



**ФИЛОСОФСКАЯ  
АНТРОПОЛОГИЯ**

# ЧЕЛОВЕК И ВРЕМЯ В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

© 2017

*Е. Н. Шульга*



**Шульга  
Елена**

**Николаевна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. В журнале “Человек” публикуется впервые.  
E-mail: elena.shulga501@gmail.com

“Человек” и “время” мы рассматриваем как соотносящиеся друг с другом понятия, образующие относительно самостоятельную целостность, как своего рода герменевтический круг. Смысл каждого из них реконструируется на основе контекста интерпретируемого материала, который раскрывает истинное значение наших исходных понятий. На протяжении более 2,5 тыс. лет герменевтика выработала определенные правила, методы и подходы, которые были изначально направлены на реконструкцию смысла текстов самого разного характера, на выяснение содержания в них скрытого или неявного знания. Накопленный герменевтикой опыт исследования не утратил значения и сегодня. Дело в том, “что герменевтика не удовлетворяется текущим смыслом вещей, но стремится к истине — часто нормативной, скрытой в глубине. Именно этим обстоятельством объясняется ценностный смысл ее философско-методологических наработок” [9, с. 9]. Основным принципом исследования, на который я буду опираться, наряду с герменевтическим подходом, является историческая преемственность знания.

Каждая культурная традиция обладает собственными содержательными параметрами и только ей присущими способами хранения и передачи знания. Важно, что “открытие историчности социокультурного бытия является моментом актуализации традиции, которая становится возможной благодаря дистанцированию культурных субъектов от непосредственности настоящего и их рефлексии над прошлым” [3, с. 118]. Погружаясь в смысл понятия “традиция” и развивая дальше выдвигаемые концептуальные положения, касающиеся человека, мы демонстрируем не только эффективность исторического подхода к проблеме, но и выходим на фундаментальный уровень исследования. При этом мы остаемся в границах проблемы интерпретации как актуальной для философской герменевтики, в центре внимания которой находится человек.

*Цель* моей статьи — продемонстрировать связь между изменяющимися представлениями о человеке и предметной направленностью процесса познания в его обращенности к сущности вещей, в первую очередь к пониманию сущности человеческого бытия в мире.

На примере античной и средневековой мысли я попытаюсь показать, что в соотношении “человек — время” именно “время” является категорией наиболее устойчивой и однозначной. Оно присутствует в концепциях человека часто в скрытом виде, выступает фактором, стабилизирующим смысловой контекст понимания. Каждая новая картина мира содержит представление о времени. Реконструировать эти представления в связи с выяснением сущностной природы человека как раз и призван герменевтический подход.

## **Философия человека в контексте античной мысли**

Философская мысль, истоки которой мы традиционно связываем с античностью, интересна стремлением осмыслить сложный мир человека через понимание себя, чтобы в конечном счете понять *других*. Для этого необходимо выделить то общее, что характеризует всех людей. Такая сверхзадача стимулирует последующее развитие практически всей философской мысли. Со временем философы приходят к выводу, что сущность человека раскрывается не только на основании так называемых чистых понятий, каковыми выступают тело, душа и дух, но и через те конкретные связи с внешним миром, которые устанавливает каждый индивид в процессе своей жизнедеятельности.

Так, рассуждая о теле, философы приходят к мысли, что человек — часть природы. Используя метод рассуждения по аналогии, греческие философы характеризуют человека как микрокосм. При этом “человек телесный” оказывается в центре внимания и становится объектом изучения благодаря своим биологическим особенностям — строению тела и функционированию организма, а также благодаря надорганизменному, сверхчувственному в нем. Именно это последнее отличает его от других живых существ. Речь идет об эмоциональных проявлениях: стыде, страхе, гневе, слезах, восторге, недоумении, любви, памяти, способностям к сопереживанию и припоминанию. Особенность взаимных переходов в созерцании различных внутренних состояний человека философы описывают в контексте жизни души и тела, находя все новые качественные определения каждому из этих понятий.

Например, Хрисипп и Зенон вполне в натурфилософском духе “телом называют сущность, имеющую границы” [6, с. 135, 150]. Что касается человеческого тела, то о нем греки первоначально размышляют как о *сильном* или *слабом*, а также о *наи-*



лучшем и прекрасном. Совершенству тела способствуют “телесные занятия”: борьба, бег, особенно гимнастика — искусство делать наилучшим тело.

Греческие мыслители предпосылают добродетели и благообразию красивому телу, тогда как постыдное — телу безобразному. Более того, как только исчезает добродетель, наступает несчастье, поэтому, говорит Сократ, “легко ли это или нет, познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем” [7, с. 213]. Согласно Сократу, забота о собственном теле является первым условием познания вообще. Иными словами, заботясь о теле, мы познаем себя, а *познав себя* (телесность как встроенную в собственный субъективно-психологический контекст), мы становимся способными познать весь мир.

Развивая эту идею, Платон в диалоге “Пир” приходит к убеждению, что любовь к прекрасному телу человек может возвысить до уровня *блаженного созерцания* красоты. *Блаженное созерцание (theoria)* прекрасного подготавливает к формулированию (восприятию) отвлеченных понятий, и эта способность раскрывается в человеке в силу того, что в душах людей сберегается память о формах божественного мира.

Платон выстраивает целую концепцию, а точнее говоря — учение о соотношении души и тела. Он доказывает, что тело ограничено временным бытием, тогда как душа устремлена к вечному. Предметом души являются идеи или вечные сущности вещей, но когда она подчиняется телу, то не обладает ясностью созерцания. И только по мере освобождения от тела душа очищается и возносится к созерцанию вечного, что и доказывает ее бессмертие. Душа не только отличается от тела, но повелевает ему, а потому сущность человека состоит в *употреблении* тела, то есть в *заботе* о нем, как учил Сократ. Связь души и тела очевидна: душа правит телом, и то, с чем встречается тело — находит отпечаток в душе человека. Душевные устремления очень важны: они способны преобразить тело и даже сделать его прекрасным. В этом случае возвышенное и прекрасное оказывается первичным по отношению к телу, традиционно рассматриваемому как “темница” души. По существу, устремленность человека к созерцанию высших идей подтверждает наличие души, указывает на ее божественные свойства. Способность к созерцанию таких идей (наряду со способностью к реализации душевных порывов в созерцании высших начал) делает человека свободным. Таков глубинный смысл учения Платона о человеке, о соотношении души и тела.

Понятие свободы, рассматриваемое в контексте преодоления человеком собственной телесности, в дальнейшем было использовано Аристотелем, в частности в его трактате “О душе”, где он рассуждает о блужданиях души во время сна и характеризует получение божественных пророчеств во сне как способность души отрываться от тела<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Здесь важно уяснить смысл слова “свобода”. Это свобода от тела, понимаемая буквально как отрыв от тела, как реальный выход из тела — временный, поскольку пробуждение от сна дает возможность душе вернуться назад. Поэтому значение, которое Аристотель придает сну, касается не просто отдыха тела, здесь сон становится посланием, порой несущим пророческое содержание и божественный смысл.

Платон, развивая свои взгляды об отношении души и тела, закономерным образом приходит к учению о бессмертии души, однако он связывает дурные качества человеческой природы с телесным началом. Чувственность в ее чистом виде является следствием телесности, но именно склонность некоторых людей совершать зло есть худшая сторона проявления их чувственности.

Однако Платон усматривает в телесных проявлениях человеческой сущности и положительные моменты. Он полагает, что пребывая в теле, душа имеет порывы к идеальному миру, которые обнаруживают себя в любви к знанию, в художественном воодушевлении и даже в противодействии телу. Высшим состоянием души Платон считает соединение трех качеств, свойственных человеку: *энтузиазма, любви и воодушевления*. Это как раз тот вневременной дар и такое состояние свободы, когда сознающее внутри нас начало проникается присутствием как будто бы другой, высшей силы.

Итак, Платон с его учением о разделении тела и души и обнаружением внутри души как низших, так и высших устремлений, закладывает основание для дальнейшего формирования различных ценностно-ориентированных концепций человека.

Вслед за ним Аристотель, восприняв все, что до него было сказано о душе, обосновывает собственную точку зрения. Он вводит в контекст философских размышлений такие категории, как *материя и форма* и соотносит их с понятиями “тело” и “душа”. Он поясняет, что живое тело (у которого мы наблюдаем питание, рост и упадок), имеет основание в себе самом — оно не может быть душой. *Тело* не есть нечто такое, что принадлежит субстрату, но скорее само *есть субстрат и материя*. Поэтому *душа есть сущность* в смысле формы естественного тела, обладающего жизнью в своей возможности [4, с. 57]. Аристотель придает новый смысл учению о разделении души и тела, признавая наличие души внутри живого организма. Он убежден также в том, что у одного и того же человека знание (по своему происхождению) предшествует деятельности созерцания. Поэтому *душа есть первая энтелехия естественного живого тела*, обладающего органами. Такова дефиниция тела у Аристотеля.

По-видимому, следует прояснить герменевтический смысл того, что стоит за понятием “энтелехия тела”. Дело в том, что мы имеем здесь две крайности — потенциальность действия и само действие, материю и мысль. *Энтелехия живого тела*, о которой говорит Аристотель, — это отношение между двумя данными крайностями. Это граница между деятельным началом (потенциальным, исходящим *от* тела) и актуальным действием (души). Все эти действия побуждаемы внутренним порывом. Причем “порыв” следует понимать здесь в духе Платона, как указание на возвышенное значение сочетания *любви*,



*энтузиазма и воодушевления* — свойств души как главных свидетелей живого проявления внутренней сущности человека.

Таким образом, понимание души на уровне сущности происходит через представление о деятельном начале, заложенном в самом человеке (порывы души, запросы тела, реализуемые посредством устремлений души). Поэтому причина движения (побуждения тела ли, души ли) и действующая причина как раз и есть, согласно Аристотелю, душа или энтелехия.

Замечу, что выявленный смысл аристотелевского определения, по сути, снимает проблему единства души и тела вообще. Она не имеет смысла, поскольку нет смысла задаваться вопросом, типа: едины ли воск и отпечаток на нем? И хотя такие понятия, как “единое”, “бытие” имеют разные значения, *энтелехия*, по Аристотелю, *есть единое и бытие* в их собственном смысле. Вывод, к которому приходит Аристотель, можно сформулировать так: душа есть сущность как форма (logos), а это — суть бытия тела. Вместе с тем, душа есть суть бытия и форма (logos) естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя (сказанное имеет отношение и к частям тела) [там же, с. 58].

Итак, в приведенных выше концепциях человека просматривается несколько тенденций, связанных с выявлением его сущностных, природных характеристик. Одна из тенденций направлена на выяснение условий познания. При этом способность к получению знания характеризуется как фактор, выражающий сущность человека. Другая тенденция в эволюции представлений о человеке связана с преодолением дихотомии души и тела. Обе тенденции объединены поиском условий, при которых проявляется способность человека к познанию себя, следовательно, к познанию другого. И если “тело, познающее себя” можно квалифицировать как феномен, присущий исключительно человеку с его устремленностью к познанию (к творческим порывам) и любви к знанию, то в соотношении “тело — душа” мы находим положения, которые выходят далеко за рамки понимания телесности как временного пристанища души. Такова знаменитая *энтелехия* Аристотеля, понимаемая как общечеловеческое деятельное начало и одновременно как намерение, которое осуществляется в действии.

Душевные качества человека (устойчивые и характеризующие его как личность), а также его кратковременные эмоциональные переживания (часто неустойчивые) рассматриваются в связи с функционированием тела. Они получают характеристику в связи с проявлениями их как событий, как “действий во времени”, рассматриваемых в контексте последствий деятельности мышления, проявлений воли и свободы.

При этом о времени, как его воспринимает человек, Аристотель рассуждает, исходя из трех его взаимосвязанных частей — настоящего, прошедшего и будущего, подчеркивая, что

будущего еще нет, прошедшее уже не существует и только настоящее причастно бытию. Постигая природу вещей, философ неизбежно имеет дело с величинами, движением и временем, “время же не определяется временем ни в отношении количества, ни качества” [5, с. 147]. Сам Аристотель пытается описать действие времени, опираясь на представление о возникновении и уничтожении. Он характеризует эти события как природные движения, которые предстают в человеческом понимании вещей в виде круговорота, в результате чего “само время кажется каким-то кругом” [там же, с. 158].

Согласно Аристотелю, время связано с движением и покоем, с бесконечным и конечным, с делимостью на множество частей, “с тем, в отношении чего происходит изменение” [там же, с. 191]. Поэтому все возникающее и существующее имеет свой срок, свое “время жизни”. Он соотносит время жизни и бесконечность и приходит к выводу о непрерывности, изменении и бесконечности времени: «возникновение и уничтожение всегда будут происходить непрерывно и никогда не прекратятся, и в этом заключен [глубокий] смысл, ибо мы утверждали, что во всем природа всегда стремится к лучшему. “Быть” лучше, чем “не быть”, однако бытие не может быть присуще всем [вещам] из-за их удаленности от [перво]начал. Поэтому бог завершил мировое целое тем способом, который оставался: он сделал возникновение безостановочным. Ведь именно так бытие больше всего может быть продолжено, потому что постоянное возникновение ближе всего к [вечной] сущности» [там же, с. 436].

Эта безостановочность возникновения заставляет Аристотеля ориентировать человека на достижение счастья в своем конкретном эмпирическом опыте, в познании и деятельности: в ремесле и искусстве, в поэзии и музыке, в политике и философии. Человек способен на это, поскольку из всех живых существ человека отличает разум. Но не только разум как часть души, но и присущие ему такие качества, как: *восприятие, общие чувства, аффекты*, смешение удовольствия и неудовольствия (а потому люди могут быть радостными или печальными); *воображение* (или воображаемое *представление*), *воспоминание* как проявление памяти [8, с. 195–198], как способность вспоминать прошлый опыт.

## Человек и время в религиозно-философской картине мира

На протяжении веков при обсуждении природы человека такие категории, как тело, душа и дух постоянно подвергаются философскому анализу. Тем не менее, в отдельности они еще не раскрывают всю полноту сущностных характеристик человека. Осознав это, философы и богословы рассматривают человека сквозь призму личностных качеств, того что делает его



уникальным и свободным, оторванным от давления природной необходимости и судьбы.

Впервые у Августина (354–430) человек рассматривается с точки зрения проявления высших душевных и духовных способностей — способности к самосозерцанию, самопознанию, любви и общению. Пятнадцать книг его трактата “О Троице” (399–419) представляют собой изложение текстов Священного Писания, на основе которых конституирован Никейский Символ веры. Важнейшим моментом теологической концепции Августина выступает трактовка им Троицы. В ее основе лежит такой феномен, как *имманентный внутренний диалог самосозерцания, самопознания, общения и любви*. В результате, сущность Бога мыслится в качестве не рядоположенной ипостасям Троицы, но как реализующая себя в процессуальности их диалога.

Интерпретация Троицы, предложенная Августином, является по сути экзистенциально-психологической. Она задает мощный импульс развития экзистенциальной составляющей всего христианства (например, в исихазме с его интерпретацией субъективной сферы внутреннего диалога).

Другой аспект понимания человека в контексте исторического времени связан с именем Августина как “учителя благодати”. Именно ему принадлежит концептуальное обоснование различия между “внешней” благодатью как буквой закона и “внутренней” благодатью как эманацией духа.

Благодать мыслится как необходимая для восстановления человеческой природы, “поврежденной грехопадением”. Августин говорит о поврежденном грехопадением человеке как неспособном взойти на вершины праведности, поскольку он не имеет воли. Но исцеление воли возможно, и оно исходит от “добротного самаритянина”, то есть от Христа. “Действительно, никто не может полным образом любить то, к чему мы призываем, если только не возненавидеть того, от чего мы отвлекаемся. Призываемся же мы к совершенной человеческой природе, какой создал ее Бог до грехопадения, а отвлекаемся от любви к той, которую мы заслуживаем грехом. Поэтому мы должны возненавидеть то, от чего желаем быть свободными” [2, с. 452]. Более того, согласно сотериологической концепции Августина, спасение непосредственно зависит от действия Божьей благодати в человеческом сердце.

Далее Августин вводит свое знаменитое различие “*неспособности согрешать*” и “*способности не согрешать*”. Именно “способностью не согрешать”, основанной на презумпции свободы воли, был изначально наделен Адам, и именно этой способностью он не сумел воспользоваться. Что касается “неспособности согрешать”, то она связана с именем Христа как “второго Адама”. Именно через Него сообщается миру способность не только “желать лишь благого”, но и “волить к благому”.

В основе учения Августина о человеке лежит концепция свободы воли, и она построена на смысловом различении таких понятий, как “желать” и “мочь”. Иногда мы желаем то, чего не можем, иногда мы можем то, чего не желаем — свобода в этом контексте понимается и интерпретируется не как способность выбора, но как способность “исполнения”, то есть деланья. Итак, проблема человека раскрывается на основе учения о благодати. Однако собственная душа, отражающая неисповедимость божественного промысла, становится загадкой и тайной для человека.

Проблема бытия специально не обсуждается Августином, но он много рассуждает о ней в своем учении о Боге как “совершенном Бытии”, выводя идею абсолютного Бытия из самодостоверности человеческого мышления. Он говорит о сотворенных Богом *потенциях*, которые *в надлежащее время* обретают статус действительного бытия.

Наконец, история мыслится им как процесс, конечной целью которого является достижение “вечного мира” в Боге. Это случится, когда “церковь воинствующая” превратится в “церковь торжествующую”. Тем самым онтология получает истинный смысл и реализуется в морали, основанной на презумпции евангельского милосердия и любви.

В “Исповеди” (кн. 11) мы находим рассуждения о времени в акте Творения, где Августин высказывает недоумение, касающееся трудности в понимании того, каким образом этот акт совместим с вечностью. “Что делал Бог до сотворения неба и земли?” И Августин сам же отвечает: “Я не знаю того, чего не знаю” [1, с. 290].

Невозможно представить себе время, существующее до создания мира, потому что Бог создал их вместе. Так что же такое время? “Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени” [там же, с. 292]. Таким образом, измеримо лишь настоящее. “Есть три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего” [там же, с. 297]. Эти три вида времени нигде не существуют, кроме как в нашей душе. “Настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание” [там же].

Рассуждая дальше, Августин видит во времени средство измерения движения и различает время, принадлежащее предмету (оно выражается в воспоминании), и время, измеряемое движением тел (небесных светил), различая онтологическое время и феноменологическое.

На этом фоне характерным направлением философско-богословских дискуссий средневековых схоластов становится ак-



тивно обсуждаемый вопрос: творится ли мир “по разуму” или “по воле” Божьей? Большинство мыслителей высказывались в пользу творения мира Богом в соответствии с Божественным разумом. Но получает распространение иная точка зрения. Так, шотландский средневековый философ и теолог Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308) интересен как представитель нового стиля философствования, который сочетает в себе стремление к предельной ясности высказываемых положений, наряду с нацеленностью на выявление тончайших различий и едва уловимых смысловых оттенков.

Фундаментальным методом прояснения содержания понятий, о которых рассуждает этот философ, выступает *метод дистинкции* (то есть различения), основанный на выявлении различий между сравниваемыми предметами. Опираясь на этот метод и рассуждая в русле традиционной для него проблематики сопоставления возможности и действительности, Дунс Скот приходит к идее абсолютной (вневременной) свободы, свободы воли Бога, исходя из совершенно оригинальных посылок. Он начинает с утверждения, что актуальная бесконечность Божественной природы требует потенциальной бесконечности своей собственной воли, следовательно, свобода воли Бога подчиняет себе Божественный разум и Бог творит мир не в соответствии с неким первоначальным и исходным каноническим разумом, а в акте свободного волеизъявления. Вместе с тем, полагает философ, Бог есть полнота совершенства и принципиально не может быть ограничен в своих проявлениях никакой внешней детерминантой, а потому творение мира Богом “по Божественному разуму” означало бы несвободу. Бог творит мир в акте абсолютной свободы воли, и мир не есть плод его раздумий или результат выбора, но он есть воплощение абсолютно индетерминированного внутреннего побуждения, импульса, не поддающегося рефлексии.

Такая постановка вопроса делает наличное бытие не абсолютным и не единственно возможным, открывая перспективы как для размышлений о фундаментальности рациональных оснований человеческого познания, так и для постановки проблемы возможных миров. Его гипотеза возможных миров основана на том, что действительность — это только одна из множественных возможностей проявления абсолютной воли Божественного творения.

Аргумент Дунса Скота применительно к человеку реализуется в концепции человеческой воли — свободной в абсолютном смысле слова, поскольку свобода составляет глубинную сущность воли. Эта идея проявляется в концепции личности. С точки зрения герменевтической оценки, Дунс Скот использует интерпретацию в качестве предпосылки собственной оригинальной авторской позиции, где трактовка сакрального текста преодолевает его буквальную интерпретацию.

Можно утверждать, опираясь на европейскую рациональную философию, что важными составляющими человеческого мира являются память (обращенная в прошлое) и обещание (направленное на будущее). Так, для Аристотеля память — это присутствие в душе образа минувшего прошлого (“образ прошлого приходит мне на ум”). Здесь пассивный момент образа противостоит активному припоминанию. У Аристотеля припоминание активно, одной из задач его является преодоление (борьба) забвения. Между тем процесс преодоления забвения связан с опытом узнавания — феномен, который широко использует затем А. Бергсон (“Интеллектуальное усилие”, “Материя и память”).

Соотношение памяти и обещания — это особая проблема. Память обращена в прошлое, она ретроспективна; обещание же — в будущее, оно перспективно. Соотношение этих понятий в мировосприятии человека придает темпоральную широту самопознанию, основанному на “истории жизни” (биографии), учитывая обязательства длящегося будущего. Поэтому, если смерть памяти — это забвение, то для обещания смертельным является нарушение слова. Обещание мы узнаем по глаголам (обязуюсь, сделаю). Например, Ницше, говоря об обещании, разделяет чувственность (как телесную пассивность) и активное действие. Он приходит к выводу, что можно обещать действия, но никак не чувства: ибо последние произвольны. Поэтому нельзя обещать любить, но можно обещать что-то сделать или дать.

Таким образом, моральная составляющая входит в контекст проблемы понимания, она неотделима от тех концепций человека и времени, которые мы рассмотрели.

## Литература

1. *Августин А.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Ренессанс, 1991.
2. *Августин Бл.* Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.
3. *Анохина В.В.* Культурная традиция в парадигмах современной философии. Минск: БГУ, 2014.
4. *Аристотель.* О душе. Кн. 2 // Антология реалистической феноменологии. М., 2006.
5. *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981.
6. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
7. *Платон.* Алкивиад I // *Платон.* Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 175–222.
8. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон+, 2012.
9. *Шульга Е.Н.* Понимание и интерпретация. М.: Наука, 2008.