

**Развитие герменевтических идей в европейской философии и специфика
комментаторской традиции в Индии***

Л.Э. Крыштоп, Р.В. Псху

В статье анализируется процесс зарождения и развития герменевтики как отдельной философской дисциплины с четким методологическим инструментарием. В процессе развития герменевтических идей претерпевают существенные изменения взгляды на роль процесса понимания для человеческой экзистенции, равно как и понимание того, что является смыслом текста. Однако и по сей день значительной сферой применения герменевтики остается изучение сакральных текстов разных культур и разных эпох. Ярким представителем современной религиозной герменевтики является Г. Оберхаммер, который помимо изучения различных аспектов религиозно-философской мысли Индии разрабатывал также «трансцендентальную герменевтику религии».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: герменевтика, Г. Оберхаммер, священные тексты, понимание, интерпретация, перевод, субъект, Другой, комментарий, санскрит.

КРЫШТОП Людмила Эдуардовна – кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН).
ricpatric@gmail.com

ПСХУ Рузана Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН).
r.pskhu@mail.ru

Статья и перевод поступили в редакцию 11 апреля 2017 г.

Цитирование: *Крыштоп Л.Э., Псху Р.В.* Развитие герменевтических идей в европейской философии и специфика комментаторской традиции в Индии // *Вопросы философии. 2017. № 12.*

Оберхаммер Г. «Встреча» как категория религиозной герменевтики // *Вопросы философии. 2017. № 12.*

Герменевтика: предыстория возникновения

Словом «герменевтика» сегодня в большинстве случаев называется философская дисциплина, занимающаяся проблемами понимания и интерпретации смыслов. Это название восходит к древнегреческому слову *ἑρμηνεία*, имеющему значения «объяснение, изложение, толкование», а также «дар слова». В его корне мы

* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», проект № 16-18-10427.

видим отсылку к Гермесу, одному из древнейших богов греческого пантеона. Изначально Гермес считался покровителем стад. Однако уже в гомеровском эпосе он изображается как посланник богов и проводник душ умерших в царство Аида и начинает восприниматься в греческой культуре как покровитель оракулов, прорицателей и даже толкователей и переводчиков, то есть всех, так или иначе связанных с трансляцией смысла и его толкованием. И хотя в древнегреческой культуре мы находим и употребление слова «герменевтика» в логическом значении¹, именно первоначальная связь герменевтики с царством Аида и с посланиями богов стала определяющей для дальнейшего становления и развития данной дисциплины, долгое время в истории западноевропейской философии понимаемой как искусство толкования религиозных текстов, прежде всего, Ветхого и Нового Завета².

В этой связи особое внимание обычно уделяется Августину, разрабатывавшему, во многом на основе идей стоиков, концепцию языка и метод толкования текстов Священного Писания, основанный на различении собственных и иносказательных смыслов [Августин 2004]. Не менее значимой фигурой является также и Ориген, опиравшийся в своих герменевтических разработках на идеи Филона Александрийского. Оба эти мыслителя заложили основы метода так называемого аллегорического толкования библейских текстов, который был окончательно оформлен Кассианом в систему четырехступенчатого анализа, активно использовавшуюся на протяжении всего Средневековья.

Новую жизнь искусство толкования Священного Писания получает в эпоху Реформации в Германии. Основная идея Лютера о необходимости возврата к истокам подлинного учения Христа и связанная с этим критика церковного предания (включая в себя в том числе и определенные стандарты аллегорической интерпретации неоднозначных фрагментов библейских текстов) привела к призывам буквального прочтения Священного Писания, но в то же время и к более вдумчивому и детальному его изучению, в том числе не только богословами, но и простыми верующими. Так, необходимость регулярного изучения библейских текстов под руководством Святого Духа, а не через призму «человеческой учености» и «папской софистики» была основой предложенного Ф.Я. Шпенером (1635–1705) проекта религиозного воспитания верующих (прежде всего, молодежи) с целью выхода из духовного кризиса, в котором реформатская церковь оказалась после Тридцатилетней войны. Так было положено начало новому религиозному течению – пиетизму [Spener 1706, 96–103], оказывавшему значительное влияние в Германии на протяжении всей эпохи Просвещения [Ciafardone 1990, 20–22]. Эта же идея послужила толчком к

развитию методов и концепций толкования библейских текстов в среде просветителей-философов, в частности у Хр. Томазия, Хр. Вольфа и Г.Ф. Мейера и др., а также заложила фундамент для дальнейшего поворота религиозных герменевтических исследований в сторону субъективности и вытекающего из этого повышения значимости изучения сферы личного религиозного опыта, характерного для религиозной герменевтической традиции XX в.

Становление герменевтики как философской дисциплины

Герменевтические исследования средневековых мыслителей и мыслителей эпохи раннего Просвещения были хотя и распространёнными, но весьма фрагментарными, направленными скорее на решение конкретных задач толкования, и поэтому они могут рассматриваться как предваряющий этап развития герменевтики. Появление же собственно герменевтики как философской дисциплины принято связывать с периодом позднего Просвещения и с деятельностью Ф. Шлейермахера (1768–1834), который впервые попытался создать единую систему принципов интерпретации любых текстов независимо от их рода. Сложность анализа герменевтических идей данного мыслителя заключается в том, что они дошли до нас лишь в разрозненных рукописных заметках. Однако несомненно, что Шлейермахер обратил внимание на исконную двойственность любого письменного источника, неизбежно приводящую к невозможности простого линейного восхождения в интерпретации смысла от простого к сложному или от ложного к истинному. Любой текст, с одной стороны, является элементом сложной языковой структуры, некоего единого культурного целого, в силу чего понимание его невозможно без понимания характера его вписанности в это целое. С другой же стороны, каждый текст является продуктом творческой деятельности определенной индивидуальности – некоего единичного субъекта, автора, в силу чего понимание текста невозможно без погружения в индивидуальный мир этого субъекта. В совокупности эти два обстоятельства приводят к необходимости своего рода кругового движения, а точнее, движения по спирали, когда, понимая лучше целое, мы оказываемся способными продвинуться в понимании индивидуального, через более полное понимание которого мы становимся способными лучше понять целое.

Круговая природа герменевтического исследования привлекала в дальнейшем к себе внимание многочисленных исследователей [Гадамер 1991]. Одна из линий развития герменевтики, связанная с онтологизацией основных герменевтических категорий, наиболее полное свое выражение нашла в творчестве М. Хайдеггера, для

которого понимание оказывалось экзистенциально присущим человеческому существу. Человек, являясь бытием-в-мире, уже изначально обладает пониманием своего положения в мире и пред-пониманием самого этого мира, которое лежит в основе всех его действий, как практических, так и теоретических, оказываясь условием возможности бытия-в-мире³.

Не менее важными стали и попытки денормативизации, особенно отчетливо проявившиеся в эпоху постмодерна. Так, исконный проект Шлейермахера подразумевал наличие некоего объективно существующего смысла и позволял говорить о наличии абсолютно истинного понимания текста, в сравнении с которым возникала целая шкала более правильных (более приближенных к нормативному смыслу), причем этот нормативный смысл текста отождествлялся с тем смыслом, который вкладывал в него первоначально автор, в силу чего столь большое значение придавалось изучению не только исторической и культурной ситуации создания произведения, но и личности автора. Современная герменевтика, напротив, склонна понимать смысл текста как совокупность возможных смыслов, вкладываемых в него самыми разными субъектами: автором, его современниками, исследователем, современниками исследователя, а также всеми поколениями читателей. Выстраиваемая структура смыслов при этом не является иерархической и смыслополагание автора (равно как и остальных вовлеченных в процесс субъектов) не занимает привилегированного положения [Эко 2013].

Религиозная герменевтика сегодня

Исконно присущая герменевтике связь с религиозной традицией не покидает эту дисциплину. Исследование религиозности при помощи герменевтических методов и сегодня остается достаточно популярным. Причем речь не идет лишь о продолжении традиции изучения, комментирования и поиска новых толкований (или уточнения старых) священных для иудео-христианской традиции текстов. Герменевтические методы успешно применяются сегодня и в работе с сакральными текстами других культур и религиозных традиций, в частности индуизма и буддизма, ярким примером чего является исследовательская деятельность Г. Оберхаммера [Псху, Данилова 2016, 187–189].

Не менее значимым для современной религиозной герменевтики оказывается своеобразный симбиоз с феноменологической традицией, что еще больше усиливает заложенный пиетистами в эпоху раннего Просвещения интерес к сфере личного опыта (в данном случае, религиозного). При этом субъективность понимается не

столько как внутреннее пространство одного мыслящего индивида, которое может быть постигнуто самим этим индивидом в отрыве от всего окружающего мира, но напротив, как пространство взаимодействия субъекта с «Другим», которое впервые и делает возможным постижение субъектом самого себя, а следовательно, является конституирующим для сферы субъективности. Стремление к взаимодействию с «Другим», таким образом, интерпретируется как исконно присущее субъекту стремление к трансцендированию, к выходу за свои границы, в данном случае в виде погружения во внутренний мир «Другого», воспринимаемого как другой субъект и потому не менее субъективный. Основным понятием при таком подходе становится понятие «встречи» субъекта с «Другим», сопровождающейся принятием субъективности этого «Другого». И в конечном счете таким значимым «Другим-субъектом» в современной религиозной герменевтике оказывается высшее существо, Бог (или безличное Божественное) [Оберхаммер 2016, 192–203; Псху, Крыштоп 2016, 175–185].

Герменевтика и перевод

Другой, не менее важной проблемной областью современной герменевтики являются проблемы перевода. XX столетие по объему исследований и интереса к переводческой проблематике несравнимо ни с одним из предшествующих столетий. Интерес был настолько велик, что многие определяли XX век как век перевода. В 1950–1960-е гг. появляется даже особая научная дисциплина с собственным предметом изучения, структурами и методами, получившая название «переводоведение», а лингвисты начинают говорить о переводе как серьезном вызове лингвистике и философии⁴.

В течение многих веков перевод понимался именно как перевод смысла, все больше приближаясь к интерпретации «содержания», значения того, что имелось в виду, а не того, что сказано. И задачей переводчика было и остается доказать, что он понял смысл текста, что объясняет тот факт, что перевод во многих странах носит по преимуществу этноцентрический характер, который зачастую приводит к свержинтерпретации переводимого текста. Таким образом, перевод смысла был и остается вполне герменевтической операцией, интерпретацией смыслов и символов.

Основатель философской герменевтики Г.Г. Гадамер (1900–2002) в третьей части работы «Истина и метод» говорит о том, что переводчик должен переносить смысл в тот контекст, в котором живет читатель. Другими словами, смысл «...должен быть понят в контексте нового языкового мира, поскольку он выражается теперь

совсем по-иному. Поэтому всякий перевод уже является истолкованием; можно даже сказать, что он является завершением этого истолкования» [Гадамер 1988, 229]. Но истолкование в контексте «языкового мира», по сути, означает отсылку к онтологии языка, при которой язык понимается как активное начало в отношении говорящего на нем. Другими словами, язык – это не только грамматика, лексика или иные лингвистические характеристики; «...это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование» [Гадамер 1988, 232]. Это значит, что любой язык – это мировидение, которое неотделимо от культуры, истории и традиции народа, говорящего на этом языке. А любое изучение нового языка будет означать расширение границ исходного мировидения, заданного родным языком. На уровне решения основной проблемы перевода, высказанной еще Шлейермахером, Гадамер использует традиционные элементы герменевтического метода, к которым относятся герменевтический круг, идея предпонимания, диалогичности и принципиальной незавершенности интерпретации. Результат этого – понимание перевода как завершения истолкования, а значит, создания смысла переводимого текста на языке перевода, что подразумевает определенную конгениальность автору оригинала и готовность стать его соавтором.

Несколько иначе проблема перевода осмысливается в трудах П. Рикёра (1913–2005), для которого стартовой точкой в размышлениях о переводе становится факт многоязычия. В статье «Вызов и счастье перевода» [Рикёр 2011] Рикёр возвращается к знаменитой переводческой дилемме Шлейермахера. По мнению Рикёра, перевод, по сути, – это когда принимающий язык «сопротивляется» испытанию чуждости другого языка, а другой язык «сопротивляется» принимающему языку. Переводчик вынужден преодолевать многочисленные страхи, среди которых первым возникает страх непереводаемости, страх того, что «оригинал не будет повторен в другом оригинале» [Рикёр 2011, 149]. Постепенно желание хорошего перевода, который был бы эквивалентен оригиналу, и страх непереводаемости превращают перевод в своего рода пари, что особенно заметно в отношении поэтических текстов. Но перевод философских текстов выявляет дополнительные трудности семантического порядка. В качестве примера Рикёр приводит философские термины из немецкого языка, обращая внимание на то, что они являются «сжатыми вариантами длительной контекстуальности» [Рикёр 2011, 150], тем самым подтверждая тезис Б. Смита [Смит web] о наполненности немецкого философского языка культурно-историческими коннотациями, которым невозможно найти аналог в другом языке (в случае Рикёра французском). В качестве термина, который наилучшим образом выражает радости

перевода, Рикёр предлагает термин *языковое гостеприимство*, который передает суть перевода как соответствия без адекватности [Смит web, 153].

Герменевтический подход нацелен на диалог, на учет культурной компоненты философского учения, которая не просто является неким фоном (откуда философские идеи будто бы вполне могут быть трансплантированы в область чистых идей и служить на благо несколько эфемерному «человечеству»), а той жизненной средой, вне которой эти идеи легко теряют идентичность и жизненность и могут стать орудием репрессии, превращаясь, по выражению И.Г. Гамана, в «бесчисленные неверно понятые слова, персонификации случайных понятий», порождающие «...целую вселенную проблем, решать которые столь же бессмысленно, сколь бессмысленно было их изобретать» [Берлин 2015, 65]. В этом смысле главный инструмент, предлагаемый герменевтикой, – интерпретация – является той охранной грамотой, которая обеспечивает неприкосновенность целостности изучаемой культуры, а требование того, чтобы философский текст переводился философом, обусловлено необходимостью ясного понимания смысла⁵.

Особенности интерпретации санскритских текстов

Отдельной проблемой является вопрос интерпретации философского текста, относящегося к иной культуре, особенно если она обладает специфическими формами развития философского дискурса. На примере комментария в санскритской философской литературе можно продемонстрировать те трудности, с которыми сталкивается ее интерпретатор в широком смысле этого слова. Фактически любой философский текст, написанный на санскрите и имеющий целью что-то пояснить, является комментарием, если не по сути, то по форме. Среди определяющих черт комментария отмечают (1) наличие развернутого объяснения для более сжатого текста (как правило, сутры), в свою очередь, являющегося комментарием к более древнему тексту (к примеру, «Брахма-сутра» – к Упанишатам); (2) форму, внешние признаки комментария (даже если сам текст вполне представим как независимый трактат на определенную философскую тему; к примеру, «Ведартхасамграха» Рамануджи как комментарий к Упанишатам).

В истории санскритской философской (и не только) литературы комментарий выполняет определенные функции, которые обусловлены спецификой санскритской грамматики. Прежде всего, комментарий помогает правильно расчлнить санскритский текст. Санскритское письмо требует изменений на стыке слов (сандхи). Правильно «распознать» слово и грамотно отделить его от соседних слов зачастую

бывает затруднительно, особенно начинающему исследователю. Эти затруднения обусловлены лексическим богатством санскрита и многозначностью отдельных его слов. Именно комментарий дает ту или иную трактовку возможного деления слов (padaccheda).

Другой функцией комментария, вытекающей из первой, является парафраз (): многозначность санскритских слов может при переводе сыграть злую шутку с исследователем и подвести его к смыслу, прямо противоположному тому, который содержится в исходном тексте. Комментарий предохраняет смысл текста от непреднамеренного искажения читателем, указывая, какое значение необходимо брать в том или ином случае. Также комментарий призван облегчить грамматический анализ текста (vighāṇa), понимание его структуры (). Чтение философского текста предполагает также вычленение позиции автора и отделение ее от позиций оппонента. Не зная особенностей санскритской лексики и технических приемов комментирования в санскритоязычном философском «клубе», самостоятельно это сделать практически невозможно. Распознавание возражений оппонентов и ответов автора на них также является функцией комментария () [Tubb, Voose 2007].

Изучение индийской философии через оригинальные источники обнаруживает принципиальное ее отличие от европейской: санскритская философская литература представлена большей частью в разнообразных комментариях, существование которых оправдано теми задачами, которыми они выполняют. Для осмысления и перевода такого текста, а значит, и для адекватного понимания индийской философии, недостаточно знать санскрит, недостаточно знать суть философских концепций, выдвигаемых индийскими философами, нужно знать, как устроен санскритский философский комментарий и для чего он нужен. Другими словами, лингвистические параметры такого текста (приемы комментирования, техническая терминология грамматики Панини и т.п.) не менее важны для понимания, чем выражаемые в тексте философские теории и идеи.

И наконец, немаловажной является и специфика герменевтической традиции в самой Индии, применительно к которой термин «герменевтика» означает всего лишь методологию интерпретации сакральных текстов, синонимом которой будет термин «экзегетика». Особенности экзегетической традиции средневековой Индии можно продемонстрировать на примере веданты, в частности, на тексте «Ведартхасамграхи». В этом тексте Рамануджа разрабатывает такие методы толкования Упанишад, которые

сохраняли бы все тексты шрути как одинаково значимые⁶. Среди этих методов можно выделить: 1) символический метод, основанный на образах и метафорах и построенный по принципу «главный объект и зависящий от него объект неотделимы друг от друга», при этом данные объекты находятся в иерархическом подчинении: главный – вторичный (); 2) логико-грамматический метод, основанный на принципе: «соотносимые объекты зависят от начала, с которым они соотносятся и в свете которого они и обретают свое истинное значение» (). При таком подходе объекты рассматриваются как равные друг другу, а иерархия строится на противопоставлении и подчинении объекту, находящемуся в совершенно иной плоскости.

Систему методов интерпретации Упанишад Рамануджа выстраивает с целью выявления и обоснования своего понимания Брахмана, который является системообразующим концептом вишишта-адвайты: на нем основывается и картина мира, и учение об освобождении, ради него разрабатывается особая методика трактовки текстов шрути [Псху 2007].

Этот аспект теологической доктрины вишишта-адвайты и является предметом интереса Г. Оберхаммера, который развивает его в терминах религиозной герменевтики. Тематическая развилка исследовательских интересов Оберхаммера – изучение различных аспектов религиозно-философской мысли Индии и разработка «трансцендентальной герменевтики религии»⁷ – представлена во многих его работах [Oberhammer 2003; Oberhammer 1989; Oberhammer 1987], в частности, в исследовании «Встреча как категория религиозной герменевтики» (1989 г.), перевод фрагмента которого и предлагается вниманию читателя.

Примечания

¹ Так, одна из логических работ Аристотеля, входящих в «Органон», называется *Περὶ ἑρμηνείας*. На русский язык это заглавие традиционно переводится как «Об истолковании», что является калькой с перевода на латинский язык, предложенного Исидором Севильским (*De interpretatione*). На западноевропейские языки заглавие трактата обычно переводят как «Герменевтика» [Нарский, Стяжкин 1978, 605–606].

² Отголоски этого мы находим сейчас в огромном корпусе теологических словарей и комментариев, не только исследующих лингвистический и смысловой аспекты терминологического аппарата Священного Писания, но включающих в себя текстологический анализ с необходимыми элементами прояснения исторической и культурной ситуации в эпоху его создания.

³ Эти идеи Хайдеггер выражает уже в «Бытии и времени». Однако полную завершенность они приобретают после «поворота» [Хайдеггер 1993].

⁴ Так, в 1940 г. выходит в свет небольшая статья Х. Ортега-и-Гассета «Нищета и блеск перевода», в которой развиваются основные идеи В. Гумбольдта. Основной смысл перевода видится в преодолении враждебной разобщенности между эпохами и народами, а значит, в благородной задаче объединения человечества. Можно отметить работы Р.О. Якобсона (1896–1982), в частности, статью «О лингвистических аспектах перевода», где он выделяет внутриязыковой перевод, межъязыковой перевод, межсемиотический перевод.

⁵ Такой перевод, по сути, означает, выражаясь словами Д. Дэвидсона, «интерпретативную диалектическую дискуссию» автора философского текста и его переводчика [Дэвидсон 2003, 9].

⁶ В отличие, к примеру, от Шанкары, полагавшего, что правильное истолкование текстов шрути возможно лишь с учетом различных уровней реальности. Последние включают обыденно-профанический, мир иллюзий и сновидений и мир Высшей Реальности.

⁷ Определение этого направления исследовательской деятельности Г. Оберхаммера дано его ученицей Галиной Марлевич в статье [Marlewicz 2002/2003, 349–358].

Primary Sources

Oberhammer, Gerhard (1987) *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik Religiöser Traditionen*, De Nobili Research Library, Wien.

Oberhammer, Gerhard (1989) *Begegnung als Kategorie der Religion Hermeneutik*, De Nobili Research Library, Wien.

Oberhammer, Gerhard (2003) *Transzendenzerfahrung als absolute Begegnung*, De Nobili Research Library, Wien.

Primary Sources in Russian Translation

Августин 2004 – *Августин А.* Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб.: Аксион эстин, 2004 (Augustine, *On Christian doctrine*).

Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. Пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988 (Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*).

Гадамер 1991 – *Гадамер Г.-Г.* О круге понимания // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 72–91 (Gadamer, Hans-Georg, *Vom Zirkel des Verstehens*).

Оберхаммер 2016 – *Оберхаммер Г.* Место, где свершается Бог. Пер. Р.В. Псху, Н.Н. Даниловой // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 192–203 (Oberhammer, Gerhard, *The place, where God occurs*).

Рикёр 2011 – *Рикёр П.* Вызов и счастье перевода // Логос. 2011. № 5–6 (84). С. 148–153 (Ricoeur, Paul, *Défi et bonheur de la traduction*).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. Под ред. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993 (Heidegger, Martin, *Selected Papers*).

Эко 2013 – *Эко У.* Автор, текст и толкователи // *Эко У.* Откровения молодого романиста. М.: АСТ, 2013. С. 33–64 (Eco, Umberto, *Author, text and interpreters*).

Берлин 2015 – *Берлин И.* Северный волхв. М.: Ad Marginem, 2015 (Berlin, Isaiah, *The Northern wise men*).

Дэвидсон 2003 – *Дэвидсон Д.* Истина и интерпретация. М.: Праксис. 2003 (Davidson, Donald, *Truth and Interpretation*).

Ссылки – References in Russian

Нарский, Стяжкин 1978 – *Нарский И.С., Стяжкин Н.И.* Об истолковании // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 605–606.

Псху 2007 – *Псху Р.В.* «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: РУДН, 2007.

Псху, Данилова 2016 – *Псху Р.В., Данилова Н.Н.* Философские тексты на немецком языке: трудности и радости перевода (на примере статьи Г. Оберхаммера “Место, где свершается Бог”) // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 187–189.

Псху, Крыштоп 2016 – *Псху Р. В., Крыштоп Л. Э.* Развитие понятий “Субъект” и “Другой” в истории западной философии и их интерпретация у Г. Оберхаммера (на материале статьи “Место, где свершается Бог”) // Вопросы философии, 2016. № 11. С. 175–185.

Смит web – *Смит Б.* К непереводаемости немецкой философии // Логос. 2000. № 5–6 (26). С. 124–139. http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_11.htm

Voprosy Filosofii. 2017. Vol. 12.

Development of Hermeneutic Ideas in European Philosophy and Specific Features of Philosophical Commentaries in India*

Ludmila E. KryshTOP, Ruzana V. Pskhu

The paper deals with origin and development of Hermeneutics as a philosophical discipline with its own methods and notions. The history of Hermeneutics discovers the dramatic changes of its key-notions ‘interpretation’ and ‘meaning of a text’ for human existence. Till now the main subject of hermeneutic studies in the world are the sacred texts of various religious traditions. The most eminent representative of the contemporary religious Hermeneutics is today the Austrian scholar Gerhard Oberhammer, who is not only a specialist in the Indian Studies, but also created the new trend in the religious Hermeneutics, titled “Transcendental Hermeneutics of Religion”.

* The study is supported by Russian Science Foundation grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project No 16-18-10427.

KEY WORDS: hermeneutics, Oberhammer, Sacred texts, understanding, interpretation, translation, subject, meaning, Other, commentary, Sanskrit.

KRYSHTOP Ludmila E. – CSc in Philosophy, Assistant at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia).

ricpatric@gmail.com

PSKHU Rusana V. – CSc in Philosophy, Associate Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia).

r.pskhu@mail.ru

Received at April 11, 2017

Citation: Kryshtop, Ludmila E., Pskhu, Ruzana V. (2017) "Development of Hermeneutic Ideas in European Philosophy and Specific Features of Philosophical Commentaries in India", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2017), pp. ?–?

Oberhammer, Gerhard (2017) "Begegnung als Kategorie der Religion Hermeneutik", Translated into Russian by Ruzana V. Pskhu, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2017), pp. ?–?

References

Ciafardone, Raffaele (1990) 'Einleitung', *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Ciafardone, Raffaele (hrsg.), Philipp Reclam, Stuttgart, S. 20–22.

Marlewicz, Halina (2002/2003) 'Towards a Methodology of the Early Vedānta Hermeneutics', *Cracow Indological Studies*, Vol. IV–V, pp. 349–358.

Narsky, Igor, Styazhkin, Nikolay (1978) 'Hermeneutic', Aristoteles, *Writings in 4 vol.*, Vol. 2, Mysl, Moscow, pp. 605–606 (in Russian).

Pskhu, Ruzana V. (2007) "Vedarthasamgraha" of Ramanuja and becoming of vishishta-advaita-vedanta, RUDN, Moscow (in Russian).

Pskhu, Ruzana V., Danilova, Nadezhda N. (2016) 'Philosophical texts in German: difficulties and happiness of translation (on the base of the article of G. Oberhammer *The place, where God occurs*)', *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2016), pp. 187–189 (in Russian).

Pskhu, Ruzana V., Kryshtop, Ludmila E. (2016) 'The Evolution of Concepts Subject and Other in History of West Philosophy and Their Interpretation by G. Oberhammer (On the Base of Article "Der Ort, an dem sich Gott ereignet")', *Voprosy filosofii*, 2016, vol. 11, pp. 175–185 (in Russian).

Smith, Barry (1992) "Zur Nichtübersetzbarkeit der deutschen Philosophie", Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 125–147 (Russian Translation).

Spener, Philipp Jacob (1706) *Pia Desideria*, Frankfurt-am-Main.

Tubb, Gary, Boose, Emery (2007) *Scholastic Sanskrit. A Handbook for Students*, Tubb, Gary, Boose, Emery (ed.), New York.

«Встреча» как категория религиозной герменевтики*

Герхард Оберхаммер

I. Пример древнеиндийской сотериологической системы

Если в связи с древнеиндийской сотериологической системой говорится о «герменевтике» и в качестве решающей категории такой герменевтики рассматривается понятие события, а именно встречи, то неизбежно возникает вопрос, что тогда в этой связи подразумевается под «герменевтикой», точнее, под «религиозной герменевтикой».

Прежде всего, речь идет не о чисто филологическом методе интерпретации текста, согласно которому может быть истолкован язык сотериологических текстов, хотя подразумеваемое под «герменевтикой» могло бы быть второстепенным и для понимания значимых текстов. Если в этой связи говорится о «герменевтике», интерпретация текста уже всегда вступает в отношение с действительностью человеческого бытия, так как текстовые высказывания этих сотериологических систем, претендуя на то, чтобы сказать нечто о спасении человека, понимаются даже как проект осуществления экзистенции. В таком случае герменевтика является пониманием текстов при условии, что в них совершенно определенное осуществление экзистенции доходит до выражения и эти тексты побуждают человеческое бытие совершенно определенным образом к осуществлению. К примеру, если верующий некоей религиозной традиции старается понять тексты филологов как «тексты Откровения», и эти тексты превращаются для него в проект его религиозного опыта. Или если теолог интерпретирует эти тексты – равным образом как «тексты Откровения», хотя и в другом смысле – и превращает их таким образом в источник научного анализа и истолкования передаваемой в них веры.

Более того, «герменевтика» рассматривается и как понимание этого доходящего до выражения осуществления экзистенции, когда исследователь религии заставляет эти тексты говорить, чтобы ухватить в них ни к чему не сводимую действительность религии. Таким образом, осознание филологических текстов

* Перевод по изданию [Oberhammer 1989]: Переводчик выражает глубокую признательность Л.Э. Крыштоп, которая взяла на себя труд сверить перевод с оригиналом и местами отредактировать. Перевод подготовлен при поддержке РФФИ, № проекта 16-03-00806 «Методологические проблемы исследования истории философии в контексте переводоведения».

обретается только в понимании и развитии этой действительности. Итак, то, о чем идет речь, когда в данном контексте разговор заходит о герменевтике, – это, прежде всего, понимание и понимающее толкование выраженного в текстах древнеиндийских сотериологических систем осуществления человеческой экзистенции к спасению в горизонте нашего знания о человеческом бытии как таковом, т.е. некий способ философской герменевтики, поскольку каждая подлинная философия есть также некая герменевтика реального.

Разумеется, делом индолога не может быть поиск ответа на основные вопросы философии как таковые. Однако сотериологические системы, о которых здесь идет речь, являются индийской реальностью, и, таким образом, индолог должен, как бы трудно это ни было, стараться понять ту реальность, о которой идет речь в этих текстах, а не только выражения из этих текстов, обусловленные временем. В этом смысле сама эта реальность, несмотря на возможные оговорки философа, должна выражаться на языке как феномен человеческого бытия, если мы хотим понять, что представляла собой древнеиндийская сотериологическая система для человека того времени и как на языке может быть передана ее суть для людей нашего времени.

1.

Если мы рассмотрим эти системы – классическую санкхью, йогу Патанджали, которая представляла собой одну из школ санкхьи, раннюю вайшешику или древнюю ньяю, чтобы назвать лишь некоторые примеры, – не столько под углом зрения истории индийской философии, как это обычно происходит, а вопрошая об их «месте в жизни», то окажется, что речь идет, по сути, не о философской системе мысли в западноевропейском смысле этого слова, а об учении о существовании человека, о рациональных схемах возможного освобождения человека от круга перерождений ().

К примеру, Пакшиласвамин (V в. н.э.), представитель ньяи, который живет и мыслит, исходя из этой системы, говорит: «Он понимает, что речь идет о познании перерождения, о плоде поступков и прегрешений, [то есть грехов жадности, ненависти, эгоизма], что целью является освобождение [из круга перерождений], к которой должно стремиться, и что подлинное познание есть средство достижения этой цели»¹. Автор «Санкхьякарики», живший в том же веке, предваряет свое изложение системы санкхьи краткой констатацией: «Из подавленности сквозь тройственное страдание возникает требование, обращенное к человеку, познать, есть ли средство устранить это страдание»². Это не выражения философии, представляющей собой теоретическое

понимание, а выражения мысли, которая говорит о состоянии экзистенции и стремится быть проектом осуществления экзистенции, в отношении которого человек обладает убеждением, что посредством него и в нем достигается окончательное и безусловное спасение.

Но разве не верно, что каждая философия, каждое абстрактное познание всегда уже пребывает и должно пребывать на абстрактно-теоретическом расстоянии от существования? Расстояние, которое есть познание, именно потому что оно есть «познание чего-то», не может никогда проявиться, так что возникает вопрос, каким образом человек должен посредством знания этой системы относиться к своему собственному существованию. Фактически преодоление этой дистанции, по-видимому, возможно только лишь в пред-схватывании собственного будущего как спасения. Только в этом пред-схватывании теоретическое познание в горизонте сотериологического ожидания становится экзистенциальным проектом, в котором может наступить собственное будущее как спасение. Существует собственная нужда в спасении, которая придает этой системе, представляющей собой всего лишь абстрактное познание, характер сотериологического проекта и достижения спасения, тогда как его значение в горизонте этой нужды может пониматься только как проявление опыта спасения. Именно эта нужда в спасении приводит упомянутого человека в прямое отношение к существованию и таким образом сообщает ему в этом всегда собственном ожидании спасения новую ценность «сотериологической системы».

Следует придерживаться того, что значимость происходит не из самой системы познания, подобно значимости некоей теоретической системы, к примеру, философии, а через сотериологическое ожидание, передаваемое ей из другого источника, и что поэтому данная система имеет свою сущность не как мыслительная система понятий, а в качестве экзистенциального проекта, осуществляемого в горизонте сотериологического ожидания.

Каким образом эта значимость устанавливается для уже упомянутого Пакшиласвамина (чье высказывание с таким же успехом может иметь силу для санкхьи и даже, пожалуй, для буддизма) когда он поясняет характер исполнения ньяи следующим образом:

[Согласно Ньяя-сутре I 1,9] представление о «страдании» познается из сансары, поскольку рождение [в этом бытии] таково, что оно тесно переплетено с претворением в жизнь жажды [жизни] и со страданием, оно

объединено с многообразными тяготами и неотделимо от страдания. [Тот, кто жаждет освобождения,] имеет представление [поэтому о страдании] в сансаре, он лишается иллюзий [в отношении бытия]. Однако для него, лишённого иллюзий, не возникает никакой жажды [бытия]. Он больше не жаждет, поскольку для него происходит прекращение [мирского бытия].

Экзистенциальный характер ньяи и других древнеиндийских сотериологических систем лучше не выводить на первый план: в осознании «страдательности» бытия теоретическое знание об этом бытии в круге перерождений становится созерцательным, то есть относящимся к каждому отдельному существованию, становится проектом «отрезвляющего» опыта бытия, которое, если оно действительно произошло, переходит в отсутствие жажды бытия, каковое должно сохраняться в жизни, будь то из обязательного воления или из безотносительного опыта (). Только если в определенной системе утверждается некий проект бытия, и он проживается как постоянная форма жизни и уничтожение жажды жизни () и таким образом становится необратимым, то можно ожидать освобождения, и эта система как сотериологическая система обретает свою сущность. Вовсе не правильность или неправильность категориальной системы раскрывает ее сущность, а испытание себя как проект жизненного пути, в котором единичный человек предполагает и находит осмысленность собственного бытия. Так древнеиндийские сотериологические системы входят в непосредственную близость к феномену религии, даже если эти системы не имеют никакого ритуала и не знают «святого».

Ибо древнеиндийские сотериологические системы, о которых мы говорим, не знают Бога, по милости которого человек мог бы получить «спасение», как это происходит в теологических системах индуизма Высокого Средневековья, даже если они и знают богов, существующих как странствующие в кругу перерождения души. В санкхье и йоге Патанджали «спасение» в конечном итоге является собственной самостью, которая, освобожденная проявлением первоматерии от ослепления, обретает вечно незапятнанную сущность. В адвайта-веданте самость осознает свою тождественность с Абсолютом, Брахманом, и обнаруживает в этой «недвойственности» свое спасение, в то время как в буддизме спасение рассматривается как прекращение обусловленного существования человека, посредством чего рождается нирвана как будущее данного человека.

Это не значит, что эти системы не знают «святого», личного или безличного, но значит то, что в них вечное спасение человека, как кажется, мыслится таким же образом, как «обретение сущности» всегда уже данной подлинной и истинной реальности собственного бытия, будь то трансцендентные души в санкхье, Брахман в адвайте или нирвана в буддизме. Пока что открытым может остаться вопрос, значит ли это, что собственная и подлинная реальность каждого индивидуального бытия всегда уже дана как действительная «спасительная» реальность или так, что эта спасительная реальность лишь постольку познается как всегда уже данная в индивидуальном бытии, поскольку человек благодаря некоему последнему непресекаемому смыслоожиданию «знает» ее в качестве доступной в собственном индивидуальном бытии и таким образом ее ожидает³.

Во всяком случае ни одна из этих систем не учит тому, что вечное спасение человека может быть фактически осуществлено без соответствующего пути спасения и его экзистенциальной реализации в человеческом бытии. Поэтому это могло бы быть признаком того, что «философские» высказывания об истинной, всегда уже имеющейся в человеческом бытии, обретшей спасение реальности человека должны пониматься не иначе как исторически обусловленное абстрактно-рациональное основание возможности спасения, которое человек в своем бытии действительно ожидает и может ожидать на основе признанного данной традицией опыта спасения, который он, однако, не может обосновать иначе. Затем нельзя полностью исключать, что данная возможность спасения при некоторых обстоятельствах могла бы обосновываться неким новым способом рационального открытия с иной точки зрения и иначе, хотя и не должна бы поэтому признавать недействительными древние изречения этих систем о спасении как выражение некоего достоверного знания о спасении.

2.

Но здесь неизбежно возникает вопрос, как протекание жизни человека в смысле учения этих древних систем может быть помыслено как возможное так, что последнее вечное спасение может в нем раскрыться, возможно, правда, не в смысле высказываний текста, имманентных той или иной системе, а в смысле действительных индивидуальных способов бытия к спасению. Как сущность этой «сотериологической системы» проявляется в способе жизни как таковом? Можно ожидать, что ответ на этот вопрос позволит «выявить» некую герменевтическую структуру, посредством которой данная сущность сотериологической системы могла бы быть установлена и раскрыта в горизонте вопроса о религии.

Если до сих пор сказанное было верным, то постановка вопроса герменевтики древнеиндийских сотериологических систем конкретизируется в следующем вопросе: каким образом тогда это предсхватывание некоего будущего и постоянного спасения, о котором мы говорили, что оно должно быть определяющим для сущности этих систем, вообще возможно для человека? И не как логико-диалектическая производная из некоего понятийного познания, а в качестве экзистенциально обязательного схватывания, которое действительно достигается в прожитой жизни индивидуума.

Вопрос имеет герменевтическую значимость, так как он, поскольку он должен быть поставлен, дабы мы поняли сущность данных систем, делает очевидным некое измерение этих систем, которое даже при скрупулезном текстологическом анализе не попадает в поле зрения и тем не менее является также измерением значения текста и таким образом должно с необходимостью включаться в интерпретацию текста для понимания экзистенциальной действительности, о которой эти тексты говорят. Ибо в качестве проекта фактически проживаемого существования данные системы должны были бы быть вопрошаемы об условиях их возможности, если мы не хотим рассматривать их только как необязательные продукты исторически обусловленных спекуляций.

Поставленный здесь вопрос соединяет в себе две тесно взаимосвязанные проблемы, с помощью которых определяется дальнейший ход нашего исследования, а именно: проблему трансцендентальных условий того, что человек вообще способен к постоянному и безотносительному спасению, и проблему того, каким образом присутствие нуждающегося в спасении человека может действительно открыться собственному будущему в жизни.

3.

Вернемся к исходной точке нашего рассуждения. Мы утверждали, что древнеиндийские сотериологические системы раскрывают свою подлинную сущность, когда соответствующий субъект как условие возможности этой сущности выхватывает будущее собственного спасения. Однако предсхватывание означает, что человек еще не обладает этим спасением.

Это и не банальность, и не *petitio principii* [предвосхищение основания. – лат.]. Потому что если бы это было не так, то, скорее всего, эти сотериологические системы вообще не могли бы существовать. И на самом деле эти системы понимают человека, когда они говорят о настоящем человеке всегда как о вечно подчиненном кругу перерождений и поэтому нуждающемся в спасении и ищущем его, даже если

онтологическая структура человека, внутренне присущая [этой системе], понимается так, что в ней спасение уже является объективно данным, а не ожидаемым только лишь в будущем. Перед лицом необходимости спасения реального человека эти присущие системе высказывания в итоге, как кажется, предстают как более или менее терминологически последовательные толкования некоей фактической достоверности спасения, которая таким образом должна быть доказана как онтологически ответственная [за спасение].

Фактический человек даже для древнеиндийских онтологических систем не всегда [оказывается] уже-спасенным. Фактический человек обладает спасением всегда лишь в качестве будущего, но будущего, которое ему известно, как им ожидаемое. Откуда у него берется эта уверенность?

4.

Поэтому остановимся на этом выхватывании спасения как будущего. Если мы сейчас не будем принимать во внимание все высказывания, содержащиеся в тексте, и обратимся с вопрошанием к самой человеческой экзистенции, тогда такое предсхватывание будет казаться возможным только в том случае, если субъект, который это осуществляет, утвержден не в некоем определенном сущем и только им и обладает как содержанием собственного сознания, так что как бы вместе с тем оказывается застывшим в некоем неизменяемом настоящем [присутствии]. Для того чтобы быть способным предвосхитить вообще это свое будущее, субъект должен быть открытым другому еще перед каждым актом «отношения к», тем самым утратив чистое тождество с самим собой, выхватив Другого⁴, который должен быть для него соприсутствующим, пусть даже как только лишь априорное условие возможности такого выхватывания.

Однако этот Другой, при котором субъект уже всегда имеется в некоем трансцендентальном выхватывании, для того чтобы быть открытым иному, не может быть неким единичным сущим. Иначе со своей стороны он утвердил бы человека как некое определенное сущее, а именно самого себя, и не смог бы оставлять выхватывание субъекта открытым для другого. Но если он [этот Другой] не должен быть сущим, то он не может быть все же и ничем. Ибо «ничто» не могло бы разрешить самоосуществление духа из фиксации на собственной тождественности и тем самым на настоящем мгновении. Более того, этот Другой, которого выхватывает человек, чтобы вообще быть способным находиться при другом и таким образом обладать будущим, должен сообщать себя самого как открытость для возможной

встречи, не будучи неким определенным сущим. Когда субъект выхватывает открытость этого «по-ту-сторону-сущего», человек открывается во внутренней глубине собственного «у-себя-бытия» не только этому «по-ту-сторону-сущему», но и наряду с ним всегда также единичному другому.

Невозможно изложить эти идеи в настоящей связи более детально. Тем не менее необходимо проследить далее явленный в них подход, чтобы яснее раскрыть этот герменевтический процесс.

Примечания

¹ ги- (Ny yas tra of Gautama: A System of Indian Logic) V Ny ya V caspatimi ra-k ta- Ny ibandhasahitam, ed. By Ga tha Jh . (Poona Oriental Series 58) Poona 1939. (=Nbh.), 289, 1 f.

²S khyak v.1.

³ Дополнительно см. I §§ 3 и 14.

⁴ В дальнейшем слово «другой» вопреки орфографическим правилам будет писаться с большой буквы, когда речь идет о «по-ту-сторону-сущем», и с маленькой, когда речь идет о некоем другом сущем.

Перевод с немецкого Р.В. Псху