

*А. А. Головин\**

## ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ФР. ШЛЕЙЕРМАХЕРА И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Статья посвящена рассмотрению мысли Фридриха Шлейермахера с точки зрения ее отношения к философской герменевтике. Дан краткий очерк исторического становления экзегетической традиции в эпоху реформации и нового времени, предваряющей построения Ф. Шлейермахера, рассмотрен методологический аспект формирования понятийно-концептуального аспекта герменевтики в работах Ф. Шлейермахера. Показано влияние трансцендентальной философии на формирование нового подхода в герменевтике как переходу от анализа текстов к анализу самого процесса понимания.

**Ключевые слова:** Шлейермахер, герменевтика, герменевтический круг, понимание.

*A. A. Golovin*

### *PHILOSOPHICAL HERMENEUTIC OF FR. SCHLEIERMACHER AND ITS HISTORICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS*

The article is devoted to discussion of Friedrich Schleiermacher's opinion in terms of its attitude towards Philosophical hermeneutic. There's given a brief sketch concerning historical establishment of exegesis tradition during the Era of the Reformation and Age of Enlightenment along with consideration of methodological aspect of formation of notional-conceptual aspect of hermeneutic in Friedrich Schleiermacher's works. The article shows the influence of transcendental philosophy on formation of new approach in hermeneutic as a transition from analysis of texts to the analysis of process of understanding.

**Keywords:** Schleiermacher, hermeneutic, hermeneutic circle, understanding.

Целью данной статьи является уточнение отношения Шлейермахера к процессу понимания, к герменевтической категории круга с тем, чтобы по-

---

\* Головин Алексей Алексеевич, магистрант по направлению «Философская антропология и философия культуры» института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена; aleksey.golovin1995@yandex.ru

казать связь предмета (герменевтики) с философией, как она выстраивается в построениях Шлейермахера и подготавливает почву для последующих шагов в данной области. Стало быть, у этой статьи две основные задачи — во-первых, дать исторический очерк становления герменевтики как искусства истолкования текста и, во-вторых, показать, как понятийно-концептуальный аспект герменевтики формировался методологически, опираясь на трансцендентальную философию.

Все многочисленные методы толкования, возникшие в XVII и XVIII вв. на германском и внегерманском пространстве, все то изобилие полемических сочинений, наводнивших [3, с. 17] универсум философской мысли, доказывали недостаточность силы традиции в понимании священного писания. Логическая школа Кристиана Вольфа и грамматический метод И. А. Эрнести, историческая школа И. С. Землера были недостаточными для понимания Писания: пытаясь логически или грамматически, путем составления правил, рубрик и таблиц, построить систему понимания Писания, они не видели, что из рук ускользало подлинное содержание Писания: его боговдохновенность словно бы растворялась в языке. Текст переставал в этом случае иметь свое сакральное Значение и становился набором правил и мертвых символов, поэтому пусть слова молодого Шлейермахера-романтика встанут рядом с нами: «Лишь когда религия изгнана из общества живых, она должна скрыть свою многообразную жизнь в мертвой букве» [6, с. 178]. Вместе с этим только классическая герменевтика, или попытки ее построения, или, если угодно, дискурс об истолковании Писания, начинала иметь дело с Новым Заветом за пределами грамматики, филологии, исторической школы, как только она становилась на почву живого религиозного опыта, словно протестуя против заключения идей протестантизма в глухую и серую крепость черствой науки — возникала школа психологического истолкования Писания, а именно учение об аффектах Августа Германа Франке, который учил тому, что из Писания нужно извлечь не смысл и догму, но настроение и душевное состояние говорящего в Священном писании. Речь должна передать аффект как состояние возрождающейся души, причастной любви Христа. Подобная герменевтика начинает обладать онтологической значимостью и соприкасается с философской областью [3, с. 43]. Зародившись в протестантско-католических спорах вокруг Писания, востребованное искусство истолкования хотело иметь дело с сакральным, а не с буквенным, с поэтическим, а не с историческим. Более того, именно там предпринимаются первые попытки разграничения понятий *объяснение* и *понимание*, хотя и в другой терминологии, т. е. высвечивается понятийно-концептуальный аспект, из которого и возникает само направление философской герменевтики в XIX и XX вв. Это последнее было сделано, в частности, Сигизмундом Якобом Баумгартеном [3, с. 49] в его попытке различения планов объяснения и толкования. У Якоба Баумгартена в «Догматических тезисах» это различие обретает статус понятийно-терминологический, т. е. речь идет об осознании существующей здесь проблемы, связанной и с актуализацией концепта «смысл». Так, В. Дильтей подчеркивал роль Баумгартена, упорядочившего ряд терминов, которые у Маттиаса Флация были смешаны [2, с. 100]. Здесь же важно отметить, что лютеранский теолог Залома Глассий (1593–1656),

чьи исследования толкования Писания смыкались с аналогичными изысканиями Флация, предварил установление герменевтических правил штудиями по грамматике и риторике, как отметил В. Дильтей, у него «в первой книге содержится характеристика языка с точки зрения понятности...» [2, с. 102] Тем самым, устанавливая канон «соответствия Писания потребностям церкви», он наметил путь к формированию канона герменевтического, предвставшего во всей полноте у Шлейермахера. Дильтей, перечисляя три ключевые фигуры, имевшие отношение к созданию «творческой герменевтической системы» — Флаций, Баумгартен и Шлейермахер, — не случайно замечает: «Причем здесь действует не историческая преемственность, а только внутренняя сила самого предмета» [2, с. 101]. Эта «внутренняя сила предмета» формировалась длительное время, будучи аффилирована мыслителями, развивавшими риторике. Гадамер, сравнивая риторический идеал, который «был узаконен Платоном и имеет значение для самосознания гуманитарных наук», отмечал, что этот идеал был воспринят в качестве закона «антириторическим» методологизмом Нового времени [1, с. 61]. Но «методологизм, в конечном счете, отошел от риторики в сторону герменевтики», чем демонстрировалась «актуальность историзма» [4, с. 253]. Существенно и различие между ними. Если Флаций и Баумгартен исходят из метода установления правил, связанных с необходимой логической игрой, связанной с задачей преодоления отсутствия исторического смысла, то Шлейермахер подчеркивает, что герменевтика не может быть сводом правил, не может быть механизирована [5, с. 48]. Более того, герменевтика — это искусство: «Герменевтику нужно мыслить только в связи с искусством, т. е. философски» [5, с. 43]. Здесь необходимо вспомнить какую идею преподносит романтизм в понимании искусства. Искусство — это подлинный способ проникновения в бытие, это новое мировоззрение, которое может встать рядом с религией. Для Шлейермахера же искусство — это способ выражения религиозности, это то, с помощью чего бытие выходит на встречу с субъектом именно в его эпохе, благодаря чему становится возможным диалог с Истиной. Религия в его эпоху раскрывает себя через искусство, но это не она сама, а лишь ее явления. Фантастические натуры (так Шлейермахер, по-видимому, называет романтиков) должны обратиться к сущности, а не к явлению, но при этом они вовсе не должны сделаться мистиками (носителями глубочайшей религиозности), да и все люди не должны стремиться к равному созерцанию чистого в религии, нет, каждый должен сделаться тем, что он есть в идее, лишь прибавив к этому осознание своей принадлежности бесконечному, отнесенности любой своей деятельности и к ней самой в ее уникальной единичности, и к ее взаимодействию со всем бесконечным действием во вселенной. Но для этого нужно освободиться от диктатуры и ограниченности собственного Я, которое хочет всё понять из себя, но должно понимать всё через себя как взаимодействующее с бесконечным, и в этом бесконечном, равным образом, понимать себя. Вот фрагмент, иллюстрирующий сказанное:

Кто все свои силы посвятил осуществлению чего-либо единичного ради него самого... и если он, затем, довел избранное до последней высоты, то именно на этой высшей вершине от него менее ускользает, что оно есть ничто без всего остального... [6, с. 169]

Герменевтика же в этом свете вновь предстает перед нами как наделенная уже романтической мощью, онтологической значимостью и значительностью, как учение (*Kunstlehre*), в лоне которого возможно онтологическое преобразование, движение, развертывание через приобщение к сущему.

Представляется, что становление понятийно-концептуального аспекта философской герменевтики связано именно с трансцендентальной философией и ее достижениями, об этом писал еще Дильтей [3, с. 251]. Именно благодаря трансцендентальной философии и ее титанической работе с человеческим познанием, источниками опыта и его границами в герменевтической традиции стал возможным переход от работы с правилами интерпретации текста к изучению самого процесса понимания вообще. Какие стороны этого трансцендентализма могут быть названы приоритетными? Кант в своей несокрушимой веками философских спекуляций критике чистого разума обнаружением априорных форм нашего восприятия был вынужден провести разделение всех вещей — на явления и вещи сами по себе. Явления — то, что существует в представлении посредством рассудка. Вещь в себе — нечто аффицирующее нашу чувственность и недоступное нашему восприятию. Именно разделение всего сущего на два плана — явление и вещь в себе — и обоснование необходимости разных познавательных способностей для каждого и было новым стимулом для разработки философско-герменевтической методологии в сфере различения планов понимания и объяснения. Ведь для Шлейермахера, хотя и не в такой степени, как для Канта, сущее не проявляет себя в явлении, вернее — проявляет, но лишь отчасти. Ближе к нашей теме стоит здесь важное разделение вопросительных суждений, о котором говорит Шлейермахер в «Речах о религии»:

Чувство стремится воспринять нераздельное впечатление чего-то целого; оно хочет созерцать, какова каждая вещь сама по себе, и познать каждую в ее само-бытной природе; им же для их понимания этого не нужно: «Что» и «Как» слишком далеки для них, им нужно лишь «Почему» и «Зачем», и при том не по существу, а лишь в определенных отношениях» [6, с. 159–160].

Этот фрагмент отражает как раз то, что является принципиальным для становления герменевтического мышления и что мы стремимся показать: само рассмотрение Шлейермахером феномена «Чувства» — это одна из стратегий избегания критики Канта и выхода из нее путем открытия новых познавательных способностей через обращение к внутреннему опыту, ведь разделение этих суждений покоится на разделении двух видов познания: интуитивного и рассудочного [7, с. 198], причем первый открывает путь к вещи в себе. Далее — чрезвычайно значимое для нашего предмета разделение суждений на две группы: «Что» и «Как», с одной стороны; «Почему» и «Зачем» — с другой. В самом деле, вопрошая у вещи о «чтойности», мы сталкиваемся с осознанием, что эта вещь дана нам лишь в аффицировании: в причинных отношениях во времени и пространстве, являющихся формами нашего восприятия *argioi*. Легче всего ответить на вопрос «Почему» — о причине этой вещи, указав не соответствующую; тут же наша глухая бюргерская прагматичность, истребляющая чистую любовь к поэзии, искусству, правда, нашептывает нам еще один вопрос: «Зачем» — в том смысле, как эту вещь использовать. «По-

чему» и «Зачем» — вопросы, касающиеся области рассудка и области явлений, *почему* указывает на причинный ряд, *зачем* — на прагматичное отношение этой вещи к моей деятельности. «Что» — вопрос о сущности и вещи в себе, это уже другой уровень восприятия — это созерцание вещи, какова она есть. Постичь вещь через каузальные связи вопроса «Как» — значит охватить ее целое в бесконечном отношении ко всему другому. В приведенном фрагменте Шлейермахер как раз осуждает ограниченность восприятия людей, которые отделились мещанскому миру современности и собственного ничтожного Я и которые не в силах расширять себя за счет опыта других для созерцания нераздельного или неразделенного на сонмы индивидов бытия — подлинного мира. В дальнейшем противопоставление этих вопросов ляжет в основу разделения Шопенгауэром явления и вещи в себе, области закона достаточного основания и области непосредственного постижения, где он раскроет эту проблематику гораздо более подробно. Это самое противопоставление по логике течения «Речей о религии» возникает именно из противопоставления объяснения и понимания:

Чувство самодеятельно отыскивает свои предметы, оно идет навстречу им и отдается их объятиям; оно сообщает им нечто, что делает их его достоянием, его созданием, оно хочет находить предметы и открывать им себя; объяснение же ничего не знает об этом живом усвоении, об этой озаряющей правде и подлинно угадывающей интуиции [6, с. 160].

О сущности чувства, схватывающего целое в его бытии, сказано было уже достаточно, для нас важно лишь выделить разграничение планов объяснения и понимания. Объяснение словно бы скользит по поверхности явления, в бесконечной погоне за «почему» никогда не приближаясь к сущности вещи, ускользая от ее смысла. Понимание — это операция не рассудка, но чувства, это схватывание бытия в его самобытности.

Но вернемся к нашему предмету. Понимание — концепт, который впервые возникает у Шлейермахера, по-видимому, в «Речах о религии» и обозначает именно философскую категорию цельного познания, осуществляемого с помощью чувства, — данное положение не ускользнуло и от внимания немецкого коллеги, который писал: «Бесконечность понимания обусловлена неисчерпаемостью чувства» [8, с. 305]; он (концепт понимания), будучи противопоставлен объяснению как делу кантианского рассудка, переходит затем к частной дисциплине: герменевтике. Моей задачей как раз и является показать, как основные понятия герменевтики (а Шлейермахер все-таки мыслил ее как частную дисциплину) возникают из философских взглядов Шлейермахера на действительность. Это будет сделано в двух отношениях: в отношении к пониманию и объяснению, с одной стороны, и в отношении к герменевтическому кругу — с другой.

В герменевтике Шлейермахера понимание есть лишь взаимопроникновение двух моментов (грамматического и психологического). Это как раз тот синтез, который необходимо осуществить, чтобы дополнить ограниченные методы предыдущей, традиционной экзегезы. Причем здесь нам важно заметить, что грамматическое толкование как раз имеет дело с тем, что лежит на поверх-

ности. Мы понимаем язык, потому что сами им владеем, залог понимания здесь — тождество. Трудности возникают потому, что вещи, произведения, люди вне нас помимо того, что во многом нам тождественны, обладают еще и самобытностью, которая уже не может быть вскрыта грамматическим толкованием, но только психологическим. Понять факт духа — это и значит понять «чтойность». Проникновение друг в друга планов грамматического и психологического толкования образует цельный взгляд на самобытную сущность вещи, обозреваемую нами со всех сторон: со стороны ее явления и со стороны сущности — это и есть понимание в подлинном смысле слова. Мы вновь возвращаемся к кантианству: именно двойственность познания и расколотость предмета на вещь в себе и явление порождает эти философские и затем герменевтические размышления Шлейермахера. Дильтей формулирует эту мысль следующим образом:

Предпосылка герменевтики — двойственность противоположности самобытного и тождественного, чувства и познания, искусства и науки. Из нее следует, что в каждом произведении непередаваемое и понятное пронизывают друг друга... Отсюда вытекает проблема герменевтики: она в соглашении тождественного или объективного, заключенного в языке и в аналитической мысли, с непередаваемым, индивидуальным, заключенным в свободном синтезе [3, с. 129].

Торжество и триумф герменевтики Шлейермахера в том, что понимание должно проникнуть в пучины бессознательного и превзойти автора, сказать больше, чем тот сумел, или яснее выразить мысль, которая мучила его произведения, чем она сама смогла себя выразить. Последнее и составляет одну из формул герменевтики Шлейермахера: понять текст достаточно хорошо, а затем превзойти автора в понимании текста. Вместе с этим мы теперь, продельвая обратный прием, переносим это триумфаторство из герменевтики назад к философии Шлейермахера в «Речах о религии» и обнаруживаем, что, несмотря на требование воспринимать мир как он нам дан, нам еще необходимо понять его в бессознательном плане [5, с. 170], редуцировать излишнее, упуская из виду собственную индивидуальность и приоткрывая для себя вселенную. Именно здесь перед нами образуется герменевтический круг, как он применяется Шлейермахером впервые относительно философии и теории познания. Ведь начиная с концентрации на самом себе, раскрывая собственную идею, затем возносясь в выси общечеловеческого, постигая себя как часть торжествующей вселенной творческих индивидуальностей, мы вновь возвращаемся к самим себе и созерцанию божественной комедии — это есть движение от части к целому и от целого к части, бесконечное движение, которое так же бесконечно, как сама герменевтика [6, с. 173]. А в этой цитате: «Так и мы легко отличаем в нашем чувстве от спокойного и уравновешенного сознания, возбуждаемого понятой природой, то высшее сознание, в котором именно открывается, что единичное вовлечено в широчайшие связи целого, что частное зависит от еще неисследованной всеобщей жизни...» [6, с. 116] — присутствует то, о чем велась речь выше, — понимание индивида как части, вовлеченной в целое, причем «высшее сознание» означает как раз уже возвращенное сознание, или сознание, застигнутое пониманием онтологи-

ческой взаимосвязи части и целого, тут же и «неисследованная всеобщность жизни» — как нечто, что еще предстоит открыть в темных бессознательных глубинах духа, которые не явлены на поверхности.

Таким образом, мы видим, как с одной стороны герменевтические исследования были спровоцированы недостаточностью и ограниченностью методов предыдущей экзегезы: Шлейермахер осуществил синтез грамматического, исторического и психологических методов в единую концепцию понимания, которая со своей стороны стала возможной благодаря плодотворным студиям трансцендентальной философии в области познания и человеческого восприятия. Таковой и является философская герменевтика Шлейермахера, в понятийно-концептуальный аспект которой входят: разделение понятий объяснение и понимание, движение герменевтического круга, понятие которого возникает как раз в связи с проблемой философской — проблемой познания вещи в себе и сущности бытия, — эти два аспекта и легли затем в основу метода герменевтики текста, хотя первоначально имели дело именно с философией, истиной и бытием: Гносеологическая процедура герменевтического круга становится возможной именно как процесс понимания, который движется по этому кругу, этот процесс является необходимым гносеологическим процессом, а не просто методом частной науки [8, с. 304]. Но этот процесс также онтологичен в своей основе, потому что именно через него человек обретает подлинное видение и приобщается к религии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988.
2. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. — М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000.
3. Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — Т. 4.
4. Степанова А. С. Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер) // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14, вып. 3. — С. 253–260.
5. Шлейермахер Ф. Герменевтика. — СПб.: Европейский дом, 2004.
6. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. — М.: REFL-book, ИСА. — 1994.
7. Crouter R. Friedrich Schleiermacher Between Enlightenment and Romanticism. — Cambridge: Cambridge university press, 2005.
8. Reinhold R. Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund. — Berlin, 1988.