

ДАНИЛ РАЗЕЕВ

От истинности вещи к истинности высказывания¹

Философская герменевтика по праву считается сегодня одним из ведущих направлений в среде гуманитарных наук, или так называемых наук о духе. Зачастую под герменевтикой подразумевают нечто вроде нового метода, которым могут, а в некоторых случаях даже должны руководствоваться науки о духе. Однако будет не лишним напомнить, что основоположник философской герменевтики Ханс-Георг Гадамер не только не считал развиваемую им философскую герменевтику методом, но со всем радикализмом критиковал само понятие метода, на котором основывается и которым оперирует современная наука². Герменевтика — это не метод среди методов, а как раз таки нечто противоположное методу. Не будет преувеличением сказать, что герменевтика — это иная (альтернативная основанной на методическом идеале науки) установка в постижении истины. Вместе с тем стоит сразу же подчеркнуть, что речь идет об установке именно *альтернативной* к установке методической, что отнюдь не означает одновременно ее не- или вненаучности. Герменевтика — это *научная* установка, достоинство которой среди прочего в том, что она позволила во второй половине XX века осознать всю односторонность и абсолютизированную односторонность той научности, которой человечество следует начиная с Нового времени, учредившего, а затем и принудившего нас пользоваться методическим идеалом научного познания. Альтернативный методическому герменевтический тип научного знания стал возможен благодаря апелляции к совершенно иному понятию истины, нежели к привычному нам определению истины как истины высказывания (не важно, в каком из ее многочисленных вариантов, начиная с корреспондентской теории истины, восходящей еще к взглядам Ари-

¹ Статья написана в рамках реализации НИР «Исследование методологического потенциала герменевтики и феноменологии в гуманитарных науках» (Темплан СПбГУ, проект № 16.2.08).

² Об этом идет речь в основополагающем сочинении Гадамера, см.: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. М., 1988.

стотеля, и вплоть до коммуникативной ее модели, предложенной не так давно представителями Франкфуртской школы). С известной долей осторожности и в противовес концепции *истинности высказывания* его можно назвать концепцией *истинности вещи*. Что же это за «вещное» понятие истины, что именно лежит в основе его и имеются ли у него какие-то определенные границы — все это будет предметом нашего рассмотрения.

В современной комментаторской и исследовательской литературе довольно живо обсуждается вопрос об истоках герменевтики. Многие из выводов, вытекающих из этих исследований, в частности относительно природы истины, считаются уже общепризнанными. Но не все из них стоит безоговорочно принимать на веру. Безусловно, мы принимаем и соглашаемся с той точкой зрения, что Х.-Г. Гадамер в выдвигаемом им проекте философской герменевтики опирался на идеи своего учителя М. Хайдеггера и предложенную им интерпретацию истины как несокрытости. Однако нам представляется не таким уж очевидным другой вывод, который часто делают исследователи творчества Гадамера и который утверждает зависимость и преемственность герменевтической концепции истины от школы В. Дильтея и идей историзма. Не вдаваясь в дискуссии на этот счет, мы занимаем несколько другую позицию и считаем, что в основе герменевтического понимания истины лежит, как уже было заявлено, концепция «вещной» истины, которая имеет своим действительным истоком не Дильтея, а именно Гуссерлевы импульсы. Иными словами, с нашей точки зрения, герменевтика опирается на феноменологическую концепцию истины, предложенную в начале XX века Э. Гуссерлем, которую герменевтика вобрала в себя не непосредственно, а через призму онтологической концепции истины, изложенной учеником основателя феноменологии М. Хайдеггером.

С учетом такой установки поставленный вопрос о том, что лежит в основе герменевтической концепции истины и каковы ее границы, подлежит раскрытию следующим образом: 1) необходимо осветить суть феноменологической концепции истины, 2) проследить ее трансформацию в фундаментальной онтологии Хайдеггера и 3) указать на ее возможные границы. Подобная постановка вопроса позволит нам не только ближе понять истоки герменевтики, но и рассмотреть ее в контексте других, возможно менее известных отечественным ученым, но тем не менее значимых для германской философской традиции второй половины XX века имен. Имеется в виду, что в процессе изложения всех трех указанных проблем мы будем опираться на идеи известных немецких философов второй половины XX века, которые, в отличие от имевшей место и получившей довольно широкий резонанс критики герменевтики, ведущейся извне (речь идет о знаменитых дебатах Гадамера как с Ю. Хабермасом, так и с Ж. Деррида), велись именно изнутри, в плане своего рода имманентной критики, и, скорее всего, поэтому получили меньшую известность, особенно за рубежом. В первом и втором пунктах своих размышлений мы будем опираться на авторитетного современного германского

философа Эрнста Тugendхата³, а в третьем — на идеи не менее известного феноменолога второй половины XX века Генриха Ромбаха⁴. О том, что оба указанных мыслителя занимали непримиримую и последовательную критическую позицию в отношении «вещного» понятия истины герменевтики, свидетельствует тот факт, что Тugendхат в итоге перешел в лагерь аналитических философов, а Ромбах выдвинул альтернативную герменевтике так называемую философскую герметикку.

Феноменологическая концепция «вещной» истины как исток герменевтического понятия истины

Прояснить суть феноменологической концепции истины проще всего, начав с того, что истина для феноменолога — это результат переживания чего-то *с очевидностью*. Очевидность — ключевая компонента феноменологического понимания истины. Но что же означает переживать с очевидностью? Прежде всего речь идет о том, что переживаемое с очевидностью или, возможно лучше даже будет сказать, *в очевидности* есть не что иное, как переживание чего-либо, что дано нам *самым непосредственным* образом, так сказать, *вживую*, а не опосредованным, то есть не через цепь тех или иных репрезентаций. Камень, лежащий на дороге, может быть предметом непосредственного переживания сознания только в том случае, если он действительно дан мне в моем собственном, индивидуальном опыте. Все выстроенные поверх этого опыта знаковые системы, отсылающие к этому первичному переживанию, к этой изначальной встрече с данной конкретной вещью (в нашем случае — с камнем), будут опосредованными и в этом смысле *менее* очевидными, а в отдельных случаях даже вовсе и *не* очевидными. Иными словами, фундаментом феноменологической концепции истины, каким бы странным ни казался нам на первый взгляд этот вывод, выступает первичный, непосредственный опыт, в котором нам только и может начать раскрываться как отдельная вещь, так и вся совокупность вещей, то есть мир в целом. Это может показаться удивительным, но в вопросах истины Гуссерль был позитивистом (разумеется, в изначальном смысле этого слова)⁵.

Начинать с опыта? Однако как же быть с тем, к чему так настойчиво апеллировал Декарт и что было предметом критики философов еще

³ Имеются в виду идеи, изложенные Тugendхатом в его известной габлиитационной работе, посвященной понятию истины у Гуссерля и Хайдеггера, которую он защитил в 1965 году в Тюбингене, см.: *Tugendhat E. Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1967.

⁴ Я буду опираться на те идеи, которые излагались Ромбахом в следующих двух его книгах, посвященных философской герметике, см.: *Rombach H. Der kommende Gott. Die Hermetik als Schule des Sehens*. Freiburg, 1991; *Rombach H. Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*. Basel, 1983.

⁵ См. по этому поводу более подробно: *Lübbe H. Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl) // Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft*. München, 1960. S. 161–184.

в античности, начиная с диалогов Платона, а именно с обманчивостью, преходящостью, изменчивостью нашего опыта? Возможно ли сделать фундаментом истины этот вечно текущий Гераклитов поток? Мы прекрасно знаем, что Платон считал это невозможным и поэтому полагал подлинно существующим миром не этот извечно сменяющийся поток ощущений, а неизменный, постоянный, в себе покоящийся, населенный идеями как вечными прообразами для всего текущего и изменяющегося опыта мир, который в силу своего постоянства только и может быть предметом познания со стороны философов. Вот почему мир опыта, по Платону, как бы полусуществует, существует в полумраке, в отсвете иного, подлинного бытия⁶. Истина для Платона — это усмотрение постоянного и неизменного, и ее не найти здесь, по эту сторону опыта. Такова истина и для Декарта, с той лишь, однако, разницей, что он, не желая превращать свой труд в написание очередных примечаний к диалогам Платона, находит это неизменное и постоянное не в структуре инобытия, а в структуре самого нашего Я.

Гуссерль, как уже было отмечено, в вопросах истины выступает против такой абсолютизации неизменного и в себе покоящегося бытия (не важно, объективного или субъективного) и предпочитает зачинать истину в позитивном, в опыте, воспользовавшись при этом, возможно сам того не желая, внутренними резервами концепций как Платона, так и Декарта. На Платонов упрек в адрес Парменида, который, опираясь на опыт, сводил истину к субъективной истине (согласно чему истинно то, что я непосредственно ощущаю здесь и сейчас), Гуссерль возражает Декартовым аргументом различия между ясностью и отчетливостью.

Истина для Гуссерля — это не просто сам факт данности чего-либо в непосредственном опыте, например камня, лежащего на дороге, но степень или, если угодно, интенсивность⁷ его данности в непосредственном переживании. Эту идею степени или интенсивности переживания чего-либо с очевидностью действительно можно найти в Декартовом различии ясного и отчетливого. Не все из того, что нам ясно, утверждает Картезий, тем самым уже отчетливо. Иными словами, ясность имеет определенного рода градацию. Вещь нам всегда дается в более или менее ясной степени. Чем более она ясна для нас, тем более она отчет-

⁶ Ср. диалоги Платона «Тимей» и «Софист».

⁷ Слово «интенсивность» может сбить с толку. Конечно же, Гуссерль не имел в виду, что тому, кто видит камень на дороге в тумане, раскрывается меньше истины, нежели тому, кто видит его при ясной погоде. Речь идет об интенсивности в ином смысле — в смысле многообразия представленности той или иной вещи для постигающего ее сознания в опыте. Такого рода интенсивность мы подразумеваем, когда заявляем, что интенсивно занимались тем или иным вопросом или проблемой. Мы имеем при этом в виду, что постигли эту проблему с разных сторон, раскрыли ее для себя во многих аспектах, увидели ее во всей глубине, многогранности, даже в какой-то пугающей бесконечности, заложенной в ее познании. Можно сказать, что интенсивность в таком смысле отличает любого профессионала в каком-то деле от дилетанта.

лива. Отчетливость есть не что иное, как степень ясности⁸. Безусловно, истина начинается с ясности, но — и в этом зерно феноменологической концепции истины — она реализует себя в отчетливости. Тем самым истина для феноменологии — это что-то большее, нежели простая данность вещи в непосредственном опыте, в опыте ее переживания с очевидностью. Истина — это данность вещи во всей той ее *полноте*, на которую вещь только способна в своем раскрытии себя для постигающего ее в непосредственном переживании сознания. Кто смотрит пристальнее и дольше, тому и видится больше — можно было бы сказать, немного примитивизируя то, что имеется здесь в виду.

Важно понять, что своеобразие и новаторство феноменологической концепции истины состоит в том, что она выходит за рамки определения истины как истины высказывания и определяет истину как коррелят самой вещи, подразумевая при этом полноту ее (вещи) данности нам, полноту ее самораскрытия для нашего сознания. Получается, что чем в более полной мере представлена нам в опыте та или иная вещь, тем более она и истинна. Но может ли быть истина определима в терминах «более» и «менее», градаций и степеней? Эта проблема подталкивает Гуссерля, начавшего с позитивизма в вопросе о природе истины, к тому, чтобы внести значительные коррективы в занимаемую им позицию.

Во-первых, как оказывается, во всей своей полноте вещь никогда нам вовсе и не дана. С какой бы вещью мы ни сталкивались в опыте и каким бы ясным образом она ни представала пред нашими очами, мы всегда видим ее лишь частично, фрагментарно, с этой или той ее стороны, с какой-то определенной позиции, которую мы сами занимаем по случаю. Это ведет к тому, что феноменология вынуждена различать истину в строгом и нестрогом смыслах. В строгом смысле истина подразумевает данность вещи во всей ее полноте, то есть в *абсолютной* полноте ее раскрытости нам; в такой абсолютной представленности вещь, повторимся, никогда не дана нам и, как замечает Гуссерль в большинстве поздних своих работ, в принципе не может быть данной⁹. В нестрогом смысле истина подразумевает, соответственно, более или менее *адекватную* полноту, в которой вещь предстает нам, дабы мы вообще могли идентифицировать ее в качестве именно этой (а не какой-либо иной) вещи. Камень, лежащий на дороге, уже предъявлен нам в истине, коль скоро мы идентифицируем его именно в качестве камня, а не остаемся погруженными в хаос ощущений, протекающих перед нашим сознанием. Речь идет о том, что

⁸ Допустим, студент на экзамене может воспроизвести совершенно точно определение категорического императива, данного Кантом. С точки зрения аналитической философии и концепций истины, покоящихся на ней, кто ясно понимает — тот ясно излагает. Однако часто случается, что такая ясность оказывается всего лишь видимостью.

⁹ Уже в первом томе «Идей» (1913) Гуссерль подчеркивает, что внешнее восприятие вещи принципиально не может быть дано абсолютно адекватным образом, см.: *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. 1. Den Haag, 1976. S. 319.*

вообще все, что в нашем опыте подлежит хоть какой-то идентификации в качестве чего-то определенного, в качестве какого-то определенного «нечто», а не неопределенного «ничто», которое своим беспорядочным потоком ощущений создает фон для нашего сознания, — все это «что-то» уже дано тем самым в истине, поскольку оно вырвалось из неопределенности в определенность, предъявило себя, раскрыло себя сознанию. Но, как уже было отмечено, это истина в нестрогом смысле слова, поскольку в ней вещь всегда лишь фрагментарно — пускай такой фрагментарности вещи и достаточно для ее идентификации в качестве вещи определенной — представляет себя нашему сознанию. И если повседневное сознание довольствуется такой относительной истиной, поскольку ее оказывается вполне достаточно для того, чтобы человек мог как-то выстраивать свою жизнь и ориентироваться в мире, то для научного познания, напротив, такой истины оказывается недостаточно, и оно стремится к истине абсолютной. Тем самым абсолютная истина (истина в строгом смысле) как по большому счету никогда не могущее быть реализованным непосредственное переживание вещи во всей полноте ее данности нашему сознанию выступает, согласно Гуссерлю, не чем иным, как *идеалом* научного познания. Таким образом, Гуссерль приходит к тому, что истина есть не только выражение полноты представленности вещи в нашем опыте, но и своего рода регулятив, недостижимая идея, которой руководствуется наука и которая, по-видимому, вообще сущностно связана с такой формой организации нашей деятельности, как теоретическое познание.

Во-вторых, встает вопрос о том, что же, собственно, имеется в виду под вещью, которая раскрывает себя нам в опыте. Должны ли мы, следуя за феноменологической концепцией истины, отождествлять вещь исключительно с материальной вещью, в частности с камнями на дороге? Или же истина как полнота данности вещи в опыте есть что-то большее, нежели вся та полнота ее материальной данности нам в различного вида формах и перспективах, градациях и оттенках, нюансах и аспектах и т. д. и т. п.? Гуссерль понимает, что «вещная» истина не может исчерпываться исключительно материальной истиной; в ней, вообще в материальном как таковом, выражает себя нечто большее. В поздних работах Гуссерля ощущается все большее влияние Канта. Начав с позитивизма, Гуссерль под воздействием идей кенигсбергского философа приходит к своего рода трансцендентальному позитивизму. Выясняется, что опыт представляет собой отнюдь не какую-то единственную и неизменную материальную систему. Вещь раскрывает себя в опыте по-разному, в зависимости от того, в какую систему реальности или, как предпочитает выражаться Гуссерль, «материальную онтологию» она встроена. Но кто задает эти онтологии? Наша субъективность — вот кантианский ответ Гуссерля. Именно она формирует те различные смыслы, в которых что-то может иметь для нас реальную значимость в качестве живого, непосредственно переживаемого предмета нашего опыта. Это значит, что истина в феноменологическом смысле в своем роде обогащается, поскольку она есть

уже не просто полнота самоданности вещи, но ее полнота с учетом всех тех систем, в которых она имеет статус предмета нашего опыта.

Для того чтобы решить вопрос о такой усложненной истине, требуется анализ самой нашей субъективности, в которой формируются различные смыслы реального. Но как же нам пробиться к вопросу о том, каким образом формируются в сознании различные смыслы реального, если мы в общем-то изначально вовлечены в такие смыслы, если мы живем именно в таком мире, в котором камни на дороге, а не в небе, в котором есть звезды, которых нет на дороге? Гуссерль полагал, что для этого требуются особые процедуры освобождения сознания от той системы реальности, в которую сознание каждого всегда уже вовлечено. Редукции, изобретенные Гуссерлем, суть не что иное, как те самые процедуры, с помощью которых основатель феноменологии надеялся очистить сознание от изначально заданного ему смысла реальности. Цель редукций — достижение своего рода *нейтрального* состояния сознания, при котором оно как будто бы еще не решилось на то, какую именно систему реальности («региональную онтологию») выбрать. Затем Гуссерль предлагал внимательно описывать, дескриптивировать то, что же происходит с сознанием при осуществлении выбора одной из таких систем. Вряд ли можно утверждать, что Гуссерль реализовал задуманный им проект. Можно лишь сказать, что он пытался его реализовать. Особенно хотелось бы отметить одну интуицию Гуссерля, которая представлялась ему важной в связи с обсуждаемой проблемой. Гуссерль в поздние годы своей жизни приходит к выводу, что наше сознание все же имеет своего рода универсальный смысл реальности, который как бы постоянным фоном *соприсутствует* в любого рода смыслах реального, которые лишь надстраиваются над ним. Этот универсальный смысл реального, эту универсальную онтологию, на которой покоится любая другая «региональная онтология», Гуссерль обозначил термином «жизненный мир». Есть прекрасное определение, принадлежащее перу самого Гуссерля, которое во многом проясняет то, что же он, собственно, имел в виду под «жизненным миром». Это — «царство изначальных очевидностей». К сожалению, Гуссерлю так и не удалось довести до конца свои глубокие интуиции.

Итак, если обобщить теперь то, что включает в себя феноменологическая концепция истины, то мы имеем дело со следующего рода сплетенным воедино трисмыслием: истина — это абсолютная полнота самоданности вещи, которая раскрывается сознанию в его непосредственных переживаниях этой вещи (причем с учетом совокупности всех тех систем реальности, которые задаются сознанием), и это самораскрытие вещи для сознания принципиально бесконечно и незавершаемо. Вот почему для Гуссерля наука есть не что иное, как бесконечное человеческое предприятие по поиску истины.

Не удивительно, что ученик Гуссерля Хайдеггер увлекается идеей феноменологического прояснения истины. Ведомый этим вопросом, Хайдеггер пытается понять, имеется ли некий основополагающий смысл

реального, который изначально закладывается и на котором как на своем незыблемом фундаменте покоятся все остальные смыслы. Хайдеггера не устраивало в позиции своего учителя то обстоятельство, что Гуссерль избегал такой постановки вопроса и (за исключением апелляции в поздних своих текстах к «жизненному миру») признавал в качестве такого основополагающего смысла наличие вещи в актах восприятия.

Соотнесенность истины вещи с истиной высказывания в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера

Хайдеггер в отличие от Гуссерля не просто признает наличие вещной истины, имеющейся наряду с истиной высказывания, но пытается в своем фундаментально-онтологическом проекте доказать, что любая истина высказывания, как бы мы ее ни улучшали средствами современной логики, покоится по сути своей на истине вещи. Тем самым феноменологическая концепция истины обретает у Хайдеггера онтологический приоритет. То, что именно имел в виду Хайдеггер, можно проследить на основании того скрупулезного анализа, который он предложил в 7-м параграфе своего основополагающего труда «Бытие и время»¹⁰ и в котором рассматривается вопрос о том, что же, собственно, раскрывается нам при феноменологическом подходе к вещи. Напомним, что в упомянутом параграфе Хайдеггер предлагает разобрать слово «феноменология» на составляющие его «феномен» и «логос». Лишь на первый взгляд может показаться, что Хайдеггера в его анализе интересует сугубо этимологический аспект. На деле под этимологическим предлогом он набрасывает здесь не что иное, как онтологическую концепцию истины¹¹. Уделим более пристальное внимание этому Хайдеггерову наброску, который впоследствии не только составил ядро его собственного взгляда на природу истины, но стал тем незыблемым основанием, на котором смогла быть выстроена герменевтическая концепция его ученика Х.-Г. Гадамера. «Что такое „феномен“?» — вопрошает Хайдеггер. Если вдуматься, то оказывается, что феноменом мы называем довольно многие вещи. Феномен, например, это замечаемая нами вещь. Но это также и то, что представляется нам чем-то необычным. Феномен — это еще и явление чего-то неожиданного. Есть ли вообще универсальное значение у слова «феномен»? По мысли Хайдеггера, такое значение имеется. *Феномен* — это то, что показывает себя исходя из самого себя. Феномен — это вещь, которую не надо вынуждать дополнительными средствами к тому, чтобы она показала себя нам. Камень на дороге — феномен, ибо он, так сказать, по собственной

¹⁰ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

¹¹ Э. Тугендхат полагает, что Хайдеггер только в § 44 «Бытия и времени» впервые раскрывает свои взгляды на природу истины (см., напр.: *Tugendhat E. Heideggers Idee von Wahrheit // Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks / Hrsg. O. Pöggeler. Köln; Berlin, 1969. S. 287*). Мы придерживаемся иной точки зрения и считаем, что уже § 7 Хайдеггер раскрывает свою позицию в отношении существа истины.

инициативе предъявляет себя нам. Однако это еще не все. Оказывается, что он показывает себя нам таким, каков он на самом деле и есть. Он не скрывает себя, не обманывает, не играет с нами. Он дает нам себя таким, каков он есть сам по себе. Таким образом, полное определение феномена должно быть, согласно Хайдеггеру, следующим: это вещь, показывающая себя, исходя из самой себя, такой, какова она и есть.

Тем не менее отнюдь не все, что окружает нас, показывает себя таким, каково оно есть; многое из того, что нас окружает, выдает себя за что-то совсем другое. Есть вещи, которые только выглядят так, чем они себя кажут, на деле будучи чем-то совсем иным. Последние тоже феномены, но уже во второстепенном смысле, производном от первичного и изначального. Это феномены в смысле *видимости*. Не все то золото, что блестит, — говорим мы, имея в виду именно это различие между феноменом в первичном смысле (как аутентичной вещью) и феноменом во вторичном смысле (как видимостью вещи). Болезнь видимости — ее недолговечность. Видимость не выдерживает проверку временем, с течением времени она начинает проявлять свое подлинное лицо. Но что это за подлинное лицо? Это ее лицо как той аутентичной вещи, каковой она в самом деле и есть. А значит, что как на начальном этапе видимости, так и на ее конечном этапе стоит именно феномен как аутентичная вещь. Иными словами, дабы быть видимостью, вначале нужно быть какой-либо аутентичной вещью, которая в конце концов все же заявит о себе, проявит себя со временем. Человечество накопило целый арсенал борьбы с видимостью. Мы умеем проверять вещи на их аутентичность: мы кусаем, щипаем, трем, царапаем, даже поджигаем, и все ради того, чтобы вынудить вещь быть тем, что она есть, — феноменом.

Но оказывается, что среди вещей есть, так сказать, очень хитрые вещи. Это — *явления*. Явление, так же как и видимость, не хочет казаться себе нам тем, что оно есть на самом деле. Более того, в отличие от видимости оно не хочет казаться себе тем, каково оно в самом деле есть, не временно, а постоянно, принципиальным образом. То есть явление вообще не бывает феноменом в первом смысле. Явление не бывает аутентичной вещью. Никогда. Вещи как явления принципиально не даны нам непосредственным образом. Мы судим о них только по косвенным признакам, по другим феноменам, через которые они сообщают о себе¹². Явле-

¹² К примеру, каждому преподавателю наверняка знакома ситуация, когда в списке студентов той или иной группы присутствует фамилия студента или студентки, которых он никогда не видел на своих занятиях. Кто-то где-то когда-то его, возможно, и видит. Другие студенты говорят, что вот только что вроде бы он где-то тут проходил рядом, что он как раз собирался и даже обещал быть. Так повторяется из раза в раз. Студент все время каким-то косвенным образом заявляет о своем существовании, через свидетельства других. Но в конечном итоге его нет даже на экзамене. Когда спустя пару лет преподаватель начинает вести в этой же группе какой-нибудь другой курс, то с удивлением вдруг обнаруживает в списке знакомую до боли фамилию. И вот тут наступает осознание: это — явление.

ние, согласно Хайдеггеру, вообще не феномен. Явление лишь использует принцип феноменальности («казать себя»), дабы косвенным образом заявить о своем существовании, но по природе своей оно есть такая вещь, которая принципиально себя никогда не предъявляет нам. Хайдеггеру важно было указать на то, что явление, даже если оно никогда и не бывает феноменом, не могло бы состояться как явление без феномена в первом смысле, поскольку без него у явления не было бы средств, посредством которых оно могло бы заявить о себе. Тем самым все три основных значения феномена (феномен как аутентичная вещь, феномен как видимость и феномен как явление) возводятся Хайдеггером к первому, к изначальному его смыслу. Феномен есть вещь, самостоятельно предъявляющая себя нам такой, какова она в действительности и есть.

С «логосом», по Хайдеггеру, дело обстоит не менее просто. Это слово чрезвычайно многозначно. Им обозначаются в разных случаях и разум, и рассудок, и закон, и порядок, и суждение, и даже приговор. Есть ли у логоса какое-то первичное значение? Оказывается, что такое имеется. Им выступает логос как раскрытие, предъявление, делание явным в речи чего-либо для кого-то другого. Логос — это раскрывающая речь. В противном случае логос просто не имел бы смысла. Мы пользуемся логосом тогда, когда хотим сделать для другого очевидным какое-либо положение дел, когда хотим, как говорится, раскрыть его глаза на то, что ему самому по тем или иным причинам не удалось усмотреть. Каков был бы смысл в той речи, в которой один все время констатирует для другого то, что ему и так уже очевидно? Определенно, логос требуется тогда, когда один собеседник хочет предъявить другому, сделать очевидным для другого то, что, по убеждению первого, последнему как раз таки пока еще *не* очевидно, что ему *не* видно в силу разных обстоятельств. Хайдеггер указывает, что как феномен, так и логос имеют в своих изначальных смыслах нечто общее, а именно предъявление, раскрытие, деление очевидным, явным.

Однако где же источник всего этого, откуда черпается все явное и очевидное? Из того, что нам предъявило себя, что нам раскрыло себя в нашем опыте. То есть из того, что предъявило нам себя в опыте как феномен. Тем самым феноменология в целом — это удерживание в речи того, что уже раскрыло нам себя в опыте. Хайдеггер перенимает феноменологическую концепцию истины как самоданности вещи, но одновременно заявляет о том, что для решения вопроса об истине недостаточно одной лишь истинности вещи, но требуется еще и истинность высказывания. Заметим, что это не следует понимать таким образом, что Хайдеггер по сравнению с революционным замыслом Гуссерля найти истину в самой вещи осуществляет шаг назад — к вопросу об истине высказывания. Дело обстоит намного сложнее. Хайдеггер доказывает, что вопрос об истине может ставиться как в рамках истинности высказывания, так и в рамках истинности вещи, поскольку важным оказывается не то, *где* именно локализуется себя истина, а то, *как* она доступна нам. По мысли

Хайдеггера, истина — это раскрывающая себя в опыте вещь, которую мы удерживаем раскрытой в нашей речи.

Вместе с тем, если обернуть вывод Хайдеггера, который выглядит сперва вполне закономерным развитием идеи истины как самоданности вещи в опыте, то обнаруживается одно существенное обстоятельство, которое совершенно не имелось в виду феноменологической концепцией истины и которое в каком-то смысле противоречит самой этой концепции. Речь идет вот о чем. Допустим, что в логосе мы удерживаем раскрытым то, что уже раскрыло себя нам в опыте. Однако не вытекает ли из такой своего рода последовательности в раскрытии истины еще один, так сказать, побочный вывод, а именно тот, что последнее обстоятельство (удерживание раскрытого в логосе) не только предъявляет нам истину, но в известном смысле и ограничивает ее. Причем довольно радикально. Среди всего того, что в своей истине раскрывает нам себя в опыте, истинно *только* то, что мы раскрывающе удерживаем в нашей речи. А если мы не сумели удержать того, что нам раскрылось в опыте? Разве будет оно оттого не истинным? Или как вообще нам раскрывается (и раскрывается ли?) что-то, что мы, допустим, не желаем удерживать в речи? Не бывает ли так, что в речи мы не только раскрываем другому глаза на что-то, но иногда специально закрываем его глаза на то, что уже раскрыло себя нам?

Если для Гуссерля критерием истины выступала *полнота* раскрытости самой вещи, то что же выступает таким критерием для Хайдеггера? Он по-разному именуется этот критерий, однако суть его одна: несокрытость. Но несокрытое для него — это не просто то, что разрешило увидеть себя раскрытым, но и то, что позволило удержать свою раскрытость в нашей речи. Тем самым Хайдеггер ограничивает сферу истины сферой явного, явленного, видимого, а ее в свою очередь (что, возможно, еще более важно) — сферой только такого явленного и видимого, которое поддается удержанию в нашей речи.

Герменевтика не случайно ухватывается за этот хайдеггеровский проект истины. В нем изначально заложена радикальная соотнесенность видимого и высказываемого. Если для родоначальника феноменологии Гуссерля важным было *усмотрение* вещи в ее истине, то для следующей по пятам Хайдеггера герменевтики более существенным оказывается *высказывание* вещи в ее истине. Вещь истинна лишь в той степени, в которой полнота ее данности высказываема. Герменевтика — это искусство интерпретации. Но та концепция истины, на которую опирается герменевтика, предполагает подспудно вполне конкретную определенность своего интенционального *что*. Герменевтика — это интерпретация не чего угодно, но интерпретация *именно* текста или, лучше сказать, *только* текста. Та установка на истину, которую неявно предполагает герменевтика, не позволяет ей заниматься истиной вещи, но только и исключительно истиной текста.

Проблема, оказывается, стоит на удивление остро. С одной стороны, безусловно, истина вещи выражает себя в тексте, но означает ли это одно-

временно, с другой стороны, что истина вещи выразима только в тексте и посредством текста, а правила интерпретации текста применимы к правилам интерпретации самой вещи? Гадамер стремится снять остроту этого вопроса, предложив сместить акценты, расширить само понятие текста. Но это смещение не избавляет нас от решения указанной проблемы.

Однако будем реалистами. Могут ли быть здесь хоть какие-то альтернативы? Да, заявляют те, кто не желает делать текст одним и единственным репрезентантом истины.

Несводимость истины вещи к истине высказывания

Проведенный анализ показывает, что та концепция истины, на которую опирается герменевтика, значительно упрощает весь тот радикализм в подходе к истине, который был обоснован Гуссерлем и который мы обозначили истиной вещи. Хотя герменевтика и опирается на «вещную» истину, она тем не менее полагает, что эта истина не может выражать себя для нас иначе, нежели чем в тексте и посредством текста. Однако свидетельствует ли это ограничение о принципиальной невозможности чего-то такого, что, с одной стороны, раскрывалось бы нам как истинность вещи, а с другой стороны, не позволяло бы при этом удерживать себя в истинности высказывания?

Мы уже упоминали о том, что Генрих Ромбах, один из современных представителей феноменологического движения в Германии (который, как и Гадамер, был учеником Хайдеггера), полагал, что упущение герменевтики в том, что она не учитывает того измерения вещной истины, которое не выразимо с помощью языковых средств, но которое раскрывает нам истину вещи. Работой по интерпретации истинности вещи, не ограниченной истинностью высказывания, должна, согласно Ромбаху, заниматься особая дисциплина, которую он называет *философской герметикой*.

Замыкая истину вещи на истину высказывания, мы чрезвычайно ограничиваем, обедняем действительность, которая на самом деле превосходит измерение той действительности, которая явлена для нас. Опираясь на интуиции Хайдеггера, усмотренные им после так называемого «поворота», Ромбах считает, что человеческое бытие — это не то единственное и особое сущее, для которого только и раскрывается истина бытия, но в каком-то смысле все обстоит совершенно обратным образом, и человеческое бытие есть не что иное, как определенный этап в развитии самой истины бытия. Вот почему исток той радикальной ошибки, которую совершает герменевтика Гадамера вслед за ранним Хайдеггером состоящей в том, что истина вещи ограничивается истиной высказывания о вещи, Ромбах усматривает в том факте, что в герменевтической концепции истины как бы неосознанно вся истина вещи еще до ее удержания в речи постигается именно как истина явленного и несокрытого. Действительно, почему истина вещи как полнота ее самоданности должна включать только ее

видимую, явленную самоданность? Ромбах настаивает на том, что подлинная истина выражения вещи предполагает и неявленную полноту вещи, которая, несмотря на свою неявленность, оказывается значимой для опыта нашей встречи с каждой вещью.

Но что это за неявная истинность вещи? Речь идет о такой истинности вещи, которая еще лишь должна раскрыться нам. Это истина вещи, которую мы только ожидаем, но которая, несмотря на то что она нам еще вовсе не явлена и, быть может, вовсе и не будет явленной, в своем ее ожидании уже сейчас регулирует всю полноту нашего опыта с этой вещью. Это полнота вещной истины в горизонте нашей надежды и веры. Вот почему Ромбах считал, что основополагающим феноменом, в котором выражает себя неявленная истина вещного, выступает не что иное, как вера.

Все, что связано с работой сознания над неявленным аспектом вещной истины, не позволяет фиксировать себя с помощью обычных средств истины высказывания. Для выражения неявленной истины вещи требуется истина невысказывания, истина умолчания, иначе говоря — истина неязыкового обхождения с вещью. В искусстве мы сталкиваемся с такой истиной в его образных формах. Возможно, что философская герметика в ее подлинном смысле должна быть такой философией, которая использовала бы в качестве средств выражения не слова и высказывания, а образы. Образы — это совершенно иной, альтернативный способ раскрытия истины вещи. Этот способ есть не что иное, как способ герметического обхождения с вещью, знакомый человечеству издревле. Однако важно, что этот способ проявляет себя в том числе и в текстах, работу над которыми узурпировала (не вполне по праву) герменевтика. Не по праву, поскольку она не увидела того, что в тексте присутствует не только измерение высказываемого, но и измерение невысказываемого, образного, которое не в меньшей степени составляет полноту истинности вещи, нежели измерение высказываемого. Подлинный текст, который удерживает собой полноту истины вещи, есть всегда что-то большее, чем текст, содержащий только истину высказывания, чем текст, построенный только на языковых принципах. Иными словами, в текстах всегда имеется что-то такое, что живет вовсе не по правилам текста. Адекватное раскрытие текста предполагает поэтому не только герменевтическую, но и герметическую работу с ним.

Чтобы сделать более заметным это герметическое измерение текста, хотелось бы в завершение обратиться к одному недавно впервые опубликованному тексту Андрея Платонова, написанному им в 1920 году в двадцатилетнем возрасте. Платонов дал следующее название своему небольшому тексту: «Странники». Позволим себе привести его полностью:

«Митя ходил каждый день в лавку за хлебом по тихой улице, где уже кончался город и начиналось поле.

Ходить было далеко и жарко, а хорошо — было видно поле и дорога, и по ней шли странники. В сердце поднималось томление, хотелось

ему уйти, куда уходят каждый день люди с сумками и никогда не приходят домой.

Хлеб брали в долг — и Митя ходил с книжкой, где лавочник Петр Васильевич писал карандашиком: „узето хе 8 ко“. „Взято хлеба на 8 копеек“, — догадывался Митя.

Когда шел он с хлебом домой, то садился на камень у заставы и глядел. Скоро будет двенадцать часов: загудит гудок, и отец придет обедать, а Митя сидел и думал.

Поле было большое и тихое, и сейчас никто не шел по дороге, все прошли и скрылись за лесом.

Солнце горело, как костер, и не было ни ветра, ни тихого разговора на дороге.

Пыльная лебеда росла на канаве, и внизу, у корешков, у комочков, по бугоркам лазили муравьи и спали божьи коровки.

Митя думал, куда идут дороги и где конец света. Он давно узнал, что и поле, и леса, и странники — днем, как сонные, только ночью начинают жить по-настоящему и шепчутся по вечерам.

Вечером он уходил к ребятам, к Степанихе на огород. По завалинкам пели сверчки, и кто-то сидел и молчал в кустах.

Они сидели под плетнем и слушали, как носятся и поют комарики над головами.

Митя залезал на плетень, и опять было видно поле. Теперь там было темно, и ходили там звезды. Оттуда был слышен шум, будто вышли из лесов и оврагов странники и уходили толпой по дороге в другой город.

Днем Митя дрался и играл, а вечером начинал любить и жалеть всех.

Больше всего он любил, чего никогда не видал: дальние неизвестные края, куда хотелось уйти и куда уходили нищие и богомольцы после зари, когда бывает прохладно и тихо.

Небо, плетни и шептавшиеся поля, где ходят и ищут люди по ночам, моргающая звезда звали Митю на дорогу идти до утра, встретить, чего никто не видал.

Он знал, что собакидохнут и их бросают в канаву. Издох Волчок зимой, и его не нашел больше Митя.

Так было нельзя.

И Митя думал, что странники уходят в другую землю, на конец света, где встречаются со всеми, они жалеют всех и не могут тут оставаться.

Во сне он видел другую землю, где солнце светит днем и ночью, как большой костер, и кругом его сидят радостные тихие странники и Волчок, а вокруг сторожами ходят звезды»¹³.

Этот удивительный текст Платонова поражает сразу же какой-то особой, совершенно необъяснимой, но ощущаемой каждым, кто сталки-

¹³ Платонов А. Странники // Платонов А. Собрание сочинений: Электронное издание. Мюнхен, 2005.

вается с ним, чужеродностью. Однако чужероден он не по отношению к конкретному читателю, воспринимающему этот текст. Он чужероден по отношению к *тексту* как таковому.

Рассказ Платонова был не случайно выбран нами в качестве примера, демонстрирующего герменевтическое и герметическое измерения текста, но именно намеренно, поскольку в нем необычным для текста образом акцент делается не на привычном для нас герменевтическом, а как раз таки на зачастую неприметном герметическом его измерении. И в этом следует искать причину того, почему текст вызывает сперва такое отчуждение.

Герменевтическую сторону текста, необычно оказавшуюся в тени герметической, видит и понимает каждый, она прослеживается довольно отчетливо. Главное действующее лицо этого текста Митя. Митя — брат Платонова, который, как мы знаем, умер от отравления грибами 26 июня 1921 года в двенадцатилетнем возрасте, примерно через год после написания данного текста. Само действие рассказа происходит в городе Воронеже. Платонов описывает переживания Мити у главной городской заставы, располагавшейся на выезде из Ямской слободы. Герменевтическое, явное измерение текста позволяет нам говорить о том, что в нем представлены наблюдения Платонова за характером своего брата, который был довольно упрямым и бойким, даже драчливым мальчиком, но которому тем не менее была не чужда любовь к животным и жалость к обездоленным... Мы могли бы продолжать и дальше. Однако логика герменевтического измерения текста обрывается тут же, как только мы задаемся вопросом о том, почему Платонов назвал свой рассказ «Странники». И мы внезапно перестаем ощущать почву под ногами, наша интерпретация теряет всяческое равновесие, и у нас появляется величайший соблазн соскользнуть в мистическое и иррациональное. Странники? Но кто они? Куда они идут? И почему они уходят только в одну сторону?

Платонов дает нам определенное указание, намекает на то, что для ответа на этот вопрос требуется сменить установку дневного бодрствования, к которому так привыкает наше сознание. Сущность странников раскрывается в ночи, когда они оживают для сознания Мити. С наступлением ночи странники не исчезают, не уходят в небытие; нет, напротив, тогда и только тогда они становятся заметными, хотя, возможно, что их заметность не удастся описать и зафиксировать в терминах видимого, в зрительных метафорах.

В образе странников перед нами предстает герметическая истина текста, которая дополняет привычную нам герменевтическую его истину. Владея последней, мы привыкаем видеть в текстах лишь истину, освещенную дневным светом. Однако ни тексты, ни саму нашу жизнь невозможно свести только к свету дня. Мы различаем вещи в их истине не только при свете дня, но и под покровом ночи. И было бы неоправданно самонадеянным считать видимое нами при дневном свете вещное всей той полнотой, на которую оно способно в своем самопредставлении нам.

Радикальное различие в герменевтическом и герметическом подходах к тексту проявляется со всей остротой, если подумать о том, как по-другому мог бы быть назван этот текст Платонова. Принципы герменевтического анализа позволяют нам озаглавить этот рассказ «Митя». Принципы же герметического подхода к тексту вынуждают нас назвать его совершенно иначе, а именно «Волчок», ибо именно этот умерший четвероногий друг Мити является не кем иным, как вторым действующим лицом рассказа Платонова. Волчок — это невидимое существо, раскрывающее нам себя только в установке герметической истины.

На примере данного текста Платонова мы понимаем, что герменевтический анализ наталкивается на определенные границы в своем истолковании текста. И причину этого следует искать, на наш взгляд, в той концепции истины, которую подспудно предполагает герменевтика. Как уже было отмечено, герменевтика, опираясь на истину явного, видимого, несокрытого, работает только в границах феноменальных вещей, представленных в тексте. И ориентированная только лишь на феноменальное, она оказывается совершенно не чутка к иной его стороне, также составляющей полноту вещной истины. Короткий текст Платонова демонстрирует нам со всей остротой тот факт, что истина вещи далеко не исчерпывается истиной видимого и высказываемого, но включает в себя незримо присутствующую истину неявного и умалчиваемого. Эта тревожная полнота вещной истины хорошо знакома каждому из нас, когда мы испытываем угрызения собственной совести или не можем уснуть по ночам. Что же так тревожит нас? Нас мучают ушедшие Странники и умершие Волчки, которые, как оказывается, никогда не уходят насовсем и не умирают навсегда, а все бродят и бродят вокруг костра нашего сознания, который горит не только днем, но и ночью.