

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.236

Х.-Г. ГАДАМЕР И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Целью статьи является сравнительный анализ воззрений Г.В.Ф. Гегеля и Х.-Г. Гадамера на проблему взаимосвязи исторического опыта и современности. В ее формате раскрываются основные характеристики критической рецепции Гадамером на герменевтической платформе теории опыта, предложенной Гегелем. Разделяя гегелевский подход к опыту как наделенному историческим измерением и постоянной рефлексивной трансформацией, Гадамер одновременно отвергает панлогизм, монологизм и имманентный телеологизм его теоретических воззрений. Опыт истолковывается им как инструмент рефлексивного осмысления герменевтической ситуации, в которой пребывает в интересующей субъективно разделяемом мире экзистенциальный субъект, неотрывный от духовной традиции. Основными свойствами исторического опыта в подобном понимании оказываются принципиальная открытость и диалогизм, позволяющие устанавливать отношения с традицией и иными культурными мирами в свете возможности появления нового, ранее непредсказуемого события. Этот подход к герменевтическому опыту, как показано в статье, является основной интерпретации Гадамером феномена действенно-исторического сознания, представления о котором сложились в полемическом переосмыслении идей философии жизни, неогегельянства и диалогической философии.

Ключевые слова: исторический опыт, современность, действенно-историческое сознание, философия Г.В.Ф. Гегеля, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, герменевтика Х.-Г. Гадамера, неогегельянство.

Введение

Х.-Г. Гадамер известен как создатель философского истолкования герменевтического опыта, лежащего в основе действенно-исторического сознания, осуществляющего постоянную взаимосвязь традиции и современности. Общеизвестно, что платформа его герменевтических построений возникла под непосредственным влиянием идей фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и ориентирована на обоснование практики гуманитарного знания, в спектре представлений которого этого автора особо занимал вопрос о кооперации языка и истории в созидании мира человеческой культуры. Отправляясь от базовых идей своего учителя, Гадамер полагает необходимым их развитие в ключе обращения к целостному спектру европейской мысли прошлого и настоящего. Прежде всего исследователи его

© Губман Б.Л., 2025

достаточно обширного наследия отмечают его глубокую заинтересованность видением диалогической природы философского знания, обозначенной Платоном и Аристотелем, а также И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем. В известном смысле именно эти два его «философских пристрастия» обозначили и его тяготение к обсуждению вопросов, прорисованных в наследии В. Дильтея и Ф. Ницше, представителей неокантианства, феноменологии, немецкой философской антропологии, современной диалогической философии М. Бубера и Э. Левинаса, неогегельянской мысли Б. Кроче, А. Кожева и Р.Дж. Коллингвуда, лингвистической философии Л. Витгенштейна, а также к построениям Ж. Деррида и Ю. Хабермаса. Тема intersubjectивности и историчности опыта в целом принимается Гадамером под доминирующим воздействием мысли Хайдеггера, созданного им взгляда на конституирование мира *Dasein*. Однако при ее рассмотрении и интерпретации Гадамер считает важным показать рефлексивную специфику исторического опыта, его имманентную процессуальность, а эта сторона осмысливаемого им феномена, как справедливо представляется ему, стала предметом глубокой и всесторонней аналитики Гегеля и неогегельянцев. Критический взгляд на трактовку исторического опыта Гегеля и его последователей должен, в его понимании, привести к герменевтическому прочтению значимых сегодня моментов его видения этой темы и ревизии ее базовых тезисов в широком поле традиции европейской философии прошлого и современности. Попытаемся рассмотреть основные грани и значимые выводы предложенной Гадамером стратегии подхода к избранному им предметному полю обсуждения.

Гегелевская платформа видения исторического опыта в герменевтическом прочтении

Гегель – автор, с которым Гадамер вел непрекращающийся диалог на протяжении всей своей творческой карьеры, предлагая оценку непреходяще значимых моментов его наследия для формирования герменевтической платформы и одновременно указывая на те стороны мысли немецкого философа, которые оказываются радикально несовместимыми с современной культурой [13, р. 119–154]. В знаменитой работе «Наследие Гегеля» он кратко и емко резюмировал влияние идей своего великого предшественника на становление собственных взглядов, которые сложились в целом в русле хайдеггерианской фундаментальной онтологии, притязавшей на радикальное преодоление традиции классической европейской философии. Гадамер писал: «Философский поворот, который я попытался придать во взаимосвязи с импульсами, исходящими от мысли Хайдеггера, романтической герменевтике и ее прогрессивному развитию, опираясь на маршрут исторической школы, проложенный Ранке, Дройзеном, Дильтеем и его учениками, неотделим от всеохватывающего синтеза Гегеля. Здесь впервые понятие «логос», которое выработали греки для постижения мира в его целостности, было расширено на исторический мир, не принимая во внимание

сверхъестественно данного истории спасения» [12, р. 39]. Таким образом, он констатирует, что его собственное понимание задач «критики исторического разума», сформированное в духе и стилистике экзистенциальной герменевтики, призвано синтезировать утверждение о специфике познания уникальных, вершащихся во времени деяний людей с гегелевским универсализмом поиска всеобщих оснований диалектического саморазвертывания Абсолюта не только в природе, но и в истории человеческого сообщества.

Ставя перед собой такую задачу, Гадамер сталкивается прежде всего с проблемой совместимости панлогистских начал «абсолютного идеализма» с экзистенциально-герменевтической трактовкой исторического как в финальной инстанции укорененного в уникальном человеческом существовании в потоке мгновений времени, лежащем в основе динамики трансформации коллективно разделяемого культурного мира, который, по его глубокому убеждению, отнюдь не гомогенен и соткан из множества единств.

Подобно многим критикам Гегеля, попытавшимся проанализировать «живое» и «мертвое» в его философии, Гадамер не принимает панлогизма этого мыслителя как радикально противоположного постклассическому теоретизированию. Одновременно, с его точки зрения, в постклассической мысли от В. Дильтея до Э. Кассирера со всей очевидностью прослеживается мысль о том, что творческая деятельность индивидуального субъекта так или иначе опосредована понимаемым в несубстанциальном плане и лишенным глобальной логической подосновы и телеологической запрограммированности, множественным по своим историческим проявлениям «объективным духом» культур. Такого рода установка, на взгляд Гадамера, вполне совместима и с построениями Хайдеггера, который в поздний период своего творчества дополнил феноменологическую онтологию, нацеленную на аналитику человеческого существования в мире, тезисом о важности пребывания субъекта в стихии языка, воплощающего дух культуры.

Одновременно с принятием идеи объективного духа как неотъемлемого фона любых творческих деяний экзистенциального субъекта Гадамер обращается и к поиску позитивного звена гегелевского видения диалектики исторического самосознания абсолютного духовного начала. И именно при обращении к этому тематическому полю он акцентирует свое внимание на истолковании гегелевской трактовки опыта как сопряженной с диалектическим развертыванием самосознания. Хайдеггер, как известно, исходит в своей феноменологической онтологии из состояния присутствия *Dasein* в мире, предполагающего отношение к вещным образованиям и другим человеческим существам в рамках их пространственно-временной упорядоченности. Само конституирование этого мира как процесс, по Гадамеру, связано с феноменом герменевтического опыта, наделяющего его смысловой определенностью. Герменевтический опыт как достояние экзистенции постоянно изменяется в связи с ситуированностью *Dasein* во времени, и понимание имманентного способа его становления и трансформации призвано

способствовать обращению к гегелевским идеям. В этой связи, на взгляд Гадамера, особым значением обладает та трактовка опыта как результата диалектического самодвижения духа, которая была сформулирована еще в «Феноменологии духа», а затем нашла свое развитие в последующих произведениях Гегеля, став одним из важнейших основоположений его учения.

Процесс самопознания духа ведет, в гегелевской интерпретации, к постижению того, что он и есть реальность. Для Гадамера важен не этот итог, знаменующий триумф разума, придающего реальности смысловое единство. Он совсем не стремится утвердить тезис о финальной разумности существующего, ибо в реальности, по его мнению, всегда присутствует иррациональное, различные грани которого были ярко показаны К. Марксом, Ф. Ницше и З. Фрейдом. Однако у Гегеля его привлекает мысль о том, что самопознание духа – это постоянный поиск смыслового единства реальности, направляемый разумом. Движение духа по этому маршруту характеризуется Гегелем как процесс обретения опыта. «Это означает, что мысль уверена в том, что она воспринимает в опыте весь мир “как свою собственную истину и присутствие”». Таким образом, Гегель трансформирует Кантовскую проблему трансцендентального определения понятий рассудка и “доказывает” идеализм разума через уверенность в самосознании. Ибо разум заключается не только в мышлении. Поскольку разум не сводится к мысли. Гегель определяет разум как единство мысли и реальности» [10, р. 56]. Разум, таким образом, в истолковании Гадамером гегелевского понимания опыта как результата рефлексии, осуществляемой в процессе самосознания, объединяет все познавательные способности, направляя их в плане смыслопорождения. Эта гегелевская мысль важна для Гадамера в свете задачи создания собственных представлений о том, как герменевтический опыт конституирует и постоянно корректирует intersubъективно значимый контур мира, которым обладает человек.

Рассуждая об опыте как результате деятельности самосознания, Гегель писал в предисловии к «Феноменологии духа»: «Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция и именно как предмет самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для себя чем-то иным, т. е. предметом своей самости, и что он снимает это инобытие. Это-то движение и называется опытом – движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т. е. абстрактное, – относится ли оно к чувственному бытию или к лишь мысленному простому, – отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания» [4, с. 19]. В приведенном фрагменте опыт трактуется Гегелем как продукт работы самосознания абсолютного духовного начала, устремленного на постижение своего содержания через его опредмечивание и отрицание. Опыт истолковывается в ракурсе его видения как непрерывной рефлексивной деятельности самосознания,

опредмечивающей непосредственно данное в форме чувственно созерцаемого и уже запечатленного в мысли, но потенциально таящего более глубинный смысл. Аккумулируя рефлексивно осмысленное, он всегда дан как результат в совокупности наличных форм, но его отдельные абстрактные проявления суть лишь аппроксимация к конкретности, представимой лишь в Абсолюте. Деятельность самосознания, резюмирующая его диалектическое движение, все содержание опыта, по Гегелю, как раз и служит доказательством тождества духа и реальности как достояния сознания. Опыт обосновывает изначально избираемый онто-теологический принцип тождества мышления и бытия.

В более поздних произведениях Гегель постоянно возвращается к теме рефлексивного самообогащения опыта духовной субстанции мироздания через многообразие ее форм. При этом центральным сюжетом его размышлений по поводу специфики опыта становится тема порождения его динамики со стороны смылосозидающей рефлексивной активности разума как главной способности духовной субстанции. Реальность и опыт, как утверждает Гегель в «Энциклопедии философских наук», следует рассматривать как «сущий разум», который находится в противоречивой взаимосвязи с «рефлексивным разумом», вызывающим к пересмотру того, что выступает как некая ставшая данность [3, с. 89]. Рефлексивная динамика опыта в финальной инстанции выступает как порождение разума, ведущего ее по пути снятия наличного состояния и достижения нового фазиса развития. Разум, вызывающий к постижению и корректировке смысловой картины реальности, обладает свойством рефлексивности, стимулируя опыт к преодолению его наличного состояния.

Обращаясь к истории новоевропейской философии, Гегель отмечает, что осознание значимости рефлексивности опыта, запечатлеваемое в его построениях, является своеобразным итогом ее эволюции. Эмпиризм, по сути дела, не знает сложного процесса опосредования чувственного созерцания рациональной формой, не видит значимости рефлексии. В наследии Декарта, положившего начало рационалистической традиции, открывается мощь рефлексии, которая, однако, не рассматривается как постоянно исторически трансформирующая мир сознания. Новым этапом в подходе к осознанию рефлексивности опыта в процессе его постоянной трансформации, определяемой связью со смылосозидающей активностью разума, стали построения Канта, нашедшие, на взгляд Гегеля, наиболее яркое воплощение в «Критике способности суждения». Он писал, характеризуя направленность этого труда: «Критика силы суждения замечательна тем, что в ней Кант выразил представление и даже мысль об идее. Представление об интуитивном рассудке, внутренней целесообразности и т. д. есть всеобщее, мыслимое как конкретное в себе» [3, с. 178]. Действительно, именно в контексте «третьей критики» Кант демонстрирует тесную взаимосвязь динамической трансформации опыта, способности продуктивного воображения и схематизма рассудка, стремящегося «отчеканить» новые понятия, а

также демонстрирует значимость отличной от определяющей рефлексивной способности суждения, стремящейся к обнаружению нового обобщенно-понятийного содержания в чувственно данном отдельном, под доминантным влиянием разума. Здесь прорисовывается единство динамики опыта и рефлексивности, обусловленной зависимостью рассудочных актов от смылсозидающей деятельности разума, его идей. Кант, несомненно, предвосхищает гегелевское видение озаренного рефлексией опыта. Правда, выражая свое восхищение остротой кантовской мысли, Гегель одновременно порицает его за не преодоленный им примат рассудочного начала познания и за провозглашаемую им непостижимость мира «вещей в себе», что, с его точки зрения, лимитирует возможности смылсозидающей мощи разума, устремленного к постижению Абсолюта.

Гадамер принимает гегелевское видение опыта как результата постоянного рефлексивного движения, сопряженного с порождением все новых предметных форм сознания, но для него неприемлема абсолютная логическая «запрограммированность» реального в границах монологического процесса диалектического саморазвертывания Абсолюта. Он разделяет тезис о том, что человеческий субъект неотделим от объективного духовного фона культуры, аккумулирующего ее опыт, но при этом подчинен не диктату монологии, а всегда пребывает в состоянии диалога с наличными формами, объективирующими опыт истории. Так происходит потому, что корень рефлексивности наличного состояния опыта, его объективных духовных форм обнаруживается в глубине человеческого существования во времени рядом с другими людьми. Кроме того, сама ткань опыта выглядит у него как принадлежащая различным культурным мирам. Следовательно, и рефлексивная работа с опытом происходит, в его понимании, в условиях «многомирия», а диалог и работа со смыслами аккумулирующих его миров ведется как внутри таковых, так и предполагает взаимодействие между ними.

Комментируя собственное истолкование рефлексивности опыта, Гадамер стремится показать, что оно опирается на полемику Хайдеггера с гегелевским наследием. В своем видении этой проблемы он исходит из того, что при всех радикальных различиях гегелевского и хайдеггерианского прочтения сути рефлексивности опыта между ними сохраняется определенный момент преемственности. Он заключается в констатации историчности опыта, его рефлексивной диалектики, которая, правда, получает радикально различное истолкование в гегелевском и хайдеггерианском прочтении ее содержания и направленности.

Действительно, Гадамер совершенно справедливо констатирует интерес Хайдеггера к гегелевской интерпретации опыта (см.: [14]). Учение Гегеля воспринимается Хайдеггером как наиболее значимое проявление эволюции и кризиса европейской метафизики. Недаром он обращается в качестве самостоятельного сюжета рассмотрения к гегелевской трактовке опыта в ряде своих работ. Однако хайдеггерианское истолкование историчности рефлексивной трансформации опыта, как справедливо констатирует

Гадамер, обладает существенными отличиями от гегелевского как в понимании его истоков, так и в плане имманентного содержания.

Гегелевский историзм и развиваемое на его основе истолкование опыта органично связаны с его панлогизмом, предполагающим неуклонное движение Абсолюта по пути рефлексивного самопостижения, ориентированного на раскрытие истины бытия¹. Этот процесс реализуем не только в чисто логической форме, но и в природе, а затем в истории, предполагающей имманентную телеологическую направленность развития по траектории достижения свободы. Диалектика «утверждения через разрушение», столкновения противоположных начал и их синтеза составляет, по Гадамеру, суть гегелевского видения историчности процесса рефлексивного самодвижения абсолютного духовного начала. Придерживаясь линии логического оптимизма, Гегель считает его совместимым с утверждением тезиса о перманентной незавершенности процесса движения мысли к постижению тотальности бытия. Гегель предстает в построениях Гадамера «наиболее радикальным» последователем греческой мысли и выразителем ее неколебимой уверенности в мощи разума. Хайдеггер рисуется им, напротив, мыслителем изначально вдохновлявшимся христианским пиетистским видением ограниченности его возможностей, идеями А. Августина, М. Лютера и Я. Бёме. Несмотря на это, Гадамер полагает вполне обоснованным акцент определенного родства их подходов к пониманию природы философской рефлексии как всегда несущей на себе печать исторической обусловленности. Именно в этом моменте хайдеггерианский способ рефлексивного осмысления философских проблем, по Гадамеру, вновь и вновь совпадает с гегелевским «спекулятивным идеализмом», предполагая «включение истории в рамки философского вопрошания» [10, р. 104]. Соотнесенность философской рефлексии с опытом истории приобретает, правда, иную форму, нежели та, что присуща размышлениям Гегеля.

Обнаружив в ранний период своего творчества источник историчности в пребывании Dasein в потоке времени, Хайдеггер затем, как подчеркивает Гадамер, отходит от «трансцендентального понимания я» и вопрошания бытия с этой позиции. Он осуществляет, подобно Гегелю, узревшему за субъективными формами духа диалектику его объективного самораскрытия, переход к видению человеческого существования на фоне безбрежного и сокрытого в своей неизречимой полноте бытия [10, р. 104]. При этом трансформируется и понимание истока историчности, составляющей условие рефлексивной трансформации опыта, задающей отправную точку философского вопрошания. Гадамер констатирует, что именно «сокрытость», своеобразная «потаенность» бытия, представленность неполноты его

¹ Всесторонний анализ этой грани наследия Гегеля представлен в трудах В.Ф. Асмуса, В.Н. Белова, А.В. Гулыги, Б.Т. Григорьяна, Т.Б. Длугач, Э.В. Ильенкова, М.А. Кисселя, И.С. Кона, В.А. Лекторского, И.С. Нарского, Н.В. Мотрошиловой, Т.И. Ойзермана, М.Е. Соболевой и др. российских авторов.

граней в потоке человеческого существования и есть главный исток историчности в творчестве «позднего» Хайдеггера.

Хайдеггер, от установки которого отталкивается Гадамер, сохраняет преемственность с гегелевской оценкой значимости исторического опыта. Однако если у Гегеля этот тезис сопряжен с панлогистской убежденностью в поступательном снятии наличных духовных форм в движении к раскрытию истины бытия, то для Хайдеггера бытие всегда сохраняет свою «потенность», а его явленность в пространстве объективного духа культурной традиции никогда логически не предопределена. Она осуществляется в объективно задающей фон усилий экзистенциального субъекта ткани национального языка, воплощающего поле возможных смыслов культуры. Гадамер заключает: «Поэтому как раз в этом плане говорение всегда превосходит лингвистически складывающуюся сферу, внутри которой мы обнаруживаем себя. Это становится очевидным, например, во встрече с иностранными языками, в особенности, с теми, что имеют совершенно иной исторический и культурный источник, который вводит нас в опыт мира, которым мы раньше не обладали и для выражения которого у нас отсутствовали слова» [10, р. 115–116]. Гегелевская убежденность в рефлексивной преемственности форм исторического опыта, лишенная панлогистского стержня на почве хайдеггерианской мысли и приобретающая черты экзистенциального видения этого сюжета, становится отправной точкой размышлений об этом тематическом поле Гадамера. Проблема специфики и творческого обогащения исторического опыта органически связана в наследии Гадамера с тезисом о его диалогической окрашенности и принципиальной «открытости» любым внутри- и межкультурным событийным вызовам.

Действенно-историческое сознание и современность

Исторический опыт, по убеждению Гадамера, постоянно питает действенно-историческое сознание, понимаемое им как средство постижения смысла и одновременно активной трансформации той ситуации, в которой пребывает экзистенциальный субъект. Исходя из герменевтического истолкования рефлексивного опыта постижения ситуации существования субъекта как источника и результата историчности, он не приемлет идею необходимости обусловленности культурной традиции, определяющей течение событий человеческой жизни, но одновременно усматривает в качестве чрезвычайно значимого ее духовно-смысловое содержание, которое составляет зримый объективный фон любых творческих актов, совершаемых людьми. Своеобразной квинтэссенцией размышлений Гадамера о специфике культурного творчества и особенности его постижения в гуманитарном познании является мысль о том, что герменевтический опыт получает свое воплощение в действенно-историческом сознании, которое задает видение прошлого и настоящего как конкретного единства. И если, сообразно с гегелевским истолкованием связи минувшего и настоящего, они в финальной инстанции подчинены имманентной монологике самодвижения

Абсолюта, то в питаемой идеями хайдеггеровской фундаментальной онтологии герменевтике Гадамера обнаружение действия культурно-исторической традиции в современной ситуации сопряжено с поливариантностью возможных событий и непрерывным диалогом вовлеченных в их свершения субъектов. Герметичной монологичности ортодоксально гегелевского видения сценария истории в построениях Гадамера противостоит пафос постоянного многовариантного диалога с традицией, исходя из горизонта современности, содержащий в себе возможность нового прочтения ее содержания. Этот момент создает возможность обращения Гадамера к несущим схожую направленность построениям неогегельянцев, предложивших яркую критику системы и метода Гегеля с позиций радикального историзма.

Гадамер отнюдь не притязает на то, чтобы провозгласить себя теоретиком, впервые декларирующим значимость заинтересованности познающего историю субъекта в постижении предметности минувшего. Такой взгляд отнюдь не оригинален и может, по его мнению, быть вполне совместимым с последующим мыслительным шагом, предполагающим возможность объективистского убеждения в перспективности создания рефлексивных средств, критико-методологических приемов, которые помогут победить любые субъективистские пристрастия и возвыситься над той ситуацией, в которой пребывает человек, заинтересованный произошедшим в истории. Новизна его трактовки действенно-исторического сознания, резюмирующего рефлексивно опыт пребывания человека в потоке традиции, заключается в принципиальной невозможности мыслить минувшее вне ситуации его осмысления – герменевтической ситуации. Он говорит: «Действенно-историческое сознание есть прежде всего осознание герменевтической ситуации» [2, с. 357]. Таким образом, невозможно «воспарить» над ситуацией, в которой оказывается субъект, пытающийся наделить смыслом события, случившиеся в потоке времени. Он, как утверждает Гадамер вслед за Хайдеггером, органично неотделим от того мира, в котором это событие или цепь таковых понимаются и интерпретируются.

Означает ли сказанное желание Гадамера подвергнуть сомнению значение рефлексивности, которая позволяет критически отнестись к предмету мысли? Отнюдь нет: она остается важным средством полагания предметности мысли, неотъемлемым свойством исторического опыта. Однако, в отличие от картезианского типа рефлексии, ей, в понимании Гадамера, не дано добиться полной прозрачности мыслимой предметности, поскольку она сама является продуктом истории. Хотя Гегель и рассматривается им как мыслитель, который постиг историческое измерение рефлексии, он питал иллюзию в ее способности «пробиться» к подлинной реальности духа минувшего, запечатлевая однозначно и поступательно ее содержание. Гадамер пишет: «Утверждение, что история воздействий полностью осознанна, столь же рискованно, как и гегелевская претензия на абсолютное знание, в котором история приходит к совершенному самосознанию и тем самым возвышается до понятия» [2, с. 367]. Иной вариант представляет собой

герменевтика Хайдеггера, в формате которой историчность укоренена в самом способе пребывания Dasein в потоке времени, задающем отношение к событиям минувшего. Мир человеческого существования постоянно трансформируется во времени, задавая онтологически изменение связи с событиями минувшего, целостностью традиции. Этот подход приобретает несколько иную форму констатации в творчестве «позднего» Хайдеггера вместе с появлением акцента производности историчности от «скольжения» Dasein по контуру никогда не данной тотальности Бытия, ее скрытости, которая определяет историчность существования, устремленного на ее постижение, но схватывающего поступательно лишь открывающиеся грани сущего. Однако в целом хайдеггеровское понимание историчности сохраняет определенное постоянство и обретает лишь несколько иное истолкование в связи с изменениями, которые приобретает его философская доктрина. Историчность так или иначе связывается им с онтологией человеческого существования во времени на фоне неизречимой бытийной тотальности. Историописание поэтому, по Хайдеггеру, выступает производной способностью по отношению к экзистенциально заданной историчности. Оно, разумеется, отмечено рефлексивностью и способностью запечатлевать определенные, интересующие субъекта стороны потока духовной традиции. Следуя за Хайдеггером, который усматривал возможность аббераций, неадекватного видения истории в том, что она, подобно науке, следует в фарватере, предопределенном метафизикой, Гадамер также подмечает возможность искажения видения минувшего, сопряженной с обстоятельствами, в которых оно создается. «Власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод отрицает собственную историчность» [2, с. 367]. И в этом плане он развивает хайдеггеровские положения о круговой структуре понимания, дополняя их собственными размышлениями о предпосылках исторического мировидения и способе конституирования знания о минувшем, формирующемся в режиме диалога.

Учение Гадамера складывается в полемике с установкой Просвещения, предполагавшей, что критическая рефлексия должна для своего эффективного осуществления сделать своим первым шагом освобождение от предпосылочного знания, являющегося по своей сути совокупностью предрассудков, стоящих на пути адекватного постижения реалий мира. Гадамер, опираясь на герменевтические идеи Хайдеггера, решительно порывает с такого рода познавательной установкой, утверждая невозможность беспредпосылочного знания. В построениях Хайдеггера, уходящих своими корнями в философское наследие философии жизни Ф. Ницше и В. Дильтея, феноменологию Э. Гуссерля, развивается теория горизонтальной теории понимания. Мир, в котором пребывает Dasein, конституируется, по его убеждению, как существующий в горизонте времени, intersubjectively разделяемый с другими людьми как смысловая целостность, существующая при посредстве языка. Смысловой горизонт, через призму которого видятся все

наполняющие его предметные реалии и другие люди, отмечен непрерывным изменением смыслов, поскольку понимание предполагает одновременно с наличным их состоянием еще и расширение объема таковых, осуществляющееся через процесс интерпретации новых событий, обнаруживающихся в поле «бытия-сознания». Если рассуждать таким образом, то, разумеется, не может быть и речи о том, что постижение мира должно базироваться на радикальном избавлении от предпосылочного знания. Понимание как экзистенциальная характеристика *Dasein* оказывается наделенным круговой структурой. Разделяя хайдеггерианское истолкование природы герменевтического круга, Гадамер опровергает просвещенческую стратегию обретения «прозрачного сознания» через рефлексивное изгнание предрассудков. Познающий субъект в силу своей онтологической включенности в историю должен необходимо разделять те предрассудки и предрассудки, которые характерны для определенной эпохи, хотя, разумеется, как рациональное существо, он обладает способностью рефлексивно относиться к ним, выделяя способствующие или мешающие ему на пути постижения мира. Наследуя положения, предложенные Хайдеггером, Гадамер развивает собственное учение о вовлеченности экзистенциального субъекта через разделяемый им с другими людьми intersubjectively данный мир в объективный поток предания, традиции культуры. Именно в этом ракурсе и сосредоточиваются его усилия по утверждению существования действенно-исторического сознания через слияние горизонтов прошлого и настоящего.

Хотя построения Гадамера связаны, по его собственному признанию, с определенным возвращением от идей Хайдеггера к повторному внимательному прочтению наследия прежде всего В. Дильтея, в учении о слиянии горизонтов прошлого и настоящего отчетливо прослеживается акцентированное обращение к размышлениям относительно этого сюжета именно Ницше и Гуссерля [2, с. 358]. Отдавая дань уважения ницшеанскому перспективизму, Гадамер полагает наивным убеждение некоторых историков в возможности непредвзятого проникновения в горизонт изучаемых событий минувшего, дабы видеть их «собственное бытие» (см.: [8, р. 177–208]). В этом случае их ошибка заключается в допущении существования некоторого независимого от ситуации современности горизонта минувшего, который доступен познанию. Прошлое объективируется и помещается на дистанции от горизонта настоящего, наделяясь статусом самостоятельного существования, тогда как они, по убеждению Гадамера, не могут существовать отдельно.

Действенно-историческое сознание рождается в герменевтической ситуации и предполагает, что человек принадлежит ей, а его рефлексивные усилия никогда не следует рассматривать как имеющие завершение. Он правомерно утверждает, что действенно-историческая рефлексия никогда не «высветляет» до конца эту ситуацию. «Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя» [2, с. 357]. Именно этот момент онтологии человеческого существования задает и особенность рефлексивного

установления связи горизонтов прошлого и настоящего. Он предполагает в реальности зависимость горизонта прошлого от горизонта настоящего и наоборот. Минувшее определяется нами по отношению к точке существования в настоящем, в которой мы сейчас пребываем. Настоящее также соотносится с бытием традиции, понимаемой как нечто минувшее. Когда мы пытаемся рефлексивным усилием постигнуть горизонт настоящего, нами неминуемо, по мысли Гадамера, осуществляется его сопоставление с контуром истории. Другое, в роли которого выступает традиция минувшего, очерченная контуром исторической рефлексии, становится отправным пунктом видения того, что рассматривается как современность. Потому-то действенно-историческая рефлексия представляется ему подчиняющейся внутренней логике диалогического мышления. Идентифицировав горизонт настоящего, рефлексия снимает его противопоставление контуру истории, заданной традицией для того, чтобы затем вновь восстанавливать и утверждать единство этих противоположных начал. Дистанцирование и отождествление двух горизонтов лежит в основе непрестанного рефлексивного становления опыта, лежащего в основе действенно-исторического сознания.

Традиция, коррелятивная настоящему, которое постоянно чревато будущим состоянием, властно вторгается в современную ситуацию, предшествуя ее рефлексивной аналитике. Поэтому такого рода взаимодействие горизонтов прошлого и настоящего при внимательном рассмотрении, как представляется Гадамеру, должно вести не к их противопоставлению, а, напротив, к осмыслению ситуации их слияния. Он резюмирует: «Набросок исторического горизонта является следовательно лишь моментом в осуществлении понимания — он не окаменеет в самоотчуждении некоего прошедшего сознания, но настигается настоящим, которое вновь включает его в свой собственный горизонт понимания. При осуществлении понимания происходит действительное слияние горизонтов, которое вместе с набрасыванием исторического горизонта тут же производит его снятие» [2, с. 363]. Контроль взаимодействия этих горизонтов постоянно осуществляется действенно историческим сознанием. В основе этого процесса лежит рефлексивный механизм постоянного полагания новых предметных реалий и их опосредования в границах герменевтического опыта. Его главной чертой является не только ситуативность, но и экзистенциально неустранимая открытость, которая была неведома Гегелю.

Сама постановка проблемы открытости действенно-исторического сознания при всей акцентировке роли предания, традиции предполагает, по Гадамеру, идею его замкнутости на присутствие *Dasein* в ситуации настоящего, чреватой событийным вызовом и побуждающей к диалогу и выбору. Эта центрированность на теме значимости современности, открытости исторического опыта как соотносящего постоянную рефлексивность с его незавершенной целостностью обусловила определенное созвучие философских построений Гадамера и неогегельянства. Гадамер многократно

указывает в своих сочинениях на значимость неогегельянского критического различения «живого» и «мертвого» в наследии Гегеля. Конечно же, в связи с собственной доминантной ориентированностью на обоснование специфики гуманитарного знания ему особенно близки положения, развиваемые в историцистском по своему звучанию наследии Б. Кроче и Р.Дж. Коллингвуда.

В построениях Кроче определяющим их лейтмотивом является мысль о том, что мир предстает как доступная рефлексивной мысли тотальность непрерывного становления духа, которая всегда постигается ею в ее открытости и актуальном звучании в современной ситуации [7, с. 10]. Итальянский философ выступил с программной критикой не только гегелевской системы, но и с обличением «ригидности» диалектического схемосозидания, присущего ей и губящего подлинно продуктивное и резюмирующее рефлексивное становление духа движение саморазвития конкретного понятия. Отсюда и его «абсолютный историзм», вера в нелимитированность, открытость опыта духа, отливающегося в непредсказуемых конstellляциях его становящихся форм. Не только радикальный «презентизм» Кроче, но и его тезис о тождестве истории и философии были унаследованы его критиком и одновременно продолжателем его начинаний на британской почве Р.Дж. Коллингвудом, чьи идеи оказались особенно близки Гадамеру.

Развивая свое понимание герменевтического опыта как движущей силы действенно-исторического сознания, Гадамер утверждает, что его открытость задает в качестве кардинального средства общения с традицией диалогический режим логики вопроса и ответа. И если несомненными основоположниками этого типа европейского диалогического философского дискурса были Сократ и Платон, то в современную эпоху, по мнению Гадамера, именно Коллингвуду удалось показать значимость логики вопроса и ответа при обращении к проблеме постижения смыслового содержания истории.

Выступив против слепого эмпирико-позитивистского поклонения фактам, истории «ножниц и клея» объективистского типа, Коллингвуд, как известно, апеллирует к власти «априорного воображения», позволяющего осуществить своеобразное «проигрывание» смыслового содержания деяний людей, свершившихся в прошлом, в условиях современности [6, с. 229]. Для коллингвудианского истолкования «проигрывания» минувшего в воображении, изучающему историю свойственно и признание значимости общих метафизических предпосылок этого процесса, которые культурно обусловлены и могут нести различный эффект. Им развивается положение о значимости допущения рефлексивной метафизики как неискоренимой в историческом познании (см.: [1; 5]). Отдельные фрагменты истории, по его мнению, обретают смысловое звучание в перспективе идеи истории, предполагающей потенциальное наличие никогда непостижимого в его полноте ее целостного смысла. Этот спектр идейного наследия Коллингвуда, с очевидностью питаемый переосмыслением гегелевской трактовки

исторического опыта как рефлексивной динамической основы постижения минувшего, в целом позитивно воспринимается Гадамером. Он признает несомненную заслугу британского философа в том, что разработанная им логика вопроса и ответа раскрывает источник и природу исторического познания, во многом совпадая с его собственным истолкованием основы действительно-исторического сознания.

К числу неоспоримых достижений Коллингвуда Гадамер относит прежде всего раскрытие им исторического характера постановки вопросов, сфокусированных на содержании и смысле минувшего, равно как и получаемых на них ответов, их взаимную корреляцию, сопутствующую релятивному контексту возникновения таковых. Тезис об отсутствии вечных проблем, резюмирующего их вопрошания и ответов представляется Гадамеру как нельзя более созвучным его собственному видению этих процессов в динамике «сплава» горизонтов прошлого и настоящего. Именно так работает, на его взгляд, смыслопорождение объективируемых в свете исторического опыта фрагментов традиции минувшего, обретающих жизнь в настоящем. Правда, принимая в целом коллингвудианскую трактовку логики вопроса и ответа, он вносит в ее истолкования свои собственные существенные коррективы.

В полемике с Коллингвудом Гадамер ставит под вопрос провозглашаемую британским автором возможность «проигрывания» мысли исторических деятелей в сознании историка, который пытается наделить их смыслом на основе изучения событийной ткани определенной ситуации, принадлежащей минувшему при изучении источников. В отличие от Коллингвуда, он не считает, что в акте «воспроизведения» мысли исторических персонажей можно адекватно и полно постигнуть смысловую мотивацию их реальных поступков, не уделяя внимания тому обстоятельству, что как сам поставленный в некотором горизонте видения мира вопрос, так и тот ответ, который будет получен, ситуативно обусловлены и относительноны по своему содержанию. Отлично осознавая исторический характер проблемного вопрошания, Коллингвуд утверждает, по его мнению, невозможное совпадение рационально-смыслового содержания мысли историка и интересующего его персонажа минувшего.

Кроме того, как представляется Гадамеру, субъект, пытающийся разгадать смысл деяний людей минувшего, работает не напрямую с свершившимися событиями, а обращается к тексту, сообщаящему о них. Поэтому более логичным, с его точки зрения, будет утверждать направленность понимания на смысл того или иного текста, который повествует о событийном ряде, занимающем потенциального исследователя. Именно этим отмечены усилия понимающего, работающего, по его глубокому убеждению, в границах «слияния горизонтов» прошлого и настоящего под воздействием опыта, движущего действительно-историческим сознанием.

Одновременно с изложением своих критических замечаний, адресованных британскому философу, Гадамер подчеркивает значимость

диалогической интерпретации самого процесса постановки вопроса, адресованного традиции, и полученного ответа. Если следовать внутренней логике истолкования способа осуществления действенно-исторического сознания, то общение с традицией немислимо вне диалога с ней. Парадоксальным образом, как замечает он, диалог с традицией, тем преданием, которое запечатлено текстом, инициирован самой традицией. «Я» историка в этом процессе диалогического общения как бы первоначально оказывается затронутым «Ты» традиции, посылающей ему вопрошание, которой он затем осознает и артикулирует, адресуя изучаемому тексту в поисках ответа. Под очевидным влиянием наследия Г. Когена и диалогической философии Бубера Гадамер придает персоналистическое измерение голосу традиции, вызывающему к историку через текст, запечатлевающий ее содержание.

В процессе понимания действий, совершенных в прошлом, как подчеркивает Гадамер, диалог ведется не только в «вертикальном» направлении, как процесс единения минувшего и настоящего, но и в «горизонтальной» плоскости с другими субъектами, пребывающими в мире познающего традицию. При этом не следует забывать, что в ходе диалога в него может вторгаться совершенно непредвиденно приходящее извне, ранее не присутствовавшее в горизонте диалогизирующих субъектов событие, трансформирующее предметность и смысловое содержание диалога. Оно способно менять отношение участников диалога к уже знакомым, но дискуссионным событиям. Поскольку диалог мыслится как интересубъективная связь, семантическое взаимодействие диалогизирующих субъектов в свете возникающего вопрошания, он предполагает порой диаметрально противоположные суждения его участников относительно обсуждаемого событийного поля. Участники диалога, как полагает Гадамер, стремятся к обретению взаимоприемлемой позиции в отношении наделяемой смыслом предметности, ее предикативном оформлении в суждении. И обретаемое ими в итоге суждение рисуется Гадамеру, который в этом отношении, безусловно, подобно неогегельянцам, следует по пути, проложенному еще в «третьей критике» Канта, как результат игры [11, р. 66]. Соединение образа с рефлексивно обретаемым предикатом в суждении рождает новую смысловую реальность в горизонте культурного мира [9, S. 59–62]. Этот процесс не может быть заранее предопределен, и это происходит в силу открытости опыта постижения истории, которым обладает экзистенциальный субъект, живущий в настоящем и устремленный в будущее. Гадамер говорит, апеллируя, несомненно, к наследию «позднего» Хайдеггера, об открытости и историчности смылосозидания, поскольку в поле диалога постоянно врывается «невысказанное» бытийное содержание. Оно в своей событийности постоянно обогащает горизонт понимания, смысловой слой наличной культуры на базе рефлексивного постижения обсуждаемой событийной предметности, возникающего в поле живого взаимодействия диалогизирующих субъектов. Это диалогическое общение выглядит простирающимся за границы наличного духовного мира одной культуры, поскольку для него существует также

потенциально всегда еще и возможность взаимодействия с иными культурными мирами.

Выводы

Обратившись к проблеме взаимосвязи исторического опыта и современности, Гадамер сумел предложить оригинальный вариант ее видения в свете синтеза идей Хайдеггера с наследием Гегеля и неогегельянства. Вслед за Хайдеггером он утверждает, что герменевтический опыт произведен от онтологии пребывания *Dasein* в потоке времени, сообщающего ему исторический характер. Вслед за утверждением этого положения он полагает важным развитие идей «позднего» Хайдеггера о том, что индивидуальное существование, вплетенное в мир intersubjectивных связей, опосредовано языком как носителем духовной традиции, сквозь призму которого открываются потаенные грани неизречимого бытийного начала. Связь человеческого существования с опытом традиции привела «позднего» Хайдеггера к внимательному изучению гегелевского истолкования опыта как имеющего фундаментально историческое измерение рефлексивного инструмента саморазвития духа. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, не приемлем гегелевский панлогизм, монологизм его диалектических конструкций, их телеологизм, делающий созданную им систему вершиной европейской метафизики. Одновременно Гадамер, во многом развивая идеи своего учителя, предлагает видеть в качестве позитивного и достойного продолжения звена наследия Гегеля его представление о рефлексивно-историческом начале опыта, питающего развитие духовной традиции, осуществляемого экзистенциальным субъектом. Смыслосозидание культурного мира, в котором он пребывает, Гадамер видит, в противоположность Гегелю, как централизованный на моменте современности, открытый и диалогический процесс.

При разработке темы действенно-исторического сознания Гадамер опирается на переосмысленное в формате герменевтики гегелевское истолкование историчности и рефлексивной мощи опыта, позволяющего диалектически сопрягать горизонты традиции и современности. Действенно-историческое сознание рассматривается им в перспективе, во многом родственной идейному наследию неогегельянства, отмеченному поиском «живого» и «мертвого» в мысли Гегеля. Одновременно с освоением корпуса его идей Гадамер обращается к потенциалу философии жизни и диалогической философии, позволившему ему разработать вопрос о способе рефлексивного осмысления никогда не завершенного прояснения герменевтической ситуации, смыслового наполнения того культурного мира, в котором пребывает экзистенциальный субъект. Средством рефлексивного осмысления исторического опыта в построениях Гадамера становится логика вопроса и ответа, возникшая в полемическом осмыслении философии Р.Дж. Коллингвуда. Предложенная Гадамером стратегия устройства мира культуры раскрывает сложную диалектику сопряжения его диахронного и синхронного смысловых измерений на базе диалога. Она предполагает постоянную открытость

иным культурным мирам, а также непредвиденному событию, способному изменить привычный ракурс миропонимания, активизируя диалогическую игру, ведущую к неограниченному смыслопостижению. Разработанный им подход к взаимосвязи исторического опыта и современности позволяет конструктивно осмыслить многие важные грани гуманитарного познания.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. Исторический опыт и нарратив: Р.Дж. Коллингвуд и Л.О. Минк // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2022. № 4. С. 179–191.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 698 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1973. Т. 1. 452 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. М.: Изд. Социально-экономической литературы, 1959. Т. 4. 440 с.
5. Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р.Дж. Коллингвуда. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. 300 с.
6. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.
7. Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998. 191 с.
8. Babich B. Gadamer and Nietzsche on the Question of Science: 'the Victory of Scientific Method over Science'. In: Hans-Georg Gadamer... Cuestiones abiertas / Open Questions. Ed. by F. Bey. Quito : Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, 2025. P. 177–208.
9. Di Cesare D. Gadamer – ein philosophisches Porträt. Tübingen: Siebeck Mohr, 2009. 324 S.
10. Gadamer H.-G. Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies. New Haven; L.: Yale University Press, 1976. 118 p.
11. Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkley: Los Angeles, L.: University of California Press, 1977. 243 p.
12. Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. Cambridge, L.: MIT Press, 1998. 179 p.
13. Gjesdal K. Gadamer and the Legacy of German Idealism. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2009. 235 p.
14. Heidegger M. Hegel's Concept of Experience. N.Y.: L.: Harper and Row Publishers, 1970. 155 p.

H.G. GADAMER AND G.W.F. HEGEL: HISTORICAL EXPERIENCE AND CONTEMPORARY SITUATION

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The paper is aimed at providing a comparative analysis of the views of G.W.F. Hegel and H.G. Gadamer on the relationship between historical experience and contemporary situation. In this article, the main characteristics of Gadamer's

critical reception of Hegel's theory of experience on the hermeneutical platform are explored. While sharing Hegel's approach to experience as having a historical dimension and undergoing constant reflexive transformation, Gadamer simultaneously rejects the panlogism, monologism, and immanent teleology of his theoretical views. He interprets experience as a tool for reflecting on the hermeneutical situation in which the existential subject, inseparable from the spiritual tradition, exists in an intersubjectively shared world. The main properties of historical experience in this understanding are fundamental openness and dialogism, which allow us to establish relations with tradition and other cultural worlds in light of the possibility of a new and previously unpredictable event. This approach to hermeneutical experience, as revealed in the article, is the basis for Gadamer's interpretation of the phenomenon of effective-historical consciousness, which was developed through a polemical reinterpretation of the ideas of life philosophy, neo-Hegelianism, and dialogical philosophy.

Keywords: *historical experience, modernity, effective-historical consciousness, G.W.F. Hegel's philosophy, M. Heidegger's fundamental ontology, H.G. Gadamer's hermeneutics, neo-Hegelianism.*

Об авторе:

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

Author information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.10.2025.