

ФИЛОСОФИЯ

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ НАЧАЛА ПОНИМАНИЯ

О.Б. Соловьёв

Новосибирский государственный университет
экономики и управления – «НИНХ»
E-mail: obssib@mail.ru

Статья посвящена выявлению и гносеологическому анализу общей основы понимания как социокультурного и ментального феномена, ставшего камнем преткновения современной философской проблематики сознания. Загадки мышления, риторические тропы, языковые игры, совершающиеся неразрывно с предметным действием и обуславливающие «чудо понимания», рассматриваются в герменевтическом круге интерпретации и социальной практики. На примере приемов языкового мышления раскрыты основные рефлексивные механизмы социокультурной динамики понимания.

Ключевые слова: понимание, социокультурная динамика, культур-интентум, языковая игра.

В современной философии герменевтическая проблематика служит началом анализа взаимодействия индивидуального и надиндивидуального способов бытия знания. Возможность обнаружения у двух феноменальностей понимания – как части социокультурного опыта и как факта человеческого сознания – одной общей основы позволяет надеяться на постижение природы и механизмов взаимодействия двух форм бытия знания. Их различие по способу бытия настолько велико, что отнесение К. Поппером одной из них ко второму миру, а другой – к третьему не может не показаться обоснованным.

Вместе с тем совершенно очевидно, что мы не смогли бы понимать друг друга и самих себя, если бы понимание не было общим, одним на всех пониманием как в социокультурном опыте, так и в индивидуальном человеческом сознании. Не случайно Г.-Г. Гадамер определил феномен понимания как основной человеческий феномен*. В противном случае мы оказываемся в ситуации непонимания или преднамеренного плутовства, когда думается одно, говорится другое, а делается третье.

© Соловьёв О.Б., 2009

* Однако уже Аристотель полагал не требующим доказательств, что к знанию люди стали стремиться ради понимания, а не ради конкретной пользы, а Шеллинг разделял уверенность в том, что «философия есть философия лишь для того, чтобы обрести *общее* понимание, убежденность в своей правоте и тем самым общее одобрение» [15, с. 494].

Двойная феноменальность понимания

Феноменально понимание дано как прагматически значимое присвоение либо конструирование в диалоге смысла – инвариантного остатка знаков и текстов, общезначимое содержание которых объективируется в навыках и умениях совместной деятельности. Понимание, таким образом, есть не что иное, как феномен сообщаемости смысла в коммуникативной системе «Я – Другой», объективируемый в коллективной предметной деятельности. При этом, будучи одним на всех, общим пониманием, понимание в то же время является фактом психической жизни индивида. Проблематика понимания состоит в этой двойной его феноменальности – как части социокультурного опыта и как факта человеческого сознания. В философских и научных исследованиях описание той и другой феноменальности понимания осуществляется, как правило, на различных теоретических языках. Проблематика же герменевтической философии выстраивается в контексте определения и анализа общего основания двойной феноменальности понимания. Наиболее важными являются три аспекта, в пространстве которых эта проблематика получила разработку в истории философии и методологии науки: 1) понимание как феномен культуры, его социокультурная динамика; 2) понимание как ментальный феномен, обусловленный механизмами сознательной жизнедеятельности, и 3) понимание как предмет семиотики и философии языка.

Целесообразно различать два уровня использования термина «понимание». Первый – в том смысле, в каком его употреблял Р. Декарт, – в значении интуиции, непосредственного пассивного умозрения истины когитальным «я». Об интуиции речь заходит всякий раз, когда в слове «понимание» содержится метафизическая данность присвоения смысла, чего, к примеру, нет в слове «объяснение». Метафизичность понимания присуща понятию «дивинаторного понимания» у Ф. Шлейермахера, «ощущению бытия» у Р. У. Эмерсона, проблематике единства грамматической и психологической интерпретаций у В. Гумбольдта. В более поздней традиции понимание как метафизическое присвоение смысла мы находим у Г. Зиммеля, полагавшего, что понимание как специфический метод гуманитарных наук есть форма вчувствования («*Einflussung*»), у Э. Гуссерля в видении сущностей («*Wessenheiten*»), которые, отрешась от всего психического, мы как бы впускаем в себя, у А. Бергсона в «проникновении в длительность» («*durée*»), а также в понимающей социологии М. Вебера, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, концепции личностного знания М. Полани, у С.Л. Франка, Н.О. Лосского, Г. Риккерта, Т. Адорно, Э. Фромма, других философов и ученых. Второй уровень подразумевает деятельное начало в сознании, способность к творчеству, то, что И. Кант называл продуктивным воображением при продуцировании абстракций и способностью суждения при их применении, а Н.А. Бердяев – творчеством смысла, активным осмысливанием. В формулировке П. Рикёра, понимать означает проделывать лежащую в основе семантической инновации дискурсивную операцию [9, с. 74]. Таким образом, в одном случае мы имеем дело с результатом мыслительной и предметной деятельности – актом понимания, экзистентным состоянием данности смысла в сознании, его присвоением. В другом – с экзистенциальным стремлением понять, интенцией понимания, процессом мышления, носящим эвристический характер и направленным на достижение понимания.

Как феномен культуры, понимание впервые начинает рассматриваться в трудах Ф. Шлейермахера, В. Дильтея, Э. Кассирера, Э. Гуссерля. Считалось, что задачи интерпретации, поставленные немецкими герменевтиками в центр философской проблематики, присущи наукам о духе и тем самым свидетельствуют о глубочайшем дуализме между миром природы, который следовало объяснять, и миром культуры, который следовало понимать. Тем не менее попытки превратить понимание в исследовательский метод социальных и гуманитарных наук, аналогичный методу объяснения в естествознании, не увенчались успехом. Связано это с тем, что объяснение подразумевает знание предмета, интерпретация же основывается на прагматически значимом присвоении смысла, его передаче и конструировании в диалоге и коммуникации. Феноменология Э. Гуссерля, следуя логике открытия Ф. Brentano интенциональности сознания, деонтологизирует реальность, усматривая во всякой объективности процессы объективации, а в мире смыслов, данных в сознании, – одно лишь открывающее само себя бытие. Таким образом, феноменология была полностью идентифицирована Э. Гуссерлем с эгологией без онтологии, что привело к выводу о метафизическом одиночестве эго и исключило исследовательскую возможность разрабатывать феноменологию понимания в его социокультурной динамике.

Важным этапом на пути построения онтологии понимания явились работы М. Хайдеггера, прежде всего «Бытие и время», в которой а-историчная феноменология Гуссерля была перенесена в исторический контекст. Человек как сущее, которое понимающе относится к своему бытию, не замкнут в самом себе, но открыт, разомкнут в мир, а значит, незавершен и требует исторического и изначально предзаданного восполнения в собеседнике. В известном смысле последователями Хайдеггера были не только Г.-Г. Гадамер и Р. Бультман, но также Р. Барт, Р. Рорти, Ж. Деррида и многие другие. Г.-Г. Гадамер разработал философскую герменевтику, позволяющую находить исторические источники понимания в имеющем природу социальной практики поле предпонимания, а также задавать или устанавливать «горизонты понимания» – предельно возможные условия интерпретации. Р. Барт развил тезис об историчности понимания в области семиотических механизмов идеологии. Р. Рорти, указывая на анти-историчность историко-философской доктрины Хайдеггера, критически использовал его тезисы в постаналитическом понимании контингентности исторического развития. Исходя из исторической герменевтики ранних работ Хайдеггера и герменевтики бытия позднего периода его творчества, Фуко, Деррида, другие постструктуралисты и постмодернисты начали деконструкцию основных понятий онтологии и тем самым встали на путь переосмысления возможностей понимания.

Благодаря этим усилиям в современной западной философии идея адекватного понимания человеческих выражений и действий, будь они символическими, интенциональными или обусловленными конвенционально, утрачена как по линии Хайдеггер – Гадамер – Рорти, так и по линии Хайдеггер – структурализм – Деррида. Как следствие, в социальных и гуманитарных науках герменевтическая рефлексия нередко подменяет рациональное познание интуицией. Понимание определяется контекстуально и, по выражению К.-О. Апеля, не умеет больше ничего, как только быть всегда другим. Между тем среди последних работ

несомненный теоретический интерес представляет вывод П. Рикёра, сделанный им для эпистемологии новой онтологии понимания: «не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами: самопонимание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов» [9, с. 83], где под термином «понимание» П. Рикёр имеет в виду общее явление проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения.

Этот эпистемологический итог, выявленный феноменологической герменевтикой, созвучен разработке проблематики культурно-исторических и системно-ценностных предпосылок понимания в работах отечественных философов и ученых: А.В. Ахутина, М.М. Бахтина, В.В. Бибикина, В.С. Библера, Э.В. Ильенкова, П.В. Копнина, А.Ф. Лосева, М.К. Мамардашвили, Ю.М. Лотмана, С.С. Неретиной, А.П. Огурцова, Т.И. Ойзермана, А.М. Пятигорского, М.А. Розова, В.С. Стёпина, Г.П. Щедровицкого и др. В частности, вывод о надындивидуальном механизме существования понимания имеет место в следующих категориальных построениях: в метатеории сознания М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, в семиосфере Ю.М. Лотмана, в теории социальных эстафет М.А. Розова, в универсумальных сферах деятельности Г.П. Щедровицкого.

Другой аспект проблематики – изучение рефлексии и ментальных механизмов понимания, описание которых в отечественной традиции философии и науки строилось на основании деятельностного подхода. В работах Л.С. Выготского, П.Я. Гальперина, В.В. Давыдова, Д.И. Дубровского, А.В. Запорожца, В.П. Зинченко, В.А. Лекторского, А.Н. Леонтьева, А.Р. Лурия, С.Л. Рубинштейна, В.С. Швырёва, Д.Б. Эльконина деятельность рассматривается как необходимое условие становления рефлексивного субъекта понимания и достижения общего понимания в коллективе. Общей концептуальной основой и отправной точкой этих исследований явились тезисы К. Маркса о Л. Фейербахе, раскрывающие человеческую природу посредством общественной практики.

Марксистская диалектика и идущая от Э. Гуссерля и неокантианцев критика исторических процедур феноменологического описания и естественной установки сознания, в которой субъект и объект противопоставлены друг другу как познающее и познаваемое, послужили предпосылками для разработки Г.П. Щедровицким, Н.Г. Алексеевым, Б.А. Грушиным, Э.В. Ильенковым, В.А. Костеловским, В.А. Лефевром, В.Н. Садовским, Э.Г. Юдиным принципов мыследеятельностного подхода к мышлению и механизмам рефлексии, определяющих субъект и объект в качестве участников кооперативных структур сознания и опосредующих их выявление способом мыслительной и предметной деятельности. При таком подходе формирование предмета исследования, соответствующего слову «рефлексия», происходит благодаря культурным значениям или смыслам, преобразованным в совокупность «фактов» и фиксирующих их эмпирических и теоретических понятий. Последние задают представление о рефлексии, способное охватить все противоречащие или несовместимые друг с другом ситуации и установки, в которых она возникает. Рефлексия изучается как совершенно особая связь кооперации, в которой второй акт мышления производится или осуществляется по поводу достаточно сложного первого акта, включающего в свой состав коммуникацию, процессы понимания текста и процессы восстановления через текст и с помощью текста предметов мысли и деятельности [16, с. 112].

Исследование рефлексивных механизмов понимания, таким образом, тесно сопряжено с философией сознания, традиция которой в западном философствовании берет начало от Платона и Аристотеля, имеет продолжение в философии Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, в XX в. представлена в логическом бихевиоризме К. Гемпеля и Г. Райла, в двухаспектной теории Б. Рассела и П. Стросона, физикализме О. Нейрата, когнитивизме У. Найссера, в теории тождества Д.М. Армстронга, функционализме Д. Деннета, внутреннем реализме Х. Патнэма, аномальном монизме Д. Дэвидсона, элиминативизме Р. Рорти, в теории речевых актов Дж. Остина и эмерджентизме Дж. Сёрла. Стремясь вбить последний гвоздь в гроб теории, согласно которой сознание является компьютерной программой, Дж. Сёрл исходит из того, что ментальное состояние сознания есть просто физическая черта мозга. Дж. Сёрл полагает, что сами ментальные состояния имеют несводимо субъективную онтологию и подлинной онтологией ментальных состояний является онтология от первого, а не от третьего лица.

Фундаментальное отличие материалистического подхода к сознанию от предлагаемой Дж. Сёрлом онтологии состоит в том, что основание сознания ищется не внутри организма (к примеру, в мозге или системе нейронов), а вне него – в окружающей организм среде. Описывая мыслительную деятельность, мы обнаруживаем в ней обуславливающую ее социальность. Именно социальный характер сознания становится первым шагом на пути к его изучению, в то время как Дж. Сёрл предполагает начинать с того, что «мозг – просто вещь, и мозг обуславливает сознание», причем «процессы в мозге обуславливают сознание во всех его проявлениях» [10, с. 225]. Однако мозг – всего лишь одна из частей того «слона», с каким метафорично сравнивается психическое. Хватаясь за него, философ невольно упускает сущность самого феномена – свободу сознания. Процессы, которые мы наблюдаем в мозге и которые, вне всякого сомнения, непосредственно связаны с сознанием, не протекают сами по себе, независимо от среды, в которой обитает организм. Только в том случае, если эта среда оказывается социальной, а не стадной, стайной или намеренно изолированной, происходит параллельное развитие речи и мышления.

Наиболее близкой к отечественной традиции построения объективной онтологии сознания и понимания представляется позиция У. Куайна и Д. Дэвидсона. По мысли Д. Дэвидсона, общность убеждений нужна как базис коммуникации и понимания [5, с. 344]. Философствование, выявляющее эту общность, проясняет смысл деятельности и освобождает рефлексию из пут вещных гипостазированных представлений. Только тогда мы осознаем все, что прежде полагали объективно существующим, как наше знание о своей деятельности, осознаем также и то, что референция входит в наши намерения как их неотъемлемый компонент. Как показал У. Куайн, даже наши изначальные объекты – тела – уже являются теоретическими, а значит, мы говорим о них на определенных онтологических языках, заведомо содержащих в себе семантические, синтаксические, прагматические предпочтения и доминанты. Отсюда, еще один аспект проблематики понимания разрабатывается в семиотике и философии языка.

По всей видимости, анализ индивидуальной и надиндивидуальной феноменальности понимания следует вести на языке, благодаря которому открывается возможность познания волноподобных объектов, ведь объекты-вещи уже

породили разделение науки на естественные, социальные, гуманитарные, науки о природе и науки о духе и все трудности и противоречия, с этим связанные. К идее такого языка выходил Л. Витгенштейн, но она так и осталась нереализованной*. Неопозитивизм и постпозитивизм потерпели здесь поражение и не могут считаться собственно продолжением философии Витгенштейна. Близки к идее волноподобных объектов были постмодернисты, в частности М. Фуко, Ж. Делёз, Ж. Деррида, введшие в практику философского анализа понятия события, серии, регулярности, прерывности, дискурса. Направление, в котором должна, на их взгляд, двигаться философия, парадоксальное – это направление бестелесного материализма [14]. На пути деконструкции основных понятий онтологии они «расчистили» область для деятельности по созданию единого языка, но собственно цели такой не ставили, разве что показали релятивность любых объектов-вещей, как естественно-научных, так и социальных и гуманитарных.

Культур-интендумы как интенциональные объекты понимания

Опыт сознания, не являющийся чем-то протяженным в пространстве, изменяется во времени. Асимметрия в том, как сознание относится к пространству и времени, связана с асимметрией двух взаимно ассимилирующих друг друга систем – понимания и мышления. Темпоральность сознания это темпоральность процессов мышления, в разговоре о которых трудно избежать пространственных метафор, наподобие «потока сознания». Достигаемое в результате мыслительной деятельности понимание не имеет пространственно-временной локализации, однако, будучи включено в процессы мышления, воспринимается так же темпорально, как и весь наш сознательный опыт.

Понимание интенционально и предполагает существование «другого» в структуре нашего сознательного опыта – треугольник отношений, включающий, по крайней мере, двух собеседников и ряд общих для них событий. Мышление в той мере, в какой нацелено на понимание, интенционально всегда. Например, мы можем находиться в состоянии депрессии без того, чтобы переживать депрессию в отношении чего-либо конкретного, и тогда наше состояние само по себе неинтенционально, однако если мы обратимся за помощью к психоаналитику и попытаемся выяснить причины, мы будем интенционально нацелены на понимание своего состояния. Мышление, сохраняющее единство когнитального «я», асимметрично по отношению к интересубъективному по своему существу пониманию: мышление имеет «протяженность» во времени, свою историю, понимание же не имеет длительности, существуя всегда *здесь и сейчас*.

Новейшие аналитико-когнитивистские теории интенциональности, в частности теории Д. Деннетта и С. Стича, оспаривают субъективность интенциональности. Если мы со своей стороны примем одни лишь структурно-функциональные определения мышления и понимания (мышление как то, что порождает содержание знака, а понимание – то, что восстанавливает созданное ранее содержание), мы попадем в круг той же проблематики, в которой способность

* Есть прецедент создания нового языка в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Однако тот сам понимал, что на подобном языке вряд ли будет возможно говорить в ближайшее время. В качестве же общенаучного языка рассматривать его невозможно.

понимания «заслоняет» понимание как явление или событие. Это тот самый случай, когда за деревьями не видят леса. Наша задача состоит в видении целого, а не составляющих его частей: в изучении понимания как объективного явления, обусловленного культурно-историческим бытием субъекта. В этом плане нас интересует только то мышление, которое направлено на достижение понимания, а значит, интенционально. Чтобы принять нашу отправную точку – интенциональность понимания, – не требуется выяснять, всегда ли интенционально сознание. Сознание может быть определено нами как суперпозиция двух ассимилирующих друг друга систем – понимания и мышления, включенных в общий для них контекст деятельности. И нам достаточно зафиксировать тот факт, что если имеет место интенциональное состояние, это еще не значит, что мы *что-либо* понимаем; но если мы что-либо понимаем, это значит, что мы находимся в интенциональном состоянии.

Обратим внимание, что деятельность представляет собой слияние двух моментов – интенционального, идущего от субъекта, агента действия, и системного, определяемого объектом как частью материального мира. С одной стороны, она вводит в действие цепи практических силлогизмов, создает феномен вмешательства в систему; с другой – внутренние связи самой системы, естественной или искусственной, природной или культурной. Долгое время новоевропейская философия и наука натурализовали объекты деятельности, полагая их естественными, априорно заданными природой. Вполне закономерным, хотя и неоправданным, представляется желание части современных исследователей натурализовать так же и саму интенциональность, объяснив ее полностью в терминах нементальных, физических феноменов (см., например, [8, с. 164–235]).

Интенция понимания – это деятельность сознания, направленная на понимание физического или ментального (психического) феномена, рефлексивный механизм существования единого объектного поля. Она невозможна без самосознания, полагающего человеческое «я» как нечто неделимое и отличное от остального мира. Мир может быть одухотворенным – анимистическим, мифическим, исполненным божественной волей либо лишенным духовноподобных сил, но «я» необходимым образом должно быть выделено как сообщающаяся с ним самостоятельная сущность, носитель содержательных представлений, субъект понимания. Культур-интендумом, или объектом понимания, мы называем интенционально осознаваемые смыслы – продукты и образцы мыслительной деятельности целой эпохи. Слагающиеся в коммуникативном треугольнике коллективного действия и словоупотребления, они создают неповторимый облик эпохи, характеризуют «дух века», направленность интеллектуальной работы [11]. Следует иметь в виду, что когитальный субъект не сводим к эмпирико-психологическому индивиду: индивидуальный план существования мышления укоренен в надындивидуальной общественной природе сознания. Тем самым констатируя ту или иную интенцию – понимание одухотворенного мира в Античности или Духа, сотворившего мир, в Средневековье и т.д., мы описываем деятельность сознания, в которой фиксируем субъект понимания – тех или иных философов, ученых и поэтов, объект понимания – развиваемые ими идеи, а также методологический комплекс применяемых ими средств.

Итак, в понимании мы имеем дело с интенциональностью сознания на понимание *чего-то*. Обусловленное традицией истолкование* – основа деятельности субъекта в культуре и преимущественный способ его включения в целостный контекст культуры. Между тем интенция не лежит на поверхности, но сама становится задачей [9, с. 59–91]. В разговоре о Хайдеггере В. Бимель замечает: «Всё оказывается гораздо труднее, если мы желаем постичь произведение в смысле его основополагающих интенций» [2, с. 62]. Два вопроса определяют дальнейший ход исследования. Первый: что является интенциональным объектом понимания? И второй: какова интенция понимания? Нетрудно убедиться, что «*общее* понимание», ради которого люди стремятся к знанию, предполагает и наиболее общий интендум понимания.

Каждая эпоха содержит в себе не только саму интенцию понимать *что-то и так-то*, но и рефлексивные выходы за пределы своей интенции, когда понимание организовывается как бы спонтанно, «не пойми из чего», и смыслы, раскрывающиеся в актах понимания, не присущи эпохе. Таков «брат Третий» (*frater Tertius*) П. Абеляра. Таковыми, по размышлению М.К. Мамардашвили, являются некоторые индивидуальные акты философствования: «часто мы спрашиваем себя: что такое жизнь? что такое бытие? что такое субстанция? что такое сущность? что такое время? что такое причина? и т.д. И перед нами выстраиваются какие-то понятийные, интеллектуальные сущности, одетые в языковую оболочку. И мы начинаем их комбинировать» [7, с. 16]. В действительности ответ на вопрос, что такое субстанция, предзадан правилами языковой игры: это то самое практическое поле предпонимания, в котором существует и мышление, и язык.

Философские понятия задают направленность истолкованию, в частности индивидуальным актам философствования, включают человека в целостный контекст культуры. С точки зрения Г.-Г. Гадамера, история понятий и есть не что иное, как философия: «природа философского понятия отмечена тем, что мысль всегда испытывает нужду в отыскании по-настоящему соразмерного выражения для своей подлинной интенции» [4, с. 39]. Именно философские категории, «насыщенный раствор» смысла и ценностей, определяют интенции понимания той или иной эпохи. Из них и в них выкристаллизовывается весь мультиверсум человеческой мыслительной деятельности. Понятия бытия, времени, универсума, Бога, жизни, блага, идеала связывают разрозненные мотивы деятельности и поведения и дают им одно общее направление; Н.А. Бердяев называет его «направленностью духа», мы – интенцией понимания. Назовем наиболее значимые интенции понимания – тот дух века, в атмосфере которого цивилизация мыслила, действовала, существовала. Дух века и является тем чудом понимания, прояснение которого Г.-Г. Гадамер определил как задачу герменевтики: «задача герменевтики – прояснить чудо понимания... Цель любого понимания – достичь согласия по существу; задача герменевтики – добиваться согласия. Чудо не в том, что души таинственно сообщаются между собой, а в том, что они причастны к общему для них смыслу» [4, с. 73]. Интенциональный подход в полной мере позволяет нам, учитывая известный «зазор» между интерпретатором и агентом действия, относиться к истории философии как к истории образа жизни, а к общим идеям как к обоснованию этого образа жизни.

* Термин «истолкование» берется нами в значении формирования понимания. Истолкование, или интерпретация, изначально укоренено в поле предпонимания.

До переворота в способе постановки философских вопросов, произведенном И. Кантом, интенциями понимания были либо мир, окружающий человека, который представлялся одухотворенным космосом (Античность), либо Дух, который сотворил мир (Средневековье). Разнообразие в это полярное разделение внесла эпоха Возрождения и Новое время, когда образовалось множество философских школ, каждая со своей интенцией понимания. В эпоху Возрождения понимание Духа, в силу отождествления Бога с миром, стало направленным на окружающий человека мир вещей. Эмпирическая и сенсуалистическая традиции философии XVII–XVIII вв. (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, французские материалисты эпохи Просвещения) стремились понять и объяснить мир без Духа, рационалистическая – понять дух, представленный когнитальным сознанием (Р. Декарт), природой (Б. Спиноза) или идеальными существами, сущность которых составляет деятельность (Г. Лейбниц), и тем самым постичь разумом мир. В субъективном идеализме начала XVIII в. (Дж. Беркли, Д. Юм) понимание духа элиминировало понимание мира и, в конечном счете, пришло к выводу о непознаваемости (Д. Юм).

Эти интенции сохраняют значение и в современном мире: ортодоксальное религиозное сознание непосредственно реализует средневековую интенцию понимания Духа-Творца, натуралистическое естествознание – понимания мира, в котором нет Духа. Опосредованно античная интенция понимания мира, который одухотворен, присутствует в пантеистических установках обыденного сознания, эклектическом и псевдонаучном мировоззрении.

Философия И. Канта кардинально поменяла направленность понимания: усилия немецкого просветителя были сосредоточены не на понимании бытия самого по себе (мира, Духа), а на понимании непосредственно данного человеческого бытия, в котором он различил индивидуальное (эмпирико-психологическое) и надиндивидуальное (трансцендентальное) существования. И. Кант выявил и проанализировал объективную структуру гносеологического субъекта, чей априоризм послужил основанием для исторической науки и всей области гуманитарного и общественного познания.

Немецкие классики предлагали разные ответы на вопрос о том, что есть дух – трансцендентальное единство апперцепции (И. Кант), абсолютное Я (И. Фихте), идея идей (Ф. Шеллинг), мировой разум (Г. Гегель), – но в целом оставались в поле неисторического (И. Кант) или идеалистически исторического (И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель) понимания. Во второй трети XIX в. историческому пониманию духа С. Кьеркегор противопоставил интимно-личностное, жизненное понимание истины, не исключаящее тем не менее рационального осмысления цели существования человека. Материалистическая основа историзма утверждалась в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса, возникших в контексте критики гегелевских идей Л. Фейербахом. В свою очередь, материалистическое понимание истории ниспровергалось иррациональным пониманием жизни и неизменно субъективистским толкованием духа как воли в метафизике А. Шопенгауэра и поэзии Ф. Ницше: чистому теоретическому разуму было отказано в праве абсолютной власти над человеческой личностью и историей.

В интенциях исторического понимания духа и субъективно-жизненного отношения к действительности была распознана проблема понимания людьми друг друга, которая в двадцатом столетии стала едва ли не более важной, чем

все прежние нерешенные философские споры в рамках онтологической традиции понимания мира и Духа. В позитивизме О. Конта и Дж. Ст. Милля, а позднее и в неопозитивизме задача научного понимания мира по своему существу сводилась к задаче рациональной дедукции основ общезначимого и адекватного понимания людьми друг друга. В это же время наряду с научно-философской интенцией, набравшей силу в Старом Свете, в Новом Свете, благодаря работам Ч. Пирса, а позднее У. Джеймса и Д. Дьюи, утвердилась интенция прагматического понимания мира и общества.

Мыслительная и предметная деятельность, направленная на конструирование основных теоретических категорий современных интенций понимания, не завершена, в силу чего понимание их интенционального содержания, возникающего при ответе на вопрос: «Что мы понимаем?», децентрировано, не может быть зафиксировано в эпистемологической схеме, что и накладывает требование рефлексивного осмысления аспектуальности («Как мы понимаем?»).

Открытие Ф. Brentano интенциональности сознания послужило редукции объективного мира и субъективации понятия бытия. Коммуникация и естественно-исторический процесс, как структурированные данности, уступили место пониманию неструктурированной и неструктурируемой безосновности – пониманию самого себя. Выделение понимания как интенционального феномена среди прочего содержания сознания привело к обнаружению того факта, что всякое понимание приходит через язык. В поисках чистой истины инициатор феноменологического движения Э. Гуссерль полагался на «действительную интуицию»: отвергая гипостазирование смысла, он говорил об «интенциональных переживаниях», «судящей, представляющей, желающей интенции». Позднее цель фундаментальной онтологии М. Хайдеггер видел в постижении смысла бытия, открывающего себя, сказывающегося в человеке. «Бытийная понятливость», в которой «мы всегда уже живем», окутана у него тьмой: рациональное осмысление может возникнуть лишь вокруг затемненного, недоступного пониманию Ничто.

В интенциях понимания самого себя осуществляется деконструкция фундаментальных понятий онтологии: категории «мир», «дух», «природа», «явление–сущность», «причина–следствие», «субъект–объект» берутся вместе с «интенциональным переживанием», с тем условием, что бытие сущего стало субъективностью и, превратившись в точку зрения, творимую человеком, породило из себя ничто. Ничто и прежде занимало умы философов, но, будучи чем-то греховным или ущербным, ничто не могло быть центром универсума и культур-интендумом. Изменения произошли в начале двадцатого века: если марксистская категория деятельности исключает мир, существующий безотносительно к человеку, приравнивает его к ничто, то вследствие субъективации бытия ничто поселяется в человеке – в его не проясненной сущности ничто присваивает себе предикат бытия. Двойственность сущего и бытия, язык, который проговаривает и мыслит себя в человеческом существе (М. Хайдеггер), экзистенциальные дихотомии (Ж.-П. Сартр, Э. Фромм), бессознательное, структурированное как текст (Ж. Лакан), отсутствие бытия, заставляющее задаваться вопросами и отвечать (У. Эко), подмена понимания интуицией (Г. Гадамер, Ж. Деррида), понимание как способ существования (П. Рикёр) – вот с чем столкнулся не укорененный в бытии субъект, едва обратился к пониманию самого себя. «Я», как интендум понимания, оказалось не самодостаточным и потребовало

восполнения до целого мира, без которого оно неотвратимо изничтожается в бесконечно малую величину.

Ранний постмодернистский радикализм был смягчен последними версиями постмодерна, в которых понимание снова рассматривается как реконструкция имманентного смысла текста. В отечественной семиотике подобное «прочтение» понимания связано прежде всего с именами М.М. Бахтина, Ю.М. Лотмана, Г.П. Щедровицкого, в западной традиции – с именами К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. Реконструируя идею трансцендентальности, К.-О. Апель предпочитает не ссылаться на человеческий разум, как это делал И. Кант, и не отделяет мышление от языка. Язык не только «дом бытия», но в актах речи часть человеческого организма, что передевает, драпирует мысль, не искажая, но подчеркивая ее прагматическую жизненную значимость. Отвергая идею Л. Витгенштейна о непреодолимом плюрализме языковых игр: человек без особого труда может переходить с одного языка на другой, – К.-О. Апель трактует языковую игру как субъект-субъектную коммуникацию, участники которой включены в текстуальные, как вербальные, так и невербальные, отношения друг с другом.

Постмодернизм и постаналитическая философия доказывают безрезультатность попыток понимания самого себя вне восполнения пониманием другого, взаимопониманием. Это восполнение не есть простое повторение прежнего исторического понимания: современная философия не забывает о «наивных допущениях» немецкого идеализма, преодоленных философами прошлого столетия, благодаря деструкции истории онтологии. Философия второй половины XX в. провозглашает, что понимание текста может выходить за пределы субъективного замысла автора, что возможны рефлексивные акты, которые не превращают в предмет то, на что они направлены, что философия изначально имеет прагматическое, а значит, ценностное содержание.

Рефлексия в механизмах понимания

Будем исходить из гипотезы, что двойная феноменальность понимания основывается на рефлексивных механизмах индивидуальной и надиндивидуальной мыслительной деятельности, обеспечивающих его социокультурную динамику, а также эвристическую направленность ментальных процессов. Определение понимания как прагматически значимого присвоения инвариантного смысла знаков и текстов указывает на синтактико-семантическую сущность процесса понимания – мы понимаем смысл, представленный культур-интенциями, и ничего иного. Смысл объективирован в знаках и текстах; текстуальна вся реальность собственно человеческого существования. В то же время понимание не было бы общим, если бы смысл совместной мыслительной и предметной деятельности не передавался от одного участника другому. Понимание, как феномен сообщаемости смысла, разделено между участниками языковой игры и характеризуется не только интенциональностью, отвечающей на вопрос *что*, но и аспектуальностью, отвечающей на вопрос *как*. События понимания, обходящиеся без рефлексивного выхода, тем не менее не могут наступить в ситуации, в которой отсутствует рефлексивный субъект деятельности и коммуникации. Механизмы нерефлексивного понимания работают как «свертка» и редукция процессов рефлексии к традиционному и вошедшему в привычку коммуникативному действию.

Первоначально понимание «разделено» между множеством субъектов в культуре и представлено в традициях словоупотребления и предметной деятельности. Это явление социокультурной среды, в которой реализуются связи межличностной и общественной коммуникации. В то же время понимание – это явление ментальности индивида, в которой осуществляется автокоммуникация, это феномен сообщаемости смысла. Единство двойной феноменальности понимания обусловлено общей онтологической основой – аксиологической системой культуры, ценности которой в то же время являются и индивидуальными ценностями, объективируемыми в предметном действии и коммуникации как образцы, с одной стороны, словоупотребления, а с другой – практического оперирования с объектами, названными определенными именами. В процессах и результатах предметного действия и коммуникации проявляется отличие понимающего субъекта от непонимающего. Так, различное интенциональное и аспектуальное содержание понимания мыслительной и предметной деятельности, отделяющее коммуникацию с другим социальным субъектом от автокоммуникации, свидетельствует о двоемыслии или непонимании. Историческое развитие системы ценностей задает социокультурную динамику процессов мышления и понимания.

Рассмотрим феноменологию понимания в рамках построения типологии систем мыслительной деятельности. Сфокусировавшись на феномене понимания как объекте исследования, редуцируем мыслительную деятельность к нескольким типам, в которых зафиксированы наиболее общие и значимые характеристики понимания как ментального и социокультурного феномена. Сопряженность процессов понимания и рефлексии определяет фокусировку на следующих типах систем мыслительной деятельности, целостность которых обуславливается: исключительно только за счет понимания в отсутствие рефлексивных процессов (дорефлексивное понимание), преимущественно за счет понимания без участия рефлексивных процессов (нерефлексивное понимание), за счет понимания, возникающего только благодаря рефлексивным процессам (рефлексивное понимание).

Начнем с системы мыслительной деятельности, редуцированной к типу, в котором отсутствуют процессы рефлексии со стороны адресата сообщения. Это понимание, называемое нами дорефлексивным, может быть названо пониманием лишь с известной степенью условности, поскольку в этом случае только мы говорим на языке знаков, владеем им, тогда как все остальные живые существа вынуждаемы нами понимать его. Мы получаем редуцированный тип мыслительной деятельности, когда адресант обладает рефлексией, а адресат не обладает: адресат сообщения экзистенциально не равен адресанту, мы не вправе полагать, что он способен к индивидуальной мыслительной деятельности, какая присуща нам. Как следствие, понимание, приписываемое нами адресату, с таким же успехом может быть истолковано как проявление в его поведении выразительных реакций, инстинктов, рефлексов и т. п. Тем не менее подобная редукция имеет право на существование, ведь коммуникация действительно на уровне индивидуальной мыслительной деятельности адресанта и вызывает сомнение, только будучи рассматриваемой в качестве коллективной.

В случае дорефлексивного понимания мы наблюдаем ответ-действие – выполнение приказа, например, когда служебная собака реагирует на команду

«Сидеть!», но не можем получить обратного словесного ответа, в котором зафиксировано осмысление выполненного действия. Что же считать объективированным в акте понимания в данной ситуации? Волю адресанта, составляющую смысл сообщения. Для этого адресант использует знаковую систему, знаки которой, как он полагает, могут быть понятны адресату. Таким образом, дорефлексивное понимание есть присвоение смысла знака вне понимания знаковой системы, т.е. исполнение воли. В то время как сама знаковая система существует благодаря рефлексивному адресанту, исполнение смысла какой-то части множества знаков может быть осуществлено в отсутствие рефлексивных процессов у адресата сообщения. Это и фиксирует тот факт, что сообщение смысла состоялось. Насколько исполнение приказа обозначает его понимание, настолько дорефлексивное присвоение смысла знака вправе быть названо пониманием. Между тем дорефлексивное понимание ни в коей мере, как это может показаться на первый взгляд, не ограничено исключительно общением человека с животным миром. Это может быть молчащий ребенок – «ребенок с невысказанным смыслом» в описании Ю. Кристевой. Это может быть человек, который уподобляется безгласному миру живой природы, добровольно или в силу тех или иных обстоятельств отказываясь от рефлексивного осмысления производимой им деятельности и превращаясь из цели в средство [12, с. 108–116].

Принципиально новый механизм понимания возникает с отделением слова от вещи и пробуждением рефлексии. Это происходит в результате обучения потенциально способного к рефлексии существа – «ребенка с невысказанным смыслом», «человека без свойств», социального субъекта с «запретом на мышление». Цель обучения состоит в том, чтобы изначально существующий в предположении неререфлексивный субъект начал экспериментировать с лингвистическим словоупотреблением и экстралингвистическим действием, вступил в языковую игру с дорефлексивным содержанием сознания. В процессе обучения образцы деятельности усваиваются либо с целью воспроизводства деятельности, либо с целью самостоятельного ее построения, когда деятельность, которую предстоит осуществлять индивиду в результате обучения, не может быть задана дидактическим образцом. Уровень развития деятельности в период ремесленничества, достаточно простой и не связанный с другими предметными навыками, позволял передавать умение выполнять ту или иную деятельность при непосредственном ее выполнении, что называется «на глазах». Понимание того, как и что выполняется, неререфлексивным образом было объективировано в самой деятельности и не требовало постановки умственных или эвристических задач. Усложнение структуры социальной практики, возникновение производственной деятельности привело к тому, что в процессе обучения потребовалось задействовать более сложные механизмы достижения понимания, задать не только образцы деятельности, но также и образцы связей между этими деятельностями. Изменилось содержание обучения и, как следствие, возможности понимания. Предметная деятельность была включена в процесс опосредованного воспроизведения в обучении, что потребовало фиксации и описания деятельности и ее элементов, рефлексии осуществляемой социальной практики. К непосредственным образцам деятельности были добавлены языковые средства ее фиксации и описания. Это позволило вселить «жизнь» в образцы деятельности, сделав их

постоянно изменяющимися, потенциально новыми в контексте того или иного понимания смысла сообщения.

Будучи главным, но не единственным феноменом психики, ментальным феноменом, сознание не равно психике. Содержание сознания состоит из присвоенных (понимание) и находящихся в присвоении, присваиваемых (мышление) смыслов, хотя и не делится на них без остатка. Анализ смыслов как инвариантных остатков понимания – смыслов, порожденных культурой символов и знаков, культур-интендумов – раскрывает диалогическое «устройство» сознания и начала взаимной ассимиляции его систем – понимания и мышления. Никакой анализ мозговых структур и нервной системы не обнаруживает собственно человеческую сущность присвоения смысла, интериоризации внешнего предметного действия.

Сознание субъективно и intersубъективно одновременно. Понимание – это событие intersубъективного общения, в котором конструируется отношение субъекта к обществу и истории, к себе самому и возможностям мышления. Деятельность субъекта объективирует генерализированную психику индивида и, прежде всего, главный ментальный феномен – сознание, а значит, представляет собой мыслительную деятельность, выстраиваемую в плоскостях оперирования с идеальным содержанием знаковой формы и предметной действительностью. В той мере, в какой мы достигаем понимания, мы идентифицируем себя с собеседником и тем самым разделяем intersубъективность полной речи. Понимание и сознание феноменологически «разделены» между нашими головами: полная речь обозначает не что иное, как общее понимание, в контексте которого группа людей осуществляет предметную и мыслительную деятельность. В отличие от отождествления, идентификация предполагает, что понимание порождает многочисленные свойства, прежде для субъекта не характерные. Владеть смыслом путем идентификации с его носителем – автором текста, агентом действия – означает сотворить самого себя, дать вовлечь себя в языковую игру возможных изменений самости. В совместном действии и коммуникации с другими людьми, с осмыслением опыта предшествующих поколений происходит самоидентификация социального субъекта.

Мы обретаем себя в понимании, поскольку в понимании, как среде и продукте мыслительной деятельности, знаковая форма «уходит в основание», открывается содержащийся в ней смысл. Топология ментальной феноменальности понимания может быть задана лентой Мёбиуса. В то же время мы утрачиваем себя в понимании, поскольку понимание, если оно состоялось, есть объективно наблюдаемый социокультурный феномен идентификации мыслительной деятельности разных субъектов, субъективность которых при этом не имеет значения. Состояние понимания «уравнивает» физически различные существа в их отношении к диахронной конфигурации смыслов. Топология социокультурной феноменальности понимания задана герменевтическим кругом.

Субъект, как существо, наделенное речью, определяет себя через деятельность объективации. Он создает предметы, которые внешне противостоят ему и вместе с тем являются единственно возможным способом конституирования самого субъекта. Объективация раскрывает возможности для задания рефлексивного отношения «я» к самому себе, а значит, для выполнения необходимого условия существования мыслящего «я». Нерефлексивное и рефлексивное понимание –

это две традиции понимания, которые, в одном случае, гипостазируют, а в другом – рефлексивно объективируют содержание, выявляя его смысловую вариативность. Различие между ними есть различие типов рациональности – рациональности классической, с одной стороны, и рациональности неклассической и постнеклассической – с другой. Классический тип рациональности акцентирует внимание только на объекте и выносит за скобки все, что относится к субъекту и средствам деятельности. Тем самым этот тип рациональности гипостазирует предмет исследования, приписывая отвлеченным понятиям самостоятельное существование и рассматривая общие свойства, отношения и качества как самостоятельно существующие объекты. Неклассическая рациональность основывается на идее относительности объекта к средствам и операциям деятельности. Выявление, описание и экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Постнеклассическая рациональность соотносит знания об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности. Знание, содержащее ценностные установки, не может существовать вне культурно заданных приоритетов, культур-интендумов; истина оказывается историчной.

Гипостазирование – устойчивый механизм объективации, необходимо возникающий в предметной человеческой деятельности. Опасность формально-логического рационализма и, как следствие, натуралистического подхода состоит вовсе не в том, что натурализм претендует охватить всю систему естественно-научного исследования, но в том, что натурализм гипостазирует понятия, *представляет их в виде вещей*, в то время как они – продукты социокультурной среды, человеческой деятельности. Иными словами, понятия – это только идеальные возможности и смысловые методы, законы оформления того или иного эмпирического материала – настоящая теория предмета, к которому они относятся.

Мыслящее «я» гипостазируется всякий раз, когда мысль, или мышление, наделяется независимым, субстанциальным существованием – объективным или субъективным. В этом случае гипостазируется уже не объект, а субъект деятельности. Именно так в историко-философской литературе по традиции понимается картезианское *cogito*: «Мыслю, следовательно, существую». Вместе с тем не овладев навыком метафизического гипостазирования, человек не способен к рефлексии, субъект действия – к целевому смыслополаганию. Гипостазируя себя как субстанциальное существо, человек противопоставляет миру необходимости собственную свободу. Для того чтобы эта сущность – свобода – заговорила на родном ему языке, сознанию необходимо отделить себя от остального мира, обнаружив это в мышлении как механизме самоограничения. И хотя такого рода опредмечивание субъекта приводит к последующему распредмечиванию, гипостазирование – к возникновению рефлексии и дальнейшему переосмыслению стихийно присвоенных знаний и представлений, механизм самого гипостазирования настолько прост и очевиден, что остается за «кулисами» сознания, самоустраняется из поля зрения рефлексивного субъекта.

Нерефлексивные механизмы объективации смысла могут быть описаны как механизмы гипостазированной конкретизации и гипостазированного абстрагирования [12, с. 181–185]. Два этих приема мышления с давних пор известны в логике как специфические способности человеческого сознания. Свобода

мышления не может быть реализована вне бесчисленных возможностей интерпретации в постоянно изменяющейся социокультурной среде. Рефлексивным или нерефлексивным образом мышление объективирует смысл ситуации из связей и взаимозависимостей текста сообщения и ситуации деятельности. Однако для того чтобы поместить «смысловое пятно» текста в разные контексты его прочтения, мышление поначалу ограничивает, выделяет понимаемый текст из окружающего контекста, извлекает акт деятельности из поля предпонимания. Делается это посредством гипостазирования значения текста или акта деятельности, смысл которых привязывается к набору уже понимаемых сущностей без рефлексивного выхода в пространство языковых новообразований. В «Логике исследования» Карл Поппер сравнивает современную исследовательскую науку с сетью, которую мы раскидываем для того, чтобы «поймать» в нее мир, рационализировать его, прояснить и им овладеть. Гипостазируя, мы делаем ячейки этой сети все более тесными.

Языковые средства рефлексивного понимания

Нацеленная на производство знаний, научная деятельность осуществляется в объективирующей установке. Означает ли это, что наука не в состоянии преодолеть натурализм, избежать гипостазирования конструируемых ею понятий? Смена объективирующей установки на перформативную не панацея от натурализма и вообще не может быть эффективной. Попытка Дж. Сёрла обосновать субъективную онтологию сознания, а вместе с ней возможность теоретизирования от первого лица имеет следствием еще менее «благородный» натурализм, чем тот, который, казалось бы, уже преодолен. Натуралистическое гипостазирование не чувствительно к установке субъекта коммуникации: понимание лишь тогда может называться пониманием, когда возникает как у первого – говорящего – лица, так и у слушающего, воспринимающего его третьего лица, находящегося в объективирующей установке. Между тем гипостазирования возможно избежать, если интерпретатор займет рефлексивную позицию. Рефлексивный субъект сознает, что оперирует не смыслами, якобы данными ему как они есть, но знаниями о смыслах, конструируемыми в ситуации деятельности, в которой он играет роль теоретика или методолога.

Ученый не может отказаться от объективирующей установки, не рискуя быть уличенным в субъективизме. В одном случае – в случае классического рационализма – он объективирует гипостазированные смыслы, наделенные самостоятельным и, по его мнению, независимым от исследования существованием. В другом – в случае неклассического и постнеклассического рационализма – ученый осознает, что не имеет дела с реальностью самой по себе, как полагал прежде, но участвует в актах мыслительной и предметной деятельности, направленной на получение знания. Рефлексивный выход позволяет ученому и методологу увидеть как принципиальную невозможность путем истолкования или комментария отделить означаемый смысл от означающего его текста, так и фатальную несамостоятельность смысла текста по мере того, как текст перечитывается и переосмысливается заново. Включая текстуальность в текст, рефлексивный субъект тем самым избегает гипостазирования смысла. Интерпретация знаковой формы, понимание ситуации деятельности рассматривается

им как одно из возможных в данный момент «прочтений», обусловленное методами, средствами и задачами, выбранными в связи с целью исследования.

Объективация смысла текста и цели деятельности, осуществляемая в рефлексивной позиции, называется нами рефлексивной. Она отличается от гипотетической установки перформативных высказываний первого лица направленностью на объективный результат. Вместе с тем рефлексивная объективация имеет преимущества, свойственные перформативной установке: она не замкнута в форме и допускает возможность варьирования смыслом сообщения в зависимости от контекста мыслительной и предметной деятельности и коммуникации. Благодаря рефлексивной объективации смысла мы достигаем более глубокого понимания как физических, так и метафизических проблем. Философская проблематика вообще вся выстраивается в конструктивном поле рефлексивного осмысления. Однако и в научном исследовании выводы, не осмысливающие наблюдаемую эмпирическую закономерность, а лишь констатирующие ее, не представляют теоретической ценности. Для того чтобы разобраться в действительном, необходим рефлексивный выход в пространство возможного, или мысленный эксперимент. Для того чтобы «открыть» закон, ученый-теоретик, подобно метафизику, должен совершить выход в семиотическое пространство с отсутствующим предметным значением – референтом, к которому можно было бы отнести производимый в ходе идеального экспериментирования смысл. Наука начинается с недоверия к интуитивным выводам, базирующимся на непосредственном наблюдении и ведущим по ложному следу. Об этом свидетельствует масса открытий, сделанных со времен Галилея и Ньютона. Ученый, оставаясь в объективирующей установке, что называется, включает воображение. Он более не ссылается на то, что видит глазами, но привязывает рассуждения к тому, что видит умом. Предметные референты остаются теми же – «солнце всходит и заходит» – и все же не теми: меняется знание о происходящем, меняется смысловая картина действительности – «планета вращается вокруг своей оси».

Рефлексивная объективация конструирует смысл. Находясь в рефлексивной позиции, мы обнаруживаем, что не существует смысла как такового – смысла, предзаданного пониманию. Смысл конструируется в понимании снова и снова в каждом акте понимания как знание о содержании сообщения, знание о смысле предметной и коммуникативной ситуации. Это знание выступает в качестве средства, при помощи которого возможно достичь понимания. Теорема Пифагора, эффект Доплера или преобразования Лоренца имеют смысл ровно настолько, насколько объективно наше знание их содержания. Допустим, мы обнаружили ошибку в преобразованиях Лоренца. Тот факт, что сообщение имеет одинаковое прочтение, сколько бы и кто бы его не читал, конституирует смысл как прагматически-значимый инвариантный остаток понимания. Знание об ошибочности содержания сообщения отнюдь не фальсифицирует осмысленность сообщения; просто теперь мы знаем, что этому сообщению в действительности ничего не соответствует (или соответствует нечто другое). Если мы сходимся в этом понимании, изменяется наше знание о смысле преобразований Лоренца – смысле, не существующем нигде помимо или вне нашего понимания.

Имея дело с семиотическим объектом, рефлексивный субъект постоянно возвращается к тому, что было понято, с целью выявления невысказанного смысла

и формулировки его в своей интерпретации. Текст, выполняющий функцию сообщения, превращается в отдельное «большое осмысленное слово». Целостный и нерасчленимый смысл текста, тем не менее, не может быть извечен из структуры семиотического образования без игровых взаимоотношений как между элементами текста, так и между самим текстом и контекстом традиции, в которой он только и может быть понят. Текст неминуемо поглощается контекстом. Языковая игра принимает риторические и стилистические формы, в которых систематически организованные рефлексивные акты порождают семантические тропы, составляющие суть творческого мышления вообще. Метафоры, метонимии, синекдохи, оксюмороны рождаются на стыке двух языков и конструируют смыслы большой сложности, которые непереводимы, но которым тесно в пределах одного языка.

На основании ряда риторических фигур рассмотрим, как работают рефлексивные механизмы понимания.

Метонимия и синекдоха в рефлексивных механизмах понимания

Человек живет в том мире, для описания которого у него в данный момент есть средства. Чем более искусными и изощренными становятся эти средства – логико-понятийная система, математический аппарат, экспериментальная техника, теоретические основания, – тем более глубоко мы «проникаем» в познаваемый мир. Чем больше уровней рефлексии включает наше описание и наше знание его устройства, тем более дальними становятся горизонты нашего понимания и тем более богатой тайнами представляется нам расширяющаяся вселенная. Мир «вырастает» у нас на глазах, тем более, если мы вглядываемся в него «линкеевыми очами».

Метафоры и метонимии оказываются востребованными, поскольку при их помощи осмысливается содержание, которое иным способом ни высказано, ни понято быть не может. Это отнюдь не обозначает, что само это содержание существует где-то до его осмысления. Реальность в точности соответствует нашему знанию о ней – таково убеждение постнеклассического рационализма. Физик задается вопросом: «Порождая на некотором органическом этапе своего существования наблюдателей-участников, не приобретает ли Вселенная посредством их наблюдений ту осязаемость, которую мы называем реальностью? Не есть ли это механизм существования?» [13, с. 555]. Ответ Дж. Уилера иллюстрируется языковой игрой в 20 вопросов. Допустим, что адресат сообщения вышел из комнаты, а адресанты, пусть их будет 20, коллективно загадали какое-нибудь слово. Вернувшись, адресат должен угадать его, задавая вопросы, на которые получает ответы исключительно «да» или «нет». Такова модель классической науки и вообще позитивного знания, в том числе катафатической теологии. Однако представим себе ситуацию, когда адресанты не загадывают никакого слова, а выдумывают его по ходу самой игры в зависимости от вопросов, которые задает адресат, и ответов, полученных им на предыдущие. Неопределенность слова, или текста сообщения, при этом восполняется объективностью каждого шага игры, в котором окончательный вариант так и не загаданного слова складывается в диалоге между рефлексивными коммуникантами, участниками языковой игры. Такова модель неклассической науки, вышедшей из квантовой механики с ее принципами дополненности и несепарабельности, а шире и

негативного знания как такового, явленного уже в образцах апофатической теологии.

В текстах Псевдо-Дионисия Ареопагита навязанная воображению невообразимость – метонимия света и мрака: «Божественный мрак есть тот свет неприступный, в котором, по Писанию, обитает Бог; свет же оный незрим по причине чрезмерной ясности и недосыгаем по причине преизбытка сверхсущностного светолития, и во мрак сей вступает всякий, кто сподобился познать и лицезреть Бога именно через не-видение и не-познавание» [1, с. 144]. Ее цель – преобразование самого человека. Метонимия выступает как средство внедрения в мышление непреодолимого противоречия: «свет», который есть «мрак», и «мрак», который есть «свет». Порожденные этой метонимией метафоры противоборствуют друг с другом, одно слово оспаривает другое. Таким образом становится возможным обретение в уме читателя нового смысла. По словам С.С. Аверинцева, Псевдо-Дионисий так же мало доверял каждому отдельному слову нести в себе адекватный смысл, как ранневизантийский поэт Нонн, в своих метафорах умышленно разрушавший всяческую наглядность, не был склонен к тому, чтобы каждая отдельная метафора выражала собой адекватный образ.

Метонимия света и мрака обесценивает контекстуально-непрерывное величие словесности и внушает чувство выхода за слово в выразительное замолкание, в синекдоху молчания. Для апофатического замысла Псевдо-Дионисия требуется много слов, усиливающих друг друга интонационно, вытесняющих друг друга образно и содержательно, пока «слова, слова, слова» однажды не обрываются, а дальше – тишина... Непроизносимое становится частью речи, закономерным ее завершением, молчание – одним несказанным словом, мыслью неизреченной и потому не лживой. Эта мысль вообще вне всяких эпитетов. Для христианства прочесть универсум как энигматическую книгу и Библию как целый универсум обозначало найти разгадку мироздания, неведомую язычникам, и разгадку Писания, неведомую иудеям. Синекдоха молчания оставляет читателя наедине с дилеммой бытия и ничто. Она предлагает ему выбор между неверием и верой в осмысленность немислимого, в невыразимую богоначальнейшую Силу и Сущность Христа, в которой многое тождественно единому, образное – безобразному, а безобразное образно.

С.С. Аверинцев пишет: «Мы погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь мы обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность». Перед нами парадокс словесной «бессловесности» и на редкость многоречивого «молчания»; но в известном смысле это и впрямь «бессловесность», и впрямь «молчание». Слова как бы уничтожаются в акте исполнения ими своей функции. Конечно, «молчание», которого ищет Псевдо-Дионисий, не может быть осуществлено в самом тексте; оно должно быть спровоцировано в другом месте – в уме читателя. Оно не дано, а загадано в «загадочных» словах, как *последняя разгадка всех загадок и последнее их осмысление*» [1, с. 145].

Восполненные молчанием речь и речевое действие обретают смысл. И не только в религиозном культе и мифотворческом ритуале. Философия и философствование, как способ бытия философии, научное наблюдение и рассуждение, теоретизирование нуждаются для своего осуществления в остановке, паузе, интервале. В этом акте недеяния мы как бы прислушиваемся к тому, что хочет сказать посредством наших слов и действий. Быть может, это музыка

мироздания, музыка небесных сфер – такая, какой она представлялась пифагорейцам*. В последовательности производимых нами актов деятельности и коммуникации эта остановка не является ни одним из них. Порожденная напряжением всех человеческих сил, громадным трудом, она не выражена никаким продуктом, не разряжается в поступках, эмоциях или страстях. Это – безответность обидчику, воздержание от суждений, непотребление желаемого. М.К. Мамардашвили высказывал убеждение, что именно в этих паузах, возникающих в естественном течении человеческого общения и действия, совершается самое существенное – понимание [7, с. 30]. Коммуникация вообще не есть одна только передача существовавшей до акта коммуникации истины: сообщение обладает смыслом только в акте понимания, когда мы понимаем, если уже понимаем.

Рефлексивный механизм иронического понимания

Происходящее от греческого *εἰρωνεία* в древние времена слово «ирония» обозначало «говорить», «заговаривать», «пользоваться заговором», «лечить». В последнем значении ирония обозначала не столько обман с помощью слов, сколько сократическое умение добиваться высших объективных целей, в том числе не без помощи самоуничужения. Фактическое осуществление смысла несовершенно**. Контраст видимого и скрытого смысла, достигаемый отрицательными средствами, это контраст сказанного «да», за которым читается «нет», и «нет», которое по сути является «да». В нарочитом самоуничужении, выставляя себя убогим и безобразным, Сократ добивается понимания другой красоты – идеальной красоты высшей реальности, различения «божественных, золотых, всепрекрасных, изумительных» статуэток за обликом похотливого демона.

Достаточно придать речи немного иронии или самоиронии, и тогда ее смысл не просто обретает новые краски, но и создает картину и образ, смысл которой оказывается существенно иным, новым. «Я иду, маленький, согбенный, ушастый, – иду между собственных ушей», – говорит о своем ребячьем возрасте Ю.К. Олеша. Для него, сына бедного акцизного чиновника, разработан план жизни, разработан его отцом на основе зависти и раздражения от катастроф и пропастей собственных неудач. План считается лучшим, и он – маленький гимназист, а в будущем инженер и домовладелец – не имеет права его обсуждать. «Иду между собственных ушей» – так иронически Ю.К. Олеша говорит о галерее примеров, по которой ведут его поколение, поворачивая головы то в одну, то в

* М.К. Мамардашвили говорил: «В той мере, в какой нам удастся возвыситься над своей собственной естественной природой, приблизиться к образу человека, мы прибегаем к философствованию. Именно, возвышаясь к собственно человеческому в нас самих, мы и совершаем эти паузы. Это нечто вроде музыки мироздания. Может быть, не случайно у пифагорейцев и был этот образ, эта метафора – музыка небесных сфер. Они ведь не буквально понимали, что сферы издают звуки» [7, с. 34].

** О классической эпохе античной эстетики А.Ф. Лосев замечал: «Раз наступила эпоха *сознания смысла, рефлексии*, то теперь подвергается рефлексии не просто бытие вообще (и тем самым превращается в сущность, в “смысл”), но и разные формы его проявления. Самая простая и очевидная форма, которую приобретает смысл и сущность, это... целесообразность. Но... смысл может функционировать в действительности и у людей среднего совершенства, и тут уже будет не “совершенство”, или “целесообразность”, или “прекрасное”, но и “юмор”, “ирония”, “наивное”, “трагическое”, “безобразное” и т.д. и т.д.» [6, с. 73].

другую сторону: «Над детством нашим стояли люди-образцы. Инженеры и директора банков, адвокаты и председатели правлений, домовладельцы и доктора». Не станет он домовладельцем; все знаки его детства перепутаются и потеряют значение, когда наступит неумолимое: революция, война, коллективизация. Рассказ «Человеческий материал» написан в 1929 г.: ни одного домовладельца вокруг – все инженеры! И сам писатель востребован незапланированной его отцом действительностью в качестве «инженера» человеческих душ и человеческого материала. Он вышел в нее «между собственных ушей» и чувствует себя нищим, ведь никто не научил его пролетарским понятиям, ценностям и искусству. Постичь их он должен сам – своим умом, тем, что «между ушей», и тем, что ныне имеет значение ровно настолько, насколько разделяет идеологию гегемона. Идеология пытается подавить его держащееся воспоминанием рефлексивное «я». Однако свободомыслие воскресает в иронии об удивительно прекрасной поре жизни и безвозвратно ушедшей эпохе.

Оксюморон как рефлексивное начало и конец языковой игры

Будучи включены в языковую игру, а значит, уже понимающие, мы не можем выделить отдельный образец деятельности, обеспечивающий наше понимание, без того чтобы не договориться об искусственных ограничениях. Это означает, что вне целого поля предпонимания и образцов деятельности отдельного образца попросту не существует. Знание о смысле языковой игры подразумевает, что мы умеем рассматривать нашу коммуникацию и деятельность в динамике – от начала и до конца, от непонимания до рефлексивного осмысления. Начало и конец любой языковой игры представляют собой искусственно налагаемые на игру ограничения, поскольку, изучая рефлексивную деятельность, мы и сами становимся ее частью и участвуем в ее осуществлении, пока, что называется, находимся в ясной памяти и трезвом уме. Пограничным маркером языковой игры с точки зрения философии является симулякр, или образ без подобия, с точки зрения стилистики – оксюморон, сочетающий логически несовместимые понятия. Согласно классической логике оксюморон есть не что иное, как бессмысленное нагромождение слов, пустое понятие. Однако именно оксюморон втягивает нас в диалог с хаосом симулякров и, провоцируя рефлексивное осмысление, заставляет задуматься над видимым противоречием, а позднее – придать ему смысл.

Действительно, где еще «невозможное возможно», кроме как в литературе, поэзии, искусстве? Сеть симулякров сплетена не одними только имитациями и симуляциями действия. Своим существованием симулякры обязаны разным языковым играм. Некоторые языковые игры фиктивны – в них слово не связано с действием. Другие – тривиальны и предлагают утопии самодостаточных знаковых комплексов, как то: «развитой социализм», «советский человек», «национальный проект». Означаемая ими реальность фиктивна, поскольку так и остается образом без подобия – словом со своим якобы существующим объективным смыслом. На деле этому слову соответствует все та же действительность, в которой «лес, да поле, да плат узорный до бровей». В то же время философия и искусство конструируют симулякры иного рода – символы, маркирующие начало и конец языковой игры. Здесь то и оказывается необходим оксюморон, вечный возврат в хаос, в молчание: пробив неба рдяную хмурь, летит «Пьяный корабль»

А. Рембо, бурю темной, крылатой мчится «заблудившийся трамвай» Н.С. Гумилёва.

В симулякре происходит становление безумием. Смысл безумия Офелии – непонятный смысл. Л. С. Выготский пишет: «Об ее безумии можно сказать словами Лаэрта: “Набор слов почище иного смысла”. В нем есть глубочайший (музыкальный), хоть и неизреченный смысл, что-то молитвенное звучит в ее скорби, напевах, цветах...

Это удивительный рассказ: самая смерть ее (полусамобийство!) глубоко изумительна: полугибель, полусамобийство – сук обломился, но она шла навстречу смерти, пела отрывки старых песен, плыла с цветами, венками и утонула. Магнитные нити впелись в ее венки и потянули книзу, она пошла. Итак, до конца пьесы остается нерешенным вопрос: неизвестно – сама ли она искала смерти или погибла помимо своей воли. Эта смерть на грани того и другого, когда то и другое сливается, когда нельзя различить, сама ли она утонула или не сама – последняя глубина непостижимости, последняя тайна воли и смерти» [3, с. 439, 440].

Безумие и гибель Офелии – двойной оксюморон стилистики бытия, выводимого пером Шекспира из ничего, на чистом листе бумаги. В художественной речи повествование и бытие суть одно и то же: речь обнаруживает заговор молчания и сама уходит в заговоры, оксюмороны, невнятное бормотание. Безумие, непонятное само по себе, выражается потоком бессвязных, бессмысленных слов: «*Hey no nonny, nonny, hey nonny... You must sing, Down, a-down, an you call him a-down-a. O, how the wheel becomes it!*». Следом за оксюморонном безумия – «последняя глубина непостижимости», оксюморон гибели-самобийства. Оба они не получают осмысления, оба остаются тайной. Действия вышедшего из лингвистических головоломок Гамлета, стремительная месть и гибель, настигающая его в конце трагедии, восполняются молчанием – «последней разгадкой всех загадок и последним осмыслением». Есть огромный соблазн назвать это осмысление послерефлексивным или даже надрефлексивным. Однако молчание – безосновная основа всего сущего – онтический оксюморон рефлексивно сказанного слова.

* * *

Подведем итоги. Утверждение о том, что язык является логически производным от интенциональности, более фундаментальной, чем наша вербальная способность, приводит к субъективации понимания. Отсюда возникают недопонимания, связанные с определением понимания как способности, развитой в разной степени у разных индивидов. Так называемая «способность понимания» не есть атрибутивная характеристика организма, тем более – общественного индивида. Представления о «способности понимать» развивались исторически по мере того, как складывалось знание о культур-интендуме той или иной эпохи. При этом содержание этих представлений определялось интенциями мыслительной и предметной деятельности таким образом, чтобы ключевые понятия картины мира, без которых не могло состояться оформление культур-интендума, могли быть применимы и по отношению к самому феномену понимания. Бог не только создает мир, но еще и понимает его в акте единого созерцания; наука не только открывает законы природы, но и находит способ их истолкования;

мифические существа не только олицетворяют порядок космического мироустройства, но и доносят до людей волю богов. Это означает, что, рассуждая о «способности понимания», теоретики на самом деле выделяли, описывали и преобразовывали рефлексивные механизмы, благодаря которым (1) в социокультурной среде субъектами понимания прагматически значимым образом присваивался инвариантный остаток знаков и текстов и (2) осуществлялась сообщаемость смысла в коммуникативных системах.

Результатом работы рефлексивных механизмов понимания выступает знание о смысле (цели) ситуации мыслительной и предметной деятельности, зафиксированной в изучаемом текстуальном пространстве. Это интерсубъективное пространство понимания представляет собой синхронический понятийный слой в его внутренних логических взаимосвязях, который естественно исторически преобразуется и выстраивается вокруг диахронически порождаемых новых смыслов. Интенциональность сознания, таким образом, есть не что иное, как интенциональность понимания; ее нельзя подменять «интенциональностью» желаний, предмнений, инстинктов и т. п. Нацеленность сознания на предмет свидетельствует о включении этого предмета в поле предпонимания, в котором онтически укоренен синхронический понятийный слой понимания.

Пространство языковой игры размечено на «ячейки» социальной памяти. Подобно шахматной игре, где фигуры совершают перемещения только в соответствии с правилами, которым подчиняются и которые были изобретены вместе с ними, движение традиции и движение интерпретатора по этим «ячейкам» целиком и полностью спроектировано предпониманием как источником всякого языкового опыта и целенаправленной деятельности. Понимание возникает и существует в этом поле совместного практического действия и имеет природу социальной «волны», захватывающей как индивидуальные человеческие существа, так и социальные группы. Индивидуальному существованию понимания предшествует его надьиндивидуальное бытие в семантическом поле историкокультурных смыслов-значений (культур-интендумов). Анализируя строение знака или знания, мы объясняем возможности того или иного понимания. Результатом анализа становится «волновая» семиотика или «волновая» эпистемология. А поскольку феномен понимания имеет природу социальной «волны», мы вправе утверждать, что «на выходе» получаем еще «волновую» герменевтику и теорию деятельности.

Прагматическая и герменевтическая точки зрения позволяют изучать сознание в его объективациях в действиях и языке. Их преимущества суммируются в деятельностном походе к сознанию, благодаря которому возможна объективная онтология сознания. Эта онтология не может быть задана ни в синхроническом понятийном слое, ни в вещественном мире натуралистической науки. Построение материалистической онтологии сознания не возможно иначе, как на пути рефлексивного осмысления конкретно-всеобщей феноменальности событий знания. Эта онтология организуется вокруг диахронической оси образования новых смыслов в рефлексивных механизмах понимания мыслительной и предметной деятельности. Ось претерпевает прецессию в поле предпонимания и сама текстуально зависима от культур-интендума эпохи. Однако именно такое историческое прочтение сознания выявляет социокультурную динамику понимания, метафорическим образом которой может служить

сценический диалог джазовых оркестрантов, набрасывающих каждый свой музыкальный рисунок, но между тем объединенных усилием общей воли и состязательным характером творческого напряжения.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-Классика, 2004.
2. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер сам о себе. – Челябинск: Урал Ltd, 1998.
3. *Выготский Л.С.* Трагедия о Гамлете, принце Датском У. Шекспира // Л.С. Выготский. Психология искусства. – Минск: Современное Слово, 1998.
4. *Гадатер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.
5. *Дэвидсон Д.* Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: становление и развитие. – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Ладомир, 1994.
7. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992.
8. *Патнэм Х.* Философия сознания. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
9. *Рикёр П.* Что меня занимает последние 30 лет / П. Рикёр. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Капі, 1995.
10. *Сёрл Дж.* Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002.
11. *Соловьёв О.Б.* Понимание и культура: Монография. – Новосибирск: НГУЭУ, 2005.
12. *Соловьёв О.Б.* Понимание и мышление: Монография. – Новосибирск: НГУЭУ, 2007.
13. *Уилер Дж.* Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. – М., 1982.
14. *Фуко М.* Порядок дискурса / М. Фуко. Воля к истине. – М.: Магистериум; Касталь. – 1996. – С. 47–96.
15. *Шеллинг Ф.* Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1987–1989. – Т. II.
16. *Щедровицкий Г.П.* Рефлексия в деятельности // Вопросы методологии. – 1994. – № 3–4.