

Чтобы выйти за границы не-истинности и войти в Истину бытия, необходимо сменить старый метод герменевтики как понимания на новый - диалогичный, плюралистичный метод самого бытия. Необходимо войти в герменевтический круг - круг самого бытия.

Герменевтический круг в прошлой традиции понимался как отличительная особенность процесса понимания. Что является более значимым для понимания - понимание целого или понимание части? Когда можно достичь понимания? когда известно целое? И тогда методом дедукции мы приходим к пониманию частей? Например, понимая общество, в котором живет человек, можно ли понять отдельного члена этого общества? Или понимание осуществляется только тогда, когда известны части целого? И тогда с помощью непосредственных умозаключений и вероятностных умозаключений (индукций и аналогий) можно понять само целое?

Выход из круга, повторяет Гадамер слова Хайдеггера, есть выход за границы понимания. Поэтому задача герменевтика не выйти из круга, а, наоборот, правильно войти в него, не нарушая сложившейся традиции, не ломая чужих герменевтических опытов. Герменевтический опыт любого человека являет собой ставшую реальность, освоенную действительность. Герменевтический опыт объективен.

Можно заметить, что Гадамер противопоставляет Историю человека негерменевтической, а потому внеисторической повседневности. Повседневность совершается в замкнутом круге по типу: "все было, все будет и все суета сует". Герменевтический опыт - это принципиальная открытость миру, постоянное "ученичество" у мира. Герменевтический опыт есть время жизни человека, время его истории, есть историческое время. Поскольку опыт темпорален, постольку понимание невозможно без понимания истории, т.е. без понимания предпосылок истории.

Мышление небеспредпосылочно,- не устает повторять Гадамер. Предпосылки понимания и мышления отражают историчность человека и являются фундаментом самой жизни.

Что такое предпосылки понимания? Как постичь историю исторического человека? И что такое история? Как считает Гадамер, существо истории составляют предрассудки. Гадамер выступает против традиционного понимания предрассудков как чего-то ложного, субъективного и связывает такой неверный ход мысли с прошлыми установками и требованиями эпохи Возрождения и Просвещения: "очистить разум от предрассудков", прежде всего религиозных.

Гадамер видит иной аспект в понятии "предрассудок": пред-рассудок - это предварительное рассуждение, которое лежит в основании процесса понимания. Поэтому, в отличие от традиции, пред-рассудок не препятствует пониманию, а способствует ему. Пред-рассудок укоренен в традиции. Зная и понимая пред-рассудок человек способен понять традицию, значит, понять время, в котором он живет, т.е. понять время, в котором живет "объект понимания". Благодаря пред-рассудку обеспечивается формирование единого смыслового континуума между интерпретатором и интерпретируемым. Пред-рассудок способствует передаче опыта, знакомству со временем, следовательно, является гарантом понимания.

Пред-рассудок является условием предварительного понимания и задан традицией, уходящей корнями в культуру, социальные нормы, стандарты образа жизни. Поэтому нет человека, который мог бы избежать влияния пред-рассудка. Пред-рассудок в данном контексте становится предпосылкой жизни человека, мышления, понимания. Нет беспредпосылочного мышления, нет беспредрасудочного понимания. Сложно сказать, какое влияние на Гадамера оказало учение К.Г. Юнга о коллективном бессознательном (1953), хотя корреляты очевидны (работа "Истина и метод" была написана в 1960 году).

Критикуя традицию эпохи Просвещения относительно негативного определения предрассудка, с одной стороны, и предлагая собственную позитивную дефиницию пред-рассудка, с другой. Гадамер непротиворечив. Он пытается связать противоположности в понимании пред-рассудка и предлагает выделять в предрассудке два аспекта: интимность, формирующую единство процесса понимания и чуждость, временную отстраненность. Поскольку время необратимо, человек не может слепо следо-

вать за традицией, за авторитетом, за пред-рассудком. Иначе он впадает в ситуацию повседневности, "круговерти", чуть ли не колеса сансары.

Человек обязан вести с традицией вечный диалог, это - обязанность перед временем, перед историей. Задавая вопрос традиции, человек тем самым задает вопрос времени, истории. В пред-рассудке воплощен авторитет традиции. Но поскольку понимание лично, человек должен лично подойти к пред-рассудку, продуктивно перерабатывая его, расставляя по-новому акценты. В этом пункте Гадамер сам создает герменевтический круг и непротиворечиво возвращает нас к пониманию герменевтического опыта как "переписывания" истории, как индивидуального творчества.

Если провести параллель философской герменевтики Гадамера, в которой традиционная герменевтика преобразуется из методологии понимания в его онтологию, в постановку проблемы о смысле бытия, о специфике понимания как прочтения нового смысла, и проблемы понимания у основоположника современной версии "панпсихизма" А.Н.Уайтхеда, в вариантах аналитической психологии К.Г.Юнга, можно найти следующий общий момент, который говорит о специфике теоретических изысканий середины XX века. Во-первых, поворот философской проблематики из области гносеологической в онтологическую плоскость. Во-вторых, обращение и философской герменевтики, и представителей "панпсихизма", к древности, соответственно, к древнегреческой философской мысли и древнеиндийской реалистической философии. Что касается решения проблемы понимания, то оно больше не редуцируется ни к способу познания или объяснения, ни к психическим процессам. Понимание стало рассматриваться в качестве способа существования человека, следовательно, может стать одним из оснований целостной антропологии, не сводимой к эпистемологическим интерпретациям.

Закрепление в философии термина "герменевтический опыт", в котором выражается принципиальная открытость миру и построенный на ней процесс смыслоформирования, позволили сформулировать требования методологического плюрализма, что в структуре социального познания приобретает известную эвристическую ценность.

Литература для самостоятельной работы

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод,- М.:Гипрогесс,1977.
2. Гадамер Х.-Г.Актуальностьпрекрасного.- М.:Прогресс, 1991.
3. Гадамер Х.-Г. Философия и литература // Философские науки, 1989.- № 2.
4. 8. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос, 1991- № 2. С.56-68.
5. Ортега-и-Гассет Х. О спортивно-праздничном чувстве жизни // Философские науки. 1991.- № 12.- С.137-152.
6. Философский энциклопедический словарь.- М.:Советская энциклопедия, 1983.- С.99.
7. Современная западная философия. Словарь,- М.: ИПЛ, 1991.- С.67-69.
8. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней,- 1.4. От романтизма до наших дней,- СПб.:Петрополис, 1997.- С.423-431.

ОПЫТ НЕПОНИМАНИЯ В СИТУАЦИИ ГЛОБАЛЬНОСТИ Минаков М.А.

Среди проблем, с которыми столкнулись современные культуры, есть одна, постепенно превращающаяся в определяющий фактор межкультурных взаимоотношений. Речь идет о вызове непонимания, все больше задающий стиль культурного процесса современности. Непонимание как обратная сторона понимания является одним из измерений в процессе общения культур. Однако всемирный конфликт

культур, свидетелями, соучастниками и судьями которого мы являемся, порожден непониманием небывалого масштаба и интенсивности. И это непонимание на наших глазах приобретает все больший вес в сравнении со всеми другими измерениями общения культур.

Настоящий конфликт разворачивается в особых условиях: в состоянии глобальности. Состояние глобальности характеризуется активностью уже сложившегося и действующего «мирового общества», где нарушены обычные контуры культур. Как подметил Ульрих Бек, «представление о замкнутых пространствах превратилось в фикцию» [12, 25]. Собственно, ни одна культура, этнос, нация, страна или группа стран больше не может притворяться, что она отделена от остального мира и ее дела есть «внутренние проблемы», которые не касаются никого из «чужестранцев». Оказалось, что чужестранцев нет: их не стало в том смысле, что культуры утратили свои прежние, четко очерченные границы, а потому чужое и свое в значительной мере смешалось, изменило своей прежней топологии и географии.

Отсутствие чужестранцев не значит, что Чужого не стало. Наоборот, в жизни человека встреча с чужим происходит теперь гораздо чаще. Просто сфера, которую мы считали Своей, утратила то, что раньше звалось «родной почвой». Контур пространства «родной» культуры исчезли. А общество, в котором существует человек, все больше утрачивает сродность со страной пребывания. Здесь уже речь идет о «мировом обществе», о совокупности общественных отношений, для которых нет рамок национальной политики и государства. «Огромные потоки информации, людей и образов, которые циркулируют по земному шару... изменили контекст, в рамках которого должны происходить любые национальные процессы [16, 441]. Мировое общество — это переплетение культур без претензий на интеграцию в пределах одного государства, главным свойством которого является отказ от потребности в интеграции культур в одну господствующую (или, более политкорректно, в культуру «титულიной нации»). Переплетенность культур приводит к появлению единого мирового горизонта, который и характеризует ситуацию глобальности.

Ситуацию глобальности можно назвать ловушкой, в которой неожиданно оказалось человечество. Она является последствием нескольких процессов, которые постепенно охватили культуры всего мира и приобрели общее название — «глобализация». Говоря о глобализации, ее важнейшими чертами следует назвать: 1) объединение культурных пространств в единое пространство коммуникации между культурами, 2) постоянное развитие информационно-коммуникационных сетей, и как следствие 3) гомогенизация времени культур.

Тут важно указать на различия между обычной для философов концепции универсализации и новым понятием глобализации. Я согласен с Зигмунтом Бауманом, утверждающим что «[г]лубочайший смысл идеи глобализации это неопределенный, неуправляемый и самостоятельный характер всего, что происходит в мире» [11, 87]. Действительно, глобализация отличается от того, что в философии называли «универсализацией». Универсализация — это установление всеобщего порядка в глобальном масштабе, определенная целенаправленная деятельность по окончательному распространению единых принципов и стандартов в глобальном масштабе. Глобализация же — это процесс «с глобальными последствиями, абсолютно непреднамеренными и непредусмотренными, а не с глобальными инициативами или действиями» [11, 87 — 88]. Процессы глобализации таковы, что не происходят по какому-то универсальному плану: они стихийны, хотя *post factum* их рациональная природа очевидна.

В этих условиях непонимание между культурами, цивилизационные конфликты приобретают особое значение. Стихийность процесса и всемирный масштаб последствий непонимания требует особого философского подхода к анализу культурной ситуации эпохи глобальности: он не будет продуктивным и эвристически оправданным, если не понять генезис структур непонимания этой эпохи. Этот генезис, по моему убеждению, необходимо искать в напряжении, существующем между

субъективной природой опыта и пред-обуславливающей intersубъективностью жизненного мира культуры. Для того, чтобы показать как три упомянутые измерения изменений отношения между опытом и культурой приводят к появлению конфликта, основанного на непонимании, надо еще раз обратиться к тому, что вкладывается в понятие о культуре, каким образом происходит общение культур, и как существующие философские позиции — из-за своего, подчас неоправданного, оптимизма — препятствуют пониманию непонимания.

Среди всего разнообразия философских подходов к анализу культуры есть два, которые могли бы послужить методологической основой для такого анализа. Первой все чаще называют теорию языковых игр и жизненных форм, которую предложил Людвиг Витгенштейн. Эта теория является попыткой описать основания понимания, которые заложены в языках-культурах и в их взаимодействии. Этот подход сразу приобрел широкую огласку среди философов и большое количество приверженцев. Однако такая позиция содержит существенный методологический недостаток: важнейшее для этой теории положение о равнозначности жизненных форм/языковых игр Витгенштейн обосновывает с позиции определенной «трансцендентальной» языковой игры, возможность которой он изначально отвергает. Фактически, формулировка относительно языковых игр заведомо содержат противоречие. И хотя категориальный аппарат анализа культуры в пределах этой философской установки предлагает немало соблазнительных открытий, исходное противоречие не дает возможности соглашаться с выводами, добытыми таким образом.

Другой подход представлен позицией герменевтики. С самого начала герменевтика была направлена на изучение возможности понимания. В отличие от теории языковых игр, герменевтика прошла немалый исторический путь: от технической дисциплины библейской экзегетики, через теоретические реконструкции Фридриха Шлеермахера и Вильгельма Дильтея, до феноменологической герменевтики Мартина Хайдеггера и Ганса-Георга Гадамера. Именно этот, последний этап герменевтики вообрал в себя результаты процесса развития продолжительной традиции. Именно на этом этапе герменевтика стала самосознательной: Г а й д а м е р переосмыслил эту философскую позицию так, что она стала методологически выверенным фундаментом для анализа условий человеческого понимания. Это также означает, что феноменологическая герменевтика задала новый горизонт, который сделал возможным понимать культуру и культуры во взаимодействии.

В дальнейшем, я попытаюсь описать ситуацию глобального конфликта культур в понятиях именно этой установки, которая, с одной стороны несет на себе некоторый оптимистический (и потому малопродуктивный для анализа непонимания) отпечаток, но при этом оставляет возможность поставить вопрос о необходимости понять конфликт культур. Феноменологическая герменевтика может быть надежным основанием для анализа структур непонимания между культурами, или т.н. «столкновение цивилизаций».

Пригодность герменевтики для подобных предприятий, прежде всего, основана на толковании двух взаимосвязанных понятий: культуры и герменевтического опыта. Вместе они составляют регулятив для исследования культуры и, при этом, его предмет. То, каким образом и почему это объединение произошло, а также какие возможности оно имеет для развертывания нашей темы, я рассмотрю в начале этой статьи. Во второй части речь пойдет о том, как сформулировать вопрос, ответ на который прояснит условия глобальности непонимания и их крайних выражений.

1.

Феноменологическая герменевтика произросла из тех возможностей, которые дал философии анализ *Dasein* в произведениях Мартина Хайдеггера. Первый решительный шаг в «герменевтическом повороте» сделал Хайдеггер, когда констатировал отсутствие в предыдущей философии таких всеобщих оснований, на основе которых можно было бы дать ответ на цивилизационные вызовы

эпохи. В ответ на неспособность современной ему философии удовлетворительно отреагировать на эти вызовы, Хайдеггер последовательно повел борьбу с фундаментальными концептами Модерна: он взял на себя труд показать ошибочность понятий субъективности и объективности.

Критика философской традиции Нового времени сопровождалась мучительным процессом проектирования новой философии — философии, которая «не забывает о бытии». В этом аспекте Хайдеггер, отчасти, продолжил интенцию Гуссерля, который рассматривал культуру прежде всего в связке философии с науками [см., в частности: 8, 18 и дальше]. Хайдеггер, констатируя упадок философии и науки в эпоху Модерна, усматривал причину такого состояния в раз-онтологизации, которая проявлялась, в первую очередь, в философских исследованиях. Выход из кризисной ситуации, по замыслу молодого Хайдеггера, был один: философия должна вернуться к тому, что есть, то есть стать онтологией. Принимая установку превратить философию в онтологию, философ, тем самым, говорит об особой роли дела, которым он занимается. Поскольку наука не способна трансцендировать предпосылки определенности своего знания, то именно философии суждено определять движение науки и процесс образования: именно она должна воплотить в жизнь «онтологический перфекционизм», который научит философов и научных работников в процессе раскрытия мира ставить под сомнение предпосылки отдельных наук.

Основные принципы проекта радикального изменения философии и науки содержатся уже в третьем параграфе «Бытия и времени», в котором Хайдеггер выступает против идеи Канта относительно философии как инстанции проверки результатов наук и способов критики их методов. Вместо того, Хайдеггер выдвигает требование к философии «предварять [в исследовании] положительные науки» [5, 10.]. Уже в самих словах «положительные науки», «положительное исследование» проговаривается то, что эти науки опираются на определенные предпосылки относительно некоторого класса вещей/фактов, которые они изучают. В том же параграфе Хайдеггер замечает, что предметы позитивных наук (среди этих наук и биология, и общественно-гуманитарные дисциплины, и теология) заранее определены как предпосылки этих наук, а не результаты их исследований. В самом деле, ученые имеют представление о том, чем занимается их наука, еще до того, как начинают исследования, т.е. они имеют представление об «основопонятии» своей науки. На фоне такого пред-понимания, философия коренным образом отличается от наук. Если позитивные науки изучают классы сущего (т.е. они являются онтичными), то философия изучает бытие классов сущего через первичное «прояснение смысла бытия, определяемого как ее фундаментальная задача» [5, 11]. Между науками и философией лежит значительное «онтологическое» — отличие: пропасть между сущим и бытием.

В 1927 году, в «Философии и теологии» Хайдеггер подробнее останавливается на этом отличии. "[Ф]илософия по своей сущности имеет задачу направлять все... позитивные науки согласно их онтологическим основаниям». Эти онтологические «основопонятия определяют тот способ, которым мы пред-понимаем регион сущего, что лежит в основе всех объектов, которые наука считает своим предметом, а все положительные науки руководствуются этим пониманием» [4, 53]. Позже, Хайдеггер повторяет: «бытие является настоящей и единственной темой философии». Однако это утверждение философии о самой себе еще должно быть подтверждено в ходе феноменологического исследования [3, 15]. Все другие науки занимаются «темой сущего, при чем именно так, что оно дается им всегда наперед» [3, 17]. Таким образом, для Хайдеггера философия — это «не столько наука, сколько исток науки» вообще [3, 226.].

Наука происходит из философии в том смысле, что она использует онтологические прозрения философии для дальнейшей работы в своих сферах. В свою очередь, на такое прозрение способна лишь та философия, которая дает возможность увидеть «то, что кажет само себя», т.е. — лишь

феноменология. Тогда, вывод очевиден: «Такое основоположение наук принципиально отличается от следующей за ними "логики", которая проверяет случайное состояние этих наук на предмет их "метода". Оно является продуктивной логикой в том смысле, что, забегая вперед в некоторый регион бытия, впервые раскрывает его в качестве ясных указаний для вопрошания» [5, 10]. Таким образом, становится очевидной особенностью роли философии. Эту особенность Хайдеггер видит в своеобразии статуса философии: в статусе «вождя наук», отданного делу «забегания вперед» и предварения позитивных наук.

В рамках нового проекта философии Хайдеггер начинает разрушать фундамент европейской пост-лекантовской философии: понятие субъекта. Через критику субъекта он приходит к формированию понятия Dasein. ЭТОТ акт формирования состоял, прежде всего, в отказе от понятия сознания в пользу «человеческого существования» [7, 379 — 80]. Тем самым он подчеркивал некоторое отождествление человека с Dasein (присутствием, или открытостью возможности бытия), а не с «сознательным-бытием». Именно отсюда и дугой вывод Хайдеггера: человек не является автономным, целостным и прозрачным для себя субъектом. В отличие от субъекта, Оазет зависит от мира и горизонта, а который мы изначально заброшены. По определению, Dasein — это «бытие-в-мире».

Тезис о «бытии-в-мире» подтверждается еще и тем, что человек проектирует себя, во многом, согласно общему контексту, то есть полагает себя как некое внутренне-мировое сущее. Это толкование можно сравнить с логистическим тезисом Фреге о зависимости смысла от контекста (от референции или значения). Однако Хайдеггер, в отличие от Фреге, вписывает контекстуальную зависимость смысла в том числе и в исторический горизонт. В отличие от Фреге, он не видит психологизма в истории, и спокойно имплицитно в понятии «бытие-в-мире» историчность. Благодаря этой импликацией, Хайдеггер уничтожает основания для претензий универсализма определить человека как сущее, обладающее определенными способностями и неизменной идентичностью. Вместо этого, человек рассматривается как Dasein, как «способность-быть» (Seinknen, «умение быть» в пер. В.В.Бибихина), основной характеристикой которой есть ее принципиальная незавершенность как проекта. Относительно этого Хайдеггер вторил Гуссерлю: «Возможность стоит выше актуальности» [5, 38], тем самым, выводя философское мышление к открытости (открытости возможности), которая должна была составить новое основание для философских изысканий на месте отвергнутого субъекта.

Кроме преодоления субъекта, «Бытие и время» подвергает сокрушительной критике основания эпистемологической интерпретации объективности. Это происходит путем анализа герменевтического круга и пра-структуры понимания. Так, согласно Хайдеггеру, источником смысла бытия является проекция наших ожиданий на наш опыт, т.е. интеграция бытия в горизонт интеллигибельности. Соответственно, наш доступ к сущему всегда артикулируется в основопонятиях. Антиципации как свойство понимания является основной характеристикой онтологической интерпретации герменевтического круга по Хайдеггеру.

Понятие герменевтического круга традиционно касалось того, что интерпретатор должен действовать в пространстве между двумя полюсами: между пониманием смыслов отдельных частей текста и восприятием текста в целом, вплоть до достижения целостного понимания. Однако, согласно Хайдеггеру, проекция ожиданий на понимание — постоянна и неминуема. Она сопровождает не только интерпретацию текстов, но и опыт значения, который конституирует онтологическую структуру Dasein. Интерпретация — это «разработка возможностей, спроектированных в понимании» [5, 148]. «Толкование всегда основано на предвидении, которое "раскладывает [на составные части — М.М.]" взятую в предварительном владении (Vorhabe) определенную толкуемость... [Т]олкование в пределах определенной концептуальности каждый раз уже окончательно решено, или решено

предварительно; оно основано в предвзятии» [5, 150]. Именно из утверждения о том, что понимание касается целостности бытия-в-мире, выведена важнейшая для феноменологической традиции формулировка «герменевтического круга»: в понимании заведомо присутствует экзистенция, а в экзистенции изначально присутствует понимание. И именно по этому кругу, в соотвествии с этой пра-структурой, движется истолкование. «Такой круг понимания не является коловращением, по которому движется любой род познания, но выражение экзистенциальной пра-структуры собственно дазайна». Наоборот, в круге «присутствует положительная возможность исходнейшего знания» [5, 153]. Именно таким образом Хайдеггер разрушает основу западной философии — убеждение в том, что можно иметь нейтральное и объективное знание о мире.

Однако, при всем уважении к попытке основания новой философии, ее основания вызывают сомнения относительно того, не фундируют ли такие выводы релятивизм в отношении к культуре? Ведь, в самом деле, при таком подходе ссылка на универсальные ценности и нормы больше не имеет значения — прежде всего из-за контекстуальности, присущей пониманию герменевтического круга у Хайдеггера. Феноменологически-герменевтическое понятие культуры, кажется, не может дать того, что ожидали от до-герменевтических теорий культуры: универсальности и фундаментальности. Феноменологическая герменевтика настаивает на том, что смыслы пребывают в зависимости от контекста, а потому являются нестабильными, как нестабилен и сам контекст. Благодаря этому, культуру понимают как изначально динамичную, творческую и постоянно изменяемую в ее основных характеристиках. При этом этический или эпистемологический ее аспект не принимается во внимание как несущественный и производный (по крайней мере, в «Бытии и времени», рассматривающем лишь часть вопросов, связанных с человеческим существованием).

Кроме аспекта предпосылок понимания, проблематики культуры у Хайдеггера рассматривается и в связи с феноменологическим методом. Хайдеггер выходит на проблематику культуры через понятие «идеала деструкции» — деструкции содержимого в культуре согласно бытийному вопросу. В шестом параграфе «Бытия и времени» автор говорит, что «Dasein склонен не только быть набрасываемым на мир, в котором оно присутствует, и толковать себя в его отражении, но, вместе с тем, Dasein набрасывается на свою, более или менее выразительно воспринятую традицию». В соответствии с этим, он выдвигает тезис о важности деструкции истории онтологии. Деструкция — это один из трех компонентов феноменологического метода, вместе с редукцией и конструкцией. Редукция — это направление взгляда философии из сущего в бытие. Конструкция — это «набросок предданного сущего в направлении бытия и его структур» [6, 29 - 30]. Конструкция — это онтическое условие возвращения к адекватному онтологическому подходу. При этом, если редукция и конструкция только предпосылки внедрения феноменологического исследования, то деструкция имеет особую роль. Деструкция разоблачает «сокрытое», возникающее из-за «установления традиций», и возвращает мышление к «первичному опыту», являющемуся источником основопонятия бытия [5, 22 - 23]. Кроме того, деструкция — это «критический демонтаж (Abbau) понятий, которые дошли до нас и которые мы поначалу вынуждены использовать, вплоть до тех истоков, из которых они явились. Лишь посредством деструкции онтология может феноменологически обеспечить себе подлинность своих понятий» [6, 31]. По моему мнению, деструкция, вопреки своей «методологической» ценности, является процедурой, разработка которой у Хайдеггера, вела к формулировке еще одного подхода к анализу культуры. С деструкцией связана еще одна процедура — процедура возвращения. В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер предупреждает, что его размышления о деструкции ни коим образом не стараются утвердить себя через миф о чистоте и превосходстве происхождения. Он демонстрирует это на понятии возвращения. В самом деле, деструкция означает возвращение к определенным пластам культурной традиции. Как уже говорилось, культура

является творческим непостоянным процессом. Возвращение тоже является творческим процессом. «Под возвращением мы понимаем фундаментальную проблему раскрытия первичных и до сих пор скрытых возможностей; разработка этих возможностей представляет собой проблему и, вместе с тем, единственный путь к сохранности ее содержания. Сохранить проблему, значит высвободить и активизировать внутренние силы, содержащиеся в основе ее сущности, которая, собственно, и делает ее проблемой» [6, 31].

Зачастую интерпретаторы Хайдеггера говорят, что интерпретация как культурный процесс состоял для него именно в бесконечном процессе творческой обработки созданного в прошлом. Однако они выпускают из внимания тот факт, что этот процесс у Хайдеггера рассматривается как касающийся уже не прошлого, а настоящего. Он рассматривает культурную традицию как своеобразное хранилище скрытых возможностей, которые можно проявить в процессе высвобождения их из векового омертвления. Нужно отметить, что у Хайдеггера творчество и интерпретация отличаются лишь мерой их «поэтичности», однако и то, и другое — равнозначимые величины культурного процесса.

Бытует мнение, что после пересмотра своих позиций, Хайдеггер изменил свое мнение относительно культуры. Для «позднего» Хайдеггера «культурные горизонты» и «исторические эпохи», хотя и остались произведениями, но авторство этих произведений раз и навсегда было отдано бытию: культура рассматривается как дар бытия. Человек, а точнее выразители эпохи, своего времени, стал привлекать внимание Хайдеггера в новом качестве: из создателя культуры — в его выразителя. Кроме того, история человечества и история мысли становятся общим процессом творения и для человека, и для бытия, но с приоритетом бытия. Тем не менее, Хайдеггер и здесь остается верен перспективизму герменевтики. Он, как и прежде, разделяет уверенность в неограниченной множественности исторических горизонтов. Отголоском его ранних взглядов на деструкцию и возвращение в контексте культурной проблематики можно считать понятия «шага назад» и «припоминания». Оба понятия предполагают, что мысль является ответом на запросы бытия и отражениями разных горизонтов, среди которых пребывает человек.

В этом контексте роль человека существенно переосмысливается. Лишь великие мыслители и художники выразительно ощущают запросы бытия. Неопределенность, сопровождающая их творения, создает почву для анализа произведений, благодаря которому можно выйти на след «таинственного источника мысли». Скажем, в «Тождественности и отличии» Хайдеггер определяет свой подход к культурной традиции как «шаг назад», тем самым он подчеркивает, что старается заступить на шаг глубже самой мысли, которую засек в выражении мыслитель прошлого. Это «заступание за» мысль позволяет исследовать ее исток.

Другой пример работы с понятием культуры у позднего Хайдеггера — это его концепция «припоминания» (в «Что такое мышление?»). Процедура «припоминания» приводит к обнаружению смысловых пластов в творениях прошлого, которые не были реализованы (о чем речь идет, собственно, и в «Бытии и времени»). Однако поздний Хайдеггер указывает теперь и на то, что эта процедура необходима сама по себе как важнейшее действие, поддерживающее и активизирующее жизнь культуры.

Итак, хотя Хайдеггер коренным образом изменил многие свои установки в поздний период, его подход к культуре и связанной с ней проблематике оставалась преимущественно последовательной. Последовательность в подходе, прежде всего, заключалась в том, что культуру он рассматривал не как деятельность, направленную на раскрытие первичных структур, ценностей и объективных значений, а как творческий процесс, направленный на реализацию возможностей, открытых произведениями прошлого, и на понимание смысла бытия, схваченного в ядре человеческого мышления.

Последователи и критики Хайдеггера (в частности, Гадамер, Пеглер, Ренч и многие другие) зачастую указывают на то, что в его подходе к культуре было несколько «недостатков» (Schwerpunkte,

Через понятие *Bildung* и связанную с ним проблематику мы выходим к тому моменту, где Гадамер возвращает человека в герменевтику как субъекта герменевтического опыта. Он делает своего рода шаг назад от чрезмерной радикальности Хайдеггера позднего периода. Он вынужден так поступать, поскольку понимает необходимость основать обращение герменевтического круга вокруг некой активной оси. У Гадамера феноменологическая герменевтика возвращается к человеку как субъекту опыта, хотя и с учетом критики субъекта эпистемологического опыта. Припомним, что герменевтика основана на допущении, мол, высказывания о тексте зависят от перспективы переводчика или интерпретатора. Собственно, именно эту переводческую перспективу Ганс-Георг Гадамер и называет горизонтом в «Истине и методе». Немаловажным является и то, что этот горизонт всегда индивидуален. Согласно этому тезису, позиция индивида, да и сам индивид, — неразрывны. То есть, мы никогда не можем покинуть свою позицию [2, 297], поскольку не можем избавиться ее своими собственными усилиями. При этом определять свои собственные границы мы можем лишь по отношению к горизонту иного [2, 310]. В этом состоит, по определению Гадамера, «диалектика перспективизма»: определение чужего горизонта выходит из перспективы собственного горизонта, а определение нашего горизонта происходит через ограничение чужим горизонтом. Инстанцией осознания такого диалектического процесса является «действенно-историческое сознание». В отличие от «исторического сознания», оно сознает, что понимание можно определить как приложение или использование (*Applikation*). Поскольку мы имеем сообщение о том, что описывается в тексте, и о том «предубеждении», внесенном интерпретатором в процессе интерпретации, то понимание, в данном случае, будет приспособлением сообщенного в тексте к «герменевтической ситуации» интерпретатора [2, 313]. В результате этого действенно-историческое сознание замечает, что «приложение» интерпретации может не только расширить наше знание о состоянии дел, ответить на какую-то проблемную ситуацию, но и сообщить нашей собственной ситуации нечто значимое, а значит и составляет возможность ее изменить [2, 362]. Это, собственно, и есть то, что Гадамер называет «в высшей мере герменевтическим опытом». Соответственно, переживать герменевтический опыт постоянно означает пребывать в процессе приобретения опыта культуры и общения с другими культурами. Переживать герменевтический опыт значит пребывать в процессе приобретения опыта культуры и общения с другими культурами. Иметь герменевтический опыт означает соглашаться с требованием «открытости» [2, 367]. Открытость и интерпретатора является его готовностью дать культуре или культурам возможность состояться и продлиться. Быть открытым к новому опыту — значит быть готовым к пониманию.

Взаимосвязь индивидуального опыта и культуры становится очевидным и в рассмотрении процесса понимания. Герменевтика рассматривает истину как предусловие понимания. Цель понимания в ситуации интерпретатора состоит в том, чтобы сообщить на основании собственных предубеждений и собственного понимания о сути дела. Рассмотрим случай понимания текста. Исходным тут следует считать тот факт, что текст претендует на то, чтобы быть «окончательной истиной» [2, 299]. Претензия текста на истину дается уже в самом начале понимания. На этой стадии еще нет ни малейшего намека на то, является ли то, о чем говорит текст, последней истиной на самом деле. Однако уже тут текст для связности и содержательности высказывания претендует на истинность в виде подстановки. В этой связи Гадамер говорит о «предчувствии завершенности» (*Vorgriff der Vollkommenheit*) в понимании [2, 299]. «Предчувствие завершенности» приводит к тому, что положения текста принимаются за истинность лишь тогда, когда сам автор принимает их за истинные. Тезис о подстановке истины, тем самым, является признанием герменевтики того, что человек может предполагать истину лишь исходя из своего собственного миропонимания и понимания в пределах собственного языка [2, 272]. Этот — уже вполне эпистемологический — аргумент переносит

«предчувствие завершенности» в направлении дополнительного формулирования герменевтического круга. Теперь не только выводы и предпосылки взаимообуславливают друг друга: теперь для понимания очевидна необходимость того, чтобы а) мы наперед подставляли иод наше понимание истины под то, что высказывает автор, и б) чтобы мы подставляли истину под наше понимание собственных перспектив. Обе предпосылки вместе приводят к методологическому предписанию, которое гласит: если мы хотим понимать, у нас нет иного выхода, кроме того, чтобы подставлять истину относительно нашей перспективы — неважно, нравится нам это, или нет, Тем самым, Гадамер благодаря своему перспективизму приводит нас к ре-индивидуализации герменевтики, к возвращению индивиду важной роли в культурном процессе и процедуре (взаимо)понимания.

В соответствии с этим следует выделить две основных черты культуры, как ее истолковывает Гадамер. Во-первых, культура есть процесс бесконечной борьбы против ограничений нашего опыта. Соответственно, культурный процесс состоит в постоянном ответе на требования действенно-исторического сознания быть открытым, требования к готовности испытывать новые герменевтические опыты. В этом смысле культура — это *Bildung*-процесс, лишенный какой бы то ни было цели за пределами себя [2, 17]. Во-вторых, культура — это постоянный процесс интерпретации, происходящей в универсуме языка. Согласно Гадамеру, «бытие, которое можно понять, — это язык» [2, 478]. Поскольку понимание имеет лингвистический характер, слияние горизонтов является также лингвистическим процессом, то есть процессом перевода/интерпретации. Понимание состоит в переводе чего-либо, сказанного на чужом языке (в пределах одного горизонта), на родной язык (в знакомый контекст). Если значение зависит от контекста, то перевод как реконтекстуализация неизбежно включает в себя творение нового смысла. В этой связи Гадамер отождествляет переводчика и ситуацию перевода [2, 390]. Кроме того, реконтекстуализация связана со свойственной для языка метафоричностью. Гадамер не раз повторяет, что «перенос из одной сферы в другую... соотносится с фундаментальной метафоричностью языка» [2, 434]. Говоря о метафоре, он имеет в виду то, что метафора — это перенос имени из его обычного контекста в иной, где оно приобретает новые выразительные свойства. То есть, метафора означает операцию реконтекстуализации, составляющую сущность перевода/интерпретации и понимания. И язык, и понимание имеют метафорический характер. Индивид, а значит и мир, замкнутый в отдельном определенном контексте, постоянно выходит за него в *Bildung*-процессе, постоянно преодолевает его пределы в слиянии горизонтов, при этом расширяя границы своего опыта.

Итак, Гадамер предложил понимать культуру так, чтобы, с одной стороны, отвечать принципам, заложенным в феноменологическую герменевтику Хайдеггером, а с другой стороны, учитывая недостатки позиции последнего. При этом описание культуры в терминах слияния горизонтов является следствием герменевтической стратегии основателя феноменологической герменевтики. Сохранен отказ от идеальности и объективности значения. Акцент на зависимости смысла от интерпретатора остался неизменным. При этом нововведение Гадамера является возможностью анализировать не только культуру, но и культуры. Ко всему прочему, Гадамер возвращает человека в философский анализ культуры. Гадамер обеспечил влияние феноменологической герменевтики благодаря двойной операции: параллельному описанию культуры в категориях герменевтического опыта, а опыт анализируется в терминах культуры и взаимодействия культур. Я и Другой, культура и другие культуры стали оправданными полюсами философского мышления.

2,

При рассмотрении нашей темы немаловажно подчеркнуть ценность находки герменевтики: культура неоднородна, она, как минимум, имеет два равноважных измерения. С одной стороны, говоря о

культуре, мы ведем речь о традиции, о уже реализованных возможностях. С другой стороны, герменевтика видит в культуре массив нереализованных возможностей. Культурный опыт, одновременно, является и созданием, и переводом.

Однако в герменевтической модели культуры имплицирована необходимость постоянного прилагания усилий культурой/индивидом для понимания Другого. Недостатком истолкования культуры в герменевтике есть акцент на функции взаимопонимания. Иными словами, Гегелев тезис о том, что акт усвоения происходит через акт отчуждения, истолковывается исключительно оптимистически: в Bildung-процессе он постоянно видит возможность для открытости нового опыта, а значит и для неизменной возможности состояться интерпретации и переводу, состояться пониманию и взаимопониманию. Разве не обрекает герменевтика «образованного» человека и общество на постоянные сверх-усилия для того, чтобы удерживать идеал взаимопонимания в качестве условия существования человека и культуры? Способен ли индивидуальный опыт и культура в целом выдержать все вызовы глобализированной коммуникации культур? Можно ли ожидать, что массив так называемой «информации» поддается сколько-нибудь значительному усвоению? Выдержат ли культуры перегрев от диалогов и полилогов такой интенсивности? Достаточно ли мотивации у культур и индивидов для интериоризации идентичностей, переоцененных в эпоху глобализации? И, наконец, разве глобальное слияние горизонтов не превратится в нескончаемое коммуникационное насилие?

Уже с середины XX столетия большая часть человечества оказалась в ситуации сверх-тесного общения культур, известного ранее (да и то не столь интенсивного) лишь столицам мировых империй. Сверх-теснота превратила перевод (не только как перевод с языка на язык, но и прежде всего как акт подготовки послания, имплицировующего настроенность на то, чтобы быть понятым, при этом предпринимая усилия понимать послания других) в необходимую постоянную процедуру в жизни людей. Это постоянство превратило перевод в едва ли не лидирующую культурную практику, постепенно превращающуюся в индустрию. Перевод становится нормальной процедурой современных культур, их характерным свойством. Иначе говоря, переводные «средства производства» настолько тесно связаны с «общественными отношениями», что выражают новую структуру культур и задают горизонт жизненного мира в ситуации глобальности. В этих условиях для поддержания между многими культурами — одновременно и везде — необходимы сверх-усилия со стороны человека: личный опыт должен быть готов к неопределенному количеству непредсказуемых переживаний.

Одним из первых ответов со стороны культур на потребность усиления способности человека находить взаимопонимание при интенсивной коммуникации с представителями других культур был воплощен в идее поликультурного образования. Эта идея была своего рода поправкой к классическому понятию Bildung. Поликультурное образование должно было создавать «цивилизационную компетентность» у молодежи с целью создания условий для прикладывания сверхусилий в межкультурной коммуникации, основанной на усвоении идеала взаимоуважения и равенства культур [см.: 13, 12 и далее]. Поликультурная установка основана на предпочтении жизни в условиях перевода. Глобальность общения культур — это своего рода признание того, что культурные горизонты уже соединены в один большой — неважно, готовы ли культуры к этому или нет. А поликультурное образование должна была бы снизить проблемность самоидентификации индивидов во время рассеяния контуров групповых идентификаций. Поликультурное образование должно было бы предупредить диктат религиозных, национальных и прочих идентичностей при самоидентификации человека.

Сейчас рано еще подводить окончательные итоги реализации поликультурных проектов. Время действия подобных систем покуда еще невелик. Опыт эмигрантских стран, стран, где действовал

образовательный интернационализм советского типа, образовательные системы бывших метрополий представляют собой разнообразные попытки индустриализировать поликультурность. Такое разнообразие систем и возрастающие ресурсы, затрачиваемые обществами для их развития, свидетельствует об осознании важности проблемы, на которую должен ответить процесс образования.

Впрочем, культурный феномен индустриализации перевода имеет еще и другую сторону. Процедуры отчуждения точно таким же образом должны были проявиться в культурах нашего времени, как и процедуры взаимопонимания. Подтверждение этого — отказ от общения, к которому культуры прибегают все чаще. Этот отказ происходит из напряжения между, с одной стороны, культурным процессом предоставления все большего веса традиции, и с другой стороны, качественным ростом нереализованных возможностей в образовательном процессе. Если мы говорим об открытости интерпретатора как о его готовности к пониманию, то речь идет не столько о психологической готовности (хотя и о ней тоже). В нашем случае эта готовность является культурно обусловленной настроенностью на опыт восприятия того субстрата, который лежит в основе формирования идентичностей и состоит из смысловых седиментации и их структурированности. Эта настроенность опыта может быть не только «открытой», но и «закрытой». То есть, отказ от коммуникации так же закономерен, как и открытость к общению. Ситуация глобальности отличается принуждением к общению. И хотя глобальность еще не стала окончательным фактом для многих культур, она уже сейчас требует от них чрезмерного общения. В этой ситуации необходимость в общении накладывается на индивида в той же мере, что и «классовое происхождение» в марксистской картине истории. Bildung глобальности — это принуждение к общению, который, кроме вступления в общение (к положительному ответу), порождает сопротивление к общению (негативный окончательный ответ, или отказ от принятия вызова [см.: 13, 9]). Этот отказ создает ситуацию выбора: либо отвечаешь на запрос и становишься частью глобального общения, либо отказываешься от общения вообще. Последний случай представляет собой позицию обструкционизма, отказа от общения. Именно тут возникает фундамент для идеала непонимания в культурном феномене фундаментализма.

Уже упоминалось о том, что герменевтика высветила лингвистический характер понимания. Собственно, слияние горизонтов является лингвистическим процессом, то есть процессом перевода/интерпретации средствами языка. Однако, как справедливо замечал Витгенштейн, пределы языка положены молчанием. Если «бытие, которое можно понять, это язык», то бытие, которое выбирает «способность-быть» непонятым и закрытым для понимания других — это молчание. Принуждение коммуникации, направленное на преодоление молчания, ведет к конфликту культур, имеющий недиалектический характер: целью действия культур в этом состоянии является уничтожение визави.

В данном случае речь идет уже далеко не о отвлеченных метафизических началах как может показать на первый взгляд. Негативный выбор уже присутствует в «меню», ставшим чем-то нормальным для культур и людей. Выбор обструкции легитимизирован ситуацией глобальности точно так же, как и выбор в пользу общения. Отказ от общения является природным выбором и культуры, и индивида. Нам приходится быть свидетелям такого выбора довольно часто. Припомним, что для понимания нет иного выхода, чем подставить истину в соответствии с нашей перспективой. Именно в этом важность роли индивида, ограниченности ресурсов его опыта, в культурном процессе. В гуманитарных дисциплинах культура признает важность индивида и его ответственности за нее. Индивид, представляющий одновременно и весь мир культуры, в процессе постоянно пытается ре-контекстуализировать себя в бесконечной череде слияния горизонтов, продвигая границы своего опыта и используя метафоры-переносы. Да, но достаточно ли сил у индивида чтобы выносить напряжение такой амплитуды? Невыносимость переноса — симптом сожития культурных миров современности.

1. Birus H. Hermeneutische Positionen. — G — tingen: VR, 1982.
2. Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. — T — bingen: J.C.B. Mohr, 1990. — 2 Bde.
3. Heidegger M. Einfhruung in die Philosophie // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Frankfurt: V. Klostermann, 1991. — B. 27.
4. Heidegger M. Phenomenologie und Theologie // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Frankfurt: V. Klostermann, 1981. — B. 9.
5. Heidegger M. Sein und Zeit. — Tuebingen: Niemeyer, 2001.
6. Heidegger, M. Die Grundprobleme der Phnomenologie // Heidegger, M. Gesamtausgabe. — Frankfurt: V. Klostermann, 1989. — B. 24.
7. Heidegger, M. Seminare // Gesamtausgabe. — Frankfurt: V. Klostermann, 1986. — B. 15.
8. Husserl, E. Erfahrung und Urteil. — Hamburg: Claassen Verlag, 1964.
9. Petrus K. Hermeneutische Erfahrung // Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. — Munchen: C.H.Beck Verlag, 1996.
10. Riesebrodt, M. Die Rueckkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. — Muenchen: Beck, 2000.
11. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества. — Москва: «Весь Мир», 2004.
12. Бек, У. Что такое глобализация?. — Москва: Прогресс-Традиция, 2001.
13. Бергер, П.Л. Введение: культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире (под. ред. П. Бергера и С. Хантингтона). — Москва: Аспект Пресс, 2004.
14. Быстрицкий, Е.К., Филатов, В.П. Теория познания и проблема понимания // Гносеология в системе философского мировоззрения. — Москва: «Наука», 1983.
15. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992.
16. Хелд, Д. и др. Глобальные трансформации: политика, экономика, культура. — Москва: Праксис, 2004.
17. Цюц, А., Лукман, Т. Структури життєсвіту. — Київ: УЦДК, 2004.

ГЕРМЕНЕВТИКА ИНОГО

Шугуров М.В.

Для того, чтобы разобраться в ином, становящемся сегодня предметом гуманитарного познания, нужна чрезвычайно богатая и разнообразная и притом — своеобразная техника (технология и вместе с тем — искусство). Традиционная герменевтика выработала достаточно богатый арсенал интерпретационных средств, но они преимущественно были направлены на постижение того, что «судьбически» было приурочено к пониманию и что, если и могло быть не принято, то никак не могло быть не понято. В этом сказывался дух самой эпохи, направленный на самого же себя, пусть и воплотившегося в другом — в произведении автора. Даже если и реконструировался эмоциональный фон того или иного произведения, то он все равно в принципе был осмысляем. На наш взгляд, нетрадиционная герменевтика, разновидностью которой является герменевтика абсурдных феноменов, выходит за рамки интеллектуализма и субъективно-идеалистической непосредственности опыта субъекта. Опыт субъекта размыкается, и его содержанием становится претерпевание и проживание того, что не является самим же субъектом — другие субъекты, вещи, символы и т.д.

Да и в самоопыте самого себя субъект также размыкается и переходя за спасительные барьеры интроспекции, лавинообразно деидентифицируется, оставаясь в кругу своих нерациональных выходов, высмыслов, предрассудков. Ядро самотождественности как явное и очевидное проблематизируется и становится неявным. Подобного рода события действительно можно назвать «смертью автора», если мыслить под автором фигуру субъекта, предельно четко и рационально выстраивающего себя и свое окружение. Герменевтика иного, как думается, и выражает подобное размыкание опыта — в поле ее зрения оказываются нерациональные феномены — тот вечный шлейф и спутник человеческого бытия, от которого человек постоянно пытался очиститься и в лице классического рационализма очистился якобы навсегда.

Реальный жизненный процесс всегда анекдотичен — действие заканчивается не тем, что ожидается. В этой связи полуанекдотичной стала и сама классическая рациональность, обнаружившая свой лик утопии. Воспитанная в духе классического рационализма герменевтика не может быть чистилищем по той причине, что она стремится приобщиться к высокому — к авторскому замыслу того или иного выдающегося произведения. Она ориентирована на смысловую «достаток», на верш культуры и тем самым в определенном смысле — спасительна. Однако в культуре и около культуры — многое такого, с чем мы неприятным для рассудка, но приятным для разума образом контактируем, но от стремления пропустить через толщи рафинированной рефлексии почему-то не решаемся отказаться по той же причине стремления к безопасности: контакт с недостаточно разумным может быть опасен. Однако тем самым — при захлопывании перед разного рода недоразумениями, сбойми в рациональной последовательности, утрачивается возможная питательная почва смысла. Внутреннее тяготение смысла к наиболее концентрированным своим плоскостям оборачивается не только его агрессивизмом, но и безжизненностью.

Сведение герменевтических процедур к мышлению мышления есть по сути их упразднение. Рассудок, будучи трезвым и расчетливым, не будет затевать игру — даже с самим собой: он всегда — по ту сторону герменевтической ситуации, сопровождающейся дешифровкой метафор, косвенными соприкосновениями с обманчивыми самообразами феноменов, лукавым избеганием встречи с теньями, полутеньями, прикрытиями. Тем не менее человеческое существование поставлено в герменевтическую ситуацию и оформлено в качестве нее. Герменевтическая же ситуация является неопределенной: все, помещенное или вернувшееся в нее, становится иным. Что это значит? А это значит, что в герменевтической ситуации как ситуации общения тот или иной феномен (человек, мысль, произведение, действие) обретает множество двойников, вторичных восприятием противоположной стороны, так же попадающей в омут отслоений своего привычного самообраза. Другими словами герменевтическая ситуация — ситуация проблемная и наполненная процессами возрастания энтропии. Все здесь, приходя в соприкосновение, начинает смешиваться и практически невозможно сказать, что есть та или иная вещь сама по себе. Но при герменевтическом видении человеческой ситуации вещей самих по себе просто не может быть — кругом одни феномены. Другое дело, что сокровенный смысл этой ситуации — в том, чтобы феномены обрели свое лицо не в аутическом погружении в себя, а в по-граничном, т. е. реальном существовании. Характерно, что даже произведения высокой культуры, попадая в поле жизненного процесса, становятся иными. То или иное произведение несомненно — явь другого смысла, но этот другой смысл еще должен конституироваться в нашем восприятии и представлении. Однако, когда мы выходим навстречу другому произведению, оно предстает нам как иное. Другой смысл — это то, с чем со-существует наш смысл. И несмотря на всю интерсубъективность это — разные смыслы, которые изначально удалены друг от друга и являются чуждыми. Таким образом герменевтика произведения, если по-лучше вникнуть в ее предпосылки, все-таки находится в пределах герменевтической ситуации, напоминающей собой