

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1(091)

герменевтика Х.-Г. Гадамера: игра и культура

Б.Л. Губман, В.Б. Губанов

ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Отправляясь от эстетического анализа игры в сфере искусства, Гадамер пришел к рассмотрению этого феномена в общефилософском плане. В герменевтической перспективе игра предстает как неотъемлемая онтологическая характеристика человеческого бытия. Ее специфика раскрывается на фоне рассмотрения им герменевтического опыта как базовой характеристики онтологии действенно-исторического сознания.

Ключевые слова: игра, культура, герменевтика, онтология человеческого существования.

Игра становится предметом пристального анализа в философской герменевтике, где она рефлексирована в перспективе своих онтологических оснований. Игра предстает укорененной в онтологии человеческого существования, диктующего специфику ее имманентных черт. Принципиальная нередуцируемость человеческого бытия к объектно-вещным характеристикам, присущая ему экзистенциальность задают творческий потенциал, реализующийся в игровой активности. Игра и открытость по отношению к событию оказываются в экзистенциальной герменевтике неразрывно сопряженными. Одновременно игровая активность человека рисуется как основание созидания многообразных форм культуры. Культура в полифоническом многоголосии предстает производной от игрового созидания смыслов, обогащающего ее поле. Проблематика постоянного приращения смыслового содержания культуры, вершащегося в поле языка, оказывается центральной в творчестве М. Хайдеггера. Ее различные грани представлены по-разному в «ранний» и «поздний» периоды его творчества, но так или иначе корпус развиваемых им идей оказал существенное влияние на всех, кто критически осваивал поле его представлений о творческих горизонтах культуросозидания. Тема взаимосвязи игры и культуры особенно интересно звучит в произведениях его последователя и критика Х.-Г. Гадамера. Игровая деятельность субъекта культуросозидания рисуется им как привносящая новый смысл в горизонт постижения бытия. Бытие приобретает новый смысл в перспективе творчества человека, находящегося в диалогической взаимосвязи с другими людьми. Обращаясь к широкому спектру форм культуры, Гадамер последовательно отстаивает свой взгляд на роль игровой активности субъекта в ключе экзистенциальной герменевтики.

Эстетическое и онтологическое измерения игры

Первоначально проблематика игры возникает в контексте эстетического анализа Гадамером бытия произведения искусства, достаточно обстоятельно представленного в «Истине и методе» [5, р. 48–67]. Рассмотрение онтологического статуса такового позволяет, на его взгляд, сняв антропологический субъективизм Канта и Шиллера, проникнуть во внутренний строй игры, служит преамбулой ее общепhilософского анализа. Именно в сфере искусства онтологическая специфика игры отчетливо проявляется как имеющая примат над субъективностью играющего. Гадамер утверждает, что «собственное бытие произведения искусства состоит в том, что оно становится опытом, способным преобразовать субъект» [3, с. 148]. Опыт, сконденсированный в произведении искусства, обладает, по Гадамеру, онтологическим статусом и рисуется им как наделенный способностью влиять на деяния вовлеченных в него, разделяющих его субъектов. Подчеркивая значимость категории опыт, Гадамер делает шаг к расшифровке его герменевтического наполнения. То, что обнаруживается в произведении искусства, есть свидетельство вовлеченности субъекта в целостность исторически трансформирующегося опыта, организующего способ взаимодействия с другими.

Игра, организующая опыт в произведении искусства, обладает имманентной структурой. Гадамер полагает, что именно наличие таковой делает произведение значимой целостностью, что не устраняет его процессуальность и репродуцируемость. «Но и структура – игра, – заключает он, – так как вопреки своему идеальному единству обретает свой полный смысл только в процессуальности» [3, с. 163]. Задавая тотальное опосредование включенных в нее элементов, игра соединяет в единое целое ее участников и тех, кто созерцает ее ход, в продуцируемом и репродуцируемом во времени смысловом единстве опыта. Аккумулируя в себе опыт как некое единство, произведение искусства оказывается экстатически разомкнутым во времени, способно вовлекать в собственную игровую процессуальность новых участников и порождать новые заранее незаданные смыслы. Загадка игры, без которой нет произведения искусства, состоит в экстатической нескончаемости ее смыслов.

Понимание специфики игровой активности, запечатленной в произведении искусства, предполагает поэтому постановку более широкого философского вопроса о специфике герменевтического опыта в границах действенно-исторического сознания, теорию которого Гадамер детально развивает в «Истине и методе». Связь эстетического и феноменолого-онтологического ракурсов рассмотрения игры прослеживается в контексте «Истины и метода», но отношения между ними вырисовываются в этом произведении отнюдь не однозначно, что позволяет Ф. Анкерсмицу даже упрекнуть Гадамера в отсутствии разработанной линии взаимосвязи между эстетическими и общепhilософскими идеями его произведения [1, с. 283]. Именно поэтому вполне оправдано обращение к многочисленным

статьям самого Гадамера, демонстрирующим наличие таковой и разъясняющим его собственное понимание игры и места этой категории в целостности аппарата его герменевтического учения. Именно в свете его малых произведений обнаруживается общефилософский смысл видения игры, присутствующего в «Истине и методе».

Особенность подхода Гадамера к проблеме игровой деятельности человека связана с попыткой охарактеризовать специфику таковой, исходя из онтологии человеческого существования в мире. М. Хайдеггер поставил проблему понимания как наделенную онтологическим измерением, экзистенциально окрашенную и выводящую герменевтическую рефлексию в качественно отличное от дильтеевского психологизма измерение. Гадамер придает значимый поворот размышлением Хайдеггера, рассматривая понимание как связанное неразрывными узами с игровой активностью субъекта. Для него понимание не только представляет собою онтологическую характеристику бытия субъекта, но и предполагает игровую активность, сопряженную с продуцированием нового смысла бытийных феноменов. Смысл бытия рисуется как результат интерпретационной активности, которая вплетена в историческую традицию. Одновременно игра оказывается фундаментально бытийным феноменом, конституирующим историческое измерение человеческого существования, подрывая любые объективистски-сциентистские варианты истолкования мира. Бытие рисуется как осмысленное лишь через его историю, которая немислима вне игровой активности.

Путь к трактовке игровой активности как неразрывными узами сопряженной с экзистенциалом понимания был, по Гадамеру, достаточно долог и непрост. Он отмечен не только полемикой с традицией Просвещения, которая, по сути, не видела укоренённости разума в традиции, но и коррекцией позиции романтиков и сторонников историзма от И.Г. Дройзена до В. Дильтея. Романтическая критика рационализма Просвещения, на его взгляд, подорвала представления о всевластии естественного закона, но ее собственная платформа была превратно понята как шаг по направлению к историческому самопросвещению человека, которое уничтожит в конечном счете догматические следы греческой и христианской традиции. «Исторический объективизм, соответствующий этому идеалу, черпает свою силу из идеи науки, которая сформировалась на базе философского субъективизма периода модерности. Дройзен боролся, чтобы уберечь себя от этой идеи, но только фундаментальная критика философского субъективизма, берущая начало в «Бытии и времени» Хайдеггера, была способна философски обосновать историко-теологическую позицию Дройзена и продемонстрировать ее доказательность в противовес Вильгельму Дильтею, который подчинился концепции науки модерности более полно, нежели его реальный противник, лютеранский мыслитель граф Пауль фон Вартенбург» [6, р. 48]. Преодоление идеала научной объективности знания рисуется Гадамеру

сопряженным с осознанием онтологически заданной историчности человеческого существования.

«В результате деятельности Хайдеггера понятие понимания, которое историческая школа сделала методологически respectable, было трансформировано в универсально-философское. Сообразно с «Бытием и временем» понимание есть путь, по которому вершится сама историчность бытия-сознания. Будущность бытия-сознания – базовая характеристика проекции, заданной его временностью, – имеет своим пределом иную основную детерминанту, а именно его «заброшенность», которая не только определяет границы суверенного самообладания, но также открывает и задает присущие нам позитивные возможности» [6, р. 49]. Бытие-сознание предстает тем самым как наделённое характеристикой самопроектирования, ориентированного в будущее, и одновременно как сопряженное с ситуативностью, включенностью в непредсказуемую событийность. Поскольку понимание – один из базисных экзистенциалов, а не просто познавательная процедура, оно предопределено онтологическими чертами бытия-сознания. Самосознание, присущее человеку, которое еще в трактовке Гуссерля несло на себе отпечаток трансцендентально-идеалистической традиции классической европейской философии, обретает у Хайдеггера принципиальную историчность. Оно, по мысли Гадамера, запечатлевает, то что происходит в горизонте бытия-сознания. Случающееся, таким образом, сталкивается с экзистенциальной самопроекцией. И именно поэтому понимание неотрывно от игрового момента, постоянно в нем присутствующего.

Обращение к этой теме связано с попыткой переосмысления наследия трансцендентальной философии в свете тех вопросов, которые были поставлены в границах философии жизни. «Выросший на неокантианском априоризме Риккерта и сформировавшийся благодаря истолкованной на неокантианский лад феноменологии Гуссерля, молодой Хайдеггер все же приобщил именно эту принципиально иную, «герменевтическую» традицию гуманитарных наук к фундаментальным вопросам современного мышления. Прежде всего, иррациональность жизни представляла собой некую инстанцию, противоположную неокантианству», – замечает Гадамер [4, с. 65]. Осознав «мглистость жизни», Хайдеггер попытался ввести эту проблематику в рамки феноменологического дискурса. При этом новые очертания приобретает видение им возможностей, открываемых кантовской мыслью. Так возникает идея герменевтики фактичности. Непрестанное самопроектирование бытия-сознания и его «заброшенность» составляют единое целое. Это рождает ситуацию постоянной тематизации данности бытия в человеческом опыте, обладающем чертами конечной определенности, временности. Игровой компонент неотривен от понимания как попытки осмысления выпадающего за границы рационального, того, что обнаруживается во времени за его пределами. Урок философии жизни оказался вписан в

круг проблем кантовской мысли, где феноменально данное и усилия разума составляют два взаимодополнительных начала, оставляя открытым вопрос о том, что доступно вере.

Реальной проблемой «Бытия и времени», как справедливо отмечает Гадамер, оказывается не то, каким образом понимание запечатлевает бытие, а скорее его видение как бытийного феномена. В контексте этого произведения Хайдеггер отказывается от понимания бытия как результата объективирующей операции сознания, что было свойственно феноменологии Гуссерля. Гадамер говорит о том, что Хайдеггер ставит проблему самопонимания бытия-сознания. Он полагает, что именно в этом пункте наблюдается отход Хайдеггера от противостояния трансцендентального эго и его объектов, свойственного классической мысли, и движение к онтологической проблематике. Здесь берет свой исток тема забвения бытия. Трансцендентальная рефлексия оказывается в этой перспективе трактовки хайдеггеровского наследия препятствием на пути преодоления забвения бытия. Отсюда появляются и такие более поздние хайдеггеровские представления, как «событие» бытия, «присутствие здесь» как прояснение бытия и т. д. Одновременно вряд ли стоит забывать о том, что именно трансцендентально-феноменологическая рефлексия открыла такой вариант видения онтологической проблематики. Противоречие методологической стратегии и ее финального результата присутствует со всей очевидностью в «Бытии и времени» и последующих произведениях Хайдеггера. Метафизика конечности предполагает раскрытие априорных характеристик человеческого существования именно при посредстве феноменологического описания. При этом происходит и трансформация изначальных интенций трансцендентализма в его экзистенциально-феноменологической редакции. Феноменология становится средством создания фундаментальной онтологии.

Расставаясь с миром прозрачного картезианского сознания, Хайдеггер, как подчёркивает Гадамер, делает понимание проявлением «события бытия». Таким образом, получается, что «примат языка и понимания в мысли Хайдеггера свидетельствует о первенстве “отношения” над конституирующими его членами – понимающим Я и тем, что понимается» [6, р. 50]. Именно такой «реляционный» подход к пониманию Гадамер и считает находкой Хайдеггера, открывающей неразрывность его взаимосвязи с феноменом игры.

Гадамер полагает, что «реляционный» характер понимания позволяет говорить о том, что оно представляет собою игровую деятельность. Одновременно его неисчерпанность, окончательная нетематизированность всегда предполагает наличие в нем элемента веры. «Понимание не является самопониманием в смысле самоочевидной точности, которую ему приписывает идеализм, не исчерпывается оно и революционной критикой идеализма, которая мыслит понятие самопонимания как нечто, что случается с субъектом, что-то делающее его аутентичным. Скорее, я по-

лагаю, что понимание включает в себя момент “потери я”, который релевантен теологической герменевтике и должен быть исследован в перспективе структуры игры» [6, р. 51]. Речь идет о том, что нетематизированное целое, данное в языке, должно быть принято на веру, с тем, чтобы затем явиться в форме рационального понимания. Такой подход очевидно контрастирует с принимаемой классическим идеализмом трактовкой прозрачного самопостижения или же революционно-критической мыслью, стремящейся развеять до основания все возможные препятствия к личностному самосознанию. Он, однако, по мысли Гадамера, укоренен в кантовской идее о взаимосвязи разума и поля веры, имеет определенные аналогии как с современными теологическими исканиями, так и с постановкой вопроса в лингвистической философии.

Рассуждая о значении и смысле кантовского учения, Гадамер заключает, что ориентация немецкого мыслителя на чистое естествознание в его ньютоновской редакции закономерно породила волну критицизма внутри академической философии жизни и неокантианства. Программа «критики исторического разума» Дильтея и построения Виндельбанда и Риккерта содержали конструктивные моменты критики и развития наследия Канта. «Но они слишком далеки от того, чтобы быть адекватными философскому самоопределению Канта, в согласии с которым знанию должны быть указаны его границы, дабы предоставить место вере» [4, р. 61]. Гадамер полагает, что Хайдеггер уловил именно эту базовую интенцию Канта. Его собственное видение взаимосвязи понимания, веры и игры, представленное в «Истине и методе» и других произведениях, развивает хайдеггеровский подход, базируясь на его исходных идеях.

Опираясь на наследие Р. Бульмана и некоторых других современных теологов, Гадамер вступает в полемику с просвещенческим пониманием мифа и его соотношением с рационально-логическим мышлением. Просвещение, как известно, выдвинуло идею о смене эпохи мифа периодом, когда всецело торжествует «логос» – рационально-логическое познание. На самом же деле, как справедливо констатирует Гадамер, приход рационально-теоретической мысли совсем не говорит о том, что миф окончательно уходит с арены истории. Это демонстрирует взаимосвязь мифа и рационально-логической мысли не только в истории греческой культуры, но и соотношение христианского мировидения и рациональных средств его интерпретации в теологии. Гадамер подчеркивает, что стратегия демифологизации Бульмана отнюдь не имела просвещенческого звучания. Как унаследовавший традицию либерального, исторического изучения Библии, Бульман обнаружил в библейском наследии «аспект, который упорно сохранялся, несмотря на все исторические объяснения, который является реальным носителем вести и представляет действительный вызов веры» [6, р. 52]. Несмотря на правомерность исторического прочтения мифа, незывлемым ядром такового является вера, базирующаяся на откровении.

Гадамер приходит к выводу, что история споров о взаимосвязи мифа и «логоса» говорит о том, что веровательная установка составляет базис понимания и игры. «Может поначалу показаться удивительным соединение смертельной серьезности веры со случайностью игры. Фактически же смысл контраста будет полностью уничтожен, если представить игру или ее процесс обычным способом, а именно как субъективное отношение, нежели как динамическое целое *sui generis*, объединяющее даже субъективность играющего. Теперь мне представляется, что это последнее понимание игры полностью легитимно и оригинально и именно в перспективе этого последнего понимания игры мы можем лучше сконцентрировать внимание на отношении между верой и пониманием» [6, р. 53]. Гадамер, таким образом, демонстрирует значимость взаимосвязи веровательной установки, понимания и игры как основополагающих для собственной герменевтической платформы. Отправляясь от воззрений Хайдеггера, он видит в них основополагающие характеристики человеческого существования, которые нерасторжимо сопряжены друг с другом. Игра как феномен культуры оказывается глубоко укорененной в самой онтологии человеческого существования. В известном смысле можно констатировать, что онтология игры является ключом к герменевтическому видению реальности, наиболее обстоятельно представленному в «Истине и методе».

«Челночное движение, которое имеет место внутри определенного поля игры не происходит от человеческой игры, и игровой активности как субъективного отношения. Как раз наоборот, даже для человеческой субъективности реальный опыт игры состоит в факте, что нечто, подчиненное собственному множеству законов, получает преобладающую роль в игре. Движению в определенном направлении соответствует движение в противоположном. Движение назад и вперед обладает специфической свободой и легкостью, которое обуславливает сознание игрока» [6, р. 53], – характеризует игру Гадамер. Игра рисуется немецкому философу постоянно репродуцируемым отношением, предполагающим реакцию субъекта на событие, рождающееся в ситуации. Он подчеркивает, что любой фактор, вступающий в игру, более не принадлежит себе, но подчинён этому челночному движению, которое и составляет суть этого феномена [там же]. Индивид, вовлеченный в игру, первоначально воспринимает это как приспособление к обстоятельствам, автономии собственной воли. Если игра предполагает взаимодействие игроков, то их взаимное приспособление еще не является таковой. Игра рисуется как само движение их взаимодействия, обладающее внутренней телеологией, подчиняющей субъективное отношение к ней игроков. Гадамер ссылается в этой связи на исследование невролога В. фон Вайцекера «Круг гештальта», который показал, что, например, наполненная противостоянием ситуация реактивного взаимодействия мангуста и змеи не может быть описана как реакция одного партнера на

предполагаемую атаку другого, а представляет именно поведение взаимодействия. Ни один из партнеров не составляет реально детерминирующего фактора: целостность движения задает реакцию обоих партнеров в этой ситуации. Индивид, вовлеченный в игру, согласно Гадамеру, со всей своей активностью и самосознанием подчинен ее целостности.

Герменевтический опыт и игра

В контексте «Истины и метода» тема игры как характеристики герменевтического опыта, наполняющего действенно-историческое сознание, отнюдь не детализированно представлена в её общефилософском звучании и реконструируется на базе последующих комментариев самого Гадамера, присутствующих в его многочисленных статьях. Вместе с тем внимательный читатель работ этого автора заметит, что эстетическая проблематика игры как онтологической характеристики произведения искусства переключивается в общегерменевтические размышления Гадамера в качестве онтологической характеристики жизни действенно-исторического сознания и сопровождающего его опыта.

Вводя тему действенно-исторического сознания и конституирующего его герменевтического опыта, Гадамер опирается прежде всего на целостное прочтение творчества Хайдеггера. Ещё в «Бытии и времени» темы заброшенности и экстатической разомкнутости бытия-сознания в горизонте временного становления находятся в неразрывной взаимосвязи [8, s. 134]. Ситуированность человеческого существа в контексте языка была также намеченной уже в раннем творчестве этого автора. Однако именно «поздний» Хайдеггер обращается к развернутому истолкованию вовлеченности человеческого существа в языковую стихию, чреватую приходом неожиданного события, способному взорвать привычное течение событий, поле опыта, разделяемого людьми. Целостное прочтение творчества Хайдеггера мотивирует Гадамера к созданию теории действенно-исторического сознания, аккумулирующего опыт, отмеченный игровым содержанием.

«Действенно-историческое сознание есть прежде всего осознание герменевтической ситуации... Мы пребываем в ней, мы всегда находим себя в какой-либо ситуации, высветвление которой является для нас задачей, не знающей завершения» [3, с. 357], – констатирует Гадамер. Носитель действенно-герменевтического сознания всегда бытийно связан с ситуацией, в которой он себя обнаруживает. При этом его деятельная вовлеченность в ситуацию диктует примат практического по отношению к теоретической заинтересованности. В этом ракурсе вырисовывается образ постижения человеческого мира как самопознания. Интересующий нас сегмент человеческого мира дан одновременно с пребыванием в ситуации. В то же время такого рода ангажированность в ситуацию предполагает всегда рефлексивное усилие. Постигая ситуацию, мы, как справедливо констатирует Гадамер, обречены на рефлекс-

сивное усилие самопостижения. Поскольку же ситуация самотрансформируется во времени, увлекая нас в собственный поток, самообъективация мысли, данная в рефлексии, выглядит с очевидностью никогда не завершенной. «Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя» [3, с. 357]. Историчность же диктует предзаданность любого ситуированного во времени мыслительного усилия, неразрывность его и традиции. Гадамер говорит в данной связи о своеобразной «субстанциальности», в поле которой обнаруживается активность действенно-исторического сознания. Ему надлежит, по его мысли, пройти в обратном направлении путь, намеченный гегелевской феноменологией духа. Самодвижение духовности, наличие предзаданности объективаций рефлексии, ее своеобразного трамплина, отталкиваясь от которого возникает образ «Я» на фоне постигаемого культурного содержания, – основополагающая особенность действенно-исторического сознания.

В силу конечности настоящего оно ограничено. Ситуация предполагает всегда сопряженность с настоящим, и, стало быть, она, по Гадамеру, ограничена определенным горизонтом. Горизонт предстает как поле зрения, открывающееся из пункта настоящего, и соответственно бег времени неминуемо влечет за собой возможность его расширения, трансформации смыслового наполнения. Трансформация горизонта базируется на рефлексивности действенно-исторического сознания. Изменяясь во времени, субъект действенно-исторического сознания должен постоянно создавать новый образ себя и объективировать традицию, полагая проективный горизонт взгляда на мир. Именно таким образом складывается ситуативный спектр мировидения через исторически определенный горизонт.

Действенно-историческое сознание ориентировано на инаковость явлений, постигаемых внутри горизонта, очерчивающего его мир. При этом, разумеется, возникает и вопрос о принципиальной постижимости отличных от нашего культурных миров, в имманентные смыслы которых мы хотим проникнуть. Гадамер полагает, что подобное проникновение принципиально возможно, ибо носитель действенно-исторического сознания способен актуализировать в мыслительном усилии для себя смысловое видение ситуации, в которой пребывает или пребывал другой, обитающий в ином культурно-историческом мире. Подобное проникновение не означает, однако, принятия психологизма дильтеевского типа, а также должно обрести онтологическое осмысление.

Не покидая собственную обитель, очерченную горизонтом ситуативного мировидения, и рефлексирова особенности своих собственных практических устремлений и предпосылочных мыслительных диспозиций, субъект действенно-исторического сознания неминуемо приходит все же к своеобразному слиянию своей перспективы взгляда на мир с иной. Гадамер именует этот феномен «слиянием горизонтов»: «Миниатюра удачной дискуссии может проиллюстрировать созданное мною в

теории слияния горизонтов в “Истине и методе”, и это может служить обоснованием моего мнения относительно того, что ситуация беседы составляет плодотворную модель даже там, где немой текст привносится в речь первоначально вопросами интерпретатора» [7, р. 111]. Другой, непохожий на мой мир раскрывается в вопрошании не только реального собеседника, но и текста, реализуя слияние их горизонтов. Именно герменевтический опыт и служит объединяющим их духовным основанием.

Герменевтический опыт – поле объединения феноменов понимания, веры и игры. Игра, по Гадамеру, представляет собою то звено, которое активизирует опыт и приводит к порождению новых смыслов культуры. Рассмотрение герменевтической проблематики представляется ему своеобразным полем рефлексивного самосозидания духа, который аккумулирован в опыте. В этом плане Гадамер выступает продолжателем не только линии, намеченной В. Дильтеем, но и теоретиком, который пытается показать актуальность наследия Г.В.Ф. Гегеля, переосмысленного, разумеется, в ракурсе неогегельянских исканий, и Хайдеггера, в особенности его позднего творчества. Конечно же, Гадамер остается при этом в поле притяжения кантовского трансцендентализма, но в силу собственных устремлений он стремится раскрыть постоянное самообогащение духа, порождающего соцветие смыслов культуры. Всецело принимая уроки хайдеггеровской критики классической европейской мысли, Гадамер критически относится к субстанциализму гегелевских конструкций. Одновременно он полагает, что с Гегелем мы «узнаем о многогранности встречи с собой, которая преодолевает каждую историческую обусловленность» [7, р. 53]. Он видит в Гегеле теоретика, который показывает, следуя за Платоном, способность диалогического самосозидания духа, его рефлексивного самодвижения в конституировании наполненной смыслом картины мира. В гегелевском понимании самодвижения духа Гадамер усматривает прообраз собственного видения становления тотальности исторического опыта, в котором присутствует постоянно диалектика взаимосвязи универсального и уникального, их взаимоопосредования.

Две основные характеристики опыта, по Гадамеру, составляют воплощенность в языке и открытость истории. «Человек, живущий в мире, не просто снабжен языком как некоей оснасткой – но на языке основано и в нём выражается то, что для человека вообще есть мир», – заключает Гадамер [3, с. 512]. По сути, ткань языка и его смыслы рисуются ему реальным воплощением духа, аккумулирующего его опыта. И конечно же, язык, воплощающий исторический мир, несущий в себе возможность пульсации мысли и ее смыслового наполнения, не является субстанциальным и телеологически ориентированным началом в духе Гегеля. Благодаря ему рождаются интерсубъективно значимые культурно-исторические миры, их многообразие.

Язык и открытость истории справедливо характеризуются Гадамером как взаимосвязанные. Временность опыта означает его разомкнутость по отношению к будущему. В силу этого обстоятельства опыт принципиально неполон и открыт возможному событию, его явлению. Но любое событие, то, что случается, приходя в культурно-исторический мир, должно быть опознано и названо при помощи языка. Конечно же, при этом остается проблема возможности названия принципиально непредвиденного события в уже существующем словаре мира, не получающая должного освещения в сочинениях Гадамера. Однако очевидно и то обстоятельство, что постановка им проблемы герменевтического опыта отличается глубиной и продуктивным взглядом на этот сюжет. Именно такой взгляд на герменевтический опыт и составляет основу его общефилософской трактовки роли игры. Сам герменевтический опыт в подобном прочтении оказывается невозможным без игрового компонента.

Именно в контексте герменевтического опыта раскрывается взаимозависимость веры, понимания и игры. Взаимосвязь веровательного компонента, понимания и игры транскрибируется Гадамером через тему критики просвещенческого истолкования традиции и предпосылочного знания. Для немецкого философа реабилитация веровательного компонента опыта составляет необходимый полюс того челночного движения игры, о котором он непрестанно говорит как о её сути. Вторжение в поле опыта события действительно не может быть идентифицировано вне фона данности, того, что ассоциируется с принимаемым на веру. Естественным образом и традиция, опирающаяся на веровательные убеждения, которые фундируют в ее границах знание, несет на себе отпечаток взаимодействия того, что контрастирует с ней. Игровое отношение взаимодействия живёт в этом контрастном напряжении противостояния очевидного, принимаемого на веру, и того, что событийно врывается в привычно очерченный горизонт мировидения.

Гадамеровская полемика с Просвещением оказывается вполне обоснованной критикой идеи возможности «очистки» опыта от «предрассудков» и «предсуждений». При анализе просвещенческого истолкования предрассудков выявляется два типа таковых: предрассудки, которые базируются на авторитете, и предрассудки, порожденные человеческой поспешностью. В любом случае предрассудки вызваны к жизни либо верой во взгляды людей, которые признаются носителями правильных воззрений на мир, либо же заведомо ошибочными и безосновательными познавательными актами. Разоблачение предрассудков в свете разума, применяемого публично, составляет основной пафос просвещенческой рефлексии, с которой вступает в полемику Гадамер.

Немецкий философ приходит к аргументированному заключению, что просвещенческую установку на обретение универсальной стратегии разума следует трактовать как исторический предрассудок.

«Преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само разоблачает себя в качестве предрассудка, пересмотр какового впервые открывает путь для правильного понимания той конечности, которая господствует не только над нашим человеческим бытием, но и над нашим историческим сознанием», – констатирует Гадамер [3, с. 328]. В этом смысле просвещенческий культ разума безусловно выступает как базовая веровательная диспозиция эпохи, критическое осмысление которой дает ключ к рассмотрению необходимого сегодня способа видения ситуированности сознания в истории.

Просвещение исходит, по мысли Гадамера, из оппозиции разума и мифа, полагая себя носителем духа всевластия мысли, возводящей человеческое сообщество к новому состоянию рефлексивного овладения миром. Парадоксальным образом эта же оппозиция предстает основанием апологии мифологического сознания в романтизме, который обращает взоры своих приверженцев к прошлому. Происходит своеобразное зеркальное оборачивание ценностных векторов. Гадамер достаточно остро указывает на иллюзорность абсолютного противопоставления мифа и разума, на присутствие рационального компонента в мифе и мифологизации возможностей разума. Верно демонстрируя взаимосвязь романтизма и исторического знания, родившегося в XIX столетии, он подмечает укорененность последнего в финальной инстанции в просвещенческом мировоззрении. Историческое сознание, рождающееся вместе с романтизмом, демонстрирует своеобразную легитимность изменяющейся перспективы рационального миропонимания. Историзм, воплощающийся в академическом знании о прошлом, также рисуется Гадамером как кульминация просвещенческого мировоззрения. Просвещение в нем, по его характеристике, становится историческим. Критическое развенчание просвещенческой мифологизации всемогущества разума и ее последствий для европейской культуры оставляет, однако, вопрос, какова степень родства действенно-исторического сознания с Просвещением, ибо оно находится в очевидной зависимости от дильтеевского варианта «критики исторического разума», которая вряд ли была бы возможна вне фона идей «века разума». Да и хайдеггеровская феноменологическая онтология возникала, как известно, в поле влияния кантовского трансцендентализма.

Игра, сообразно с трактовкой Гадамера, предполагает опору на корпус отвергнутых Просвещением «предрассудков» и «предсуждений», т. е. веровательных установок, которые существуют в поле опыта, аккумулированного в границах действенно-исторического сознания. Гадамер справедливо полагает, что ситуированность человека в поле традиции означает онтологически невозможность его пребывания в царстве «чистого разума». «То, что в виде идеи абсолютного самоконструирования разума предстает как ограничивающий предрассудок, в действительности принадлежит самой исторической реальности. Признание

исторической конечности способа бытия человека требует принципиальной реабилитации понятия предрассудка и согласия с существованием вполне законных предрассудков» [3, с. 329]. В свете изложенного встает вопрос о способе выявления тех предрассудков, которые предстают в качестве законных.

Отрицание авторитета как носителя заблуждений в противоположность методологически упорядоченному использованию разума, по Гадамеру, было отчетливо представлено в наследии Декарта. Вера в авторитет, сообразно с картезианским видением этой темы, унаследованным представителями Просвещения, представала как нежелание следовать требованиям разума. От недооценки авторитета, как отмечает Гадамер, не смог уйти даже Шлейермахер, ибо он не обсуждает возможности существования его проявлений, несущих истинные представления о мире [3, с. 331]. Гадамер допускает, что не критическое восприятие авторитета вполне способно привести к атрофии критико-рациональных возможностей субъекта, откровенному нежеланию самостоятельно искать взгляд на предмет, избранный для обсуждения. Однако это отнюдь не означает, что авторитет неминуемо санкционирует превратное видение реалий мира, стимулирует таковое.

Авторитет сопряжен с принятием взглядов, закрепленных в суждениях об определенных реалиях, на основании признания значимости личности, которая их предлагает. Авторитетные воззрения, стало быть, выглядят таковыми в силу их принадлежности человеку, чей статус в качестве эксперта предстает неоспоримым. Последнее обстоятельство, по справедливому замечанию Гадамера, совсем не означает противостояния авторитета и разума. Авторитет не предполагает признания тех или иных взглядов на базе чисто властных полномочий их носителя, хотя, разумеется, и этот момент Гадамером не рассмотрен, знание имеет нормативно-властную ипостась в контексте intersubjectивных отношений. Авторитет действительно опирается на признание, а последнее невозможно вне рациональной активности, которая и влечет в финальной инстанции нормативно-властную характеристику такового. Те или иные санкционированные с позиций авторитета воззрения, именуемые Гадамером «предрассудками» и «предсуждениями», вполне могут иметь истинностный статус.

Знание предполагает в себе наличие веровательного компонента относительно предметности, которая предикативно описывается в суждении, подлежащем обоснованию и отмеченном истинностным статусом. Знание может иметь различный источник и основания. Очевидно, что авторитет может быть одним из оснований надежности суждений. Поэтому предсуждения, опирающиеся на авторитет и обладающие обоснованностью и истинностным статусом, вполне могут быть продуктивным отправным пунктом постижения мира, открытого сознанию. Кроме того, сама языковая семантика как предпосылка любой логиче-

ской деятельности, по справедливому замечанию Гадамера, задаёт поле укорененной в вере данности мира. В этом отношении он вполне солидарен, по его собственному признанию, с Витгенштейном [2, с. 25]. Однако свои воззрения на взаимосвязь веры и знания, в отличие от Витгенштейна, Гадамер обосновывает в финальной инстанции в ключе онтологии сознания. Традиция оказывается в его понимании тем звеном, которое сопровождает опыт, наполняющий акты действенно-исторического сознания.

Гадамер не согласен с романтической версией понимания традиции как находящейся в константной оппозиции критической рефлексии. С его точки зрения онтология присутствия человека в традиции совсем не устраняет необходимости осознания того факта, что рефлексивная деятельность непрестанно вторгается в ее пределы, корректируя смысловое содержание. «В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых», – констатирует он [3, с. 334]. Пребывая внутри традиции, предания, человек не утрачивает собственной свободы. Естественное пребывание в традиции, на взгляд Гадамера, подрывает позиции сторонников сциентистского методологизма, но отнюдь не означает необходимости отречения от свободы и разума.

Игровой компонент совсем не устраняется наличием предрассудков опыта, заданных традицией, а, напротив, появляется на их фоне. Вероятное содержание опыта intersubjectively разделяемо в его поле, и это обстоятельство Хайдеггер фиксирует через характеристику горизонта понимания. Опыт, аккумулируемый действенно-историческим сознанием, содержит в себе горизонт мировидения в силу его закреплённости в языке и наличия в нем слоя «предрассудков» и «предсуждений» о мире. Этот горизонт составляет достояние объединённых им носителей опыта. Одновременно исторически заданный горизонт мировидения отнюдь не ведёт к предопределённости, неизменности существующей здесь и теперь перспективы понимания реалий, с которыми сталкиваются люди.

Ситуированность предмета познания в истории диктует определённую временную дистанцию от него, которая означает постоянное вопрошание прошлого с позиций настоящего. Актуализация собственных возможностей носителя действенно-исторического сознания предполагает все новые вопросы в поле имеющегося опыта, постоянное введение в сферу сомнения и игры имеющихся предрассудков с целью их отбора, рассмотрения их истинностного статуса. «В действительности наш собственный пред-рассудок по-настоящему вводится в игру благодаря тому, что мы ставим его на карту. Только в полной мере участвуя в игре, он способен осознать притязание на истину другого предрассудка и позволить ему тоже в свою очередь участвовать в ней» [3, с. 354]. В данной связи Гадамер говорит о своеобразной «наивности» традиционного историзма, который рефлексивно не фиксирует такого рода игро-

вой момент, сопряженный с критическим взвешиванием веровательных установок, которые неотделимы от процесса понимания. Действенно-историческое сознание в осмыслении прошлого призвано руководствоваться и рефлексивным осмыслением своих собственных установок, адресованных ему. Только так возможно покончить с объективистским истолкованием прошлого и начать видеть в нем свое иное. Предмет, постигаемый в истории, – отношение, сопрягающее своё и иное. Именно это, как явствует из предшествующих размышлений Гадамера, выдержанных в духе переосмысления Гегеля в ключе Хайдеггера, и конституирует «челночное движение» игры, в поле которой иное, полагаемое в пространстве рефлексии, даёт ключ к самопониманию, равно как и самопостижение открывает путь к культурно-историческому.

Понимание, отмеченное присутствием в нем игрового момента, вершится в границах герменевтического круга, который открыт иному и разомкнут в своем временном измерении в перспективе будущего. Гегелевская рефлексивная диалектика взаимосвязи бесконечности и конечно-данного составляет, по Гадамеру, если ее очистить от идеи запрограммированного снятия истории в чистой логике абсолютного знания, образец для понимания постоянного динамического становления опыта, конституирующего действенно-историческое сознание. Экзистенциал интерпретации при этом фиксирует в герменевтической традиции необходимый момент обогащения смыслового поля понимания, возведения его на новый уровень. Потенциальная открытость поля понимания иному, событию онтологически задана самопроектированием экзистенции в потоке истории. Игровое «челночное движение» понимания постоянно обогащает смысловой горизонт постижения мира носителя действенно-исторического сознания.

Понимание, реализуемое в различных сферах культуры, по мысли Гадамера, обогащает несхожим образом ее смысловой горизонт. Так, если включение в игру, аппликация предрассудков в области филологии раскрывает в новом ракурсе смысловое содержание текста замкнутого в себе произведения искусства, то в истории та же операция освоения свидетельств ведет к смыслосозиданию, ориентированному вовне на традицию. В любом случае обогащение герменевтического опыта связано с процессом вопрошания, выявляющего новые смыслы.

В связи с процессом игрового смыслопорождения Гадамер развивает собственную теорию вопроса и ответа, которая во многом опирается на идеи, предложенные Р.Д. Коллингвудом. Открытость герменевтического опыта предполагает герменевтическое первенство вопроса, опирающегося на знание о незнании. Указывая смысловой ракурс, вопрос затрагивает бытие вопрошаемого. Открытость вопрошания, чья сила выявилась в наследии Сократа и Платона, предполагает неустановленность ответа. Гадамер полагает, что вопрошание порождается в финальной инстанции самим вопрошаемым, будь то текст или историче-

ская ситуация, ибо оно предлагает некую смысловую целостность, из которой и вырастает вопрос. При этом действенно-историческое сознание предполагает слияние горизонтов вопрошаемого смыслового единства и вопрошающего.

В единстве герменевтического опыта вопрошаемый текст обретает нечто подобное персональному измерению, становится неким «Ты» партнера. «Ведь диалектика вопроса и ответа, которую мы упоминали, раскрывает перед нами отношение понимаемого к понимаемому как взаимоотношение, имеющее место во время беседы. Правда, текст не обращается к нам как некое “Ты”. Мы, понимающие, должны заставить его говорить» [3, с. 443]. В самом тексте, содержащем ответ, возникает своеобразная провокация вопроса. Ожидание ответа онтологически заложено в затронутости вопрошающего преданием, его вовлеченности в игровой контекст герменевтического опыта. Эту игровую сторону ситуации единения вопроса и ответа Гадамер характеризует как изначально диалогичную. «Игра утверждения и противоположного ему утверждения продолжает играть далее во внутреннем диалоге души с собой, которую Платон столь красиво назвал мыслью» [6, р. 66]. Диалог таит неожиданное, ибо предполагает непредвиденность результата в своей открытости и челночном игровом движении.

В финальной инстанции, сообразно с толкованием игрового процесса Гадамером, слияние горизонтов вершится в игровой ритмике благодаря самому языку как носителю герменевтического опыта. Мир человека в его отличие от окружающей среды животных дан в языке. «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир» [3, с. 513]. Язык конституирует открытость человеческого мира событию. Он реляционен по своей природе, ибо предполагает явление иного, радикально непредвиденного, а значит, и порождение новых непредвиденных культурных смыслов. Недаром Гадамер утверждает, что слияние горизонтов осуществляется самим языком [3, с. 443]. Семантическая ткань языка конституирует тем самым «челночное движение» игры, высвечивая все новые смыслы мира.

Отправляясь от эстетического анализа игры в сфере искусства, Гадамер пришел к рассмотрению этого феномена в общефилософском плане. В герменевтической перспективе игра предстает как неотъемлемая онтологическая характеристика человеческого бытия. Ее специфика раскрывается на фоне рассмотрения им герменевтического опыта как базовой характеристики онтологии действенно-исторического сознания. Вера, понимание и игра рисуются Гадамером в их неразрывном единстве, задавая возможность постоянного творческого созидания новых смыслов культуры. Отказываясь от трактовки игры как продукта субъективности, он видит ее как закрепленное в языке онтологическое состояние, определяющее отношение человека к открытому горизонту

мира, в который вторгаются непредвиденные события. Реляционность, «челночное движение» игры предстаёт как подчиняющее себе человека, включающее в совокупность intersubjectивных связей и поток традиции. Язык, по Гадамеру, определяет слияние горизонтов постигающего и постигаемого, в границах которого осуществляется рефлексивное осмысление веровательных установок-предрассудков и предрассудков и реализуется их применение к постигаемому полю явлений, предназначенных для понимания и интерпретации. Постоянное вопрошание принципиально открытого мира, как показал Гадамер, предполагается самой онтологией игры и задает постоянное обогащение смыслов культуры в ключе диалога, даже если партнер реально не присутствует и мыслим лишь потенциально. Онтологическая интерпретация игры, предложенная Гадамером, отличается глубиной постановки и рассмотрения проблемы. В этом ракурсе игра предстает не просто как некий способ деятельности, а выглядит онтологическим состоянием динамичной связи человека и мира, которая неминуемо влечет за собой порождение новых смыслов, обогащающих культуру.

Список литературы

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 609 с.
2. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 700 с.
4. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: ПроPILEI, 2007. 239 с.
5. Di Cesare D. Gadamer. A Philosophical Portrait. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 233 p.
6. Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkley; L.: University of California Press, 1977. 244 p.
7. Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. Cambridge: The MIT Press, 1986. 179 p.
8. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Nimeyer Verl., 1986. 445 s.

H.-G. GADAMER'S HERMENEUTICS: GAME AND CULTURE

B.L. Gubman, V.B. Gubanov

Tver State University, Tver

Beginning from the aesthetical analysis of game in the sphere of art, H.-G. Gadamer came to this phenomenon study in the general philosophical perspective. From the hermeneutical standpoint, game is understood as the basic ontological property of human existence. Its essence is revealed within the

horizon of study of hermeneutical experience as the main attribute of effective historical consciousness.

Keywords: *game, culture, hermeneutics, ontology of human existence.*

Об авторах:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВПО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

ГУБАНОВ Владимир Борисович – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВПО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: gubanov@yandex.ru

Authors' information:

GUBMAN Boris Lvovich – Ph.D., Prof., Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

GUBANOV Vladimir Borisovich – Ph.D. student of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: gubanov@yandex.ru