; Исаак — врожденную добродетель; Иаков — добродетель, достигнутую практикой и медитацией. Египет означает тело; Ханаан — благочестие; голубь — божественную мудрость и т.д.

Караимы (буквально “*читающие*” — евр.) отрицали талмудические традиции, так же как, впрочем, и саддукеи^[ix], которые отвергали “традиции отцов” и отказывались признавать свое происхождение от Анании, рожденного около 700 г. н.э., основавшего секту, якобы из зависти, поскольку он не принадлежал к верхушке иудеев и жил вне Палестины. Из Багдада, места своего зарождения, секта скоро распространилась по Палестине и особенно в Крыму, так что около 750 г. н.э. она стала представлять собой практически ересь среди иудеев.

Караимы отвергали всю традицию и принимали только закон Моисея. Посредством тринадцатого герменевтического правила Исмаила они установили буквальный смысл Писания и дополнили его с помощью силлогизма и согласия Синагоги. Поскольку они отрицали общепринятое истолкование и заявляли о своем частном истолковании, они были названы некоторыми авторами “иудейскими протестантами”.

Каббалисты превзошли предшествующих истолкователей в своем аллегорическом объяснении Писания. Следы их системы обнаружены в последних предхристианских столетиях, но ее полное развитие не произошло до конца первого тысячелетия н.э. В соответствии со своим именем, которое выводится из слова, означающего “*воспринимать*”, каббалисты провозгласили, что обладают секретной доктриной, воспринятой путем прямой традиции от Моисея, которому эти знания поведал Господь на горе Синай. Каббалисты утверждают, что все земные вещи имеют свои небесные прототипы или идеалы; и верят, что **буквальный смысл Писания включает аллегорический смысл, подобно тому, как тело включает душу, но только посвященные могут достичь понимания этого сокрытого значения.**

Три метода, согласно каббалистам, помогают достичь понимания смысла: *гематрия*, *нотарикон* и *темур*. Гематрия берет цифровое значение всех букв, которые составляют слово или выражение, и выводит скрытое значение из результирующего числа. Нотарикон формирует новые полные слова из единственной буквы или слова, или формирует слово из начальных букв нескольких слов фразы. Темур заключается в транспозиции букв, которые образуют слово, или посредством систематической подстановки других букв. Существует двойная система подстановки: первая, атбаш, подставляет последнюю букву алфавита вместо первой, вторую с конца вместо второй и т.д.; вторая система подставляет буквы второй половины алфавита вместо соответствующих букв первой половины. Каббалистическая доктрина собрана в двух основных книгах, одна из которых называется “Сефер Йетцира” (книга Творения), а вторая “Зогар”, собранная в средневековую эпоху.

Законы и принципы иудейской герменевтики

Главная задача интерпретации сводится к тому, чтобы определить точный смысл текста. История иудаизма показывает, тем не менее, что интерпретация (и ее методология) чаще всего зависела от содержания того текста, на который она была направлена. Так, сама Библия демонстрирует примеры внутренней интерпретации того, что ученые сейчас называют *внутрибиблейской экзегезой*. Например, Второзаконие рассматривается как резюме и интерпретация предшествующих Второзаконию книг Библии. Соответственно, принцип интерпретации Второзакония очень близок к экзегезе того типа, который позднее стали называть мидрашем.

В постбиблейскую историческую эпоху — так называемую эпоху сект — распространенным было многообразие методологий и интерпретаций, используемых этими сектами для объяснения Библии, а также теологических и религиозных предпосылок, лежащих за этим

многообразием. Множество апокрифических и псевдоэпиграфических текстов переписывали и перетолковывали Библию, предлагая свое видение ее содержания и смысла. В конечном итоге, различные подходы к интерпретации ярче всего выразились в разнице экзегезиса, связанного со Священным Писанием, закрепив тем самым раскол между иудаизмом и христианством.

Все эти подходы и интерпретации в целом, — пишет Л.Шиффман, — “сыграли в иудаизме вполне конкретную роль, открыв возможность исторического развития различных форм еврейской традиции. Новые идеи и подходы создавались в каждом поколении через интерпретацию старого”^[Lxii]. Поэтому без традиции или вне традиции интерпретация и все ее принципы сами по себе не имеют смысла, как, впрочем, лишенная интерпретации и других технических приемов традиция замерла бы на том или ином своем этапе.

Прежде чем я перечислю эти основополагающие принципы истолкования, напомним, что вскоре после жизни Христа рабби Хиллел (Гиллел) изложил семь герменевтических правил (миддот, *middoth*), среди которых наиболее существенными являются: выведение смысла по принципу от “большого к меньшему”; выведение смысла из контекста, а также из параллельных пассажей. В начале 2 в. Ишмаэль-бен Элиша увеличил число правил Хиллела до тринадцати, трактуя среди других вопросов способ гармонизации противоречивых пассажей. В середине 2 в. рабби Элиезер вывел тридцать два герменевтических правила, из которых сформировался и затем широко распространился метод истолкования, и они все еще могут быть найдены в изданиях Талмуда после трактовок “Берахот”. В Средние Века Абен Эзра и Маймонид объясняли некоторые герменевтические правила, но ни один раввинический автор не написал *ex professo* (профессионально) ни одного полного трактата по библейской герменевтике.

Тем интереснее, на мой взгляд, представить перечень принципов истолкования, которые удалось выявить и систематизировать. Отправной точкой предложенной здесь модели интерпретации являются основы вероучения, поэтому некоторые из предложенных принципов могут быть открыты для критики и сомнения в их универсальности или применимости по отношению к текстам иного религиозного содержания. Итак,

1. Лучшая теория объясняет больше фактов исходя из меньшего числа допущений.
2. Буквальное истолкование должно быть первой гипотезой.
3. Фигуры речи имеют установленное значение, значения не придуманы для удобства истолкователя.
4. Бог не противоречит сам себе. Все библейские утверждения могут быть гармонизированы без противоречия.
5. Бог лишь создает законы; он не отменяет законы без ясного о том сообщения.
6. Если текст имеет два истолкования, то правильно истолкование, которое согласно с предыдущим откровением.
7. Если текст имеет два перевода, то правильно истолкование, которое соответствует предыдущему откровению.
8. Переписчик делает ошибки или намеренно пропускает, но настоящий текст всегда сохраняется другими заслуживающими доверия переписчиками, так что простое сравнение и применение этих правил выявит истину.
9. Чем более древни манускрипты, тем меньше ошибок они содержат.
10. Традиция, начиная с наиболее древней, должна быть нашим руководством, когда проблема все еще не разрешена. Даже если традиция несовременна, истинная традиция всегда, по-видимому, будет где-нибудь сохранена народом.
11. Устная Тора не должна использоваться для ниспровержения письменной Торы.

12. Не следует доверять переводам, которые добавляют к тексту не общепринятые слова.

13. Не следует доверять переводам, которые не могут быть проверены по стандартным словарям, грамматикам и лексиконам.

14. Все видимые свидетельства указывают на то, что греческие тексты настолько же достоверны, как и еврейские оригиналы (утраченные к настоящему времени), когда дело идет о Новом Завете, и что некоторые греческие тексты более достоверны, нежели некоторые из предполагаемых еврейских оригиналов.

15. Странное слово в середине нормального предложения указывает на более глубокий уровень смысла в тексте. (Например, Иона называет живот кита “шеолом” 'sheol').

16. Не существует противоречий, ничто не может быть истинным и ложным в одно и то же время.

17. Указание на то, что “Новый Завет должен истолковывать Ветхий” противоречит правилам 6, 7. Тора возникла первой и является судьей в вопросе о значении последующих утверждений откровения.

18. Утверждение папского престола, что он имеет право истолковывать Библию вопреки тому, что там сказано, является ошибкой, беспокоящей гораздо более, чем склонность раввинов по традиции брать верх над Торой.

19. Первый уровень истолкования является буквальным. Дальнейшие будут соответствовать первому.

20. Каббала, гематрия и библейская нумеристика — все являются неправильными методами истолкования.

21. Библейский кодекс не является непогрешимым источником истины и поэтому не годится для достоверных (научных) заключений.

Ознакомившись с предложенной системой правил истолкования, можно четко отличить те принципы, которые будут иметь решающее значение для утверждения вероучения иудаистов, и вместе с этим мы видим такие принципы истолкования (например, 1,2,16), которые отвечают запросам рационального подхода к анализу любого текста и носят явно универсальный характер.

Глава 2

Христианский экзегезис и герменевтика

Католическая герменевтика

В христианском экзегезисе^[xiii] можно условно выделить три больших периода: первый, патристический (святоотеческий), заканчивается около 604 г. н.э; второй (604–1546 гг.) длится вплоть до Трентского Собора; третий охватывает время после Трентского Собора. Вторым периодом характерен разделением на католический и православный экзегезис, в то время как в третьем периоде к ним добавился еще и протестантский экзегезис.

Патристический период охватывает три исторических класса экзегетов, апостольских и апологетических авторов, греческих Отцов, латинских Отцов. Количество экзегетической литературы, порожденной этими тремя классами, сильно варьируется, но ее характер полностью соответствует каждому из трех исторических классов экзегетов.

Ранние христиане использовали Писание в своих религиозных встречах подобно тому, как иудеи использовали его в синагогах, добавляя, однако, писания Нового Завета более или менее полные к писаниям Ветхого Завета. Апостольские отцы не писали никаких профессиональных комментариев, их использование Писания носило скорее случайный и непреднамеренный характер, но их цитаты и ссылки безошибочно указывают на их принятие некоторых новозаветных авторов. Среди трудов апологетических авторов второго столетия не удается обнаружить и никаких профессиональных трактатов по Священному Писанию. Св. Иустин и св. Ириней выделялись своей способностью защищать христианство, а их аргументы часто основывались на текстах Писания. Св. Ипполит, по-видимому, был первым христианским теологом, который попытался объяснить все Писание. С его методом мы познакомились по уцелевшим фрагментам его трудов, особенно по его комментариям к Книге Даниила. Можно прийти к выводу, что эти ранние христианские авторы допускали как буквальный, так и аллегорический смысл Писания. Последний, по-видимому, предпочитался св. Климентом Римским, св. Юстином, св. Иринеем, в то время как использование буквального смысла преобладало в трудах св. Ипполита, Тертуллиана, и среди гностиков.

Золотой век библейского экзегезиса связан с деятельностью двух школ греческих Отцов: *александрийской* и *антиохийской*. Предание любит проследивать происхождение александрийской школы от евангелиста св. Марка. К концу второго столетия мы обнаруживаем св. Пантениуса в качестве главы школы. Ни один из его трудов не сохранился, но Евсевий и св. Иероним свидетельствуют, что он объяснял священное писание. Последователем его был Климент Александрийский — первый ученик, а после 190 г. — его соратник. Из сочинений Климента Александрийского сохранились “Cohortatio ad Gentils”, “Paedagogus” и “Stroma”, а также латинский перевод части его восьми экзегетических книг.

За Климентом следующим был Ориген, главный светоч всей александрийской школы. Среди его трудов, большая часть из которых утеряна, заслуживают специального упоминания его “Hexapla” и его тройное объяснение Писания путем схолий, проповедей и комментариев. Ориген также был одним из первых, кто полностью использовал герменевтические принципы, которые были известны представителями александрийской школы, хотя они не применялись во всей их полноте другими Отцами.

Ориген применял платоновское различие души, тела и духа к Писанию, допуская в них буквальный, моральный и мистический или духовный смысл, не считая, однако, что все в Писании имеет этот тройной смысл. По его мнению, в некоторых разделах буквальный смысл может быть отрицаем, в других же может отсутствовать аллегорический смысл, в то время как в иных местах вновь могут обнаруживаться все три смысла. Ориген верил, что явные расхождения евангелистов могут быть объяснены, например, с помощью духовного смысла, а

все церемониальные и ритуальные законы должны быть объяснены мистически. Между тем все пророческие высказывания об Иудее, Иерусалиме, Израиле и т.д. должны относиться к Царству Небесному и его жителям, к добрым и злым ангелам и т.д.

Среди выдающихся авторов *александрийской школы* должны быть названы: Юлий Африканский, св. Дионисий Великий, св. Григорий Тавматургий, Евсевий Кесарийский, св. Афанасий, Дидим из Александрии, св. Епифаний, св. Кирилл из Александрии и, наконец, также прославленные каппадокийские Отцы, св. Василий Великий, св. Григорий Назианин и св. Григорий Нисский. Последние три автора имели много общих точек соприкосновения с *антиохийской школой*.

Антиохийские Отцы придерживались герменевтических принципов, предпочитавших так называемый *грамматико-исторический смысл* Священных Книг моральному и аллегорическому значению. Феодор Мопсуэстийский (Mopsuestia) даже настаивал на том, что *буквальный смысл вредит символическому*, на том основании, что Новый Завет применяет некоторые пророчества Мессии только посредством приспособления и что из-за своих аллегорий Песнь Песней (наряду с несколькими другими книгами) не должна быть включена в Канон. Но в целом Отцы из Антиохии и Восточной Сирии, последние из которых сформировали школу в Эдессе, занимали промежуточную позицию между Оригеном и Феодором, избегая крайностей обоих, и таким образом заложили основание для герменевтических принципов, которым должен следовать *католический экзегет*.

Основными представителями антиохийской школы являются св. Иоанн Хризостом; Феодор из Мопсуэстии, осужденный Пятым Экуменическим Синодом за его объяснения Книги Иова и Песни Песней и в некоторых отношениях признанный предшественником Нестора; св. Исидор из Пелусиума (Египет), числящийся среди антиохийских комментаторов за его объяснения Библии, вставленные в приблизительно две тысячи его писем; Теодорет, епископ Кируса в Сирии, получивший известность за свои "Вопросы о Восьмикнижии, Книге Царств и Паралипоменоне", и комментарии к Псалмам, Песне Песней, Пророкам и Посланиям св. Павла.

Эдесская школа знаменита Афраатом, чей расцвет приходится на первую половину четвертого столетия, св. Эфраимом, Кириллоном, Балеем, Рабулом, Исааком Великим.

Латинские Отцы, как и греческие, также допускали *двоякий смысл* Писания, настаивая то на одном, то на другом. Мы можем лишь перечислить их имена: Тертуллиан, св. Киприан (епископ Карфагена), св. Викторин, св. Илларион, Марк Викторин, св. Амвросий, Руфин Тураний, Евсевий Софроний, св. Иероним, св. Августин, Кассиодор, св. Григорий (Богослов), Григорий Нисский.

Св. Илларион, Марий Викторин и св. Амвросий зависели до некоторой степени от Оригена из александрийской школы; св. Иероним и св. Августин являются двумя великими светочами латинской (Римско-католической) Церкви, повлиявших на большинство латинских авторов средних веков; а св. Амвросию принадлежит комментарий на Послания Павла, который сейчас приписывается псевдо-Амвросию.

Следующие девять столетий можно рассматривать как один период экзегезиса ввиду характерной зависимости средневековых интерпретаторов от трудов Отцов Церкви. То ли они синопсизировали или расширяли, то ли они анализировали или выводили новые заключения из старых посылок, они всегда начинали (исходили) из патристических результатов в качестве базиса своей аргументации.

Греческие авторы, жившие между 6 и 13 столетиями, сочиняли частично комментарии, частично компиляции. Так, епископ Кесарии, Анастасий Синаит, живший в 6 в., оставил двенадцать книг аллегорических комментариев на Шестикнижие. Олимпиодор и св. Максим Исповедник, жившие в 7 в., оставили более скромное количество объяснений, не свободных

от использования аллегорического метода истолкования.

Св. Иоанн Дамаскин приводит множество объяснений Писания в своих догматических и полемических трудах наряду с трудами по комментированию Посланий апостола Павла, в которых он следует Феодорету и св. Кириллу из Александрии, но особенно св. Хризостому. Фотий (9 в.), Феофилакт и Евтимий (12 в.) были приверженцами т.н. греческой ереси, но их экзегетические труды заслуживают внимания. Особенность их обширных истолкований такова, что при объяснении содержания и смысла различных книг Писания они вынуждены приводить после каждого текста различные патристические объяснения либо в полном объеме, либо в виде синопсиса, обычно прибавляя также имя конкретного Отца, чье мнение они приводят. Таким образом, они используют так называемую ссылку на авторитет в качестве дополнительного аргумента доказательства. Проводимые ими компиляции называются *катенами*.

Латинские авторы рассматриваемой эпохи следует разделить на два класса: *предсхоласты* и *схоласты*. Среди предсхоластов заслуживают внимания св. Исидор из Севильи, достопочтенный Беда, Алькуин, Хаймо из Хальберштадта, Рабан Мавр, Уилфрид Страбон, составивший *glossa ordinaria*, Ансельм из Лаона, автор *glossa interlinearis*, Руперт из Дойца, Хью из Сен-Виктора, Пьер Абеляр и св. Бернар.

Начальные труды схоластов замечательны своими **логическими и теологическими объяснениями** (золотой век схоластической теологии); в последующих трудах схоластов доминирует демонстрация филологической эрудиции, а в финале труды схоластов могут рассматриваться как материал для текстуальной критики. Среди схоластов Петр Ломбард был, по-видимому, первым, кто полностью ввел в свои экзегетические труды схоластические разделения, дистинкции, определения и метод аргументации. Стивен Лэнгтон ввел деление на главы, в том виде, как оно существует (и по сей день) в Библии. Хью Сен-Шэрский составил первый библейский указатель слов и изречений. Не нуждаются в дополнительной рекомендации философы и истолкователи, такие как Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура. К этому списку можно добавить множество других имен, но их вклад менее значим для рассматриваемой нами традиции истолкования, принятой средневековой (католической) герменевтикой. Примечательно и то, что в 1311 г. папа Климент Пятый предписал на Соборе в Вене, что в основных университетах должны быть учреждены кафедры восточных языков, чтобы аргументы иудеев и магометан могли быть опровергаемы более основательно — по их собственным источникам.

Следующий период начинается после Триентского собора (1546 г.); он называется некоторыми авторами *золотым веком*, по-видимому, для того, чтобы подчеркнуть особое значение и преимущество **католического экзегезиса** над толкованиями протестантов. В течение этого периода более 350 католических авторов были вовлечены в библейские исследования. Сам этот период условно может быть разделен на три этапа: первый знаменует окончание схоластического периода; второй образует переход от старого экзегезиса к новому; и третий охватывает труды современных экзегетов времени. Первый этап начинается во время Триентского Собора и заканчивается около 1660 года; второй достигает начала 19 столетия; а третий имеет дело с нашим временем.

Авторы первого этапа допускали множественный, буквальный смысл; следовательно, они представляли различные объяснения одного и того же слова как одинаково истинные.

Второй этап (1600–1800) характерен тем, что исторические исследования были более развиты, чем схоластические — т.е. они учитывают **исторический контекст** истолкования. В то же время продолжает использоваться так называемая **текстуальная критика**, которая достаточно хорошо представлена, в частности, Убиганом и де Росси.

Третий, современный этап библейской экзегетики характерен тем, что, во-первых,

католический истолкователь обращается в наше время не просто к непосредственному контексту фразы или строфы, но учитывает всю литературную форму книги, а также цели, с которой она была написана; во-вторых, ему помогает обильное сокровище исторической информации, практически неизвестное в прежние дни; в-третьих, филология священных языков активно развивалась в течение последних двух столетий и ее богатые результаты становятся доступны современному герменевтику или экзегету-интерпретатору. Это позволяет использовать дополнительные принципы истолкования, например, включить принцип так называемой *археологии текста*, основанного на сопоставлении старого и нового смысла. Универсальность такого герменевтического взгляда (или подхода) вполне очевидна, в особенности, если мы подойдем к рассмотренным здесь принципам истолкования рационально, т.е. будем применять эти принципы истолкования к другим текстам (вне их священного характера) или к другим концепциям *вне* религии.

Нет смысла повторять историю всех современных раскопок и открытий, содержание отдельных табличек, свитков и папирусов, результаты литературной критики, археологии и истории религии; достаточно сказать, что современному (в том числе, библейскому и христианскому) комментатору доступен любой из этих различных источников информации в той степени, в которой они входят в специальный предмет его исследования.

Христианская библейская герменевтика рассматривает не только сообщения писаний, или выясняет, кто был их автором, где и когда они были написаны, учитывает интеллектуальную и культурную среду автора и первоначальную аудиторию. Она также рассматривает основные философские вопросы — вопросы бытия в самом широком смысле этого слова, а также уделяет внимание вопросам, поставленным “критикой” текстов или источников. Например, могут ли быть еще где-нибудь обнаружены другие версии текста, является ли текст оригинальным или это более поздняя редакция и т.п. Однако основной целью христианской библейской герменевтики является стремление к пониманию и нахождению первоначальных учений Иисуса Христа. Поэтому знание того, что говорил Иисус и его последователи есть знание того, как жить и вести себя, как достичь более глубокого *проникновения в смысл вероучения*, либо достичь осуществления взаимоотношений с Богом посредством чистой веры. Но поскольку все это остается проблематичным вплоть до наших дней, герменевтика как искусство истолкования и понимания смысла Священного Писания и смысла христианского вероучения в целом, не теряет своей актуальности.

Напротив, ее основные требования, правила и принципы, т.е. все то, что составляет христианский библейский экзегезис (экзегезис Ветхого Завета и экзегезис Нового Завета) все более приобретает черты теоретически направленного систематического учения о понимании. Поэтому из всего материала христиански окрашенных смыслов теоретическое (теоретико-методологическое) значение имеют только такие принципы анализа текста, которые приемлемы к текстам вообще. Именно этот метауровень рассматривается философской герменевтикой в широком ее понимании.

Такой взгляд нашел отражение и в отношении формулирования границ герменевтики, которая, согласно этой позиции, не устанавливает ни аутентичность написанного, ни подлинность его текста, ни даже его специальный характер, например, носило ли оно священный или профанический характер. Библейская христианская герменевтика опирается на знание истории Канона как Ветхого, так и Нового Завета, использует результаты низшей или текстуальной критики, учитывает догматическую трактовку вдохновения.

Итак, для того, чтобы понять какой-то текст, надо поместить его в его собственный человеческий или внутренний (исторический, религиозный, философский или даже общенаучный) контекст. При истолковании, следовательно, важно отличать внутренний смысл от языка, суть вероучения или концепции от культурных категорий, служащих средствами его

передачи. Поэтому теологическое и научное чтение должно стремиться к реконструкции того пути, которое пройдено (христианством) в поисках спасения и внимательных раздумьях о вере. Необходимо мысленно восстанавливать этот путь, устанавливая происхождение или замысел самого повествовательного материала и отыскивая специфические особенности смысла, который этот материал приобрел как в период существования устной традиции, так и в то время, когда книга Библия была зафиксирована в письменном виде. В целом, все эти требования к правильному пониманию имеют своей целью теологические рассуждения.

Протестантская герменевтика: принцип “свободного исследования”

Что касается протестантской герменевтики, то ее можно условно разделить на три периода. Первый — это период так называемых реформаторов (1517–1600); второй продолжается до начала рационализма (1600–1750); третий охватывает последующее время. Вплоть до Реформации римская церковь была духовным поставщиком истолкования христианских писаний. После лютеровского разрыва с римской церковью возникло множество истолкований и множество подходов к анализу текстов Библии.

Ранние реформаторы отвергли основные положения о правилах экзегезы, но не ввели никаких новых или особых принципов истолкования. Они могли говорить, что допускают только буквальный смысл, но в то же время протестантские теологи, в частности Меланхтон и Флациус Иллирикус настаивали на важности аллегорического смысла. В результате не сложилось единой протестантской библейской герменевтики. **Принцип свободного исследования**, пропагандируемый самими Реформаторами, состоял в том, чтобы провозгласить основной тезис: “*Писание толкуется через само же Писание*”. Как принципы Мартина Лютера, который провозгласил *свободу исследования Библии*, (поскольку через Библию Бог говорит с каждым лично), так и принципы Кальвина основываются на субъективном восприятии Бога как последней инстанции понимания. Господствовало также положение, что каждое Евангелие было написано тем апостолом, чье имя оно носило. Однако буквальное прочтение оказывалось превалирующим, по крайней мере весь период до 1778 г.

На втором этапе развития Реформации появилась тенденция к поиску общего смысла истолкования. Для обеспечения некоторого единства истолкования, реформаторы ввели “*аналогию веры*” как верховное герменевтическое правило. Но поскольку они провозгласили, что само Писание было их правилом веры, они испытывали трудности в собственном применении своего канона герменевтики. Наконец, они были вынуждены рассматривать содержание своих символов как первые принципы, которые не нуждаются в доказательстве.

В то же самое время авторы этого периода создали некоторые заслуживающие внимания трактаты по библейской древности. Так, Лайтфут и Шоттген проиллюстрировали новозаветные вопросы из раввинских источников; Реланд писал о священной географии; Бошар — о естественной истории; Гудвин и Спенсер исследовали некоторые гражданские и религиозные вопросы иудеев и т.д.

Арминиане, социниане, английские деисты и французские энциклопедисты отказались от ограничения себя “*аналогией веры*” как верховного герменевтического правила. Они следовали принципу частного суждения со всеми вытекающими последствиями. Первым, кто придерживался принципа библейского рационализма, был Семлер, который отрицал божественный характер Ветхого Завета и оправдывал Новый Завет своей “*системой приспособлений*”, согласно которой Христос и Апостолы лишь подтверждали взгляды иудеев. Поэтому, для того, чтобы открыть истинное учение Христа, мы должны, прежде всего, устранить иудейские доктрины, которые могут быть почерпнуты из книг Иозефуса, Филона Александрийского и других иудейских писателей.

Х.Е.Г.Паулюс признает историчность Библии, но удаляет из нее все чудеса посредством *психологической системы истолкования*. Он различает факт или явление, которое признает свидетель, и суждение о факте или частную точку зрения, которой свидетель придерживается о явлении. В Новом Завете, например, мы имеем запись взглядов учеников относительно событий в жизни Христа.

В противовес этому Д.Ф.Штраусс применяет к Новому Завету систему библейского мистицизма, которую Семлер, Эйхорн, Фатер и де Ветте использовали в своих объяснениях части Ветхого Завета. Спустя более тридцати лет после ее первого появления система Штраусса была популяризована Э.Ренаном.

Истолкователи типа Штраусса, находившиеся под сильным влиянием Гегеля, стремились освободить веру от догмата церкви. Возник важный отход от литературного истолкования в сторону критического исследования источников. И если в первый, докритический период протестантской герменевтики в центре внимание было Евангелие от Иоанна, то теперь Евангелие от Матфея заменяет Евангелие от Иоанна в качестве текста, непосредственно представляющее действительные речи Иисуса. Возник также отход от мифических текстов по направлению к чему-то более достоверному. Штраусс впервые рассматривает Иисуса в контексте его еврейского окружения. На протяжении этого периода исследователи заняты поиском исторического Иисуса.

Позднее многие протестантские комментаторы начали допускать существование мифов в Священном Писании, хотя при этом придерживались еврейской и евангельской истории. Принципы, которые, по меньшей мере, имплицитно утверждают мистицистами, выглядят следующим образом. Во-первых, чудеса и пророчества невозможны; во-вторых, наши религиозные источники не являются действительно историческими; в-третьих, история и религия всех наций начинается с мифов, христианская религия не исключение; в-четвертых, мессианская идея Нового Завета была заимствована из Ветхого Завета, а все традиционные особенности мессий были приписаны Иисусу из Назарета в процессе формирования мифа.

Но поскольку было трудно объяснить развитие всей подобной христианской мифологии в узком интервале сорока или пятидесяти лет, Ф.Х.Баур реконструировал происхождение христианской Церкви, делая ее компромиссом между иудаизированными и универсалистскими христианами, или между партиями Петра и Павла. Лишь некоторые книги Нового Завета, по его мнению, являются подлинными; другие книги были написаны в течение или после слияния этих двух партий, которое произошло во втором столетии. Приверженцы этого мнения сформировали Ново-Тюбингенскую, или критическую школу. Однако теория позднего происхождения Нового Завета Баура затем была отвергнута огромным большинством протестантских комментаторов. Но мнение, что в Священных Книгах Нового Завета отсутствует историчность в ее истинном смысле, была достаточно популярна в двадцатом столетии.

Период с 1906 по 1953 гг. условно называется "Отсутствие Поиска". Это был период, когда Швейцер, Бультман и Вреде пытались найти религиозного Мессию. Вновь возникло намерение обнаружить реального Иисуса и его речи. В период 1953-1970 гг. впервые протестантские исследователи стремятся обнаружить преемственность между историческим Иисусом и религиозным Мессией. Евангелие от Фомы и свитки Мертвого моря становятся важным материалом для их аргументов. Это было время поиска до-восточного Иисуса, не зависящего как от еврейского, так и от христианского влияния. Иисус все чаще начинает изображаться как харизматической лидер. С 1970 по 1985 гг. школа Бультмана угасает вместе с потребностью противопоставления текстов Писания против иудаизма и ересей раннего христианства. И только начиная с 1985 г. мы наблюдаем возврат интереса к познанию личности Иисуса. На

первое место выходит исторический критерий достоверности как основной принцип обоснования социально-исторического статуса Иисуса. Развитие христианско-иудейского диалога составляет едва ли не главную часть этого подхода. Основным результатом этого диалога сводится к тому, что иудеи окончательно признают, что Иисус есть часть их истории, в то время как христиане, наконец, не отшатываются от иудейских корней христианства.

Таким образом, либеральный подход к Библии ограничивал экзегетику общими герменевтическими приемами, которые прилагаются к любому древнему памятнику литературы. Из богочеловеческой природы Писания устраняется элемент божественный и оставляется чисто человеческий, принадлежащий истории.

Глава 3

Библейская герменевтика: типология истолкования

Библейская герменевтика изучает общие принципы библейского истолкования. Она возникла, как можно было заметить, независимо от античной герменевтики, но позднее, со временем, восприняла ее основополагающие элементы. Первым и основным принципом библейской герменевтики уже начиная с эпохи Ветхого Завета, было отношение верующих к Священному Писанию как к Слову Божию. Такое отношение требовало к себе принципиально иного подхода, чем тот, который обычно использовался при истолковании литературных произведений античности или поздней классики. Поэтому как для иудаистов, так и для христиан на протяжении всей их истории главной целью герменевтики и ее экзегетических методов, используемых в истолковании, было открытие истины и ценности Библии.

Священный статус Библии в иудаизме и в христианстве покоится на убеждении, что эта книга является вместилищем божественных откровений. Такое общее понимание Библии как Слова Божьего не является, тем не менее, результатом одного единственного (или однородного) принципа ее интерпретации. Многовековая практика истолкования и комментирования Библии выработала самые разные подходы и требования к пониманию содержания и смысла Библии. Некоторые ее толкователи настаивали на том, что интерпретация Библии должна всегда быть буквальной, на том лишь основании, что Слово Божье эксплицитно и полно. Другие настаивали на том, что Слово, содержащееся в текстах Библии должно всегда иметь более глубокий духовный смысл, потому что Божье послание и истина являются самоочевидно глубокими. Утверждалось, например, что некоторые части Библии должны трактоваться буквально, а другие — переносно и т.д. В результате, в библейской герменевтике возникли и оформились четыре главных типа истолкования: *буквальное, моральное, аллегорическое и мистическое (или анагогическое)*.

Буквальное истолкование утверждает, что библейский текст должен быть истолкован согласно его простому значению, переданному посредством грамматической конструкции (т.е. посредством предложения), которое понимается и истолковывается согласно историческому контексту. Буквальное значение считается передающим намерение автора. Этот тип истолкования довольно часто (но не необходимо) ассоциируется с верой в вербальную инспирацию Библии, согласно которой индивидуальные слова божественного послания были божественно выбраны. Такие взгляды не могли не подвергаться критике. Экстремальные формы этого взгляда критиковались на основе того, что они не учитывают в точности очевидную индивидуальность стиля и словаря, обнаруженного у различных библейских авторов.

Например, Иероним — влиятельный библейский исследователь 4-го столетия — защищал буквальное истолкование Библии в противоположность характерному для того времени аллегорическому истолкованию, которое он считал избыточным. Первенство буквального смысла текста Библии над всеми остальными типами истолкования позднее защищали такие различные личности, как Фома Аквинский, Николай Илларийский, Жан Коле, Мартин Лютер и Жан Кальвин.

Вторым типом истолкования библейской герменевтики является *моральное истолкование*, которое стремится установить экзегетические принципы, по которым могут быть в дальнейшем извлечены этические уроки из различных частей или различных мест Библии. Письма Варравы (100 г. н.э.), например, иллюстрируют особенность “морального истолкования” при истолковании законов поста, предписанных книге Левитов. Так, закон поста запрещает употреблять в пищу плоть некоторых животных (или, согласно тайному учению Каббалы, этот закон интерпретируется как запрет поедать часть живого создания). Но

не на том основании, что мясо данного животного по каким-то причинам вредно для человека, а скорее из-за пороков, образно ассоциированных с этими животными.

Более сильным аргументом в пользу значения “морального истолкования” является отношение к древним иудейским пророкам^[Lxiii]. Согласно учению иудаизма, пророки, представляющие Бога, требуют только святых действий. Подобный принцип понимания и морального истолкования широко используется в период поздней античности, когда миф интерпретируется греческими герменевтиками согласно принципу моральной реабилитации действий и поступков героев мифа и завершается (в частности, у Платона) их полной моральной идеализацией.

Аллегорическое истолкование — третий тип библейской герменевтики, истолковывает библейские повествования как имеющие второй уровень понимания — по ту сторону личностей, вещей и событий, упомянутых в тексте. Частной формой аллегорического истолкования является *типологическое истолкование*, согласно которому ключевые фигуры, главные события и отдельные предписания из Ветхого Завета рассматриваются как типы пророческих предзнаменований личностей, событий и объектов в Новом Завете. Согласно этой теории понимания, Бог подразумевается с самого начала, поэтому такие образы, как, например, Ноев ковчег Ветхого Завета ассоциативно и аллегорически воспринимается и рассматривается как “тип” христианской церкви.

Филон Александрийский — эллинизированный еврейский философ и современник Иисуса Христа, известен тем, что написал аллегорический комментарий Септуагинты, т.е. греческого перевода Пятикнижия. Например, уже в самом начале грекоязычного толкования Библии возникло представление о божественных словах, творящих мир. Эта интерпретация была хорошо знакома Филону, повторялась и развивалась им. Другой характерной чертой философии Филона был платонизм, лежащий в основе его философского мирозерцания, однако принимал в его трудах отчетливую мистическую направленность. К такому выводу нас подводит весь текст сочинения Филона, подчиненного главной цели автора — показать, как душа человека возвращается на свою небесную родину, приближаясь к Богу^[Lxiv]. Комментируя построчно самые разные места Септуагинты, Филон упорно находит в них единую направленность этого подлежащего комментированию смысла.

Конечно, Филон был не первым, кто использовал метод аллегорического истолкования в толковании Ветхого Завета. Такие попытки были предприняты уже во 2 в. до н.э., в частности, придворным философом Птолемея Филометора иудеем Аристокбулом, который комментировал Ветхий Завет в духе пифагорейской философии. Наконец, в том же 2 веке до н.э. пифагорец Нумений из Апамеи, который не имел прямого отношения к иудаизму, составил аллегорический комментарий к Ветхому Завету. Нумений интерпретировал его в духе Платона, и ему принадлежит знаменитое высказывание: *Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?*

Вслед за Филоном общая направленность аллегорического принципа истолкования была воспринята христианином Климентом Александрийским, который разыскивал аллегорический смысл библейских текстов и при этом открывал глубокие философские истины в обычном звучании заповедей и повествовании Библии. Его последователь Ориген систематизировал эти герменевтические принципы. При этом он различал буквальный, моральный и духовный смыслы, и признавал духовный — аллегорический смысл в качестве высшего. Например, размышляя о причинах бытия и причинах различия между людьми, Ориген пишет: “...это различие получило начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы тварей. Бог же, признающий справедливым управлять Своим творением сообразно с его заслугами, направил это различие умов к гармонии единого мира; из различных сосудов, или душ, или умов Он создал как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и

серебряные, но и деревянные, и глиняные, и одни сосуды — для почетного употребления, другие же — для низкого”. Таковы, по Оригену, причины разнообразия в мире. “При таком понимании, — рассуждает дальше Ориген, — Творец не оказывается несправедливым, так как Он поступает с каждым по заслугам, согласно с предшествующими причинами, счастье или несчастье рождения каждого и все прочие условия существования не признаются случайными, и, наконец, не утверждается существование различных творцов или различие душ по природе”^[lxvi]. И смысл этой тайны, согласно Оригену, содержит Священное Писание: (Римл. 9.11-13; 9.14.) или (2 Тим. 2.20-21).

В Средние Века оригеновский тройкий смысл Писания, объединяющий в себе буквальный, моральный и духовный смыслы, был расширен путем деления духовного смысла на аллегорический и анагогический смысл.

Четвертый тип библейской герменевтики — анагогическое, или *мистическое истолкование*. Посредством этого способа интерпретации экзегет (т.е. тот, кто занимается экзегетикой), стремится объяснить библейские события так, будто бы они предсимволизируют воплощение этих событий в реальной жизни. Например, многочисленные мистические истолкования Откровения Иоанна (Апокалипсиса). Такие подходы к Библии характерны и для иудейской каббалы, которая пытается раскрыть нумерологическое значение ивритских букв или слов, придавая им смысл и раскрывая значение преданий, восходящих к устной традиции еврейского народа^[lxvii]. Каббала оперирует с буквами еврейского алфавита, которые она рассматривает как активные силы, присваивая каждой из них, под видом иероглифа, особый атрибут божества, что позволяет искусному каббалисту проникать в тайны божества. Владимир Соловьев называл каббалу “мистической философией евреев”, в которой рассматривается и разбирается сущность Бога (настолько, насколько это доступно человеческому пониманию), строение Вселенной и эволюция души.

В настоящее время смещение герменевтических акцентов к тем или иным, рассмотренным нами, типам истолкования и объяснения отражает академические и философские тенденции, соответствующие потребности нашего времени. В XX веке уже явно фигурируют *историко-критическое, экзистенциональное и структурное* истолкование, тогда как на уровне истолкования пророческого смысла или апокалиптического материала событий нынешних дней XXI века эти типы интерпретации продолжают энергично развиваться в некоторых кругах.

ЧАСТЬ 3 ФИЛОСОФСКО-ГЕРМЕНЕВТИКА

Глава 1

Философская герменевтика и когнитивный аспект ее методологии

Проводя достаточно подробный анализ истории становления и развития герменевтики в ее историко-философском контексте, сопоставляя те позитивные наработки, которые дала античная герменевтика в отношении рациональных способов и методов получения подлинного смысла текстов, а также обращаясь к исследованию развития религиозной герменевтической традиции как определенному культурно-историческому феномену с четко выраженным познавательным аспектом ее экзегетики, мы теперь можем перейти к определению предмета философской герменевтики и обоснованию научного статуса ее методологии.

В предыдущих разделах книги мы уже выяснили, что герменевтика устанавливает правила истолкования всевозможного рода текстов и словесных символов. Цель герменевтики как дисциплины состоит в опознании достоверного содержания и смысла письменных источников (особенно древних). Практическое приложение принципов и правил герменевтики по отношению к текстам, т.е. само их истолкование, называется *экзегезисом*. Первый, правда еще слабо выраженный, систематический вид герменевтики зарождается в недрах античности. Для древних греков она была традицией истолкования того, что говорят боги (например, для Платона); для стоиков — первой попыткой рационального изложения мифов; для Аристотеля — наукой, развивающей различные способы истолкования. В иудаистской традиции науку истолкования развивали авторы книг Халлаха и Агады, а в христианской традиции — Отцы Церкви. Развитие библеистики (или библейской герменевтики) дает огромный материал для рассмотрения герменевтики как науки исследования библейских текстов. Библеистика узаконивает принципы истолкования Священного Писания, используя экзегезис и опираясь на филологию, историю и традицию. Поскольку помимо исторических фактов в тексте Библии содержатся фольклорные элементы, притчи, легенды и вымысел, то исследователи пытаются выделить факты из всего этого обилия сведений самыми различными методами.

Метод анализа библейских текстов с научно-критической позиции восходит к протестантской традиции в Европе. Он ставит своей целью прочтение (выяснение) истинного смысла слов пророков, сокрытое под пластами искажений, возникших в результате редактирования более поздних времен. Начальный период историко-научного изучения библейских текстов характеризуется тем, что устанавливает этапы их формирования и редактирования, основываясь на филологическом и стилистическом анализе. Создателем этого метода считается протестантский священник (немецкий протестантский богослов) Виттер, который в 1711 г. опубликовал «Комментарий в Книге Бытия», где высказал гипотезу «четырех источников», согласно которой Писание составлено из более ранних произведений нескольких авторов, живших в разные времена. Зрелый методологический вид герменевтика начала принимать еще в 16 веке как результат полемики между протестантами и католиками на тему роли традиции в переводах Священного Писания.

Этот совокупный метод (филологического и стилистического анализа) дал толчок для развития филологии как самостоятельной дисциплины; он применялся правоведами, которое широко использовало принципы герменевтического анализа в своих доказательствах. Все это в конечном итоге преобразовало герменевтику из искусства истолкования в науку, которая получила статус самостоятельной дисциплины, занимающейся прочтением письменных источников и установлением их подлинного текста. В этом заметную роль сыграли Ф.Шлегель, и в особенности, Ф.Шлейермахер, а его первые опыты построения

герменевтической системы приходится на 1804–1805 гг. Практический опыт обобщения в области герменевтики получил во второй половине 19 в. реализацию в виде концепции гуманитарных наук, выдвинутой В.Дильтеем^[lxvii].

Концепция понимания в гуманитарных науках как метода истолкования “объективизации духа” (Дильтей), или человеческих творений, появляющихся вне психики и общедоступных, образует объективное исходное основание гуманитарных наук. *Герменевтика человеческой действительности*, которая также требует истолкования и понимания, противопоставляется объективному анализу явлений в мире природы. Таким образом герменевтика старается всегда извлечь смысл посредством истолкования смысла высказывания, трактованного сразу как событие, и от события переходить к смыслу, который его (это событие) “бесконечно превосходит” (П.Рикер).

Таким образом, наш вывод, касающийся предмета герменевтики, учитывает теоретические и философские основания тех концептуальных положений в отношении смысла и способов (методов) его получения, которые сформировались в конце 19 — начале 20 вв. Поэтому герменевтику мы рассматриваем уже не как **вспомогательную дисциплину** (первое определение), но уже как **методологию понимания** (второе определение). Тем самым концепция (или проблема) понимания оказывается центральной проблемой философской герменевтики. При этом **философская рефлексия**, касающаяся любых форм-выражений, например, религиозных символов, мифов или произведений искусства также оказывается в поле зрения философского герменевтического подхода (третье определение предмета герменевтики).

Анализ понимания как своеобразного способа бытия, т.е. **онтология понимания** (четвертое определение) принадлежит М.Хайдеггеру, который рассматривает понимание как проявление человеческой сущности, по отношению к которой ситуационная обусловленность, историчность и фактичность бытия человека рассматривается не как ограничение, а как условия всякого понимания.

Синтез и обобщение многообразного наследия герменевтики осуществил П.Рикер. У него герменевтика становится не только родом философской рефлексии над всеми формами понимания, но тем методом, благодаря которому удается развивать саму философскую рефлексю, а также **одним из методов**, от которого зависит правильность **всякого философствования**. Таким образом, герменевтика оказывается философской дисциплиной, а ее метод рассматривается как важное (если не единственное) условие правильного философствования (пятое определение).

Появление философской герменевтики не отменяет значение тех методологических результатов, которые были получены библейской герменевтикой. В XX веке появились новые методы исследования библейских текстов, их начали сравнивать с текстами литературных (и иных культурно-исторических памятников) других народов (египетскими, хеттскими, угаритскими), принадлежащих к цивилизации Ближнего Востока. Археологическая наука также изменила представление о древнем мире. Она показала огромное многообразие и сложность религиозной жизни народов древности.

В начале XX века в библеистике появился новый метод, названный “анализом жанра”. Его родоначальником считается Г.Гункель^[lxviii]. Таким образом, в академическую науку вошло понимание того, что формирование Библии не только было формально-механическим процессом, но явилось результатом серьезной редакторской работы. Тогда-то и возникло дополнительное направление в изучении текстов — *история редактуры*.

Глава 2

Принцип “герменевтического круга” и проблема понимания

Понятие “герменевтический круг” имеет довольно длительную историю, и история эта связана с развитием и становлением самой герменевтики как общей теории понимания. Необходимость истолкования мифологических образов, а позднее — старинных текстов и исторических документов стимулировала различные поиски специфических принципов и методов интерпретации. В дальнейшем эти принципы и методы, в том числе и принцип “герменевтического круга”, использовались фактически всеми, кто занимался герменевтическим анализом. Но “герменевтический круг” как ведущее методологическое понятие философской герменевтики был осмыслен только к середине XIX в. Стихийно применявшийся при истолковании текстов принцип “герменевтического круга” получил теоретическое осмысление в связи с попыткой дать определенную схему процесса понимания.

Понятие “герменевтического круга” широко рассматривается в трудах Фридриха Шлейермахера, который впервые определяет герменевтику не как некую лингвистическую дисциплину, а как общую теорию понимания. Принцип “герменевтического круга” занимает в ней одно из центральных мест. Необходимо заметить, однако, что сама идея “герменевтического круга” фигурирует уже в работах Фр.Аста и, по-видимому, из них перенесена Шлейермахером в свою теорию^[lxxix].

Известный немецкий филолог Фридрих Аст посвятил свои исследования античной греческой культуре. Он стремился постичь “дух античности”, который наиболее ясно раскрывается, по его мнению, в литературном наследии античных авторов. Пыльные манускрипты и сухой педантизм грамматики, писал он, должны быть не самоцелью филологии, но только средством постижения внешнего и внутреннего единства содержания произведения. Поскольку “античность есть не только образец художественной и научной культуры, но и жизни в целом”^[lxx], постольку понять “дух античности” значит стать похожим на греков. Но “дух античности” не может быть постигнут вне языка. Язык является как бы первородной средой для передачи духовного. В свою очередь для понимания языка мы нуждаемся в грамматике. Кроме того, чтение античных авторов предполагает наличие у читающего некоторых фундаментальных принципов, на основе которых он делает правильные и адекватные выводы в отношении прочитанного и может их пояснить. Именно в силу этого, заключает Аст, “исследование античных языков всегда должно быть связано с герменевтикой”^[lxxi]. Герменевтика здесь отделяется от грамматики и трактуется как теория извлечения духовного смысла из текста.

Видя цель исследовательской работы по изучению античных авторов в наиболее полном понимании их произведений, Аст рассматривает сам процесс понимания как постижение некоего единого духовного начала. По его мнению, понимание достигается благодаря тому, что духовное начало, воплотившееся в произведениях искусства (или изучаемых текстах), постигается другим духом — разумом интерпретатора. А поскольку духовное всегда обладает внутренним единством, это и является самой глубокой основой понимания внутренней духовной жизни, как автора изучаемого произведения, так и эпохи, в которую он жил.

Концепция духовного единства становится основой принципа “герменевтического круга” Аста. Поскольку “дух есть фокус всей жизни и ее постоянный формообразующий принцип”^[lxxii], он является источником всякого становления и развития, обнаруживая себя в разнообразных индивидуальных частях. Но части понимаются благодаря целому, а целое — из внутренней гармонии его частей. Например, целостное понимание произведения

заключается в разъяснении внутреннего значения его частей в отношениях их друг к другу и к более обширному “духу эпохи”. Применительно к античности это означает, согласно Асту, что постижение целостного единства “духа античности” возможно только через постижение индивидуальных его проявлений в конкретных произведениях. С другой стороны, индивидуальность автора, его своеобразие и неповторимость нельзя постичь иначе, чем в тесном отношении к целому, т.е. к духовной жизни эпохи.

Таким образом, характеризуя картину становления процесса понимания, Аст использует принцип “герменевтического круга” в его модификации “часть — целое”. Но само это понятие, хотя и присутствует в концепции Аста, не имеет четкого определения и по существу еще не ясно. Задача герменевтики состоит в разъяснении изучаемого объекта и разделяется филологом на три возможные формы понимания: историческое (понимание содержания произведения), грамматическое (понимание языка) и духовное (понимание целостного взгляда автора через целостное понимание “духа” эпохи). Первые две формы понимания были уже известны и развиты раньше. Третья, духовная форма герменевтического понимания разрабатывается Астом и получает дальнейшее развитие у его последователей и отчасти у Шлейермахера.

Процесс понимания Шлейермахер характеризует как искусство специфического переосмысления духовного процесса, происходящего у автора текста. Он начинает со сравнительно поверхностного обзора структуры целого контекста и поднимается мысленно к тем отрывкам и фрагментам, которые позволяют осуществить проникновение в композицию произведения. Только после этого начинается собственно интерпретация. Таким образом, интерпретация состоит из двух взаимосвязанных процессов: “грамматического” и “психологического”. При этом под “психологическим” в широком смысле слова Шлейермахер понимает то, что составляет внутреннюю, отразившуюся в тексте жизнь автора.

Принцип, на котором эта реконструкция (“грамматическая” или “психологическая”) происходит, и основывается на “герменевтическом круге”. Понимание, по Шлейермахеру, базисная операция, связанная с соотношением или сравнением. Она заключается в сравнении с уже известным. То, что мы понимаем, само образует некоторое единство или, другими словами, целостный “круг”, состоящий из частей. Круг как целое определяет свои индивидуальные части, и эти части вместе образуют, создают круг.

Примером простейшей единицы текста, состоящего из взаимосвязанных частей, является предложение. Известно, что само по себе слово всегда неоднозначно. Оно приобретает тот или иной оттенок смысла в зависимости от контекста, т.е. будучи соотносено со всем предложением. С другой стороны, понимание смысла предложения как целого зависит от понятых нами значений отдельных составляющих его слов (частей). Благодаря взаимосвязи части и целого каждое последующее слово придает определенное значение предыдущему, уточняя значение всего предложения или наоборот. Поскольку процесс понимания происходит в этом своеобразном круге, Шлейермахер и называет его *герменевтическим*^[xxiii].

Позднее В. Дильтей, давая характеристику философским воззрениям Шлейермахера, так определит его понятие “герменевтического круга”: “Целое должно быть понято в терминах его индивидуальных частей, индивидуальные части — в терминах целого. Для того чтобы, понять произведение, мы должны обратиться к автору и родственной ему литературе. Такая сравнительная процедура позволяет понять действительно каждое индивидуальное предложение более глубоко, чем прежде. Поэтому понимание целого и его индивидуальных частей является взаимозависимым”^[xxiv].

На первый взгляд кажется, что понятие “герменевтического круга” включает в себя формально-логическое противоречие. Действительно, если мы должны постичь целое,

прежде чем поймем его части, мы никогда ничего не поймем. Но мы утверждали раньше, что части получают свое значение из целого, и в то же время мы не можем начать с целого, недифференцированного на части. Правомерен вопрос: не является ли само понимание “герменевтического круга” совершенно необоснованным? Нет, отвечает герменевтик, скорее мы должны сказать, что формальная логика не может полностью объяснить работы понимания. На каком-то этапе этого процесса происходит “скачок в герменевтический круг” и “из круга”, и мы понимаем целые части совместно.

В своей трактовке принципа герменевтического круга Шлейермахер открывает широкую дорогу для интуиции, характеризуя процесс понимания как частично сравнительно-грамматический и частично интуитивный. В коммуникации, поскольку она представляет собой отношение диалога, с самого начала предполагается общность значений, разделяемых говорящим и слушателем. Она предполагает также знание языка и предмета обсуждения. Как и в приведенном примере с предложением, здесь обнаруживается противоречие: то, что должно быть понято, должно быть уже известным. Как на уровне языка (среды рассуждения), так и на уровне предмета (материала рассуждения) необходимо наличие некоторой меры знания о том, *что* мы собираемся обсуждать. Наличие этого знания Шлейермахер называет *минимальным предзнанием* или *предпониманием*. Именно благодаря ему осуществляется “прыжок в герменевтический круг” и тем самым происходит разрешение имеющегося противоречия. Таким образом, связывая процесс понимания не только с интерпретацией текстов, но и с живым диалогом людей, Шлейермахер дает более конкретную характеристику, чем его предшественник.

Полное понимание, имеющее место внутри герменевтического круга, наступает благодаря действию интуиции, а также благодаря опирающемуся на сравнительный метод субъективному анализу. Определяющим звеном здесь выступает “предпонимание”, и именно на него уповаet Шлейермахер при объяснении принципа “герменевтического круга”.

Анализ процесса понимания внутри “герменевтического круга” был продолжен и развит дальше Дильтеем. Рассматривая предложение в качестве наиболее простого примера взаимодействия части и целого, он выделяет значение как нечто, что постигается благодаря этому взаимодействию. Значение индивидуальных частей обеспечивает понимание смысла целого, которое в свою очередь изменяет, уточняет неопределенность слов предложения в фиксированной и осмысленной схеме. Значение целого составляет “смысл”, выводимый из значения индивидуальных частей. Принцип “герменевтического круга” выступает здесь как один из важных аспектов методологии. Он возникает опять-таки в понимании сложного целого и его частей. “В этом смысле, — пишет Дильтей, — мы сталкиваемся с общей трудностью всякой интерпретации: целое предложение должно быть понято из индивидуальных слов и их комбинаций и полное понимание индивидуальных частей предполагает понимание целого”^[Lxxvi]. Круг всякий раз повторяется в отношении к конкретному произведению, отражающему духовное развитие автора, и возвращается снова в отношении к его литературному творчеству в целом.

Заметим, что обращение Дильтея к герменевтике может быть объяснено двумя причинами (хотя есть и иная точка зрения, а именно что Дильтей с самого начала занял герменевтическую позицию). Во-первых, стремлением выйти за рамки психологической тенденции, принятой герменевтикой Шлейермахера, и, во-вторых, поиском методологической базы для обоснования наук о духе, начальным и конечным пунктом которых является, по мнению Дильтея, конкретный исторический, живой опыт. “Жизнь есть живой опыт” — это типичное для Дильтея выражение становится сердцевинной всей его философии, но оно не сразу приняло характер герменевтической направленности.

“Жизнь” есть, по Дильтею, то, из чего мы развиваем наше мышление и куда направляем наши вопросы. Ее мы воспринимаем не в естественнонаучных категориях (вроде “массы”, “силы” и т.п.), а в живом опыте всеобщности, тотальности, но через понимание частных. Динамика внутренней жизни имеет сложную природу чувств, воли, познания, но не может поэтому подчиняться логике механической и количественной, которая характерна для наук о природе. Вернуться к полноте живого опыта — значит понять саму жизнь. Ближе всего к пониманию жизни стоит история, дающая полноту постижения нами нас самих. Между тем понимание как базис для всякого исследования осуществляется именно методом герменевтики.

Подобно тому как понимание наступает благодаря взаимодействию в тексте части и целого, в “жизни”, по Дильтею, наблюдается соотношение, например, прошлого и настоящего, действие которых составляет круг, в котором на уровне “самой жизни” осуществляется ее понимание. И если общий принцип “герменевтического круга” ориентирует на жесткую неизменность метода понимания, то содержание, смысл понимания подвержены постоянному изменению, флуктуации. События или опыт могут так изменить нашу жизнь, что все то, что раньше считалось осмысленным, станет ничего не значащим и, наоборот, казавшийся неверным опыт может изменить его значение в ретроспективе.

“Значение” как результат взаимодействия части и целого, утверждает философ, может рассматриваться лишь с данной точки зрения, в данное время и в данной конкретной исторической ситуации. Значение не фиксируется с неизменной определенностью, так как очень многообразно и всякий раз конкретизируется интерпретатором. Осмысленность значения выявляется из контекста, составляя часть той ситуации, в которой находится сам интерпретатор, и исторически меняется во времени. Дильтей пишет: “Значение фундаментально возникает из отношения части к целому, то есть основывается на природе живого опыта”^[lxxvi]. Другими словами, значение является имманентным в “ткани жизни”, в живом опыте субъекта-интерпретатора, в то время как текст — лишь условием и источником сопереживания. Одновременно с этим усложняется, а по сути дела субъективируется задача самого процесса понимания. Получается, что “герменевтический круг” у Дильтея всякий раз заново устанавливается между конкретным текстом и конкретным интерпретатором. При этом интерпретатор выступает своеобразным посредником между жизненной, исторической традицией, в которую сам вписан, и тем, что подразумевает текст (интуитивно вживаясь в текст, по сути дела — в самого себя).

Таким образом, чисто филологический метод понимания текстов превращается у Дильтея в иррационалистическую методологию исторического исследования, причем принципу “герменевтического круга” придается весьма широкое значение. Он квалифицируется философом как важный аспект методологии исторического понимания, основанного на такой объективации социально-исторической реальности, которая проистекает из субъективной деятельности.

“Герменевтический круг” в концепции Дильтея приобрел вид движения между исторически различными культурами (типами жизни) и изменяющейся позицией интерпретатора, то пытающегося вживаться в эти разные культуры, то приписывающего им свое же собственное переменчивое содержание. Само понимание, происходящее в рамках “герменевтического круга”, поэтому “всегда остается относительным и никогда не может быть завершенным”^[lxxvii]. Оно постоянно расширяет горизонт исторического видения и его же изменяет, преобразовывает.

Заметим, что русский последователь дильтеевского духа герменевтики Г.Шпет был первым из философов феноменологического направления, кто обратился к проблемам истории, сделав их центральными. Поскольку историческую науку он понимал как “чтение слов” в их

значении, то и основой ее оказалась проблема истолкования, рассматриваемая Шпетом в традициях герменевтики^[lxxviii]. У Шпета тоже наметился “герменевтический круг” субъекта–интерпретатора и “истории”.

Еще дальше, чем Дильтей, по пути иррационального истолкования принципа “герменевтического круга” пошел Мартин Хайдеггер: “Герменевтический круг” не может быть сведен к порочному кругу, ни даже к досадной, но неизбежной формальности. Напротив, в нем скрывается позитивная возможность наиболее изначальной формы познания... Мы овладеваем этой возможностью лишь в том случае, когда вполне осознаем, что нашей первой, последней и постоянной задачей является не придумывание предпосылок познания и не заимствование их из уже имеющихся концепций, но скорее разработка этих познавательных предструктур в терминах самих вещей”^[lxxix].

Как видно из приведенного отрывка, Хайдеггер придает “герменевтическому кругу” онтологический смысл. В нем по существу находит свое отображение любой научно–познавательный акт. Вывод об онтологическом значении принципа “герменевтического круга” Хайдеггер строит на основе утверждения о герменевтической взаимообусловленности субъекта и объекта в исследовании. Особенность такого онтологического взгляда состоит в том, что хайдеггеровский термин “понимание” трактуется как *внутренняя сила*, способность чувствовать то, что таится в глубинах бытия, что имеет онтологическое значение, указывает на праснову бытийности, взаимодействует по кругу с предчувствием таковой в потоке субъективных переживаний данного лица.

Дильтей, как мы видели, относил понимание к глубинному уровню постижения, которое включает в себя момент “схватывания” как некое социально–психологическое “выражение внутренней реальности”. Для Хайдеггера понимание заключается в силе постижения как бы собственных возможностей бытия в рамках “жизненного мира”, в котором оно существует. Понимание рассматривается Хайдеггером в качестве модуса или составного элемента существования человеческого сознания, которое пытается пробиться в глубинное бытие, но им не обладает. Содержание понимания — это не объект мира, но скорее угадываемая структура самого бытия. Понимание — базис для всякой интерпретации и является, следовательно, через свое содержание онтологическим фундаментом, первичным в отношении каждого акта существования. Вторая сторона понимания у Хайдеггера всегда относится к будущему и имеет проективный и провидческий характер. Любой акт понимания — это “проект”, выход за рамки непосредственно данного смысла и представляет собой форму бытия в тенденции.

Сущность понимания, по Хайдеггеру, заключается не просто в постижении ситуации, но в раскрытии возможностей бытия. Акт понимания всегда осуществляется в рамках “герменевтического круга”, стремлений человеческого существования прорваться к бытию и воздействиям бытия на это существование. Указанный круг должен, по замыслу философа, обеспечивать неразрывность знания с объектом этого знания, исторического знания и исторического бытия. Герменевтика у Хайдеггера приобретает феноменологически–субъективное, но все–таки онтологическое звучание, она изучает феноменологические следствия “герменевтического круга” для онтологической структуры всякого человеческого понимания и интерпретации.

Бытие мира, по Хайдеггеру, проявляется в языке, который гораздо богаче, полнее, чем его воплощение в речи. Эта скрытая часть языка и включает в себе некий прафеномен понимания. Благодаря языку становится возможным понимание мира, его объективного бытия. Более того, язык, как утверждает Хайдеггер, и есть само бытие, поэтому именно на него должна обратить свой взор философия. “Поздний” Хайдеггер придает герменевтике статус экзистенциальной философии, причем принцип “герменевтического круга” характеризует здесь структуру

любого познавательного акта. Круг в его системе получает в конечном счете такой вид: понимание бытия предполагает возможность его объяснения (непонятное не объяснить), но объяснение бытия возможно само исключительно лишь на базе интуитивного понимания.

Развивая идеи Хайдеггера, Гадамер предпринял попытку превратить герменевтику в наиболее универсальный философский метод исследования и мирозерцания. Понимание рассматривается Гадамером не в прежнем традиционном плане, как только акт человеческой деятельности, а в духе Хайдеггера, как базисный *способ бытия в мире*. Оно всегда является историческим и лингвистическим событием в культуре, естествознании, науке, в жизни — одним словом, всюду. В то время как Дильтей ограничивался тем, что считал герменевтику методологической основой социально-гуманитарного знания, Гадамер стал рассматривать ее как *универсальный аспект философии*^[1xxx].

Гадамер справедливо обращает внимание на возможность применения категории понимания не только к анализу текстов, как это делал Шлейермахер, или же процессов социально-исторической жизни как феномена культуры, на чем настаивал Дильтей, но и ко всем без исключения явлениям жизни. Кроме того, Гадамер подчеркивает исторический и диалектический характер самого процесса понимания. Соответственно этому “герменевтический круг” для него теряет свое автономное значение и раскрывается в более широком контексте философии понимания. Ключ к пониманию, по Гадамеру, заключается не только в манипулировании и волевой интерпретации субъектом, но и в участии и приобщении к жизни. Герменевтика Гадамера ориентируется преимущественно на трактовку языка и феноменологию Хайдеггера. Текст, являясь окончательной реальностью для Гадамера, становится в силу этого не только главным предметом философии, но и таинственной самостоятельной силой.

Согласно Гадамеру, любое понимание текста зависит не от присущего содержанию этого текста смысла слов в их связях и опосредованиях, а преимущественно от активности интерпретирующего субъекта. Именно от интерпретатора зависит возможность того или иного понимания, поэтому дешифровка прежних смыслов не является столь актуальной по сравнению с производством новых. В производстве новых смыслов заключается главная когнитивная задача интерпретатора, его социально-историческая функция носителя данной эпохи и культуры, в рамках которой он стремится приблизиться к пониманию и “бытию”. Но Гадамер все же не отбрасывает окончательно смыслы прошлых эпох и культур, поскольку они “традиция”. С ней сталкивается новаторство нового интерпретатора, и возникает новый вариант “герменевтического круга”, который “описывает понимание как игру между движением традиции и движением интерпретатора”^[1xxxii].

Рациональный смысл “герменевтического круга” состоит в противоречии между понятием целым и уточненными с его “помощью частями; между пониманием главного в проблеме и детальным объяснением всего ее содержания и т.д. Когда мы анализируем, например, художественное произведение или иной текст с точки зрения его содержания, он выступает перед нами как целое, как совокупность составляющих его частей. Именно через эту суммарность целостное содержание соотносится с формой. Но суммарная характеристика содержания по мере углубления в форму становится явно недостаточной, возникает потребность в более глубоком понимании его целостности и своеобразия. Так, через противоречия, процесс успешного понимания продвигается вперед.

Расчлененность любого обладающего смыслами образования на части, например, художественного произведения, является необходимым условием существования его как целого, имеющего свою особую природу. Взаимосвязь частей и целого выступает необходимым условием существования их как данных частей, обладающих специфической

сущностью. Подобно тому, как слово представляет собой момент (или часть) предложения, само предложение входит в состав фрагмента произведения, являясь его частью (или моментом) в т.д. Круг, в котором для нас происходит непрерывное соотнесение этих моментов и уточнение их за счет постоянного расширения этого круга, может быть назван кругом лишь условно. Это скорее спираль, в которой происходит расширение каждого предшествующего круга в последующий, так что первый из них “не успевает” замкнуться и его разрешение состоит именно в переходе в следующий, более широкий круг.

Образ круга, который используется герменевтиками, не искажает подлинный смысл процесса понимания. Однако последний, как видно из только что сказанного, не может быть сведен к замкнутой системе, скажем, взаимодействия части и целого, поскольку познание всегда предполагает расширение нашего понимания и постоянный выход за его пределы. Кроме того, сама идея “разрыва” круга через “предпонимание” только внешне (метафорически) напоминает “разрыв” кругов взаимообусловленности понимания и предпонимания. Включая предпонимание, мы расширяем наше понимание, придавая, тем самым, все новый и новый смысл принципу “герменевтического круга” (например, за счет включения новых особых требований, составляющих условие понимания).

Уразумение или проникновение в “сознание автора”, “культурный фон”, “дух эпохи”, “тайну текста”, “потенции интерпретатора” и т.п., о чем рассуждают герменевтики, отражает тенденцию развития самой герменевтики как науки, направленной на включение все новых объектов в сферу герменевтического анализа. Поэтому не только текст и его истолкование, но любая деятельность творческого мышления, созидаящая культуру, оказывается в сфере рассмотрения этого герменевтического метода, который выступает в виде некоего всеобъемлющего принципа.

Приобщение новых поколений людей к жизни человечества всегда опосредованно социальным общением, т.е. преемственностью культур. Но преемственность культур означает и воссоздание заново, реконструкцию этих культур и их наивысших произведений, их содержания и духа. А это “особенный труд, позволяющий как бы наблюдать за таинством духовной, творческой работы Мастера, как бы присутствовать при ней, ощущая ее физический ритм — ее паузы и напряжения, подъемы и спады, улавливать (“видеть”) моменты возникновения ассоциации, образа мысли...”^[lxxxii]. О таком примерно воссоздании облика культуры, вживании в нее, имеющем в себе действительно и момент интуиции опирающейся, однако, на знание, писал классик испанской литературы Б.Грасиан^[lxxxiii]. Именно такая рационально осмысленная культурная преемственность составляет условие полноты социального бытия более позднего времени. Творение культуры, будучи создано, становится как бы независимым от своего творца, оно получает относительно самостоятельное существование и живет столь долго, сколь активно воздействует на окружающую жизнь, в той или иной мере формирует и определяет ее течение.

В новые эпохи такие произведения несколько иначе истолковываются, и в новых условиях из них извлекают тот новый смысл, который ранее не замечали, оставляя в стороне то, что ранее считалось самым важным. Предписываемая же принципом “герменевтического круга” постоянная и неизменная повторяемость смыслов, устанавливающаяся всякий раз между текстом и его интерпретатором; тенденция к наполнению, расширению “круга” за счет все большего числа компонентов (смыслов), вовлекаемых в процесс понимания; учет так называемых традиций интерпретатора в связи с соотнесением их с “традициями эпохи”, а затем их же разрушение новациями и т.д. — все это по существу составляет сущность “герменевтического круга” как метода.

Истоки понимания культуры лежат в живом общении с народом, ее создавшим. Суметь за

буквой почувствовать дух, владевший автором, за знаком — его не только непосредственное значение, но и глубинный потаенный смысл, а под ним и смысл, ясно не осознававшийся самим автором, — вот цель и задача герменевтически мыслящего интерпретатора. К тому же он должен учесть и взаимодействие текста (былой речи, документа и т.п.) со средой современников, воспринимавших данное произведение, т.е. также и роль аудитории, ее реакции на слышимое и читаемое, ее обратное влияние на автора и репродукторов его творения. Здесь возникают новые варианты “герменевтического круга”, реальные и содержательные во всей своей полноте. Это круг текста и трех слоев его значений, где углубление в нижние слои все более требует соотнесения с ситуацией создания самого исходного текста. Это также круг текста и среды реципиентов и некоторые ему аналогичные.

Например, известный исследователь и первооткрыватель японской литературы для русского читателя Н.И.Конрад был не просто переводчиком с японского и китайского, но именно интерпретатором. Адекватный перевод для него являлся выражением глубинного понимания смысла текста. Огромный практический опыт переводческой деятельности позволил ему выработать также свой метод, в отдельных моментах отдаленно напоминающий некоторые приемы, которые имеют в виду европейские герменевтики. Конрад различал несколько видов поэтических переводов. Об одном из этих возможных видов он говорил как о проблеме, лежащей в сфере национальной и общечеловеческой значимости содержания текста, присущих ему идей. Для перевода необходимо “ощущение” эпохи и ее продуктов, которые переводчик сопереживает при изучении текста. Непосредственная данность понимания дополняется здесь привлечением объективного научного материала, как исторических фактов, служащих отправными точками, так и соответствующих критериев проверки. “Строгий исторический анализ отдельных кругов культуры может привести к установлению знака относительного равенства между двумя какими-нибудь явлениями каждого круга”^[Lxxxiv].

Следуя методам Конрада при интерпретации произведения, переводчику-интерпретатору следует постоянно иметь в виду и личность автора оригинала, тем более если автор был человеком, впитавшим в себя прошлое своего народа, а значит, был “носителем” культуры. Обязанность интерпретатора заключается также в том, чтобы оживить традиции и донести их до читателя в форме, созвучной нашему времени, не допуская, однако, при этом никакой нарочитой модернизации.

И здесь всюду имеют место обратное воздействие (иногда отчужденное), взаимодействие и в ряде случаев “обратная связь”. Уже диалог, в том числе внутренний, дает нам образец формы коммуникаций, на примере которого можно проследить движение реальных противоречий познания по форме круга. Это понимание значения диалога было намечено еще в древности. В диалоге постоянно происходит сопоставление ранее имевшегося знания, опыта с новым и, наоборот, новый опыт, знание постоянно сопоставляются с уже имеющимся. Однако данный круг не является эвристическим шаблоном. Как постоянный социально-исторический факт, он требует содержательной интерпретации в рамках общей диалектики процессов отражения. Ведь диалог может и должен служить субъективному пониманию истины и ее объективному объяснению, уточнению, развитию, но не является ее исчерпывающей характеристикой.

Стоит заметить, что подход, при котором преувеличивается значение целого, схватывающей интуиции и субъективного утверждения, характерен не только для герменевтики, но и, например, для холизма. Сторонники данного направления отдавали предпочтение целому и принижали роль составляющих его частей, вследствие чего становилось совершенно невозможным правильное понимание того, каким именно образом возникают новые свойства и качества у целостных систем. Оставалось уповать на таинственную интуицию.

Интуиция вообще занимает гипертрофированно большое место в герменевтическом методе познания. Способ непосредственно и целостно познавать объект в герменевтических концепциях заменяет собой необходимость доказательства результатов исследования объекта. Однако наличие интуитивной формы познания отнюдь не снимает значения его логико-понятийного аппарата.

Итак, герменевтика, начавшая свое существование как искусство толкования, перевода и интерпретации текстов, трансформировалась в интуитивистскую философию понимания. Каждый объект мира для философа-герменевтика оказался в определенном смысле “текстом”, а философское осмысление его развивающегося многообразия свелось к интуитивному погружению в феномен “понимания”.

Глава 3

Феноменологическая герменевтика

Расширение предмета философской герменевтики осуществляется за счет включения в сферу ее интересов таких сугубо философских направлений, как структурализм и феноменология. П.Рикёр осуществляет этот синтез в своей феноменологической герменевтике, аргументируя простым тезисом о том, что феноменология и герменевтика взаимно предполагают друг друга. Между тем связь между герменевтикой и феноменологией прослежена уже до появления работ Хайдеггера, который, кстати говоря, позаимствовал термин “герменевтика” у Дильтея с тем, чтобы отличить свое собственное философское направление исследований от гуссерлевской трансцендентальной феноменологии. Гуссерль пытался достичь объективного знания, оставляя в стороне мир субъекта. Хайдеггер, напротив, чтобы получить знание об этом мире вводит гуссерлевское понятие эйдетической феноменологии, которая исходит из предположения о мгновенной регистрации нашим сознанием “картин”, образов, озарений и т.п. в виде феноменов в противоположность получения знания (и понимания) посредством истолкования.

Подобно Хайдеггеру, Рикёр также идет вслед за Гуссерлем в принятии эйдетической феноменологии, однако признает онтологическое основание понимания, осуществляемое в языке. Для Рикёра, таким образом, бытие субъекта не тождественно непосредственному восприятию. Это дает ему основание для необходимости использовать герменевтическую теорию истолкования. Делая упор на пред-лингвистическом понимании, эйдетическая феноменология предлагает средства наблюдения за этим процессом, который оказывается дистанцированным от непосредственного лингвистического описания. Это дистанцирование есть в точности то, что требуется для осуществления истолкования^[lxxxv].

Поскольку задача раскрытия объективности, лежащей в основании процесса понимания не может быть выполнена посредством прекращения субъективности, Рикёр заключает, что проект трансцендентальной феноменологии (типа Гуссерля) может быть реализован только путем применения методологической герменевтики к эйдетической феноменологии.

Рикёр также утверждает, что структурализм и герменевтика могут взаимодополнительно подходить к анализу языка, значения, понимания смысла и культурного символизма по причинам, подобным тем, которые он выдвигает, обосновывая взаимодополнительность эйдетической феноменологии и герменевтики. Он видит ценность структуралистического анализа в его способности классифицировать феномены и описывать их возможные комбинации. Структурные описания дополняют герменевтический метод, который интерпретирует эти описания, сопоставляя функциональные роли феноменам.

Рикёр показывает сложность возникающих в подобной герменевтической задаче придания функциональных ролей словам и символам в своей трактовке психоанализа, в частности, в истолковании сновидений^[lxxxvi]. Аналитик, согласно Рикёру, должен разработать систему истолкования, чтобы проанализировать содержание сновидений и выявить скрытые значения и желания, стоящие за символами, особенно теми, которые обладают множеством смыслов (полисемией). Допуская возможность многих уровней когерентного значения символов, герменевтика ставит своей целью выяснение глубинного значения, которое может лежать в основе проявления или поверхностного значения. Рикёр различает два подхода к получению глубинного значения: демифологизация — восстановление скрытых значений символов — и демистификацию, то есть разрушение символов сознания путем демонстрации того, что они представляют ложную реальность.

Демифологизаторы (например, Бульман, Ницше, Фрейд) трактуют символы как окно в сакральную реальность, которую человек пытается обрести посредством истолкования этих

символов и их глубинного смысла. Демистификаторы, напротив, трактуют те же самые символы как ложную реальность, чья иллюзия должна быть разоблачена и рассеяна (наподобие открытия Фрейдом инфантильных иллюзий во взрослом мышлении).

Таким образом, существуют две противоположные тенденции в развитии герменевтики — революционная и консервативная герменевтики. Феноменологическая герменевтика Рикёра и философская герменевтика Гадамера принадлежат к более консервативному лагерю демифологизаторов, в то время как критическая герменевтика (в лице Апеля и Хабермаса) является революционной демистификацией.

Продолжая развивать ход мысли Рикёра в отношении процесса понимания, следует подчеркнуть, что понимание необходимо рассматривать в качестве посредника между сиюминутным горизонтом истолкователя (субъекта) и его возникающим горизонтом. При этом истолкователь, если он надеется понять текст, должен осознавать себя до некоторой степени отстраненным. Другими словами, вступая в конфронтацию с текстом, истолкователь должен занять позицию критического самопонимания.

Герменевтическая дуга

Рикёровская теория истолкования в своем теоретическом обосновании восходит к дильтеевской дихотомии объяснения и понимания. Рикёр начинает с противопоставления фундаментально разных парадигм истолкования: дискурса (письменного текста) и диалога (слышание и говорение). Дискурс отличается от диалога в том, что он отделен от оригинальных обстоятельств, которые его породили. Намерения автора отдалены, адресат неконкретный, остенсивные указания отсутствуют. Рикёр расширяет свою теорию истолкования, перенося ее на действие, и аргументирует это тем, что действие проявляет те же самые черты, которые отличают дискурс от диалога. Как только объективное значение освобождается от субъективных намерений автора, становится возможным многократно подтверждаемое истолкование. Таким образом, значение истолковывается не только в согласии с авторским мировоззрением, но также в соответствии со значением мировоззрения читателя. Такова ключевая идея Рикёра.

Рикёровская “герменевтическая дуга” комбинирует две различных герменевтики: одну, идущую от экзистенциального понимания к объяснению, и другую, которая идет от объяснения к экзистенциальному пониманию. В первой герменевтике субъективное отгадывание оценивается объективно: здесь понимание отвечает процессу формирования гипотез, основанному на аналогии, метафоре и других подобных механизмах и догадках. Образование гипотез должно не только предлагать смыслы для терминов и прочтений текста, но также придавать важность частям и привлекать иерархические процедуры классификации. Широкий диапазон образования гипотез означает, что возможные интерпретации могут быть достигнуты многими путями. Объяснение становится процессом оценивания сообщенных догадок. Процесс оценки посредством рациональных аргументов (или дебатов) становится основанием модели, принятой в правовом умозаключении и юридических процедурах. Его поэтому отличают от верификации, которая основывается на логическом доказательстве. Подобная модель может привести к дилемме самоподтверждения, когда предлагается неподдающиеся оценке гипотезы. Рикёр избавляется от этой дилеммы путем включения (попперовского) понятия фальсификации в свои методы оценки, когда он прибегает к когерентности истолкования и относительной достоверности соперничающих истолкований.

Во второй герменевтике, которая направлена от объяснения к пониманию, Рикёр различает две позиции по вопросу референциальной функции текста: субъективный подход и структуралистскую альтернативу. Субъективный подход дифференциально конструирует мир, лежащий за текстом, но должен опираться на мировоззрение истолкователя для своего

предпонимания. Сконструированное мировоззрение может постепенно приближаться к авторскому по мере истолкования текста, однако субъективность истолкователя не может быть полностью преодолена. По контрасту Рикёр видит структуралистский подход как временно откладывающий ссылку к миру за текстом и фокусирующийся на учете взаимосвязей частей в тексте. Как ранее отмечено, структуралистская интерпретация выявляет как поверхностное, так и глубинное истолкование. Глубинная семантика — это не то, что автор намеревался сказать, но то, о чем говорит текст, не остенсивная референция текста.

Понимание требует близости между читателем и предметной направленности текста, т.е. разновидности мира, открываемого глубинной семантикой текста. Вместо требования фиксированного истолкования глубинная семантика направляет мысль в определенное русло. Оставляя в стороне значение и фокусируясь на формальной комбинации жанров, отраженных в тексте на его различных уровнях, структуралистский метод порождает объективность и учитывает субъективность, как автора, так и читателя.

Рикёровская герменевтическая дуга истолковывается как раскручивающийся процесс. Поскольку он основывается на раскручивании в эйдетической феноменологии, то учитывает внутреннюю референциальную модель текста, сконструированную истолкователем, а затем начинает истолкование со структурного анализа. Но центральным раскручивающим двигателем в его теории является чередование формирования гипотез о значении и оценка этих гипотез посредством аргументации. Эти идеи приводят к признанию метафоры в качестве основного источника семантических инноваций^[lxxxvii] и к лингвистической эволюции, включая тем самым эти вопросы в основную проблематику герменевтики.

ЧАСТЬ 4
РАЦИОНАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА
Глава 1

Паранепротиворечивость и истолкование

Философы–герменевтики в своих концептуальных построениях не придают большого значения внерациональным формам познания, иногда поверхностно рассматривают предпонимание или интуитивное предзнание, присутствие которых, однако, делает наше понимание наиболее полным. С другой стороны, постоянное подчеркивание неперменной необходимости проникнуть в глубь предмета, “постичь его в целом”, также часто играет ненормально повышенную роль в герменевтике. Естественная способность человека к восприятию (в некоторых обстоятельствах и относительно непосредственно) объекта в его цельности в таких герменевтических концепциях, по сути дела, подменяет собой рациональные аспекты процесса понимания. Такая “подмена” лишает герменевтику опоры на методы, которые адекватны не только собственно исследуемому объекту, но являются, вместе с тем, их познавательным инструментарием, а также служат подтверждением результатов исследования этого объекта. Признание существования внерациональных форм человеческого познания, признание значения интуитивной формы знания в любом случае не должно означать, что нам позволено отвергать эпистемологические и формально–логические методы. Это тот момент, который некоторые философы–герменевтики лишают законной силы или вовсе не признают, упорно оставаясь в рамках иррационального интуитивизма и метафизической трактовки процессов познания и мышления.

Поиск общих принципов истолкования, осуществляемый герменевтикой, имеет большое значение для эпистемологии. Со своей стороны, герменевтические методы, как это не трудно будет показать, носят явно выраженный эпистемологический характер. Их эпистемологические аспекты, по–видимому, указывают на определенную универсальность герменевтического подхода в отличие, например, от онтологии понимания, концентрирующейся на вопросах бытия смысла, его потенциальности. Подтверждением универсальности герменевтического подхода является также возможность его использования с целью наиболее полного и адекватного понимания логических текстов.

Не секрет, что в современной логике сложилась такая ситуация, когда неясности в текстах основоположников современной логики приводят к возникновению многочисленных интерпретаций и теорий, основанных на различных, порой противоречивых прочтениях логико–философских текстов. Достаточно вспомнить непрекращающиеся дискуссии по поводу “правильного понимания” философских и математических текстов Г.Фреге; приписывание Фреге неких версий, отражающих якобы его точку зрения^[lxxxviii] (таковы, например, версии относительно “точки зрения выполнимости”, как некоторого метафизического утверждения о том, как смысл сам по себе определяет объект и т.д.). То же самое касается и обширной литературы, посвященной комментированию, критике и “новому прочтению” философского наследия Л.Витгенштейна и т.п.

Используя герменевтический анализ применительно к логическим текстам с целью их наиболее полного понимания, следует иметь в виду, что такого рода исследовательская задача подразумевает поиск ответов на следующий круг вопросов. Во–первых, как соотносятся логический и герменевтический анализ, т.е., другими словами, — может ли логика “улучшить” наше понимание и наоборот, может ли наше понимание (мышление, познание) усовершенствоваться благодаря логике. Во–вторых, как герменевтика способствует пониманию логических текстов.

Обращение к методам герменевтического анализа для интерпретации и понимания

логических текстов порождает необходимость обратить более пристальное внимание на некоторые моменты, которые ранее не были предметом философско-герменевтического исследования. Одним из таких конкретных примеров является далеко не тривиальная попытка решения проблемы непротиворечивости герменевтического дискурса.

Нельзя сказать, что историческая, в том числе, “до-герменевтическая” традиция не выработала определенного подхода к противоречивым ситуациям процесса истолкования. Как уже было написано ранее, многовековая практика изучения и комментирования текстов Библии (в частности, исторически сложившаяся практика толкования Ветхого Завета), выработала специальные правила, совокупность которых можно отнести к так называемой библейской герменевтике (хотя, если следовать исторической правде, эти правила были известны еще до появления собственно “герменевтики” как искусства интерпретации и истолкования текстов). Напомним некоторые наиболее древние из этих библейских, “до-герменевтических” правил экзегезиса. Классификация здесь осуществлена по принципу восхождения от наиболее простых способов и методов истолкования к более сложным, в соответствии с простотой или сложностью (возможной противоречивостью в понимании) интерпретируемых мест и положений Ветхого Завета. Итак, это:

1) *толкование по аналогии*. Наиболее простой метод передачи смысла интерпретируемого отрывка. Этому правилу соответствует —

2) *требование буквального понимания* строжайшим образом соблюдаемых заповедей. Буквальное понимание всего того, что следует строжайшим образом соблюдать (например, также “закона”) может быть достигнуто только при условии, что интерпретатор избегает двусмысленности в истолковании (того же “закона”). Отсюда вытекает необходимость опираться на единый (общий) смысл рассматриваемого фрагмента;

3) *однозначность толкования*. Однако случается так, что какой-то отрывок в тексте, какое-то его место может быть понято двояко. В таком случае следует найти другое место, близкое по смыслу и принять его однозначность как истину;

4) *в толковании не должно быть противоречий*. Но если два фрагмента книги противоречат друг другу, то следует искать третий ее фрагмент, который примирил бы оба. Если все-таки не удастся отыскать такой третий, “примиряющий” фрагмент, тогда следует использовать следующий принцип:

5) *сложные и неясные места должны интерпретироваться исходя из общего смысла всего контекста*. В случае Ветхого Завета под общим смыслом всего контекста может подразумеваться (и подразумевалось) вероучение в целом.

Какова природа третьего, “примиряющего” фрагмента, о котором говорится в четвертом пункте предложенной классификации? Представляется, что роль третьего фрагмента здесь подобна функции, которая в герменевтике отводится предструктуре в методе так называемого герменевтического круга. И все же, нет никаких гарантий, что подобного рода “примиряющий” фрагмент будет найден во всех случаях и что при этом не произойдет регресса к бесконечности, когда, избегая одного противоречия, мы невольно попадаем в ловушку другого. А что, если вновь и вновь будут находиться фрагменты, проясняющие темные места, но в которых, в свою очередь, могут опять обнаружиться другие пары взаимно противоречащих друг другу фрагментов, и так далее. Рассматривая такого рода ситуацию прагматически, по-видимому, было бы лучше заранее смириться с подобной неудачей и попробовать рационально подойти к данной проблеме. Например, **рассматривать весь контекст истолкования как некую “наукоподобную” дискурсивную систему**. В качестве модели такой системы можно было бы принять, например, научную дискуссию — всегда, в той или иной степени, сопровождающуюся пересмотром разного рода утверждений, полаганий,

обновлением тех или иных теоретических положений, или даже созданием каких-то иных, новых теорий. Подобного рода научные дискуссии всегда носят динамический характер. Они происходят благодаря непосредственному обмену мнениями, на основании различных публикаций, посвященных одному и тому же исследуемому вопросу, наконец, на основе журнальной полемики и т.д.

Опираясь на исторически сложившиеся принципы истолкования, попытаемся рассмотреть предложенный нами пример в новом аспекте — с позиции “рациональной герменевтики”, то есть попробуем рассмотреть научную дискуссию как дискурсивную систему, и по отношению к ней будем применять известные нам методы не только герменевтики, но также и логики, в первую очередь, — методы неклассической логики.

Если следовать современной научной традиции, то структурные аспекты рационального дискурса можно описать следующим образом^[xxxix]. Он должен включать в себя:

- 1) неэмпиритические допущения, формирующие общий теоретический базис, знание которых предполагается в аргументации;
- 2) допускать изменение знания и пересмотр полаганий;
- 3) быть толерантным по отношению к появлению утверждений, противоречащих друг другу.

Возникает проблема, касающаяся вопроса толерантности по отношению к противоречащим друг другу утверждениям, появляющимся в процессе научной дискуссии. Другими словами, что означает толерантное поведение участников дискуссии в науке и каким образом может быть соблюдена подобная “толерантность”?

В последние годы в науке появилась тенденция к использованию методов неклассических логик в научных дискуссиях, а именно, *паранепротиворечивых логик* как обеспечивающих естественные рамки для толерантных к противоречию рассуждений. Следуя этой новейшей тенденции, последнее положение нашего определения структуры рационального дискурса можно было бы переформулировать как требование “паранепротиворечивости” дискурса, подразумевая использование методов паранепротиворечивой логики в процессе истолкования. Это требование может быть соблюдено по-разному. Так, например, Д.Спербер^[xci] отмечает, что если некто находится в ситуации, когда вынужден принимать два взаимно противоречащих представления и при этом не хочет отказаться ни от одного из них, то у него есть вполне естественный способ действия — сделать одно из этих представлений “неполным”, т.е. сделать его допускающим в качестве своих элементов такие из них, концептуальное содержание которых до конца не определено. Подобным образом можно было бы принять также “внутренне противоречивые теории” (это такие теории, которые включают в себя элементы, противоречащие друг другу, но в отношении которых, тем не менее, у нас имеются сильные аргументы в пользу их принятия).

С другой стороны, согласно Д.Фоллесдалю^[xcii], герменевтика как метод является в точности гипотетико-дедуктивным методом, используемым для истолкования значимого материала. Действительно, стремясь истолковать то, что еще не понято, не оценено, мы пытаемся сформулировать гипотезы, которые находятся в согласии с нашими представлениями и данными опыта. Мы пытаемся создать логически последовательную совокупность гипотез, которые настолько совершенно и точно соизмеримы друг с другом и с нашим опытом, что мы вполне можем доверять им. Таким образом, эти гипотезы становятся частью нашего мировоззрения. В то же время они проясняют то, *что именно* мы стремимся понять, облегчая наше понимание.

Истолкование подобно конструктивным теориям, ибо в обоих случаях мы выдвигаем гипотезы о чем-то, что остается все еще непонятым, намереваясь привести его в соответствие,

в согласие с понятным или уже известным. Возникает вопрос: влечет ли это согласие в рамках принимаемой нами модели рационального дискурса также требование обязательной непротиворечивости всей совокупности принимаемых гипотез.

Примером отказа от подобного требования служат дискуссивные теории Станислава Яськовского, о которых заведомо нельзя сказать, что они включают тезисы, выражающие гипотезы, согласующиеся друг с другом^[xcii]. По мнению Яськовского, даже совокупности надписей, не имеющих никакого интуитивного значения вообще, можно превратить в дедуктивную систему. Но, даже отвлекаясь от такого крайнего, теоретически допустимого, возможного случая, следует иметь в виду, что логики привыкли рассматривать лишь такие дедуктивные системы, которые являются символическими представлениями непротиворечивых теорий. Однако если мы хотим включить в дискурс тезисы, выдвигаемые несколькими участниками дискуссии, и более того, если объединить их в единую систему, то следует быть реалистами и учесть, что скорее всего подобные тезисы не будут теоремами теории, сформулированной в едином символическом языке, свободном от терминов, чье значение до конца не определено или как-то отличается от общепринятых. Для того, чтобы постичь природу утверждений в такой системе, лучше всего было бы предварить каждый тезис оговоркой: *“для некоторого допустимого значения используемого утверждения”*.

Соответственно, интуитивный смысл тезиса *A* следует истолковывать как *“возможно, что A”*.

Главный эпистемологический результат такой постановки проблемы заключается в том, что логика подобного дискурса истолкования оказывается дискуссивной логикой Яськовского, в которой вместо *“если..., то...”* мы имеем исключительно *“если возможно, что..., то...”* или *“если это понимается как (установлено) ..., то...”* (дискуссивная импликация), а вместо *“... и ...”* имеем *“возможно, что ... и ...”* или *“это понимается как (установлено)... и ...”* (дискуссивная конъюнкция). В подобной логике, как это показано Яськовским, принцип *“из противоречия следует все что угодно”* не имеет места. Следовательно, даже если существуют противоречия в нашей предструктурной системе утверждений, передающей наше предпонимание, то это не приводит к произвольности наших дальнейших рассуждений. Истолкование, подразумевающее возникновение у нас понимания, в этом случае, возможно, будет не противоречивым, но *“паранепротиворечивым”* истолкованием.

Особенность истолкования при этом состоит в том, что многие умозаключения привычного вида оказываются не имеющими силы. Например, умозаключения типа *“если мы истолковываем это положение как A, то если мы истолковываем другое положение как B, то мы истолковываем все вместе как A и B”* не имеют силы и ошибочны в дискуссивной логике^[xciii]. Отсюда следует, что в паранепротиворечивом дискурсе истолкования гипотетические положения не накапливаются механически, что само по себе, способно повлиять на стратегию истолкования.

Нельзя не учитывать, однако, что с самого начала многие теоретики вообще возражали бы против какой-либо аргументации подобного рода, в частности, апеллируя к известному хайдеггеровскому философскому методу. Напомним, что Хайдеггер смотрел на мир как на текст, требующий истолкования. Поэтому задачей герменевтики, согласно Хайдеггеру, является задача понимания значений, а не истин. В связи с этим правомерен вопрос: а должны ли мы вообще быть озабочены истиной. Обращение к исследованиям Я.Хинтикки рассеивает наши сомнения.

“Не будет преувеличением указать на то, что хайдеггеровский герменевтический метод возникает и исчезает вместе с тезисом о невыразимости концептуальной истинности”. И далее: *“Если я могу сказать, что означает для предложения быть истинным, то я в состоянии сказать, что означает предложение. И если я могу сказать это в моем скромном фактуальном*

языке, то я могу пренебречь всей специальной герменевтической техникой дискурса и всем специальным герменевтическим жаргоном”^[xciv].

Невзирая на кажущуюся, на первый взгляд, парадоксальность сложившейся ситуации в оценке значения герменевтики и ее возможностей в деле познания истины, само это понятие, как показывает обращение к трудам философов и логиков, может стать предметом герменевтического анализа. В качестве примера достаточно указать на работы Г.Фреге. Так, в статье “Мысль: логическое исследование”^[xcv], относящейся к 1918 году, Фреге осуществляет философско-логический анализ понятия истины, и при этом, по сути, рассуждает как “герменевтик”. В частности, когда указывает на возникновение порочного круга при попытке отыскать такое наиболее точное, исчерпывающее определение истины, которое соответствовало бы нашему интуитивному пониманию истины. Важно подчеркнуть при этом, что Фреге, анализируя понятие истины, имеет в виду лишь ту истину, познание которой является целью науки. Это означает следующее. Прежде всего, согласно Фреге, следует сузить горизонт исследования, т.е. отвлечься от всех тех употреблений слова “истинный”, которые связаны, например, с пониманием этого слова как синонима к словам “настоящий”, “подлинный” или “правдивый” (т.е. связанным с обсуждением правдивости произведений искусства или с указанием на понимание некоторых слов в их собственном, прямом смысле).

Поскольку само слово “истинный” является прилагательным, то оно указывает на какое-то свойство или обозначает его. Например, свойство изображения, представления, предложения и, наконец, — мысли. По поводу того, что представляет собой (или что есть) сама мысль как истинность, или, другими словами, как определить мысли через понимание истинности, следует сказать, что о них (мыслях) можно утверждать (судить) лишь то, что они истинны в зависимости от того, совпадают ли они (мысли) с чем-либо еще существующим в действительности или не совпадают. Такое совпадение отражает отношение между вещами и мыслями. Однако само слово “истинный” никакого отношения не выражает и не содержит указания на второй элемент отношения. Более того, полного совпадения между реально существующими вещами и нашим пониманием вещей в их интерпретации здесь принципиально быть не может, поскольку подразумевается нечто совершенно иное — отличие от чего-то действительно существующего. Означает ли это, что Фреге прав, когда пишет: “...ничто не было бы истинным; ибо что истинно наполовину, то не истинно”^[xcvi]

По-видимому, Фреге прав, когда приходит к такой постановке проблемы. Действительно, если допустить, что совпадение имеет место лишь в определенном отношении, то это все равно потребует от нас проверки на совпадение, на поиск каких-то новых уточнений, теперь уже “в определенном отношении”. Однако все это выглядит так, что какие бы новые дополнительные уточнения мы не получили, поиск их, в конце концов, приведет нас к тому, с чего начинался анализ. Таким образом, попытка добиться определения истинности с помощью поиска совпадения оказывается несостоятельной, возвращая нас к тем определениям, которые уже были сформулированы вначале. Более того, “в дефиниции, — пишет Фреге, — должны быть приведены известные признаки. А при ее применении к некоторому частному случаю речь всегда идет о том, верно ли, что эти признаки тут налицо. Получается, что мы движемся по замкнутому кругу”^[xcvii].

Все выглядит так, что порочный круг всегда имеет место. Следует ли из этого делать вывод, что “истинное” определение истины вообще невозможно? Может ли в связи с этим обстоятельством возникнуть какое-то иное понимание проблемы, какие-то дополнительные соображения, утверждения, образующие все вместе некую структуру предпонимания (если воспользоваться герменевтической терминологией), обеспечивающую нам выход из

затруднительного положения, ситуации, которую рассматривает Фреге?

Весьма поучительно проследить дальнейший ход рассуждений Фреге. Во-первых, он устанавливает область применения понятия истинности или ложности, сводя все вопросы об истинности чего-либо к истинности предложений и более того — к смыслу предложения: *“...если мы называем какое-то предложение истинным, мы подразумеваем, собственно говоря, его смысл. Сообразно с этим смысл предложения оказывается тем, относительно чего бытие истины вообще можно принимать во внимание”*^[xcviii]. Но чтобы понять, что же такое смысл предложения, нам требуется еще одно понятие, и Фреге вводит это понятие — понятие мысли, отказываясь при этом от строгого определения. Мысль, согласно Фреге, может быть смыслом предложения, что не влечет за собой то, что смыслом любого предложения является мысль; предложение лишь выражает мысль. Так или иначе, “быть истинным” представляет собой свойство мыслей, а не вещей. В то же время, существуют основания предполагать, что нет никакой возможности приписать некоторое свойство вещи без признания истинной мысли о том, что данная вещь обладает данным свойством.

Является ли мысль представлением (идеей)? Ответ отрицательный, и, как следствие, мы приходим к заключению, что *“...мысль не принадлежит ни моему внутреннему миру, как представление, ни внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых вещей”*^[xcix]. Фреге предлагает выделить для мыслей некоторый отдельный третий мир. Элементы этого мира отвечают как представлениям, так и вещам, не будучи в то же время ни воспринимаемыми нашими чувствами, ни принадлежащими к содержанию сознания какого-нибудь его носителя.

Люди являются носителями своих представлений, но не носителями мыслей. В мышлении мы не вырабатываем мыслей, но постигаем их, поэтому: *“постижению мыслей должна отвечать особая умственная способность, сила мысли”*^[ci]. И что наиболее важно, мысли тесно связаны с истиной. То, что я признаю истинным, будет истинным совершенно независимо от моего мышления об этих вещах. Как следствие, истина не приходит в мир иначе, чем в момент ее открытия. Но это как раз и есть способ, которым мысль действует, будучи постигнутой и признанной истинной: *“постижение мной мысли, выражаемой в теореме Пифагора, может иметь следствием то, что я признаю ее истинной”*^[cii].

Таким образом, истина теперь зависит от мыслей; они определяют ее свойства и, по-видимому, порочный круг разорван.

Действительно, речь уже не идет о признаках и наличии этих признаков, как это было вначале, но уже о постижении мыслей, что предполагает совершенно иной “механизм” определения истины. Истинность не является теперь свойством вещей, изображений, представлений, но является исключительно свойством мыслей. Поэтому, рассуждая об истинности вещей, изображений, представлений мы апеллируем не к ним, но к постижению мыслей о них.

Но это еще не все. Дело в том, что мы преследуем собственные интересы, касающиеся хода рассуждений Фреге. Ключевым моментом для нас оказывается следующий пассаж: *“Не предполагая дать тем самым дефиницию, я называю мыслью то, по отношению к чему вообще может возникнуть вопрос об истине”*^[cii].

Должны ли мы понимать это как введение тезиса с оговоркой “для некоторого допустимого значения используемого утверждения” в стиле Яськовского? То есть, могли ли слова Фреге быть перефразированы как “для некоторого допустимого значения используемого утверждения *мысль есть все то, к чему применимо понятие истинности*”? На первый взгляд кажется, что мы имеем право сделать это. Как следствие, если мы продолжим рассуждать подобным образом, то мы должны допустить следующее уточнение фразы Фреге. Например,

высказывание: *“Поэтому я могу сказать: мысль есть смысл предложения, не утверждая этим, что смысл каждого предложения есть какая-то мысль”*^[ciii] может иметь следующий уточненный вид: *“Если это понимается (установлено) как то, что можно называть мыслью то, по отношению к чему вообще может возникать вопрос об истине, и, причисляя к мыслям как то, что ложно, так и то, что истинно, то поэтому я могу сказать: мысль есть смысл предложения, — не утверждая этим, что смысл каждого предложения есть какая-то мысль”*.

Тем не менее, следует еще проверить наш дискурс истолкования на противоречивость, т.к. в определении дискурсивных систем типа Яськовского как раз речь идет о несогласованности отдельных утверждений друг с другом. Но, собственно говоря, эту роль выполняют исходные утверждения, фиксирующие круг в рассуждениях, т.е. утверждения: *“в дефиниции должны быть приведены известные признаки”* и *“при ее применении к некоторому частному случаю речь всегда идет о том, верно ли, что эти признаки тут налицо”*. Примем также во внимание, что перед этим Фреге пишет: *“...можно предположить, что истина состоит в соответствии картины тому, что в ней изображается. Соответствие есть отношение. Этому, однако, противоречит способ употребления слова “истинный”, которое не является относительным словом, не содержит указания на что-либо иное, с чем нечто должно находиться в соответствии”*^[civ].

Однако, был ли Фреге паранепротиворечивым логиком? Ведь дискурсивная логика, с позиции которой мы проанализировали текст сочинения Фреге и пытались понять то, как он осуществлял исследование проблемы истинности, несомненно, была ему незнакома в силу причин исторического характера. В данном случае Фреге можно приписать лишь неосознанное применение паранепротиворечивых рассуждений, тем более что он является одним из создателей современной классической логики, отнюдь не толерантной к противоречию.

Новейшие результаты исследований в области философской логики показывают, что паранепротиворечивая структура существует и в недрах классической логики. Как считает Жан-Ив Безье, для того, чтобы получить ее, например, в монадической классической первопорядковой логике, достаточно переформулировать отрицание таким образом, чтобы вместо *“не А”* рассматривать лишь утверждения с отрицанием типа *“существует х, такой, что не А(х)”*. Если принять такую интерпретацию отрицательных предложений, то в этом случае противоречие лишается своей разрушительной силы, поскольку для так понимаемого отрицания логический закон, позволяющий выводить все что угодно из противоречия, очевидным образом не имеет места (естественно, оставаясь справедливым для обычного отрицания). Но не стоит преувеличивать значение подобной возможности и, предостерегая читателя от чрезмерного “паранепротиворечивого” оптимизма, Безье пишет: *“Так же, как мсье Журден из “Мещанина во дворянстве” Мольера говорил прозой, не осознавая этого, так и мы, — иронически говорит Безье, — можем сказать, что господин Фреге и его последователи занимались паранепротиворечивой логикой, не осознавая это. И если утверждается, что основателями первопорядковой логики является Фреге или Пирс, то по этой причине можно было бы утверждать, что Фреге или Пирс, в действительности, являются основателями паранепротиворечивой логики. Или даже Аристотель, если считать, что монадическая первопорядковая логика с одной переменной уже содержится в силлогистике. Подобного рода странные рассуждения лишь призваны показать, что трудно утверждать, что создателями паранепротиворечивой логики были люди, развивающие логику, имплицитно содержащую паранепротиворечивое отрицание”*^[cv]. Осознанный поиск и использование принципов паранепротиворечивости не следует путать с их интуитивным применением для решения

трудной проблемы.

Что касается самой концепции статуса мысли, предложенной Г.Фреге для преодоления “порочного круга” в определении истины, то и она неоднократно подвергалась критике, что не удивительно, если принять во внимание последующее признание ее значение для развития логики. В частности, Л.Витгенштейн критиковал ее в связи с фрегевским знаком утверждения, т.е. штрихом суждения (*Urteilstrich*). Сам Витгенштейн никогда не говорил о суждениях, но лишь о мыслях, в то время как Фреге использовал оба слова: “я записываю знак '|' перед именем значения истинности, так что в '| $2^2 = 4$ ' утверждается, что квадрат 2 есть 4. Я провожу различие между *суждением* и *мыслью* и понимаю под суждением признание истинности мысли”^[cvii].

Фреге вводил знак утверждения для того, чтобы учитывать предположения, поскольку он считал, что следует проводить различие между содержанием высказывания и его использованием (для утверждения, предположения и т.д.). В этом случае мысль отождествляется с неутвержденным содержанием, с тем, что порождает в нас лишь представление о состоянии дел. Как следствие, утверждение состоит из двух частей: содержания и того, что утверждается об истинности или ложности этого содержания.

Критика Витгенштейна сводилась к тому, что нет никакой необходимости вводить подобное разделение, поскольку каждое высказывание одновременно и показывает, как обстоят дела, и говорит о том, как они обстоят. Никакое высказывание не в состоянии утверждать о себе, что оно истинно или ложно. Чтобы сделать подобное утверждение, мы на самом деле нуждаемся во втором высказывании. Как замечает Дж.Гриффин, Витгенштейн “возможно прав, когда указывает на то, что в случае, когда Фреге расщепляет высказывание на содержание и знак утверждения, то ставит себя в позицию, когда он должен сказать, что утверждение в высказывании является тем или другим, что, однако должно быть выражено, в отношении содержания высказывания. Но утверждение, несомненно, ничего не говорит о содержании; утверждение уже содержится в содержании, и именно поэтому знак утверждения, говорит Витгенштейн, является уже логически незначимым и представляет собой часть высказывания не больше, чем было бы, скажем, число, которое мы ему приписали”^[cviii]. По мнению Гриффина, различие между позицией Фреге и позицией Витгенштейна заключается в том, что для Фреге мысли лишь указывают на положение дел, ничего не говоря об этом “положении дел” (он рассматривает мысли как сложные имена), в то время как для Витгенштейна “именование” положения дел порождает нечто, существенно отличное от имени и (или) факта.

Для герменевтика, однако, не столько интересен вопрос о том, прав ли Фреге или же прав Витгенштейн, сколько уяснение значения вклада этих ученых для развития самой герменевтики. В частности, в отношении плодотворности концепций и методов, применяемых тем и другим для решения поставленной задачи истолкования и понимания. Оказывается, что в этом случае возникает ситуация, которую трудно было бы предвидеть при сравнении позиций этих мыслителей.

Рассмотрим известную проблему взаимоотношения языка и мира в Трактате Витгенштейна. В пункте 5.6 Трактата^[cviii] сказано: “Границы моего языка означают границы моего мира”. И затем: “Логика заполняет мир: границы мира суть и ее границы” (5.61). Комментируя эти слова Витгенштейна, Дж.Энскомб соглашается с тем, что *границы моего языка означают границы моего мира*. Однако все языки имеют одну и ту же логику, а ее границы являются границами мира. Следовательно, *границы моего мира и границы мира совпадают*; поэтому, делает вывод Энскомб, — “мир есть мой мир”^[cix]. Таким образом, когда мы говорим о “моем мире”, на самом деле мы говорим о мире вообще.

Но и “*мой язык*”, согласно Витгенштейну, означает язык вообще; некое зеркало мира. Он призван явным образом выражать все охватывающую и отражающую логику. Более того, мир является неким целым, ибо уже в пункте 1.2 говорится: “Мир подразделяется на факты”. Но мы-то знаем, что “подразделяться” на что-либо способно лишь нечто целое.

Если принять во внимание, что при такой расстановке акцентов язык представляет собой часть мира (часть целого), то проблема понимания взаимоотношения языка и мира в “Трактате” (с позиции герменевтика) приобретает привычную структуру герменевтического круга, поскольку речь уже идет о взаимоотношении части и целого: язык понимается через мир, а мир через язык. Отсюда следует, что нам необходима некоторая предструктура понимания, или, в данном контексте — некий дискурс, позволяющий истолковать позицию Витгенштейна, а значит, разомкнуть круг, поднявшись, тем самым, на новый (иной) уровень понимания.

Напомню, что для Витгенштейна язык есть зеркало мира, между ними как бы нет зазора, позволяющего нам ввести некий новый дискурс. Для Витгенштейна высказывание указывает на факт, поскольку мир состоит из фактов, и этим все сказано. Для Фреге же напротив, высказывание требует подтверждения истинности передаваемой им мысли, правомочности вплетения высказывания в структуру языка. Эту функцию берут на себя мысли, превращаясь в посредника между языком и миром.

Мир мыслей, этот третий мир, который постигается нами в процессе открытия истинности высказываний, позволяет нам также постигать действительный мир. В этом случае “круг разорван”, поскольку язык предстает не только как часть (нашего) мира, но он, согласно Фреге, причастен к миру мыслей, связан с “миром мыслей” самым очевидным для нас образом. Так дискурс истолкования мира постепенно усложняется и структурируется в языке. Фреге не случайно вводит знак утверждения для учета предположений: с нашей точки рассмотрения содержание высказывания становится как бы предваренным уже знакомой нам оговоркой “*для некоторого допустимого значения используемого высказывания*” (если понимать под “допустимостью” признание истинности мысли), что возможно лишь при принятии концепции мыслей как некоей сущности “третьего” мира, которая может быть истинной или ложной, — а если вы не принимаете эту концепцию, то тогда исчезает и то различие между суждением и мыслью, на котором настаивает Фреге).

Относительно позиции Витгенштейна следует еще раз подчеркнуть то обстоятельство, что существующая для него возможность размыкания возникающего герменевтического круга связана с его идеей “показывания”, центральные тезисы которой в “Трактате” выглядят следующим образом: “Предложение может изображать всю действительность, но не в состоянии изображать то общее, что у него должно быть с действительностью, чтобы оно могло изображать ее, — логическую форму” (4.12). Или еще более определенно: “Предложение не способно изображать логическую форму, она отражается в нем... Предложение *показывает* логическую форму действительности” (4.121). И, наконец: “То, что *может* быть показано, не *может* быть сказано” (4.1212).

Интересную оценку этой позиции Витгенштейна дает Дж.Энскомб. Она указывает, в частности на то, что в теории “Трактата” следует различать логические истины и вещи, которые показаны. “Логические истины, — пишет Энскомб, — являются “тавтологиями”, и представляют собой “без-смысленные” высказывания (у них отсутствуют ТФ-полюсы), их отрицания являются “противоречиями”; попытки высказать то, что “показано”, приводят нас к “не-осмысленным” формированиям слов, — т.е. предложение подобным формациям, чьи конституэнты оказываются не имеющими никакого значения в этих формах предложений”^[cx]. И далее: “Связь между тавтологиями, или без-смысленными высказываниями логики, и

невыразимыми в словах вещами, которые “показаны” такова, что тавтологии показывают “логику мира”. Но то, что они показывают, это не то, что они пытаются сказать, ибо Витгенштейн не рассматривает их как попытку высказаться ни о чем. ...Они не являются единственными высказываниями, которые не “показывают” ничего, или которые показывают “логику мира”; наоборот, каждое высказывание делает, по меньшей мере, это”^[cxii]. Итак, “логика мира” — это “логика фактов”, а эту логику высказывания не могут представлять, но лишь воспроизводить.

Учитывая, что логика предшествует любому опыту, что не существует логических фактов, можно было бы, следуя такого рода рассуждениям, предположить, что логика может быть мыслима как нечто совершенно независимое от любого мира. Однако Витгенштейн опровергает эту возможность, разворачивая проблему самым неожиданным образом. “Можно было бы сказать: существуй какая-то логика и в отсутствие мира, как тогда могла бы существовать некая логика, коль скоро мир есть?” (5.5521)^[cxiii]. Трансцендентальный характер логики, по мнению Витгенштейна, выражается в том, что высказывания логики показывают нечто, что наполняет, пропитывает собой все выразимое в словах, и само это понятие (например, понятие трансцендентального) поэтому является невыразимым в словах.

Это нечто, невыразимое в словах, самым примечательным из которого является также “логика мира” или “логика фактов”, способно в случае Витгенштейна сыграть ту же самую роль, которую играет мир мыслей в концепции Фреге. Ибо теперь можно сказать, что в проблеме мир-язык появляется третий член — это мир того, что невыразимо в словах. Этот мир не находится вне действительного мира (ибо он наполняет, пронизывает действительный мир), но он и не совпадает с действительным миром, поскольку попытка сказать, что же это за “логика фактов”, которую воспроизводят предложения, приводит к заиканию.

Теперь язык начинает “отдаляться” от мира, поскольку он (язык) определяется еще и относительно мира, который получает наименование “мира, невыразимого в словах”. В связи с этим возникает вполне закономерный вопрос: что же означает феномен подобного отдаления с точки зрения герменевтики?

Вспомним формулировку Фреге: “*Не предполагая дать тем самым дефиницию, — пишет Фреге, — я называю мыслью то, по отношению к чему вообще может возникнуть вопрос об истине*”. Эту формулировку Фреге использует для введения в рассмотрение интересующей его проблемы понятие мысли. Если использовать герменевтический принцип размышления по аналогии и сопоставить данную формулировку с тем, что говорил Витгенштейн, то формулировка, выдвинутая Фреге (с гипотетическими поправками из Витгенштейна) должна будет выглядеть следующим образом. Итак, *не предполагая дать тем самым строгое определение, будем говорить, что существует нечто, что может быть лишь показано, которое наполняет, пропитывает собой все выразимое в словах, и само поэтому является невыразимым в словах.*

В скобках замечу, что отсутствие строгого определения может быть как раз и вызвано существованием “невыразимого в словах”. Кроме того, последнее (гипотетически) сформулированное мной высказывание можно переформулировать еще раз, но уже в совершенно ином стиле, например, в стиле Яськовского. Тогда эта будет выглядеть следующим образом: *(В некотором допустимом смысле) существует нечто, что может быть лишь показано, которое наполняет, пропитывает собой все выразимое в словах, и само поэтому является невыразимым в словах.*

Характеристику связи между тавтологиями и невыразимым в словах можно преобразить, сохраняя при этом основной ход мысли и смысл идеи, выразив ее следующим образом. *Если это понимается как (установлено) то, что существует нечто, что может быть лишь*

показано, которое наполняет, пропитывает собой все выразимое в словах, и само поэтому является невыразимым в словах, то связь между тавтологиями, или без-смысленными высказываниями логики, и невыразимыми в словах вещами, которые “показаны”, такова, что тавтологии показывают “логику мира”.

Следующий ход рассуждений, как и в случае обращения к тексту Фреге, вполне очевиден. В дальнейшем нам следует проверить наш дискурс истолкования на противоречивость в соответствии с определением дискурсивных систем, например, систем типа Яськовского, поскольку в его определении таких систем речь идет о несогласованности отдельных утверждений друг с другом. Рассматривая логические тексты с позиции их герменевтического анализа, следует подчеркнуть, что в данном случае мы имеем дело с “классическим” герменевтическим противоречием часть–целое, который, согласно рассматриваемому контексту выглядит так: мир определяется через язык, являющийся частью мира, а язык определяется миром, охватывающим все и в том числе и язык.

Интересно отметить, что витгенштейновское “отдаление” языка от мира, о котором шла речь выше, становится заметнее, если принять во внимание еще одну гипотетическую возможность — возможность изменения логики. Все логические средства, как говорит Витгенштейн в “Трактате” (пункт 5.511), объединяются в одну бесконечно тонкую сетку, образуя зеркало языка, чей логический характер делает ее способной отражать мир и делает его индивидуальные предложения способными говорить (сообщать нам) о том, что дело обстоит таким–то и таким–то образом. Но что произойдет в том случае, если мы воспользуемся неклассическими тавтологиями, т.е. изменим логические средства, изменим сетку языка?

Сам по себе этот вопрос уже ставился нашими отечественными философами. Так, Е.Д.Смирнова пишет по этому поводу следующее: “В принципе возможны иные сетки, детерминирующие иные способы конструирования картины мира. Возможно, что принятие иных методов анализа языка и логических структур детерминирует иную “сетку” и тем самым иной способ конструирования картины мира. Мы получаем не единственный, а различные идеализированные языки с различными языковыми каркасами и речь пойдет об онтологиях (предпосылках), связанных с ними. Важнейшим вопросом в этом случае становится вопрос о предпосылках принятия того или иного языкового каркаса”^[cxiii].

Поскольку принятие иной сетки непосредственно связано с принятием иной логики, тавтологии которой отличны от классических (с которыми имел дело Витгенштейн), постольку в мире, основывающемся на другой логике, иной становится и связь между тавтологиями и невыразимыми в словах вещами, которые “показаны”. Тавтологии описывают “логику мира”, а принятие иных тавтологий приводит автоматически к принятию иных “логик мира”. Первая возможность, связанная с этим заключается в том, что невыразимое в словах, наполняющее собой мир, тоже тогда может стать иным. Даже если оно останется тем же, но изменится лишь “логический” способ указания на него (вторая возможность), то подобная варьированность способов указания способна будет некоторым образом охарактеризовать, “высветлить” мир невыразимого в словах. О чем, конечно, не идет и речи в случае принятия постулата о единственности классической логики.

С философской точки зрения переход к обсуждению онтологических вопросов и предпосылок, указывает Е.Д.Смирнова, означает переход от метафизической картины мира у Витгенштейна к онтологической проблематике, или онтологизации Витгенштейном метафизики. Однако подобного рода “онтологизация” лишь еще более высвечивает проблему, указывая на то обстоятельство, что введение Витгенштейном такого понятия, как “мир невыразимого в словах”, или понятие “показанных” вещей, действительно способствовало размыканию герменевтического круга проблемы взаимоотношения мира и языка, приводя к

детализации и структуризации дискурса истолкования.

Обращаясь в заключение к четвертому пункту библейской герменевтики, о котором шла речь в начале главы, и, принимая его в качестве общего герменевтического положения, можно на основании всего вышесказанного переписать (ситуационно уточнить) его следующим образом, добавляя новые положения.

Итак, в толковании не должно быть противоречий, но если два фрагмента истолковываемого текста (ситуации) противоречат друг другу, то следует искать третий фрагмент, который примирил бы оба. Если подобный фрагмент не может быть найден, то следует перейти к дискуссивному дискурсу истолкования типа Яськовского и допустить возможность принятия противоречащих тезисов, предваряя каждый тезис оговоркой *“для некоторого допустимого значения используемого утверждения”*. Дальнейшие рассуждения следует вести, используя вместо *“если ..., то...”* исключительно *“если возможно, что..., то...”* или *“если это понимается как (установлено) ..., то...”* (дискуссивная импликация), а вместо *“... и ...”* исключительно *“возможно, что ... и ...”* или *“это понимается как (установлено)... и ...”* (дискуссивная конъюнкция).

Глава 2

Логическая герменевтика и философская аргументация

Какую роль играет аргументация в философии? Существует ли круг проблем, непосредственно связанных с аргументацией в философии? Философская аргументация — можно ли очертить ее специфическую область, выяснить сферу ее интересов?

Такая постановка проблемы, ввиду широты выделенных аспектов, видимо предполагает выдвижение определенных уточнений, непосредственно связанных с тем, как следует понимать специфику собственно философии. Идет ли здесь речь о философии как науке, со всеми вытекающими отсюда требованиями теоретической полноты и строгости аргументации в выводимых ею законах и положениях; будет ли идти речь о философии как искусстве (философствования); наконец, можно ли в принципе предположить возможность рассматривать философию как искусство аргументации и соответственно этому обсуждать и сопоставлять различные философские системы. Пытаясь хоть как-то приблизиться к решению сформулированного круга вопросов, уточним нашу задачу, конкретизируя ее следующим образом: *Каково значение искусства аргументации для философских систем?* Прямой ответ на этот вопрос мог бы быть однозначным, но бессмысленным. Между тем, взгляд на него как на философско-методологическую проблему предполагает обсуждение особенностей способов аргументации, принятых в той или иной философской системе или же наиболее характерных для той или иной философской школы. Более того, мы склонны предположить, что особенности аргументации, наряду с другими объективными составляющими, позволяют отличить одну философскую систему (или школу) от другой.

Конечно, могут возразить, что искусство аргументации — это только форма мыслительной деятельности, нацеленная на обоснование утверждений, предположений, различных точек зрения и (или) гипотез. Ее логико-эпистемологический и психологический аппарат достаточно универсален; а вся довольно длительная история развития философской мысли выработала такие принципы и способы аргументации, совокупность которых позволяет строить и рассуждать о *теории аргументации*, в особенности, когда речь заходит о европейской традиции философствования в русле так называемого *европейского рационализма*.

Европейский рационализм — это современное состояние развития европейской мысли. Европейский рационализм отличается своеобразными методологическими тенденциями, принимаемыми современным научным сообществом все более сознательно. Три основных составляющих характеризуют особенность европейского рационализма — это, во-первых, **логическая упорядоченность сфер мышления, согласования понятий, упорядоченность в использовании теорем и аргументов**. Во-вторых, **он ориентирован на эмпирическое подтверждение знания**. Наконец, для него **важен философский анализ, нацеленный на проникновение в сущность вещей**, на поиск ценностного, интеллектуально значимого.

Рациональность созданного всей европейской культурой и историей ментального образа еще только начинает исследоваться, причем исследоваться именно как феномен европейской цивилизации. Однако главную особенность европейского менталитета можно обозначить уже сегодня — это все более утонченное восприятие человеком интеллектуальных ценностей, которые суммируют опыт групп, поколений, школ и направлений. Как следствие, — тенденция к установлению “ненасильственных межличностных отношений”, а также **свобода творчества**, которая, по меткому замечанию А.Гжегорчика, — *“ограничивается самодисциплиной, направляемой ощущением интеллектуальных ценностей”*. Перефразируя Гжегорчика и развивая его мысль дальше, можно сказать, что между свободой и творчеством лежит самодисциплина ума, а интеллектуальные ценности, организующие и направляющие интеллектуальную

деятельность ученого (мыслителя, философа) формируют внутреннюю культуру мышления (включая стиль мышления, стиль поведения и даже образ жизни).

Внутренняя мыслительная деятельность, вызванная познавательными потребностями человека, может быть как созерцательной, так и конструктивной. Именно в этой, конструктивной части активного мыслительного процесса можно выделить последовательный подбор самых разных средств, совокупность которых я называю *творческой конструкцией метода понимания*. Конечно, творчество — это чаще всего глубоко скрытый, интеллектуальный внутренний процесс, побуждаемый самыми разными факторами, и наблюдение за процессом творчества выходит за рамки всяческих осознаваемых алгоритмов действия. Однако реконструировать ход мыслей отдельного человека или ученого-исследователя или философа, а также понять доводы, которые используются ими в процессе передачи мысли или в их доказательстве помогает целая система уже известных нам правил и условий. Первое (главное) условие понимания состоит в том, чтобы тексты (речь, язык) приобретали значение носителей некоторой информации. Поэтому уже такая единица мышления (или единица речи) как предложение (лингвистическая конструкция) — должна быть непротиворечива и наделена смыслом.

В повседневной жизни мы всегда пытаемся приписать в точности определенный атрибут какому-нибудь объекту. Наше мышление поэтому носит преимущественно дискурсивный характер; оно протекает в языке, в определенной лингвистической и концептуальной системе. Это обеспечивает понимание. Понимание становится возможным также в силу того, что используется целая система недвусмысленных понятий, соотношения между которыми хорошо зафиксированы между собой определенными условиями, например, правилами языка, грамматики. Кроме того, от понятий требуется их четкое содержательное формулирование, и лишь те понятия, которые носят эксплицитный когнитивный характер, являются хорошим средством рациональной аргументации.

На это важное открытие в области аргументации обратили внимание греки еще в шестом веке до новой эры. Способ выражения мысли, присущий греческим философам, постепенно освобождался от эмоционально-образных и описательных построений; они все больше стремились к тому, чтобы в своих понятиях выражать мысль по возможности наиболее четко, точно и однозначно, создавая новые концептуальные структуры. Именно в русле греческой философии сложилось искусство аргументации, о котором мы имеем возможность теперь рассуждать с определенной мерой рациональности, заданной европейской философской традицией, а первым великим создателем полностью дискурсивной системы по праву считается Аристотель.

Для убедительности проиллюстрирую способ выражения мысли, присущий Аристотелю, обращаясь к его трактату “Топика”. Этот трактат создавался в духовной атмосфере платоновской Академии, что нашло подтверждение как в тематике обсуждаемых вопросов, так и в приемах аргументации. Аристотель использует в нем понятия, наиболее обсуждаемые греческими философами и наиболее понятные для восприятия, и при этом выдвигает такие концептуальные структуры, внутри которых эти “простые” философские понятия соотносятся так, что их смысл не теряется даже тогда, когда понятия создают ситуацию, известную нам как “игра слов”. Например, выдвигая топы для выяснения вопроса о том, какие предметы более желательны и лучше (предпочтительнее), Аристотель пишет: “...когда две вещи очень сходны между собой и мы не в состоянии разглядеть преимущество одной перед другой, надо выяснить, что из них следует. Ибо то, из чего следует более хорошее, предпочтительнее. Нечто, сопровождаемое удовольствием, лучше, чем то же самое без удовольствия. Равным образом нечто, не сопровождаемое печалью, лучше, чем то же самое, сопровождаемое печалью. И

точно так же каждая вещь предпочтительнее в то время, в какое она более значима; например, жизнь без печалей в старости предпочтительнее, чем в молодости, ибо она более значима для человека в старости...

Другой топ: более выдающееся предпочтительнее менее выдающегося, а также более трудное, ибо нам дороже то, что достается не легко. ... Далее, если одно лучше другого, то самое лучшее в первом случае лучше самого лучшего во втором; например, если человек лучше лошади, то самый лучший человек лучше самой лучшей лошади. И наоборот, если самое лучшее в одном лучше самого лучшего в другом, то и вообще первое лучше второго; например, если самый лучший человек лучше самой лучшей лошади, то и вообще человек лучше лошади...

И то, что от избытка, лучше, а иногда предпочтительнее, чем то, что по необходимости. В самом деле, лучше жить хорошо, чем просто жить, а хорошая жизнь — от избытка, сама же жизнь — необходимость. ... В самом деле, заниматься философией лучше, чем заниматься каким-то промыслом, но не предпочтительнее для того, кто нуждается в необходимом”^[cxiv].

Итак, как видно из приведенного фрагмента “Топики”, одним из важных условий правильного выражения своих мыслей, понятий или суждений, является их простота, недвусмысленность, однозначность или непротиворечивость. Это требование правильно выражать свои мысли имеет непосредственное отношение к искусству аргументации. Зададимся теперь вопросом общего плана, сформулированного в начале статьи: каково значение аргументации для философских систем?

Начнем с того, что мы подразумеваем под философской системой. Если говорить о понятии “философская система”, которое фигурирует обычно во всех стандартных формулировках, то термин “система” (в совершенно традиционном смысле) означает просто множество (или даже совокупность) высказываний, взятых либо у какого-то конкретного автора, либо из определенной книги. Здесь понимание термина “философская система” может быть единообразным по смыслу, поскольку оно будет выражением мнения одного человека, или же одной определенной группы людей, если система представляет собой коллективный труд признанной философской школы. Изучение и анализ основных положений такой рассматриваемой философской школы всегда позволяет убедиться в том, что даже если содержательное единство системы в силу каких-то объективных причин утрачено, то личностное единство системы обеспечивает ее реконструкцию. Другими словами, та или иная философская система отличается особенностями использования доводов и форм аргументации.

Сопоставляя философские системы или выясняя вклад того или иного мыслителя в развитие философской школы, мы чаще всего поддаемся соблазну настолько естественному для исследователей, что почти ни у кого не вызывает сомнения в том, что этот прием аргументации может быть “порочным” или некорректным. Я говорю об усилении аргументации за счет так называемой “ссылки на авторитет”. Действительно, характеризуя ту или иную философскую систему, мы склонны обращаться к мнению авторитета, что само по себе может иметь самые разные мотивы, в том числе, подспудно, нехватку доводов для построения собственной (единственной в своем роде) картины. С другой стороны, эта “порочная” практика ссылки на авторитет (что само по себе не подменяет доказательства) иногда, тем не менее, играет определенную положительную роль в аргументации, если только чью-то оценку мы выдвигаем в качестве ценностной, интеллектуально значимой. Наконец, известны оценки, только благодаря которым сохранились имя, личный вклад и роль конкретного мыслителя. Таково, например, высказывание Аристотеля о Сократе:

“Сократ, — пишет Аристотель, — исследовал нравственные добродетели и первый пытался

дать их общие определения... Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения — это суть вещи: ведь тогда еще не было диалектического искусства... И в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания”^[cxvi].

По этим и многим другим дошедшим до нас упоминаниям, оценкам и описаниям жизни Сократа реконструируется и интерпретируется система его философских взглядов. Используемый в данном конкретном случае Аристотелем прием аргументации — оценка философской школы — это не просто “ссылка на авторитет” или обращение к авторитету в подкрепление значения собственного открытия, но максимально емкое описание полученных Сократом результатов в их сопоставлении с результатами, полученными самим Аристотелем. В тексте легко различимо и то, и другое. Более того, ссылаясь на авторитет Сократа, Аристотель как бы приближает его к себе как интеллектуально значимого, подчеркивая те положения (понятия), которые имели решающее значение для его собственной философской системы. Как можно заметить, такие слова и словосочетания, как: “общие определения”, “стремился делать умозаключения”, “доказательства”, “начала знания”, являются для Аристотеля концептуально значимыми понятиями. В дальнейшем, обращаясь к философскому наследию Аристотеля, можно выяснить, какова роль доказательства (силлогизма) в учении, развиваемом Аристотелем. Его центральным вопросом является вопрос о том, как строится дедуктивное рассуждение (силлогизм). К слову заметим, что Лейбниц, давая оценку открытию силлогистической формы доказательства, писал: “В ней содержится искусство непогрешимости, если уметь правильно пользоваться ею”^[cxvii].

Усиливая тезис Лейбница, можно сказать, что в идеале в искусстве аргументации должно стремиться к тому, чтобы достичь уровня “непогрешимости”. Но это в идеале. Реально же умению правильно пользоваться аргументами можно (и нужно) научиться.

Итак, рассматривая философскую систему с точки зрения содержащегося в ней материала, пытаюсь постичь и понять эту систему или вынести о ней суждение, мы, так или иначе, занимаемся ее интерпретацией. Но в отличие от литературного произведения, философская система, как правило, претендует на истину. Однако процедура интерпретации не сводится лишь к тому, чтобы вынести суждение об истинном значении интерпретируемых высказываний, поскольку это будет критика, а не интерпретация. Поэтому **правила интерпретации литературных текстов и правила интерпретации “философских систем” должны как-то отличаться.** В этом последнем случае в центре внимания интерпретатора должна быть логическая структура рассматриваемой философской системы, а сама процедура интерпретации должна быть логической интерпретацией, которая ответит на вопрос о том, что собой представляет рассматриваемая философская система, истинна ли она. Конечно, на этом пути встречается много трудностей, которые часто обусловлены спорными или слабо аргументированными доказательствами, содержащимися в данной системе, или, проще говоря, она может содержать провалы в аргументации.

Общепринятая точка зрения гласит, что провалы в аргументации известных философских систем, как правило, заключаются либо в *словесной двусмысленности*, либо в *энтимемических рассуждениях* (рассуждениях, в которых пропущены некоторые посылки)^[cxviii]. Выяснение природы этого феномена несомненно имело бы методологическое значение для философии, позволив устранить подобные дефекты в будущих построениях, при создании новых философских систем. Однако при традиционном понимании философских систем как множества высказываний неумолимо возникающий вопрос связан с проблемой понимания. Действительно, все эти высказывания представляют собой некоторый текст, который

определенным образом организован. Этот текст содержит в себе, — и в нем внутренне зафиксирована (явно или скрыто) философская аргументация, которую использует автор философской системы. А поскольку подобного рода тексты возникают и существуют лишь в рамках некоторой теории, то и понимание возникает только тогда, когда эта теория изложена (или позволяет себя реконструировать) связно и логически корректно. Иными словами, читатель (слушатель) или интерпретатор текста должен иметь ключ к аргументации автора изучаемой им философской системы. Ключ этот должен быть всегда под рукой читателя, служить основой его (читателя, исследователя) интерпретации (хотя бы потенциально). И здесь на помощь может прийти *логическая герменевтика*.

Согласно определению Б.Вольневича, логическая герменевтика представляет собой множество правил и критериев, совокупность которых управляет логической интерпретацией философских систем^[cxviii]. Вольневич противопоставляет логическую герменевтику *интуитивной герменевтике*, понимая под последней простое угадывание того, что автор имел в виду и пытался передать читателю. Конечно, подобное “угадывание”, основанное на интуиции истолкователя, не может носить совершенно произвольный характер. Оно опирается, с одной стороны, на достижения предшественников, а с другой стороны, — оно сопровождается более или менее подробным знанием личности самого автора, либо его культурного фона. А эти требования, как мы уже знаем, имеют самое непосредственное отношение к принципам классической (общей) герменевтики.

Развивая дальше представления Богуслава Вольневича о роли герменевтики, следует заметить, что в отличие от так называемой интуитивной герменевтики, логическая герменевтика имеет свою конкретную цель. Направленность логической герменевтики состоит в выявлении логической структуры философской системы, представленной конкретным текстом, например таким, в котором изложены основные положения данной рассматриваемой философской системы. При этом, повторяю, речь не идет о вынесении суждения об истинности значений интерпретируемых высказываний, содержащихся в философской системе, так как это будет уже не интерпретация, а критика.

Конечно, сама по себе критика допустима и даже была бы крайне желательна, ибо знание истинности высказывания подразумевает правильное понимание его смысла, а следовательно, — обеспечивает правильное истолкование. Однако на самом деле, на практике, подобная критика становится возможной лишь на основе уже полученной логической интерпретации, и то только после того, как выявлена логическая структура рассматриваемой философской системы.

Процедура интерпретация, а по сути, — сама интерпретация — может пониматься достаточно просто: интерпретируя данный текст, мы вырабатываем новый текст, в котором *смысл* предыдущего текста *делается более ясным* и при этом *остаётся неизменным*. Если в качестве “первого текста” понимается изложение философской системы, то в случае применения предлагаемой нами логической герменевтики, “второй текст” должен представлять собой некую элементарную теорию, имеющую дело с тем же самым предметом (т.е. подразумевающую ту же самую область сущностей), что и первоначально рассматриваемая (исходная) философская система.

Помимо этого мы должны составить словарь перевода, включающий в себя также правила перевода и описывающий то, как мы сопоставляем высказывания философской системы и формулы языка теории. К слову заметим, что перевод высказываний в формулы теории уже позволяет в определенной степени элиминировать двусмысленность исходного текста. Множество правил перевода дается в форме фразеологического словаря, когда каждому слову или фразе, появляющемуся в высказываниях философской системы, сопоставляется

отдельное слово или фраза в языке теории (фразой теории является любое сложное выражение, которое само не является высказыванием).

Допуская гипотетическую возможность идеальной интерпретации, необходимо все же пояснить, в чем конкретно должна состоять такого рода интерпретация. Итак, *идеальная интерпретация системы предполагает, что философская система совершенно аксиоматизирована*, т.е. представляет собой систему, в которой все, за исключением самих аксиом, семантически определено и дедуктивно полно. В скобках заметим, что число аксиом при этом желательно свести к одной–единственной. Именно в этом случае применение логической техники позволяет оценить “пригодность” теории и “совершенство” словаря — такова, в частности, позиция Б.Вольневича.

Оставляя в стороне проблему существования идеальной логической интерпретации философских систем, повернем ход наших мыслей в иное русло и зададимся вопросом: только ли словесная (или фразеологическая) двусмысленность и энтимемические рассуждения являются пороками аргументации философских систем.

Сохраняя за собой право быть “возмутителем спокойствия” — а такова, по крайней мере, роль философа, восходящая еще к Сократу, приведу цитату, которая первоначально не только покоробит, но, возможно, даже вызовет негодование читателя. И все же, рискну, в связи с обсуждаемыми здесь проблемами, сослаться на мнение одного из крупнейших логиков двадцатого столетия Я. Лукасевича:

“Когда с мерой строгости, созданной при помощи математиков мы подходим к великим философским системам Платона или Аристотеля, Декарта и Спинозы, Канта или Гегеля, то эти системы распадаются в наших руках как карточные домики. Их основные понятия туманны, главные утверждения непонятны, рассуждения и доказательства нестроги; логические же теории, лежащие так часто в глубине этих систем, почти все ложны”^[cxix].

Усиливая это убеждение Лукасевича, добавлю: хуже того, аргументация многих философских систем страдает противоречивостью (одна из причин не строгости, о которой говорит Лукасевич), а это последнее обстоятельство гораздо более опасно с логической точки зрения, поскольку способно привести к невозможности нетривиальной логической интерпретации.

В логике существует древний принцип: “*ex contradictione quodlibet*” (“из противоречия следует все что угодно”), который означает, что из истинности утверждения и его отрицания можно вывести любое утверждение (даже самое бессмысленное, например: если $2+2=4$ и $2+2\neq 4$, то Луна состоит из зеленого сыра). Современные логики называют подобную ситуацию взрывом, поскольку она способна породить бесконечное количество утверждений. Со своей стороны, это порождение бесконечного количества утверждений приводит к *тривиальности* полученного результата, поскольку порождаются все мыслимые утверждения, и все они будут истинными. В связи с этим встает вопрос: что же остается на долю ложных утверждений? Ответ: их просто не будет, и поэтому смысл имеет любое сочетание знаков.

Таким образом, если философская система содержит противоречивые высказывания, и если наш словарь логической интерпретации не позволяет устранять противоречия при переводе на язык теории (а это устранение должно происходить еще на логическом уровне), то для подобных систем логическая интерпретация будет автоматически приводить к тривиальной теории. Необходим словарь, позволяющий каким–то образом переводить противоречивые высказывания в непротиворечивые. Возможный выход из сложившейся ситуации подсказывает конец приведенной цитаты из Лукасевича: “*Философию необходимо ... подкрепить ... новой логикой*” (там же).

Заметим, однако, что хотя противоречивость аргументации философских систем

представляется несомненным их недостатком, тем не менее, как пишут Г. Прист и Р. Раутли, “противоречивые, но предположительно нетривиальные теории в изобилии представлены в интеллектуальных усилиях [человечества]. Несомненно, что значительная часть интеллектуальной истории состоит из подобных теорий. Это, в частности, относится к нашему философскому наследию”^[сxxi].

По мнению этих авторов, достаточно правдоподобно выглядят следующие, абсурдные с классической точки зрения, утверждения:

- 1) все достаточно сложные и интересные философии будут противоречивыми;
- 2) большинство (если не все) главные философские позиции в истории философии являются противоречивыми;
- 3) никто из философов не преуспел в избегании противоречий фундаментального рода, возникающих при достижении сложных целей в процессе выработки всесторонних точек зрения;
- 4) некоторые главные нетривиальные философские точки зрения противоречивы^[сxxii].

Образцом противоречивой нетривиальной философской теории может служить, например, теория идей Платона, проявляющая свою противоречивость в изложении проблемы самопредсказания (См.: Платон “Парменид”, 132). К слову заметим, что все современные попытки устранить противоречие в этой теории потерпели неудачу.

Одним из наиболее очевидных примеров (и источников) противоречивости, которые можно обнаружить во многих философских теориях — от исторически далеко отстоящий друг от друга и вплоть до самых современных, является *самоопровержение*. В отношении философских построений, где обнаруживается та или иная форма самоопровержения, можно утверждать, что здесь противоречивость часто проявляет себя посредством следующего способа аргументации:

согласно теории *T*

(а) все философские (метафизические и т.д.) теории представляют собой теории некоторого рода. Но

(б) *T* сама является философской (метафизической и т.д.) теорией, и

(в) *T* не является теорией подобного рода.

Современные примеры подобного типа аргументации мы находим в логическом позитивизме, который, провозглашая, что все метафизические теории бессмысленны, сам может рассматриваться как метафизическая теория.

Другой аналогичный, но уже более древний случай представляет собой, например, *учение о пустоте* мадхьямиков, приводившее приверженцев этого образа мысли к утверждению, что все теории и логические утверждения — пусты, на что их оппоненты отвечали, что тогда пуста и аргументация мадхьямиков.

Точно так же поздний Виттгенштейн утверждал, что все философские теории ошибочны, или их даже вообще не существует.

Самоопровержение как определенный прием аргументации можно обнаружить, реконструируя и (или) интерпретируя древние тексты, изречения или даже пророчества, относящиеся к эпохам и культурам, далекой отстоящих от нашего времени. Отвлекаясь от тех приемов и правил интерпретации, которые выработаны герменевтикой как искусством интерпретации и (а также) теорией понимания, попробуем понять смысл знаменитого изречения, которое принадлежит Протагору. Это изречение интересно также своим приемом аргументации. Протагор использует самоопровержение, утверждая, что “человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих”^[сxxiii]. Чтобы подтвердить свой тезис, Протагору надо было что-нибудь утверждать. Однако в

других своих высказываниях он провозглашал идею, что никто никого ничему не может научить. Следовательно, любое утверждение, согласно Протагору, теряло смысл^[cxxiii]. Это одна точка зрения. Между тем, как известно, труды Протагора не сохранились — за свой образ мысли о богах он подвергся преследованию, бежал из Афин, а сочинения его были публично сожжены. Однако мы можем реконструировать его философские взгляды по высказываниям о нем Диогена Лаэртского, Секста Эмпирика, Платона и Аристотеля.

Противоречия знания или противоречия мнения иногда возникают как следствия самоопровергающегося тезиса. Но это имеет место не всегда. Например, согласно некоторым источникам, китайскому философу Лао Цзы приписывают точку зрения, в соответствии с которой *разумно знать законы (природы) и неразумно знать что-нибудь вообще*^[cxxiv].

У Дж.Локка также можно обнаружить противоречия: *“Идея, например, — пишет Локк, — есть что угодно, лежащее перед разумом, и однако мы не можем иметь перед нашим разумом способность идеи представлять то, что не является идеей”*^[cxxv].

Весьма интересным и своеобразным образом относится к противоречиям, содержащимся в философских системах, Д.Юм. Он предстает тем редким мыслителем, который ясно видит недостатки и промахи собственной аргументации и признает, что его собственные философские построения не лишены противоречивости. Противоречия не только составляют содержательную сторону его философской системы, но наличие таковых деликатно предполагается автором как одна из сторон, внутренне присущая человеку, свойственная человеческому мышлению. Так, в “Трактате о человеческой природе” Юм признает, что он *“питал некоторую надежду на то, что, как бы ни была недостаточна наша теория интеллектуального мира, она окажется свободной от противоречий и абсурдов, неотделимых, по-видимому, от всякого объяснения, которое человеческий разум может дать миру материальному. Но после более тщательного просмотра главы, касающейся личного тождества, я вижу себя запутавшимся в таком лабиринте, что, должен признаться, не знаю ни как исправить свои прежние мнения, ни как согласовать их друг с другом. Если это и нельзя считать достаточным общим основанием скептицизма, то по крайней мере я лично могу признать его достаточным для того, чтобы быть нерешительным и скромным во всех своих заключениях”*^[cxxvi].

Наличие противоречий внутри собственных философских построений не только признается автором, но осознается им именно как недостаток или даже порок аргументации — противоречия его удручают и он охотно удалил бы их, если бы знал как.

Применяя к оценке рассматриваемой позиции Юма современные нам понятия, можно допустить, что все же его отношение к противоречиям философских систем носит явно выраженный неклассический характер. В классических (логических) рамках философская система Юма должна была бы, так сказать, “тривиализироваться”, хотя, конечно, это и не повод для утверждения скептицизма, о котором пишет Юм. С другой стороны, если отбросить все те же требования классических рамок, то можно утверждать, что противоречия сами по себе не являются достаточным основанием или причиной скептицизма. Ибо если противоречивые утверждения (как и любые утверждения) ограничены в своих последствиях и если они не приводят к чему угодно, то они могут не приводить также и к скептическим заключениям, таким, например, как: “мы не знаем этого...”, или, “мы думали, что нам известно...”. В общем случае, скептические утверждения влекут дальнейшие допущения, чего не делают изолированные противоречивые посылки.

Противоречивость, присущая тем или иным философским системам, тем не менее, не является уделом лишь некоторых философов семнадцатого и восемнадцатого столетий, подобных Юму (или Локку). Присутствие противоречивости при желании можно обнаружить

также и в таких уже довольно рационалистских построениях каковыми являются, например, философские построения Б.Спинозы.

Рассмотрим наиболее интересные с точки зрения рассматриваемых нами проблем положения (и аргументы) “Этики” Спинозы. Мы попробуем проанализировать на предмет наличия противоречий только ту часть его концепции, которая касается рассуждений о Боге и о любви и наиболее ярко отражает понимание этих трудных вопросов. Здесь стоит обратить внимание не только на наличие явно противоречащих друг другу утверждений, но также на то, как Спиноза выходит из ситуации — он придает своим высказываниям этический смысл. Причем такой, который доступен простому человеческому пониманию.

Итак, согласно Спинозе, *любовь есть удовольствие*, сопровождаемое идеей внешней причины. (Это определение). *Бог любит самого себя бесконечной познавательной любовью*^[cxxvii], откуда (по определению, *любовь есть удовольствие...*) следует, что у *Бога есть эмоции* и *Бог подвержен эмоциям удовольствия*. С другой стороны, рассуждает Спиноза, *Бог свободен от страстей*, и *Он не подвержен эмоциям удовольствия* от боли. Отсюда делается вывод, что Бог — уже совершенное существо, но даже это совершенное Существо испытывает как *возрастание*, так и (что гораздо хуже) *уменьшение совершенства*.

Как можно заметить, само по себе наличие противоречий в утверждениях Спинозы не являются недостатком его теории. Напротив, противоречащие друг другу утверждения используются Спинозой преднамеренно; они служат для усиления идеи приближенности Бога к состояниям, свойственным непосредственно человеку (и наоборот), а значит, необходимы ему для всех последующих концептуальных построений “Этики”.

Сложнее обстоит дело с обсуждением философских доводов Р.Декарта. Его самого так часто подвергали обвинениям в противоречивости, что, как это ни парадоксально звучит, по вопросу противоречивости доводов и аргументов Декарта продолжает накапливаться все большее число спорных и противоречивых точек зрения. Например, по мнению Г.Приста и Р.Раутли, среди многих важных поводов считать Декарта противоречивым можно выделить следующие нетривиальные положения:^[cxxviii]

— *ясность и отчетливость в восприятии должны обеспечиваться чем-то вне их самих*, например, Богом; но *ясные и отчетливые восприятия* не нуждаются в подобном обеспечении, поскольку они сами являются *самодостаточными в силу своей ясности и отчетливости*;

— *можно доверять своим чувствам и нельзя доверять своим чувствам*, как это показывает декартовская аргументация по поводу скептицизма.

Декарт использует доводы для непринятия очевидности чувств в качестве основания для истинных утверждений. Но его аргументация требует обращения к очевидности чувств, а также к допущению того, например, что он иногда был введен в заблуждение своими чувствами. Поэтому—то Декарт здесь не сталкивает противоречия друг с другом для того, чтобы прийти к какому—то новому выводу, нет, он использует “*сомнение*” как *особый мыслительный прием*, скрытый за внутренним содержанием всей совокупности его философских доводов. Собственно говоря, сомнение как прием философствования нигде прямо не формулируется; сомнение стоит здесь не только за конкретным “текстом”, но и вне его “текста” вообще.

Декартовское сомнение предполагает дать чему—то определимому, в данном конкретном примере — чувствам — определенный смысл (доверять своим чувствам) лишь посредством признания результата их очевидности — очевидности, которую он сам же и отвергает. Как видим, Декарт и признает и отрицает очевидность чувств. В этом смысле его аргументация и несовершенна, и противоречива.

Наконец, теория психофизического параллелизма (проблема тела и души) также приводит к

трудностям и противоречиям. Достаточно рассмотреть природу отношения, связывающего ментальные и физические феномены. Оно должно быть включено либо в сферу материального, либо в сферу ментального, однако с точки зрения своих носителей оно не может принадлежать ни к одной, ни к другой области. То же самое происходит и в случае проблемы намеренно рационального и сознательного поведения. С одной стороны, эти вещи могут быть различимы от своих противоположностей, а с другой стороны — это сделать невозможно.

Рассмотренные примеры приводят к выводу, что достаточно большое количество (если не большинство) философских учений содержат противоречия. Можно продолжить это рассмотрение примеров, переходя к хронологически более поздним философам, находя противоречия у Лейбница, Канта, Милля и т.д. Заметим, что многие исследователи при обнаружении противоречий в философских теориях сразу же приступают к различного рода попыткам устранения этих противоречий. Не вступая в полемику по вопросу о законности и удачности подобной стратегии, оговоримся сразу, что нашей задачей на данный момент является не проблема противоречивости или непротиворечивости философских теорий, но проблема неклассической противоречивой философской аргументации, проблема выяснения ее возможностей и перспектив.

Как же работать с теориями, содержащими противоречия? Взрывающаяся теория тривиальна, поскольку к взрыву приводят свойства отношения нашей выводимости. Оно взрывается при наличии противоречия. Но если мы не хотим иметь дело со взрывающейся теорией, то не обязательно устранять противоречие — достаточно изменить свойства нашего отношения выводимости. Но это в свою очередь приводит к так называемой *паранепротиворечивости*, когда и утверждение и его отрицание может быть истинным, но из этого не следует все что угодно, а лишь, например, утверждения некоторого сорта (образца). Если полученные подобным образом утверждения образуют некоторую теорию, то мы говорим, что наша *нетривиальная теория паранепротиворечива*.

Итак, существуют теории, в которых некоторая формула и ее отрицание являются теоремами этой теории, в то время как некоторая другая формула не будет теоремой. Иначе говоря, существуют противоречивые, но нетривиальные теории. Их то и называем паранепротиворечивыми теориями.

Конечно, возможна и другая ситуация, когда и некоторая формула, и ее отрицание не являются теоремами этой теории (т.е. ложны). Про теории подобного рода говорим, что они “параполны”.

Наконец, возможна иная ситуация, когда наша теория и паранепротиворечива, и параполна. Это случай так называемой паранормальной теории.

Каковы же условия построения подобных паранепротиворечивых теорий? Оказывается, их много. И в большинстве случаев они основываются на использовании неклассических логических систем с так называемым “невзрывным” выводом. Подобных систем в настоящее время создано уже достаточно, чтобы возникла проблема выбора такой паранепротиворечивой системы, которая могла бы быть пригодной для целей логической герменевтики.

Напомним, что по мнению Д.Фоллесдаля, *герменевтика* вообще как метод является в точности *гипотетико-дедуктивным методом*, который используется для истолкования какого-то, допустим, философски значимого материала^[сxxix]. Стремясь истолковать что-либо все еще непонятое, мы сначала выдвигаем гипотезы, которые соответствуют нашим представлениям и уровню знаний о предмете исследования. Эти гипотезы призваны прояснить то, что именно мы пытаемся понять, облегчая наше понимание. На этом этапе перехода от непонятого к

понятному встает вопрос: должна ли быть обязательно непротиворечивой вся совокупность гипотез, принимаемых нами в процессе истолкования.

На пути подхода к решению данной проблемы необходимо отметить, что одна из первых паранепротиворечивых логических систем — система дискурсивной логики Станислава Яськовского — возникла как раз из отказа от подобного требования^[сxxx]. Стоит еще раз подчеркнуть, что дискурсивные теории Станислава Яськовского включают тезисы, выражающие гипотезы, не обязательно согласующиеся друг с другом. Как мы помним, для того чтобы постичь природу утверждений в такой системе, лучше всего было бы предварить каждый тезис оговоркой: *“для некоторого допустимого значения используемого утверждения”*. Соответственно, интуитивный смысл тезиса *A* следует истолковывать как *“возможно, что A”*.

Логика подобного дискурса истолкования оказывается дискурсивной логикой Яськовского, в которой вместо *“если ..., то...”* мы имеем исключительно *“если возможно, что..., то...”* или *“если это понимается как (установлено) ..., то...”* (дискурсивная импликация), а вместо *“... и ...”* имеем *“возможно, что ... и ...”* или *“это понимается как (установлено)... и ...”* (дискурсивная конъюнкция). Как следствие, принцип *“из противоречия следует все что угодно”* проваливается.

Особенность истолкования, повторю, при этом состоит в том, что многие умозаключения привычного вида оказываются не имеющими силы. Эта особенность была ранее проиллюстрирована ссылкой на то, что умозаключения типа *“если мы истолковываем это положение как A, то если мы истолковываем другое положение как B, то мы истолковываем все вместе как A и B”* не имеют силы и ошибочны в дискурсивной логике^[сxxxii]. В паранепротиворечивом дискурсе истолкования гипотетические положения не накапливаются механически, что само по себе, способно повлиять на стратегию истолкования.

Возвращаясь теперь к концепции логической герменевтики, мы должны прийти к выводу, что проблема противоречивости логической интерпретации философской теории в значительной степени теряет свою остроту, если интерпретировать философские теории как элементарные теории, основанные на дискурсивной логике С.Яськовского.

Во-первых, в рамках подобной логической герменевтики противоречивые философские теории не будут интерпретироваться как тривиальные теории, то есть эти теории не будут иметь своими следствиями *“все, что угодно”*. Во-вторых, вся техника логической герменевтики, описанная Б.Вольневичем, сохраняется с соответствующими модификациями, вызванными особенностями логики С.Яськовского. Наконец, ситуация с философскими системами, описанная Лукасевичем, перестает быть угрожающей. Иначе говоря, *нестрогость аргументации в подобных теориях может быть следствием их неклассического характера*.

Платой за подобную концепцию логической герменевтики служит отказ от аподиктического характера логической интерпретации и ее несколько критический характер. Теперь каждое высказывание будет интерпретироваться как гипотеза и предваряться оговоркой о его *“возможности”*, в то время как импликация двух высказываний будет пониматься как гипотетическая, *дискурсивная*, отражающая некоторую точку зрения, принимаемую в данном случае истолкователем. К списку же возможных *“провалов аргументации”* философской теории, которые позволяет преодолеть логическая интерпретация, помимо *словесной двусмысленности* и *энтимемичности рассуждений* добавляется еще и *противоречивость*.

Глава 3

Герменевтика и искусственный ИНТЕЛЛЕКТ

Примечательной чертой современных дискуссий относительно теоретических оснований Искусственного Интеллекта (ИИ) является то, что в них всегда ссылаются на герменевтику, когда речь заходит о понимании и интерпретации компьютерами текстов. Это неудивительно, поскольку, по всеобщему мнению, герменевтическая традиция представляет собой основу для предписывания и критики руководства исследованием и развитием знания в естественных, социальных и когнитивных науках. Представители герменевтики неслучайно фигурировали заметным образом в дебатах относительно того, как может быть обретено ценное знание и есть ли необходимость в отдельной методологии социальных наук.

Поскольку ИИ представляет собой новую науку, занимающую промежуточное положение между естественными и социальными науками, ее сторонники почерпнули много полезного из этих дебатов. Выбор подходящей методологии для исследований во многих областях ИИ, таких как разбор естественного языка, принятие решений, системы мнений и действий, все еще не осуществлен. С одной стороны, существенный вклад в ИИ логики, математики, инженерии и естественных наук, типа физики, ставит построение функциональных моделей вне методологической конкуренции. С другой стороны, исследуемый предмет явно связан с задачами лингвистики и социальных наук, а отсюда методология этих областей может оказаться более подходящей для подобных исследований.

Используя некоторые герменевтические открытия, такие специалисты в области ИИ, как Х.Дрейфус^[cxxxiii], Т.Виноград^[cxxxiiii] и Ф.Флорес^[cxxxiv] ставят под сомнение парадигму функционалистской когнитивистики^[cxxxvi], которой придерживаются большинство современных исследований ИИ, в частности в обработке естественных языков и рассуждениях, основывающихся на здравом смысле. Для отрицания возможности формализации ментальных процессов и поэтому невозможности создания искусственного интеллекта, Дрейфус обращается к герменевтической философии Мартина Хайдеггера. Виноград и Флорес приходят к аналогичному заключению, опираясь на герменевтически обоснованный технический аргумент. При этом оказывается, что, будучи новым источником сомнений, герменевтика, тем не менее, может прояснить проблемы относительно природы значения и понимания, и поэтому помочь в реконструкции функционалистской парадигмы.

Этот герменевтический фон накладывает свой отпечаток на исследователей ИИ и их критиков, черпающих вдохновение из различных герменевтических традиций. Например, в своих исследованиях аффективной структуры текстов и их согласованности с систематическими правилами идентификации жанров повествования Алкер, Ленерт и Шнайдер^[cxxxvii] в сущности придерживаются классической герменевтической программы, смягченной феноменологической герменевтикой. Другие исследователи^[cxxxviii] вдохновляются философской герменевтикой, предлагая стратегии для разработки компьютерных систем, понимающих естественный язык. Третий подход^[cxxxviii], ориентированный на философскую герменевтику, утверждает, что компьютерное понимание естественного языка является чрезвычайно трудным и вероятно недостижимым. Четвертая группа^[cxxxix] разработала подход, руководствуясь частично идеями, заимствованными из феноменологической герменевтики, но учитывая также другие варианты.

Понятие герменевтического круга, по мнению разработчиков систем ИИ подобно понятию вычислительного бутстрапа — процесса, который использует компонент более низкого порядка (*компонент бутстрапа*) для построения компонента более высокого порядка, используемого в свою очередь для реконструкции и замещения компонента более низкого

порядка. Бутстрапирование было введено в проектировании некоторых баз знаний^[cxli] и ИИ-ориентированных теорий когнитивного развития^[cxlii], и его следует отличать от создания иерархических уровней в системах, которое не разрешает т.н. “странные циклы” замещения компонент бутстрапа. Сходство между герменевтическим кругом и бутстрапированием предполагает возможность важного вклада герменевтики в архитектуру ИИ для понимания естественного языка и рассуждений, основанных на здравом смысле.

Оказалось, что герменевтический подход позволяет учесть и эмоциональную составляющую структуры текста, без понимания которой ИИ навряд ли можно считать интеллектом вообще. Ленерт, Элкер и Шнайдер^[cxliii] представили модель “снизу-вверх” для извлечения эмоциональной структуры текста. Их “вычислительная герменевтика” основывается на более ранних моделях Ленерта по “единицам сюжета”^[cxliiii]. *Единицы сюжета* обеспечивают хотя и теоретически необоснованный, но, тем не менее, интересный словарь для проектирования эмоциональных отношений и их комбинаций. В этом исследовании они используются для описания многих эмоциональных следствий поведения для участников событий и действий. Работая в рамках теории “концептуальной зависимости”^[cxliv], Ленерт отождествляет различные комбинации единиц сюжета для использования в суммирующих повествовательных текстах. Эти “молекулы историй” соотносят изменения в эмоциях участников при успехах и неудачах в решении проблем, в которые они вовлечены.

В своей работе Ленерт, Элкер и Шнайдер “вручную” свели пассажи из пересказа Тойнби событий, ведущих к распятию Иисуса на кресте, к большому количеству подобных молекул. Молекулы были соотнесены с действующими лицами и с учетом того, что некоторые молекулы являются условными предпосылками других. После введения этих “ручных” редукций, центральный подграф структуры сюжета был вычислительно извлечен, используя программу для нахождения наиболее стратегически важных и в высшей степени связанных молекул. Этот центральный подграф был помечен как “настоящая” история Иисуса.

После изучения этого эмоционального ядра Элкер, Ленерт и Шнайдер пришли к заключению, что история Иисуса представляет собой историю в хорошо известном жанре — героический роман самопреодоления. Их метод подобен методу классической герменевтики в раскрытии существенной структуры текста, основанному на систематических связях между частями и целым и в подчеркивании использования эксплицитных правил объективного истолкования. Тем не менее, их решимость учитывать многочисленные истолкования и их структурную ориентацию также роднит их с феноменологической герменевтикой. Элкер, Ленерт и Шнайдер предполагают, что история Иисуса была эмоционально сильнодействующей, поскольку она обеспечивает пошаговый учет эмоционального изменения самопреодоления и тем самым может открыть своим читателям опыт этого процесса. В своей нынешней форме, однако, эта работа не применяет процесса бутстрапирования, несмотря на то, что тема самопреодоления предполагает механизм, способный к сознательно направленному непосредственному бутстрапированию.

Достижения философской герменевтики были использованы Виноградом^[cxlv] для описания нового подхода к пониманию естественного языка. Он стремится преодолеть ловушки ранних подходов, ставшие мишенью феноменологической критики, выдвинутой Дрейфусом^[cxlvi]. Фокусируясь на теории значения, Виноград утверждает, что предыдущие разработки в этом направлении, включая его собственную систему SHRDLU^[cxlvii], попали в ловушку “объективизма”, заключающегося в том, что содержание теории или модели должно непосредственно соотноситься с реальностью (корреспондентская теория истины). Он

добавляет, что дедуктивная природа формализмов, используемых разработчиками ИИ, вынуждает их принять объективистскую позицию, но что эти формализмы не в состоянии учесть неформальное, феноменологическое знание или опыт того, что понимание развертывается тогда, когда истолковываются высказывания. Герменевтики отождествляют эту проблему с историчностью понимания или ролью фона знания в опосредствовании понимания.

Вспомним также, что этот дедуктивный формализм был предметом онтологической критики Гуссерля Хайдеггером. Их ошибочная или неудачная привязка к фундаментальной онтологии языка, типизируемой разговорной ситуацией, ведет к неспособности учета роли контекста при отождествлении говорящего и слушающего в подразумеваемых значениях высказываний^[cxlviii]. Виноград подкрепляет хайдеггеровскую критику аргументами и примерами, взятыми из философии обыденного языка. Подобным же образом вспоминая Гадамера, он утверждает, что наделение высказывания смыслом требует знания, каков ожидается ответ на (эксплицитные или имплицитные) вопросы, предложенные в разговорном контексте. По-видимому, дедуктивная логика может учесть только малую часть человеческих рассуждений, и поэтому новые успехи в понимании естественного языка требуют использования “исчисления натурального вывода”^[cxlix].

Виноград предлагает *Язык Представления Знаний* (ЯПЗ)^[cl] в качестве исходного пункта для альтернативного подхода ЯПЗ–рассуждений, основанных на ограниченных вычислительных ресурсах. По его мнению, подобный язык соответствует хайдеггеровскому тезису конечности *Dasein*, а также отражает понятия Саймона “ограниченной рациональности” в теории принятия решений^[clii]. Согласно Винограду, эффективные стратегии рассуждения при ограниченном или переменном вычислительном ресурсе соответствуют “естественному рассуждению”, которое (хотя формально и неполно) может лучше учесть использование естественного разговорного языка компьютером, чем это может сделать фрагмент, соответствующий полной дедуктивной логике^[cliii]. В качестве ядра ЯПЗ также включает в себя понятие бутстрапирования, подобное содержащемуся в различных герменевтических традициях, частично в работах Хайдеггера и Гадамера.

Ложная реификация, или неуместная конкретизация, по мнению Винограда, свела на нет все усилия по разработке формализма для представления естественного языка. Ложная реификация появляется тогда, когда компетенция приписывается пониманию не потому, что понимание действительно использует специфическую способность в своем осуществлении, но в силу того, что наблюдатель способен классифицировать исполнение как пример частичной способности к пониманию. Вместо того, чтобы исходить из понятий и структур предметного уровня, Виноград пытается избежать ложной реификации путем конструирования формальных репрезентаций, основанных на онтологических рассуждениях, заимствованных из методологической герменевтики. Поскольку никакой существенный проект ИИ не пытался использовать ЯПЗ, идеи, которые рассчитывали охватить его проектировщики, остаются более теоретическими, нежели практическими.

Обсуждая герменевтику, Виноград не только предлагает новую исследовательскую программу для ИИ, но утверждает, что фундаментальные допущения и философские ориентации, лежащие в основании исследований повседневного естественного языка, должны быть эксплицитно анализированы и подтверждены. Отвергая “объективизм”, Виноград оправдывает “субъективистскую” герменевтическую позицию, основанную на матурановской концепции^[cliiii] нервной системы как “детерминированной структуры”, пластичной и замкнутой. Согласно этой модели действия вне системы (стимулы) возмущают структуру системы и эти возмущения, в свою очередь, приводят к “образцам деятельности, которые

отличаются от тех, которые могли бы быть следствием различных возмущений”.

Аналогичное понятие понимания Винограда предполагает замкнутую систему, в которой предпонимание возникает посредством актов истолкования. Как в хайдеггеровском герменевтическом круге, возможные горизонты понимания ограничиваются исторически детерминированной структурой предпонимания или множества запомненных схем^[cliv]. Понимание открыто к окружающей среде, но только лишь в данном диапазоне. В отличие от Хайдеггера, признающего важность окружающей среды, но не анализирующего ее, Винограда подталкивают к анализу окружающей среды несколько влияний. Среди них этнометодология Гарфинкеля^[clvi], который подчеркивал социальный контекст, сёрлевский фокус на речи как социальном действии и утверждение Лакатоса, что даже в математике значение терминов случайны в окружающем контексте. Виноград обосновывает его теорию значения в терминах социального действия и таким образом занимает позицию, близкую к критической герменевтике, между релятивизмом и объективизмом.

Стимулированный отчасти Виноградом, Бэйтмен^[clvii] исследует следствия хайдеггеровской экзистенциальной феноменологии и согласен с Дрейфусом, что эта философия отрицает возможность моделирования мышления и деятельности, используя специфическую формализацию, предложенный функционалистской парадигмой когнитивных наук. Бэйтмен говорит, что все формализмы такого рода основываются на “онтологическом допущении” истолкователя, который следует правилам в деятельности по ментальному представлению ситуации. Хайдеггеровское понятие “бытия–в–мире”, которое включает и ситуационность и понимание как онтологические способы действий, устраняет субъектно–объектную дихотомию в этом допущении. Поскольку каждый всегда пребывает в ситуации, а ее структура и значение детерминирована ее уместностью по отношению к его планам и целям, никакое контекстно–свободное представление не является возможным.

Бэйтмен, однако, не отклоняет функционалистской парадигмы для когнитивистики. Вместо этого он основывает ее на поздней хайдеггеровской идее языка, которая, согласно Бэйтмену, стремится сделать интеллигибельным опыт “бытия–в–мире” как он есть для “всякого”, то есть для обобщенного субъекта или члена языкового сообщества. В качестве коллективного артефакта язык рассматривается как частичный шифр истории языкового сообщества как для допустимой, так и для недопустимой комбинации (ассоциации) слов и фраз. Результирующая созначающая структура представляет собой некую разновидность коллективного фонового знания и налагает априорные ограничения на действия индивидуумов, которые рассматривают действия в терминах языка. В “систематической грамматике” Холлидея^[clviii] имеется понятие “социальной семиотики”, которая признает, что групповая культура может сужать возможные значения высказываний посредством ограничений на возможные способы действий в ситуациях. Бэйтмен рассматривает эту ориентацию как совместимую с герменевтической точкой зрения и верит, что “систематическая грамматика” после соответствующего пересмотра может обеспечить адекватные теоретические рамки для понимания естественного языка. Все же, несмотря на эту открытость к социальным ограничениям, Бэйтмен не рассматривает герменевтиков, пришедших после Хайдеггера, особенно Гадамера и Хабермаса.

Парадоксальным образом герменевтические идеи используются в ИИ и для того, чтобы подставить под сомнение всю программу ИИ. Так, например, Виноград и Флорес^[clviii] в своей работе основываются на философской герменевтике и работе Матураны^[clix] по биологии знания, чтобы отрицать как возможность конструирования мыслящего компьютера, так и компьютерного понимания естественного языка. Они утверждают, что поскольку Хайдеггер и

Гадамер дают убедительную картину того, что некоторые базисные свойства человеческого существования являются фундаментальными вообще, то сам по себе поиск мыслящей машины является просто донкихотством. Эти свойства включают “брошенность”, “слепоту” и “упадок”. “Брошенность” означает, что люди брошены в ситуацию повседневной жизни и редко имеют время поразмышлять над альтернативным образом действий. Они не могут быть беспристрастными, отстраненными наблюдателями мира, в котором они живут, но они должны принимать решения и использовать эвристики, которыми они обладают как частью их действующей истории. Хотя эти эвристики делают доступными некоторые возможности действий, те же самые эвристики также делают людей “слепыми” к некоторым иным возможностям действий, которые могли бы преобладать, если бы их действительные истории были другие. Когда они сталкиваются с ситуациями, в которых прожитые ими истории не в состоянии обеспечить адекватное руководство к действиям и также делают их невосприимчивыми к этим действиям, способным помочь им в достижении их целей, люди испытывают разновидность “расстройства”, которое может принять форму острой депрессии, анемии и даже иррационального действия.

Хотя экспертные системы могут успешно оперировать в хорошо знакомых, ограниченных областях, экспертные системы в сложных областях могут быть “заброшены” в ситуации, где они не в состоянии оценивать и контролировать все возможные действия, и они, как следствие, “сдают”. Системы, предназначенные для сложных областей, должны поэтому основываться на эвристических правилах, но эти последние могут вызвать “слепоту” программы к более подходящим действиям. Виноград и Флорес считают, что программист экспертных систем вводит свои собственные “ограничения” или свои собственные предубеждения в программу.

Ввиду этих трудностей Виноград и Флорес рекомендуют переформулировку целей искусственного интеллекта. Вместо приложения усилий к достижению предположительно невозможной цели создания машин, способных к пониманию, программы должны быть разработаны как инструменты, служащие улучшению качества жизни. Это может быть сделано путем правильного понимания роли подобных программ в паутине речевых актов, конституирующих социальное существование. Следует стремиться минимизировать “ограниченность”, которую они порождают, и наряду с этим предвидеть заранее диапазон их потенциальных “крушений”.

Все же Винограду и Флоресу не удастся продемонстрировать, что компьютерное понимание выходит за рамки возможного. Они лишь демонстрируют, что цель гораздо более трудна, чем большинство людей, включая многих специалистов по ИИ, могут себе представить.

Подводя итоги, можно констатировать, что герменевтическая традиция используется разработчиками систем ИИ двояким образом. Во-первых, негативно. В этом случае герменевтика используется как основание для аргументации против принципиальной возможности создания ИИ вообще. Утверждается, что герменевтика как раз и открыла и продемонстрировала в человеческом существовании такие качества, которые не только важны для жизненной ситуации человека, но и не воспроизводимы механически. Так как эти сомнения порождены вполне определенной интеллектуальной традицией и так как они достаточно при этом обогащают наши интуитивные прозрения, то их нельзя с легкостью отбросить как разновидность “иррационального технологического пессимизма”. Вдобавок они способны консолидировать часть разработчиков ИИ в борьбе с подобного рода сомнениями и способствовать уточнению стратегии и тактики их разработок.

Позитивное же использование герменевтики связано с тем обстоятельством, что герменевтика может предложить разработчикам ИИ определенные методы, способы и

критерии, которые подразумевают понимание естественных языков и представление знаний социального мира. И здесь как раз возникает необходимость в более широком использовании методов и методик когнитивной герменевтики.

Наряду с этим уяснение философской перспективы разработок ИИ способно в свою очередь привести к точке зрения на ИИ как на некий “экспериментальный” философский полигон, способный поддержать или отвергнуть некоторые философские позиции и идеи в области онтологии, эпистемологии и когнитологии.

Содержание

ЧАСТЬ 1 ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ОСНОВЫ АНТИЧНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Глава 1 Исторические формы истолкования.....

Искусство прорицания древней Греции и Рима...

Мифология и личная религия греков. Первые опыты прорицания и истолкования

Способы овладения сокровенным знанием.....

Методы истолкования прорицаний.....

Оракулы и пророки.....

Глава 2 От образа к тексту.....

Истолкование как способ удостоверения знания.

Античная герменевтика и риторика.....

Глава 3 Герменевтика как искусство истолкования текста

“Герма” — Гермес — “герменевтика”.....

Универсальные корни аллегорического метода истолкования

Символическое истолкование и понимание мира.

Предмет герменевтики и ее когнитивные границы

ЧАСТЬ 2 ГЕРМЕНЕВТИКА И РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ

Глава 1 Библейский экзегезис: от текста к традиции

Очерк истории библейской герменевтики.....

Иудейский экзегезис: типология смысла.....

Законы и принципы иудейской герменевтики.....

Глава 2 Христианский экзегезис и герменевтика.....

Католическая герменевтика.....

Протестантская герменевтика: принцип “свободного исследования”

Глава 3 Библейская герменевтика: типология истолкования

ЧАСТЬ 3 ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА.....

Глава 1 Философская герменевтика и когнитивный аспект ее методологии

Глава 2 Принцип “герменевтического круга” и проблема понимания

Глава 3 Феноменологическая герменевтика.....

Герменевтическая дуга.....

ЧАСТЬ 4 РАЦИОНАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА.....

Глава 1 Паранепротиворечивость и истолкование...

Глава 2 Логическая герменевтика и философская аргументация

Глава 3 Герменевтика и искусственный интеллект..

Примечания.....

Шульга Елена Николаевна

КОГНИТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник В.К.Кузнецов

Технический редактор А.А.Сафонова

[i] *Вебер М.* Социология религии (типы религиозных сообществ) // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 114.

[iii] *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. С. 247.

[iiiii] *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство // *Эсхил.* Трагедии. М., 1989. С. 379.

[iv] О своем “*даймоне*” Сократ говорит так: “Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает” (*Платон.* Собр. соч. М., 1990. Т. 1. С. 122; Ср. “Федр”, 242 с. // Там же. Т. 2. С. 150–151).

[v] *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство // *Эсхил.* Трагедии. М., 1989. С. 378.

[vi] Аттический сельскохозяйственный праздник в честь Диониса первоначально отмечался в ноябре-декабре. При Писистрате (ок. 600 до н.э.) появились Городские или Великие дионисии, которые отмечались в течение 5 дней в феврале-марте. Таким образом, культ Диониса сложился не позже 5 века до н.э. Писистрат известен также тем, что с его именем связано появление первой отредактированной записи текста поэм Гомера (писистратова редакция). Эти факты подтверждают мой вывод о том, что прорицательная деятельность (и виды прорицаний, о которых упоминает Гомер), была известна грекам раньше, чем в Греции получил распространение оргиастический культ Диониса.

[viii] *Профетическое* от слова “*профет*”, т.е. в буквальном смысле — это “*возвеститель чьей-то воли*”, “*слушатель*”.

[iiiii] *Пифагорейские Золотые стихи*, строки 32–34; 67–68 а // *Пифагорейские золотые стихи* с комментарием Гиерокла. М., 2000. С. 10, 11–12.

[ix] Следует отметить два важных момента, относящихся к древнему пифагореизму — это вера в откровение и религиозную мистику: поскольку **божество пифагорейцы считали чисто духовной сущностью**, божеству **нельзя было приносить жертвы**. Его можно было почитать только лучшим, что есть в нас — это **безмолвная молитва**, честные **убеждения** и **добродетели**. Но это не исключает культа низших божеств — богов, героев и демонов, каждому из которых следует отдавать особые, только им предназначенные почести. Божество же находится вне мира, поэтому человек ждет, чтобы оно проявило свою волю. Средством для этого является магическое искусство, практиковавшееся пифагорейцами. Удостоится **общения с богами** можно **посредством очищения и воздержания от наслаждений** чувственного мира. Божественное откровение считается возможным через **посредника**, которым является божественная сущность с одной стороны и с другой — **сам человек** (из тех, кто способен постичь **высшую мудрость**).

[x] “*Do ut des*” (лат.) т.е. “даю, чтобы и ты мне дал”.

[xi] См.: *Гесиод.* Теогония, 901–904.

[xiii] *Эсхил.* Агамемнон. 58 ff.

[xiiii] *Эсхил.* Просительницы. 86 ff. (Пер. С.Апта).

[xiv] *Еврипид.* Троянки. 884 f.

[xv] *Stock St.G.* Fate (Greek and Roman) // *Encyclopedia of religion and ethics.* N. Y., 1955. Vol. V. P. 786.

[xvii] См.: *Гомер.* Одиссея, X. 274–282.

[xviii] По одной версии, изложенной Каллимахом в гимне “Купание Паллады”, Тиресий

получил свой дар прорицания от Афины как компенсацию за то, что был ею ослеплен — увидел богиню купающейся. По другой версии, излагаемой Аполлодором, Тиресий получил дар пророчества от Зевса как компенсацию за то, что был ослеплен Герой, поддержав в споре не ее, а Зевса. Свой дар знания будущего слепой Тиресий сохраняет и после смерти, в загробном мире. Другой известный древнегреческий прорицатель — Калхант — получил свой дар от Аполлона (“Илиада” I, 69–74). От Аполлона получила свой пророческий дар вещая дочь Приама Кассандра (*Эхил.* “Агамемнон”, 1202–1212).

[xviii] См.: *Ońwiescimski S.* Zeus daje tylko znak, Apollo wiezczy osobieńcie: Starożytnie wróbiarstwo greckie. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1989. S. 55–59.

[xix] Например, такое: “Колиадские жены будут жарить на веслах” — в этом пророчестве отсутствует указание на время. Зловещий смысл этот пророчества очевиден — люди будут лишены своего дома, и вынуждены будут спастись бегством. Подробнее об этом см.: *Приходько Е.В.* Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М., 1999. С. 268–281.

[xx] *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. Цит. по статье: *Дж.Г.Льюиса.* Жизнь Сократа // *Льюис Дж.Г.* История философии. СПб., 1892. С. 143.

[xxi] *Приходько Е.В.* Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М., 1999. С. 99–100.

[xxii] Цицерон называет естественной дивинацией сновидения, прорицания оракулов и изречения пророков. Это согласуется с его представлениями о человеке, чья душа способна в минуты озарения схватывать и воспринимать откровения извне — от божественного, поскольку из божественного почерпнуты, или получены, или излиты все души.

[xxiii] Примерами истолковывающего прорицания могут быть: *соматомантия* — прорицание по телу с использованием системы знаков и личных физиологических признаков клиента; *френология*, использующая качества и форму головы; чтение родинок, когда тело трактуется как микрокосмос, обладающий астрологическими знаками; и *онейромантия*, которая занимается истолкованием снов, используя глубинные психические феномены наиболее явным образом.

[xxiv] Примером использования такого рода аутокинетической техники является дрожание рук у большого североамериканского племени навахо.

[xxv] В отношении одержимости существует убеждение, что недоброжелатели существенно отличаются от невинных людей. Когда применяется испытание на открытие злонамеренности, обычно понимаемой как колдовство, или как нечеловеческая сила принимающая человеческий облик, проверка принимает форму сурового испытания. Это могло быть демонстрацией неуязвимости к ущербу, например, хождение по раскаленным углям и доставание предмета из кипящей жидкости; блаженность, несовместимая со злонамеренностью и т.п. Испытание могло даже привести к смерти: при испытании водой ведьма должна была выплыть, тем самым сохраняясь для сжигания на костре, а невинная жертва должна была погрузиться в воду и утонуть. В транс-сахарских испытаниях ядом невинный индивидуум должен был выжить.

[xxvi] В номадических обществах сегодня, тем не менее, прорицатель все еще может приобрести личный авторитет путем вхождения в транс перед своими зрителями, дрожа и говоря “как одержимый”, словно его собственный дух покинул его тело и был заменен другим.

[xxvii] *Гомер.* Илиада. XVI. 233-235 // *Гомер.* Илиада. Одиссея. М., 1967.

[xxviii] Там же. IX. 405.

[xxix] *Гомер.* Одиссея // Там же. VIII. 79–82.

[xxx] *Геродот.* История. 1888. Т. 2. II, 57. Это священное для греков место описывает также

Страбон в своем труде “География”, VII, 7, 12.

[xxxii] Со времен античности отдельные деревья считались священными в культах отдельных богов. Так, в культе Зевса это был додонский дуб, в культе Афины — оливковое дерево на Афинском акрополе; лавр — в культе Аполлона в Дельфах. Римляне особо почитали фиговое дерево Ромула.

[xxxiii] Гомер. Илиада // Гомер. Илиада. Одиссея. М., 1967. XVI, 233.

[xxxiiii] Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 186 е.

[xxxv] Диоген Лаэртский, например, указывает на то, что не только этот принцип, но и все остальные этические положения Пифагор заимствовал у Дельфийской жрицы (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. VIII. 8, 21).

[xxxvi] Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 12.

[xxxvii] См.: Гай Светоний Транквилл. Из книги “О грамматиках и риториках” // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964. С. 221–222.

[xxxviii] Риторика появилась и возросла в Сицилии. Тисий из Сиракуз (5 в. до н.э.) определял риторику как “демиург убеждения”. Он установил технику разделения речи на части и заложил основы античной риторики. См.: Платон. Федр. 266 de.

[xxxix] Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 192.

[xl] Орфея обычно считают древнейшим греческим поэтом, жившим в догомеровский период истории и принимавшим участие в походе аргонавтов. Но точно ли существовал этот древнейший греческий поэт, признаваемый иногда родоначальником греческой мифологии и философии, на это нет никаких доказательств. Есть много оснований думать, что личность Орфея — вымышленная, а приписываемые ему произведения принадлежат к числу подложных. Отвергающие существование Орфея ссылаются на Гомера, который не упоминает о фракийском поэте. Ссылаются также на молчание Гесиода. Но т.к. Аристотель говорит, что были в древности какие-то греческие теологи, излагавшие антропоморфический греческий натурализм, то по всей вероятности существовал какой-нибудь Орфей, которому приписывали эти первоначальные теологические поэмы. Что касается самих поэм, то все древние писатели согласны в том, что они были потеряны и только с того времени, как Писистрат начал собирать памятники древней греческой литературы, начали говорить и о произведениях Орфея. В древности полагали, что подделка орфических поэм принадлежит Ономакриту, который по желанию афинского правителя занимался редакцией гомеровских стихотворений и, приписавши подложные поэмы Орфею, хотел тем самым возвеличить свою родину именем поэта, считавшегося древнее самого Гомера. Из всех псевдоорфических поэм до нас дошли три: *аргонавтика*, *гимны и литика*. Остальные нам известны только по оглавлениям и небольшим отрывкам. Некоторые исследователи видят в этих произведениях признаки александрийского диалекта, а также ссылаются на то, что в гимнах упоминаются божества, неизвестные в древнейший период греческой истории. Наконец, в литиках есть много сходного с теургическим мистицизмом неоплатоников, что позволяет отнести происхождение поэм к первым векам н.э., когда произошли подделки сочинения Гермеса Трисмегиста и большая часть пророчеств, приписываемых сивиллам. В литиках есть, кроме того, и другие доказательства, что происхождение их нужно отнести именно к позднейшим временам. Например, поэт жалуется, что все презирают и ненавидят магов, а такие настроения стали появляться только около времени императора Константина.

[xli] Теокосмогония орфиков выглядит так: первоначалами мира являются вода и ил. Из этих субстанций появилось яйцо, половинками которого стали небо (Уран) и земля (Гея), а также **некий двупольный бог**, проглоченный Зевсом. Символом этого бога был дракон Геракл или Хронос с головами быка и льва и божественным ликом между ними — **это символ света, силы и мудрости**. От Урана и Геи (ge — земля, gegas — подарок) рождается потомство: Зевс (эфир, **действующее начало**), Хтония (земля, **страдающее начало**); Кронос — **время (то, в**

чем находится возникающее). Зевс, Хтония и Кронос производят огонь, воду и дыхание (плевну); из них рождается новое поколение богов и людей.

[xlii] Пифагор представляет собой крайне загадочную фигуру. Ему приписывают семь путешествий, включая путешествие в Персию, где он встретил мага Зороастра. Диоген Лаэртский говорит, что его учителем был Ферекид, ученик Фалеса, Анаксимандра и Гермолана, что не лишено вероятности, и преимущественно путешествиям (в Палестину, Египет, Финикию, Халдею, Индию) Пифагор обязан был своим образованием. По некоторым версиям, Пифагор обязан своей доктриной пребыванием на острове Крит, где в пещере Юпитера критского посвящен был в таинства тамошними жрецами. Есть свидетельства, что свои нравственные начала он заимствовал у дельфийской жрицы Фемистоклии. По окончании своих путешествий, он вернулся в Грецию, где основал школу (около 530–530 году до н.э.), которая имела более 300 человек — мужчин и женщин.

[xliii] Целлер Э. Очерки истории греческой философии. М., 1918. С. 48.

[xliv] К слову замечу, что по отношению к рассмотренным здесь примерам высказываний Пифагора был применен **герменевтический подход**, т.е. в интерпретации **текста** данных афоризмов я использовала свои **знания** о философском учении пифагорейцев **в качестве скрытого подтекста истолкования**.

[xlv] Нумерология пифагорейцев имеет аналогии в гематрии иудеев и в современных эзотерических учениях — в астрологии и гаданиях по картам Таро.

[xlvi] По правде говоря, греческий миф был в забвении на протяжении многих столетий на Западе вплоть до Возрождения и эпохи европейских революций, когда он начал развиваться заново. Преклонение перед классикой заставило ученых и исследователей обратиться к эллинским источникам с целью их понимания, нового прочтения и истолкования. У греческого мифа началась новая жизнь и, преобразуя себя вновь, греческий миф реконструировал себя на основе новых дисциплин, в частности тех, которые исследовали человеческое поведение. Например, глубинная психология, которая родилась в Австрии, была пропитана этими древними течениями. Не удивительно и то, что темы Эдипа, Электры и так далее, были восприняты из греческих трагедий и через них были даны объяснения, рассматривающие ментальное функционирование; не удивительно и то, что они были оснащены техникой катарсиса, в соответствии с идеями, непосредственно восходящими к греческой драматургии согласно орфическим концепциям.

[xlvii] Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 14–15.

[xlviii] Впервые определение предметной области когнитивной герменевтики представлено в моей статье “Научное открытие: герменевтический подход” // Грани научного творчества. М., 1998. С. 174–208.

[xlviii] Плутарх. Об Исиде и Осирисе. XXVII.

[xlix] См.: Вергилий. Буколики, Эклога IV.

III Рассказ об этом событии дошел до нас в письме Аристея Филократу. Согласно письму Аристея, инициатором перевода Библии на греческий язык был Деметрий, библиотекарь Александрийской библиотеки — крупнейшего книгохранилища древности. По его предложению Птолемей II направил в Палестину своих приближенных — Андрея и Аристея, с письмом к иудейскому первосвященнику Элиазару. Тот отобрал семьдесят два переводчика и отправил их в Египет. На острове Фарос они совершали свой труд в течение семидесяти двух дней. По окончании работы Деметрий представил перевод александрийской иудейской общине, которая восторженно приняла его и пожелала иметь один экземпляр. Другая версия предания принадлежит раннехристианским писателям (Иринию, Клименту, Августину): переводчики Пятикнижия работали порознь, однако результаты их труда совпали, и это было расценено как особое благоволение Бога. Септуагинта легла в основу церковнославянского

перевода, сделанного византийскими братьями Кириллом и Мефодием в 9 в., почти за сто лет до Крещения Руси.

[lii] Библия называет число 318 (Бытие. 14.14).

[liii] *Эммануил Светлов*. Магизм и Единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. Брюссель 1971. С.171–172.

[liiii] Древнейшим переводом Пятикнижия был осуществленный “во времена Ездры” (5 в. до н.э.), предположительно самим Ездрой, перевод на арамейский язык. О самом переводчике мы знаем, что это был священник и религиозно-политический деятель, прибывший из Вавилонии — книжник (бук. “писец”) Закона Бога Небесного, который обнародовал в Иерусалиме Закон Моисея. Текст перевода был записан “ассирийским” (т.е. арамейским “квадратным”) письмом. Квадратное письмо используется евреями до сего времени. В Священном Писании Пятикнижие обозначается как Тора (т.е. Учение, Закон), полученная от Господа. Наименования книг в русском Синодальном переводе Библии восходит к древнейшим из дошедших до нас греческих переводов Пятикнижия — к так называемой Септуагинте. Эти названия: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, В начале, Имена, И возвал, В пустыне, Слова — даны по их начальным словам, что соответствует ближневосточному обычаю называть литературные произведения по их начальным словам.

[liv] См.: Агада: сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. М., 1993.

[lv] Мировоззрение талмудистов. Свод религиозно-нравственных поучений в выдержках из главнейших книг раввинской письменности. Репринтное воспроизведение издания 1874–1876 гг. М., 1994. С. 132.

[lvi] Там же. С. 134.

[lvii] Там же. С. 118.

[lviii] Там же. С. 207.

[lix] Идея Домостроительства отдаленными корнями уходит к первым регламентируемым отношениям внутри семьи, внутри рода, а также отношениям к предкам. Культ предков у евреев складывался параллельно патриархальной структуре домашнего сообщества, поскольку лишь в рамках этой структуры дом становился центром интересов мужчины.

[lx] Саддукеи — религиозная элита страны; уже к 150 г. до н.э. оформилась в определенную группу толкователей, преимущественно из аристократов, принадлежащих к числу священников либо связанных с первосвященником семейными узами. Саддукеи (от имени Цадок — так звали первосвященника Иерусалимского Храма во времена царя Соломона) отвергали устную традицию толкования — “устный закон” или “традицию отцов”, которую фарисеи, напротив, рассматривали как закон. Например, саддукеи требовали возмещения убытка, нанесенного чьим-то слугой, в то время как фарисеи требовали возмещения убытка, если он нанесен чьим-то скотом — в соответствии с их интерпретацией Исхода (21:32, 35–36).

[lxi] См.: *Шиффман Л.* От текста к традиции: История иудаизма в эпоху второго Храма и периода Мишны и Талмуда. М.—Иерусалим, 2000. С. 19.

[lxii] Библейская герменевтика — это сумма принципов толкования священных книг, фактически тождественна экзегетике, но отличается от экзегезы, которая означает сам процесс истолкования.

[lxiii] При переводе слова “nabi” в греческой Библии использовался уже известный нам термин “prophetes” — профет. Слово это в классическом и эллинистическом мире совмещало несколько значений. Оно могло обозначать человека, выступающего публично, или говорящего от лица кого-то другого, или предсказывающего будущее. В Библии же этот смысл смещается, а само это слово указывает не столько на время (сказать заранее, т.е. прорицать), сколько на замену (говорить вместо кого-то, от лица кого-то), или на место

(перед кем-то). Следовательно, первоначально библейские пророки — это не люди, предсказывающие будущее, но говорящие именем Бога, спрямляющие пути Господа.

[lxiv] См.: *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.

[lxv] См.: *Ориген*. О началах. Самара, 1993. С. 228–229.

[lxvi] См.: *Папюс*. Каббала, или наука о Боге, Вселенной и человеке. СПб., 1910. С. 8–38.

[lxvii] См.: *Дильтей В.* Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // *Дильтей В.* Собр. соч. Т. IV. М., 2001. С. 13–254.

[lxviii] Генрих Гункель (1862–1932) — немецкий протестантский богослов, исследователь Ветхого Завета. Он ставил своей целью выявление деталей в библейских текстах, которые были там до их письменной фиксации.

[lxix] Современные герменевтики для поднятия авторитета своих теорий ссылаются, правда, на то, что Гегель в “Феноменологии духа” фактически пользуется “герменевтическим кругом”, критикуя Канта: получать истинное знание можно, лишь уже познав саму теорию дознания, а этого нельзя достичь до процесса получения истинного знания, т.е. до соучастия в познании вообще. Сам Гегель оба процесса совмещает, но не связывает это с герменевтикой.

[lxx] *Palmer K.* Hermeneutics. Evanston, 1969. P. 76.

[lxxi] Там же. С. 76.

[lxxii] Там же. С. 77.

[lxxiii] *Schleiermacher F.D.E.* Hermeneutik. Heidelberg, 1969. P. 166.

[lxxiv] *Dilthey W.* Selected Writings. L., 1976. P. 262.

[lxxv] Ibid. P. 259.

[lxxvi] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. VII. — Göttingen, 1968. 5. 347.

[lxxvii] *Dilthey W.* Selected Writings. P. 259.

[lxxviii] См.: *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 38; *Его же.* История как проблема логики. М., 1916. С. 23.

[lxxix] *Heidegger M.* Being and Time. N. Y., 1962. P. 153.

[lxxx] *Gadamer H.-G.* Truth and Method. N. Y., 1975. P. 268.

[lxxxii] Ibid. P. 269.

[lxxxiii] *Керцелли Л.* Мир Пушкина в его рисунках, 1820-е годы. М., 1983. С. 5.

[lxxxiiii] См.: *Грасиан Б.* Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 23.

[lxxxiv] *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977. С. 588.

[lxxxv] См.: *Ricoeur P.* The Hermeneutical Function of Distanciation // *Philosophy Today* 17, (1973). P. 129–143.

[lxxxvi] См.: *Ricoeur P.* Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, D.Savage, trans, Yale University Press, New Haven, 1970.

[lxxxvii] См.: *Ricoeur P.* Creativity in Language // *Philosophy Today* 17, (1973), 97–111; *Ricoeur P.* La Metaphore vive, edition du Seuil, Paris, 1975.

[lxxxviii] Дж.Зайсс в работе *Taking Frege's Name in Vain*, (*Erkenntnis*, 39, № 2. 1993. P. 167–189) перечисляет подобные предложения в форме оснований и возражений.

[lxxxix] *Urchs M.* Discursive Logic. Towards a Logic of Rational Discourse // *Studia Logica*. Vol. 54. № 2. 1995. P. 231.

[xc] *Sperber D.* Apparently Irrational Beliefs // *Rationality and Relativism*, 1982.

[xcil] *Fuullesdal D.* Understanding and Rationality // Meaning and Understanding, eds. H.Parret and J.Bouveresse, Berlin-N.Y., 1981. P. 154–168.

[xciii] *Jańkowski S.* Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych // Studia Soc. Sci. Torunensis, Sectio A, Vol. I. № 5. 1948. [Английский перевод см. в: *Studia Logica*, XXIV (1969). P. 143–157.]

[xciiii] См.: *Da Costa N.C.A., Doria F.A.* On Jaskowski's Discussive Logics // *Studia Logica*. Vol. 54. № 1. 1995. P. 47.

[xciv] *Hintikka J.* Contemporary Philosophy and the Problem of Truth // Selected Papers. Vol. 2. *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1997. P. 11–12.

[xcv] *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. Сборник трудов. М., 2000. С. 326–342.

[xcvi] Там же. С. 327.

[xcvii] Там же. С. 327.

[xcviii] Там же. С. 328.

[xcix] Там же. С. 340.

[c] Там же. С. 339.

[ci] Там же. С. 341.

[cii] Там же. С. 328.

[ciii] Там же. С. 328.

[civ] Там же. С. 327.

[cv] *Biziau J.-Y.* S5 is a Paraconsistent Logic and so is Classical First-Order Logic (будет опубликовано в *Logical Journal of the IGPL*).

[cvi] *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. By. P.Geach and M.Black, Oxford, 1952. P. 156.

[cvii] *Griffin J.* Wittgenstein's Logical Atomism, Clarendon Press, Oxford, 1964. P. 125.

[cviii] Здесь и далее цитаты даются по книге: *Витгенштейн Л.* Философские работы (часть 1). М., 1994.

[cix] *Anscombe G.E.M.* An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Hutchinson University Library, L., 1959. P. 167.

[cx] *Anscombe G.E.M.* An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. Hutchinson University Library, London, 1959. P. 163.

[cxii] Там же. P. 163.

[cxiii] Энскомб комментирует это следующим образом: “Если бы логика охватывала факты, которым должны не противоречить факты в мире, то логика не была бы больше логикой, ибо как раз логика судит о непротиворечивости фактов”. Там же. P. 165.

[cxiiii] *Смирнова Е.Д.* Философия и логика. М., 1996. С. 291.

[cxv] *Аристотель.* Сочинения. Т. 2. С. 397–400.

[cxvi] *Аристотель.* Метафизика. XIII 4, 1078 b 17–30.

[cxvii] *Лейбниц В.Г.* Новые опыты о человеческом разуме. 1936. С. 423.

[cxviii] См.: *Wolniewicz B.* Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein's Ontology of Facts, Warszawa, 1999. P. 255.

[cxix] Там же. P. 255.

[cxi] *Лукаевич Я.* О детерминизме // Философия и логика Львовско-Варшавской школы,

М., 1999. С. 181.

[cxxx] *Priest G., Routley R.* The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency // Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent / G.Priest, R.Routley, J.Norman (eds.), Munchen, 1989. P. 485.

[cxxxii] Там же. P. 485–486.

[cxxxiii] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979. С. 375.

[cxxxiiii] См.: *Passmore J.* Philosophical Reasoning. L., 1961. P. 64–70.

[cxxxv] См.: *Bose A.* History of Anarchism, Calcutta, 1967. P. 15.

[cxxxvi] Цит. по: *Priest G., Routley R.* The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency // Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent /G.Priest, R.Routley, J.Norman (eds.), Munchen, 1989. P. 490.

[cxxxvii] *Юм Д.* Соч. Т. 1. М., 1966. С. 396.

[cxxxviii] *Спиноза Б.* Этика, Теорема 35 // *Спиноза Б.* Избр. произведения, М., 1957. С. 611.

[cxxxix] *Priest G., Routley R.* The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency // Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent. G.Priest, R.Routley, J.Norman (eds.). Munchen, 1989. P. 492.

[cxxxix] *Fullesdal D.* Understanding and Rationality // Meaning and Understanding, eds. H.Parret and J.Bouveresse, Berlin-N.Y., 1981. P. 154–168.

[cxxxxi] *Jańkowski S.* Propositional Calculus for Contradictory Deductive Systems // *Studia Logica*, XXIV (1969). P. 143–157.

[cxxxixii] См.: *N. C. A. Da Costa and F. Doria.* On Jańkowski's Discussive Logic // *Studia Logica*. Vol. 54. № 1. 1995. P. 47.

[cxxxixiii] *Dreyfus H.* What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason, Freeman, San Francisco, 1972.

[cxxxixiiii] *Winograd T.* What Does It Mean to Understand Natural Language // *Cognitive Science* 4, 209–241 (1980).

[cxxxixv] *Winograd T. and Flores F.* Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design, Ablex, Norwood, NJ, 1986.

[cxxxixvi] Дж.Серл характеризует эту парадигму следующим образом: “неправдоподобный и наиболее знаменитый ... взгляд — это взгляд, будто компьютер мог бы иметь, в самом деле должен иметь, мысли, чувства и рассудок только благодаря выполнению соответствующей компьютерной программы с соответствующими входами и выходами. В другом месте я окрестил этот взгляд как “сильный искусственный интеллект” но его также называют “компьютерным функционализмом”” (*Серл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002. С. 29).

[cxxxixvii] *H.R. Alker Jr., W.G. Lehnert, and D.K. Schneider.* Two Reinterpretations of Toynbee's Jesus: Explorations in Computational Hermeneutics // *Artificial Intelligence and Text Understanding* / G.Tonfoni, ed., *Quaderni di Ricerca Linguistica* 6, 49–94 (1985).

[cxxxixviii] *Winograd T.* What Does It Mean to Understand Natural Language // *Cognitive Science* 4, 209–241 (1980).; *J.A.Bateman*, Cognitive Science Meets Existential Phenomenology: Collapse or Synthesis? // Working Paper № 139, Department of Artificial Intelligence, University of Edinburgh, Edinburgh, April, 1983; *Bateman J.A.* The Role of Language in The Maintenance of Intersubjectivity: A Computational Investigation // *Social Action And Artificial Intelligence* / G.N.Gilbert and C.Heath Grower, Brookfield, VT, 1985. P. 40–81.

[cxxxixix] *Winograd T. and Flores F.* Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design, Ablex, Norwood, NJ, 1986.

[cxxxix] *Mallery J.C. and Duffy G.* A Computational Model of Semantic Perception // AI Memo № 799, Artificial Intelligence Laboratory, MIT, Cambridge, May 1986.

[cxli] *Lenat D.B.* AM: Discovery in Mathematics as Heuristic Search // *Davis R. and Lenat D.B.* Knowledge-Based Systems in Artificial Intelligence, McGraw-Hill, New York, 1982, 1–227; *Lenat D.B.* Eurisko: A Program That Learns New Heuristics and Domain Concepts: The Nature of Heuristics III: Program Design and Results // *Artificial Intelligence* 21, 61–98 (1983); *Haase K.* ARLO: The Implementation of a Language for Describing Representation Languages // Bachelor's Thesis, Department of Philosophy and Linguistics, MIT, 1984.

[cxlii] *Drescher G.L.* Genetic AI: Translating Piaget Into LISP // AI Memo № 890, Artificial Intelligence Laboratory, MIT, February 1986.; *Minsky M.* The Society of Mind. Simon and Schuster. N. Y., 1986.

[cxliii] *W.C.Lehnert, H.R.Alker Jr. and D.K.Schneider.* The Heroic Jesus: The Affective Plot Structure of Toynbee's *Christus Patiens* // *Proceedings of The Sixth International Conference on Computers and the Humanities / S.K.Burton and D.D. Short, eds, Computer Science Press, Rockville, MD, 1983, 358–367; H.R.Alker Jr., W.G.Lehnert, and D.K.Schneider.* Two Reinterpretations of Toynbee's Jesus: Explorations in Computational Hermeneutics // *Artificial Intelligence and Text Understanding /G.Tonfoni, ed, Quaderni di Ricerca Linguistica* 6, 49–94 (1985).

[cxliiii] *Lehnert W.C.* Plot Units and Narrative Summarization // *Cognitive Science* 4, 293–331 (1981); *Lehnert W.C.* Plot Units: A Narrative Summarization Strategy // *W.C.Lehnert and M.H.Ringle.* Strategies for Natural Language Processing, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 1982. P. 375–414.

[cxliiv] *R.C.Schank and R.Abelson.* Scripts, Plans, Goals, and Understanding. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 1977.

[cxliiv] *Winograd T.* What Does It Mean to Understand Natural Language // *Cognitive Science* 4, 209–241 (1980).

[cxlivi] *Dreyfus H.* What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason, Freeman, San Francisco, 1972.

[cxlviii] *Winograd T.* Understanding Natural Language. Academic Press, New York, 1972.

[cxlviii] *Winograd T.* What Does It Mean to Understand Natural Language // *Cognitive Science* 4, 209–241 (1980). C. 215–219.

[cxlix] *Winograd T.* What Does It Mean to Understand Natural Language // *Cognitive Science* 4, 209–241 (1980). C. 219.

[cl] *Bobrow D.G. and Winograd T.* An Overview of KRL, A Knowledge Representation Language // *Cognitive Science* 1, 3–46 (1977).

[cli] *Simon H.A.* Rational Decision Making in Business Organizations // *American Economic Review* 69, 493–513 (1979).

[cliil] *Winograd T.* What Does It Mean to Understand Natural Language // *Cognitive Science* 4, 209–241 (1980). C. 219.

[cliil] *Maturana H.R.* Biology of Knowledge // *The Neurophysiology of Language / R.W.Reiber, ed. Plenum Press, New York, 1977.*

[cliv] *Winograd T.* What Does It Mean to Understand Natural Language // *Cognitive Science* 4, 209–241 (1980). C. 223–224.

[clv] *H.Garfinkel.* What is Ethnomethodology? // *F.R. Dallmayr and T.A. McCarthy,* Understanding and Social Inquiry, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977. C. 240–261.

[\[clvii\]](#) *Bateman J.A.* Cognitive Science Meets Existential Phenomenology: Collapse or Synthesis? // Working Paper № 139, Department of Artificial Intelligence, University of Edinburgh, Edinburgh, April, 1983; *J.A.Bateman.* The Role of Language in The Maintenance of Intersubjectivity: A Computational Investigation // *G.N.Gilbert and C.Heath,* Social Action And Artificial Intelligence, Grower, Brookfield, VT, 1985, 40–81.

[\[clviii\]](#) *Halliday M.A.K.* Language as Social Semiotic, Edward Arnold, London, 1978.

[\[clviii\]](#) *T.Winograd and F.Flores.* Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design, Ablex, Norwood, NJ, 1986.

[\[clix\]](#) *H.R.Maturana.* Biology of Cognition // *H.R.Maturana and F.Varela,* Autopoeisis and Cognition: The Realization of the Living. Reidel, Dordrecht, 1980, 2–62.