

---

© Г.И. ДАНИЛИНА

*gdanilina@yandex.ru*

УДК 81

**ПОНЯТИЕ М. ХАЙДЕГГЕРА «БЫТИЕ-ЗДЕСЬ»  
И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧНОСТИ НАУЧНОГО СОЗНАНИЯ**

*АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается содержание понятия М. Хайдеггера «бытие-здесь» (Da-sein) и выявляется его теоретико-методологический смысл в аспекте проблемы историчности гуманитарного познания.*

*SUMMARY. The paper highlights M. Heidegger's concept "Da-sein" with its key theoretical and methodological notions within the scope of humanitarian cognition historicity.*

*КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Историчность, «бытие-здесь», Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер, философия понимания, герменевтика.*

*КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Historicity, "da-sein", Husserl, Heidegger, Gadamer, perception philosophy, hermeneutics.*

Э. Гуссерль в свое время раскрыл историчность как «горизонт сознания», ограничивающий познавательные возможности науки исключительно современностью, «точкой Теперь». Отсюда с непреложностью следовало, что между нами и прошлым лежит непроходимая граница, и историчность «я» устанавливает неснимаемые пределы его познавательным возможностям: прошлое навсегда закрыто от нас и в принципе не может быть познано [1].

В книге Г.-Г. Гадамера «Истина и метод» (1959) вопрос об историчности был экстраполирован на опыт гуманитарных наук в целом и получил тем самым фундаментальный теоретико-методологический смысл. «Не должна ли историческая обусловленность сознания, — подчеркивал Гадамер, — стать непреодолимой преградой, не позволяющей ему завершить себя в историческом знании?» Возможно ли тут «знание, которое достигает объективности?» [2; 280-281] Как видим, историчность сознания неизбежно ставит под вопрос релевантность гуманитарных исследований: она заставляет усомниться в том, что «истина», найденная современными философами, историками, литературоведами, изучающими тексты ушедших в прошлое эпох, имеет научно значимый характер [3; 39-40].

Историчность научного сознания неминуемо требует признать, что явление прошлого в его собственном смысловом содержании недостижимо для современного исследователя, чем и ставится под вопрос самая наука — в ситуации, когда любые ее результаты заведомо будут «субъективными». Историчность исследователя (*Geschichtlichkeit*) и его цель — историческая неповторимость явления прошлого (*Historizität*) — как бы вступают между собой в неразрешимый конфликт. Историчность сознания означает, что человек всегда мыслит «из настоящего» и явления прошлого тем самым навсегда закрыты для него, они не могут быть познаны в своем «историческом», «объективном» смысле. Новое

решение проблемы историчности дал, как известно, М. Хайдеггер в работе «Бытие и время» (1927): не *его*, а «бытие-здесь», свободное от априорности, выдвигается им на первый план. Историчность раскрывается как «фундаментальный способ человеческого существования», которому не предпослана никакая трансцендентальная структура. Так была снята субъективность как «в себе первое» основание науки: бытие-здесь — это бытие-в-мире, свершающееся экзистенциально, в опытном самопонимании человека, направляемого не его субъективной волей, а «мышлением бытия». История есть история Бытия, заведомо превышающего все претензии сознания субъекта на раскрытие философской, научной истины.

Историчность остается горизонтом понимания в том смысле, что ограничивает его возможности, но в то же время указывает уже не на неснимаемые пределы познания исторических феноменов, а на необходимость нового продумывания «истины и метода» гуманитарных наук. Г.-Г. Гадамер, осуществляя «возвышение историчности до герменевтического принципа», раскрыл историчность как «условие понимания» и выявил ее методологически продуктивные коннотации по отношению к опыту искусства, истории и философии. Он опирался при этом на описание «предструктуры понимания», сделанное М. Хайдеггером, что позволило обосновать «традицию», «предание» как такой фундамент «наук о духе», который потенциально несет в себе истинность и этим изначально определяет возможность ее исторического познания.

Г.-Г. Гадамер, рассматривая полемичность концепции Хайдеггера по отношению к Гуссерлю, отмечает: «Ведь и при упразднении бытийного полагания научного мышления мир сохраняет значимость», поэтому «теоретико-познавательное самосознание, которое ставит вопрос об априори, является недостаточно радикальным» [2; 296]. Закономерно, полагает В. Молчанов, что «основной точкой отталкивания» от Гуссерля стала для Хайдеггера «субъективность сознания в качестве исходного пункта и центральной сферы философствования» [4; 84]. Не субъект, не «чистое *cogito*», а «необосновываемая и невы выводимая фактичность существования, экзистенции» — новый «базис феноменологической постановки вопроса» [5; 305]. Слово «фактичность» (*die Faktizität*), — подчеркивает Гадамер, — взято как явный антоним — слово, противоположное тому, что означало сознание, самосознание и дух в немецком идеализме или трансцендентальное *Ego* у Гуссерля» [6; 58]. Итак, М. Хайдеггером было подвергнуто радикальной критике представление о «я» как априори для науки. Тем самым вопрос о ее основаниях поставлен заново. Цель данной статьи — рассмотреть постановку этого вопроса на уровне историчности «бытия-здесь», центрального понятия в философии М.Хайдеггера.

В книге «Бытие и время» М.Хайдеггер выявляет «онтологическую разницу» между «сущим», а значит, и субъектом познания, и «бытием». «Указанием на онтологическую разницу, — отмечает он в работе «Европейский нигилизм», — именуется почва и «фундамент» всей онтологии и всей метафизики» [6; 152]. Введение этого различия, которое «впервые ставит радикально под вопрос всю онтологию, то есть метафизику», привело к тому, что было обнаружено: субъективное сознание, «я» не может быть «первым» для науки и выступать ее основанием, поскольку существует «Бытие», превышающее и превосходящее любую субъективность, любое эмпирическое «я». Человек уже не *его* и не «я»,

а «бытие-здесь» — т.е. человеческое самосознание понято в его существенной зависимости от «бытия».

При этом Хайдеггер не создает нового основания, а реконструирует его как давно сложившееся — и это не «бытие», а «различие бытия и сущего». По словам Гадамера, «Бытием» отменяется власть субъективности в научном мышлении — однако так, что не введена новая априорная конструкция «вместо» прежней, поскольку «бытие» мыслится через время и как «время» [7; 103], что препятствует его превращению в «априорно» данную, и в этом качестве неизменную, структуру сознания. Об этом говорит характер переосмысления самого понятия «априори» у Хайдеггера: «Однако априори, верно понятое как предшествующее, впервые раскрывает теперь свое *временное* существо в более глубоком смысле «времени», который современникам, конечно, *не хочется* увидеть, потому что они не видят потаенную сущностную связь бытия и времени» [6; 157]. Теперь нужно прояснить, каким образом в свете бытия как «времени» предстают проблемы научного познания.

Бытие свершается «исторически», во «времени» истории; категория «историчности» («конечности») также теряет свою априорность и характеризует особое положение человека в Бытии. «Конечность не свойство, просто приданное нам, — говорит Хайдеггер в работе «Основные понятия метафизики», — но *фундаментальный способ нашего бытия*. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить» [6; 331]. Этот способ заключается в том, что бытие человека (*Da-sein*) есть понимание. «Собственная суть герменевтики фактичности, — по Гадамеру, — как ни странно это звучит, состоит в том, что уже в факте существования должно быть заключено понимание и что само существование является герменевтическим» [8; 59].

Бытие для человека в его «конечности», «сокровеннейшей обращенности к концу» [6; 331], не «объект» познания, а условие, при котором понимание вообще может осуществляться: человек «присутствует при Бытии» и способен понимать в силу своей «захваченности присутствием». Поэтому его понимание направлено Бытием, и в нем, в понимании, не человек познает Бытие, а наоборот, Бытие раскрывает себя, самоосуществляется — понятие бытия, толкуемое Хайдеггером в греческом смысле, есть «фюсис», «самовозникновение, саморазвертывание, самообнаружение и выход в открытость» [6; 155-156].

Сущее, то есть и «субъект познания», «определяется бытием в смысле «фюсис», поэтому понимание Бытия должно стать своего рода целью философа, каждого мыслящего человека. Поскольку историчность, «конечность» закрывает ему непосредственный доступ к «истине Бытия», его понимание возможно лишь в случае, если человек «прислушивается к зову» и «голосу» Бытия, что невозможно при опоре на субъективистские установки сознания. Как подсказывает слово «историчность», связанность человека с Бытием осуществляется исторически, в «истории». Поэтому, чтобы попытаться увидеть свободный от субъективизма путь к пониманию Бытия, нужно снова обратиться к этому понятию и его смысловым соотношениям с историей.

М. Хайдеггер не только не отказывается от концепции «историчности» Гуссерля, но делает ее исходным моментом для собственной мысли. «Существует ли вообще такая вещь, — сказано в работе «Европейский нигилизм», —

как не одностороннее, а наоборот, всестороннее рассмотрение истории? Не вынуждена ли любая современность видеть и истолковывать прошлое всякий раз из *своего* горизонта?». Вопросы эти заданы скорее как риторические, что видно из последующих суждений: «Мы тоже вынуждены рассматривать и истолковывать прежнюю мысль из горизонта определенной, т.е. нашей, мысли. Не больше Ницше, не больше Гегеля можем мы выйти из истории и из «времени», чтобы с какой-то абсолютной позиции, словно бы без определенной и потому неизбежно односторонней оптики, рассматривать былое само по себе» [6; 103-104].

Историчность научного мышления, безусловно, остается и для Хайдеггера неснимаемым, фактически существующим пределом. «Мы запросто, — пишет он, — и снова и снова будем спотыкаться о препятствие, идущее от уже затронутого соображения, превратившегося сегодня в общее место: что всякое рассмотрение истории определено настоящим и отнесено к нему» [6; 105]. Но то, что «историчность» превратили в «общее место» и почти трюизм, для Хайдеггера отнюдь не означает снятия проблемы, не означает, что «с субъективностью этой надо смириться, и тогда всего лучше будет сделать из этой «реальной» нужды добродетель» — поскольку «из примирения с субъективностью» опять вырастает «превосходство субъекта, ставящего все прошедшее на службу конкретного настоящего».

Для Хайдеггера «реальная» нужда, насущное требование — вдуматься в историчность человеческого бытия. Отсюда и возникает необходимость поставить вопрос об «истории» и наших представлениях о ней. Хайдеггер показывает, что история «закрыта» от нас «историографией», продуктом субъективистского сознания. «Мы еще слишком бездумно склонны по привычке представлять себе историю исходя из процесса, а в этом последнем видеть последовательность фактов, фиксируемых историографией». Но «историографически представленные факты не предопределяют историческую судьбу, а наоборот, все происходящее вместе с отталкивающимся от факта историографическим представлением всегда стоит на миссии так или иначе сбывающегося бытия» [6; 253-254].

Вся суть дела в этом: историю нужно научиться видеть иначе, не «субъективно», то есть признать и принять, что не человек ее «совершает», он не «господин» истории и потому не может объяснять ее с помощью «собственных мыслительных построек», то есть сугубо современных теоретических концепций. История свершается «сама» — в том смысле, что она «послана Бытием». «Ведущим событием истории остается то, что она посылает на путь того или иного исторического осуществления» [6; 253]. Но «мы еще слишком неопытны и слишком невдумчивы, чтобы осмыслить существо истории из посланности, миссии и следования ей, — отмечает Хайдеггер. — Мы очерчиваем историю рамками происходящего, вместо того чтобы осмыслить историческое соразмерно его настоящим истокам, из события». Слово «событие» (Ereignis) получает соответствующий смысловой коннотат: «Событие в своем существе есть то, что послано бытием, причем так, что само бытие сбывается и пребывает в том или ином событии и вместе с событием изменяется».

Так ставится задача осмыслить историю не из «процесса», а из «события» и «посланности». Но ведь историчность и «горизонт настоящего», как представляется, преграждает путь и к «событию». И все же стало яснее, в каком отно-

шении она выступает преградой именно здесь — нам мешает наше привычное представление о времени как «процессе». Чтобы поставить его под вопрос, М. Хайдеггер актуализирует мысль Гуссерля о «точке Теперь». «Называя Настоящее, — пишет он, — мы думаем о прошедшем и будущем, о раньше и позже в отличие от Теперь... Время — единство настоящего, прошедшего и будущего — представляют исходя из Теперь, как рядоположность последовательных Теперь». Но «Настоящее, — полагает Хайдеггер, — означает также и присутствие», а «разговор и присутствию требует, чтобы в пребывании как бытвании мы услышали селение и оседлость» [6; 397-398].

Время, в отличие от Гуссерля понятое не из «процесса», а из «присутствия», уже существенно меняет ситуацию историчности, поскольку приводит к принципиальному различению «горизонтов»: «горизонт настоящего» замыкает в себе современную мысль лишь до тех пор, пока мы считаем его единственным. Но если время — это для человека его «присутствие при бытии», в силу «конечности» всегда иное и новое, то очевидно, что на протяжении истории существовали разные «горизонты настоящего», и тогда уже может быть поставлен вопрос о подходе к прошлому на основе не «нашего» (субъективного), а «его» горизонта.

Каким же образом можно выйти из пределов собственной историчности в «присутствие-при-бытии», «расслышать» его, а не «наш» собственный голос? Хайдеггер подчеркивает: «Бытие должно по своему собственнейшему существу определяться из себя самого, а не сообразно тому, как *мы* его схватываем и воспринимаем» (работа «Европейский нигилизм») [6; 155]. Для этого вводится четвертое измерение времени, пространственное, и понятие «*пространства-времени*». «Время не трехмерно, — пишет Хайдеггер. — Собственно время четырехмерно», и это четвертое измерение — «первое, все собой определяющее протяжение», поскольку «им несомно в наступающем, в осуществившемся, в настоящем их каждый раз особое присутствие» (статья «Время и бытие»). «Время истории есть тем самым «полнота» человеческого присутствия, «место» человека «внутри» его истории: «События истории бытия обусловлены вмещающей открытостью этой уместности, а не тем, что занимает место в безличной протяженности исторического процесса» [6; 396].

Теперь обозначим, какие исследовательские возможности понимания истории подсказывает это представление о времени как присутствию и «месте». Прежде всего, чтобы понимать Бытие «из него самого», нужно избегать «наложения» на прошлое современных теоретических концептов. Так, «чтобы уловить платоновско-греческое существо «идеи», мы должны исключить *всякую* привязку к новоевропейскому определению идеи как восприятия, а тем самым и отношение идеи к «субъекту» [6; 156]. Нужно также отказаться от «историографического» подхода к прошлому; ведь «бытие не имеет истории так, как город или народ имеет свою историю». Это уже приблизит нашу мысль к самой ситуации, в которой осуществляется работа понимания, создаст для него необходимые условия.

«Историеподобность истории бытия определяется очевидно тем и только тем, как совершается бытие, это значит тем, как бытие имеет Место», — подчеркивает Хайдеггер [6; 395] — таким представлением об истории следует заместить ее «историографическое» видение. А как «бытие имеет Место» в истории? Что отличает эти «места-пространства» друг от друга? Во-первых, отличия разли-

чимы в том смысле, что само отношение к истории менялось, и понять что-либо можно, если сделать «отношение к истории» одним из изначальных шагов исследования. «Всякое историческое высказывание и его обоснование, — отмечает Хайдеггер, — возникают в некоем отношении к истории», и «прежде чем выносить решение об исторической верности представления, требуется поэтому продумать, ощущается ли тут история и как ощущается, исходя из чего она определяется в своих основных чертах» (статья «Гегель и греки») [6; 388].

Работы Хайдеггера подсказывают и то, как «научиться» выявлять «отношение к истории», отличное от «нашего», то есть как различать «горизонты» — для этого нужно осознать наше собственное к ней отношение. То, как будет истолковано нами прошлое, зависит от того, «как и откуда определяется для нас историчность человеческого бытия» [6; 105]. Поэтому «вопрос об истине «образа истории» размахивается шире, чем вопрос об исторической правильности и тщательности использования и интерпретации источников, — говорит Хайдеггер. — Он затрагивает вопрос об истине нашего исторического местопребывания и заключенного в нем отношения к истории».

За разным видением, ощущением истории скрываются разные «способы исторического бытия», у каждого из которых — свое, иное, чем в современном мире, «основание», «фундамент», и его выявление становится настоящей задачей, обусловленной историчностью нашей мысли. И здесь тоже будут мешать «собственные мыслительные постройку и невидимая запутанность в беспорядочных мыслительных привычках»; всепоглощающая инерция научной мысли — «забвение Бытия», «Постав» как «ныне господствующий способ исторического бытия»: [6; 254] «Люди не хотят видеть потому, что иначе им пришлось бы признать, что фундамент, на котором они строят одну разновидность метафизики за другой, *вовсе не фундамент*» [6; 157].

История бытия «сбывается» по своей внутренней, не явной для нас логике. Не субъект познания, а «само» бытие осуществляет «эпохе»; оно «само» утаивает, удерживает в себе свой смысл, становящийся поэтому очень далеким от непосредственной очевидности, скрытым для современного мышления. «Удержание себя, — говорит Хайдеггер, — по-гречески значит *эпохэ*. Отсюда речь об эпохах истории бытия. Эпоха означает здесь не временной отрезок в происходящем, но основную черту уместности, неизменное удержание ею самой себя в пользу внятности вмещаемого, т.е. бытия в аспекте углубления в сущее» [6; 396].

Как видим, методологическое понятие Гуссерля получает совсем иное значение. «Эпохэ», отнесенное к «эпохе», указывает на определенный этап истории, которому присущ его собственный «способ исторического бытия». Его суть, отличную от других «эпох» бытия, выражают его «основания», то есть прежде всего — «удержанные» в мысли представления о бытии, истории и месте человека в ней [8; 421-448]. Работы Хайдеггера намечают три этапа в истории бытия: эпоха древнегреческой, досократовской мысли; Новое время; современность, и каждой присуще свое основание. Во-первых, это бытие как «усия», в которое органически включен человек; причем «усия» есть нечто противоположное бытию как «абсолютной идее». Слово «усия», по замечанию Гадамера, означало по-гречески, у Платона и Аристотеля, «земельный участок — то, чем располагает крестьянин в своей работе и деятельности» — но не са-

мого крестьянина и не его «мышление» [9; 63]. Во-вторых, это субъективизм, согласно принципу *cogito* противопоставивший человека бытию; и третье основание — «постав» как «еще не продуманная» власть техники над человеком и «забвение» бытия.

Историчность нашей мысли тем самым требует, чтобы «сущность» созданного в одну из эпох истолковывалась из «основания» этой эпохи и ставилась в отношении к нему, а не к нашим представлениям об этом времени истории. «Основания» неподвижны и не «даны»: их «устанавливает» творческая мысль современников, но «как» она это делает, предстоит понять уже нашей собственной мысли. «Сущность поэзии, устанавливаемая Гельдерлином, — пишет Хайдеггер в работе «Гельдерлин и сущность поэзии», — историчная в высшей мере, ибо она предвосхищает некое историческое время. Но как историчная сущность она — единственно существенная сущность» [10; 46].

Сущность произведения, как видим, не априорна, а исторична; поэтому оно может быть понято только на своей исторической почве, «изнутри» собственной исторической эпохи, а значит, в опоре на ее «основания». Произведение, чтобы проявить его историческую «единственность», нужно понять как «эйдос дома», указывающий на то, «чем это сущее приходит к явленности, т.е. к присутствованию, т.е. к бытию... Это не аспект для субъекта, а «вид» — того, из чего сущее происходит» [6; 156]. «Дом», «мир», «земля» — понятийные обозначения, призванные выявить укорененность «художественного творения» в исторической почве как его «исток» [7; 100-115].

Если попытаться предметно обозначить содержание оснований, то Хайдеггер относит к ним, как правило, виды «мышления бытия». Это «идея» Платона, «энергея» Аристотеля, «полагание» Канта, «абсолютное понятие» Гегеля, «воля к власти» Ницше — «все это не случайно выдвинутые учения, но слова бытия как ответы на тот вызов, который звучит в утаивающем себя посылающем вмещении, в «бытие имеет Место» [6; 396]. Историческое основание эпохи Нового времени оказывается предшествующим по отношению к каждому из них. Так, «всем верным и неверным историческим высказываниям» у Гегеля «предшествует то, что Гегель ощущает существо истории, идя от существа бытия в смысле абсолютной субъективности» (статья «Гегель и греки» [6; 56].

Как видим, вопрос об основаниях бытия всегда задается по отношению к философии, метафизике: «Различение бытия и сущего — решающее основание, которым исторически направлено и запечатлено всякое метафизическое вопрошание» [6; 152]. Ничто эмпирическое, фактическая сфера действительности, рассматриваемая вне ее философской рефлексии, сюда не входит и не может войти — как раз потому, что доступ к истории Бытия приоткрывается только в философии как «мышлении Бытия», а значит, в языке, Логосе.

К проблеме историчности нашего знания мы возвращаемся снова: так или иначе, но самое глубокое намерение современного мыслителя раскрыть исторические основания бытийной мысли наталкивается на «горизонт настоящего». Потому должно существовать какое-то измерение нашей мысли, задающее достоверность результатов ее работы. Оно, конечно, уже не может быть «субъективным», реализующимся на уровне исключительно современного опыта науки, и должно, с другой стороны, нести в себе весь предшествующий исторический опыт в неприкосновенности, пусть и «утаенной». Для Хайдеггера это язык; «со-

бытие Бытия» сохраняется в нем. «Лишь там, где господствует Мир, есть История, — сказано в статье о Гельдерлине. — Речь дает гарантию, что человек — как историчный — может *быть*. Речь — это не имеющийся в распоряжении материал, но именно то событие (Ereignis), которое распоряжается высшей возможностью человеческого бытия» [10; 40].

Язык — «дом бытия» и его «истины», «хранитель присутствия», в Логосе бытие выходит в присутствие, поэтому событие и может быть прояснено — через язык как «сказ бытия» [6; 271]. Пути такого прояснения в работах Хайдеггера намечены: прежде всего это отказ от теоретических понятий и категорий современной науки, поскольку они уже «заранее» определяют движение мысли и способны вести ее только в заданном ими направлении, ограниченном всевластием того же «горизонта настоящего». Метафоричность языка Хайдеггера — один из способов преодолеть эту власть.

Обращение к языку самой истории, очевидно, сделает доступной встречу с ее «событием», с временем как «областью открытого простора». «Нет никакого естественного языка такого рода, — пишет Хайдеггер, — чтобы он был языком неисторической, естественным образом наличной человеческой природы. Всякий язык историчен, даже там, где человек не приобщился к историографии в новоевропейском смысле» [6; 271]. Характер историчности слова определяется его эпохой и потому может быть понят из соотношения с ней. «Язык как информация, по мысли Хайдеггера, тоже не язык в себе; он историчен сообразно смыслу и ограниченности нынешней эпохи».

В понятии всегда выражается «сущность», смысл — но не постоянный, не «словарный», а исторически изменчивый. «Сущность — темпоральная категория» [8; 64] для Хайдеггера, который, «впервые после Аристотеля», понял: «наши понятия развиваются из слов нашего языка... и запечатлевают время рождения человеческого опыта». Переосмысления терминологически закрепленных в научной традиции понятий, раскрываемые Хайдеггером, показывают их принципиально различные значения, что остается с его точки зрения незамеченным для современной ему науки, «бездумно» считающей такие понятия, например, «бытие», однозначными. Выявление таких переосмыслений позволит приблизиться к «основаниям» эпох, а значит, и к возможности понять произведения прошлого, Бытие, «из него самого».

«Всякий язык есть самоистолкование человеческой жизни», — подчеркивает Гадамер [8; 66] — не «наше» ее истолкование, а «ее» собственное. Поэтому путь к истории — это, по названию одной из работ Хайдеггера, «путь к языку»: он меняется, но сохраняет в себе историческую истину, делая ее этим для нас доступной. Но при условии, что в языке мы видим Логос, непрерывность традиции мысли (Überlieferung).

Гадамер, как последователь Хайдеггера, отказывается от «истины» и «метода» в абсолютизирующем их смысле. Логос остается для него «гарантом» научности и достоверности исследования исторического «предания». Но в отличие от Хайдеггера он делает акцент не на противопоставлении, а на «слиянии» «горизонтов». Тема «эпох» и их разных «фундаментов» отступает перед темой языка в его универсальности и медиальной, посреднической сущности, которая обеспечивает решение проблемы историчности науки тем, что создает условия

для взаимоопосредования «горизонтов» прошедшего и настоящего. Рассмотрим, каким образом это становится осуществимым.

Историчность — безусловно, реальная, настоятельная проблема и для Гадамера, когда он формулирует следующий вопрос: «Как вообще в рамках стремительного изменения исторического может мыслиться нечто вроде сохраняющейся философской истины?» [5; 58]. «Тот, кто занимается историческими исследованиями, — подчеркивает Гадамер в работе «Что есть Истина?», — всегда предопределен своим собственным переживанием истории. История всегда переписывается заново потому, что нас определяет настоящее» [5; 36]. Но «язык осуществляет постоянный синтез между горизонтом прошлого и настоящего», поэтому «всякое мышление может обрести прояснение и понятийную ясность исходя из собственной языковой традиции» [5; 60]. Вопросу, как сделать подобное прояснение осуществимым, посвящена книга Гадамера «Истина и метод».

В разделе «Основные черты герменевтического опыта» осуществляется «возвышение историчности понимания до герменевтического принципа». «Не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории» [2; 329], — подчеркивает Гадамер, и «самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни». Образ «замкнутой цепи» отражает «круговую структуру понимания», осуществляющегося благодаря его «предструктуре», открытой Хайдеггером и указывающей на «пред-истолкованность» мира для исторического сознания. Человек находит мир уже истолкованным — в языке. «Язык есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира, — отмечает Гадамер в работе «История понятий как философия», — и в этом смысле он ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас уже мир, истолкованный в языке» [7; 29]. Поэтому речь должна идти о «диалоге» «своего» и «чужого», для которого необходимо новое отношение к предрассудкам понимания (их «реабилитация») и анализ процедур, призванных контролировать установки сознания современного исследователя по отношению к произведению прошлого. Герменевтическое сознание, — пишет Гадамер, — «обретает завершенность не в методологической самоуверенности, но в готовности к опыту, сходной с той, которая отличает человека опытного от догматически-предвзятого»; оно должно обладать «открытостью навстречу преданию» [2; 425].

«Предание» и образует ту «замкнутую цепь», к которой принадлежит мысль каждого интерпретатора произведений прошлого; поэтому язык предания, Логос, с его непрерывностью, обеспечивающей его смысловое единство, несет в самом себе своего рода гарантию достоверности нашего понимания. Язык как Логос создает эту «цепь», и все эмпирически хаотичное, лежащее вне традиции рефлексии, к ней не может быть «подключено». В разделе «Онтология произведения искусства и ее герменевтическое значение» Гадамер показывает, как в художественном произведении осуществляется «тотальное опосредование» и «преобразование в структуру», означающее, что «все связи произведения с окружающим миром рвутся», и он сбывается в своем смысле как «выход в бытие» Логоса.

Исследование метода гуманитарных наук, осуществленное в книге Гадамера на основе концепции «бытия-здесь» М. Хайдеггера, показало, что историческая «истина» в них, безусловно, открывается. Ее верифицирующим критерием,

«гарантом точности» выступает сам текст, поскольку он имеет автономную смысловую структуру, на этом онтологическом основании становящуюся доступной для понимания. Современный исследователь неизбежно поймет произведение прошлого только на современный лад, но релевантность его интерпретаций потенциально гарантируется самим текстом как смысловой целостностью («презумпция совершенства» по Гадамеру) и потому не произвольна, а имеет научный статус.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. Выпуск второй. М., 1991. С. 6-30.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.
3. Перов Ю.В., Сергеев К.А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Г.В.Ф. Гегель. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 5-53.
4. Молчанов 1991 — Философия Мартина Хайдеггера (Круглый стол). // Логос: философско-литературный журнал. 1991. № 2. С.69-108.
5. Гадамер Г.-Г. Что есть Истина? // Логос. Выпуск первый. М., 1991. С. 37-46.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 152.
7. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
8. Михайлов А.В. Мартин Хайдеггер: человек в мире // Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. СПб., 2006. С. 421-448.
9. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки. // Логос. Выпуск второй. М., 1991. С. 56-68.
10. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии (пять ключевых слов). Логос. Вып. 1. М., 1991. С. 37-47.