

особистості. Таким чином, Ніцше справедливо назвав себе антихристиянином, мовляв: якщо християни – ті, що безсоромно брешуть, то він – антихристиянин стосовно перших; якщо в світі існує тільки таке «християнство», то він завжди буде його противником. На жаль, істинного християнства Ніцше так і не пізнав, натомість побачив його тільки в Христі: по суті, був тільки один християнин і Він помер на хресті. Євангеліє, на його думку, померло на хресті [4, с. 3]. Цей факт примушує більш глибоко досліджувати ті явища, які відбуваються у духовному та суспільно-політичному житті нашої країни. Сьогодні, ми, жителі України, із стурбованістю чуємо про появу на наших теренах неонацистських та расистських молодіжних груп, що глибоко протирічить нашій ментальності. Але це тема іншого дослідження.

### Бібліографічні посилання

1. **Біблія: Новий Заповіт.** – М.: Бібл. товариство, 1995. – 292 с.
2. **Любак А.** Драма атеистического гуманизма / Анри Любак // Христианская Россия. – Милан – Москва. – 1997.
3. **Марков Б.** Хайдеггер и Ницше / Б. Марков // Сборник к 60-летию профессора К. А. Сергеева. Сер. «Мыслители». – № 12. – СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 205–225.
4. **Ницше Ф.** Антихристиянин / Ф. Ницше // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 17–93.
5. **Шопенгауэр А.** Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Харвест. – Мн., 2007.
6. **Юнгер Г. Ф.** Ницше / Г. Ф. Юнгер // Практис. – М., 2001. – С. 256.
7. **Ясперс К.** Ницше. Введение в понимание его философствования / К. Ясперс // Владимир Даль. – СПб., 2003. – С. 91–626.
8. **Ясперс К.** Ницше и Христианство / К. Ясперс // Медиум. – М., 1994.

Надійшла до редколегії 22.12.09

УДК 115

**Р. А. Евтушенко**

*Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара*

## О ФЕНОМЕНЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОШЛОГО: МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

Досліджено характерні особливості інтерпретації минулого у західноєвропейській філософії XIX – початку XX ст., висвітлено специфіку феномена інтерпретації у радянській та пострадянській філософській думці.

**Ключові слова:** інтерпретація, метафізика, минуле.

Исследованы характерные особенности интерпретации прошлого в западноевропейской философии XIX – начала XX ст., освещена специфика феномена интерпретации в советской и постсоветской философской мысли.

**Ключевые слова:** интерпретация, метафизика, прошлое.

---

© Евтушенко Р. А., 2010

Examines the characteristics interpretation of the past in Western Europe philosophy 19th – the beginning of the 20th century, expands the specifics of the phenomenon of interpretation in the Soviet and post-Soviet philosophical thought.

**Keywords:** interpretation, metaphysics, past.

Каждое время имеет другую историю прошлого... Разве современность мерило истинности для человечества? Разве она законодательница будущего? Разве даже для ближайшего будущего не оказывается истиной то, что в настоящее время признается заблуждением?

Л. Фейербах

Философское рассмотрение феномена прошлого предполагает его содержательный анализ в онтологическом, антропологическом, гносеологическом, социальном, аксиологическом и др. (напр., семиотическом) аспектах.

Постсоветский период в гуманитарной мысли как в Украине, так и России, в буквальном смысле оказался насыщенным небывалым многообразием интерпретаций свершившейся истории. Множество фактов исторического бытия, длительное время тщательно скрывааемых тоталитарным режимом большевистской власти, фактов, идеологически упакованных и представляемых в качестве общезначимых и весомых в жизни целого народа, обрели новый смысл. Целые лакуны молчания в культуре прошлого, открывшаяся немота языка, вызвали лавинообразный характер переосмысления исторических судеб. Не следует, однако, забывать, что сокрытие, умолчание отдельных фактов истории, как заметил С. С. Аверинцев, – это пятна на профессиональной чести и нашем достоинстве (см. [1, с. 1]). Множество различных интерпретаций, пришедших на смену монолитно санкционированному идеологическому узакониванию истории, хотя и были нацелены на восстановление исторической справедливости, оказались в чем-то сродни вседозволенности, совпали с утратой чувства ретроспективы. Поэтому утверждение нового интересубъективного объяснения феноменов прошлого в пост-имперский период стало приоритетным направлением политики независимых государств. Уместно, однако, вспомнив слова Л. Фейербаха, прояснить, изменились ли метафизические основания в постижении прошлого?

Вопрос о метафизических основаниях природы интерпретационной деятельности в историческом познании был предметом пристального внимания в западноевропейской философской и культурологической мысли с глубокой древности. Можно упомянуть Аристотеля, поставившего задачу достоверного воспроизведения исторических фактов. В эпоху Возрождения намечается тенденция к установлению специфики исторического понимания. В новоевропейской культуре, накопившей огромный опыт освоения исторических фактов, ставится задача выработки «нормы» их понимания. В конечном счете, просветительская ориентированность на разум обусловила утверждение классических стандартов исторического познания – базируясь на идее закономерности протекания исторического процесса и идее прогресса, интерпретация прошлого представляла как поступательное продвижение по ступенькам лестницы мирового разума, постигающего самого себя. Телеологическая субстанциализация разума явилась метафизическим основанием осмысления прошлого, установления его

значимости. «Значительное в истории, – писал Гегель, – значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл» [3, с. 72]. Таким образом, классическая историческая наука и философия заложили фундамент чисто рационального, выражаемого в абстрактно-логических формах, воспроизведения исторической действительности как проходящей определенных ступени своего развития. Образ будущего, конечного этапа исторического пути, абсолютного воплощения мирового разума – залог понимания не только прошлого, но и настоящего.

Как известно, К. Маркс, используя гегелевские принципы познания объективного духа (историзма, диалектики, логики), дал обоснование необходимости созидания такого будущего, которое стало бы идеалом для сферы практического разума (целесообразного действия). Интерпретация прошлого под углом зрения абстрактно представленного будущего содержала в себе те черты исторической действительности, которые характеризовали ее в аспекте утверждения уже сформировавшегося образа. Такая интерпретация исторических фактов, по сути, превращала их в сырье, материал (удобрение) для будущего, лишала их самоценности и уникальности. Как и гегелевская, марксистская (включая и советский вариант) интерпретация исторического процесса представала в качестве объективистского воспроизведения закономерностей его развития (знание общего диктовало понимание частного). Гиперисторизм в конечном счете обернулся полным пренебрежением настоящего, его надлежало принести в жертву будущему. А так как человек мыслился Марксом как совокупность общественных отношений, то и его предназначение виделось, главным образом, в плане осуществления социальных закономерностей. Антропологическая компонента исторического бытия рассматривалась в аспекте проявления общезначимых форм социальной активности. Не стало случайным, что исходным основанием и в постижении человеческого бытия становились интересубъективные формы.

Советская философия, воспринявшая идеи Гегеля и Маркса, в объяснении прошлого также исходила из уже известного образа будущего. Поэтому любые, не вкладывающиеся в рамки узаконенного большевистской властью интерпретации прошлого, не только не воспринимались как имеющие право на свое существование, но и подлежали жестокому искоренению, а их авторы в лучшем случае лишались работы и обретали статус инакомыслящих. Интерпретации прошлого жестко регламентировались и контролировались официальной идеологией. Являясь по сути псевдорациональной формой воспроизведения исторических событий, легитимированные властью интерпретации «подгоняли» прошлое под рельефные очертания будущего, «устанавливали» их значимость для настоящего. В постсоветский период наблюдается очередное «переписывание» истории (например, событий Второй мировой войны, голодомора) с позиций уже иных исторических реалий, реалий формирующейся национальной идеологии независимого украинского государства.

Напротив, в западной философской, и шире – культурологической – мысли, еще в период господства просвещенческой идеологии, зарождается тенденция к ограничению рационалистической методологии постижения исторических феноменов, самобытность и уникальность которых, выражая бытие культуры как

целого, востребовала нахождения иных средств определения их значимости. Попытка снять абстрактный покров с эмпирически-конкретной действительности немецкими романтиками (Ф. Шлегель, Ф. Шлейермахер), сосредоточенность на бытии единичного (С. Кьеркегор), настойчивый отказ А. Шопенгауэра объяснять исторический процесс как воплощение мирового разума – свидетельствует о весьма широко устанавливающейся и последовательно развертывающейся традиции неприятия тех способов отношения к прошлому, которые выносили ему вердикт с позиций Ratio. В то же время ведется активный поиск тех оснований, посредством которых стало бы возможным упорядочивание эмпирически конкретной действительности, intersubъективно выражающих самобытное содержание феноменов культуры. Следствием этого становится актуализация антропологических и этических идей И. Канта. Так, А. Шопенгауэр, задаваясь вопросом, почему существующее и понятое имеет тот или иной вид, показывает, что рационально определяемая Кантом сфера мотивационной деятельности (эмпирическое обоснование поступков остается в тени) не позволяет добиться аутентичного понимания прошлого. Стремление к изменению понимания, – замечает Шопенгауэр, – связано с преодолением сопротивления эпохи, подобно сопротивлению тяжести, и союзником истины вскоре становится время (см. [11, с. 257]). Не приемля абстрактно-всеобщих форм унификации человеческого бытия, Шопенгауэр заявляет о ценности индивидуального начала в культуре. «Индивидуальность стоит далеко выше национальности, и по отношению к каждому данному человеку первая заслуживает в тысячу раз больше внимания, чем вторая» [10, с. 301]. «Самый дешевый вид гордости – гордость национальная. Ибо, кто ею одержим, обнаруживает этим отсутствие в себе каких-либо индивидуальных качеств, которыми он мог бы гордиться, так как иначе ему незачем было бы хвататься за то, что у него общее с миллионами. У кого есть выдающиеся личные достоинства, тот, напротив, всего яснее видит недостатки собственной нации, так как они постоянно у него на глазах. А всякий жалкий бедняга, у которого нет за душой ничего, чем он мог бы гордиться, хватается за последнее средство – гордиться той нацией, к какой именно он принадлежит...» [10, с. 300–301]. Можно сказать, что отождествление индивида с нацией для Шопенгауэра сродни абстрактно-логическому осмыслению человеческой реальности. Столь же резкая оценка форм социальной активности, нивелирующих бытие индивидуальности, как замечают А. Гулыга и И. Андреева, обусловлена предчувствием опасности тоталитаризма (см. [2, с. 254]). Акцентируя внимание на индивидуальном содержании исторической реальности, Шопенгауэр фундирует поиск новых метафизических оснований в определении значимости эмпирического многообразия жизни. Собственно, сама история во взглядах Шопенгауэра повествует о том, что свершается только однажды, а идея прогресса является таким же сновидением XIX в., как воскрешение из мертвых в древности. Просветительские ориентации утилитарно-практического характера постепенно утрачивают силу, прошлое лишается монументализма. Рационально определяемая история уступает место субъективно-антропологическому ее воспроизведению, побуждающему к историческому самоосмыслению.

Феномен природы интерпретации прошлого занимает и Ф. Ницше. По его мнению, если монументальное изображение прошлого господствует над остальными способами исторического описания, т. е. над антикварным и критическим, то от этого страдает само прошлое: целые значительные отделы прошлого предаются забвению и пренебрежению, и образуют как бы серый, однообразный поток, среди которых возвышаются, как острова, отдельные разукрашенные факты (см. [5, с. 172]). Когда же история служит минувшей жизни так, что подрывает дальнейшую жизнь, и в особенности высшие ее формы, тогда, как заявляет Ницше, дерево умирает, и сама антикварная история вырождается (см. [5, с. 176–177]). Наиболее продуктивным способом отношения к прошлому Ницше считает критический, но только если тот используется в целях служения жизни. Необходимо развивать прошлое, чтобы жить дальше, привлекать на суд истории, выносить ему приговор. «Попытка создать себе *a posteriori* такое прошлое, от которого мы желали бы происходить, в противоположность тому, от которого мы действительно исходим, – попытка всегда опасная, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее первой» (см. [5, с. 179]). Таким образом, в современности могут «присутствовать» разные интерпретации прошлого, критерием определения значимости того или иного объяснения становится то, что служит самой жизни, собственно, фундамент эгоизма, но только такой, который сам себе полагает известные ограничения. Достаточно расплывчаты и зыбки основания в определении ценности того, что может служить жизни. Ведь ради утверждения «жизни», предположим, национальной государственности, можно похоронить заживо целые пласты культуры, как ради созидания советского строя предавали забвению артефакты культуры буржуазного общества. Разумеется, Ницше вряд ли можно упрекнуть в признании в качестве ценности того, что будет лишать культуру ее самоидентичности. В объяснении прошлого, замечает Ницше, следует «исходить из того, что составляет высшую силу современности. Только путем наивысшего напряжения можно угадать в прошлом то, что в нем представляется стоящим познания и сохранения и что есть в нем великого. Равное познается только равным» [5, с. 198]. Таким образом, ответственность за достоверное раскрытие прошлого всецело возлагается на интерпретатора, который должен быть равным тому, что он интерпретирует. Присущая романтической герменевтики установка на идентификацию интерпретатора с автором характерна и Ницше. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Ницше делает акцент на человеческом измерении прошлого – антропологической природе интерпретации. А поскольку сам интерпретатор принадлежит миру постоянно обновляющейся истории, постольку «вызов» современности обусловлен феноменом опыта субъективности.

«Быть с сознанием обусловленности» – так скажет В. Дильтей о работе всей своей жизни. Выделяя специфику исторического бытия, предметная данность которого предстает как целостность самой жизни, Дильтей стремился раскрыть опыт познающей субъективности как тождественный самой истории. Так, характеризуя постижение жизни, Дильтей подчеркивал, что оно возникает из переживания и связано в нем неразрывно, что в нем взаимодействуют процессы всего душевного склада, что отдельный процесс поддерживается в пере-

живании всей целостностью душевной жизни, и связь, в которой он находится в себе самом и со всем целым душевной жизни, принадлежит непосредственному опыту, и это определяет природу понимания нас самих и других (см. [4, с. 34]). В понимании, замечает Дильтей, мы исходим из связи целого, данного нам живым, для того чтобы сделать из него для себя постижимым единичное и случайное. Именно то, что мы живем в сознании связи целого, дает нам возможность понять отдельное; постижение целого делает возможным и определяет истолкование единичного (см. [4, с. 34]). Но как тогда опыт отдельного человека возвышается до исторического опыта? Дильтей, хотя и пытается размежеваться с рационалистической философией истории, все же стремится обосновать возможность общезначимого знания исторической реальности: «...индивиды существуют не изолировано, а связаны между собой отношениями семьи, более сложным союзом, нации, века и, наконец, самого человечества. Целесообразность, наблюдаемая в этих единичных организациях, создает возможность типичных воззрений в гуманитарных науках» [4, с. 2–3]. Но ни одно понятие, однако, согласно Дильтею, не исчерпывает содержание индивидуальных единиц; многообразие в них может быть только изжито, понято и описано. Такой подход тем не менее вызвал резкую критику со стороны известных историков. Так, Э. Трельч считал, что Дильтей капитулировал перед индивидуальностью в истории и заявил об анархии ценностей в немецкой историографии (см. [6, с. 109]).

Таким образом, исторический опыт, его целостность мыслится Дильтеем как определяющий в отношении понимания прошлого, которое может быть дано интерпретатору лишь как письменно фиксированные выражения жизни. Однако изменчивость (временной характер) исторического опыта содержит опасность релятивизма, поэтому установление его структуры, смысловых связей в системах культуры, представляется весьма актуальной задачей в выработке значимого для целого человечества понимания прошлого. Необходимо, таким образом, найти такие основания, которые стали бы заслоном быстротекущим, лавинообразным интерпретациям прошлого и тем самым обеспечили бы определенной нормой понимание исторических событий. В этом плане важнейшую роль сыграло неокантианство (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), возобновившее этико-нравственную направленность исторического познания. В итоге, ценностно-антропологическая ориентация, в противовес рационалистическим интерпретациям истории, образовала новую линию в западноевропейской философии, определившую в качестве исходного основания познания прошлого человеческий фактор. Видимо, в этом свете вполне оправданным выглядит признание М. Хайдеггера о том, что он испытал в большей мере влияние традиции В. Дильтея, чем Э. Гуссерля (см. [8, с. 397–398]).

Феноменологическая онтология М. Хайдеггера и явилась таким средоточием западноевропейской мысли, в которой были высвечены разнообразные аспекты формирующегося в силу присутствия человека в мире опыта субъективности; здесь и была раскрыта связь переживания индивидом своей конечности с историческим опытом человеческого сообщества, бытием культуры как целого. Рассматривая человеческое бытие во временном ракурсе, Хайдеггер показывает, что мы не можем отбросить свое прошлое, подобно тому как сбрасываем

платье. «Dasein точно так же не может избавиться от своего прошлого, как не может ускользнуть от своей смерти. В любом смысле и в любом случае все то, чем мы были, есть сущностное определение нашей экзистенции. Пусть даже каким-то путем с помощью тех или иных ухищрений мне удалось заставить свое прошлое держаться от меня подальше, все равно забвение, вытеснение, сокрытие суть для меня способы быть моим бывшим» [9, с. 351]. Таким образом, Dasein с необходимостью есть всегда бывшее, всякий раз соотносится с определенной способностью быть, принадлежащей ему самому, т. е. подступает к самому себе, выступая из некоторой своей возможности. Будущему принадлежит равноисходно бывшее в экзистенциальном смысле [9, с. 351]. Отказываясь мыслить способ бытия из самосознания, Хайдеггер показывает, что происходит искажение смысла экзистенции, когда против экзистенциала свободы разыгрывается определенный идеал существования. Понимание как фундаментальное определение экзистенции раскрывает ее в неистине, и лишь бытие к смерти, которое может обозначено как бытие к возможности, возвращает человека к самому себе, вызывает самость присутствия из потерянности в людях (см. [8, с. 289–310]). Молчаливый зов совести, согласно Хайдеггеру, влечет к бытию решимости, избавлению от двусмысленности, выбору собственного будущего. Речь, безусловно, не идет о том, что «все позволено», а о том, что мы сами себе позволяем согласно нашему пониманию собственного назначения. Прошлое, таким образом, мыслится с точки зрения человеческого самоосуществления, сбывания человека как проекта. Интерпретация прошлого становится разысканием возможностей его экзистирующего присутствия. История, как замечает Хайдеггер, означает взаимосвязь событий и воздействий, тянущуюся сквозь «прошлое», «настоящее» и «будущее»; прошедшее бытие и вместе с тем передаваемое по традиции относится к человеку как субъекту свершений (см. [8, с. 378–379]).

Можно сказать и по-другому: то, что обнаруживается как историческое, показывает, что такое человек и чем он может быть. История, как считал К. Ясперс, существует только со знанием о себе (см. [12, с. 88]). Поэтому интерпретация прошлого зиждется на понимании самих себя, определении возможностей собственного опыта. В то же время, если собственный опыт является ограниченным, то возникающие интерпретации прошлого предстают как его реанимация и препятствуют человеческому самоосуществлению. Так, самозамыкание на одной из форм единства жизни, как например, национальной, может повлечь за собой такую «актуализацию» прошлого, которое в не меньшей степени будет препятствовать свободному волеизъявлению граждан, как теория социалистического мироустройства. Аналогично образу коммунистического будущего, идея национального единства жизни может оказаться такой же интерсубъективной формой выражения исторической реальности, в которой партикулярные устремления граждан должны будут подчинены всеобщему. Равным образом, негласный запрет на национальное волеизъявления народа советской идеологией стал побудительной силой «возрождения» националистических идей. Национальный вектор в историческом самоопределении народа, безусловно, играет важную роль, т. к. служит созиданию уникальной и самобытной целостности культуры. Однако такой выбор не исчерпывает многообразия возможностей самоосуществления народа. Ибо понятие нации, в отличие от понятия народа, чисто общест-

венное, историческое, исключаяющее материю данной формы. В случае же определения данного вектора жизни как главенствующего в определении судеб народов, интерпретация прошлого будет выглядеть как путь к себе, к утверждению уже известного будущего, что сродни марксистской телеологии истории.

Хайдеггеровская феноменологическая онтология позволяет рассматривать историю в антропологическом смысле, как внутренне определяемую временем человеческого бытия, важнейшими ценностями человеческой жизни. Каждый сдвиг в истории сопряжен с фактической историчностью (самопониманием народом своей перспективы) и осуществлением выбора, решительно размыкающего былую историю. Интерпретации прошлого, осуществляемые с антропологических позиций, «включают» прошлое (мир культуры) в качестве действенной основы экзистенциального выбора, что, таким образом, обеспечивает расширение пространства человеческой свободы, введение многообразных возможностей минувшего в настоящее. Но что, в таком случае, исключает релятивизм и может быть критерием оценки той или иной интерпретации прошлого? Если исходить из того, что смысл исторического бытия не может быть заранее заданным, то он, в таком случае, имманентен межчеловеческим событиям, поэтому этическая сфера, идеалы нравственного разума, допускающие и нравственную свободу, могут стать такими критериями. Следует, однако, помнить, что «всякое решение и всякая интерпретация какой-либо проблемы зависит от необозримой сети предпосылок; и эту сеть, в силу ее одновременно и целостного и частного характера, нельзя извлечь путем анализа, нацеливающего на всеобщее» [7, с. 20]. Думается, что коммуникативный разум, достигающий консенсуса, в современной культуре становится таким метафизическим основанием в постижении феноменов прошлого, способствующим созиданию мира как коалиции культур.

### Библиографические ссылки

1. **Аверинцев С.** Надежды и тревоги // Наше наследие. – М., 1988. – № 4. – С. 24–28.
2. **Андреева И. С.** Шопенгауэр / И. С. Андреева, А. В. Гулыга. – М., 2003.
3. **Гегель Г.** Лекции по истории философии: в 3 кн. / Г. Гегель. – СПб., 1993. – Кн. 1.
4. **Дильтей В.** Сущность философии / В. Дильтей // Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рия, В. Вундта. – СПб., 1909.
5. **Ницше Ф.** О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М., 1990. – Т. 1.
6. **Трельч Э.** Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М., 1994.
7. **Хабермас Ю.** Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб., 2000.
8. **Хайдеггер М.** Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 1997.
9. **Хайдеггер М.** Основные проблемы метафизики / М. Хайдеггер. – СПб., 2001.
10. **Шопенгауэр А.** Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр // Свобода воли и нравственность. – М., 1992.
11. **Шопенгауэр А.** Об основах морали / А. Шопенгауэр // Свобода воли и нравственность. – М., 1992.
12. **Ясперс К.** Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб., 2000.

*Надійшла до редколегії 24.12.09*