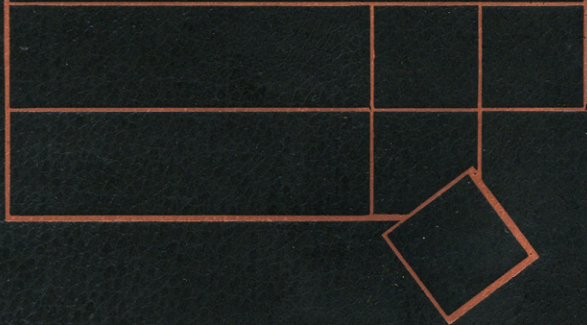


# ИСТИНА И МЕТОД

Х.-Г. ГАДАМЕР

Х.-Г. ГАДАМЕР

# ИСТИНА И МЕТОД







Издательство «Прогресс»

# **WAHRHEIT UND METHODE**

**Grundzüge einer philosophischen  
Hermeneutik**

**von**

**HANS-GEORG GADAMER**

**J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
Tübingen**



**Х.-Г. ГАДАМЕР**

# **ИСТИНА И МЕТОД**

**ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ**

**Перевод с немецкого**

**Общая редакция  
и вступительная статья  
доктора философских наук  
Б. Н. Бессонова**



**Москва, „Прогресс”  
1988**

ББК 87.3(4Ф)

Г 13

Перевод:

**Журинская М. А.** — Часть первая

**Земляной С. Н.** — Часть вторая: I. 1, I. 2, I. 3

**Рыбаков А. А.** — Введение; Часть вторая: II. 1, II. 2, II. 3; Часть третья

**Бурова И. Н.** — Экскурсы I—VI; Герменевтика и историзм;

Послесловие

**Гадамер Х.-Г.**

Г 13 Истина и метод: Основы филос. герменевтики:  
Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. —  
М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

Книга известного западногерманского философа Х.-Г. Гадамера (р. 1900) посвящена одному из распространенных сегодня в западной мысли философских направлений — герменевтике — теории понимания и интерпретации текстов, исторических памятников и феноменов культуры. В ней дается основополагающее для всей современной герменевтики изложение ее истории, систематика принципов и проблем, намечены выходы герменевтики в методологии гуманитарных наук.

Рекомендуется философам, социологам, историкам культуры, всем интересующимся проблемами развития познания.

Г  $\frac{0301010000-739}{006(01)-88}$  2-88

ББК 87.3 (4Ф)

ISBN 5-01-001035-6

Редакция литературы по гуманитарным наукам

© Перевод на русский язык. Вступительная  
статья — издательство «Прогресс», 1988

# Герменевтика.

## История и современность

В буржуазной философии, буржуазной общественной мысли всегда шла острая борьба между позитивистски ориентированными течениями, претендовавшими на абсолютно рационалистическое описание окружающего мира и отвергавшими в этой связи всякого рода «метафизические» проблемы, такие, в частности, как проблема смысла жизни, бытия человека в мире, добра, справедливости, ответственности и т. д., и антропологически ориентированными концепциями, которые, напротив, на первый план выдвигали именно «метафизические» проблемы, стремились объяснить смысл и значимость жизни.

Эти две взаимоисключающие тенденции тем не менее сосуществовали, переплетались и взаимно дополняли друг друга, хотя на том или ином этапе развития истории и отражавшей суть исторических процессов философии та или иная тенденция приобретала преимущественное влияние.

Вполне понятно, что, когда буржуазия была на подъеме, была восходящим классом, она апеллировала к Разуму, к естествознанию, другим научным дисциплинам; она верила в их революционизирующее влияние на развитие индустриализации, на экономическое развитие капиталистических стран.

Однако уже конец XIX—начало XX века показали, что капитализм вступает в историческую эпоху своего глубокого кризиса. Это обстоятельство наложило неизгладимый отпечаток на все буржуазное мышление. Оно породило разочарование в возможности «разумного» постижения мира, подорвало веру в неограниченное могущество разума, науки.

В буржуазной общественной мысли, в буржуазной философии вновь появилась потребность в постановке и

выяснении мировоззренческих, «метафизических» проблем, общих принципов бытия человека в мире.

При этом выдвижение мировоззренческой проблематики, утверждение значимости жизни многие буржуазные философы, и прежде всего приверженцы «философии жизни», сопровождали требованием пересмотра роли «чистого разума», уменьшения его значения в объяснении, оценке «жизни». Любая рациональность отвергалась как скучная и трезвая расчетливость, игнорирующая все «высокое», все этическое и эстетическое. Логико-дискурсивному мышлению противопоставлялось некое иррациональное созерцание, интуиция и т. д.

Подобные взгляды в свое время уже отстаивали романтики и Шеллинг. В частности, Шеллинг, критикуя ограниченность метафизического метода, оперирующего формально-логическими средствами, утверждал, что подлинное знание должно быть абсолютно «свободным», что это — такое «знание, к которому не ведут ни доказательства, ни умозаключения, ни вообще какое-либо понятийное опосредование, но только созерцание»<sup>1</sup>.

Вслед за романтиками и Шеллингом Шопенгауэр также придавал непосредственному созерцанию, интуиции более высокое значение по сравнению с разумом. С его точки зрения, интеллект достаточен для понимания внешних связей между вещами, настоящее же познание «вещей самих по себе», познание их сути оказывается возможным только с помощью интуиции<sup>2</sup>.

Позднее подобные взгляды развивал и Ф. Ницше, один из основоположников «философии жизни». Известно, что в своих истоках «философия жизни» была реакцией на факт растущего отчуждения индивида в буржуазном обществе, была выражением «возмущения» «жизни» против «упадка» человека в этом обществе; однако, выдвигая на первый план «жизнь» личности, значение индивидуального обращения человека к миру, приверженцы «философии жизни» доходили в своих утверждениях до крайности: заявляли, что объективного знания о мире вообще не существует, что представление о мире — это всегда интерпретация мира данным субъектом.

Так, Ницше доказывал, что познавательный аппарат человека устроен отнюдь не в целях рационального познания, что мир «истолковывают» влечения человека и что всякое влечение имеет свою «перспективу». Поэтому, по

<sup>1</sup> Schelling F. Sämtliche Werke, I. Abtl. Stuttgart, 1856, S. 369.

<sup>2</sup> См.: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч., т. 2, с. 189—198.

Ницше, мир не имеет какого-нибудь одного смысла, он имеет бесчисленные, зачастую противоположные толкования и смыслы (перспективы). Обосновывая и защищая иррационализм, Ницше утверждал, что без мистической интуиции, без мифов, без иллюзий человек и человечество в целом не могут обойтись<sup>1</sup>. Эти же взгляды затем «обосновывал» А. Бергсон. Он считал, что сфера деятельности интеллекта ограничена мифом мертвой материи, что же касается духа, «жизненного порыва», якобы обуславливающего всякое творчество, в том числе и социальный прогресс, то здесь интеллект оказывается абсолютно непригодным. Жизнь, живое невозможно понять с помощью научных средств; чтобы понять их, необходимо совершить насилие над разумом, пойти против «естественного течения» нашей мысли. Нужен «жизненный порыв», иррациональная интуиция, религиозное озарение и т. д.

Аналогичные по сути иррационалистические взгляды исповедовали Х. Ортега-и-Гасет, О. Шпенглер, позднее М. Хайдеггер и другие.

Поворот к иррационализму, антиинтеллектуализму в буржуазном обществе, в сущности, был неизбежен. Желают или не желают это признать буржуазные идеологи, для них обращение к разуму опасно. Опасно, поскольку развитие научного познания, вскрывая исторически переходящий характер буржуазных общественных порядков, противоречит интересам буржуазии. Отсюда и вытекает поворот буржуазной общественной мысли к иррационализму и интуиции; поскольку наука обнаруживает историческую неизбежность заката капитализма, постольку его апологеты (вольные или невольные) провозглашают «закат» науки, «кризис» научного теоретического мышления и т. д. Подобные приемы Декарт в свое время в «Рассуждении о методе» весьма выразительно сравнивал с действиями слепого, который, чтобы оказаться в равном положении со своим противником — зрячим, стремился завести его в глубокий, темный подвал.

Усиление иррационалистических тенденций в современной буржуазной философии объективно обусловлено также и тем, что государственно-монополистическая «рационализация» производства и всех других сфер общественной жизни капитализма приводит к такой глубокой опустошенности внутренней жизни человека, какой никогда не было прежде. Конечно, это вызывает все расту-

---

<sup>1</sup> См.: Ницше Ф. Полн. собр. соч., т. IX, с. 224 и сл.

щий протест против подобной «рационализации». Однако все дело в том, что буржуазное мышление не в состоянии адекватно разрешить все эти проблемы; отвергая капиталистическую рационализацию, оно вообще отказывается от научно-рационального мышления и образующийся «духовный вакуум» стремится восполнить обращением к интуиции, мифотворчеству, другим «ценностям», ориентированным в прошлое, например к религии.

Так, М. Хайдеггер требовал возвращения к мета-научному, метатехническому мышлению и заявлял, что философия и наука несовместимы. «Философия,— пишет он,— никогда не возникает из науки и через посредство науки. Она находится в совершенно другом строе духовного бытия. В том же строе, что и философия, находится лишь поэзия. Мышление начинается только тогда, когда оно осуществляется вопреки так называемому разуму, который в течение веков является самым яростным противником мышления»<sup>1</sup>. Сказано ясно и определенно.

И хотя рационалистические течения и поныне существуют в буржуазной философии, тем не менее ее доминирующей тенденцией в современную эпоху является именно иррационалистическая, антиинтеллектуалистская направленность.

Это находит свое выражение и в воззрениях сегодняшних приверженцев «философской герменевтики» (или «герменевтической философии»), ведущим представителем которой выступает Ханс-Георг Гадамер, автор предлагаемой вниманию советского читателя книги. Прежде всего что такое герменевтика? Как известно, в древнегреческой мифологии посредником между богами и простыми смертными был Гермес; он должен был истолковывать людям повеления богов, а богам — просьбы людей. Отсюда и ведет свое происхождение термин «герменевтика», первоначально означающий искусство толкования изречений оракулов, древних текстов, знаков, смысла чужого языка и т. д. и т. п. В средневековье герменевтика была неразрывно связана с теологией, с толкованием сочинений «отцов церкви». В период Ренессанса появилась собственно филологическая герменевтика, призванная критически исследовать религиозные тексты, освободить их от искажений, вернуть им первоначальный смысл. Философская герменевтика возникла к середине XIX века. Ее основоположником был Ф. Шлейермахер. Он рассматривал герменевтику как ме-

---

<sup>1</sup> Heidegger M. Was heißt denken? Tübingen, 1954, S. 134.

тод всех наук о духе (гуманитарных наук), доказывая, что с помощью психологического «вживания» можно проникнуть во внутренний мир авторов древних текстов, любых исторических деятелей и на этой основе реконструировать исторические события, понять их более глубоко, чем их осознавали сами участники этих событий.

Позднее, в конце XIX века, философская герменевтика в лице В. Дильтея соединилась с «философией жизни». Выступая с позиций критики «исторического разума», Дильтей доказывал, что основная проблема понимания истории — это прежде всего интуитивное переживание. «Факты, относящиеся к обществу, мы можем понять только изнутри, только на основе восприятия наших собственных состояний... С любовью и ненавистью, со всей игрой наших аффектов созерцаем мы исторический мир. Природа же для нас безмолвна, она нам чужда, она для нас внешнее. Общество — наш мир»<sup>1</sup>, — подчеркивает Дильтей. По мнению Дильтея, «жизнь» — это прежде всего духовный процесс, то, что человек думает, чувствует и хочет; «жизнь», «переживание» — это постоянный поток ощущений, желаний, восприятий, представлений и т. п., который мы не можем познать умом, с помощью рациональных категорий мышления. Главное здесь — внутренний психологический опыт, интуитивное переживание фактов сознания<sup>2</sup>.

Что касается Гадамера, то он в рассматриваемой книге стремится отмежеваться от субъективизма своих предшественников, подчеркивает «принципиальное» отличие современной философской герменевтики от традиционной. Если прежняя герменевтика выступала с претензией быть методологией наук о духе, то Гадамер провозглашает герменевтику универсальной философией нашего времени. Она призвана, утверждает он, дать ответ на основополагающий философский вопрос: как возможно понимание окружающего нас мира, как в этом понимании воплощается истина бытия? Она должна выступать как самосознание человека в современную эпоху науки.

Констатируя растущие признаки «новой волны технологической враждебности к истории», засилья технических экспертов, выдвижения на авансцену «позитивистского самопонимания», оттеснившего на задний план «полити-

---

<sup>1</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. V. Stuttgart, 1957, S. 60—61.

<sup>2</sup> Правда, Дильтей иногда отходит от субъективно-идеалистической позиции и трактует «дух» в смысле гегелевского «объективного духа» (Ibid., S. 60 ff).

ческий разум» и т. п., Гадамер делает непререкаемый вывод о том, что «напряжение» между истиной и научным методом «имеет непреходящую актуальность» (с. 616 наст. изд.). Если в естествознании главное — применение индуктивных методов, то науки о духе (гуманитарные науки) не могут измеряться по масштабу прогрессирующего познания закономерностей, доказывает Гадамер. Идеал исторического понимания коренится не в том, чтобы познать, как вообще развиваются люди, народы, государства, а в том, чтобы понять, каковы этот человек, этот народ, это государство, каково было их становление и т. д.

По Гадамеру, «то, что делает гуманитарные науки науками, скорее можно постичь, исходя из традиционного понятия образования, чем из методических идей современной науки» (с. 59). Быть образованным — значит соотносить свои личные цели и интересы с общими целями и интересами, значит обладать способностью к абстрагированию: от частного и особенного переходить к общему, пишет Гадамер, апеллируя к Гегелю. «Подъем к общему» — вот суть образования, вот суть гуманистической традиции, делающей человека подлинно духовным существом.

Гадамер, конечно, прав, когда отвергает утилитарный подход к науке<sup>1</sup>, ориентацию на «голую» эффективность полученных достижений (правильно лишь то, что функционирует), когда утверждает, что любое познание имеет социально-политическое значение, что наука должна знать свои собственные границы и обусловленность, что она не может быть нейтральной, что ученый несет ответственность перед обществом за свои научные открытия, что человек должен быть духовным существом, думать об «общем», а не о «частном».

Действительно, наука уже с древних времен была орудием подчинения и порабощения: господствующие классы злоупотребляли наукой, ставили ее на службу

---

<sup>1</sup> В свое время уже Маркс указал на ограниченность свойственного капитализму утилитарного подхода к науке. Капитализм, отмечал К. Маркс, «создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, так же, как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомое само по себе» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 386—387).



своим целям. Но ведь сама по себе наука не может нести ответственность за то, каким образом ее используют те или иные социальные классы. Если эксплуататорские классы стремятся сделать науку инструментом подавления и порабощения людей, то ведь и эксплуатируемые массы в своей борьбе за свободу нуждаются в науке, в научном познании, причем еще в большей степени. Во всяком случае, социализм невозможно построить, не опираясь на достижения науки.

И, кстати сказать, многие ученые с глубоким чувством ответственности относились и относятся к своей деятельности, понимают ее огромное социально-историческое значение, со всей решительностью отвергают тезис, что в науке можно ограничиваться лишь тем, чтобы вкушать сладкий плод познания.

А. Эйнштейн, Н. Бор, М. Борн и другие крупнейшие ученые всегда подчеркивали, что практическое применение результатов научных исследований настоятельно требует от ученых снова и снова обращаться к нравственным проблемам. Известный западно-германский публицист и ученый Р. Юнг в своей книге «Ярче тысячи солнц» рассказывает о том, как Э. Ферми, увидев первый взрыв атомной бомбы на испытательном полигоне, воскликнул, обращаясь к своим коллегам и ученикам: «Вы все говорите, что это ужасно, а я не понимаю почему. Я нахожу, что это прекрасный физический эксперимент!» Юнг осудил подобную позицию; ученый должен знать, к каким последствиям приведет его открытие. Он должен бороться «за зрячий прогресс», за прогресс, при котором хорошо известно, «что впереди». В другой своей книге, «Лучи из пепла», посвященной жертвам атомной бомбардировки американцами японского города Хиросимы, Юнг пишет, что сейчас можно встретить немало людей (в том числе и в самой Хиросиме), которые «спрашивают: а не подвести ли нам черту под прошлым? Не попытаться ли изгладить из памяти «тот день»? ...По их мнению, вид атомных развалин понапрасну наводит на грустные мысли новых граждан Хиросимы — энергичных дельцов, с оптимизмом взирающих в будущее». Во всем мире, продолжает Юнг, «"поборники забвения", втихомолку строящие расчеты на планах новой войны, наверное, уже могут вести себя так, словно последняя война стала достоянием истории». Но здесь, в Хиросиме, предостерегает он, «прошлое еще слишком свежо, о нем беспрестанно напоминают все новые и новые вспышки лучевой болезни, напоминают люди, казалось, уже помилованные смертью, но через много

лет вновь брошенные в пучину страданий. Хиросима зовет к миру... потому что она дает — пусть и весьма слабое — представление о том, как будет выглядеть наша планета в случае атомной войны»<sup>1</sup>. Юнг призывает людей бороться против угрозы атомной войны, ставя себя и всех перед совершенно четкой нравственной чертой: «Что сделали мы, люди, пережившие вторую мировую войну, для того, чтобы оправдать свое спасение? Долгие годы я, так же как и многие другие мои современники, совершенно бездумно воспринимал этот факт; мне казалось само собой разумеющимся, что меня пощадила судьба. В Хиросиме я познакомился с жертвами атомной бомбы. И тут я начал понимать, какое новое несчастье надвигается на человечество. С этих пор я знаю, что мы, поколение тех, кому «и на этот раз удалось избежать объятий костлявой», должны приложить все силы для того, чтобы спасение наших детей не было такой же чистой случайностью, как наше собственное спасение. Пусть каждый найдет свой путь для борьбы за сохранение жизни на Земле. И пусть он относится к этому очень серьезно»<sup>2</sup>.

И сегодня, когда империализм может развязать термоядерную войну, грозящую уничтожить все человечество, как никогда серьезно стоят вопросы об ответственности ученого, о социальных последствиях результатов его открытий, вообще о смысле жизни и деятельности людей, об истине, долге и т. п.

Несостоятельность рассуждений Гадамера и других герменевтиков по проблемам ответственности ученого, смысла жизни людей, истины, взаимодействия науки и философии и т. п. заключается в том, что они абсолютно разрывают науку и философию, научный метод анализа и философскую истину. С точки зрения Гадамера, именно философия, и только философия, включает фактор моральной и социальной ответственности, поскольку лишь она дискутирует о настоящих целях человеческого бытия, о его историческом происхождении и о его будущем. Причем, по мнению герменевтиков, философский опыт не входит в логику науки, лежит вне науки, предшествует ей, его нельзя верифицировать средствами научной методологии. Подобно опыту искусства и религии, он базируется прежде всего на интеллектуальном созерцании, на интуиции.

---

<sup>1</sup> Юнг Р. Лучи из пепла. М., 1962, с. 286.

<sup>2</sup> Там же, с. 290.

Во всяком случае, Гадамер открыто провозглашает неспособность разума и науки познать жизнь, мир истории. То, «что является жизненным... в действительности никогда по-настоящему не познается предметным сознанием, напряжением разума, который стремится проникнуть в закон явлений. Жизненное — не такого свойства, чтобы можно было извне достичь постижения жизненности. Напротив, единственный способ постичь жизненное — это постичь его изнутри» (с. 304).

В противовес научной методологии Гадамер апеллирует к этике Аристотеля. Ведь нравственное знание, как его описывает Аристотель, очевидным образом не является предметным знанием, то есть знающий не стоит перед фактами, которые он только устанавливает. Напротив, он непосредственно затронут тем, что он познает, это есть нечто такое, что он должен делать. Именно эстетическое переживание, вкус, подчеркивает Гадамер, есть непосредственное определение конечности единичного с учетом бесконечного целого; причем это никак нельзя проследить и доказать, это нужно чувствовать.

Отвергая объективные, научные методы познания истории, познания «жизни» как результат некоего «ложного опредмечивания», Гадамер вместе с тем стремится отмежеваться от откровенного субъективизма, присущего Ф. Шлейермахеру и В. Дильтею. Как известно, Шлейермахер, подобно романтикам, доказывал, что понимание исторических событий возможно лишь на основе психологического «вживания» во внутренний психологический мир исторических деятелей. В том же духе и Дильтей полагал, что для понимания истории главное — проникнуть в субъективный мир исторических персонажей. Что касается самих исторических событий, то они, по Дильтею, чтобы быть «интересными» для историка, должны быть в достаточной степени «мертвыми». Только тогда можно будет исключить субъективное участие исследователя. Гадамер критикует, и критикует справедливо, субъективистский психологизм Шлейермахера и Дильтея, показывает несостоятельность их усилий восстановить для понимания первоначальную направленность произведения (исторического события, предания, текста и т. п.).

С точки зрения Гадамера, ждать «омертвления» исторического события — это парадокс, научно-теоретическое соответствие старой моральной проблеме о том, можно ли назвать кого бы то ни было счастливым до его смерти.

По мнению Гадамера, восстановление изначальных

обстоятельств, как и всякая реставрация, — это наивное и бессильное начинание перед лицом историчности нашего бытия. Восстановленная, возвращенная из отчуждения жизнь не тождественна жизни изначальной. Точно так же герменевтическая деятельность, для которой пониманием называлось бы восстановление первоначального, — это только сообщение «умершего смысла». По Гадамеру, подлинное понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Оно требует постоянного учета исторической дистанции между интерпретатором и текстом, всех исторических обстоятельств, непосредственно или опосредованно связывающих их, взаимодействия прошлой и сегодняшней духовной атмосферы; это не только не затрудняет, а, напротив, способствует процессу понимания истории.

Вывод Гадамера во многом правомерен. Как правомерна и его апелляция к Гегелю, который в свое время справедливо подчеркивал, что сущность исторического духа заключается не в восстановлении прошедшего, а в мыслящем опосредовании с современной жизнью. Это опосредование, по Гегелю, ничуть не имеет какого-либо внешнего или дополнительного отношения. Оно — путь к истине.

Во всяком случае, историк, изучая произведения того или иного автора, те или иные исторические события, должен учитывать, что авторская рефлексия, размышления, свидетельства участников исторических событий не всегда адекватны содержанию произведения, духу самого исторического события. Достаточно, например, вспомнить О. Бальзака, который в предисловии к «Человеческой комедии» совершенно определенно указывал: «Я пишу при свете двух вечных истин: религии и морали, — необходимость той и другой подтверждается современными событиями, и каждый писатель, обладающий здравым смыслом, должен пытаться увести нашу страну по направлению к ним»<sup>1</sup>. Однако если обратиться к реальному содержанию произведений Бальзака, то он отнюдь не выступает в них как защитник католицизма и монархии. В «Человеческой комедии», писал Ф. Энгельс, Бальзак «дает нам самую замечательную реалистическую историю французского «общества», особенно «парижского света», описывая в виде хроники, почти год за годом, с 1816 по 1848 г., усиливающееся проникновение поднимающейся буржуазии в дворянское общество,

---

<sup>1</sup> Бальзак О. Собр. соч. в десяти томах, т. 1. М., 1982, с. 43.

которое после 1815 г. перестроило свои ряды и снова, насколько это возможно, показало образец старинной французской изысканности. Он описывает, как последние остатки этого образцового, для него, общества либо постепенно уступали натиску вульгарного богача-выскочки, либо были им развращены... Вокруг этой центральной картины Бальзак сосредоточивает всю историю французского общества... Но при всем этом его сатира никогда не была более острой, его ирония более горькой, чем тогда, когда он заставлял действовать именно тех мужчин и женщин, которым он больше всего симпатизировал, — дворян»<sup>1</sup>.

Таким образом, Гадамер прав, когда в противовес Шлейермахеру и Дильтею, односторонне ставящим интерпретатора в историческую ситуацию автора текста и игнорирующим его собственную историческую обусловленность, требует сближения и слияния «горизонтов» (исторических ситуаций) того и другого. Понимание — это процесс слияния горизонтов, подчеркивает Гадамер. Лишь осознание интерпретатором собственной исторической обусловленности, проникновение в историческую ситуацию, подлежащую пониманию, указывает он, способствует преодолению как его собственной партикулярности, так и партикулярности текста, приводит истолкователя к образованию нового, более общего, более широкого, более глубокого «горизонта».

Но как все это осуществить? Прежде всего необходимо учитывать, что интерпретатор, историк, подходя к тексту, всегда уже имеет определенное предварительное его понимание (предпоимание), детерминированное условиями (семья, общество, государство), в которых он живет. Это предпоимание имеет характер предрассудка. При этом Гадамер отклоняет традиционно негативное отношение к предрассудку как к чему-то, чего нужно избегать, чего необходимо стыдиться. Исторический анализ этого понятия, пишет он, показывает, что только благодаря Просвещению понятие предрассудка получило привычное для нас отрицательное значение. Сам по себе предрассудок означает суждение, которое выносится до окончательной проверки всех предметно определяющих моментов. В методике правового решения предрассудок означает справедливое решение до вынесения подлинного окончательного приговора. Таким образом, предрассудок не означает ложного суждения, он может быть оценен

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 36—37.

и положительно; и отрицательно (с. 322—323).

Именно здесь находится тот пункт, где «должен критически вступить в дело опыт исторической герменевтики,— подчеркивает Гадамер.— Преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само разоблачает себя в качестве предрассудка, пересмотр какового впервые открывает путь для правильного понимания той конечности, которая господствует не только над нашим человеческим бытием, но и над нашим историческим сознанием» (с. 328). По Гадамеру, предрассудки в гораздо большей степени, чем рефлексия, суждения и т. п., составляют историческую действительность бытия человека. Они законны, неизбежны, коренятся в объективных исторических условиях. И дело, следовательно, отнюдь не в том, чтобы отбросить эти предрассудки; их надо осознать, учесть, привести, так сказать, во взвешенное состояние. И если избавляться, то только от ложных предубеждений. Но чтобы узнать, какие предубеждения являются ложными, чтобы избавиться от отрицательных предрассудков, необходимо постоянно вести диалог с изучаемым преданием, текстом, событием, постоянно вопрошать традицию. Ибо предание, событие, традиция, по Гадамеру, есть не просто свершившееся, которое мы в процессе опыта учимся познавать; оно само с нами заговаривает, подобно некоему «Ты». Гадамер подчеркивает, что в начале исторической герменевтики должно стоять разрушение абстрактной противоположности между традицией и историей, между историей и знанием о ней. Действия живой традиции и действия исторического исследования образуют деятельное единство (с. 336).

Тот же, кто, «полагаясь на объективность своих методов и отрицая свою собственную историческую обусловленность, мнит себя свободным от предрассудков, тот испытывает на себе могущество этих предрассудков, господствующих над ним без всякого контроля с его стороны, подобно некоей *vis a tergo*...

Дело здесь обстоит так же, как в отношениях между «Я» и «Ты». Тот, кто путем рефлексии выводит себя из двусторонности этих отношений, изменяет их, разрушая их нравственную обязательность» (с. 424).

Бесспорно, у Гадамера есть все основания утверждать: человек, чтобы понять то или иное явление действительного мира истории или истолковать исторический документ («текст», по терминологии приверженцев герменевтики), должен обладать определенного рода «историче-

ским пониманием», «предпониманием»; он должен понять историческую ситуацию, в которой живет и действует, должен уяснить имеющиеся в нем самом «предрассудки», должен стремиться понять исторические обстоятельства, в которых разворачивались события прошлого, то есть «вжиться» в «текст», «чувствовать» его и лишь на этой основе истолковывать, интерпретировать, оценивать исторические факты, события и процессы. То есть к истине исследователь должен идти, ведя постоянный «диалог» с «текстом», с окружающим сегодняшним миром и миром истории.

Конечно, речь в данном случае вовсе не идет о том, чтобы историк, ведя «диалог», постоянно «переписывал» историю. Но важно помнить, что история — не «мертвые камни». Исторические события продолжают воздействовать на нас с открытием новых фактов, новых документов. С другой стороны, современные задачи могут высветить новые грани в давно минувшем. А главное — диалог с историей необходим для понимания сути именно современных явлений. Ф. Энгельс не раз подчеркивал, что научное понимание современности не может быть результатом изолированного рассмотрения данного исторического бытия; чтобы осмыслить настоящее, мы должны постоянно обращаться к прошлому<sup>1</sup>.

Выдающийся русский историк XIX века Грановский справедливо писал, что история может быть равнодушна к орудиям, которыми она действует, но человек не имеет права на такое бесстрашие. С его стороны оно было бы грехом, признаком умственного или душевного бессилия. Приговор должен быть основан на верном, честном изучении дела. Он произносится не с целью тревожить могильный сон подсудимого, а для того чтобы укрепить подверженное бесчисленным искушениям нравственное чувство живых, усилить их шаткую веру в добро и истину<sup>2</sup>.

Но что значит «приговор» должен быть основан на верном, честном изучении дела? Доктор филологических наук М. Л. Гаспаров отмечает: «Традиционный ответ таков: комментировать, оценивать историческое событие, документ так, чтобы читатель воспринимал перевод, интерпретацию исторического документа, как современники воспринимали оригинал». По мнению М. Л. Гаспа-

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20.

<sup>2</sup> См: Грановский Т. Н. Соч., М., 1900; его же: Лекции по истории средневековья. М., 1961.

рова, этого недостаточно. Ибо, например, «античность — это эпоха протяжением в тысячу лет, и начало ее непохоже на середину и конец, а если в наших переводах и Гомер, и Эсхил, и Платон, и Вергилий будут ощущаться нами как наши современники, то ведь они будут казаться современниками и друг другу, а это сольет их в такой нивелированно-безликий образ «античности вообще», который заведомо не отвечает никакой реальности». И далее, как же все-таки комментировать, как доносить перевод до понимания читателя? «Теперь античность отодвинулась от нас, потеряла свое привилегированное место в европейском духовном мире, стала такой же экзотикой, как (не столь уж давно) арабская или китайская культура. Нынешний комментатор скорее может предполагать, что читатель случайно знает, что такое Геракл, Венера или Дельфы, но вряд ли умеет связать эти имена друг с другом или с любым античным именем — не умеет собрать из них систему античной культуры». Поэтому дать комментарий «не к частностям, а к целому, представить памятник не очередной иллюстрацией к какому-то (будто бы) заранее известному образу античности, а первым вступлением к чему-то еще неизвестному, далекому и сложному, что называется античной культурой», — подчеркивает М. Л. Гаспаров, вот что требуется от современного комментатора<sup>1</sup>.

По мнению доктора исторических наук М. А. Барга, чтобы правильно судить об исторических событиях, каждому исследователю истории должно быть присуще специфическое историческое сознание, суть которого заключается в способности к рефлексии, то есть в способности «посмотреть на себя со стороны», подвергнуть внутренней критике сам процесс получения знания. «В самом деле, — пишет М. А. Бург, — ни в один из периодов своей долгой истории муза Клио не была и — вопреки видимости при первом к ней приближении — не могла быть по самой своей сути бездумной накопительницей «фактов». Уже со времени «отцов истории» Геродота и Фукидида и независимо от меры осознания этого ее служителями элементы рефлексии являлись инструментом, посредством которого историк производил отбор «фактов», их группировку, определял место каждого из них в системе значений, находя способ их сцепления... Так или иначе, писать историю во все времена означало поместить «события» в контекст, соотнести их как часть с целым. Вне связи

---

<sup>1</sup> См.: «Иностранная литература», 1983, № 3, с. 190.



с историческим сознанием нельзя объяснить, почему видение истории столь различно. Для Тита Ливия история — эпос римских доблестей. Для Тацита — она драма ужасов, для Оттона Фрейзингенского — преддверие конца мира»<sup>1</sup>.

Короче говоря, постановка вопроса об «историческом понимании», «диалоге» с «текстом» и т. п. вполне правомерна. Здесь встает другой вопрос, а именно: в какой же степени «историческое понимание», «предпонимание» одного человека, базирующееся, по мысли Гадамера, отнюдь не на научном познании объективных общественных закономерностей, а, в сущности, на философской интуиции, противостоящей науке, может быть подлинно истинным? С марксистской точки зрения в любом случае позиция, необоснованно принижающая роль сознательной рационально обоснованной деятельности человека, преувеличивающая значение подсознательных, иррациональных моментов в мотивации его деятельности, не может быть истинной. Это в конечном счете субъективистская позиция. М. А. Киссель в этой связи совершенно справедливо отмечает: «Современный уровень научного знания и знания о науке... дает возможность рассеять тот особый гносеологический ореол, которым было окружено в истории философии понятие интеллектуальной интуиции. Никакого особого статуса самодостоверности мы этой познавательной операции не имеем права приписывать по той простой причине, что благодаря исследованиям в области математики... критерий интуитивной очевидности потерял всякий кредит. Интуитивная очевидность предстала в своем подлинном обличье как результат многократного повторения опыта, исторически сформировавшейся интеллектуальной привычки, но не прорыва к первоначальному и подлинному. Напротив, «первозданное» — это то, что оказывается за пределами непосредственной очевидности, в области непредставимого, но от того не менее реального. Так было в случае неевклидовой геометрии и квантовой механики. И всякий раз соображения интуитивной очевидности, непосредственного усмотрения мешали, а не помогали процессу познания... Интеллектуальная интуиция принципиально ограничена рамками человеческой субъективности, и никакая трансцендентальная редукция ничего в этом отношении не меняет. Следовательно, посредством интуитивирования мы не можем прорваться

---

<sup>1</sup> Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987, с. 12—13.

«к самим вещам»... выйти в поле подлинной объективности, полной «открытости» для мыслящего разума»<sup>1</sup>.

Несомненно, что в конкретном движении мысли каждого индивида интуиция «часто является первой формой того, что затем делает ясным рефлексия», — пишет видный французский философ Л. Сэв. — Но научная теория познания убедительно доказала, как и история собственных наук и психология ребенка, что эта первичность интуиции носит относительный и эмпирический характер. С психологической точки зрения богатство мысли является не даром, а завоеванием; с логической точки зрения ее точность — это не посылка, а результат. Другими словами, если говорить о неосуществимых для философской интуиции задачах, то в первую очередь следует назвать задачу обоснования, ибо интуиция сама нуждается в обосновании»<sup>2</sup>.

Приверженцы же герменевтики, в сущности, уклоняются от необходимости и обязанности показать истинные источники и границы философской интуиции, изображая непосредственные данные сознания, факты внутреннего переживания и т. п. (правда, представляемые порой в качестве неких априорных начал общечеловеческой коммуникации) как непреложные отправные пункты исследования истории. Результат, вытекающий из такой субъективистской позиции, очень хорошо показал английский философ Олдос Хаксли, утверждающий, что ни один психологический опыт не является, насколько это касается нас, «более истинным», чем какой-нибудь другой. Наука несколько не «истиннее», чем здравый смысл, а безумие несколько не «истиннее» по сравнению с искусством или религией. Каждый человек имеет полное право на свое собственное отдельное мировоззрение, как и на свой собственный особый характер, ибо существует весьма близкая связь между видением человека и его философией. Философия в таком случае, считает Хаксли, не есть отчет о вселенной, она — симптом, указывающий на то или иное состояние ума.

В свое время уже Гегель убедительно показал в «Феноменологии духа» всю несостоятельность субъективистского, интуитивистского постижения истины. Он писал, что «поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те

---

<sup>1</sup> Киссель М. А. Феноменологическая концепция познания. — В: Критика современных буржуазных теорий познания. Л., 1981, с. 151.

<sup>2</sup> Сэв Л. Современная французская философия. М., 1968, с. 94, 95.

посвященные, коим бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения»<sup>1</sup>.

Гадамер и прочие приверженцы герменевтики в данном случае делают шаг назад также в сравнении с другим основоположником классической буржуазной философии И. Кантом. В самом деле, Кант, как известно, писал в «Пролегоменах»: «Дело чувств — созерцать, дело рассудка — мыслить. Мыслить же — значит соединять представления в сознании... Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мыслить есть то же, что и составлять суждения или относить представления к суждениям вообще». Особенность нашего рассудка, подчеркивает Кант, состоит в том, что «он мыслит все дискурсивно, то есть посредством понятий»<sup>2</sup>.

Современные герменевтики, как видно, следуют старой иррационалистической тенденции, идущей от Ницше, Шопенгауэра, Кьеркегора и даже еще раньше — от Шеллинга. Они не понимают, не желают понять, что подлинное познание окружающего нас мира природы и истории достигается прежде всего в результате сложного и длительного развития разума, мышления в понятиях, в конкретных рациональных формах. При этом, подчеркиваем еще раз, марксисты ничуть не отрицают и интеллектуальную интуицию, как особую ступень познания, на которой знание выступает как результат непосредственного обобщения исходных опытных данных. Однако в любом случае она базируется на всем накопленном прежде опыте. Интуиция не противостоит рациональному овладению миром, все дело в том, что интуитивное познание осуществляется как бы по «сокращенной», синтезированной программе, без детального выявления и осознания всех логических форм и механизмов процесса возникновения нового знания<sup>3</sup>.

В конечном счете, и искусство, к истинам которого так часто апеллирует Гадамер, отнюдь не плод мистического озарения. Подлинное художественное творчество всегда выступало и выступает как отражение и выражение самой сущности реальной действительности. Именно поэтому К. Маркс в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года», анализируя капиталистические общественно-экономические отношения, не раз ссылаясь, например, на

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV. М., 1959, с. 5.

<sup>2</sup> Кант И. Соч. в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 123, 155.

<sup>3</sup> См.: Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967.

«Фауста» Гёте и «Тимона Афинского» Шекспира, находя в них гораздо больше понимания сути вещей, чем в трудах по буржуазной политической экономии. Такие крупные художники современности, руководствовавшиеся в своем творчестве принципами социалистического реализма, как Луи Арагон и Бертольт Брехт, а также Томас Манн и Генрих Манн, специфическими путями искусства тоже пришли к глубокому пониманию и верному изображению сущности капиталистического мира. Все это подтверждает несостоятельность, необоснованность той роли, которую Гадамер и другие сторонники герменевтики приписывают искусству, отказывая в ней науке, а именно: быть нормой философской истины. Их апелляция к искусству оборачивается открытым воспеванием иррационализма и антиинтеллектуализма.

И дело не просто и не только в том, что Гадамер, герменевтики воспевают иррационализм. Они ведут открытую и скрытую борьбу против материализма и диалектики, против марксизма, который якобы посредством некоего «исторического разума» навязывает живой истории «законы исторического прогресса» и т. п. Они выступают сегодня с претензией на единственно верное объяснение мира, всей жизни человека и человечества в целом. Они обещают извлечь уроки из прошлого, всеобъемлюще понять настоящее и будущее, дать обществоведению «единый универсальный принцип», который обеспечит преодоление царящих в буржуазном обществе «культа непосредственного», дефляции высоких норм, духовного анархизма, торжества мелочно-конкретного, релятивизма в научной теории и т. п. Они обещают найти «последнюю почву», на которой можно строить, обосновывать и оправдывать абсолютную истину, подлинный смысл человеческого бытия и т. д.

Разумеется, философская герменевтика, несмотря на свои претензии, не может дать адекватно целостную картину мира и превзойти марксизм в качестве единственно верной методологии социального, исторического познания. Гадамер, приверженцы герменевтики бессильны здесь прежде всего потому, что, в сущности, не признают объективной реальности, ее первичности по отношению к мыслящему субъекту. В лучшем случае они исходят из тождества субъекта и объекта, в худшем — рассматривают объект в качестве порождения субъекта, поскольку отдают приоритет субъективистской интерпретации мира, рассматривают чувства, переживания субъекта в качестве основной реальности жизни.

Подобная тенденция со всей отчетливостью выступает и в данной книге Гадамера. Он отвергает всякую «охоту» за фантомом исторического исследования и призывает видеть в объекте иное своего собственного и тем самым как одно, так и другое. Настоящий исторический предмет, пишет Гадамер,— это не предмет, а единство этого одного и другого, отношение, в котором заключается как действительность истории, так и действительность исторического понимания. Адекватная сути дела герменевтика должна в самом понимании показать действительность истории: «Речь идет о том, что я называю „историей воздействий“. Понимание по существу своему является действительно-историческим свершением» (с. 355).

Бесспорно, марксистская материалистическая диалектика также берет «вещи и их умственные отражения в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении...»<sup>1</sup>. Об этом не написал Ф. Энгельс. Вместе с тем он подчеркивал: «понятие о вещи и ее действительность движутся вместе, подобно двум асимптотам, постоянно приближаясь друг к другу, однако никогда не совпадая. Это различие между обоими именно и есть то различие, в силу которого понятие не есть прямо и непосредственно действительность, а действительность не есть непосредственно понятие этой самой действительности»<sup>2</sup>.

К. Маркс также подчеркивал абсолютную нелогичность какого-либо сомнения в реальности, а тем более отрицания внешнего по отношению к субъекту мира: ведь стоящий на такой позиции тем не менее не ограничивает себя своим собственным существом, но вступает по поводу этой позиции в спор с другими. В «Экономическо-философских рукописях» Маркс саркастически замечает: «Я говорю тебе: откажись от своей абстракции, и ты откажешься от своего вопроса; если же ты хочешь придерживаться своей абстракции, то будь последовательным, и когда ты мыслишь человека и природу *несуществующими*, то мысли несуществующим и самого себя, так как ты тоже — и природа и человек. Не мысли, не спрашивай меня, ибо, как только ты начинаешь мыслить и спрашивать, твое *абстрагирование* от бытия природы и человека теряет всякий смысл. Или, быть может, ты такой эгоист, что полагаешь все несуществующим, а сам хочешь существовать?»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 22.

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 354.

<sup>3</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 126.

На такой, в сущности, «эгоистической» позиции и находятся Гадамер и все другие приверженцы герменевтики. В этой связи к ним в полной мере может быть отнесена ленинская критика махистского «тождества» бытия и сознания. «...Субъективистская линия в вопросе о причинности, выведение порядка и необходимости природы не из внешнего объективного мира, а из сознания, из разума, из логики и т. п. не только отрывает человеческий разум от природы, не только противопоставляет первый второй, но делают природу *частью* разума, вместо того, чтобы разум считать частичкой природы»<sup>1</sup>, — писал В. И. Ленин. Герменевтики не понимают, что человеку только кажется, «что его цели вне мира взяты, от мира независимы». На деле, как подчеркивал Ленин, «цели человека порождены объективным миром и предполагают его, — находят его как данное, наличное»<sup>2</sup>.

Конечно, Гадамер отвергает любые упреки в субъективизме, и тем более в солипсизме. Герменевтика, доказывает он, отнюдь не отрицает субстанциальность мира. Но что, по его мнению, является основой герменевтической онтологии, основой бытия?

Ориентиром в решении этого вопроса Гадамер признает постановку проблемы бытия в античной философии. Прежде всего он одобряет Платона, который в противовес субъективизму не берет за исходную точку понятие для-себя-сущего субъекта, превращающего в объект все остальное. Напротив, бытие «души» определяется у Платона тем, что она причастна к истинному бытию, то есть относится к той же сущностной сфере, что и идея. Аристотель также считает, что душа есть некоторым образом все сущее. Следовательно, подчеркивает Гадамер, в таком мышлении нет и речи о свободном от мира и обладающем своей собственной достоверностью духе, который должен был бы искать путей к бытию, имеющему характер мира, но одно изначально связано с другим. Момент связи является здесь первичным.

В новейшей философии особенно большие заслуги в преодолении субъективизма, а также всей метафизики, замороженной бытием как наличным, Гадамер находит у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Важным достижением он признает вывод Гуссерля о том, что «жизнь... трансцендентально редуцированная субъективность... есть источник всех объективаций» (с. 299). Еще более высоко он оце-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 159.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 171.

нивает философские построения Хайдеггера, видя его заслугу прежде всего в том, что он поставил вопрос о бытии одновременно и как вопрос о ничто; метафизика так поставить проблему оказалась не в состоянии. Исходя из взаимосвязи «диалектики» бытия и ничто, Хайдеггер интерпретировал бытие, истину и историю в категориях абсолютной временности; что такое бытие, понимание, истина, должно определяться в горизонте времени, подчеркивал он.

Вслед за Хайдеггером Гадамер утверждает, что всякий человеческий опыт есть опыт человеческой конечности. Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны.

Но что изначально направляет познание человека, что формирует его опыт? — Язык. В хайдеггеровском духе Гадамер заявляет: бытие есть язык. Только в языке открывается человеку истина бытия. При этом он постоянно подчеркивает, что языковой характер, присущий человеческому опыту мира, отнюдь не предполагает опредмечивание мира. Язык — это среда, где я и мир выражаются в изначальной взаимопринадлежности (с. 520).

В этих рассуждениях Гадамер весьма близок к традиции объективного идеализма. Во всяком случае, «вербальность» весьма напоминает гегелевское абсолютное знание, представленное теперь в виде «чистой формы мышления», в виде абсолютного условия всякого знания.

Гадамер и сам признает задачей философской герменевтики пройти «путь гегелевской феноменологии духа», правда, в обратном направлении, с тем чтобы обнаружить во всякой субъективности субстанциальность, которая ее определяет. Именно язык конституирует мир, определяет способ человеческого в-мире-бытия, именно язык говорит нам, чтобы мы на нем говорили.

Выразить, высказать себя — не значит обрести второе существование. Напротив, способ самоизъявления принадлежит самому бытию. Таким образом, в случае языка мы имеем дело со спекулятивным единством: с различием между бытием и самоизъявлениями, которое как раз не должно быть различием... То, о чем идет речь, есть нечто иное, чем само сказанное слово. Но слово является словом лишь благодаря тому, что в нем высказывается. И наоборот, то, что высказывается, не является бессловно данным, а получает в слове свою собственную определенность, подчеркивает Гадамер.

Конечно, объективно-идеалистические построения Га-

дамера отличаются от гегелевских. Он критикует Гегеля за то, что последний рассматривает язык как форму реализации мышления, которое существует до и независимо от языка. По Гадамеру, напротив, язык обнаруживает, проявляет себя в процессе мышления.

«При такой интерпретации,— замечает Э. В. Ильенков,— все логические категории, выстроенные Гегелем в систематизированный ряд, утрачивают, само собой понятно, значение определений вне языка существующей действительности (как бы эта последняя ни понималась — как «бог в его доприродном существовании» или же как материальная действительность природы и человека) и толкуются исключительно как устойчивые схемы выражения «бытия» в языке, то есть как формы языка и лишь языка, ошибочно принятые Гегелем (а за ним вслед и материалистами) за формы развития вне и независимо от языка существующей «действительности», «подлинного бытия», которое в них не представлено и ими неуловимо»<sup>1</sup>.

Как известно, марксисты никогда не отрицали большой роли языка в развитии общества, всегда отмечали его огромное воздействие на общественную жизнь, на процесс познания истории. Однако язык не самодовлеющий фактор, определяющий бытие и познание людей; он — порождение материального производства. Основоположники марксизма всегда подчеркивали его объективную обусловленность. Язык есть непосредственная действительность мысли, доказывали К. Маркс и Ф. Энгельс, он существует столько же, сколько и сознание человека, он возник как общественный продукт в процессе труда из потребности общения людей между собой; ни мысли, ни язык сами по себе не образуют никакой самостоятельной сферы, они являются только отражением и выражением действительности жизни<sup>2</sup>.

Так, К. Маркс писал: «...Язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоящей необходимости общения с другими людьми»<sup>3</sup>.

Слова, понятия, суждения или аксиомы в математике и логике являются следствием процесса абстрагирования,

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Диалектика и герменевтика. — В: Современные зарубежные концепции диалектики. М., 1987, с. 139.

<sup>2</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 29.

<sup>3</sup> Там же.



специфической формой рационального отражения объективных процессов в природе и обществе. «Сначала *мелькают* впечатления, затем выделяется *нечто*, — потом развиваются понятия *качества* (определения вещи или явления) и *количества*. Затем изучение и размышление направляют мысль к познанию тождества — различия — основы — сущности *versus* явления, — причинности *etc.* Все эти моменты (шаги, ступени, процессы) познания направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине (= абсолютной идее)»<sup>1</sup>.

Гадамер же, как очевидно, фетишизирует, абсолютизирует язык. С его точки зрения, именно язык, то, что в нем высказано, образует мир, в котором мы живем. Именно язык априори обуславливает и границы, и способ понимания нами собственного мира и мира истории.

Онтологизируя язык, Гадамер придает процессу социально-исторического познания трактовку, которой по сути присуще переплетение элементов и объективного, и субъективного идеализма. Объявляя сущностью языка игру, он в игре видит также и основу, и суть познания и понимания истории.

Что же такое игра? Кто ее субъекты? Прежде всего Гадамер, как он заявляет, стремится освободить это понятие от субъективности, привнесенной Кантом и Шиллером. По его мнению, игра подразумевает не поведение и тем более не душевную конституцию того, кто творит произведения искусства или наслаждается им, и вообще не свободу субъективности... а способ бытия самого произведения искусства. То есть, по Гадамеру, игра, а не играющий, не играющие являются субъектами, через играющих игра достигает своего воплощения. Играет сама игра, втягивая в себя игроков, подчеркивает Гадамер (с. 148 и сл.).

Все эти рассуждения он переносит и на процесс исторического познания. Ведь, по его мнению, истинное понимание истории аналогично эстетическому созерцанию прекрасного. Но именно в игре, скорее всего, достигается эстетически-незаинтересованное наслаждение, а следовательно, и познание. Поэтому, считает Гадамер, чем ближе наше понимание к игре, тем оно истиннее.

Конкретизируя суть игры, Гадамер обращается к понятию так называемого «герменевтического круга». Он считает, что именно круг раскрывает понимание как игру

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 301.

между интерпретатором и историческим текстом, традицией.

В чем суть движения по «кругу»? В постоянном возникновении и разрешении противоречия между частью и целым, между частным и общим, между второстепенным и главным. Подходя к тексту с известным предпониманием его в целом, интерпретатор уточняет его составные части и в результате глубже осознает целое. На этой основе он углубляет понимание его составных частей и так далее — снова по «кругу».

Бесспорно, в этих рассуждениях много верного. В. И. Ленин подчеркивал, что диалектический материализм никогда не рассматривает познание человека как прямую линию, но как кривую, бесконечно приближающуюся к ряду кругов. Причем каждый круг, отнюдь не замыкаясь, но, напротив, расширяясь, переходит в следующий, более широкий круг, образуя в конечном счете бесконечную спираль.

Характеризуя диалектико-материалистическую концепцию познавательного процесса, особенно важно отметить, что диалектический и исторический материализм исходит из принципиального совпадения по содержанию законов мышления и бытия; с точки зрения марксизма субъективная диалектика, диалектика понятий отражает объективную диалектику. Именно подобное, марксистское, понимание тождества законов бытия и мышления обеспечивает единственно правильный путь достижения объективного социального знания; с марксистской точки зрения образы человеческого сознания отнюдь не выступают как какие-то особые идеальные образования, психологические переживания и т. п., а как образы материального мира. То есть с позиций диалектического материализма и образ, и предмет, отраженный в этом образе, составляют единство противоположностей. Единство их заключается в том, что образ — это копия (более или менее истинная) предмета; противоположность — в том, что содержание сознания (познавательного образа) выступает как идеальное по отношению к материальному предмету.

Подобная диалектика субъекта и объекта остается непонятной большинству немарксистских социальных философов, в том числе и приверженцам герменевтики. Последние, протестуя против натурализма в позитивистски ориентированных философских и социологических концепциях, впадают в другую крайность: делают основным критерием истинности социального познания иррационалистические по сути «субъективный смысл», «пережива-

ние», «предпонимание», «предрассудки» и т. п. Они не понимают, что в любом случае человеку для того, чтобы осмыслить цели своей жизни, разумно и активно действовать в обществе, необходимо знать общественные законы, правильно их отображать и согласовывать с ними свою творческую деятельность. Неисполнение целей человеческой деятельности, подчеркивает В. И. Ленин в «Философских тетрадах», «имеет своей причиной (Grund) то, что реальность принимается за несуществующее (nichtig), что не признается ее (реальности) объективная действительность»<sup>1</sup>.

Игнорируя зависимость целей и действий человека от реальной действительности, герменевтическая интерпретация мира приводит к крайнему психологизму и антропологизму, оборачивается ничем не ограниченным субъективистским произволом. В конечном счете, как справедливо отмечает И. С. Нарский, в герменевтике волюнтаристские мотивы неизбежно смыкаются с солипсистскими<sup>2</sup>. И хотя Гадамер постоянно стремится отмежеваться от субъективизма, ему это плохо удается. Да, конечно, фетишизируя язык, он растворяет субъект познания в самодвижущихся «объективных» лингвистических структурах текста, речи и т. д. Да, онтологизируя познавательную игру, он делает ее подлинным субъектом не вопрошающего индивида, а «диалог», ибо, по его мнению, чем подлиннее разговор, тем менее он зависит от воли собеседников. Подлинный разговор никогда не есть то, что мы собираемся вести. Собеседники в разговоре — не столько ведущие, сколько ведомые. Никто из них не знает заранее, что «получится» из разговора. И тем не менее главная тенденция герменевтики Гадамера — субъективистская. Ибо, как он утверждает, историческое исследование не может быть понято с точки зрения его объекта. Сам по себе такой объект вообще не существует. И далее так: «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл» (с. 318). Субъективистский, релятивистский, волюнтаристский подход здесь налицо.

Лишь с позиций марксизма, с позиций диалектического

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 199.

<sup>2</sup> См.: Герменевтика: история и современность. М., 1985, с. 45.

и исторического материализма, центральная идея которого сконцентрирована в выводе о первичности материи, о том, что общественно-исторический процесс имеет своей объективной основой материальное производство, можно дать целостную научную картину мира, правильно понять ход человеческой истории, жизнь людей.

Признание материального производства в качестве объективной основы истории преодолело абстрактный взгляд на общество и деятельность человека. Человек действует как общественно-историческое лицо, не в одиночку и не произвольно; его деятельность обусловлена объективными обстоятельствами. И поскольку эти объективные обстоятельства оказываются для индивидов общими, постольку они образуют исторически определенные общественные группы, слои, классы, действующие общим, только им присущим образом. Поэтому ясно, что общества уже нельзя рассматривать лишь как формальные структуры, лишь как общества вообще. «Минералог, вся наука которого ограничивалась бы установлением той истины, что все минералы в действительности суть «минерал вообще», был бы минералогом лишь в *собственном воображении*»<sup>1</sup>.

Пренебрежение историческими различиями типов обществ неизбежно приводит на позиции спекулятивной философии, игнорирующей причинную и временную последовательность социально-исторических процессов, либо к объективизму «универсальных законов», либо к позитивистской трактовке истории как совокупности случайных событий, не имеющих между собой каких-либо закономерных связей. И в первом, и во втором, и в третьем случаях подлинная сущность социально-исторических процессов, разумеется, не раскрывается. За всем этим обнаруживается и определенный политический смысл. «Буржуазия, ставшая контрреволюционной, боится истории и не хочет признать, что капитализм, возникший исторически, является и исторически преходящим. Она хочет, чтобы образовывался некоторый специфический разрыв в исторической преемственности, чтобы было опровергнуто диалектическое объяснение этой преемственности как единого непрерывного процесса, который в то же время дискретен, так как прерывается узловыми моментами. Буржуазия предпочла бы уподобить историю органическому росту, ложно истолковывая при этом и этот рост в том смысле, что в нем сохраняется то, что было, и происходит лишь его увеличение или уменьшение. Это была бы история

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 63.

как возврат к одному и тому же, как круговорот, в ходе которого не случается ничего нового»<sup>1</sup>, — пишет марксист из ФРГ Р. Штайгервальд.

Марксизм, материалистическое понимание истории, исходя из приоритета объективной реальности, материального производства, вооружили исследователя-историка решающей для социально-исторического анализа гносеологической категорией — категорией общественно-экономической формации. В отличие от субъективистских «исторических переживаний», «предрассудков», «предположения» и т. п. герменевтики категория общественно-экономической формации отражает реальную, объективно существующую общественно-экономическую формацию, которая в историческом процессе выступает как совокупность существующих производственных отношений, социальной структуры и отражающей их духовно-идеологической деятельности людей. Именно благодаря открытию общественно-экономических формаций история предстала как естественноисторический процесс их последовательной смены.

Понятно, все это отнюдь не означает, что материалистическое понимание истории освобождает людей от ответственности за направление социального развития, что будущее в марксизме, так же, как и в концепции Гегеля, якобы предопределено, выступает как реализация некоей предопределенной сущности, в чем необоснованно обвиняют марксизм его противники. Напротив, вопреки Гегелю, у которого действительно налицо разрыв между человеком и историей, у которого человек не творец истории, а ее орудие, материалистическое понимание истории отнюдь не исключает, но подчеркивает, что в истории действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Однако в конечном счете именно материальные причины прежде всего порождают цели, мотивы, устремления и ценности людей. Поэтому, чтобы понять конкретнее историческое движение, необходимо исследовать материальное производство, материальные структуры; причем, как подчеркивал К. Маркс, всегда следует иметь в виду, что если материальное производство «не брать в его *специфической исторической* форме, то невозможно понять характерные особенности соответствующего ему

---

<sup>1</sup> Штайгервальд Р. Буржуазная философия и ревизионизм в империалистической Германии. М., 1983, с. 92.

духовного производства и взаимодействия обоих. Дальше пошlostей тогда не уйдешь»<sup>1</sup>.

Только выделив социально-экономические основы жизнедеятельности общества, сведя действия личностей к социально-экономическим отношениям, к классовым взаимоотношениям, можно выстроить строго научную теорию исторического процесса, дать правильную оценку действиям личностей, понять их потребности, ценности и идеалы.

Примечательно, что иррационалистическое, субъективистское постижение истории с помощью внутренних процессов мысленного «вживания», психологического проникновения в «дух эпохи» и т. п. отвергается не только марксистами, но, например, и представителями так называемой школы «Анналов». В частности, М. Блок в своей книге «Апология истории» подвергает безоговорочной критике взгляды Дильтея и его последователей на историю. Одновременно он понимает, что переход к подлинной исторической науке был подготовлен К. Марксом, доказавшим, что в основе исторического процесса лежит развитие и изменение социально-экономического строя. Блок признает, что в истории вполне можно найти типическое, можно обнаружить повторяемость. Конечно, в истории в отличие от природы регулярное проступает исключительно сквозь частное, и поэтому никакое обобщение невозможно без оговорок и ограничений. «Общество — не геометрическая фигура», — пишет Блок, и доказательства в истории — это не доказательства теоремы. Однако в любом случае, подчеркивает он, нельзя абсолютизировать индивидуальные черты исторического факта, «в исторических исследованиях нет места автаркии... единственно подлинная история... это всемирная история»<sup>2</sup>.

Рассматривая ход истории как естественноисторический процесс последовательной смены специфических типов обществ (общественно-экономических формаций), марксизм вооружил исследователя истории еще одной очень важной методологической установкой, суть которой в требовании при анализе исторического процесса идти от более развитых обществ к менее развитым, к исторически простейшим социальным образованиям. Данная методологическая установка выражена К. Марксом в известном положении: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки более высокого у низ-

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. I, с. 279.

<sup>2</sup> Блок М. Апология истории. М., 1973, с. 29.

ших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно»<sup>1</sup>. Разумеется, это положение ни в малейшей степени не направлено против принципа генетического подхода, сутью которого является стремление установить исторически наиболее простое и неразвитое состояние объекта, с тем чтобы определить затем этапы и механизмы его последующей эволюции. Генетический подход и приведенная выше методологическая установка находятся в диалектическом соотношении, дополняя друг друга и выражая различные стороны целостного процесса социального познания. Однако без познания развитых типов общества невозможно понять исходные, исторически наиболее простые социальные образования и, следовательно, невозможно осмыслить логику исторического процесса в целом. Сошлемся и по этому вопросу на М. Блока. В частности, он отмечает, что односторонний акцент на изучение генезиса социальных явлений рискует подменить причины этих явлений их «истоками». «Таков, например, был подход к исследованию феодализма ученых XIX в., принадлежащих к направлениям, известным под названием «германистов» и «романистов». Они были заняты прежде всего разыскиванием родины феодализма. Римская империя с ее крупным землевладением, колонатом, частной властью сенаторов — вот где зародился общественный строй средневековья, утверждали романисты. Древнегерманские леса, в которых жили воинственные племена тевтонов с их боевыми дружинами, возглавляемыми королями, — был ответ на этот вопрос германистов... При таком подходе к проблеме развитие, по сути дела, элиминировалось: характерный для средневековья общественный строй, по мнению этих историков, существовал в том или ином виде еще на предшествующей стадии истории, и переход от древности к средним векам знаменовался лишь постепенным и медленным преобразованием или укреплением тех порядков, которые сложились намного раньше. Качественные сдвиги в истории Европы, происшедшие на грани античности и средневековья и вызванные взаимодействиями германских и других варварских народов с населением империи, которую они завоевали и заселили, игнорировались». Исходя из этого, Блок считает невозможным объяснить социальные явления простой отсылкой к более ранним состояниям. «Из желудя рождается дуб. Но он становится и остается дубом лишь тогда, когда

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 731.

попадает в условия благоприятной среды, а те уже от эмбриологии не зависят». Так и люди, подчеркивает Блок, повторяя арабскую пословицу: «люди больше походят на свое время, чем на своих отцов». Он с полным основанием предупреждает против смешения преемственной связи с объяснением. По поводу теорий германистов и романистов он выдвигает важное общее соображение: «Европейский феодализм в своих характерных учреждениях не был архаическим сплетением пережитков. Он возник на определенном этапе развития и порожден всей социальной средой в целом»<sup>1</sup>.

Именно поэтому, чтобы вскрыть природу явления, лучше всего начать его изучение в его зрелом, наиболее завершенном виде<sup>2</sup>. Методологический принцип Гадамера, других герменевтиков по сути прямо противоположен: волюнтаристская абсолютизация традиции. Так, по утверждению Гадамера, освященное «преданием и обычаем обладает безымянным авторитетом, и все наше историческое конечное бытие определяется постоянным господством унаследованного от предков — а не только понятого на разумных основаниях — над нашими поступками и делами» (с. 333). В этой позиции находит свое выражение не только научная несостоятельность исторических реминисценций герменевтики, но и со всей отчетливостью — политический консерватизм. В самом деле, для них ариаднина нить настоящего корснится исключительно в традициях прошлого. Именно с этих позиций они критикуют «неэтическую» реальность современной «технической цивилизации». Отвергая господство в ней технократов, менеджеров, научных экспертов и т. п., порабащивших мир, уничтожающих свободу, герменевтики видят спасение в возврате к традициям. Прислушиваться к традициям, стоять на традициях, апеллировать к традициям, особенно эпохи Платона и Аристотеля, — вот, по мнению Гадамера, путь истины<sup>3</sup>. Разумеется, марксисты не отвергают традицию, ее авторитет. Однако, как отмечал К. Маркс, социальная революция не может черпать свою поэзию из прошлого: она должна ее черпать из будущего. Она не может стать сама собой, не

---

<sup>1</sup> Блок М. Апология истории, с. 29.

<sup>2</sup> См.: Гуревич А. Я. М. Блок и «Апология истории». — В: Блок М., Апология истории, с. 182, 183.

<sup>3</sup> Правда, некоторые приверженцы герменевтики пытаются переинтерпретировать традиции таким образом, чтобы использовать их в антиимпериалистических целях (например, «левые» католические деятели).



отказавшись от всякого суеверного почитания старины <sup>1</sup>.

В сущности, Гадамер, другие приверженцы герменевтики, исходят из предположения, что на всех этапах истории, при всех ее изломах и изгибах, люди оставались неизменными. Отсюда — фетишизация традиций, языка, отношений коммуникации.

Приверженцы философской герменевтики, игнорируя связь языка с общественной действительностью, практикой, всецело находясь только в сфере языка как специфического готового, отчужденного продукта, естественно, идеалистически ориентируются лишь на совершенствование отношений коммуникации и т. п. и отвергают необходимость революционных социальных преобразований.

Герменевтика, в сущности, оказывается философией пассивности, а не философией действия. Внешне приверженцы герменевтики как будто подчеркивают, что в истории, в общественно-исторических событиях участвуют «живые личности», действующие активно и ответственно, ставящие перед собой определенные цели, руководствующиеся определенными ценностями и идеалами. Но все дело в том, что герменевтики трактуют деятельность людей, по сути, как только созерцательно-психологическую. Не случайно А. Димер, последователь Гадамера, выступая на XVI Всемирном философском конгрессе, резко обрушился на 11-й тезис Маркса о Фейербахе. Он заявил, что принимает первую часть тезиса, но решительно отвергает вторую. Ибо задача философии — не изменять, но только интерпретировать мир. Такова позиция А. Димера.

Фундаментальный мировоззренческий и политический консерватизм герменевтики, хотя и весьма замаскированный сложными философскими построениями (и несмотря на то, что некоторые приверженцы герменевтики в политическом плане занимают буржуазно-либеральные позиции и даже активно борются за мир, например К. Ф. фон Вайцзеккер) в условиях общего «поправения» духовного климата в империалистических странах все более выдвигает герменевтику как идеологический феномен на первый план <sup>2</sup>. В борьбе с марксизмом-ленинизмом объединяются, по сути, все течения буржуазной идеологии, оппортунизма и ревизионизма. И все они ныне в большей

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 122.

<sup>2</sup> См.: Земляной С. Н. Герменевтика и проблема понимания. — В: Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов. 1983, с. 231.

или меньшей степени апеллируют к герменевтике, которая интересует их, «во-первых... как освященная многовековой традицией «языковая игра», правила и предписания исподволь вырабатывавшегося духовно-практического подхода к определенному кругу научных и житейских задач, отложившиеся в отточенные и приобретшие своеобразную суггестивную силу терминологические клише и методологемы (в этот шаблон их действий вошли и их спекуляции вокруг понятия «герменевтический круг» и т. п.). Весь этот разнородный понятийный материал, а также исходная тематика герменевтики активно используются и осваиваются самыми разными, порой противоположными философскими направлениями. Во-вторых, герменевтика фигурирует в качестве «герменевтической» философии антисциентистски ориентированных философских учений, надстраивающихся над мета-научной проблематикой с существенными мировоззренческими импликациями (проблематикой «понимания») и решающих основной вопрос философии в духе иррационалистически окрашенного языкового идеализма»<sup>1</sup>.

Такова мировоззренческая суть современной философской герменевтики. Вместе с тем проблемы, на которых спекулируют и сбиваются в идеализм герменевтики,—реальные, действительно существуют. Предпонимание, интуиция, понимание, интерпретация, объяснение и т. п.—важные теоретико-познавательные категории, и они «работают» в таких имеющих большое гуманитарное значение науках и сферах деятельности, как история и семиотика, логика и гносеология языка, филология и литературная критика, переводческая деятельность и т. д. В поиске решения этих проблем, в определении содержания этих категорий имеется немало трудностей, дискуссионных моментов.

Отвергая идеалистическую сущность мировоззренческих выводов философской герменевтики, марксисты отнюдь не отвергают плодотворность тех или иных конкретных подходов и решений названных проблем в герменевтике, отмечают остроту и актуальность ряда теоретико-познавательных вопросов, поставленных герменевтиками. В этом контексте данная книга Х.-Г. Гадамера представляет несомненный интерес.

*Б. Н. Бессонов*

---

<sup>1</sup> Земляной С. Н. Герменевтика и проблема понимания.—В: Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов, с. 231, 232.

*Покуда ловишь мяч, что сам бросаешь,  
Все дело в ловкости и в череде удач;  
Но ежели с Извечною играешь,  
Которая тебе бросает мяч,  
И с точностью замысленный бросок  
Тебе направлен прямо в средостенье  
Всей сути (так мосты наводит Бог),—  
Осуществляется предназначенье,  
но мира, не твое.*

*Р. М. Рильке*

# Введение

Предлагаемые исследования посвящены герменевтической проблеме. Феномен понимания и правильного истолкования понятого является не только специальной методологической проблемой наук о духе. С давних пор существовала также и теологическая и юридическая герменевтика, которая не столько носила научно-теоретический характер, сколько соответствовала и способствовала практическим действиям научно-образованных судьи или священника. Таким образом, уже по самому своему историческому происхождению проблема герменевтики выходит за рамки, полагаемые понятием о методе, как оно сложилось в современной науке. Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом. Изначально герменевтический феномен вообще не является проблемой метода. Речь здесь идет не о каком-то методе понимания, который сделал бы тексты предметом научного познания, наподобие всех прочих предметов опыта. Речь здесь вообще идет в первую очередь не о построении какой-либо системы прочно обоснованного познания, отвечающего методологическому идеалу науки, — и все-таки здесь тоже идет речь о познании и об истине. При понимании того, что передано нам исторической традицией, не просто понимаются те или иные тексты, но вырабатываются определенные представления и постигаются определенные истины. Что же это за познание и что это за истина?

Если принять во внимание то господствующее положение, которое занимает наука Нового времени в рамках философского освещения и обоснования понятий познания и истины, вопрос этот представляется неоправданным. Однако даже в рамках самой науки без него ни-

как нельзя обойтись. Феномен понимания не только пронизывает все связи человека с миром. Также и в науке он имеет самостоятельное значение и противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод. Предлагаемые исследования опираются на это противодействие, утверждающее себя в рамках самой современной науки вопреки универсальным претензиям научной методологии. Их задача состоит в том, чтобы раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании. Таким образом, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки.

Философия наших дней ясно сознает указанное положение дел. Однако вопрос о том, до какой степени может быть философски легитимирована претензия на истину подобных, стоящих вне науки способов познания, — это уже совершенно другой вопрос. Актуальность герменевтического феномена основывается, с моей точки зрения, на том, что лишь углубление в феномен понимания может привести к подобной легитимации. Это мое убеждение подкрепляется не в последнюю очередь тем, какое значение получила в современной философской работе история философии. Понимание исторической философской традиции предстает перед нами как некий возвышенный опыт, который с легкостью развеивает видимость исторического метода, лежащую на историко-философских изысканиях. К элементарному опыту философствования относится то, что классики философской мысли, когда мы пытаемся понять их, выдвигают такое притязание на истину, которое современное сознание не в силах ни отклонить, ни превзойти. Наивное самочувствование современности может возразить на это, что философское сознание тем самым заранее признает, что его собственное философское познание стоит на низшей, по сравнению с познанием Платона и Аристотеля, Лейбница, Канта или Гегеля, ступени. Многие склонны видеть определенную слабость современного философствования в том, что оно приступает к истолкованию и разработке классического наследия со столь откровенным признанием собственной несостоятельности. Совершенно ясно, однако, что гораздо большей слабостью философской мысли является

такая установка философствующего, когда он предпочитает вовсе не подвергать себя подобному испытанию и валять дурака на свой страх и риск. Тот факт, что при понимании текстов этих великих философов постигается истина, недостижимая никаким другим путем, следует признать, даже если подобное признание противоречит тому масштабу настойчивого исследования и непрерывного прогресса, которым современная наука измеряет самое себя.

То же самое можно сказать и об опыте искусства. В данном случае научное исследование, которым занимается так называемое искусствознание, с самого начала сознает, что оно не в силах ни подменить собой, ни превзойти непосредственный опыт взаимодействия с искусством. Тот факт, что в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем, и составляет философское значение искусства, утверждающее себя вопреки всякому рационализированию. Таким образом, наряду с опытом философии опыт искусства оказывается настоятельнейшим призывом к научному сознанию признать свои собственные границы.

Предлагаемые исследования начинают поэтому с критики эстетического сознания, стремясь оградить тот опыт истины, к которому мы становимся причастны благодаря произведению искусства, от эстетической теории, суженной и обедненной тем понятием истины, какое сложилось в науке. На оправдании истины искусства они, однако, не останавливаются. Мы стремимся, скорее, исходя из этого пункта, развить понятие познания и истины, соответствующее целостности нашего герменевтического опыта. В опыте искусства мы имеем дело с истинами, решительно возвышающимися над сферой методического познания, то же самое можно утверждать и относительно наук о духе в целом, наук, в которых наше историческое предание во всех его формах хотя и становится *предметом* исследования, однако вместе с тем само *обретает голос в своей истине*. Опыт исторической традиции принципиально возвышается над тем, что в ней может быть исследовано. Он является не только истинным или ложным в том отношении, которое подвластно исторической критике, — он всегда возвещает такую истину, к которой следует *приобщиться*.

Таким образом, нижеследующие герменевтические штудии стремятся к тому, чтобы, исходя из опыта искусства и исторического предания, показать весь герменевтический феномен в его целостном значении. Речь идет

о том, чтобы признать в нем такой опыт истины, который не только должен быть философски обоснован, но который сам является способом философствования. Герменевтика, следовательно, о которой пойдет здесь речь, не является некоей методологией наук о духе, но представляет собой попытку договориться, наконец, о том, чем же поистине предстают науки о духе, помимо своего методологического самосознания, а также о том, что связывает их с целостностью нашего опыта о мире. И если мы делаем понимание предметом наших размышлений, то целью, которую мы ставим себе, выступает вовсе не учение об искусстве понимания текстов, к чему стремилась традиционная филологическая и теологическая герменевтика. Подобное учение не отдавало бы себе отчета в том, что перед лицом той истины, которая обращается к нам из глубины исторического предания, формально-искусное умение понимать и истолковывать означало бы совершенно неуместную претензию на превосходство. И если ниже будет показано, до какой степени всякое *понимание* является *свершением* и в сколь малой мере современное историческое сознание способно ослабить те традиции, в которых мы живем, то все это отнюдь не стремится дать наукам и самой жизненной практике какие-либо предписания, — все это пытается лишь исправить ложные представления о том, чем они являются на самом деле.

Предлагаемые исследования надеются тем самым послужить на пользу истине, которая легко может померкнуть в наше подверженное чрезвычайно быстрым переменам время. Наше внимание приковано к тому, что изменяется, в гораздо большей степени, чем к тому, что остается прежним. Таков всеобщий закон нашей духовной жизни. Перспективам, которые открываются благодаря опыту исторических перемен, постоянно угрожает поэтому опасность деформации, коль скоро предается забвению то, что постоянно и не подлежит изменениям. Мы живем, как мне кажется, в состоянии непрерывного перевозбуждения нашего исторического сознания. Следствием этого перевозбуждения и, как я попытаюсь показать, недоразумением является стремление перед лицом подобной переоценки исторических изменений опереться на вечный порядок природы и использовать человеческую естественность для обоснования идеи естественного права. Дело не только в том, что историческое предание и естественный порядок жизни образуют единство мира, в котором живем мы, люди, — то, как мы воспринимаем друг

друга, то, как мы воспринимаем историческое предание, то, наконец, как мы воспринимаем природные данности нашего существования и нашего мира,— все это образует действительный герменевтический универсум, в котором мы не заперты, как в непреложных границах, но которому и для которого мы открыты.

Размышление о том, чем является истина в науках о духе, не должно стремиться к мыслительному выделению самого себя из исторического предания, связанность которым сделалась для него очевидной. Такое размышление должно, следовательно, поставить себе самому требование, добиться от себя наивозможной исторической ясности своих собственных посылок. Стремясь понять универсум понимания лучше, чем это кажется достижимым, если исходить из понятия познания, выработанного современной наукой, оно должно искать также и иного отношения к тем понятиям, которыми оно само пользуется. Оно должно ясно сознавать, что его собственное понимание и истолкование не является чистым построением из принципов, но продолжением и развитием издавна идущего свершения. Оно не может поэтому просто и безотчетно пользоваться своими понятиями, но должно воспринять то, что дошло до него из их первоначального значения.

Философские усилия нашего времени отличаются от классической философской традиции тем, что они уже не являются непосредственным и прямым продолжением этой традиции. При всей связанности со своими историческими истоками философия ясно сознает сегодня историческую дистанцию, свое отстояние от классических образцов. Это выражается прежде всего в изменившемся отношении к понятию. Сколь бы глубокими ни были преобразования европейской философии в прошлом — преобразования, связанные с латинизацией греческих понятий и с приспособлением понятий латинских к новым языкам,— сколь бы значительными ни были их последствия, однако возникновение в последние несколько столетий исторического сознания означает все-таки еще более глубокий разрыв. Отныне преемственность традиций европейского мышления утрачивает свою неизменную континуальность. Ведь это означает исчезновение той наивности, с которой прежде можно было ставить понятия, почерпнутые из традиции, на службу собственной мысли. С тех пор отношение науки к этим понятиям отличается странной необязательностью, независимо от того, пользуются ли ими «ученым», чтобы не сказать архаи-



зирующим, образом или же обходятся с ними по типу технического манипулирования, превращая их в простые орудия. Ни то, ни другое не удовлетворяет истине герменевтического опыта. Скорее следует сказать, что понятийная система, в которой разворачивается философствование, всегда владела нами точно так же, как определяет нас язык, в котором мы живем. Осознать подобную предопределенность мышления понятиями — этого требует добросовестность мысли. Таково новое критическое сознание, неизбежно сопровождающее отныне всякое ответственное философствование и выводящее те языковые и мыслительные привычки, какие складываются у отдельного человека в процессе коммуникации с окружающим его миром, на суд исторической традиции, которой мы все принадлежим.

Предлагаемые исследования стремятся пойти навстречу этому требованию, теснейшим образом связывая вопросы истории понятий с фактическим изложением своей темы. Добросовестность феноменологической дескрипции, вмененная нам в обязанность Гуссерлем, широта исторического горизонта, который раскрыл всякому философствованию Дильтей, и не в последнюю очередь взаимопроникновение обоих этих импульсов с третьим, полученным несколько десятилетий назад благодаря Хайдеггеру, — таковы ориентиры, намеченные для себя автором, ориентиры, обязательность которых он хотел бы сделать очевидной вопреки всему несовершенству изложения.

# **Часть первая**

## **Изложение проблемы истины в применении к познанию искусства**

### **I. Расширение эстетического измерения в область трансцендентного**

#### **1. Значение гуманистической традиции для гуманитарных наук**

##### **а) ПРОБЛЕМА МЕТОДА**

Логическое самоосознание гуманитарных наук, сопровождавшее в XIX веке их фактическое формирование, полностью находится во власти образца естественных наук. Это может показать уже само рассмотрение термина «гуманитарная наука» (*Geisteswissenschaft*, букв. «наука о духе»), хотя привычное нам значение он получает только во множественном числе. То, что гуманитарные науки понимаются по аналогии с естественными, настолько очевидно, что перед этим отступает призыв идеализма, заложенный в понятии духа и науки о духе. Термин «гуманитарные науки» получил распространение главным образом благодаря переводчику «Логики» Джона Стюарта Милля. В своем труде Милль последовательно пытается обрисовать возможности, которыми располагает приложение индуктивной логики к области гуманитарных наук («*moral sciences*», букв. «наук о морали»). Переводчик в этом месте ставит «*Geisteswissenschaften*»<sup>1</sup>. Уже из самого хода рассуждений Милля следует, что здесь речь идет вовсе не о признании некоей особой логики гуманитарных наук, а, напротив, автор стремится показать, что в основе всех познавательных наук лежит индуктивный метод, который предстает как единственно действенный и в этой области. Тем самым Милль остается в русле английской традиции, которая была наиболее выразительно сформулирована Юмом во введении к его «Трактату»<sup>2</sup>. В науках о морали тоже необходимо познавать сходства, регулярности, закономерности, делающие предсказуемыми отдельные явления и процессы. Однако и

в области естественных наук эта цель не всегда равным образом достижима. Причина же коренится исключительно в том, что данные, на основании которых можно было бы познавать сходства, не всегда представлены в достаточном количестве. Так, метеорология работает столь же методично, что и физика, но ее исходные данные лакунары, а потому и предсказания ее неточны. То же самое справедливо и в отношении нравственных и социальных явлений. Применение индуктивного метода в этих областях свободно от всех метафизических допущений и сохраняет полную независимость от того, каким именно мыслится становление наблюдаемого явления. Здесь не примысливают, например, причины определенных проявлений, но просто констатируют регулярность. Тем самым независимо от того, верят ли при этом, например, в свободу воли или нет, в области общественной жизни предсказание в любом случае оказывается возможным. Извлечь из наличия закономерностей выводы относительно явлений — никоим образом не означает признать что-то вроде наличия взаимосвязи, регулярность которой допускает возможность предсказания. Осуществление свободных решений — если таковые существуют — не прерывает закономерности процесса, а само по себе принадлежит к сфере обобщений и регулярностей, получаемых благодаря индукции. Таков идеал «естествознания об обществе», который обретает здесь программный характер и которому мы обязаны исследовательскими успехами во многих областях; достаточно вспомнить о так называемой массовой психологии.

Однако при этом выступает, собственно, та проблема, которую ставят перед мышлением гуманитарные науки: их суть не может быть верно понята, если измерять их по масштабу прогрессирующего познания закономерностей. Познание социально-исторического мира не может подняться до уровня науки путем применения индуктивных методов естественных наук. Что бы ни означало здесь слово «наука» и как бы ни было распространено в исторической науке в целом применение более общих методов к тому или иному предмету исследования, историческое познание тем не менее не имеет своей целью представить конкретное явление как случай, иллюстрирующий общее правило. Единичное не служит простым подтверждением закономерности, которая в практических обстоятельствах позволяет делать предсказания. Напротив, идеалом здесь должно быть понимание самого явления в его однократной и исторической конкретности. При

этом возможно воздействие сколь угодно большого объема общих знаний; цель же состоит не в их фиксации и расширении для более глубокого понимания общих законов развития людей, народов и государств, но, напротив, в понимании того, каковы этот человек, этот народ, это государство, каково было становление, другими словами — как смогло получиться, что они стали такими.

Что же это за познание, позволяющее понять нечто как таковое через понимание путей его становления? Что здесь называется наукой? И даже если признать, что идеал такого рода познания принципиально отличен по типу и установкам от принятого в естественных науках, все-таки остается соблазн обратиться в данном случае, по меньшей мере привативно, к такой характеристике, как «неточные науки». Даже попытка (столь же значимая, сколь и справедливая) уравнивать в правах гуманитарные и естественные науки, предпринятая Германом Гельмгольцем в его знаменитой речи 1862 года, как бы ни подчеркивал он превосходство гуманитарных наук в их общечеловеческом значении, сохранила негативность их логической характеристики с точки зрения методического идеала естественных наук<sup>3</sup>. Гельмгольд различает два вида индукции: логическую и художественно-инстинктивную. Но это означает, что и тот и другой способ мышления он различает в их основе не логически, а психологически. Оба они пользуются индуктивными выводами, но процесс, предшествующий выводу в гуманитарных науках, — это неосознаваемое умозаключение. Тем самым практика гуманитарной индукции связана с особыми психологическими условиями. Она требует своего рода чувства такта, и для нее необходимы разнообразные духовные свойства, например богатая память и признание авторитетов, в то время как самоосознанные умозаключения ученых-естественников, напротив, основываются полностью на включении собственного сознания. Даже если признать, что великий естествоиспытатель устоял перед соблазном сделать из своего собственного способа работы общеобязательную норму, он тем не менее явно не располагает никакой другой логической возможностью охарактеризовать результаты гуманитарных наук, как только с помощью привычного ему благодаря «Логике» Милля понятия индукции. То, что фактическим образцом для наук XVIII века стала новая механика, достигшая триумфа в небесной механике Ньютона, было и для Гельмгольца все еще настолько само собой разумеющимся, что он даже не задался вопросом, например,

о том, какие философские предпосылки обеспечили становление этой новой для XVII века науки. Сегодня мы знаем, какое значение для этого имела парижская школа оккамистов<sup>4</sup>. Для Гельмгольца методический идеал естественных наук не нуждается ни в поисках исторического предшествования, ни в теоретико-познавательных ограничениях, а поэтому и работу ученых-гуманитариев он логически не в силах понять по-иному.

Настоятельно требовала решения также насущная задача: поднять до логического самопознания такие достигшие полного расцвета исследования, как, к примеру, штудии «исторической школы». Уже в 1843 году И. Г. Дройзен, автор и первооткрыватель истории эллинизма, писал: «Наверное, нет ни одной области науки, которая столь удалена, теоретически оправдана, ограничена и расчленена, как история». Уже Дройзен нуждается в Канте, увидевшем в категорическом императиве истории «живой источник, из которого струится историческая жизнь человечества». Он ожидает, «что глубже постигнутое понятие истории станет той точкой гравитации, где нынешние пустые колебания гуманитарных наук смогут обрести постоянство и возможности для дальнейшего прогресса»<sup>5</sup>.

Образец естественных наук, к которому здесь взывает Дройзен, понимается тем самым не содержательно, в смысле научно-теоретического уподобления, а, напротив, в том смысле, что гуманитарные науки должны найти обоснование в качестве столь же самостоятельной группы научных дисциплин. «История» Дройзена — это попытка решения данной проблемы.

Дильтей, у которого значительно сильнее проявляется влияние естественнонаучного метода и эмпиризма миллевской логики, тем не менее твердо придерживается романтико-идеалистических традиций в понимании гуманитарности. Он также испытывает постоянное чувство превосходства по отношению к английской эмпирической школе, так как непосредственно наблюдает преимущества исторической школы сравнительно с любым естественнонаучным и естественноправовым мышлением. «Только из Германии может прийти действительно эмпирический метод, заступив на место предвзятого догматического эмпиризма. Милль догматичен по недостатку исторического образования» — такова заметка Дильтея на экземпляре «Логики» Милля<sup>6</sup>. На деле вся напряженная, длившаяся десятилетиями работа, которую Дильтей затратил на то, чтобы обосновать гуманитарные науки, была

постоянным столкновением с логическими требованиями, которые предъявляет к этим наукам знаменитая заключительная глава Милля.

Тем не менее в глубине души Дильтей согласен с тем, что естественные науки — образец для гуманитарных, даже когда он пытается отстоять методическую самостоятельность последних. Это могут прояснить два свидетельства, которые одновременно указывают нам путь к дальнейшим наблюдениям. В некрологе, посвященном Вильгельму Шереру, Дильтей подчеркивает, что дух естественных наук сопровождал Шерера в его трудах; и делает попытку объяснить, почему именно Шерер находился под столь сильным влиянием английских эмпириков: «Он был современным человеком, и мир наших предков не был более родиной его духа и сердца; он был его историческим объектом»<sup>7</sup>. Уже сам этот оборот показывает, что для Дильтея с научным познанием сопряжен разрыв жизненных связей, отход на определенную дистанцию от собственной истории, позволяющие превратить эти связи и эту историю в объекты. Можно сказать, что и Шерер и Дильтей применяют индуктивный и сравнительный метод с подлинным индивидуальным тактом и что такой такт возникает только на почве духовной культуры, сохраняющей живую связь с миром просвещения и романтической веры в индивидуальность. Тем не менее в своей научной концепции оба они руководствовались образцом естественных наук.

Особенно наглядна здесь попытка Дильтея апеллировать к самостоятельности метода гуманитарных наук, обосновывая ее отношением их к своему объекту<sup>8</sup>. Подобная апелляция звучит в конце концов достаточно по-аристотелевски и демонстрирует подлинный отказ от естественнонаучного образца. Однако Дильтей возводит эту самостоятельность гуманитарных методов все же к старому бэконовскому тезису «*natura parendo vincitur*» («природу побеждают, подчиняясь»)<sup>9</sup>, а это наносит чувствительный удар классически-романтическому наследию, овладеть которым так стремился Дильтей. Таким образом, даже Дильтей, которому историческое образование давало преимущества по отношению к современному неокантианству, в своих логических построениях, в сущности, недалеко вышел за пределы скромной констатации, провозглашенной Гельмгольцем. Сколько бы Дильтей ни защищал теоретико-познавательную самостоятельность гуманитарных наук, но то, что в современной науке называется методом, повсюду одинаково

и лишь проявляется в области естественных наук с наибольшей последовательностью. Не существует никакого собственного метода гуманитарных наук, но, пожалуй, можно вслед за Гельмгольцем спросить, в каком объеме здесь употребляется понятие метода и не влияют ли на стиль работы в гуманитарных науках некоторые связанные с ними условия в большей степени, нежели индуктивная логика. Гельмгольц верно подметил это, когда он, желая реабилитировать гуманитарные науки, говорил о памяти, авторитете и психологическом такте, которые в этой области знания выдвигаются на место осознанного умозаключения. На чем основывается такой такт? Как он возникает? Содержится ли научность гуманитарных наук скорее в нем, нежели в их методике?

Поскольку мотивация подобных вопросов создается гуманитарными науками, что препятствует внедрению современности в научные понятия, они были и остаются проблемой собственно философской. Ответ, который дали на эти вопросы Гельмгольц и его век, не может нас удовлетворить; они следовали за Кантом, ориентируя понятия науки и познания на образец естественных наук и занимаясь поисками отличительных особенностей гуманитарных наук в художественных моментах (художественное чутье, художественная индукция). При этом картина труда ученого в естественнонаучных областях, даваемая Гельмгольцем, получается довольно односторонней, когда он умалчивает о «быстрых молниях духа» (то есть о том, что называют озарением) и предпочитает находить здесь лишь «железный труд самосознаваемого умозаключения». Он опирается на свидетельство Дж. С. Милля, согласно которому «индуктивные науки в новейшее время больше сделали для прогресса логического метода, чем все профессиональные философы»<sup>10</sup>. Эти науки он признает образцом научного метода.

Однако Гельмгольцу известно, что историческое исследование предопределяется совершенно иным типом познания, нежели то, которое служит изучению законов природы. Он пытается поэтому утверждать, что индуктивный метод применительно к историческому познанию находится в иных условиях, нежели при исследовании природы. В этой связи он обращается к различению природы и свободы, лежащему в основе кантианской философии. Историческое познание, по его мнению, именно потому столь своеобразно, что в его сфере — не законы природы, а добровольное подчинение практиче-

ским законам, то есть заповедям. Мир человеческой свободы незнаком поэтому с отсутствием исключений, утвержденным для законов природы.

Этот ход мыслей тем не менее малоубедителен. Он не соответствует ни намерениям Канта, в соответствии с которыми индуктивное исследование мира человеческой свободы должно основываться на его различении природы и свободы, ни собственным идеям индуктивной логики. Милль был более последователен, методично вынося за скобки проблему свободы. Но вдобавок непоследовательность, с которой Гельмгольц опирается на Канта ради оправдания гуманитарных наук, приносит и ложные плоды, так как, согласно Гельмгольцу, эмпиризм этих наук следует расценивать так же, как эмпиризм прогнозов погоды, а именно как отказ от активной позиции и попытку положиться на случай.

Но на самом деле гуманитарные науки далеки от того, чтобы чувствовать свою неполноценность относительно естественных. В духовных последователях немецкой классической философии, напротив, развивалось гордое самоощущение того, что они являются истинными защитниками гуманизма. Эпоха немецкого классицизма не только принесла обновление литературы и эстетической критики, которые смогли преодолеть отжившие идеалы барокко и рационализм Просвещения, но и придала совершенно новое содержание понятию гуманности, этому идеалу просвещенного разума. Прежде всего Гердер превзошел перфекционизм Просвещения благодаря новому идеалу «образования человека» и тем самым подготовил почву, на которой в XIX веке смогли развиваться исторические науки. Понятие *образования* (Bildung), в то время завладевшее умами, было, вероятно, величайшей мыслью XVIII века, и именно оно обозначило стихию, в которой существовали гуманитарные науки XIX века, даже если они не знали еще ее гносеологического обоснования.

## б) ВЕДУЩИЕ ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ

### а) *Образование*

Понятие *образования* помогает наиболее отчетливо ощутить, как глубока духовная эволюция, позволяющая нам все еще чувствовать себя как бы современниками



Гёте и, напротив, заставляющая уже век барокко считать доисторическим временем. Наиболее значимые понятия и обороты речи, которыми мы привыкли оперировать, приняли свой облик именно в этом процессе, и тот, кто не желает заниматься языком, отдаваясь на волю его стихии, а стремится обрести самостоятельное и обоснованное понимание истории, обнаруживает, что вынужден переходить от одной проблемы из области истории слов и понятий к другой. В дальнейшем изложении мы попытаемся коснуться лишь предпосылок к огромной рабочей задаче, встающей здесь перед исследователями и способствующей философской постановке проблемы. Такие понятия, как «искусство», «история», «творчество», «мировоззрение», «переживание», «гений», «внешний мир», «внутренний мир», «выражение», «стиль», «символ», для нас само собой разумеющиеся, таят в себе бездну исторических коннотаций.

Если мы обратимся к понятию образования, значение которого для гуманитарных наук уже подчеркнули, то окажемся в счастливом положении. В нашем распоряжении имеется компактное исследование истории этого слова<sup>11</sup>: его происхождения, корнящегося в средневековой мистике, его дальнейшего существования в мистике барокко, его религиозно обоснованной спиритуализации в «Мессиаде» Клопштока, захватившей целую эпоху, и, наконец, его основополагающего определения Гердером как «возрастания к гуманности». Религия образования в XIX веке сохранила в себе глубинные параметры этого слова, и наше понятие об образовании происходит именно отсюда.

Применительно к привычному нам значению слова «образование» первая важная констатация состоит в том, что более старое понятие «естественного образования» как формирования внешних проявлений (строение частей тела, пропорциональное телосложение) и вообще произведения природы (например, «горообразование»), уже почти полностью отделилось от нового понятия. Теперь «образование» теснейшим образом связано с понятием культуры и обозначает в конечном итоге специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей. Окончательная шлифовка этого понятия, стимулированная Гердером, закончилась в период между Кантом и Гегелем. Кант еще не употребляет слово «образование» именно в таком значении и в такой связи. Он говорит о «культуре» способностей (или «природных задатков»), которая в этом качестве представляет акт свободы действующего субъекта. Так, среди обязанностей по

отношению к самому себе он называет также обязанность «не давать как бы покрываться ржавчиной» своему таланту, не употребляя при этом слово «образование»<sup>12</sup>. Гегель, напротив, ведет речь о самообразовании и образовании, когда поднимает тот же вопрос об обязанностях по отношению к себе самому, что и Кант<sup>13</sup>, а Вильгельм фон Гумбольдт полностью воспринимает своим тонким слухом, составлявшим его отличительную черту, уже всю разницу в значении «культура» и «образование»: «...но когда мы на нашем языке говорим «образование», то имеем в виду при этом нечто одновременно высокое и скорее внутреннее, а именно вид разума, который гармонически изливается на восприятие и характер, беря начало в опыте и чувстве совокупно духовного и чувственного стремления»<sup>14</sup>. Здесь «образование» уже не равнозначно культуре, то есть развитию способностей или талантов. Такое изменение значения слова «образование» скорее пробуждает старые мистические традиции, согласно которым человек носит и пестует в душе образ Бога, чьим подобием он и создан. Латинский эквивалент этого слова — *formatio*, и ему соответствуют в других языках, например в английском (у Шефтсбери) *form* и *formation*. В немецком языке со словом «образование» долго конкурировали соответствующие производные понятия *forma*, например формирование, формация (*Formierung*, *Formation*). Со времен аристотелизма понятие «форма» было полностью отделено Возрождением от своего технического значения и интерпретировалось чисто динамически и в естественном смысле. Тем не менее победа слова «образование» над «формой» представляется неслучайной, так как в «образовании» (*Bildung*) скрывается «образ» (*Bild*). Понятие формы отступает перед той таинственной двусторонностью, с которой «образ» включает в себя одновременно значения отображения, слепка (*Nachbild*) и образца (*Vorbild*).

То, что «образование» (как и более современное слово «формация») скорее обозначает результат процесса становления, нежели сам процесс, соответствует распространенному перенесению значения становления на бытие. Здесь перенос вполне правомерен, так как результат образования не представляется по типу технического намерения, но проистекает из внутреннего процесса формирования и образования и поэтому постоянно пребывает в состоянии продолжения и развития. Не случайно слово «образование» тождественно греческому *physis*. Образование в столь же малой степени, что и природа, знает

о чем бы то ни было сверх поставленных целей. (Следует с недоверием отнестись к слову и связанному с ним концепту «цель образования», за которым скрывается некое вторичное «образование». Образование не может быть собственно целью, к нему нельзя в этом качестве стремиться, будь это хотя бы в рефлексиях воспитателя.) Именно в этом и состоит превосходство понятия образования по отношению к простому культивированию имеющихся задатков, от которого оно произошло. Культивирование задатков — это развитие чего-то данного; здесь простыми средствами достижения цели выступает упражнение и прилежание, перешедшие в привычку. Так, учебный материал языкового учебника — это всего лишь средство, а не сама цель. Его усвоение служит только развитию языковых навыков. В процессе образования, напротив, то, на чем и благодаря чему некто получает образование, должно быть усвоено целиком и полностью. В этом отношении в образование входит все, к чему оно прикасается, но все это входит не как средство, утрачивающее свои функции. Напротив, в получаемом образовании ничто не исчезает, но все сохраняется. Образование — подлинно историческое понятие, и именно об этом историческом характере «сохранения» следует вести речь для того, чтобы понять суть гуманитарных наук.

Так уже первый взгляд на историю слова «образование» вводит нас в круг исторических понятий, размещенных Гегелем вначале в сфере «первой философии». На практике Гегель тончайшим образом разработал понятие о том, что же такое образование. Мы следуем здесь за ним<sup>15</sup>. Он увидел также, что для философии «условия ее существования кроются в образовании», а мы добавим к этому, что это справедливо и в отношении гуманитарных наук в целом. Ибо бытие духа в существенной степени связано с идеей образования.

Человек отличается тем, что он разрывает с непосредственным и природным; этого требует от него духовная, разумная сторона его существа. «Взятый с этой стороны, он — *не бывает* от природы тем, чем он *должен быть*», и поэтому он нуждается в образовании. То, что Гегель называл формальной сущностью образования, основано на его всеобщем. Исходя из понятия подъема ко всеобщему Гегель смог единообразно постичь то, что в его время понималось под образованием. Подъем ко всеобщности не ограничивается теоретическим образованием и вообще не подразумевает только лишь теоретический аспект в противоположность практическому, но охватывает сущностное

определение человеческой разумности в целом. Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто предается частностям, необразован, например тот, кто не обуздывает свой слепой, несоразмерный и безотносительный гнев. Гегель показывает, что у такого человека изначально отсутствует способность к абстрагированию: он не может отвлечься от самого себя и взглянуть на то общее, которым соразмерно и относительно определяется его особенное.

Образование как подъем к всеобщему является тем самым задачей человека. Она требует пожертвовать общему особенным. Негативно жертвование особенностями обозначает обуздание влечений и тем самым свободу от их предметов и свободу для своей предметности. Здесь дедукции феноменологической диалектики дополняют то, что было введено в «Пропедевтике». В «Феноменологии духа» Гегель развивает генезис подлинно свободного «в себе и для себя» самосознания и показывает, что сущность труда состоит в том, чтобы создать вещь, а не в том, чтобы ее потратить<sup>16</sup>. Работающее сознание вновь обретает себя как самостоятельное сознание в самостоятельном существовании, которое труд придает вещи. Труд — это обузданное влечение. Пока оно формирует предметность, то есть действует самозабвенно и обеспечивает общее, работающее сознание поднимается над непосредственностью своего бытия к всеобщности, или, как выразился Гегель, пока оно создает, формирует предмет, оно образует самое себя. При этом он подразумевает следующее: в той мере, в какой человек овладел «умением», достиг ловкости в работе, он получил и собственное самоощущение. То, в чем, как ему кажется, ему отказано в его самозабвенном служении, коль скоро он целиком подчиняется чужому разуму, становится его уделом, как только он обретает трудовое сознание. И в этом качестве он находит в себе свой собственный разум, и совершенно правильно утверждать о труде, что он образовывает человека. Самоощущения работающего сознания содержат все моменты того, что составляет практическое образование: дистанцию от непосредственности влечений, личных потребностей и частных интересов, то есть требование всеобщности.

В «Пропедевтике» Гегель, подчеркивая, что сущность практического образования состоит в стремлении к всеобщему, показывает, что оно предстает и в умеренности, которая ограничивает безмерность в удовлетворении по-

требностей и приложении сил к всеобщему. Оно же наличествует и в рассудительности, проявляемой по отношению к отдельным состояниям или занятиям, в учитывании и того другого, что еще может быть необходимым. Но в любом призвании есть что-то от судьбы, от внешней необходимости, и любое призвание требует предаться выполнению задач, которые никак нельзя расценивать как преследование личных целей. Практическое образование сказывается в том, что профессиональное дело выполняют целиком и всесторонне. Но это включает и преодоление того чуждого, что есть в работе по отношению к человеку, то есть полное претворение человеком этого чуждого в свое собственное. Тем самым отдать себя общему в своем деле означает одновременно уметь себя ограничивать, то есть сделать свое призвание целиком своим делом. И тогда для человека оно уже не преграда.

В этом гегелевском описании практического образования можно увидеть основополагающее определение исторического духа: примирение с самим собой, узнавание себя в инобытии. Это определение окончательно проясняется в идее теоретического образования, ибо теоретическая деятельность как таковая — это уже отчуждение, а именно стремление «заниматься не-непосредственным, чуждым, принадлежащим воспоминанию, памяти и мышлению». Итак, теоретическое образование выводит за пределы того, что человек непосредственно знает и постигает. Оно состоит в том, чтобы научиться придавать значение и другому и находить обобщенные точки зрения, чтобы «воспринимать объективное в его свободе» и без своекорыстных интересов<sup>17</sup>. Именно поэтому всякое занятие образованием ведет через развитие теоретических интересов, и Гегель обосновывает особую пригодность для образования изучения мира и языка древних. Это обусловлено тем, что такой мир достаточно далек нам и чужд, чтобы могло оказать свое положительное воздействие то необходимое расстояние, которое его от нас отделяет, однако он «одновременно содержит все исходные моменты и нити возвращения нас к самим себе, но в виде истинно всеобщей сущности духа»<sup>18</sup>.

В этих словах директора гимназии у Гегеля можно увидеть типичный предрассудок приверженца классицизма, полагающего, что именно у древних особенно легко найти всеобщую сущность духа. Но основная идея сохраняет свою справедливость: узнавать в чужом свое, осваиваться в нем — вот в чем основное движение духа, смысл которого — только в возвращении к себе самому из инобытия. В

остальном все теоретическое образование, включая изучение иностранных языков и чуждых мироощущений, — простое продолжение процесса образования, заложенного гораздо раньше. Каждый отдельный индивид, поднимающийся от своей природной сущности в сферу духа, находит в языке, обычаях, общественном устройстве своего народа заданную субстанцию, которой он желает овладеть, как это бывает при обучении речи. Таким образом, этот отдельный индивид постоянно находится на путях образования, и его естественность постоянно снимается соразмерно с тем, что мир, в который он вращается, образуется человеческим языком и человеческими обычаями. Гегель подчеркивает: в этом своем мире народ обретает бытие. Он вырабатывает его в себе и из себя и таким же способом устанавливает, чем он является в себе.

Тем самым ясно, что сущность образования составляет не отчуждение как таковое, а возвращение к себе, предпосылкой которого, однако, и служит отчуждение. При этом образование следует понимать не только как такой процесс, который обеспечивает исторический подъем духа в область всеобщего; одновременно это и стихия, в которой пребывает образованный человек. Что же это за стихия? Здесь и начинаются те вопросы, которые мы уже обращали к Гельмгольцу. Ответ Гегеля не может нас удовлетворить, так как для него образование совершается как движение от отчуждения и усвоения к полному овладению субстанцией, к отрыву от всех предметных сущностей, что достижимо только в абсолютном философском знании.

Действительное образование, подобно стихии духа, отнюдь не связано с гегелевской философией абсолютного духа, так же как подлинное понимание историчности сознания мало связано с его философией мировой истории. Необходимо уяснить, что и для исторических наук о духе, которые отошли от Гегеля, идея совершенного образования остается необходимым идеалом, так как образование — это именно та стихия, в которой они движутся. И то, что более древнее словоупотребление называет «совершенным образованием» в области телесных феноменов, — это ведь не столько последняя фаза развития, сколько состояние зрелости, которое оставило позади всякое развитие и обеспечивает гармоническое движение всех членов. Именно в этом смысле гуманитарные науки предполагают, что научное сознание предстает уже образованным и как раз благодаря этому оно обладает подлинным тактом, которому нельзя ни научиться, ни подражать и который под-

держивает образование суждения в гуманитарных науках и их способ познания.

То, что Гельмгольц описывает как рабочую специфику гуманитарных наук, в особенности то, что он называет художественным чувством и *тактом*, предполагает на самом деле стихию образования, внутри которой обеспечивается особо свободная подвижность духа. Так, Гельмгольц говорит о «готовности, с которой самый разнородный опыт должен внедряться в память историка или филолога»<sup>19</sup>.

Весьма поверхностно это можно описать с точки зрения того идеала «железного труда самоосознаваемого умозаключения», в свете которого мыслит себя естествоиспытатель. Понятия *памяти* в том смысле, в котором он его употребляет, недостаточно для объяснения составляющих этого труда. На самом деле этот такт или это чувство понимаются неправильно, когда под ними подразумевают привходящую душевную способность, обслуживаемую цепкой памятью и таким образом достигающую знаний, не поддающихся строгому контролю. То, что обеспечивает возможность такой функции такта, что помогает обрести его и им располагать, — это не простое психологическое устройство, благоприятное по отношению к гуманитарному знанию.

Сущность самой памяти нельзя понять правильно, не усматривая в ней ничего, кроме общего задатка или способности. Сохранение в памяти, забывание и вспоминание заново принадлежат к историческим состояниям человека и сами образуют часть его истории и его образования. Если кто-то использует свою память как простую способность — а всякие технические способы есть упражнение в таком употреблении, — он еще не относит ее к сфере наиболее ему присущего. Память следует образовывать, ибо она — не память вообще и для него. Что-то в памяти хранят, что-то другое — нет, что-то хотят удержать в памяти, а что-то — из нее изгнать. Пришло время освободить феномен памяти от психологического уравнивания со способностями и понять, что она представляет существенную черту конечно исторического бытия человека. Наряду со способностями хранить в памяти и вспоминать, связанными некоторым отношением, в то же отношение вступает неким способом, на который еще не было обращено должного внимания, и способность забывать, которая является не только выпадением и недостатком, но и — это прежде всего подчеркнул Ф. Ницше — условием жизни духа<sup>20</sup>. Только благодаря забыванию дух сохраняет возможность

тотального обновления, способность на все смотреть свежим глазом, так что давно известное сплавляется с заново увиденным в многослойное единство. «Сохранение в памяти» столь же неоднозначно. Будучи памятью, (μνήμη), оно связано с воспоминанием (ἀνάμνησις)<sup>21</sup>. Но то же самое справедливо и в отношении употребляемого Гельмгольцем понятия «такт». Под тактом мы понимаем определенную восприимчивость и способность к восприятию ситуации и поведения внутри нее, для которой у нас нет знания, исходящего из общих принципов. В силу этого понятие такта невыразительно и невыразимо. Можно что-то тактично сказать. Но это всегда будет значить, что при этом что-то тактично обходят и не высказывают и что бестактно говорить о том, что можно обойти. Но «обойти» не означает отвернуться от чего-то; напротив, это что-то нужно иметь перед глазами, чтобы об него не споткнуться, а пройти мимо него. Тем самым такт помогает держать дистанцию, избегать уязвлений и столкновений, слишком близкого соприкосновения и травмирования интимной сферы личности.

Но такт, о котором говорит Гельмгольц, не просто идентичен с этим чувственным и бытовым феноменом. Однако существенно общее здесь налицо, так как и действующий в гуманитарных науках такт не исчерпывается чувственным и неосознаваемым характером; скорее это способ познания и способ бытия одновременно. Уяснить это помогает вышеприведенный анализ понятия образования. То, что Гельмгольц называет тактом, включает в себя образование и представляет собой как его эстетическую, так и историческую функцию. Нужно обладать чувством как для эстетического, так и для исторического или образовывать это чувство, чтобы быть в состоянии положиться на свой такт в гуманитарных трудах. А так как этот такт — не просто естественное устройство, мы по праву говорим об эстетическом или историческом сознании, а не о собственном чувстве, хотя, очевидно, такое сознание соотносится с непосредственностью чувства, то есть в отдельных случаях оно может наверняка производить расчленение и оценку, хотя и не в силах привести для этого оснований. Так, тот, кто обладает эстетическим чувством, умеет различать прекрасное и безобразное, хорошее или плохое качество, а тот, кто обладает историческим чувством, знает, что возможно и что невозможно для определенной эпохи, и обладает чувством инаковости прошлого по отношению к настоящему.

Если все это зиждется на образовании, то это означает,



что оно не есть вопрос опыта или позиции, но вопрос прошедшего становления бытия. Этому не в силах помочь ни более точные наблюдения, ни более основательное изучение традиции, если не подготовлена восприимчивость к инаковости произведения искусства или прошлого. Именно с этим мы сталкивались, когда, следуя за Гегелем, подчеркивали такой общий отличительный признак образования, как его открытость всему иному, другим, более обобщенным точкам зрения. В образовании заложено общее чувство меры и дистанции по отношению к нему самому, и через него — подъем над собой к всеобщему. Рассматривать как бы на расстоянии себя самого и свои личные цели означает рассматривать их так, как это делают другие. Эта всеобщность — наверняка не общность понятий или разума. Исходя из общего, определяется особенное и ничто насильно не доказывается. Общие точки зрения, для которых открыт образованный человек, не становятся для него жестким масштабом, который всегда действителен; скорее они свойственны ему только как возможные точки зрения других людей. В такой степени образованное сознание на практике действительно обладает скорее характером чувства, так как любое чувство, например зрение, представляется общим ровно настолько, насколько оно охватывает свою сферу, насколько широкое поле ему открывается и насколько оно способно производить различия внутри открывшегося ему. Образованное сознание превосходит любое из естественных чувств тем, что эти последние ограничены каждое определенной сферой, оно же обладает способностью действовать во всех направлениях; оно — *общее чувство*.

Общее чувство — вот какова на деле формулировка сущности образования, в которой слышится отзвук широких исторических связей. Осмысление понятия образования, лежащее в основе размышлений Гельмгольца, возвращает нас к далекой истории этого понятия. Проследим за этой связью, если мы хотим освободить проблему философского подхода к гуманитарным наукам от искусственной узости, сообщенной ей учением о методе XIX века. Современное понятие науки и подчиненное ему понятие метода для нас недостаточны. То, что делает гуманитарные науки науками, скорее можно постичь, исходя из традиционного понятия образования, чем из методических идей современной науки. Это — *гуманистическая традиция*, и к ней мы обратимся. В сопоставлении с притязаниями современной науки она получает новое значение.

Очевидно, стоило бы специально проследить, как со

времени гуманизма нашла свою аудиторию критика «школьной» науки и как эта критика эволюционировала вслед за эволюциями своих противников. Прежде всего здесь возродились к жизни античные мотивы. Энтузиазм, с которым гуманисты прокламировали греческий язык и путь эрудиции, был чем-то большим, нежели просто страстью к антиквариату. Пробуждение к жизни классических языков принесло с собой новую оценку риторики. Она открыла фронт против «школы», то есть против схоластической науки, и служила идеалу человеческой мудрости, который был недостижим в рамках «школы»; такое противопоставление воистину стоит уже у истоков философии. Платоновская критика софистов, а еще более — его своеобразно амбивалентное отношение к Исократу поясняют заложенную здесь философскую проблему. В связи с новым осознанием метода в естествознании XVII века эта древняя проблема еще увеличивает свою критическую остроту. Перед лицом притязаний этой новой науки на исключительность все более настоятельно встает вопрос, не может ли единственный источник истины лежать в гуманистическом понятии образования. В самом деле, мы увидим, что гуманитарные науки XIX века, не сознавая этого, черпали свою единственную жизненную силу из сохраняющей жизнеспособность гуманистической мысли об образовании.

При этом в основном само собой разумеется, что определяющими здесь выступают гуманистические штудии, а не математика, ибо что могло бы означать новое учение о методе XVII века для гуманитарных наук? Стоит лишь прочесть соответствующие главы «Логики Пор-Рояля», касающиеся законов разума в приложении к исторической истине, чтобы понять всю скудность того, что из этой методической идеи могут почерпнуть гуманитарные науки<sup>22</sup>. Все извлечения из нее сводятся к голой тривиальности, к чему-то вроде того, что оценка события во всей его истинности требует внимания к сопровождающим его обстоятельствам (*circonstances*). Янсенисты таким способом доказательства пытались дать методическое руководство для решения вопроса о том, в какой степени заслуживают доверия чудеса. Они стремились тем самым противопоставить неконтролируемой вере духа в чудо новый метод и полагали, что таким образом удастся легитимировать подлинные чувства библейского предания и церковной традиции. Новая наука на службе древней церкви — слишком очевидно, что эти отношения не обещали быть длительными, и можно себе представить, что должно

было случиться, когда сами предпосылки христианства стали проблематичными. Методический идеал естествознания в его применении к достоверности исторических свидетельств библейского предания должен был привести к совершенно иным, катастрофическим для христианства результатам. Путь от критики чуда в стиле янсенистов к исторической библейской критике не так далек, Спиноза — хороший тому пример. В дальнейшем мы покажем, что последовательное применение этой методики как единственного критерия определения истины в гуманитарных науках вообще равнозначно ее самоуничтожению.

### В) *Sensus communis* (здравый смысл)

При таком положении вещей нетрудно, опираясь на гуманистическую традицию, задаться вопросом о том, какому пути познания могут научиться у такой методики гуманитарные науки. Ценный исходный пункт для этого рассуждения представляет труд Вико «О смысле наук нашего времени»<sup>23</sup>. Предпринятая Вико защита гуманизма, как показывает уже само заглавие, опосредована иезуитской педагогикой и в той же степени, что против Декарта, направлена и против янсенизма. Этот педагогический манифест Вико, как и его проект «новой науки», основывается на старых истинах. Он апеллирует к здравому смыслу, к общественному чувству и к гуманистическому идеалу элоквенции, то есть к тем моментам, которые были заложены уже в античном понятии мудрости. «Благоречие» (εὖ λέγειν) в связи с этим становится внутренне двузначной формулой, а отнюдь не одним лишь риторическим идеалом. Оно подразумевает также говорение правильного, то есть истинного, а не только искусство речи, умение что-нибудь хорошо сказать.

Поэтому в древности этот идеал, как известно, прокламировался и учителями философии, и учителями риторики, а ведь риторика с давних пор враждовала с философией и претендовала на то, чтобы в противоположность праздным спекуляциям «софистов» сообщать подлинную жизненную мудрость. Вико, который сам был преподавателем риторики, находится при этом, следовательно, в русле идущей от античности гуманистической традиции. Очевидно, эта традиция, и в особенности позитивная двузначность риторического идеала, узаконенного не только Платоном, но и антириторическим методологизмом Нового времени, имеет значение и для самоосознания гуманитарных наук. В этой связи у Вико звучит уже многое

из того, что нас занимает. Его апелляция к здравому смыслу таит в себе, однако, еще один момент античной традиции, кроме риторического: противопоставление «школьного» ученого и мудреца, на которое Вико опирается,— противопоставление, имевшее своим первообразом кинического Сократа и своей вещественной основой — противопоставление «софии» и «фронесис», впервые разработанное Аристотелем и развитое перипатетиками до уровня критики теоретического жизненного идеала<sup>24</sup>, а в эллинистическую эпоху ставшее одной из определяющих образа мудреца, в особенности после того, как греческий идеал образования сплавился с самосознанием руководящего политического слоя Рима. Римское правоведение позднейшего времени также, как известно, развивается на фоне правового искусства и правовой практики, которые соприкасаются скорее с практическим идеалом «фронесис», нежели с теоретическим идеалом «философии»<sup>25</sup>.

Со времен возрождения античной философии и риторики образ Сократа окончательно превратился в антитезис науки, о чем свидетельствует фигура дилетанта, занявшая принципиально новую позицию между ученым и мудрецом<sup>26</sup>. Риторическая традиция гуманизма также умело апеллировала к Сократу и к критике скептиками догматиков. Так, Вико критикует стоиков за то, что они верят в разум как в *regula veri* (правило истины), и, напротив, восхваляет древних академиков, утверждавших только знание о незнании, а затем и академиков Нового времени за то, что они сильны в искусстве аргументации, которое относится к искусству речи.

Обращение Вико к здравому смыслу обретаает, однако, в русле этой гуманистической традиции особую окраску. В области науки тоже существует столкновение старого и нового, и то, что имеет в виду Вико,— это уже не противопоставление «школе», а особое противопоставление современной ему науке. Критическая наука Нового времени имеет свои преимущества, которых он не оспаривает, но указывает их границы. Мудрость древних, их стремление к рассудительности (*prudentia*) и красноречию (*eloquentia*), по мнению Вико, не утратили значения и перед лицом этой новой науки и ее математических методов. Применительно к проблемам воспитания они оказываются не чем иным, как образованием здравого смысла, питаемым не истинным, а вероятным. Здесь для нас важно следующее: здравый смысл в этой связи явно означает не только ту общую способность, которая есть у всякого человека, но одновременно и чувство, порождающее общность. Вико

считает, что направленность человеческой воле придает не абстрактная общность разума, а конкретное общее, общность группы, народа, нации или всего человеческого рода. Развитие этого общего чувства тем самым получает решающее значение для жизни.

На этом общем чувстве истины и права, которое в основе своей не является знанием, но позволяет находить путеводный свет, Вико основывает значение красноречия и его право на самостоятельность. Ведь воспитание не может идти путем критического исследования. Юношество нуждается в образах для развития фантазии и памяти. Но именно этого и не предоставляет изучение наук в духе новейшей критики. Так, для Вико старая топка отодвигает в сторону картезианскую критику. Топка — это искусство находить аргументы, она служит для развития чувства убежденности, которое функционирует инстинктивно и мгновенно (*ex tempore*), и именно поэтому его нельзя заменить наукой.

Эти определения Вико выявляют свою апологетичность. Они косвенно признают новое, истинностное понятие науки, но при этом исключительно защищают право на существование вероятного. В этом Вико, как мы видели, следует древней риторической традиции, восходящей еще к Платону. Но то, что Вико подразумевает, выходит далеко за пределы риторического убеждения. По сути дела, здесь, как мы уже говорили, действует аристотелевское противопоставление практического и теоретического знания, которое нельзя редуцировать до противопоставления истинного и вероятного. Практическое знание, «фронесис» — это другой тип знания<sup>27</sup>. Это означает в итоге, что оно направлено на конкретную ситуацию. Следовательно, оно требует учета «обстоятельств» в их бесконечном разнообразии. Именно это подчеркнуто выделяется у Вико; правда, он обращает внимание лишь на то, что это знание отходит от рационального понятия знания. Но на самом деле это не идеал квиетизма. Аристотелевское противопоставление имеет в виду еще и нечто иное, нежели только противоположность знания, основанного на общих принципах, и знания конкретного, нечто иное, нежели только способность подведения единичного под общее, которую мы называем «способностью суждения». В нем скорее действует позитивный этический мотив, входящий в учение римских стоиков о здравом смысле. Осознание и чувственное преодоление конкретной ситуации требуют такого подведения под общее, то есть цели, которую преследуют, чтобы достичь того, что правильно. Следо-

вательно, такое подчинение уже имеет предпосылкой направленность воли, а это означает чувственное бытие (ἡξις). Отсюда «фронесис», по Аристотелю, — «духовная добродетель». Он видит в ней не просто способность, но определенность чувственного бытия, которой не может быть без всей совокупности «этических добродетелей», и наоборот, они не могут существовать без нее. Хотя проявление этой добродетели обуславливает различие подходящего и неподходящего, это не просто практический ум и общая находчивость. Различение ею подходящего и неподходящего всегда включает в себя и различие уместного и неуместного и подразумевает некоторую нравственную позицию, которую в свою очередь развивает.

Вот тот мотив, который Аристотель развивал против платоновской «идеи блага» и на который, по сути, указывает апелляция Вико к здравому смыслу. В схоластике, например, для Фомы Аквинского здравый смысл — в развитие идей трактата «О душе»<sup>28</sup> — это общий корень внешних чувств, а также комбинирующей их способности судить о данном, которая присуща всем людям<sup>29</sup>. Для Вико, напротив, здравый смысл — это чувство правильности и общего блага, которое живет во всех людях, но еще в большей степени это чувство, получаемое благодаря общности жизни, благодаря ее укладу и целям. В этом понятии слышится отзвук естественного права, как в κοινὰ ἔννοια (общих идеях) Стои. Но здравый смысл в таком значении — это не греческое понятие и вовсе не подразумевает κοινὴ δύναμις (общую способность), о которой говорит Аристотель в сочинении «О душе», когда он пытается провести параллель между учением о специфических чувствах (αἰσθησις ἰσία) и феноменологическим состоянием, которое показывает любое восприятие как различение общего и как суждение о нем. Вико скорее опирается на древнеримское понятие *sensus communis* в том виде, в каком оно предстает у римских классиков, которые в противоположность греческому образованию придерживались ценностей и смысла своих собственных традиций государственной и общественной жизни. Следовательно, уже в римском понятии здравого смысла можно услышать критическую ноту, направленную против теоретических спекуляций философов, и Вико подхватывает ее в своем противостоянии современной ему науке (*critica*).

Стоит только обосновать историко-филологические штудии и специфику работы в области гуманитарных наук на этом понятии здравого смысла, как сразу возни-

кает нечто, разъясняющее проблему. Ибо предмет этих наук, моральное и историческое существование человека, обрисовывающееся в его трудах и деяниях, сам по себе решающим образом определяется здравым смыслом. Так, вывод из общего и доказательство по основаниям не могут быть достаточными, потому что решающее значение имеют обстоятельства. Но это лишь негативная формулировка. Существует собственно позитивное познание, опосредуемое здравым смыслом. Тип исторического познания никоим образом не исчерпывается допущением «веры в свидетельство со стороны» (Тетенс<sup>30</sup>) на место «самоосознанного умозаключения» (Гельмгольц). Дело также и вовсе не в том, чтобы приписать такому знанию лишь ограниченную истинностную значимость. Д'Аламбер справедливо писал: «Вероятность главным образом относится к области исторических фактов и вообще ко всем прошедшим, настоящим и будущим событиям, которые мы приписываем некоей случайности, потому что не можем выяснить их причин. Та часть этого вида сознания, которая относится к настоящему и прошлому, хотя бы она и была основана на простом свидетельстве, зачастую производит в нас убеждение столь же сильное, как то, которое порождают аксиомы»<sup>31</sup>.

К тому же история — это совершенно иной источник истины, нежели теоретический разум. Уже Цицерон имел это в виду, когда называл ее жизнью памяти (*vita memoriae*)<sup>32</sup>. Ее собственное право основано на том, что нельзя управлять человеческими страстями, пользуясь общими предписаниями разума. Для этого скорее приспособлены убедительные примеры, которые может предоставлять только история. Поэтому Бэкон называет историю, дающую такие примеры, другим путем философствующих (*alia ratio philosophandi*)<sup>33</sup>.

Это также вполне негативная формулировка. Но мы увидим, что во всех этих эволюциях понятия прослеживается увиденный Аристотелем способ бытия чувственного знания. Воспоминание об этом оказывается важным для надлежащего самоосознания гуманитарных наук.

Возврат Вико к римскому понятию здравого смысла и его защита гуманистической риторики против современной ему науки представляют для нас особый интерес, так как здесь мы подходим к моменту истинности гуманитарного познания, который уже недоступен для осознания наукой XIX века. Вико жил в нетронутой традиции риторико-гуманистического образования, и ему оставалось лишь обновить всю значимость ее неустаревших

прав. В конце концов, издавна существовало знание о том, что возможности рационального доказательства и учения не полностью исчерпывают сферу познания. В связи с этим апелляция Вико к здравому смыслу, как мы видели, предстает в широком контексте, простирающемся вплоть до античности, а его непрекращающееся до наших дней влияние и составляет тему нашего исследования <sup>34</sup>.

Нам же, напротив, приходится с трудом пролагать себе обратный путь к этой традиции; обратимся сначала к тем трудностям, которые встречает приложение современного понятия метода к области гуманитарных наук. С этой целью займемся исследованием того, каким образом эта традиция пришла в упадок и как вместе с тем проблема истинности гуманитарного познания подпала под мерки чуждого ей по своей сути методического мышления современной науки.

В этой эволюции, существенно обусловленной немецкой «исторической школой», Вико и непрерывающаяся риторическая традиция Италии вообще не играли непосредственно решающей роли. Влияние Вико на XVIII век едва заметно. Но в своем стремлении обратиться к понятию здравого смысла он не был одинок. Существенно важную параллель ему представлял *Шефтсбери*, влияние которого в XVIII веке было огромным. Под именем здравого смысла Шефтсбери воздает почести общественному значению остроумия и юмора и подчеркнуто обращается к римским классикам и их гуманистическим интерпретаторам <sup>35</sup>. Разумеется, для нас понятие здравого смысла, как мы замечали, имеет и оттенок стоицизма и естественного права. Однако невозможно оспорить правильность гуманистической интерпретации, опирающейся на римских классиков, которой следует и Шефтсбери. Согласно его мнению, гуманисты трактовали здравый смысл как понимание общего блага, но к тому же еще и как приверженность общине или обществу, как естественные чувства, гуманность, любезность. Все это они связывали с одним словом у Марка Аврелия — *κοινωνισμός* <sup>36</sup>, обозначающим единство общего разума. Здесь мы видим в высшей степени редкое искусственное слово, и это основательным образом свидетельствует о том, что понятие здравого смысла вовсе не происходит из греческой философии, что понятийный отзвук стоической философии слышится в нем всего лишь как обертон. Гуманист Салмазий описывает содержание этого слова как «умеренный, общепринятый и надлежащий человеческий разум, который всячески печется об обще-



ственных делах, а не обращает все к своей пользе, и также имеет уважение от тех, с кем общается; о себе полагает скромно и мягко». Следовательно, это не столько механизм естественного права, приданный всем людям, сколько социальная добродетель, причем более добродетель сердца, нежели ума; это и имеет в виду Шефтсбери. И когда он с этих позиций анализирует остроумие и юмор, то и в этом он следует древнеримским понятиям, которые включали в *humanitas* жизненную утонченность, поведение человека, который понимает толк в удовольствиях и забавах и предается им, потому что уверен в глубокой солидарности партнера. (Шефтсбери ограничивает остроумие и юмор исключительно светским дружеским общением.) Если здравый смысл предстает здесь почти как общественная обиходная добродетель, то на самом деле это должно имплицировать некоторый моральный и даже метафизический базис.

Шефтсбери имеет в виду духовную и социальную добродетель взаимопонимания (*sympathy*), на которой он, как известно, основывает не только мораль, но и всю эстетическую метафизику. Его последователи, прежде всего Хатчесон<sup>37</sup> и Юм, разработали это положение в учении о здравом смысле, которое позднее было высмеяно в кантианской этике.

Подлинно центральную систематическую функцию получило понятие здравого смысла в философии *шотландской школы*, которая полемически направлена против метафизики, а также и против ее разбавленного скептицизмом варианта и строит свою новую систему на основе изначального и естественного суждения о здравом смысле (Томас Рид)<sup>38</sup>. Несомненно, здесь проявилась аристотелевско-скептическая понятийная традиция здравого смысла. Исследование чувств и их познавательных достижений почерпнуто из этой традиции и в конечном счете призвано служить коррекции преувеличений в философских спекуляциях. Но одновременно при этом понятие здравого смысла концентрируется на обществе: «Он служит тому, чтобы направлять нас в общественных делах или в общественной жизни, когда наши способности к рассуждению покидают нас в темноте». Философия здорового человеческого разума (*good sense*) у представителей шотландской школы выступает не только как целительное средство против «лунализма» метафизики, она еще и содержит основы моральной философии, воистину удовлетворяющей жизненные потребности общества.

Моральные мотивы в понятии здравого смысла или доброго смысла (*common sens*, *bon sens*) действительны по сей день и отличают это понятие от нашего понятия здорового человеческого разума. В качестве примера сошлюсь на прекрасную речь о здоровом смысле, произнесенную в 1895 году *Анри Бергсоном* в связи с присуждением ему премии в Сорбонне<sup>39</sup>. Его критика абстракций естественных наук, как и абстракций языка и правового мышления, его бурный призыв к «внутренней энергии ума, которая постепенно отвоевывает самое себя, устраняя отжившие идеи, с тем чтобы оставить место идеям, находящимся в процессе становления» (с. 88), выступали во Франции от имени здравого смысла. Определение этого понятия хотя и содержит, естественно, намек на связь с чувствами (*sens*), но для Бергсона явно само собой разумеется, что в отличие от чувств здравый смысл реализуется на социальном уровне. «В то время как другие чувства ставят нас в некое отношение к вещам, здравый смысл руководит нашими отношениями с людьми» (с. 85). Это нечто вроде гения практической жизни, но в меньшей степени дар, нежели постоянная задача «постоянно обновляемой корректировки вечно новых ситуаций», работа по приспособлению к действительности общих принципов, в ходе которой реализуется справедливость, «такт практической истины», «правильность суждения, происходящая от полноты души» (с. 88). По Бергсону, здравый смысл — это общий источник мышления и воли к общественному сознанию, который в равной степени избегает ошибок научных догматиков, ищущих социальные законы, и ошибок метафизиков-утопистов. «*Может быть, у него, строго говоря, нет метода, но скорее некоторый способ действия*». Хотя Бергсон и говорит также о значении для развития этого здравого смысла классических штудий, видя в них попытки сломать «словесный лед» и открыть под ним свободный поток мыслей (с. 91), он, однако же, не ставит обратного вопроса о том, насколько сам здравый смысл способствует этим штудиям, то есть не говорит о его герменевтической функции. Его проблема вовсе не направлена в область науки, а только на самостоятельную ценность здравого смысла для жизни. Подчеркнем здесь лишь самостоятельность, с которой морально-политическое значение этого понятия сохраняет ведущее положение у него и его сторонников.

Примечательно, что для самоосознания современных гуманитарных наук в XIX веке определяющей была не

моралистическая традиция философии, которой придерживались Вико и Шефтсбери и которая представлена прежде всего во Франции, классической стране здравого смысла, а немецкая философия эпохи Канта и Гёте. В то время как в Англии и в романских странах понятие здравого смысла еще и сегодня не только служит критическим паролем, но и обозначает общее качество граждан государства, в Германии сторонники Шефтсбери и Хатчесона уже в XVIII веке не приняли социально-политического содержания, подразумевавшегося в «здравом смысле». Школьная метафизика и популярная философия XVIII века, в какой бы сильной степени они ни были ориентированы, поучаясь и подражая, на ведущие страны Просвещения, то есть на Англию и Францию, не смогли с ними сродниться: для этого отсутствовали как минимум общественные и политические условия. Понятие здравого смысла было принято, но при этом его полностью лишили политической значимости, и оно потеряло свое собственно-критическое значение. Теперь под здравым смыслом понималась всегонавсего теоретическая способность суждения, которая выступала наряду с нравственным сознанием (совестью) и вкусом. Так это понятие было подчинено схоластике, критика которой затем была предпринята Гердером в четвертом «критическом лесочке», направленном против Риделя, и благодаря Гердеру стала предтечей историзма и в области эстетики.

Однако здесь существует знаменательное исключение: *пиетизм*. В борьбе против «школы», то есть против притязаний науки, в стремлении их ограничить объединялись и такой «гражданин мира», как Шефтсбери, и проповедник, стремящийся завоевать сердца своей паствы. Швабский пиетист *Этингер* открыто присоединился к защищавшему здравый смысл Шефтсбери. Мы находим у него своего рода переводной аналог понятия здравого смысла — «сердце» вкупе со следующим описанием: «Здравый смысл имеет дело... сплошь с вещами, которые все люди ежедневно видят перед собой, которые сплавивают воедино все общество, которые касаются как истин и фраз, так и установлений и форм постижения этих фраз...»<sup>40</sup>. При этом Этингер намерен показать, что речь идет не только о толковании понятия — этого «недостаточно для живого познания». Скорее здесь должны создаваться «определенные предвосприятия и склонности». «Отцы без доказательств уже склонны заботиться о своих детях: любовь ничего не демонстрирует ради опы-

тов, но часто разрывает сердце вопреки разуму из-за упрека любимого.» Апелляция Этингера к здравому смыслу, направленная против рационализма «школы», потому особенно для нас интересна, что у него она выступает в ярко выраженном герменевтическом применении. Прелат Этингер заинтересован в постижении Священного писания. Так как при этом математические и демонстративные методы несостоятельны, он требует другого, «генеративного метода», то есть «взрачивающего исследования Писания, которое бы насаждало справедливость, как росток». Этингер превратил понятие здравого смысла в предмет подробного исследования, направленного одновременно против рационализма<sup>41</sup>. Он видит в здравом смысле источник всякой истины, главный путь откровения (*ars inveniendi*) в противоположность Лейбницу, который все строит на простом метафизическом расчете (*ex ecesso omni gusto interno*). По Этингеру, подлинной основой здравого смысла является понятие жизни (*sensus communis vitae gaudens*). Насильственному расчленению природы путем эксперимента и расчета он противопоставляет естественное развитие простого в сложное как всеобщий закон роста созданий Божьих, а тем самым и человеческого духа. Считая здравый смысл первопричиной всякого знания, он опирается на Вольфа, Бернулли и Паскаля, на исследование Мопертюи о возникновении языка, на Бэкона, Фенелона и других и определяет здравый смысл как «живое постижение вещей... путем непосредственного прикосновения и осмотра тех из них, которые суть простейшие...».

Уже из этого второго предложения ясно, что Этингер объединяет значение слова в гуманистической традиции с перипатетическим понятием здравого смысла. Вышеприведенная дефиниция местами («непосредственное прикосновение и осмотр») созвучна учению Аристотеля о *voûs*; Этингер принимает аристотелевскую постановку проблемы об общих способностях (*δύναμις*): зрении, слухе и т. д., и она используется им для утверждения собственных божественных тайн жизни. Божественная тайна жизни — это ее простота; если человек потерял ее из-за грехопадения, то все же он в состоянии возвратиться к единству и простоте благодаря божественному милосердию: «действие λόγου в присутствии Бога упрощает различное в одном» (с. 162). Присутствие Бога состоит как раз в самой жизни, в том «общем смысле», который и отличает все живое от всего мертвого; полип и морская звезда, которые, как бы их ни

разрезать, регенерируют в новые особи, не напрасно упоминаются Этингером. В человеке та же божественная сила действует как инстинкт и внутреннее побуждение ощущать следы богоприсутствия и познавать то, что наиболее близко человеческому счастью и жизни. Этингер подчеркнуто различает восприимчивость к общим истинам, полезным людям во все времена и во всяком месте («чувственным» истинам), и к истинам рациональным. Общее чувство — это комплекс инстинктов, то есть естественное стремление к тому, на чем основывается подлинное счастье жизни и что в такой мере является воздействием богоприсутствия. Инстинкты у него не аффекты, как у Лейбница, то есть не смешанные репрезентации (*fusae representationes*), поскольку они не преходящи, а представляют собой укорененные тенденции и обладают диктаторской, божественной, непреодолимой властью<sup>42</sup>.

Здравый смысл, который на них опирается, особо важен для нашего познания<sup>43</sup> именно потому, что он есть дар Божий. Этингер пишет: *ratio* управляется правилами, часто и без Бога, чувства всегда управляются Богом. Так же как природа отличается от искусства, чувство отличается от разума (*ratio*). Бог действует через природу, что проявляется в одновременном развитии роста, равномерно распространяющемся на все целое; искусство, напротив, начинает с какой-нибудь определенной части... Чувство подражает природе, разум — искусству (с. 247).

Это положение интересным образом соотносится с герменевтикой, как и вообще в этом ученом труде «мудрость Соломона» представляется конечным предметом и высшей инстанцией познания. Это видно в главе об употреблении (узусе) здравого смысла. Здесь Этингер выступает против герменевтической теории вольфианцев. Он считает, что «полнота чувства» (*«sensu plenus»*) важнее всех герменевтических правил. Такой тезис — это, разумеется, спиритуалистическая экстремальность, но у нее есть свое логическое основание в понятиях жизни и здравого смысла. Ее герменевтический смысл иллюстрируется следующим положением: «Идеи, находящиеся в Священном писании и в делах Божьих, тем плодотворнее и чище, чем в большей степени познаются отдельное во всем и все в отдельном»<sup>44</sup>. Здесь то, что в XIX и в XX веках любили называть интуицией, возводится к своему метафизическому основанию, а именно к структуре жизненно-органического бытия,

в соответствии с которой в любом отдельном содержится целое: «Центр круга жизни находится в сердце, которое воспринимает бесконечное просто благодаря здравому смыслу».

Мудрость всех герменевтических правил превосходится обращением к самому себе: «Прилагаются правила к себе самому прежде всех, и тогда получаешь ключ к премудростям Притч Соломоновых» (с. 207<sup>45</sup>). Отсюда Этингер может вывести созвучие с мыслями Шефтсбери, который, как он говорит, был единственным, кто писал о здравом смысле, называя его так. Однако он перекликается и с теми, кто подмечал односторонность рациональных методов, например с Паскалем, который различал «геометрическое чувство» («*esprit geometrique*») и «чувство утонченности» («*esprit de finesse*»). Вместе с тем интерес швабского пиетиста, кристаллизующийся вокруг понятия здравого смысла, носит скорее богословский, нежели политический или общественный характер.

Другие пиетистские теологи также совершенно явно и в том же смысле, что и Этингер, в противоположность господствующему рационализму ставили на первый план приложение (*applicatio*) своих идей, как показывает пример Рамбаха, чья «Герменевтика», в свое время очень влиятельная, содержит и «Аппликацию». Но отступление пиетистских тенденций в конце XVIII века вызвало снижение значимости герменевтической функции здравого смысла до уровня простой поправки: то, что в чувствах, суждениях и выводах противоречит общему согласию, то есть здравому смыслу, не может быть правильным<sup>46</sup>. В сравнении с тем значением для общества и государства, которое приписывал здравому смыслу Шефтсбери, в этой негативной функции здравый смысл демонстрирует содержательную опустошенность и интеллектуализацию, приобретенные этим понятием в процессе становления немецкого Просвещения.

#### γ) *Способность суждения*

Такое понятийное развитие в Германии XVIII века могло послужить причиной того, что понятие здравого смысла оказалось самым тесным образом связанным с понятием *способности суждения*. «Здоровый человеческий рассудок», время от времени называемый также «общий рассудок» (другое обозначение здравого смысла), на деле решающим образом характеризуется через спо-

способность суждения. То, чем глупец отличается от умственно одаренного, — это отсутствие у него способности суждения, то есть то, что он не в состоянии правильно постигать и поэтому не может правильно применять то, что выучил и что знает. Введение словосочетания «способность суждения» в XVIII веке стремилось, следовательно, к соответствующей передаче понятия суждения (*judicium*), которое считалось одной из основных духовных добродетелей. В том же смысле английские философы-моралисты утверждают, что моральные и эстетические оценочные суждения не подчиняются разуму, а обладают характером чувства (а также вкуса), и Тетенс, один из представителей немецкого Просвещения, сходным образом усматривает в здравом смысле «суждение без рефлексии»<sup>47</sup>. На деле способность суждения подводить особенное под общее, узнавать в чем-то случай проявления правила логически не демонстрируется. Тем самым способность суждения попадает в затруднительное положение благодаря принципу, которым должно было бы руководствоваться ее применение. Ибо для того, чтобы следовать этому принципу, ей самой нужно было бы располагать некоей другой способностью суждения, как остроумно заметил Кант<sup>48</sup>. Поэтому ее вообще нельзя выучить; в ней можно только упражняться от случая к случаю, откуда следует, что она в большей степени способность, нежели это возможно для чувства. В крайнем случае это нечто, что не преподается, потому что никакое демонстрирование понятий не в силах дать способы применения правил.

В силу этого философия немецкого Просвещения последовательным образом причисляла способность суждения не к высшим способностям духа, а к низшим способностям познания. Тем самым она проложила путь, далеко отклоняющийся от первоначального римского значения *sensus communis* и продолжающий схоластические традиции. Особое значение это должно было иметь для эстетики, так как у Баумгартена констатируется примерно следующее: способность суждения познает чувственно-индивидуальное, отдельное, а то, что она определяет в отдельном, составляет его совершенство или соответственно несовершенство<sup>49</sup>. Однако при таком определении способности суждения следует обратить внимание на то, что здесь не просто применяется заранее данное понятие предмета, но рассмотрению подвергается чувственно-единичное само по себе, причем в нем подмечается совпадение многого в одном. Следовательно, здесь имеет место не

приложение общего, а внутреннее совпадение с ним избранного единичного. Как можно видеть, речь идет уже о том, что Кант позднее называет «рефлектирующей способностью суждения» и понимает как определение по реальной и формальной целесообразности. При этом не дается понятия, но отдельное определяется «имманентно». Кант называет это эстетическим определением и вслед за Баумгартеном, обозначившим чувственное суждение через вкус, подчеркивает: «Чувственное определение совершенства называется вкусом»<sup>50</sup>.

Позднее мы увидим, как этот эстетический поворот понятия суждения, совершившийся в XVIII веке в основном благодаря Готшеду, у Канта получает свое системное значение, и при этом выясняется, что кантовское различие определяющей и рефлектирующей способности суждения небесспорно [см. с. 82 наст. изд.]. К тому же соотношение его значения со здравым смыслом трудно ограничить рамками эстетического суждения. Ибо из употребления, созданного для этого термина трудами Вико и Шефтсбери, следует, что здравый смысл не представляет прежде всего формальную, духовную способность, в которой необходимо упражняться, но включает в себя вспомогательные внутренние понятия суждения и масштабов суждения, которые определяют его содержательно.

Здравый рассудок, здравый смысл прежде всего проявляется в суждениях о правильном и неправильном, годном и негодном, которые он выносит. Обладатель здравого суждения не просто способен определять особенное с точки зрения общего, но знает, к чему оно действительно относится, то есть видит вещи с правильной, справедливой, здоровой точки зрения. Авантюрист, правильно рассчитывающий людские слабости и всегда верно выбирающий объект для своих обманов, тем не менее не является носителем здорового суждения в полном смысле слова. Общее, приписываемое способности суждения, тем самым вовсе не так уж всеобщее, как это видится Канту. Способность суждения вообще не столько способность, сколько требование, которое должно предъявляться всем. У всякого хватает *«общего смысла»*, то есть способности суждения, так что от всех можно требовать доказательств *«общего чувства»*, подлинной нравственно-гражданской солидарности, а это означает — суждения о правом и неправом и заботы об *«общей пользе»*. Именно это апелляция Вико к гуманистической традиции сделала настолько импозантным, что он



черпал отсюда полными горстями содержательные аргументы против логизирования понятия здравого смысла, именно это было характерно для римской традиции, пережило ее и вплоть до нынешнего времени является отличительной чертой романских народов. Таково же было толкование этого понятия у Шефтсбери, как мы видели, представляющее в то же время связь с общественно-политическими традициями гуманизма. Здравый смысл — это момент гражданского нравственного бытия. Даже там, где это понятие, например у пиетистов или в философии шотландской школы, приобретает полемическую направленность против метафизики, оно вместе с тем остается в пределах своей первоначальной критической функции.

В сравнении с этим восприятие этого понятия у *Канта* в «Критике способности суждения» получает совершенно иные акценты<sup>51</sup>. Основополагающий моральный смысл этого понятия у него теряет место в системе. Как известно, он строил свою моральную философию прямо противоположно развивавшемуся в английской философии учению о «нравственном чувстве». Тем самым он полностью исключил из нравственной философии понятие здравого смысла.

То, что выступает с необходимостью нравственной заповеди, не может основываться на чувстве, даже и тогда, когда под этим подразумевается не отдельность чувства, а общность чувственного восприятия. Ибо характер заповеди, свойственный морали, исключает сопоставительную рефлексию с другими самым основополагающим образом. Обязательность нравственной заповеди наверняка не означает для нравственного сознания, что при суждении о других можно быть негибким. Скорее нравственность заповедует абстрагироваться от субъективных частных обстоятельств собственного суждения и переместиться на точку зрения другого. Но, пожалуй, эта обязательность означает, что нравственное сознание не имеет права освободить себя от обязанности составлять свои суждения о других. Обязательность заповеди в строгом смысле всеобща в той мере, в какой может быть достигнута общность восприятия. Применение закона нравственности к определению воли — дело способности суждения. Но так как здесь речь идет о способности суждения в русле законов чистого практического разума, то ее задача состоит как раз в том, чтобы предохранить себя от «эмпиризма практического разума, усматривающего практические понятия доброго и злого только в эмпири-

рических результатах»<sup>52</sup>. Это составляет «типику» чистого практического разума.

Разумеется, наряду с этим и для Канта стоит вопрос о том, как обеспечивается проникновение строгих законов чистого практического разума в душу человека. Об этом он пишет в разделе «Учение о методе чистого практического разума», цель которого — показать вкратце «метод развития и культуры подлинно нравственных убеждений». Для решения этой задачи он на практике обращается к общему разуму с целью формирования навыков практической способности суждения; конечно, здесь действуют и эстетические моменты<sup>53</sup>. Но то, что он может таким образом дать культуру нравственного чувства, не относится, собственно говоря, к моральной философии и, во всяком случае, не затрагивает ее основ. Ибо Кант требует, чтобы наши волевые устремления определялись одной лишь движущей силой, основанной на самозаконодательстве чистого практического разума. Базисом для этого не может служить простая общность восприятия, но лишь хотя и неясное, но тем не менее уверенно руководящее практическое действие разума, просвещение и укрепление которого и является задачей критики практического разума.

Здравый смысл в логическом смысле слова также не играет роли у Канта. То, что Кант разрабатывает в трансцендентальной доктрине способности суждения, то есть учение о схематизме и о предпосылках<sup>54</sup>, не имеет отныне ничего общего со здравым смыслом, так как здесь речь идет о понятиях, которые априорно должны быть связаны со своими предметами, а не об иерархическом подчинении частного общему. Там, где, напротив, действительно говорится о способности познавать единичное как случай общего, где мы говорим о здоровом рассудке, мы, по Канту, имеем дело с чем-то «общим» в самом подлинном смысле слова, то есть с тем, «что встречается везде, обладание чем отнюдь не заслуга и не преимущество»<sup>55</sup>. Такой здравый рассудок не имеет никакого другого значения кроме того, что представляет предварительную ступень сознания развитого и просвещенного. И пусть он принимает участие в «неясных» различениях способности суждения, называемых чувствами, но тем не менее он всегда выносит суждение согласно понятиям, «хотя обычно только в качестве неясно представляемых принципов»<sup>56</sup>, и в любом случае не может рассматриваться как собственно общее чувство (Gemeinsinn). Общее логическое употребление способности суждения, возводимое к здоровому смыслу, не содержит в себе ничего общего с собственным принципом<sup>57</sup>.

Так для Канта от широты и богатства того, что можно было бы назвать нравственной способностью суждения, остается только эстетическое суждение «вкуса». Здесь можно говорить о действительно общем чувстве. Как бы сомнительно ни было то, можно ли в случае эстетического вкуса говорить о познании, как бы ни было несомненным то, что эстетическое суждение не касается области понятий, но все же несомненно, что в эстетическом вкусе заложена необходимость общего определения, даже когда он носит чувственный, а не понятийный характер. Истинное общее чувство, по словам Канта, — это тем самым *вкус*.

Эта формулировка парадоксальна, если вспомнить, с какой любовью в XVIII веке занимались именно различиями человеческого вкуса. Но даже если не извлекать из различия вкусов никаких скептически-релятивистских следствий, а твердо придерживаться идеи хорошего вкуса, то определение «хорошего вкуса», этой редкой отличительной черты, благодаря которой члены образованного общества поднимаются над всеми другими людьми, как общего чувства (*Gemeinsinn*) звучит парадоксально. В русле эмпирических утверждений это и на самом деле было бы бессмысленным, и мы еще увидим, в какой степени это именование осмысливается у Канта с трансцендентальными намерениями, то есть как априорное оправдание притязаний критики вкуса. Но мы должны будем задаться вопросом, как сказывается сужение понятия общего чувства до уровня эстетических суждений вкуса на истинной ценности этого общего чувства и как повлияла кантовская субъективная априорность вкуса на самопознание науки.

#### δ) *Вкус*

И снова нам придется заводить речь издалека, потому что дело не сводится только к сужению понятия здравого смысла как общего чувства до вкуса, но касается и сужения понятия вкуса самого по себе. Длительная предыстория этого понятия вплоть до того времени, когда Кант сделал его краеугольным камнем своей критики способности суждения, позволяет убедиться, что понятие *вкуса* первоначально было скорее *моральным*, нежели эстетическим. Оно описывает идеал подлинной гуманности и связано этим своим значением стремлению критически подняться над догматизмом «школы». Лишь впоследствии употребление этого понятия сузилось до сферы «прекрасной духовности».

У истоков его истории стоит Балтасар *Грасиан*<sup>58</sup>. Грасиан исходит из того, что чувственный вкус, это наиболее животное и наиболее интимное из всех наших чувств, все же одновременно с этим содержит и зачатки способности к различению, проводимому при духовном суждении о вещах. Чувственное различение вкуса, представляющее собой самое непосредственное восприятие и отражение, — это на самом деле не просто импульс; оно располагается как раз посередине между чувственным импульсом и духовной свободой. Чувственный вкус отличается как раз тем, что он сам обретает дистанцию, необходимую для выбора и оценки того, что относится к самым жизненно насущным предметам. Таким образом, Грасиан усматривает во вкусе уже «предодоухотворение животности» и справедливо указывает на то, что образование, культуру дает не только дух (*igenio*), но уже и вкус (*gusto*). Как известно, этому требованию удовлетворяет даже чувственный вкус. Существуют люди, у которых хороший язык, гурманы, культивирующие это удовольствие. Такое понятие вкуса и послужило исходным пунктом для построения Грасианом общественного идеала. Его идеал образованного (различающего) состоит в том, что он, «человек на своем месте», характеризуется подлинной утонченностью отношения ко всему в жизни и в обществе, так что он осознанно и обдуманно умеет различать и выбирать.

Идеал образования, который таким образом воздвигает Грасиан, должен был формировать эпоху. Он вытеснил христианский идеал придворного (Кастильоне). В истории западного идеала образования он выделяется тем, что независим от постоянных предвзятостей. Это идеал *образованного общества*<sup>59</sup>. Как представляется, подобный общественный идеал образованности осуществляется под знаком абсолютизма и свойственного ему оттеснения кровной знати. История понятия вкуса тем самым следует за историей абсолютизма из Испании во Францию и Англию, совпадая с предысторией третьего сословия. Вкус — это не только идеал, провозглашенный новым обществом, это в первую очередь образующийся под знаком этого идеала «хороший вкус», то, что отныне отличает «хорошее общество». Оно узнается и узаконивается теперь не по рождению и рангу, а в основном благодаря общности суждений или, вернее, благодаря тому, что вообще умеет возвыситься над ограниченностью интересов и частностью пристрастий до уровня потребности в суждении.

Следовательно, в понятии вкуса несомненно примысливается и *способ познания*. Это происходит под знаком

хорошего вкуса: развивается способность к дистанции относительно себя самого и частных пристрастий. Отсюда следует, что вкус по самой сокровенной своей сущности не есть нечто приватное; это общественный феномен первого ранга. Он в состоянии даже выступать против частной склонности отдельного лица подобно судебной инстанции по имени «всеобщность», которую он представляет и мнение которой выражает. Можно отдавать чему-то предпочтение, несмотря на то что это одновременно не принимается собственным вкусом. При этом приговор вкуса обладает своеобразной непререкаемостью. Как известно, в вопросах вкуса не представляется возможности аргументировать (Кант прав в том, что здесь возможен спор, но не диспут<sup>60</sup>), но это происходит не потому, что невозможно найти понятийно всеобщие масштабы, которые всеми с необходимостью принимаются, а потому, что их даже не ищут, и ведь их невозможно правильно отыскать, даже если бы они и были. Нужно иметь вкус; его невозможно преподать путем демонстрации и нельзя заменить простым подражанием. Тем не менее вкус — это не частное своеобразие, так как он всегда стремится к тому, чтобы стать хорошим вкусом. Непререкаемость суждения, основанного на вкусе, включает в себя притязание на всеобщую действенность. Хороший вкус всегда уверен в своем суждении; это означает, что по своей сути он всегда — точный вкус: он принимает и отвергает, не зная колебаний, не оглядываясь на других и не ища оснований.

Отсюда следует, что вкус в чем-то приближается к чувству. В процессе действования он не располагает познанием, на чем-то основанным. Если в делах вкуса что-то негативно, то он не в состоянии сказать почему. Но узнает он это с величайшей уверенностью. Следовательно, уверенность вкуса — это уверенность в безвкусице. Удивительно, до какой степени мы восприимчивы при различающем выборе, производимом вкусом, именно к этому негативному феномену. Его позитивное соответствие — это даже не нечто исполненное вкуса, а нечто, для вкуса непредосудительное. Этим он прежде всего и определяется. Дефиниция вкуса состоит прежде всего в том, что его уязвляет все ему противоречащее, поэтому он его избегает, как избегают всего того, что грозит травмой. Понятие «плохого вкуса» тем самым не является феноменом, первично противопоставленным «хорошему вкусу». Скорее этому последнему противопоставляется «отсутствие вкуса». Хороший вкус — это такой тип восприятия, при котором все утрированное избегается так естественно, что эта

реакция по меньшей мере непонятна тем, у кого нет вкуса.

Феномен, самым тесным образом связанный со вкусом, — это мода. В ней момент общественного обобщения, содержащийся в понятии вкуса, становится определенной действительностью. Но именно снятие в сфере моды проявляет, что присущее вкусу обобщение покоится на совершенно ином основании и подразумевает не только эмпирическую общность. (Это существенно для Канта.) В понятии моды уже с языковой стороны заложено, что в этом случае речь идет о способном к изменениям способе (модусе) в рамках постоянного целого — общественного поведения. То, что является не чем иным, как атрибутом моды, не содержит в себе и никакой иной нормы, кроме той, которая устанавливается общим образом действия. мода по своему усмотрению управляет лишь такими вещами, которые в равной степени могут быть такими или иными. Фактически ее составляющей является эмпирическая общность, оглядка на других, сравнение, а вместе с тем и перенесение себя на общую точку зрения. В этой степени мода создает общественную зависимость, которой с трудом можно избежать. Кант был прав, считая, что лучше быть модным дураком, нежели быть против моды <sup>61</sup>, даже если учесть, что слишком всерьез принимать моду — это уж наверняка глупость.

Напротив, феномен вкуса следует определить как духовную способность к различению. Хотя вкус и действует в подобной же общественной сфере, но он ей не подчиняется; хороший вкус характеризуется тем, что умеет приспособиться к вкусовому направлению, представленному модой, или же умеет приспособить требования моды к собственному хорошему вкусу. Тем самым в понятии вкуса заложено умение и в моде соблюдать умеренность, и обладатель хорошего вкуса не следует вслепую за меняющимися требованиями моды, но имеет относительно них собственное суждение. Он придерживается своего «стиля», то есть согласовывает требования моды с неким целым, которое учитывает индивидуальный вкус и принимает только то, что подходит к этому целому с учетом того, как они сочетаются.

Так, преимущественно является вопросом вкуса не только признавать то или иное прекрасным, когда оно действительно прекрасно, но и уметь взглянуть на целое, к которому должно подходить все, что прекрасно <sup>62</sup>. Следовательно, вкус не является общераспространенным чувством в том смысле, что он зависит от эмпирической общности, от единодушного совпадения с суждениями дру-

гих. Он «не говорит, что каждый будет согласен с нашим суждением, а говорит, что он *должен* согласиться», — констатировал Кант<sup>63</sup>. По сравнению с тиранией, которую представляет мода, точный вкус сохраняет специфическую свободу и сдержанность. В этом заложена его собственная и целиком ему присущая сила нормы, благодаря которой он наверняка знает об одобрении идеальной общности. В противоположность нормированию вкуса с помощью моды именно так действует механизм идеальности хорошего вкуса. Отсюда следует, что вкус нечто познает, хотя и таким способом, который невозможно отделить от конкретного момента его осуществления и нельзя свести к правилам и понятиям.

Что же касается первоначального объема понятия вкуса, то очевидно именно то, что им обозначается индивидуальный способ познания. Он относится к той области, где путем рефлектирующей способности суждения по единичному узнается то общее, которому оно подчиняется. Вкус, как и способность суждения, — это определение единичного с учетом целого: подходит ли это единичное ко всем другим и, следовательно, «подходящее» оно или нет<sup>64</sup>. Это нужно чувствовать, но это никак нельзя проследить и доказать.

Очевидно также, что подобное чувство требуется повсюду, где подразумевается некая целостность, которая не дана как целое, соответственно не мыслится в понятиях телеологии; так, вкус никоим образом не ограничивается прекрасным в природе и искусстве, определяя его декоративные качества, но охватывает всю область нравов и приличий. Ведь понятие нравов никогда не задается как целое и не определяется нормативно-однозначно. Скорее подчинение жизни правилам морали и права бывает несовершенным, требует продуктивного дополнения. Для того чтобы правильно расценивать конкретные случаи, необходима способность суждения. В особенности знакома нам эта функция способности суждения по юриспруденции, где расширение права за счет герменевтики именно в том и состоит, чтобы обуславливать правовую конкретику.

При этом речь всегда идет о чем-то большем, нежели правильное применение общих принципов. Наши знания о праве и нравах постоянно пополняются за счет единичных случаев, которые их предопределяют, и причем продуктивно. Судья не только конкретно применяет закон, но и сам своим приговором вносит вклад в развитие права («судебное право»). Подобно праву, в силу продуктивности отдельных случаев постоянно преобразуется и мо-

раль. Следовательно, дело никоим образом не обстоит так, что способность суждения продуктивна только в области природы и искусства при определении прекрасного и возвышенного, и даже нет оснований утверждать вместе с Кантом<sup>65</sup>, что продуктивность способности суждения «главным образом» признается именно за этой областью. Скорее прекрасное в природе и искусстве следует дополнить безбрежным морем прекрасного, распространенного в нравственной реальности человеческой жизни.

О подведении единичного под данное общее (определяющая способность суждения у Канта) в любом случае можно говорить при упражнении чистого теоретического, а также практического разума. На самом деле при этом наличествует даже эстетическая оценка. Это находит у Канта косвенное признание, когда он принимает использование примеров для усиления способности суждения, хотя и с ограничительным замечанием: «Что же касается правильности и точности усмотрения рассудка, то они скорее наносят ей обычно некоторый ущерб, так как они лишь редко выполняют условия правила адекватно (как *casus in terminis*)»<sup>66</sup>. Но оборотная сторона этого ограничения ясно показывает, что случай, функционирующий в качестве примера, на самом деле представляет собой еще и нечто иное, нежели только случай проявления правила. Чтобы воздать такому примеру должное, нужно признать, что будь то даже только техническая или практическая оценка, но она всегда включает в себя эстетический момент. Тем самым различие рефлектирующей и определяющей способности суждения, на котором Кант строит ее критику, вовсе не необходимо<sup>67</sup>.

Речь всегда идет не только о логической, но и об *эстетической способности суждения*. Конкретный случай проявления способности суждения — это не просто случай; он не исчерпывается тем, что представляет обособление общего закона или понятия. Скорее это всегда «индивидуальный случай», и, характеризуя его, мы говорим: это особый случай, отдельный случай, потому что он не исчерпывается правилом. Каждое суждение о чем-то, что мыслится в своей конкретной индивидуальности, которое требуется от нас для действия во встреченной ситуации, — это, строго говоря, суждение об особом случае. Это не означает ничего иного, как то, что при оценке случая не просто применяется масштаб того общего, согласно которому и производится эта оценка, но сам этот масштаб переопределяется по этому случаю, дополняется и исправляется. В итоге из этого следует, что все нравственные



решения требуют вкуса, и не потому, что это самое индивидуальное побуждение к принятию решения является в нем единственной определяющей, но потому, что оно представляет необходимый момент этого решения. Найти правильное и упорядочить применение всеобщего, нравственного закона (Кант) так, как этого не может сделать сам разум, — вот истинное достижение не поддающегося демонстрации такта. Точно таким же образом вкус — это хотя и никоим образом не основа, но, пожалуй, высшее совершенство нравственного суждения. Если неправильное противоречит вкусу человека, то его уверенность в принятии добра и отвержении зла находится на высочайшем уровне; она столь же высока, сколь и уверенность самого витального из наших чувств, которое выбирает или отвергает пищу.

Тем самым вступление на общественную арену в XVII веке понятия вкуса, социальную и социально-связующую функцию которого мы обрисовали выше, смыкается с нравственной философией, уходящей в античность.

Здесь прослеживается компонент, связанный с гуманистической, а в конечном счете — с греческой традицией и действующий в русле нравственной философии, обусловленной христианским учением. Греческая этика — этическая мера пифагорейцев и Платона; этика умеренности, созданная Аристотелем, — является этикой хорошего вкуса и в глубоком и всеобъемлющем смысле <sup>68</sup>.

Правда, такой тезис звучит для нас непривычно, прежде всего потому, что по большей части в понятии вкуса не умеют увидеть идеальный нормативный элемент, а релятивистски-скептические разглагольствования о различии вкусов стали давно привычными. Но прежде всего мы настроены на результаты философско-этических трудов Канта, который очистил этику от всех эстетических и чувственных моментов. Стоит только взглянуть на ту роль, которую играет кантовская критика способности суждения в истории гуманитарных наук, и сразу же можно сказать, что его трансцендентально-философские основания эстетики содержат в себе способность к извлечению выводов в ту или другую сторону и тем самым представляют как бы срединный срез. Они знаменуют собой обрыв традиции, но в то же время являются и введением в развитие новой линии; ограничивают поле действия понятия вкуса, в границах которого оно могло претендовать на самостоятельное и независимое значение в качестве собственного принципа способности суждения, и, напротив, ограничивают тем самым понятие познания

сферой теоретического и практического употребления разума. Трансцендентальные намерения, которыми руководствовался Кант, воплотились в ограничении феномена суждения о прекрасном (и возвышенном) и отвели более общему познавательному понятию вкуса, а также деятельности эстетической способности суждения в области права и морали место вне центра философии<sup>69</sup>.

Значение этого трудно переоценить, потому что тем самым становится предельно ясным место историко-филологических штудий и то, каким образом они могли бы достичь полной степени самосознания, если желают быть методологически обоснованы под именем «гуманитарных наук» наряду с науками естественными. Теперь путь к тому, чтобы познать традицию, хранению и изучению которой они себя посвятили, во всем своеобразии ее истинностных свойств был прегражден трансцендентальной постановкой вопроса у Канта, и вместе с тем методологическое своеобразие гуманитарных наук самым основополагающим образом утратило возможность своего признания.

То, что Кант в свою очередь хотел узаконить и узаконил благодаря своей критике эстетической способности суждения, было субъективной всеобщностью эстетического вкуса, в которой уже не заложено познание предмета, а в области «художественного творчества» — превосходством гения над всеми эстетическими правилами. Так романтическая герменевтика и история находят свое пристанище по крайней мере в понятии гения, получившем значимость благодаря эстетике Канта. В этом состояла другая сторона его влияния. Трансцендентное оправдание эстетической способности суждения обосновало автономию эстетического сознания, которая смогла способствовать и легитимации исторического сознания. Радикальная субъективизация, заключавшаяся в новом обосновании эстетики у Канта, была поистине эпохальной; дискредитировав всякое иное, нежели в естествознании, познание, она вытеснила самоосознание гуманитарных наук в область, примыкающую к учению о методологии естественных наук. Но одновременно она и облегчила такое примыкание, представив «художественный момент», «чувство» и «вчувствование» как побочные достижения. Характеристика гуманитарных наук Гельмгольцем, которую мы рассматривали [см. с. 46], представляет собой хороший пример обеих сторон влияния Канта.

Если мы хотим выявить недостаточность такой самоинтерпретации гуманитарных наук и соответствующие им

возможности, то должны обратиться к проблеме *эстетики*. Трансцендентная функция, отведенная Кантом для эстетической способности суждения, в состоянии отграничить ее от понятийного сознания и в такой мере удовлетворять определению феноменов прекрасного и искусства. Но следует ли сохранять понятие истины понятийного познания? Не нужно ли признать, что художественное произведение обладает истиной? Мы увидим, что признание этой стороны дела открывает в новом свете не только феномен искусства, но и феномен истории<sup>70</sup>.

## **2. Субъективация эстетики в кантовской критике**

### **а) УЧЕНИЕ КАНТА О ВКУСЕ И ГЕНИИ**

#### *а) Трансцендентальное отличие вкуса*

Сам Кант воспринял как разновидность духовного сюрприза то, что ему применительно к сфере оценок вкуса пришел в голову момент априорности, выходящий за рамки эмпирической всеобщности<sup>1</sup>. «Критика способности суждения» возникла именно из этой точки зрения. Это уже не просто критика вкуса в том смысле, в котором вкус является предметом критической оценки у других. Это критика критики, то есть она ставит вопрос о праве на критическое отношение к делам вкуса. При этом речь идет уже не просто об эмпирических принципах, призванных узаконить распространенный и господствующий вкус, не о чем-то вроде излюбленного вопроса о причинах различия вкусов, но о подлинной априорности, которая всегда и вообще должна оправдать саму возможность критики. Где она может корениться?

Ясно, что воздействие прекрасного нельзя вывести и обосновать, исходя из общего принципа. Никто не сомневается в том, что вопросы вкуса не могут решаться с помощью аргументации и демонстрации. Точно так же ясно, что хороший вкус никогда не будет обладать подлинной эмпирической всеобщностью, так что апелляция к господствующему вкусу основывается на непонимании самой сущности вкуса. Ведь мы видели, что собственно в понятие вкуса заложена невозможность слепого подчинения и простого подражания усредненности господствующих масштабов и принятых образцов. В области эстетического вкуса образец хотя и имеет более значимую

функцию, но, по справедливому замечанию Канта, не как объект подражания, но как пример для «преемства»<sup>2</sup>. Образец и пример дают вкусу след, по которому он идет своим собственным ходом, и это не снимает его собственных задач. «Ведь вкус должен быть личной способностью»<sup>3</sup>.

С другой стороны, благодаря нашему понятийно-историческому наброску в достаточной мере выяснилось, что решающий компонент вкуса — это не частное предпочтение, а надэмпирическая норма, коль скоро речь идет об эстетической оценке. Можно признать, что обоснование Кантом эстетики через суждение вкуса справедливо относительно обеих сторон данного феномена: его эмпирической всеобщности и его априорного стремления к всеобщности.

Но цена, которую он платит за это оправдание критики в сфере вкуса, состоит в том, что он отказывает вкусу во всяком *познавательном значении*. Здравый смысл, общее чувство он редуцирует до субъективного принципа. Согласно этому принципу, если предметы оцениваются как прекрасные, то при этом ничто в них не познается, а лишь утверждается, что им априорно соответствует чувство удовольствия субъекта. Как известно, это чувство основывается Кантом на целесообразности, которой вообще обладает представление предмета для наших познавательных способностей. Причиной удовольствия выступает в объекте свободная игра воображения и рассудка, вообще-то подходящее для познания субъективное соотношение. Это целесообразно-субъективное соотношение фактически и по идее для всех тождественно, следовательно, обладает всеобщей сообщаемостью и тем самым обосновывает приращение суждений вкуса на общезначимость.

Вот тот *принцип*, который Кант открыл в эстетической способности суждения. Здесь она сама себе закон. В той же мере речь идет об априорном воздействии прекрасного, находящемся посередине между простым чувственно-эмпирическим согласием в вопросах вкуса и рационалистической общностью правил. Однако *cognitio sensitiva* (чувственное восприятие) — это неподходящее название для вкуса, коль скоро утверждается, что его единственной основой является связь с «жизненным чувством». В рамках вкуса ничто не познается, но и не протекает простая субъективная реакция того типа, которую вызывает раздражение чувственно-приятного. Вкус — это «отраженный вкус».

Когда Кант, таким образом, называет вкус подлинным

«общим чувством» («Gemeinsinn»<sup>4</sup>), то игнорирует обширную морально-политическую традицию истолкования этого понятия, представленную нами выше. Скорее для него в этом понятии объединяются два момента: во-первых, всеобщность, присущая вкусу в той мере, в какой он является действием, возникающим из свободной игры всех наших познавательных способностей, и не ограничивается какой-нибудь одной специфической областью, как внешние чувства, и, во-вторых, вкус постольку содержит общее, поскольку он, согласно Канту, абстрагируется от всех субъективных частных условий, представляемых раздражением и умилением. Всеобщность этого «чувства» тем самым по обоим направлениям определяется отрицательно, через то, от чего происходит абстрагирование, а не положительно, через то, что обосновывает и питает общность.

Однако для Канта все еще действительна старая связь между вкусом и обходительностью, хотя о «культуре вкуса» говорится только в «Приложении. Об учении о методе, касающемся вкуса»<sup>5</sup>. Там *humaniora* (классическая философия) в том виде, в котором она представлена греческим наследием, определяется как присущая человечеству обходительность, а культура морального чувства обозначается как путь к тому, чтобы подлинный вкус принял определенную и неизменную форму<sup>6</sup>. Внутренняя определенность вкуса тем самым выпадает из области его трансцендентальной функции. Канта интересует лишь, в какой степени эстетическая способность суждения обладает собственным принципом, и поэтому для него существует только *чистое* суждение вкуса.

В соответствии с его трансцендентальными намерениями «аналитика вкуса» может произвольно выбирать примеры эстетического удовольствия из области красот природы, украшений или художественных изображений. Способ бытия предметов, представление о которых доставляет удовольствие, безразличен для сущности эстетического суждения. «Критика эстетической способности суждения» не претендует на то, чтобы быть философией искусства даже в той степени, в какой искусство является предметом этой способности суждения. Понятие чисто эстетического суждения вкуса — это методическая абстракция, перекошенная относительно различия природы и искусства. В этой связи необходимо более подробно исследовать толкование философии искусства в эстетике Канта, в особенности тех положений, которые примыкают к понятию гения. Для этого мы рассмотрим примечательное

и многократно оспоренное учение Канта о свободной и привходящей красоте<sup>7</sup>.

### β) *Учение о свободной и привходящей красоте*

Здесь Кант обсуждает различие между «чистым» и «интеллектуализованным» суждением вкуса, соответствующее противопоставлению «свободной» и «привходящей» (к понятию) красоты. Для понимания искусства это учение фатально; в нем в виде собственно красоты чистого суждения вкуса выступает свободная красота природы, а в области искусства — орнамент, так как они прекрасны «для себя». Всюду, где «принимается в расчет» понятие — и не только в области поэзии, но и во всех *изобразительных* искусствах, — положение вещей представляется таким же, как в приводимых Кантом примерах «привходящей» красоты. Примеры Канта — человек, животное, строение — обозначают предметы природы в том виде, в котором они наличествуют в мире, подчиненном человеческим целям, или предметы, изготовленные для целей человека. Во всех этих случаях определение цели обозначает ограничение эстетического удовольствия. Так, по Канту, татуировка, то есть украшение облика человека, при том, что может «непосредственно» нравиться, вызывает обычно неодобрение. Разумеется, здесь Кант говорит не об искусстве как таковом (не просто о «прекрасном представлении о вещи»), а о прекрасных вещах (предметах природы и архитектуры).

Различие между красотой в природе и красотой в искусстве так, как он сам его позднее излагает (§ 48), здесь не имеет значения, но когда он среди примеров свободной красоты называет, кроме цветов, еще и орнаментальные обои и музыку («без темы» или даже «без текста»), то здесь косвенным образом описывается все, что представляет «объект, подводимый под определенное понятие», и тем самым должно быть причислено к обусловленной, несвободной красоте: весь мир поэзии, изобразительное искусство и архитектура, а также все предметы природы, которые мы не рассматриваем только с точки зрения их красоты, как декоративные растения. Во всех этих случаях суждение вкуса утрачивает чистоту и становится ограниченным. Признание искусства с точки зрения основ эстетики «чистого суждения вкуса» представляется невозможным, так как в таком случае масштаб вкуса свелся бы к простому предварительному условию.

Введение понятия гения в дальнейших разделах «Критики способности суждения» можно понять в этом смысле, но это означало бы досадный сдвиг, так как в дальнейшем об этом ничего не говорится. Здесь (§ 16), как представляется, точка зрения вкуса настолько мало выступает предварительным условием, что скорее она предназначается для того, чтобы исчерпать сущность эстетической способности суждения и оценить ее по отношению к ограничению «интеллектуальных» масштабов. И даже если Кант видит, что один и тот же предмет может быть оценен с обеих точек зрения — и свободной, и привходящей красоты, — все же представляется, что идеальным ценителем вкуса будет тот, кто судит «по тому, что предстает его чувствам», а не «по тому, что у него в мыслях». А подлинная красота — это красота цветов и орнаментов, которые в нашем подчиняющемся целесообразности мире изначально и сами по себе представляют красоту и поэтому не нуждаются в сознательном абстрагировании от понятия или цели.

Между тем, если взглянуть поточнее, то такая концепция не согласуется ни со словами Канта, ни с предметом, который он видит. Мнимый сдвиг точки зрения Канта от вкуса к гению не таков; нужно познакомиться с тайнами подготовки позднейшего процесса уже у его истоков. Несомненно ведь, что те ограничения, которые запрещают для человека татуировку, а для церкви — определенный орнамент, не оспариваются, а требуются Кантом, что он, следовательно, расценивает как выгоду с моральной точки зрения ущерб, наносимый тем самым эстетическому удовольствию. Примеры свободной красоты призваны, совершенно очевидно, не представлять собственно красоту, а лишь утверждать, что приятное само по себе не является критерием совершенства вещи. И когда Кант в конце параграфа пытается уладить, как он считает, большинство споров о красоте тех, кто судит по вкусу путем различения этих двух видов красоты, или скорее двух типов отношения к прекрасному, то ведь возможность уладить спор о вкусе — это лишь проявление следственной связи, в основе которой заложено взаимодействие двух способов рассмотрения, причем самым распространенным случаем здесь будет единство обоих этих способов.

Такое единство всегда появляется там, где «взгляд в сторону понятия» не снимает свободы воображения. Кант мог, не противореча сам себе, определить в качестве оправданного условия и *эстетическое* удовольствие, что совместимо с определением по целесообразности. И в той

же мере, в какой предстает искусственной изоляция для себя-сущей свободной красоты (как представляется, «вкус» по большей части обнаруживается там, где выбирают не только правильное, но и наиболее правильное для некоторого правильного применения), за точку зрения упомянутого чистого суждения вкуса можно и должно выходить, причем до таких пределов, где допустимо утверждать: конечно, речь идет о красоте не там, где определенное рациональное понятие схематически выступает перенесенным в область чувств силой воображения, а лишь там, где сила воображения свободно объединяется с разумом, что означает, что она становится плодотворной. Но такие плодотворные образы, проецируемые силой воображения, богаче представлены не там, где она просто свободна, как, например, в изгибах арабесок, а там, где она разворачивается в пространстве, в котором стремление разума к единству не стесняет ее, а проявляется как стимул для ее игры.

#### γ) Учение об идеале красоты

Последнее замечание, однако, далеко выходит за пределы содержания текста Канта, но развитие хода его мысли (§ 17) оправдывает такое расширение. Распределение значимости сказанного в этом параграфе, очевидно, может выявиться только в результате тщательного исследования. Та идея нормы прекрасного, о которой здесь так подробно говорится, как раз и не представляет главного, того идеала красоты, к которому стремится вкус по самой своей сути. Скорее идеал красоты воплощается только в человеческой фигуре, в «выражении нравственного», *«без которого предмет не мог бы нравиться всем»* (курсив мой. — Авт.). Суждение об идеале красоты в таком случае, по словам Канта, перестает, очевидно, быть просто суждением вкуса. Но как значимое следствие этого учения выступает мысль, что произведение искусства для того, чтобы нравиться, должно одновременно представлять собой и нечто большее, нежели приятное для вкуса.

В самом деле, удивительно то, что если собственно красота представляется исключаящей всякую фиксацию посредством понятия целесообразности, то здесь, напротив, о красивом жилом доме, о красивом дереве, о красивом саде и т. д. говорится, что применительно к ним «невозможно представить какой-либо идеал... потому, что цели недостаточно» (курсив мой. — Авт.) определены и недо-



статочны фиксированы своим понятием; следовательно, целесообразность здесь почти так же свободна, как при *неопределенной* красоте». Только в человеческом образе представлен идеал красоты, именно потому, что только человек способен быть воплощением красоты, фиксированной посредством понятия целесообразности! Это учение, созданное Винкельманом и Лессингом<sup>8</sup>, в эстетике Канта занимает своего рода ключевую позицию, так как именно в этом тезисе выявляется, сколь мало формальная эстетика вкуса (эстетика арабесок) соответствует мысли Канта.

Учение об идеале красоты основывается на различии идеи нормы (Normalidee) и идеи разума (Vernunftidee), или идеала. Эстетической идее нормы могут соответствовать все природные виды. То, как должно выглядеть красивое животное (например, корова у Мирона), — это эталон для оценки отдельного экземпляра. Следовательно, эта идея нормы есть единственное созерцание воображения, «парящий между всеми отдельными многообразными созерцаниями индивидов образ для всего рода»; «ее изображение нравится не своей красотой, а только потому, что оно не противоречит ни одному условию, при котором только и может быть прекрасной вещь этого рода». Это прообраз не красоты, а всего лишь правильности.

Это справедливо и в отношении идеи нормы человеческой фигуры. Но в таком случае подлинный идеал красоты состоит в «выражении *нравственного*»; это можно сопоставить с более поздним учением об эстетических идеях и красоте как символе нравственности. И тогда становится понятным, что учение об идеале красоты подготавливает место для понимания сущности искусства<sup>9</sup>. Художественно-теоретическое применение этого учения в смысле винкельмановского классицизма напрашивается само собой<sup>10</sup>. Ясно, что Кант хочет сказать, что при изображении фигуры человека едины как изображаемый предмет, так и то, что вызывает к нам в этом изображении и является его художественным содержанием. У этого изображения не может быть другого содержания, нежели то, которое уже выражается в облике и манере изображенного. Говоря по-кантиански, интеллектуализированное и заинтересованное удовольствие от этого изображенного идеала красоты не вытесняется эстетическим удовольствием, но образует с ним единство. Только при изображении человеческого образа все содержание произведения одновременно обращено к нам как

выражение его предмета<sup>11</sup>.

Сама по себе сущность всякого искусства, по мнению Гегеля<sup>12</sup>, состоит в том, что оно показывает людям их самих. Другие предметы природы, а не только человеческий образ, также способны выражать в художественном изображении нравственные идеи. Всякое художественное изображение, будь то пейзаж или натюрморт, уже обусловлено одухотворенным созерцанием природы. В этой связи Кант справедливо считает, что в таком случае впечатление нравственности придано извне. Человек же, напротив, несет эти идеи в своем собственном существе и выражает их потому, что он есть то, что он есть. Дерево, искривившееся из-за неблагоприятных условий роста, может показаться нам несчастным, но это несчастье не является выражением чувствующего себя несчастным дерева, и с точки зрения идеала дерева искривление — это не «несчастье». Несчастный человек, напротив, несчастен, сам равняя себя по человечески-нравственному идеалу (а не таким образом, что мы приписываем ему неподходящий для него идеал человечности, судя по которому, он выражает для нас несчастье, сам не будучи несчастен). Гегель в совершенстве постиг это в своих «Лекциях по эстетике», обозначая выражение нравственного начала как иллюзию духовности<sup>13</sup>.

Так формализм «голого удовольствия» ведет к окончательному решению не только проблемы эстетического рационализма, но и вообще всякого универсального (космологического) учения о красоте. Именно с помощью классицистского различения идеи нормы и идеала прекрасного Кант уничтожает ту основу, на которой эстетика совершенства с полной очевидностью находит для всего сущего его неповторимо своеобразную красоту. Только теперь «искусство» может стать автономным явлением. Отныне его задача — это не изображение природных идеалов, а встреча человека с самим собой в природе и человечески-историческом мире. Указание Канта на то, что прекрасное нравится вне понятий, тем самым вовсе не препятствует тому, чтобы вся полнота наших интересов обратилась лишь на значимо прекрасное. Именно познание внепонятийности вкуса выводит за пределы эстетики простого вкуса.

#### δ) *Интерес к прекрасному в природе и искусстве*

Когда Кант задается вопросом об интересе, который искусство вызывает не эмпирически, а априорно, то этот вопрос об интересе к прекрасному, в противоположность

основополагающему определению незаинтересованности эстетического удовольствия, содержит в себе еще один вопрос и играет роль переходного звена от точки зрения вкуса к точке зрения гения. Это учение тождественно тому, которое строится в связи с взаимоотношением обоих этих феноменов. При постановке проблемы совершается переход на свободную позицию «критики вкуса» от сенсуалистских и рационалистских предвзятых суждений. Здесь Кант совершенно в порядке вещей даже не ставит вопрос о виде бытия эстетически оцениваемого объекта, оставляя тем самым вне поля зрения всю область проблем соотношения естественно-прекрасного и художественно-прекрасного. Но такая проблемная направленность необходимо открывается нам, если продумать точку зрения вкуса до конца, то есть выходя за его пределы<sup>14</sup>. Интересующая нас значимость прекрасного представляет собой собственно основополагающую проблематику эстетики Канта. Она неодинакова для природы и искусства, и даже само сравнение естественно-прекрасного с художественно-прекрасным способно дать толчок к развитию этой проблемы.

Здесь Кант высказывает свои сокровенные мысли<sup>15</sup>. То, ради чего он, исходя из «независимого от всякого интереса удовольствия», задается вопросом об интересе к прекрасному, — это никоим образом не искусство, как следовало бы ожидать. Мы из учения об идеале красоты сделали вывод о преимуществе искусства перед прекрасной природой; Кант же, напротив, подчеркивает (§ 42) преимущество *красоты природы* перед красотой искусства. Красота природы обладает преимуществом не только для чистого эстетического суждения, выявляя то, что прекрасное вообще основывается на целесообразности представляемых вещей для нашей способности к познанию; это столь явно в природно-прекрасном в силу того, что у него нет содержательного значения, и, следовательно, суждение вкуса выражается в своей неинтеллектуализованной чистоте. Но природно-прекрасное обладает не только этим методологическим преимуществом; согласно Канту, существует еще и его содержательное преимущество, и Кант явно ставит себе в особую заслугу именно этот момент своего учения. Прекрасная природа способна пробудить непосредственный интерес, причем интерес нравственный. Признание прекрасными прекрасных форм природы приводит к мысли, «что эту красоту создала природа». Там, где эта мысль пробуждает интерес, мы можем говорить о культивировании нравствен-

ного чувства. Воспитанный на Руссо Кант переносит всеобщий вывод об утонченности вкуса по отношению к прекрасному на нравственное чувство, отождествляет его с чувством красоты природы. То, что природа прекрасна, может возбудить интерес лишь в том, кто «еще до этого прочно основал свой интерес на нравственно-добром». Следовательно, интерес к прекрасному в природе «в родстве с моральным». Замечая непреднамеренное согласование природы с нашим независимым от всякого интереса удовольствием, а вместе с тем и отмечая чудесную целесообразность природы по отношению к нам, он указывает на нас как на конечную цель творения, на наше «моральное предназначение».

Здесь отказ от эстетики совершенства наиболее полностью смыкается с нравственной значимостью прекрасного в природе. Именно потому, что в природе мы не встречаем *цели в себе*, но тем не менее находим красоту, то есть целесообразность, служащую нашему удовольствию, природа содержит в себе «намеки» на то, что мы представляем собой действительно конечную цель творения. Отход от античного космического мышления, в рамках которого человеку было отведено особое место во взаимосвязи всего сущего, а каждому сущему задана цель совершенства, придает миру, переставшему быть прекрасной упорядоченностью абсолютных целей, новую *красоту*, делая его целесообразным для нас. Он становится «природой», невинность которой состоит в том, что она ничего не знает о человеке и его суетных стремлениях. Но одновременно ей есть что нам сказать. В аспекте идеи интеллигибельного определения человечества природа, будучи прекрасной природой, обретает *язык*, обращенный к нам.

Разумеется, значимость искусства основывается также и на том, что оно нам говорит, представляя человеку его самого в его нравственно предназначенном существовании. Но произведения искусства существуют лишь для того, чтобы говорить с нами таким образом, а предметы природы, напротив, существуют не для этого. Именно в том и заключается значимый интерес прекрасного в природе, что тем не менее оно обеспечивает для нас осознание нашего нравственного предназначения. Искусство не может дать нам это нахождение человеком себя в непреднамеренной действительности. То, что человек встречается с самим собой в искусстве, — это для него не констатация себя самого, проделанная кем-то другим.

Само по себе это верно. Но сколь бы впечатляющей ни была завершенность этого кантовского хода мысли, все же феномен искусства здесь рассматривается в масштабе, для него не предназначенном. Можно предложить и обратное решение. Преимущество прекрасного в природе перед прекрасным в искусстве — это всего лишь оборотная сторона того, что природно-прекрасному недостает определенной способности выражения. Тем самым можно, напротив, усмотреть преимущество искусства перед прекрасным в природе в том, что язык искусства — это язык, предъявляющий требования, не предлагающий свободного и неопределенного истолкования по настроению; но обращенный к нам со значимой определенностью. Чудо и тайна искусства состоит в том, что эта определенная принудительность тем не менее не сковывает наш душевный мир, а по-настоящему раскрывает свободное пространство для игры наших познавательных способностей. Кант был совершенно прав, когда он говорил<sup>16</sup>, что искусство должно казаться нам природой, то есть нравиться, как природа, чтобы за ним не угадывалась принудительность произвольных правил. Мы не обращаем внимания на преднамеренное совпадение изображения со знакомой нам действительностью, мы не смотрим, на что оно похоже, не измеряем уже хорошо известной нам мерой смысл его притязаний — напротив, эта мера, «понятие» эстетически расширяются до бесконечности<sup>17</sup>.

Определение Кантом искусства как «прекрасного представления о вещи»<sup>18</sup> соответствует истине в той степени, в какой даже безобразное становится прекрасным в художественном изображении. Тем не менее внутренняя сущность искусства недостаточно выявляется при его противопоставлении прекрасному в природе. Если бы понятие вещи было только прекрасно изображено, то это опять-таки стало бы уделом лишь изображения «по правилам школы» и удовлетворяло бы исключительно элементарным условиям красоты вообще. Но согласно самому же Канту, искусство есть нечто большее, нежели «прекрасное представление о вещи»: оно изображает *эстетические идеи*, то есть нечто, простирающееся за пределы понятия. Это воззрение Кант формулирует, рассматривая понятие гения.

Нельзя отрицать, что учение об эстетических идеях, через изображение которых художник бесконечно расширяет данное понятие и приводит в движение свободную игру душевных сил, предстает сегодняшнему чита-

телю в невыгодном свете. Создается впечатление, что эти идеи присоединяются к уже введенному понятию, как атрибуты божества — к его изображению. Традиционное приписывание более высокого ранга рациональному понятию, а не недемонстрируемому эстетическому представлению столь сильно, что даже у Канта возникает ложная иллюзия предшествования понятия эстетической идее там, где, однако, вообще ведущая роль в игре способностей отводится не рассудку, а воображению<sup>19</sup>. Теоретик искусства и помимо того найдет достаточно свидетельств, подтверждающих, что Канту с трудом удавалось согласовать свою руководящую точку зрения с внепонятийностью прекрасного, которая к тому же гарантирует его общеобязательность, не принимая, хотя бы и произвольно, приоритет понятия.

Основная линия его рассуждений, однако, свободна от подобного недостатка и выказывает впечатляющую последовательность, которая находит свое завершение в функции понятия гения при обосновании искусства. Не обращаясь к более подробной интерпретации этой «способности изображения эстетических идей», можно все же уяснить, что здесь Кант ни в коей мере не оставляет своей трансцендентально-философской постановки вопроса и не уклоняется на обходные пути психологии художественного творчества. Скорее иррациональность гения подчеркивает момент продуктивного творения правил, что равно подтверждается как применительно к творщему, так и к воспринимающему творчество: в отношении произведения искусства не остается возможности понять его содержание по-иному, нежели оно предстает в неповторимом облике произведения и в тайне его воздействия, большая полнота которого не могла бы быть создана никаким другим языком. Тем самым понятие гения соответствует тому, что Кант рассматривает как решающий момент эстетического вкуса, а именно как свободную игру душевных сил, как повышение жизнедеятельности, возникающее в результате взаимодействия воображения и рассудка и призывающее мгновение прекрасного остановиться. Гений — это в конечном счете способ проявления этого животворящего духа, так как в противоположность застывшей правильности, присущей школярству, гений демонстрирует свободный порыв открытия и вместе с этим — оригинальность, способную стать образцом.

В связи с этим встает вопрос: как Кант определяет взаимосвязь вкуса и гения? Он отдает должное принципиальному преимуществу вкуса в той мере, в какой произведение художественного творчества как творчества гения рассматривается с точки зрения прекрасного. И хотя можно было бы назвать педантичными дополнительные поправки, вносимые вкусом в открытие гения, он выступает в качестве той необходимой дисциплины, которая ему присуща. В этой степени, по мнению Канта, вкусу следует отдавать предпочтение в конфликтных ситуациях. Но данный вопрос лишен принципиального значения, так как в вещах основополагающих вкус и гений находятся на одной и той же почве. Искусство гения состоит в том, что он делает «сообщаемой» свободную игру познавательных способностей, отсюда вытекают и эстетические идеи, которые он открывает. Но сообщаемость душевного состояния, настроения, обозначает и эстетическое удовольствие вкуса, который представляет способность суждения, то есть является вкусом рефлектирующим, но объект его рефлексии — это опять-таки то душевное состояние оживления познавательных способностей, которое в равной мере проявляется как в прекрасной природе, так и в прекрасном искусстве. Следовательно, значение понятия гения систематически ограничивается особым случаем прекрасного в искусстве, в то время как понятие вкуса, напротив, универсально.

То, что Кант целиком и полностью ставит понятие гения на службу своей трансцендентальной постановке проблемы, никоим образом не соскальзывая в область эмпирической психологии, отчетливо проявляется в его сужении этого понятия до пределов художественного творчества. Если он лишает права на это обозначение великих изобретателей и открывателей в области науки и техники<sup>20</sup>, то с точки зрения эмпирико-психологической это абсолютно необоснованно. Всюду, где существует необходимость «обнаружить что-то», что невозможно найти с помощью одних лишь учения и методического труда, то есть всюду, где мы имеем дело с феноменом открытия, изобретения, происходящего благодаря вдохновению, а не методичным расчетам, речь идет о *ingenium*, о гении. Тем не менее интенция Канта верна: только произведение искусства по своей сути определяется тем, что создано гением, и никак иначе. Только у художника дело обстоит так, что его «изобретение», его произ-

ведение по самому своему существу возводится к духу, духу, который творит, а также и к тому, который выносит суждение о произведении и наслаждается им. Только этим открытиям нельзя подражать, и поэтому — с трансцендентальной точки зрения — справедливо то, что Кант лишь в этом случае говорит о гении и определяет лишь художественное творчество как искусство гения. Все другие гениальные достижения и открытия, как бы велика ни была их гениальность, по своей сущности определяются не ею.

Констатируем: для Канта понятие гения в действительности обозначает лишь дополнение к тому, что интересует его «в аспекте трансцендентальности» в эстетической способности суждения. Нельзя забывать, что «Критика способности суждения» в своей второй части рассматривает исключительно природу (и ее оценку в категориях целесообразности), а вовсе не искусство. Отсюда следует, что для систематического обзора целого применение эстетической способности суждения к прекрасному и возвышенному в природе важнее трансцендентального обоснования искусства. «Целесообразность природы для наших познавательных способностей», которая, как мы видели, может реализоваться только в области прекрасного в природе, а не в искусстве, в качестве трансцендентального принципа эстетической способности суждения одновременно обладает и еще одним значением: подготавливает рассудок к приложению понятия цели к природе<sup>21</sup>. В той же мере критика вкуса, то есть эстетика, — это подготовка к телеологии. И философская интенция Канта, которая единственно приводит все его философское построение как целое к систематическому завершению, состоит в том, чтобы узаконить телеологию как принцип способности суждения после того, как «Критика чистого разума» разрушила присущие ей притязания на познание природы. Способность суждения представляет собой мост между рассудком и разумом. Интеллигибельность, на которую указывает вкус, этот сверхчувственный субстрат человечества, содержит в то же время и опосредование между понятиями природы и понятиями свободы<sup>22</sup>. Таково системное значение проблемы прекрасного в природе для Канта: *оно обосновывает центральное положение телеологии*. Только она, а не искусство в состоянии легитимировать понятие цели для суждений о природе. И уже на этой почве «чистое» суждение вкуса становится неизбежным основанием третьей «Критики».



Но и в пределах «Критики эстетической способности суждения» не заходит речи о том, что позиция гения в итоге вытесняет позицию вкуса. Заметим, кстати, как Кант описывает гений: гений — фаворит природы; сходным образом природно-прекрасное рассматривается как дар природы. Художественное творчество следует рассматривать как природу. Посредством гения природа дает правила искусству. Во всех рассуждениях понятие природы выступает как непререкаемый масштаб<sup>23</sup>.

Тем самым понятие гения привносит лишь то, что произведения художественного творчества эстетически отождествляются с природно-прекрасным. Искусство также рассматривается эстетически; это означает, что оно выступает как повод для рефлектирующего эстетического суждения. То, что производится преднамеренно и тем самым целенаправленно, не должно быть сводимо к понятию, но стремится, как и прекрасное в природе, подпасть под свободное суждение. Следовательно, тезис, согласно которому художественное творчество — это искусство гения, означает, что и в искусстве для прекрасного не существует иного принципа суждения, иного масштаба понятия и познания, чем мерило целесообразности для чувства свободы в игре наших познавательных способностей. Прекрасное в природе *или* искусстве<sup>24</sup> покоится на одном и том же априорном принципе, целиком и полностью находящемся в сфере субъективного. Самозаконодательство эстетической способности суждения вовсе не обосновывает наличия автономной значимой области для прекрасных объектов. Трансцендентальная рефлексия Канта по поводу априорности способности суждения оправдывает притязания эстетического суждения, но в основе своей не допускает существования философской эстетики в духе философии искусства (сам Кант говорит, что критика здесь не соответствует никакой доктрине или метафизике)<sup>25</sup>.

## Б) ЭСТИКА ГЕНИЯ И ПОНЯТИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ

### а) *Актуализация понятия гения*

Обоснование эстетической способности суждения априорностью субъективного необходимо получило новое значение при изменении смысла трансцендентально-философской рефлексии у последователей Канта. При исчезновении метафизической основы, на которой у Канта

жиждется тезис о приоритете прекрасного в природе и посредством которой понятие гения связывается с природой, проблема искусства предстает в новом свете. Уже тот аспект, в котором Шиллер воспринял кантовскую «Критику способности суждения», вложив весь пыл своего морально-педагогического темперамента в идею «эстетического воспитания», выдвинул на передний план точку зрения искусства в противоположность кантовской точке зрения вкуса и способности суждения.

Таким образом, с точки зрения искусства существенно сместилось и кантовское соотношение понятий вкуса и гения. Более всеохватывающим понятием необходимо стало понятие гения и, напротив, феномен вкуса несколько обесценился.

Однако и у самого Канта не вполне отсутствует возможность перехода к такого рода переоценке. Согласно Канту, для способности к суждению вкуса небезразлично то, что художественное творчество — это искусство гения. Это даже входит в само суждение вкуса: он определяет, действительно ли произведение искусства проникнуто духом или же оно бездуховно. Относительно красоты произведений искусства Кант заметил, что для ее «возможности... (что надо принимать во внимание при суждении о подобном предмете) требуется гений»<sup>26</sup>, а в другом месте он как само собой разумеющееся подчеркивает, что без гения «невозможны никакое изящное искусство и даже личный вкус, правильно оценивающий искусство»<sup>27</sup>. В силу этого точка зрения вкуса, в той мере, в какой он оттачивается на самом предпочтительном из своих объектов — на искусстве, — сама собой переходит в точку зрения гения. Гениальность творения соответствует гениальности понимания. Кант выражает это не совсем так, но понятие гения, которое он здесь<sup>28</sup> употребляет, одинаково применимо и в том и в другом случае. Вот тот базис, на котором в дальнейшем должно было продолжаться строительство.

В самом деле, очевидно, что понятие вкуса теряет свое значение, когда на первый план выступает феномен искусства. Точка зрения вкуса вторична по отношению к произведению искусства. Избирательная восприимчивость, которая конституирует вкус, зачастую приобретает нивелирующую функцию в отношении оригинальности гениального произведения искусства. Вкус избегает необычного и ужасного, он поверхностен, он не проникает в то оригинальное, что содержится в произведении художественного творчества. Уже сам взлет

понятия гения в XVIII веке выказывает полемическую заостренность в отношении понятия вкуса. Этот взлет был направлен против эстетики классицизма, причем от идеала вкуса французского классицизма требовалось признание Шекспира (Лессинг!). Кант в этом плане старомоден и занимает умеренную позицию, держась в трансцендентальном аспекте понятия вкуса, которое тем временем было под знаком бури и натиска не только со всем воодушевлением разбито, но и стремительно опрокинуто.

Но когда Кант от общего изложения переходит к специальной проблеме философии искусства, он сам выходит за рамки «вкусового» аспекта. В этом случае он скорее говорит об идее *совершенства вкуса*<sup>29</sup>. Но что же это такое? Нормативный характер вкуса включает возможность его формирования и совершенствования: совершенный вкус, о развитии которого идет речь, по Канту, принимает определенную и неизменяемую форму. Как ни абсурдно звучит это для нас, но это вполне последовательно, так как если вкус в соответствии со своими притязаниями является хорошим вкусом, то исполнение этих притязаний на деле должно положить конец всякой относительности вкуса, на которой основывается эстетический скептицизм. Такой вкус был бы способен охватить все произведения искусства, отмеченные «качеством», иными словами — все из них, выполненные гением.

Итак, мы видим, что, по сути дела, идея совершенного вкуса, выдвинутая Кантом, наилучшим образом определяется с помощью понятия гения. Однако очевидно, что было бы опасно применять идею совершенного вкуса вообще к сфере прекрасного в природе. Это могло бы подойти разве что для декоративного садоводства. Но декоративное садоводство Кант последовательным образом отнес к области прекрасного в искусстве<sup>30</sup>, хотя по отношению к красоте природы, например ландшафта, идея совершенного вкуса весьма мало применима. Должен ли здесь хороший вкус выражаться в том, чтобы воздавать должное всему, что прекрасно в природе? Может ли при этом иметь место выбор? Существует ли какое-либо ранжирование? Прекраснее ли солнечный ландшафт, нежели окутанный сеткой дождя? Существует ли вообще в природе безобразное? Или оно возникает лишь при меняющемся настроении различных наблюдателей, предстает таковым для различного вкуса и в разных случаях? Кант, вероятно, был прав, когда придавал моральную значимость тому, нравится ли кому-либо при-

рода вообще. Но имеет ли смысл различать в том, что касается отношения к ней, плохой и хороший вкус? Там, где такое различие, несомненно, справедливо — в области искусства и художественного, — там, напротив, вкус предстает, как мы видели, лишь в виде ограничивающего условия для прекрасного и не обладает каким-либо собственным принципом. Тем самым идея совершенного вкуса содержит в себе нечто сомнительное как в ее применении к природе, так и в приложении к искусству. Понятие вкуса подвергается насилию, если в него не включается идея изменчивости вкуса. И если существует свидетельство изменчивости всего человеческого и относительности всякой человеческой оценки, так это вкус.

В связи с этим тот факт, что Кант основал эстетику на понятии вкуса, не может быть признан полностью удовлетворительным. Гораздо более адекватным было бы применение в качестве универсального эстетического принципа понятия гения, которое Кант развивал как трансцендентальный принцип для прекрасного в искусстве, так как это понятие значительно полнее, нежели понятие вкуса, удовлетворяет требованию инвариантности при смене времен. Чудо искусства, загадочное совершенство, отмечающее удавшиеся его творения, прослеживается во все времена. Как представляется, возможно подчинить понятие вкуса трансцендентальному обоснованию искусства, понимая под вкусом верное чувство гениального в искусстве. Кантовский тезис «изящное искусство — это искусство гения» в таком случае становится трансцендентальной основой эстетики вообще. В конце концов эстетика может существовать лишь как философия искусства.

Это следствие было выявлено немецким идеализмом. Точно так же, как Фихте и Шеллинг и в других случаях примыкают к учению Канта о трансцендентальной способности воображения, так и здесь они по-новому употребляют это понятие в эстетике. При этом, в противоположность Канту, *позиция искусства* понимается всеобъемлюще, как позиция бессознательно гениального творения и охватывает и природу, рассматриваемую как произведение духа<sup>31</sup>.

Но тем самым сдвигаются основания эстетики. Понятие природно-прекрасного обесценивается так же, как и понятие вкуса; к тому же оно по-иному понимается. Моральный интерес к прекрасному в природе, о котором с таким энтузиазмом повествует Кант, теперь

отступает перед встречей человека с самим собой в произведениях искусства. В великолепной гегелевской эстетике прекрасное в природе выступает уже лишь как «отблеск духа», и, по сути, оно отныне не образует самостоятельного момента в системе эстетики как целого<sup>32</sup>.

Очевидно, что та неопределенность, с которой прекрасное в природе предстает интерпретирующему и понимающему духу, дает нам право сказать вслед за Гегелем, что по своей субстанции оно сохраняется в духе<sup>33</sup>. Здесь с эстетической точки зрения Гегель делает абсолютно правильный вывод, к которому мы уже подходили выше, говоря об опасности применения идеи вкуса к сфере природы, ибо невозможно отрицать зависимость суждения о красоте ландшафта от художественных вкусов эпохи. Достаточно вспомнить описания безобразности альпийских пейзажей, которые встречались еще в XVIII веке, — явный рефлекс духа художественной симметрии, владевшего веком абсолютизма. Тем самым гегелевская эстетика целиком и полностью стоит на позициях искусства. В искусстве человек встречается самого себя, дух встречается дух.

Для развития новейшей эстетики решающим было то, что и в этой области, как и вообще в систематизирующей философии в целом, спекулятивный идеализм оказывал действие, далеко выходящее за те рамки, которые для него общепризнанны. Известно, что отвержение догматического схематизма привело школу Гегеля в середине XIX века к требованию обновления критики под лозунгом «назад к Канту». Это равным образом относится и к эстетике. Как бы великолепна ни была оценка значения искусства для истории мировоззрений, данная Гегелем в его «Эстетике», но сам метод подобной априорной исторической конструкции, нашедшей применение в гегельянской школе (Розенкранц, Шаслер и др.), вскоре был дискредитирован. Требование возврата к Канту, противопоставленное ему, не могло уже, однако, означать подлинного возврата и отвоевывания горизонтов и перспектив, раскрытых кантовской «Критикой». Но тем не менее феномен искусства и понятие гения оставались центральным моментом эстетики, и проблема прекрасного в природе, включая и понятие вкуса, продолжала оставаться на периферии.

Это выказывается и в языковых фактах. Сужение Кантом понятия гения до круга представителей искусства, о чем мы говорили выше, не получило призна-

ния. Напротив, в XIX веке понятие гения развилось до уровня универсального оценочного понятия и достигло — заодно с понятием творческого — подлинного апофеоза. Это было романтически-идеалистическое понятие, относящееся к бессознательному творчеству; в этом качестве оно и развивалось, а благодаря Шопенгауэру и философии бессознательного получило невиданную широту употребления, хотя мы и показали, что подобное систематическое предпочтение, оказываемое понятию гения перед понятием вкуса, вовсе не соответствует самой эстетике Канта. В любом случае основные усилия Канта, направленные на создание автономной, свободной от понятийных масштабов основы эстетики без обращения в сфере искусства к проблеме истины, но с обоснованием эстетического суждения субъективной априорностью жизненного чувства, гармонией наших способностей к «познанию вообще», осуществляющемуся благодаря сущностному взаимодействию вкуса и гения, противоречат иррационализму и культу гения, сложившимся в XIX веке. Учение Канта о повышении жизнедеятельности в эстетическом удовольствии стимулировало развитие понятия гения до масштабов всеохватывающего жизненного понятия, в особенности после того, как Фихте поднял точку зрения гения и гениального творения до уровня универсальной трансцендентальной точки зрения. В результате этого неокантианство, пытавшееся вывести всякую предметную значимость из трансцендентальной субъективности, характеризовало понятие переживания как собственно факт сознания<sup>34</sup>.

### β) *К истории слова «переживание»*

Исследование появления слова «переживание» (Erlebnis) в немецкоязычных текстах приводит к ошеломляющему результату: оно стало привычным только в 70-е годы XIX века. В XVIII веке оно еще полностью отсутствует, но и Шиллер и Гёте также его не знают. Как кажется, самое раннее свидетельство его употребления<sup>35</sup> мы находим в письме Гегеля<sup>36</sup>. Но и в 30-е и 40-е годы оно встречается только в единичных случаях (у Тика, Алексиса и Гуцкова). Столь же редко, как представляется, встречается это слово в текстах 50-х и 60-х годов и внезапно с высокой частотностью появляется только в 70-х<sup>37</sup>. Кажется, что его полное введение во всеобщее языковое употребление совпадает с его применением в биографической литературе.

Так как речь идет о вторичном образовании от слова «переживать» (erleben), которое значительно старше и многократно встречается уже в текстах времен Гёте, следует искать мотив для нового словообразования в анализе значения слова «переживать». Вначале оно означало «быть еще в живых, когда случилось нечто». Отсюда слово «переживать» несет оттенок непосредственности, с которой воспринимается нечто действительное в противоположность тому, о чем некто полагает, что знает о нем, но при этом отсутствует удостоверение посредством собственного переживания; будь это услышано от другого, воспринято из ходячих изустных сообщений, будь это, наконец, результат умозаключения, предположения или работы воображения. Пережитое — это всегда пережитое самостоятельно.

Но одновременно употреблялась форма «пережитое», обозначавшая сохраняющееся содержание того, что было некогда пережито. Это содержание — как бы результат, суммирующий длительность и значимость того, что пережито. Оба направления развития значения явно легли в основу значения образованной формы «переживание»: и непосредственность, предшествующая всякому толкованию, обработке или доведению до сознания, а в конечном счете являющаяся поводом для толкования и материей для формирования образа, и возникающий из нее результат, то есть сохраняющееся содержание.

В соответствии с этим двойным направлением развития значения слова «переживать» оно употребляется в биографической литературе, благодаря которой и получило первоначально права гражданства слово «переживание». Сущность биографии, и в особенности биографии художников и писателей XIX века, состоит в том, чтобы, исходя из жизни, понимать творчество. Ее заслуга состоит именно в том, что оба значения, которые мы выделили в слове «переживание», были доведены до сознания, а также признаны в качестве продуктивно взаимосвязанных: некий факт становится переживанием в той мере, в которой он не просто пережит, но в которой его содержание («переживаемость» — Erlebtsein) обладает особой ценностью, придающей ему непреходящее значение. То, что таким образом является «переживанием», получает полностью новый бытийный статус, будучи выражено искусством. Ставшее знаменитым заглавие книги Дильтея «Переживание и поэтическое творчество» выражает эту взаимосвязь в виде максимально лаконичной формулы. И на самом деле, именно Дильтей первым придал этому слову функ-

цию понятия, а вскоре оно стало излюбленным модным словечком и поднялось до обозначения настолько решающего ценностного понятия, что многие европейские языки включили его в лексикон как заимствование. Но можно предположить, что собственно языковой процесс лишь приостановился при той терминологической ретушировке, которой подверглось данное слово у Дильтея.

Между тем у Дильтея самым счастливым образом остались изолированными те мотивы, которые оказали влияние на языковые и понятийные инновации слова «переживание». Заглавие «Переживание и поэтическое творчество», собственно говоря, довольно позднее (1905). Первое издание содержащегося в этой книге исследования о Гёте, опубликованного Дильтеем в 1877 году, хотя и демонстрирует в некоторой степени употребление слова «переживание», но еще вне всякой последовавшей позднее терминологической твердости, свойственной употреблению понятий. Заслуживает внимания задача более подробного исследования ранних форм употребления слова «переживание», позднее зафиксированного в понятийном смысле. То, что данное слово внезапно обретает частотность в биографии Гёте (и в ее исследовании), кажется чем-то большим, нежели простой случай, так как Гёте, как никто другой, способен вызвать это слово к употреблению: его творения становятся по-новому понятными исходя из того, что он пережил; ведь он сам сказал о себе, что все его произведения — это отрывки единой исповеди<sup>38</sup>. Биография Гёте, принадлежащая Герману Гримму, использует эту фразу как методический принцип, и в результате автор часто употребляет слово «переживание».

Работа Дильтея о Гёте дает нам возможность проникнуть в неосознававшуюся предысторию слова, так как имеется и в издании 1877 года<sup>39</sup>, и в более поздней обработке под заглавием «Переживание и поэтическое творчество» (1905). В этой работе Дильтей сравнивает Гёте с Руссо, и для описания новаторских сочинений Руссо, посвященных миру его внутреннего опыта, он употребляет выражение «пережитое», а в парафразе одного из текстов Руссо мы видим оборот «переживания юных дней»<sup>40</sup>.

Между тем даже у самого Дильтея значение слова «переживание» вначале все еще несколько расплывчато. В особенности ярко позволяет увидеть это пассаж, из которого Дильтей в позднейших изданиях искоренил слово «переживание»: «В соответствии с тем, что он пережил и нафантазировал как переживание в меру своего незнания мира»<sup>41</sup>. Речь снова идет о Руссо. Но «нафантазирован-



ность» переживания никак не согласуется с первоначальным смыслом слова «переживать», как и с более поздним научным употреблением у самого Дильтея, когда «переживание» подразумевает именно непосредственную данность, которая в последнюю очередь может предоставлять материал для образного фантазирования<sup>42</sup>. Сама форма слова «переживание» явно апеллирует к критике рационализма Просвещения, так как понятие жизни становится особо значимым начиная от Руссо. Возможно, что влияние Руссо на немецкий классицизм сказывается в том, что он ввел мерило «состояния переживания» («переживаемости») и тем самым стало возможным образование слова «переживание»<sup>43</sup>. Но понятие жизни имеет метафизическую подоснову, на которой и строится спекулятивное мышление немецкого идеализма и которая играет основополагающую роль как у Фихте и Гегеля, так и у Шлейермахера. Это понятие в противоположность абстракции разума и партикулярности восприятия и представления имплицитно связывает с тотальностью, с бесконечностью. Это отчетливо воспринимается в оттенках значения, которыми слово «переживание» обладает вплоть до сегодняшнего дня.

Апелляция Шлейермахера к живому чувству и против холодного рационализма Просвещения, воззвание Шиллера к эстетической свободе и против общественного механизма, противопоставление Гегелем жизни (а позднее духа) и «позитивности» — все это было первым протестом против современного индустриального общества; развившись, этот протест в начале нашего столетия поднял слово «переживание» до уровня лозунга почти религиозного звучания. Под этим знаком проходило восстание художественного модернизма начала века («югендштил») против буржуазных структур образования и жизненных форм; в этом же направлении осуществлялось влияние Фридриха Ницше и Анри Бергсона; о нем же свидетельствует и «духовное движение», формировавшееся, например, вокруг Стефана Георге, и — не в последнюю очередь — сейсмографическая точность, с которой реагировал на эти процессы в своих философских построениях Георг Зиммель. Так философия жизни наших дней смыкается со взглядами своих романтических предшественников. Защита от механизации жизни в массовом бытии современности еще и сегодня с такой степенью очевидности оперирует этим словом, что это совершенно скрывает его понятийные импликации<sup>44</sup>.

Таким образом, романтическая предыстория слова дол-

жна помочь нам понять его понятийное употребление, сложившееся у Дильтея; при этом можно вспомнить, что Дильтей был биографом Шлейермахера. Правда, у самого Шлейермахера слово «переживание» еще не встречается, как и слово «переживать», насколько это удалось проследить. Но нет недостатка в синонимах, покрывающих сферу значения «переживания»<sup>45</sup>, и при этом всегда отчетливо прослеживается пантеистическая подоснова. Любой акт постоянно связан с бесконечностью жизни в качестве жизненного момента, и при этом он ее манифестирует. Все конечное — это выражение, изображение бесконечного.

И в самом деле, в биографии Шлейермахера, принадлежащей Дильтею, при описании религиозных воззрений мы находим особенно яркое применение слова «переживание», при котором уже прослеживается понятийное содержание: «Каждое из его переживаний, взятое само по себе, — это обособленная, лишенная своих разъясняющих связей картина универсума»<sup>46</sup>.

### *γ) Понятие переживания*

Если мы теперь, продолжая исследовать историю слова «переживание», обратимся к исследованию истории этого понятия, то можем отметить в предыдущем изложении, что у Дильтея это понятие содержит в явном виде оба момента, пантеистический и в еще большей степени — позитивистский, то есть «переживание» и в еще большей степени — его результат. Разумеется, это не случайно; это следует из его собственной промежуточной позиции между спекуляцией и эмпирикой, к чему мы позднее еще вернемся. Так как для него важно создать теоретико-познавательное оправдание труда в области гуманитарных наук, то повсюду в его построениях преобладает мотив подлинно данного. Следовательно, это мотив теоретико-познавательный, или, лучше сказать, мотив самой теории познания, который сам обосновывает себя в качестве понятийного образования в соответствии с языковым процессом, прослеженным нами выше. Точно так же, как неудобства, проистекающие от сложностей цивилизации, преобразованной индустриальной революцией и вызвавшие как следствие отдаленность и недостаточность переживания, ввели слово «переживание» во всеобщее языковое употребление, так и новая дистанция между историческим сознанием и традицией вводит понятие переживания в его теоретико-познавательную функцию. Именно

это характерно для развития гуманитарных дисциплин в XIX веке, которые не только внешне признавали в качестве образца дисциплины естественные, но и взяв за основу ту почву, на которой произросло естествознание Нового времени, воспитали в себе тот же пафос открытия и исследования. Если отчужденность, которую эпоха механики испытывала по отношению к природе как естественному миру, обрела свое теоретико-познавательное выражение в понятии самосознания и в развившемся до уровня метода «правила надежности», требующем «ясной и четкой перцепции», то гуманитарные науки XIX века испытывали сходную отчужденность в отношении исторического мира. Духовное творчество прошлого, искусство и история уже больше не соотносились с его само собой разумеющимся содержанием, став предметами исследования, данностями, призванными послужить для осовременивания прошлого. Таково понятие данного, основополагающее и для понятийной концепции переживания у Дильтея.

Но данность в области гуманитарных наук — особого рода, что и попытался сформулировать Дильтей в понятии «переживание». Присоединяясь к картезианскому определению «мыслящей вещи» (*res cogitans*), он определяет понятие переживания через рефлекссию, через внутреннее бытие, и пытается теоретико-познавательным оправдать, исходя из этого особого типа данности, познание исторического мира. Первичные данности, к которым восходит интерпретация исторических объектов, — это не данные эксперимента и измерения, а единицы значения. Вот что стремится выразить понятие переживания: мыслительные структуры, которые встречаются нам в гуманитарных науках, вполне могут быть нам чуждыми и непонятными; они возводимы в конечном счете к единицам данного в сознании, которые уже не содержат ничего чуждого, предметного, нуждающегося в интерпретации. Они являются единицами переживания, которые уже сами по себе — единицы смысловые.

Дальнейшее покажет, какое решающее значение для мышления Дильтея имеет то, что конечной единицей сознания называется не восприятие или ощущение, что было бы само собой разумеющимся для кантианства и даже для позитивистской теории познания XIX века вплоть до Эрнста Маха, но переживание. Тем самым Дильтей ограничивает конструктивный идеал структуры сознания атомами восприятия и противопоставляет ему заостренную концепцию понятия данного. Единица переживания (а не психические элементы, в терминах которых ее можно ана-

лизировать) представляет собой действительную единицу данного. Таким образом проявляется в теории познания гуманитарных наук понятие жизни, ограничивающее сферу действия механистической модели.

Это понятие жизни мыслится телеологически: для Дильтея жизнь — это в конечном итоге продуктивность. При том, что жизнь объективируется в мыслительных структурах, все понимаемое — это обратный перевод объективаций жизни в духовную активность, из которой они произошли. Так понятие переживания образует теоретико-познавательную основу для всякого познания объективного.

Близок к этому и универсализм теоретико-познавательной функции, который приобрело понятие переживания в феноменологии Гуссерля. В пятом логическом исследовании (гл. 2) проводится четкое разделение феноменологического и популярного понятия переживания. Единица переживания понимается не как частица реального потока переживания некоторого «Я», а как интенциональное отношение. «Переживание» как смысловая единица здесь также телеологично. В той мере, в какой нечто переживается и мыслится, существует только переживание. Хотя Гуссерль признает и неинтенциональные переживания, но они входят в смысловые единицы интенциональных переживаний в качестве материального момента. Тем самым понятие переживания становится у Гуссерля широким названием для всех актов сознания, сущностная структура которых представляет собой интенциональность<sup>47</sup>.

Таким образом, у Дильтея, как и у Гуссерля, в философии жизни так же, как и в феноменологии, понятие переживания в конце концов превращается в чисто теоретико-познавательное. Они берут его в его телеологическом значении, но понятийно неопределенным. Говоря, что то, что манифестируется в переживании, и есть жизнь, мы скажем не более, нежели если будем утверждать, что последнее — это то, к чему мы возвращаемся. Понятийное значение достигнутого результата в известной мере оправдано историей слова «переживание», так как мы видели, что его структура включает и значение интенсивности. Если нечто называется переживанием или расценивается как таковое, то это благодаря его значению включается в смысловое целое. То, что считается переживанием, может сниматься как другими переживаниями (в процессе которых переживается нечто иное), так и жизненным процессом вообще, в ходе которого не пережи-

вается «ничто». То, что считается конкретным переживанием, — это уже не просто текучая преходящность в потоке жизни сознания, это мыслится как единица и тем самым обретает новый способ бытия в качестве таковой. Тем самым понятно, каким образом данное слово возникает в биографической литературе, происходя в конечном итоге из автобиографического употребления. То, что может быть названо переживанием, конституируется в памяти; мы имеем в виду значимое содержание, которым обладает опыт того, кто нечто пережил, и которое для него постоянно. Эти соображения создают дополнительную аргументацию при рассуждениях об интенциональном переживании и телеологической структуре сознания. Но с другой стороны, в понятии переживания выражается и некоторое противопоставление жизни понятию. Переживание — это подчеркнутая непосредственность, лишаящая значения всякое суждение. Все пережитое пережито самостоятельно, оно принадлежит единству, составляющему индивид, и вместе с тем содержит в себе самом ни с чем не смешивающееся и невосполнимое указание на жизнь этого индивида, взятую как целое. В этой мере в нем в соответствии с существом дела не прекращается то, что может его посредством сообщаться или закрепляться в качестве его значения. Автобиографическая или биографическая рефлексия, в которой определяется содержание его значения, остается как бы вплавленной в целостность процесса жизни и становится его постоянным сопровождением. Бытийный тип переживания состоит именно в том, что оно описывается через свойство никогда не кончаться. Ницше говорит: «У людей глубоких все переживания длительны»<sup>48</sup>. Тем самым он имеет в виду, что они не скоро забываются, их обработка — это долгий процесс, и именно в этом и заложено их собственное бытие и их значение, а не только в первоначально познанном содержании как таковом. То, что мы эмфатически называем переживанием, подразумевает, следовательно, нечто незабываемое и незамещаемое, основополагающим образом неисчерпаемое в аспекте познающего определения своего значения<sup>49</sup>.

С философской точки зрения двусторонность, выявленная нами в понятии переживания, означает, что это понятие не исчерпывается намечаемой в нем функцией служить последней данностью и основанием всякого познания. В нем заложено и еще нечто иное, что требует признания и предлагает непреодолимую проблему, — его внутренняя связь с жизнью<sup>50</sup>.

Эта обширная тема, касающаяся связи жизни и переживания, исходит прежде всего из двух предпосылок, и ниже мы рассмотрим, как Дильтей, а в особенности Гуссерль проникали в данную проблематику. Здесь и кроется то основополагающее значение, которым обладает кантовская критика всякого субстанциального учения о душе и не совпадающая с ней теория трансцендентального единства самосознания, синтетического единства апперцепции. К этой критике рационалистической психологии примыкает идея психологии с точки зрения критического метода типа попытки, предпринятой уже в 1888 году<sup>51</sup> Паулем Наторпом, на основе которой позднее Рихард Хенигсвальд обосновал понятие гештальтпсихологии<sup>52</sup>. Наторп обозначил предмет критической психологии с помощью понятия осознанности, выражающей непосредственность переживания, и развил метод универсальной субъективации в качестве способа исследования реконструктивной психологии. Позднее он подкрепил свою основную предпосылку подробной критикой образования понятий в современных ему психологических исследованиях. Вместе с тем уже в 1888 году им была высказана та основная мысль, согласно которой конкретность пражереживания, то есть тотальность сознания, представляет собой неделимое единство, которое лишь дифференцируется и определяется объективным методом познания. «Сознание же означает жизнь, то есть сплошную взаимосвязь». Это особенно выявляется в соотношении сознания и времени: «Задано не сознание как процесс во времени, а время как форма сознания»<sup>53</sup>.

В том же 1888 году, когда Наторп таким образом выступил против господствующей психологии, появилась первая книга Анри Бергсона «Непосредственные данности сознания» — критический выпад против современной психофизики, в котором с той же решительностью, как и у Наторпа, понятие жизни повернуто против объективирующей, а в особенности против прибегающей к пространственным моделям тенденции при образовании понятий в области психологии. Здесь можно найти сходные высказывания о «сознании» и его нерушимой конкретности, что и у Наторпа. В этих целях Бергсон употребляет ставшее знаменитым определение «протяженность» (*durée*), выражающее абсолютную континуальность психического. Бергсон понимает его как «организацию», то есть определяет исходя из способа бытия живого (*être vivant*), в котором каждый элемент репрезентирует целое (*représentatif du tout*). Внутреннее проникновение любого элемента

в сознание он сравнивает с тем, как воспринимаются все звуки при прослушивании мелодии. У Бергсона это также можно определить как антикартезианский момент в понятии жизни, который он отстаивает перед лицом объективирующей науки<sup>54</sup>.

Если рассмотреть точное определение того, что здесь называется жизнью и что из этого существенно для понятия переживания, то оказывается, что соотношение жизни и переживания не таково, как соотношение общего и особенного. Определяемое через свое интенциональное содержание единство переживания скорее непосредственно соотносится с целым, с тотальностью жизни. Бергсон говорит о «репрезентации» целого, и точно так же понятие взаимосвязи, употребляемое Наторпом, выражает «органическую» связь части и целого, которая здесь имеет место. В этом аспекте прежде всего анализировал понятие жизни как проникновения за собственные пределы<sup>55</sup> Георг Зиммель.

Очевидно, что репрезентация целого в мгновенном переживании выходит далеко за рамки факта определенности переживания его предметом. Всякое переживание, скажем вслед за Шлейермахером, — «момент бесконечной жизни»<sup>56</sup>. Георг Зиммель, который не только сопровождал взлет слова «переживание» до уровня модного лозунга, но и в значительной степени ответственен за этот взлет, видит отличительные черты понятия переживания как раз в том, «что объективное становится не только образом и представлением, как при познании, но и моментом самого жизненного процесса»<sup>57</sup>. Он однажды указал, что во всяком переживании есть нечто от приключения<sup>58</sup>. Но что же такое приключение? Это никоим образом не есть лишь эпизод; ведь эпизоды — это последовательно присоединяющиеся единичности, лишенные и внутренней связи, и — именно поэтому — длительного значения; они всего лишь эпизоды. Приключение, напротив, хотя и прерывает привычный ход вещей, но позитивно и значимо связано с той последовательностью, которую оно прерывает. Так, приключение дает ощущение жизни в целом, во всей ее широте и силе. На этом и основана его притягательность. Оно разрывает обусловленность и притушенность видения, под знаком которых проходит обычная жизнь. Оно отважно врывается в область неизведанного.

Но одновременно оно несет указание на характер исключения, присущий ему как приключению, и тем самым возникает обратная связь с обычным, в которое приключение не может быть привнесено. Приключение должно

состояться и быть выдержанным, как экзамен, как проверка, из которых выходят, обогатившись и созрев.

На деле что-то от этого присуще и переживанию. Любое переживание выдвигается из жизненного континуума и одновременно связывается со всей целокупностью собственной жизни. За пределы своего «значения» оно выходит не только потому, что, будучи переживанием, живет до тех пор, пока не будет полностью переработано и «снято» в общих связях собственного жизненного сознания, но и по самому способу этой переработки. При этом имеется в виду то значение, которое признается за переживанием самим его субъектом, и до тех пор, пока он сам пребывает внутри целого своей жизни, целое остается в нем и для него современностью.

В заключение нашего понятийного анализа переживания выясняется, какое сродство имеет место у структуры переживания вообще со способом бытия эстетического. Эстетическое переживание — это не только вид переживания, существующий наряду с другими, но и репрезентация самого существа переживания вообще. Как художественное произведение в качестве такового является миром-для-себя, так и эстетически пережитое в качестве переживания отторгается от всяких связей с действительностью. Как кажется, определением художественного произведения можно считать его свойство становиться эстетическим переживанием, что, однако, означает, что переживающий одним ударом вырывается благодаря власти искусства из последовательности своей жизни, но одновременно с этим ему указывается связь со всей целокупностью его бытия. В переживании искусства присутствует полнота значения, принадлежащая не только данному особому содержанию или предмету, но скорее представляющая смысловое целое жизни. Эстетическое переживание всегда содержит познание бесконечного целого именно потому, что не смыкается с другими в единство открытого процесса познания, а непосредственно представляет целое; в силу этого его значение и бесконечно.

В той мере, в какой эстетическое переживание, как мы говорили выше, буквально и фактически представляет содержание понятия «переживание», ясно, что это понятие предстает как основополагающее для обоснования позиции искусства. Художественное произведение понимается как случай символической репрезентации жизни, и любое переживание в равной степени приближается к этому случаю. Поэтому его самое можно определить как предмет



эстетического переживания. Последствием этого для эстетики является то, что так называемое искусство переживания предстает как собственно искусство.

### с) ГРАНИЦЫ ИСКУССТВА ПЕРЕЖИВАНИЯ. РЕАБИЛИТАЦИЯ АЛЛЕГОРИИ

Понятие *искусства переживания* содержит примечательную двусмысленность. Первоначально искусство переживания явно подразумевает, что искусство коренится в переживании и является его выражением. В произвольном смысле понятие искусства переживания употребляется, однако, и для такого искусства, которое предназначено для эстетического переживания. То и другое, очевидно, совпадает. То, что включает в себя сущностное определение «быть выражением переживания», не может в своем значении быть понятым иначе, нежели через переживание.

Понятие «искусство переживания», как всегда бывает в подобных случаях, несет на себе отпечаток познания границ, поставленных его притязанию на значимость. И только если не самоочевидно, что произведение искусства — это преобразованное переживание и что это преобразование переживания обязано своим существованием вдохновению гения, с сомнамбулической уверенностью создающему произведение искусства, которое в свое время станет переживанием воспринимающего его, — только тогда границы понятия искусства переживания осознаются. Для нас самоочевидностью этих предпосылок отмечен век Гёте — столетие, ставшее эпохальным. Лишь потому, что для нас оно завершено и мы можем выглянуть за его пределы, мы способны ясно увидеть его в его границах и почерпнуть из него понятие.

Мы постепенно осознаем, что это время было лишь эпизодом в целокупности истории искусства и литературы. Великолепные исследования по литературной эстетике средневековья, предпринятые Эрнстом Робертом Курциусом, дают об этом хорошее представление<sup>59</sup>. Когда бросаешь взгляд за пределы искусства переживания, где вступают в действие иные масштабы, в западном искусстве открываются новые широкие горизонты, которые от античности до эпохи барокко подчинялись принципиально иным ценностным масштабам, нежели критерий переживаемости, а к тому же перед нами раскрывается и перспектива совершенно иных художественных миров.

Конечно, все это может стать для нас «переживанием». Эта эстетическая самоконцепция всегда к нашим услугам. Но не следует заблуждаться, считая, что само произведение искусства, которое таким образом становится предметом нашего переживания, было для этого предназначено. Наши ценностные понятия гения и переживаемости здесь неадекватны. Можно вспомнить и об иных точках отсчета и сказать примерно следующее: произведение искусства делают таковым не подлинность переживаний или интенсивность их выражений, а искусное соединение точных форм и способов повествования. Это противопоставление точек отсчета справедливо для всех видов искусства, но особенно ярко проявляется в области словесных искусств<sup>60</sup>. Еще в XVIII веке поэзия и риторика, как это ни ошеломляюще звучит для современного сознания, располагались рядом. В той и в другой Кант видит «свободную игру воображения как дело рассудка»<sup>61</sup>. И поэзию, и риторiku он называет изящными искусствами и оценивает как «свободные» в той мере, в какой в них обеих с непреднамеренностью действует гармония обеих познавательных способностей, чувственности и рассудка. Масштаб переживаемости и гениального вдохновения должен был ввести совершенно иное по сравнению с этой традицией понятие «свободного» искусства, которому соответствует лишь поэзия, поскольку в ней все конкретно-преходящее переплавляется, тогда как риторика из этого понятия выпадает.

Ценностное падение риторики в XIX веке было вместе с тем необходимым следствием применения учения о неосознанности произведения гения. Проследим это на конкретном примере истории понятий *символа* и *аллегории*, внутренняя соотнесенность которых сместилась в ходе развития Нового времени.

Даже исследователи, интересующиеся историей слов, часто не уделяют достаточно внимания тому факту, что кажущееся нам само собой разумеющимся художественное противопоставление аллегории и символа является результатом философского развития только последних двух столетий, а у их начала его столь мало можно было ожидать, что скорее правомерным было бы поставить вопрос, как дело вообще дошло до возникновения потребности в подобном различии и противопоставлении. Нельзя не принимать во внимание, что Винкельман, чье влияние на эстетику и историческую философию эпохи было определяющим, употребляет оба понятия как синонимы, и то же самое справедливо в отношении всей

эстетической литературы XVIII века. Оба слова по значению действительно изначально имеют нечто общее: они обозначают нечто такое, смысл чего состоит не в яркости проявления, не в облике или в словесной оболочке, а в значении, распространяющемся за его пределы. Общность их составляет то, что таким образом нечто здесь замещает нечто другое. Такая значимая соотнесенность, благодаря которой бессмысленное становится осмысленным, а чувственно-невоспринимаемое воспринимается, имеет место как в области поэзии и изобразительного искусства, так и в религиозно-сакраментальной сфере.

Предметом особого рассмотрения должно стать исследование того, насколько античное употребление слов, обозначающих символ и аллереорию, уже закладывало основы для позднейшего их противопоставления, столь нам привычного. Здесь можно лишь наметить некоторые основные линии. Разумеется, вначале оба понятия просто не имели ничего общего между собой. Аллереория изначально относилась к сфере речи, логоса, и, следовательно, была риторической, а также герменевтической фигурой. Вместо того, что собственно подразумевалось, говорилось другое, более доступное и конкретное, но так что оно позволяло понять то, что мыслилось при этом<sup>62</sup>. Символ, напротив, не ограничивался сферой логоса, так, как он не связан благодаря своему значению с другим значением; его собственное чувственно воспринимаемое бытие имеет и свое «значение». Будучи предъявленным, оно представляет собой то, в чем можно узнать нечто другое. Таковы, например, гостевые значки (*tessera hospitalis*) в Древнем Риме и многое другое. Ясно, что «символ» — это то, что воздействует не через одно свое содержание, но через свою «предъявимость», то есть является документом<sup>63</sup>, по которому узнаются члены некоего сообщества; будь то религиозный символ или светский символ, подобно метке, удостоверению или паролю, — в любом случае значение символа основано на его наличии и предъявлении и получает свою репрезентирующую функцию лишь путем предъявления или высказывания.

Хотя оба эти понятия — аллереория и символ — принадлежат к различным сферам, они близки друг к другу не только общностью структуры репрезентации чего-то через нечто иное, но и тем, что находят преимущественное применение в религиозной сфере. Аллереория возникает из теологической потребности элиминировать из религиозного предания (как это было первоначально у Гомера) все отвратительное так, чтобы можно было узнать истину,

несмотря на эту процедуру. Соответствующую функцию она приобретает всюду в риторическом употреблении, когда описательные и косвенные высказывания считаются более удобными. Недалеко от такого риторико-герменевтического понятия аллегории находится и понятие символа (как кажется, впервые засвидетельствованное у Хрисиппа в значении аллегории<sup>64</sup>), и прежде всего благодаря христианскому преобразованию неоплатонизма. Псевдо-Дионисий уже во введении к своему главному труду обосновывает необходимость описывать символически (συμβολικῶς) тем, что сверхчувственное бытие Бога несоизмеримо для нашего привыкшего к чувственности духа. Тем самым здесь символ приобретает анагогическую функцию<sup>65</sup>; он вводит в познание божественного — точно так же как аллегорический оборот речи указывает на «более высокое» значение. Аллегорический способ изложения и символический способ познания оба в равной мере основаны на необходимости: невозможно познать Бога иначе, нежели исходя из чувственного.

Но в понятии символа звучит и метафизическая подоснова, которой полностью лишено риторическое употребление аллегории. Возможно, исходя из чувственного, возвыситься до божественного, так как чувственное — это не просто ничтожество и мрак, но истечение и отблеск истинного. Современное понятие символа вовсе нельзя понять без этой его гностической функции и метафизической подосновы. Само слово «символ» смогло подняться от своего первоначального применения в значении «документ», «опознавательный знак», «удостоверение» до уровня философского понятия таинственного знака, попав тем самым в близкое соседство с иероглифом, разгадка которого доступна только посвященным лишь потому, что символ — это не просто любое знаковое обозначение или значащее замещение; он предполагает метафизическую связь видимого и невидимого. Неразрывность видимого облика и невидимого значения, эта «точка пересечения» двух сфер лежит в основе всех форм религиозных культов. Столь же близко лежит и применение символа в сфере эстетического. Согласно Зольгеру<sup>66</sup>, символическое обозначает существование, в котором идея опознается каким-либо способом, то есть внутреннее единство идеала и явления, что типично для произведения искусства. Аллегорическое, напротив, способно осуществлять такое значимое единство только посредством толкования, выходящего на нечто иное.

Тем не менее понятие аллегории в свое время пре-

терпело значительное расширение, в ходе которого оно стало обозначать не только фигуру речи и смысл изложения (*sensus allegoricus*), но и соответствующее образное изображение абстрактных понятий в искусстве. Ясно, что при этом понятия риторики и поэтики послужили моделью для эстетического образования понятий в области изобразительного искусства<sup>67</sup>. Риторическая соотнесенность понятия аллегории в такой степени воздействовала на это развитие значения, что аллегория не требовала собственно метафизического изначального сродства (как это подразумевается в случае символа), но скорее лишь соподчинения, установленного конвенционально и зафиксированного догматически, которое позволяло ей применять образные изображения для безобразного.

Примерно таким способом можно подытожить и объяснить тенденции языкового употребления, которые на исходе XVIII века привели к тому, что символ и символическое как обладающие внутренней и сущностной значимостью были противопоставлены внешнему и искусственному обозначению аллегории. Символ — это совпадение чувственного и сверхчувственного, а аллегория — значимая связь чувственного с внечувственным.

Под влиянием понятия гения и субъективации «выражения» этого различия значений дело дошло до ценностного противопоставления. Символ как неисчерпаемо толкуемый (в силу неопределенности) противопоставляется обладающей точной соотнесенностью значения и тем исчерпывающейся аллегории, как искусство — не-искусству. Именно неопределенность его значения позволила победоносно возвыситься слову и *понятию символического*, когда рационалистическая эстетика эпохи Просвещения пала жертвой критической философии и понятия гения. Представляется, что заслуживает внимания попытка современного рассмотрения этой ситуации.

Решающее значение имело то, что Кант в § 59 «Критики способности суждения» предпринял логический анализ понятия символа, позволивший осветить именно этот пункт: символическое изображение отделяется им от схематического. Оно является изображением, а не просто обозначением, как в так называемом логическом «символизме»; но символическое изображение не изображает понятие непосредственно, как трансцендентальный схематизм в философии Канта, а делает это косвенным образом, «благодаря чему выражение содержит в себе не настоящую схему для понятий, а лишь символ для рефлексии». Это понятие символического изо-

бражения — один из самых блестящих результатов мышления Канта. Тем самым Кант воздаёт должное теологической истине, которая приобрела схоластический облик в идее аналогии сущего, и удерживает человеческие понятия в отдалении от Бога. С таких позиций он открывает (с настойчивым указанием на то, что «это дело» заслуживает более глубокого исследования) символический характер действия языка, его устойчивую тенденцию к метафоричности, и в заключение особо обращается к понятию аналогии для описания соотношения прекрасного с нравственно добрым; это соотношение не может быть ни иерархически соподчиненным, ни иерархически равноправным. «Прекрасное есть символ нравственно доброго» — в этой сколь осторожной, столь и чеканной формуле Кант объединяет требование полной свободы рефлексии для эстетической способности суждения и ее гуманное значение; эта мысль имела величайшее историческое воздействие. В этом Шиллер был его последователем<sup>68</sup>. Когда он обосновывал идею эстетического воспитания рода человеческого аналогией прекрасного и нравственного, сформулированной Кантом, то мог следовать его настойчивому указанию: «Вкус делает возможным как бы переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу, без какого-либо насильственного скачка»<sup>69</sup>.

Встает вопрос, каким образом такое понятие символа стало в привычной для нас системе противопоставлением понятия аллегории. Об этом у Шиллера ничего не сказано, даже когда он присоединяется к критике холодных и искусственных аллегорий, которую Клопшток, Лессинг, молодой Гёте, Карл-Филипп Мориц и другие в то время направили против Винкельмана<sup>70</sup>. Лишь в переписке Шиллера и Гёте намечается новый облик понятия символа. В знаменитом письме от 17 августа 1797 года Гёте описывает сентиментальное настроение, в которое повергли его франкфуртские впечатления, и говорит о предметах, вызвавших такой эффект, «что они собственно символичны, т. е. (что пожалуй излишне прибавлять) это — выдающиеся случаи, которые в характерном многообразии являются представителями многих других, содержат в себе некую цельность...» Он придает значение этому своему опыту, так как тот должен помочь ему избежать «миллионоголовой гидры эмпирики». Шиллер поддерживает его в этом и находит, что такой сентиментальный способ восприятия созвучен с тем, «что мы по этому поводу вместе установили». Но для Гёте это

был, очевидно, не столько эстетический опыт, сколько познание действительности, для которого он, вероятно, из соображений старопротестантского языкового употребления привлекает понятие символического.

Шиллер со своих идеалистических позиций отклоняет подобную концепцию символики действительности и тем самым сдвигает значение символа в направлении эстетического. Точно так же следует эстетическому применению понятия символа друг Гёте Мейер, отграничивая подлинное произведение искусства от аллегории. Но для самого Гёте художественно-теоретическое противопоставление символа и аллегии остается только отдельным проявлением общей направленности на значимое, которую он ищет повсюду. Так, он применяет понятие символа, например, к цветку, потому что и здесь «истинное отношение одновременно выражает и значение», в чем явно проглядывает традиционная герменевтическая схема аллегорического, символического и мистического<sup>71</sup>, вплоть до того, что пишет об этом слове следующее: «Все, что происходит, есть символ, и при том, что он полностью изображает себя самого, указывает он на остальное»<sup>72</sup>.

В философской эстетике подобное словоупотребление могло оказаться на месте прежде всего в отношении греческой «религии искусства». Это отчетливо демонстрирует развитие Шеллингом философии искусства из мифологии. Карл-Филипп Мориц, к которому Шеллинг при этом апеллирует, в своем «Учении о богах» уже указывал, что мифологическое творчество «растворяется в пустой аллегории», однако он еще не употреблял наименования «символ» применительно к этому «языку фантазии». Шеллинг, напротив, пишет: «Мифологическое сказание в отдельности должно понимать не схематически и не аллегорически, но символически. Ибо требование абсолютного художественного изображения таково: изображение под знаком *полной неразличимости*, т. е. именно такое, чтобы общее всецело было особенным, а особенное в свою очередь всецело было общим, а не только обозначало его...»<sup>73</sup>.

Представляя таким образом в критике гейневской концепции Гомера подлинное соотношение мифологии и аллегии, Шеллинг тем самым подготавливает для понятия символа центральное место в философии искусства. Близок к этому и встреченный нами у Зольгера тезис о символичности всякого искусства<sup>74</sup>. Этим Зольгер хочет сказать, что произведение искусства — это «фор-

ма бытия самой идеи», а вовсе не то, что значением произведения является найденная наряду с ним идея. Скорее для произведения искусства как творения гения характерно то, что его значение заложено в самом явлении, а не вкладывается в него произвольно. Шеллинг опирается на немецкий перевод слова «символ» выражением «осмысленный образ» (Sinnbild), утверждая, что «мы желаем, чтобы предмет абсолютного художественного изображения был столь же конкретным и подобным лишь себе, как образ, и все же столь же обобщенным и осмысленным, как понятие»<sup>75</sup>. На деле в определении понятия символа уже у Гёте решающее значение придается тому, что в нем получает существование сама идея. Лишь потому, что в понятие символа имплицитно включается внутреннее единство символа и символизируемого, оно смогло подняться до уровня универсального основного понятия эстетики. Символ подразумевает совпадение чувственного явления и сверхчувственного значения, и это совпадение, как и в случаях с первоначальным смыслом данного слова в греческом и с его терминологическим употреблением в религиозных конфессиях,— это не дополнительное соподчинение, как для знаковых имен, а объединение того, что и должно существовать целокупно: всякая символика, посредством которой «священство отражает высшее знание», основана скорее на том «изначальном соединении» богов и людей, по словам Фридриха Кройцера<sup>76</sup>, «символика» которого ставит вызвавшую множество споров задачу выявления загадочной символики доисторических эпох.

Расширение понятия символа до эстетического универсального принципа происходило, однако, не без сопротивления, так как внутреннее единство образа и значения, составляющее символ, не просто. Символ не соединяет автоматически мир идей с чувственным миром; он позволяет задуматься о несоответствии формы и сущности, выражения и содержания. В особенности существенна зависимость от возникающего напряжения религиозной функции символа. То, что на основе этого напряжения возможно моментальное и тотальное пересечение в рамках культа явления и бесконечного, предполагает, что существует внутренняя соединенность конечного и бесконечного, наполняющая символ значением. Религиозная форма символа тем самым точно соответствует первоначальному греческому определению этого слова — быть разделением единого и единением двойственности.



Несоизмеримость формы и сущности существенна для символа в той мере, в какой его значение способно выходить за пределы его чувственной постигаемости. В этой несоизмеримости коренится тот характер неустойчивости и неуравновешенности между формой и сущностью, который свойственен символу; очевидно, несоизмеримость тем сильнее, чем темнее и значительнее символ, и тем ограниченнее, чем сильнее значение пронизывает форму; этой идее следовал Кройцер<sup>77</sup>. Ограничение Гегелем употребления символического символизмом восточного искусства в своей основе опирается на несоответствие образа и смысла. Перевес подразумеваемого значения характерен для особой формы искусства<sup>78</sup>, отличающейся от искусства классического тем, что оно выше подобных несоответствий. Но это уже явная осознанная фиксация и искусственное сужение понятия, которое, как мы видели, призвано выразить не столько несоизмеримость, сколько пересечение образа и смысла. Следует добавить, что ограничение Гегелем понятия символического, невзирая на то, что оно снискало множество последователей, противоречило тенденциям новейшей эстетики, которая со времен Шеллинга пытается мысленно определять это понятие именно как единство явления и значения, чтобы обосновать таким образом эстетическую автономию, отстояв ее от притязаний понятия<sup>79</sup>.

А теперь проследим соответствующее этому процессу падение значимости аллегории. С самого начала в нем мог сыграть роль отпор французскому классицизму со стороны немецкой эстетики времен Лессинга и Гердера<sup>80</sup>. Как бы то ни было, Зольгер сохраняет за словом «аллегория» очень высокое значение, закрепляя его за всем христианским искусством, а Фридрих Шлегель идет еще дальше, говоря, что все прекрасное есть аллегория («Разговор о поэзии»). Употребление Гегелем понятия символического (как и у Кройцера) все еще сближает его с понятием аллегории. Но это речевое употребление философов, в основе которого лежат романтические идеи соотношения языка и невысказываемого и открытие аллегорической поэзии «восточных стран», не удержалось в гуманитарной образованности XIX века. При этом принято ссылаться на веймарский классицизм; и в самом деле, отрицательная оценка аллегории была тем преобладающим началом немецкой классики, которое необходимо возникло в результате освобождения искусства от уз рационализма и разработки понятия гения. Конечно, аллегория — не исключительно дело гения. Она

покоится на определенных традициях и всегда обладает определенным заданным значением, которое вовсе не противопоставляется рассудочному постижению через понятие — напротив, понятие и аллегория тесно связаны с догматикой: с рационализацией мифологии, как в греческом просвещении, или с христианским изложением Священного писания в качестве единого учения, как в патристике, и, наконец, с примирением христианской традиции и античного образования, заложившим основу искусства и литературы Нового времени, последней мировой формой которого было барокко. Обрыв этой традиции сказался и на аллегории, так как в тот момент, когда сущность искусства освободилась от всех догматических уз и получила возможность определяться неосознанным творчеством гения, аллегория с необходимостью стала эстетически спорной.

Таким образом, мы видим, как художественно-теоретические построения Гёте способствовали тому, что символическое оказалось зафиксировано как положительное понятие искусствоведения, а аллегорическое — как понятие отрицательное. В особенности это повлияло на его собственное творчество в той мере, в какой в нем можно увидеть исповедь, то есть поэтический образ переживания: мерило пережитости, установленное им самим, в XIX веке стало руководящим ценностным понятием. То, что в творчестве самого Гёте не соответствовало этому критерию, как, например, его поздняя поэзия, было в соответствии с реалистическим духом века оставлено в небрежении, как «перегруженное» аллегориями.

В конечном итоге это отразилось на развитии философской эстетики, которая хотя и восприняла понятие символа в универсальном гётеанском смысле, но сделала это целиком и полностью с позиций противопоставления действительности и искусства, то есть с позиций искусства и эстетической религии образования XIX века. В этом отношении характерен пример позднего Ф. Т. Фишера, который, чем больше он «вырастал» из Гегеля, тем шире употреблял гегелевское понятие символа, видя в нем основное достижение субъективации. «Темная символика души» придает одушевленность и значимость тому, что само по себе неодушевлено (природе или чувственно воспринимаемому явлению). Так как эстетическое сознание, в противоположность мистически-религиозному, сознает себя свободным, то и символика, которую оно всему придает, «свободна». В какой бы степени ни сохранялась присущая символу многозначная

неопределенность, он уже не характеризуется через привативное отношение к понятию, но скорее обретает собственную позитивность как творение человеческого духа. Символ — это совершенное совпадение явления и идеи, которое — начиная с Шеллинга — примысливалось к его понятийному содержанию, в то время как несовпадение остается уделом аллегории, так же как и мифического сознания<sup>81</sup>. Еще у Кассирера мы обнаруживаем в сходном смысле различие эстетической и мифологической символики благодаря тому, что в эстетическом символе напряжение образа и значения соскальзывает к равновесию, — последний отклик классицистского понятия религии искусства<sup>82</sup>.

Из этого обзора истории слов «символ» и «аллегория» можно извлечь полезные выводы. Наличие устоявшегося противопоставления понятий «органически» вырастающего символа и холодной, рассудочной аллегории теряет свою связанность в сфере эстетики гения и эстетики переживания. И если новое открытие искусства барокко (процесс, зорко увиденный деятелями антиквариата), в последние же десятилетия особенно поэзии барокко, а также новейшие искусствоведческие исследования привели к известному восстановлению достоинства аллегории, то теперь обнаружились и теоретические основы этого процесса. Основой эстетики XIX века была свобода символизирующей душевной деятельности. Но какова же несущая база? Не ограничивается ли на деле эта символизирующая деятельность еще и сегодня продолжающейся мифологически-аллегорической традицией? Если понять это, то необходимо заново признать относительность противопоставления аллегории и символа, которое в эстетике переживания предвзято считается абсолютным; точно так же вряд ли можно продолжать считать абсолютным противопоставление эстетического и мифологического сознания.

Необходимо осознать, что появление таких вопросов имплицитно предполагает основополагающую ревизию главных понятий, так как очевидно, что здесь речь идет о чем-то большем, нежели очередное изменение вкуса и эстетической оценки. Скорее само понятие эстетического сознания становится сомнительным, а вместе с ним и позиция того искусства, которому оно принадлежит. Является ли эстетическая позиция вообще типом поведения, направленным на произведение искусства, или то, что мы называем «эстетическим сознанием», — это абстракция? Новая оценка аллегории, о которой мы говорим, указы-

вает на то, что на деле догматический момент утвердился как в сфере своего господства и в эстетическом сознании. И если различие между мифологическим и эстетическим сознанием не может считаться абсолютным, то разве не становится в силу этого спорным само понятие искусства, которое, как мы видели, является творением эстетического сознания? Во всяком случае несомненно, что великими эпохами в истории искусства были такие, когда с произведениями обходились без всякого эстетического сознания и без нашего понятия «искусство», а религиозная или обиходная жизненная функция этих произведений была для всех понятна и ни для кого не становилась лишь источником эстетического наслаждения. Можно ли вообще применять к ним понятие эстетического переживания, не обузав при этом их подлинное бытие?

### **3. Возвращение проблемы истинности искусства**

#### **а) СПОРНОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Сначала, чтобы правильно ощутить масштабы и параметры проблемы, предпримем историческое рассуждение, призванное определить понятие исторического сознания в его специфическом, исторически сформировавшемся смысле. Очевидно, что сегодня мы подразумеваем под «эстетическим» уже не совсем то, что соединял с этим словом еще Кант, назвавший учение о пространстве и времени «трансцендентальной эстетикой» и понимавший учение о прекрасном и возвышенном в природе и искусстве как «критику эстетической способности суждения». Как кажется, поворотный пункт был заложен Шиллером, преобразившим трансцендентальные мысли о вкусе в моральное требование, сформулированное как императив: *веди себя эстетично*<sup>1</sup>. В своих трудах по эстетике Шиллер преобразовал радикальную субъективацию, с помощью которой Кант трансцендентально обосновывал право на существование суждений вкуса и собственных притязаний на абсолютную значимость своего учения, из методической предпосылки в содержательную.

Правда, при этом он мог опереться и на самого Канта, поскольку тот уже признавал за вкусом значение перехода от чувственного наслаждения к нравственному

чувству<sup>2</sup>. Но когда Шиллер провозглашал, что искусство — это упражнение в свободе, он ссылаясь скорее на Фихте, нежели на Канта. Свободную игру познавательных способностей, на которой Кант основал априорность вкуса и гения, он понимал антропологически, исходя из учения Фихте об инстинкте, причем игровой инстинкт был призван обеспечить гармонию между инстинктом формы и инстинктом материи. Культивирование этого инстинкта и предстает как цель эстетического воспитания.

Отсюда происходят далеко идущие последствия, так как отныне искусство, став искусством прекрасных иллюзий, противопоставляется практической действительности и понимается исходя из этого противопоставления. На место соотношения позитивного взаимодополнения, которое со времен древности определяло отношение искусства и природы, теперь проникает противопоставление иллюзии и действительности. В русле традиции — определение искусства, охватывающее также всякое осознанное преобразование природы для человеческого употребления, как осуществляющего свою дополняющую и наполняющую деятельность в данных и освобожденных природой пространственных объемах<sup>3</sup>. «Изящное искусство», коль скоро оно появляется на этих горизонтах, также представляет совершенствование действительности, а не ее иллюзорную маскировку, дымовую завесу или преобразование. Но если понятие искусства определяется противопоставлением действительности и иллюзии, то это существенно сужает ту объемную раму, которую предоставляет природа. Искусство становится собственной позицией и обосновывает собственные автономные притязания на господство.

Там, где господствует искусство, действуют законы прекрасного и преодолеваются границы действительности. Это «царство идеала», которое необходимо защищать от всяких ограничений, в том числе и от морального приоритета государства и общества. Вероятно, с внутренним смещением эстетики Шиллера на онтологический базис связано то, что при воплощении в действительность преобразуется даже его великолепное начинание в «Письмах об эстетическом воспитании». Известно, что воспитание искусством становится воспитанием для искусства. Место подлинной нравственной и политической свободы, к которой призвано готовить искусство, заступает создание «эстетического государства»; интересующегося искусством образованного об-

щества<sup>4</sup>. Но тем самым и преодоление кантианского дуализма мира чувственного и нравственного, представленное свободой эстетической игры и гармонией произведения искусства, втягивается в новое противоречие. Примирение искусством идеала и жизни — это в лучшем случае частное примирение. Прекрасное и искусство придают действительности лишь беглый преобразующий отблеск. Духовная свобода, к которой они поднимаются, — это в лучшем случае свобода в эстетическом государстве, а не в действительности. Таким образом, на основе эстетического примирения кантианского дуализма бытия и долженствования разверзается дуализм еще более глубокий и неразрешимый. Поэзия эстетического примирения должна искать свое собственное самосознание, чтобы отгородиться от прозы отчужденной действительности.

Понятие действительности, которое Шиллер противопоставляет поэзии, разумеется, уже не кантианское, так как Кант, как мы видели, всегда исходит из прекрасного в природе. Но в той мере, в какой Кант ради своей критики догматической метафизики полностью приспособил понятие познания к возможностям «чистого естествознания» и тем самым сделал неоспоримым воздействие номиналистского понятия действительности, онтологические затруднения, которые испытывает эстетика XIX века, восходят в конечном итоге к самому Канту. При господстве номиналистской предвзятости эстетическое бытие доступно постижению лишь недостаточно и ошибочно.

По сути, мы обязаны освобождением от понятий, препятствовавших адекватному пониманию эстетического бытия, только феноменологической критике психологии и теории познания XIX века. Она показала, что все попытки понимать способ эстетического бытия исходя из познания действительности, рассматривая его как модификацию последней, вводили в заблуждение<sup>5</sup>. Все такого рода понятия, как подражание, иллюзия, внешнее подобие, освобождение от реальности, волшебство, греза, предполагают связь с собственно бытием, от которого эстетическое бытие отличается. Однако феноменологический возврат к эстетическому опыту учит, что последний вовсе и не помышляет о подобной связи, а скорее видит собственно истину в том, с чем имеет дело. В соответствии с этим эстетический опыт по сути своей не может разочаровываться при соприкосновении с опытом собственно действительности. Напротив, для всех

вышеназванных модификаций познания действительности характерно то, что им с сущностной необходимостью соответствует опыт разочарования. То, что являет лишь видимость, лишается покровов, то, что освобождено от реальности, возвращается к ней, волшебство теряет свои волшебные свойства, иллюзия начинает просвечивать насквозь, а от грез мы пробуждаемся. Если бы эстетическое было в этом смысле лишь видимостью, тогда его воздействие, как кошмарные сновидения, длилось бы лишь до тех пор, пока не возникало бы сомнение в действительности происходящего и пробуждение лишало бы его истины.

Оттеснение онтологического определения эстетического к понятию эстетической видимости тем самым обретает свою теоретическую основу в том, что господство естественнонаучного образца познания ведет к дискредитации всякой возможности познания, находящейся вне пределов данного нового метода.

Я вспоминаю, что Гельмгольц в том известном пассаже, с которого мы начали, не смог лучше охарактеризовать инаковость труда в области гуманитарных наук в сравнении с естественными, чем с помощью эпитета «художественный». Такому теоретическому отношению позитивно соответствует то, что мы можем назвать эстетическим сознанием. Оно задается «позицией искусства», впервые обоснованной Шиллером. Как искусство «прекрасной иллюзии» противопоставлено действительности, так эстетическое сознание включает в себя отчуждение от действительности, представая в облике «отчужденного духа», как охарактеризовал Гегель *образование*. Уметь вести себя эстетически составляет момент образованного сознания [см. с. 52 и сл.], так как в эстетическом сознании мы находим черты, отличающие сознание образованное: возвышение к общему, дистанцированность от партикулярности непосредственного принятия или отвержения, допущение того, что не соответствует собственным ожиданиям или пристрастиям.

В этой связи мы выше обращались к значению понятия вкуса. Между тем единство идеала вкуса, отмечающее и соединяющее общество, по своей характеристике отлично от того, что являет нам фигура эстетического образования. Вкус следует только содержательному критерию. То, что принято в обществе, тот вкус, который в нем царит, несет на себе отпечаток общности социальной жизни. Такое общество выбирает и знает, что сюда относится, а что нет, и обладание

художественными интересами для него не случайно и не универсально по идее; то, что творят художники и что общество ценит, принадлежит единству стиля жизни и идеала вкуса.

Напротив, идея эстетического образования в том виде, в каком ее вводит Шиллер, состоит именно в том, чтобы снять влияние содержательных критериев и единство соотношенности произведения искусства с его миром. Выражением этого служит универсальное распространение притязаний эстетически образованного сознания. Все, за чем оно признает «качество», — это его владение. Здесь отбора уже не происходит, потому что это сознание не является и не хочет являться той шкалой, которая могла бы соразмерять выбор. Эстетическое сознание выводится путем рефлексии из всего определяющего и определенного вкуса, а само по себе представляет нулевую степень определенности. Для него отныне незначима принадлежность произведения искусства к его миру; напротив, эстетическое сознание — это переживающий центр, точка отсчета для всего, что считается искусством.

То, что мы называем произведением искусства и эстетическим переживанием, тем самым основано на достижении абстракции, причем происходит абстрагирование от всего того, в чем коренится, как в своих изначальных жизненных связях, произведение искусства, от всех религиозных или обиходных функций, которые оно исполняет и в рамках которых оно обладает собственным значением; оно предстает как «чистое произведение искусства». В этой мере абстрагирование эстетического сознания осуществляет только то, что является положительным лишь для него самого. Оно позволяет видеть, что является чистым произведением искусства, и дает ему бытие-для-себя. Этот результат его воздействия я называю «эстетическим различением».

При этом следует (в отличие от различения, производимого содержательно наполненным и определенным вкусом в актах выбора или неприятия) определить абстракцию, которая производит выбор, опираясь только на эстетическое качество как таковое. Она осуществляется в самосознании «эстетического переживания». То, на что направлено эстетическое переживание, должно быть собственно произведением, а то, от чего оно абстрагируется, — это присущие ему внеэстетические моменты: цель, функция, содержательное значение. Эти моменты могут быть достаточно значимыми, поскольку вводят про-



изведение в его мир и только посредством этого детерминируют всю полноту значения, которая ему изначально свойственна. Но художественная сущность произведения должна со всем этим строго различаться, и именно эстетическое сознание производит различие того, что мыслится эстетически, и всего внеэстетического. Оно абстрагируется от всех привходящих условий, при которых произведение предстает перед нами. Следовательно, само это различие специфически эстетично. Оно разделяет эстетическое качество произведения и все содержательные моменты, определяющие нашу нравственную, религиозную или концептуальную позицию, и в своем эстетическом бытии подразумевает только себя. В репродуктивном искусстве оно точно так же разделяет оригинал (литературное или музыкальное произведение) и его исполнение, причем эстетически подразумеваемым здесь может быть как оригинал, сопоставляемый с исполнением, так и исполнение само по себе, либо в его отличии от оригинала, либо от всех других возможных исполнений. Сущность суверенитета эстетического сознания составляет то, что оно повсюду осуществляет подобное эстетическое различие и способно все рассматривать «эстетически».

Эстетическое сознание обладает поэтому характером симультанности, так как притягивает к себе то, что в нем самом сосредоточена вся культурная ценность. Форма рефлексии, в которой оно, будучи эстетическим, протекает, именно поэтому обладает характеристиками не только настоящего времени. Дело в том, что, возвышая в себе все, что оно считает сферой своей компетенции, до симультанности, эстетическое сознание тем самым одновременно определяется и как историческое. И не только потому, что оно включает исторические сведения, употребляя их как отличительные знаки<sup>6</sup>, но и потому, что всякий содержательно определенный вкус, присущий ему как эстетическому, настойчиво проявляет себя по отношению к творчеству художников в историческом аспекте. Исторические картины, обязанные своим происхождением не современным изобразительным потребностям, а стремлению к репрезентации исторического осмысления, исторический роман, а прежде всего исторически стилизованные формы, которыми изобилует архитектура XIX века, исходящая в непрекращающихся стилистических реминисценциях, показывают внутреннюю сопринадлежность эстетического и исторического моментов в образованном сознании.

Можно возразить, что simultанность осуществляется не только благодаря эстетическому различению, имеющему место в данности, но изначально представляет продукт интеграции исторической жизни. Так, величайшие произведения архитектуры стоят как живые свидетели прошлого в жизни современности, и все, что сохранилось, укоренившись в нравах и обычаях, картинах и украшениях, выполняет ту же функцию, придавая современной жизни оттенок старины. Однако эстетически образованное сознание следует от этого отличать. Оно и само осознает себя не как такого рода интеграция времен; свойственная ему simultанность основывается на исторической относительности вкуса, им осознаваемой. Только основополагающая готовность рассматривать вкус, отклоняющийся от собственного «хорошего» вкуса, не просто как плохой вкус делает фактическую одновременность принципиальной simultанностью. Вместо единства вкуса возникает подвижное чувство качества<sup>7</sup>.

«Эстетическое различение», функционирующее как эстетическое сознание, создает себе и собственное внешнее бытие. Оно доказывает свою продуктивность, подготавливая позиции для simultанности: «универсальная библиотека» в области литературы, музеи, стационарный театр, концертный зал и т. д. Отличие этого от того, что было прежде, очевидно: музей, например,— это не просто открытое для публики собрание. Скорее старые собрания (дворцовые и городские) отражали определенный вкус и выбор и содержали преимущественно работы некоторой рекомендуемой как образец «школы». Музей, напротив,— это собрание подобных собраний, и в отличие от них его совершенство состоит в том, чтобы завуалировать факт своего происхождения из таких собраний, будь то путем нового расположения их по историческому принципу или путем максимально возможного расширения. Сходную ситуацию можно наблюдать на примере ставших постоянными театров или концертных учреждений последнего столетия: их программа все больше и больше удаляется от современного творчества и приспособляется к потребностям самоутверждения, характерным для образованного общества, на которое ориентированы эти учреждения. Даже художественные формы, которые на первый взгляд так же сопротивляются simultанности, как архитектура, включаются в нее либо благодаря современной технике репродуцирования, превращающей здания в картинки, либо благодаря современ-

ному туризму, который сводит путешествие к перелистыванию альбомов<sup>8</sup>.

Так «эстетическое различие» лишает произведение его места и мира, к которому оно принадлежит, и делает его причастным эстетическому сознанию. С другой стороны, в соответствии с этим художники также теряют свое место в мире. Это выявляется в дискредитации того, что можно назвать искусством по заказу. В общественном сознании, господствующем в эпоху искусства переживания, сохраняется отчетливое воспоминание о том, что среди всех случаев художественного творчества творчество свободное вдохновения, без заказа, заданной темы и обстоятельств было скорее исключением, и в то же время мы воспринимаем сегодня архитектора как явление особого рода именно потому, что он в своем творчестве не независим от заказов и случаев, как независимы писатель, художник или композитор. Свободный художник творит без договора. Как кажется, его отличает именно полная независимость его творчества, благодаря которой он приобретает и в социальном плане характерные черты аутсайдера, формы жизни которого не могут измеряться масштабом общественной нравственности. Понятие богемы, возникшее в XIX веке, отражает этот процесс. Родина странников дала свое название родовому понятию, характеризующему жизненный стиль художника.

Но одновременно художник, «свободный как птица в небе или рыба в воде», отягощен своим призванием, которое превращает его в фигуру двусмысленную. Ибо выпавшее из своих религиозных традиций образованное общество ожидает от искусства большего, нежели может дать эстетическое сознание с «позиции искусства». Романтическая потребность в новой мифологии, в том виде, в каком она была провозглашена Ф. Шлегелем, Шеллингом, Гёльдерлином и молодым Гегелем<sup>9</sup>, а в качестве примера проявляется в художественных опытах и рефлексиях живописца Рунге, придает художнику и его задаче в этом мире сознание нового освящения. Он являет собой своего рода «светского спасителя» (Иммерман), творения которого в малом масштабе призваны способствовать снятию мирового проклятия, на которое так надеется лишенный святости мир. Такие притязания предопределяют трагедию художника в мире, так как их удовлетворение всегда может быть только частным. Но тем самым это на деле означает опровержение подобных притязаний. Экспериментальные поиски новых

символов или новых всеобъединяющих «слов» хотя и могут привлечь к себе публику и собрать общину, но так как каждый художник таким образом найдет лишь свою общину, то частность такого общинного образования доказывает только то, что произошло распадение. Все объединяется только универсальным гештальтом эстетического образования.

Собственно процесс образования, то есть возвышения к всеобщему, здесь одновременно распадается сам в себе. По Гегелю, готовность мыслящей рефлексии двигаться в общностях, подводить любое содержание под привнесенную точку зрения и таким образом облекать в мысль, представляется способом не вникать в подлинное содержание мысли. Иммерман (например, в «Эпигонах») называет такое свободное самоизлияние духа в себе самом разновидностью сибаритства. Тем самым он описывает возникшую в классической литературе и философии эпохи Гёте ситуацию, в рамках которой эпигоны уже располагают всеми формами духа, исходя из чего они подменяют подлинное достижение образования, разработку всего чужого, неосвоенного, неготового наслаждением этими формами. В те времена было *легко* написать хорошее стихотворение и именно поэтому — трудно сделаться поэтом.

#### б) КРИТИКА АБСТРАКЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Теперь обратимся к понятию эстетического различия, которое мы описывали в связи с образованием, чтобы раскрыть теоретические сложности, заложенные в *понятии эстетического*. Абстрагирование до «чисто эстетического» явно само себя снимает. Мне представляется, что это явствует из наиболее последовательной попытки построения систематической эстетики с опорой на кантовские различия, которой мы обязаны Рихарду Гаману<sup>10</sup>. Эта попытка Гамана отличается тем, что действительно возводится к трансцендентальному замыслу Канта и тем самым отменяет односторонний критерий искусства переживания. Разрабатывая эстетический момент в равной степени повсюду, где он наличествует, можно восстановить в эстетических правах такие соотношенные с целью особые формы, как монументальное искусство или искусство плаката; Гаман так и поступает, различая в них собственно эстетическое и внеэстети-

ческие связи, в которые они вступают, точно так же как мы и вне опыта искусства можем говорить о том, что некто ведет себя эстетично. Следовательно, проблеме эстетики возвращается ее полный объем, и при этом восстанавливается трансцендентальная постановка вопроса, оставленная благодаря позиции искусства и ее разделению прекрасных иллюзий и «сырой» действительности. Эстетическое переживание индифферентно по отношению к действительности своего предмета, к тому, разыгрывается ли эпизод в жизни или на сцене. Эстетическое сознание обладает ничем не сдерживаемым суверенитетом по отношению к всему.

Но попытка Гамана потерпела крушение на обратном: он самым последовательным образом изгнал понятие искусства настолько далеко из области эстетического, что оно совпало с виртуозностью<sup>11</sup>. Здесь «эстетическое различие» доводится до крайней точки; оно абстрагируется уже и от искусства.

Основное эстетическое понятие, из которого исходит Гаман, — это «самостоятельная значимость восприятия». Ясно, что оно выражает то же самое, что и учение Канта о целесообразной согласованности с состоянием наших познавательных способностей вообще. Как для Канта, так и для Гамана тем самым повисает в воздухе существенный для познания критерий понятия и соответственно значения. С языковой точки зрения «значимость» является вторичным образованием по отношению к «значению», сдвигающим самым значимым образом связь с определенным значением в область неопределенного. То, что «значимо», обладает (невывысказанным или неопознанным) значением. «Самостоятельная значимость», однако, идет еще дальше; то, что самостоятельно (само-для-себя) значимо вместо того, чтобы быть значимым для других, пытается вообще отсечь связи с тем, что определяет его значение. Может ли такое понятие стать надежной основой для эстетики? Можно ли вообще употреблять понятие самостоятельной значимости применительно к восприятию? Нельзя ли признать за понятием эстетического переживания также право обозначать то, что касается восприятия, так как переживаемое воспринимается и тем самым связано с познанием?

По делу здесь хорошо бы вспомнить Аристотеля. Он показал, что вся эстетика (αἰσθησις) движется к обществу, даже если каждое чувство обладает своей специфической сферой, вследствие чего непосредственная данность этого чувства не может быть общей.

Но специфическое восприятие чувственно данного как такового — тоже абстракция. В действительности мы рассматриваем то, что чувственно дается нам по отдельности, всегда проецируя его на общее, например опознаем человека как белый призрак<sup>12</sup>.

Далее: «эстетическое» видение должно отличаться тем, что устремляет взор не в спешке на общее, заранее известное значение, запланированную цель или на что-либо подобное, но задерживается на облике эстетического. Тем не менее мы не перестаем при этом производить определенные соответствия; например, белый призрак, которым мы эстетически любуемся, мы тем не менее рассматриваем как человека. И наше восприятие никогда не бывает простым отображением того, что дано чувствам.

Скорее, как учит новейшая психология, в особенности остроумная критика Шелером, присоединяющимся в этом к В. Кёлеру, Э. Штраусу, М. Вертхаймеру и др., в адрес понятия чистого, «обратного раздражению» восприятия<sup>13</sup>, это понятие возникло из теоретико-познавательного догматизма. Его истинный смысл чисто нормативен в той мере, в какой теория обратного раздражения является идеальным конечным результатом отмены всяческих импульсивных фантазий; она выступает следствием великого отрезвления, которое позволило обнаружить в конце то, что там и находится, вместо мнимостей, представляемых импульсивной фантазией. Но это означает, однако, что определяемое через понятие адекватности раздражению чистое восприятие оказывается по меньшей мере идеальным пограничным случаем.

Сюда же относится и второе соображение. Восприятие, мыслящееся как адекватное, также никак не может быть простым отображением того, что есть, так как всегда останется и осмыслением того, что есть, в некотором качестве. Любое осмысление «в качестве...» расчленяет то, что есть, на... отвлекается от... привносит нечто, смотрит на... рассматривает вместе с ... — и все это может находиться в центре внимания или на периферии или просто представлять часть заднего плана. Тем самым несомненно, что при видении, как при чтении вслух того, что перед нами, многое из этого упускается из виду, так что для зрения его как бы и нет; однако точно так же благодаря антиципации оно «прозревает» то, чего вовсе нет. Достаточно вспомнить, что в процессе видения большую роль играет тенденция к инвариантности, в силу которой вещи видятся максимально так, «как они должны быть».

Эта критика учения о чистом восприятии с позиций

прагматического познания была затем существенно изменена Хайдеггером. Тем самым она получила возможность приложения и к эстетическому сознанию, хотя здесь зрение не просто «упускает» нечто в увиденном, например его общую пригодность для каких-нибудь целей, а задерживается на нем. Пристальное созерцание и вникание — это не просто видение чисто внешнего облика; оно само по себе уже и определенное толкование. Способ бытия того, что «эстетически» воспринимается, — это не наличие. Там, где речь идет о значимом изображении, например в произведениях изобразительного искусства, если они не беспредметно-абстрактны, значимость определенно играет ведущую роль в прочитывании образа. Только если мы «познали» то, что изображено, мы можем «прочитать» картину, да, собственно, только тогда по своей сути она и становится картиной. Смотреть — значит расчленять. До тех пор пока мы только прикидываем различные формы членения или колеблемся между ними, как в случае с некоторыми загадочными картинками, мы еще не видим, что там есть. Загадочные картинки — это тем самым художественное увековечивание таких колебаний, «мук зрения». Сходным образом дело обстоит и с произведениями словесного искусства. Только когда мы понимаем текст, то есть по меньшей мере владеем языком, с которым имеем дело, этот текст может быть для нас произведением словесного искусства. И даже когда мы слышим почти абсолютную музыку, мы должны ее «понимать». Только когда мы ее понимаем, когда она нам «ясна», она становится для нас художественным образом. Следовательно, хотя абсолютная музыка — это чистая подвижность формы как таковая, разновидность звуковой математики и не существует предметно значимых содержаний, которые мы могли бы ей приписать, но понимание ее тем не менее содержит в себе соотнесенность со значимостью. Неопределенность этой соотнесенности и является специфическим значением такой музыки<sup>14</sup>.

Зрение «как таковое», слух «как таковой» — догматические абстракции, искусственным образом редуцирующие соответствующие феномены. Восприятие всегда включает значение. Поэтому поиск единства эстетической структуры только в ее форме, противопоставленной содержанию, — это извращенный формализм, не имеющий права в этом случае апеллировать к авторитету Канта. Вводя свое понятие формы, Кант имел в виду нечто совершенно иное. Он характеризует принцип построения эстетической структуры понятия формы, выступая при этом не против

значимости содержания произведений искусства, а против только чувственного раздражения материального начала<sup>15</sup>. Так называемое предметное содержание вовсе не представляет собой материю, ожидающую дополнительной формовки; в произведении искусства оно всегда включено в единство формы и значения.

Привычное для языка живописи выражение «мотив» может проиллюстрировать это положение. Он может быть как предметным, так и абстрактным — в качестве мотива он в любом случае нематериален. Это ни в коей мере не означает, что он бессодержателен. Скорее уж нечто становится мотивом потому, что самым убедительным образом демонстрирует единство, которым внутренне обладает и которое художник воплощает как единство смысла, а воспринимающий, со своей стороны, понимает как единство. В этой связи Кант, как известно, говорит об «эстетических идеях», которым примысливается «много неизреченного»<sup>16</sup>. Это его способ отходить от трансцендентальной чистоты эстетического и признавать способ бытия искусства. Как мы показали выше, ему было совершенно чуждо стремление избегать «интеллектуализации» чистого эстетического удовольствия в себе. Арабеска никоим образом не представляет его эстетический идеал; в лучшем случае она для него методологический пример преимущества. Чтобы воздать должное искусству, эстетика должна в исходной точке подняться над собой и отказаться от «чистоты»<sup>17</sup> эстетического. Но обретет ли она тем подлинно прочное положение? У Канта понятие гения обладало трансцендентальной функцией, благодаря которой обосновывалось понятие искусства. Мы видели, как это понятие гения у его последователей расширилось до размеров универсального базиса эстетики. Но действительно ли понятие гения для этого годится?

Уже само сознание современного художника по видимости этому противоречит. Наступило что-то вроде сумерек гения. Представление о сомнамбулической бессознательности, с которой творит гений, повсеместно легитимированное, исходя из того, как Гёте сам описывает пути своего поэтического творчества, сегодня предстает перед нами ложной романтикой. Этой романтике Поль Валери противопоставляет масштабы творчества такого художника и инженера, как Леонардо да Винчи, в тотальном вдохновении которого неразрывное целое составляли ремесло, механические изобретения и художественная гениальность<sup>18</sup>. Но общее сознание, напротив, все еще определяется влиянием культа гения XVIII века и сакрализа-



цией художничества, которая для нас характеризовала буржуазное общество XIX века. Этим подтверждается, что в своей основе понятие гения концептуализовано наблюдателем. Это античное понятие представляется исчерпывающе убедительным не творящему, а оценивающему духу. То, что предстает перед наблюдателем как чудо, относительно чего невозможно понять, как же это кто-то так может, с помощью гениального вдохновения объясняется как чудесное начало творчества. Затем уже и творящие, поскольку они предаются самосозерцанию, могут использовать сходные концептуальные формы, и таким образом культ гения XVIII века, конечно, питался и творящими<sup>19</sup>. Но они в своем автоапофеозе заходили не так далеко, как это приписывало им буржуазное общество. Самопонимание творящего остается в гораздо более прагматичных пределах. Он видит возможности навыков и умения и вопросы «техники» там, где наблюдатель ищет вдохновение, тайну и углубленное значение<sup>20</sup>.

Если принимать в расчет такую критику учения о бессознательной деятельности гения, то перед нами заново встает проблема, которую Кант решил с помощью трансцендентальной функции, приписанной им понятию гения. Что такое художественное произведение и как оно отличается от кустарной и даже ремесленной продукции, то есть от чего-то эстетически малоценного? Для Канта и идеализма произведение искусства определялось как произведение гения. Его отличие, состоящее в совершенстве воплощения и образцовом характере, проявлялось в том, что оно предоставляло неисчерпаемый предмет: наслаждению — чтобы оно на нем задержалось, созерцанию — для истолкования. В учении Канта о вкусе и гении уже заложено то, что гениальность творения соответствует гениальности наслаждения им, а еще более отчетливо учат этому К.-Ф. Мориц и Гёте.

Как же можно было размышлять о сущности наслаждения искусством и о различии между ремесленной поделкой и художественным творчеством, не пользуясь понятием гения?

К тому же разве можно было делать предметом размышления только свершение произведения искусства, его готовность? Ведь то, что сделано и изготовлено, принимает критерий своего совершенства соразмерно цели, то есть определяется употреблением, которое может быть из него сделано. Изготовление закончено, сделанное готово, когда оно уже удовлетворяет цели, для которой предназначается<sup>21</sup>. А как же представить критерий совер-

шеинства художественного произведения? Как бы рационально и практично ни рассматривалось художественное «изготовление», но многое из того, что мы называем произведением искусства, вовсе не предназначается для какого бы то ни было употребления, и вообще ни одно из них не оценивается по мере готовности, исходя из такого критерия. В таком случае можно ли представить бытие произведения лишь как окончание процесса его создания, виртуально простирающегося за рамки самого произведения? Или оно само в себе вообще принципиально незавершаемо?

На деле так рассматривал положение вещей Поль Валери. Он не остановился и перед напрашивающимся выводом о том, кто соприкасается с произведением искусства и пытается его понять. Ведь если справедливо то, что произведение искусства незавершаемо в себе самом, то что должно служить критерием соразмерности восприятия и понимания? Не может же служить соединительным моментом случайный и произвольный обрыв процесса создания произведения<sup>22</sup>. Тем самым отсюда следует, что нужно предоставить воспринимающему возможность в свое время сделать из произведения то, что надлежит. В таком случае один определенный тип понимания созданного не более законен, нежели другие. Масштаба соразмерности нет, и не только потому, что художник сам им не располагает, — с этим согласилась бы и эстетика гениальности; скорее дело в том, что каждая встреча с произведением обладает рангом и правами нового создания. Мне это представляется недопустимым герменевтическим нигилизмом. Когда Валери в своей работе выводит такие следствия<sup>23</sup>, чтобы вырваться из тенет мифа бессознательной деятельности гения, на деле он, как мне кажется, только сильнее в них запутывается. Ибо таким образом он передает читателю и толкователю всю полноту власти абсолютного творчества, которую он сам не желает осуществлять. На практике гениальность понимания — это ничуть не более полная информация, чем гениальность творчества.

Подобная же мыслительная безвыходность возникает, если исходить вместо понятия гения из понятия эстетического переживания. Здесь проблема раскрывается уже в основополагающей статье Дьёрдя Лукача «Субъектно-объектные отношения в эстетике»<sup>24</sup>. Лукач приписывает эстетической сфере гераклитическую структуру, желая этим сказать, что единство эстетического предмета — вовсе не подлинная данность. Произведение искусства — это всего лишь полая форма, не более чем точка пере-

сечения возможного множества эстетических переживаний, заполненная только эстетическим предметом. Как видно, необходимым следствием эстетики переживания предстает абсолютная неконтинуальность, то есть распад единства эстетического предмета на множество переживаний. Присоединяясь к идеям Лукача, Оскар Беккер уже формулирует: «С временной точки зрения произведение существует только мгновение (то есть сейчас); «сейчас» оно именно это произведение, и вот уже его нет!»<sup>25</sup>. В самом деле, это последовательно. Если видеть основы эстетики в переживании, то это приводит к абсолютной точности, которая так же снимает единство произведения искусства, как и идентичность художника с самим собой, и идентичность понимающего или наслаждающегося<sup>26</sup>.

Как мне кажется, непрочность этой позиции доказал уже Кьеркегор, увидевший разрушительные последствия субъективизма и первым описавший самоуничтожение эстетической непосредственности. Его учение об эстетической стадии экзистенции набрасывалось с позиций этика, для которого неисцелимость и непрочность экзистенции возникают в чистой непосредственности и неконтинуальности. Его критический опыт потому обладает основополагающим значением, что преподносимая в нем критика эстетического сознания вскрывает внутренние противоречия эстетической экзистенции, так что она поневоле вынуждена выйти из своих пределов. При выявлении внутренней нестойкости эстетической стадии экзистенции признается, что и феномен искусства ставит перед экзистенцией задачу, состоящую в том, чтобы перед лицом требовательной и вовлекающей в себя современности любого эстетического впечатления, невзирая на нее, все же вывести последовательность самопонимания, которая одна только и способна нести человеческое бытие<sup>27</sup>.

Но если вопреки этому попытаться дать бытийное определение эстетического наличного бытия (определение строится вне герменевтической последовательности человеческой экзистенции), то, по моему мнению, справедливость предпринятой Кьеркегором критики будет недооценена. Даже если можно принять, что в эстетическом феномене ясно видны границы исторического самопонимания бытия, соответствующие границам, заданным природным началом, которое привносится в дух как его условие в ряде форм (миф, сон, бессознательное предформирование сознательной жизни), то и в таком случае не найдется точки, которая позволила бы нам видеть ограничи-

вающее и обуславливающее с его собственной точки зрения, а предстающее нам таким образом ограниченное и обусловленное — извне. Да и то, что закрыто для нашего понимания, познается нами в своей ограниченности и тем самым относится к последовательности самопонимания, внутри которой движется человеческое бытие. Итак, познание «тленности прекрасного и авантюристичности художника» на деле не характеризует концепцию бытия вне «герменевтической феноменологии» тут-бытия, но скорее формулирует задачу сохранения герменевтической последовательности, составляющей наше бытие, перед лицом такой непоследовательности эстетического бытия, а также эстетического опыта<sup>28</sup>.

Пантеон искусства — это не вневременное настоящее, которое предстает чистому эстетическому сознанию, но деяние исторически собиравшегося и накапливавшегося духа. Эстетическое познание — это способ самопонимания. Но всякое самопонимание осуществляется на чем-то внешнем, что понимается, и включает в себя его единство и обособленность. В той мере, в какой мы находим в мире произведение искусства, а в отдельном произведении находим мир, оно не остается для нас чуждым космосом, в который мы по волшебству переносимся на мгновение. Скорее мы учимся понимать в нем себя, а это означает, что мы снимаем неkontинуальность и точечность переживания в континууме нашего бытия. Поэтому возможно обрести такую позицию относительно прекрасного и искусства, которая не претендует на непосредственность, а соответствует исторической действительности человека. Апелляция к непосредственности, к гениальности мгновения, к значению «переживания» не может соответствовать требованию последовательности и единства самопонимания, которое предъявляется человеческим существованием. Познание искусства не должно вытесняться на уровень несвязности эстетического сознания.

Это негативное воззрение позитивно означает, что искусство есть познание и что опыт произведения искусства показывает, что это познание заслуживает доверия.

Тем самым поставлен вопрос о том, как воздать должное истине эстетического опыта и преодолеть радикальную субъективацию эстетического, начавшуюся с кантовской «Критики эстетической способности суждения». Мы показали, что Канта подвигла связать эстетическую способность суждения только с состоянием субъекта чисто методическая абстракция, проведенная для достижения вполне определенного трансцендентального обоснования. Если же

эта эстетическая абстракция в дальнейшем все же стала пониматься содержательно и преобразилась в требование понимать искусство «чисто эстетически», то теперь мы видим, как это принуждение абстракции к подлинному познанию искусства привело к неразрешимому противоречию.

Должно или не должно познание быть заложенным в искусстве? Не содержится ли в познании искусства требование истинности, отличной, разумеется, от истинности науки, но, столь же разумеющимся образом, ей не подчиненной? И разве задача эстетики — не в том, чтобы обосновать именно то, что познание искусства — это тип познания своего рода, наверняка отличающийся от типа чувственного познания, которое составляет науке конечные данные, на которых она строит познание природы, но также отличающийся и от нравственно-разумного познания и вообще от всякого понятийного познания, оставаясь все же познанием, то есть опосредованием истины?

Это лишь с трудом можно принять, если вслед за Кантом лишить истинность познания научного понятия познания и естественнонаучного понятия действительности. Необходимо рассматривать понятие познания шире, чем это делал Кант, так чтобы и художественный опыт мог быть понят как познание. Для решения этой задачи мы можем апеллировать к удивительным «Лекциям по эстетике» Гегеля. Здесь блестяще обосновывается признание истинностного содержания, заложенного во всяком художественном опыте; одновременно это содержание связывается с историческим сознанием. Тем самым эстетика становится историей мировоззрений, то есть историей истины в том ее виде, в каком она отражается в зеркале искусства. Таким образом, существенно облегчается задача, которую мы сформулировали как обоснование художественного опыта в качестве познания истины.

Известное нам понятие мировоззрения, которое у Гегеля сначала появляется в «Феноменологии духа»<sup>29</sup> для обозначения постулированного Кантом и Фихте расширения основополагающего нравственного опыта до границ морального миропорядка, получает свое собственное лицо и звучание только в эстетике. Существует множество мировоззрений и их возможных модификаций, относительно которых понятие «мировоззрение» теряет тот свой оттенок, к которому мы привыкли<sup>30</sup>. Но ведущие примеры этого дает история искусства, потому что эта истори-

ческая множественность неснимаема в единстве целенаправленного прогресса по пути к подлинному искусству. Правда, Гегель считал возможным признавать истинность искусства лишь таким образом, что он передавал ее в область всеохватывающего познания философии и конструировал историю мировоззрений, как и мировую историю и историю философии с точки зрения совершенного самосознания современности. Но и в этом нельзя видеть нечто вроде окольного пути, поскольку тем самым решительно преодолеваются границы области субъективного духа, что составляет непреходящий момент истины гегелевского мышления. Правда, в той мере, в какой истина понятия становится таким образом всемогущей и снимает в себе всякий опыт, философия Гегеля одновременно снова дезавуирует путь истины, который она нашла в художественном опыте. Пытаясь восстановить его в правах, мы должны твердо отдавать себе отчет в том, что же здесь называется истиной. Ответ на вопрос следует попытаться найти во всей совокупности гуманитарных наук, ибо они стремятся к тому, чтобы не превзойти, но понять многообразие всех опытов, будь то опыт эстетического или исторического, религиозного или политического сознания; это, однако, означает, что они входят в каждую частную истину. Мы еще обратимся к тому, как соотносятся взгляды Гегеля с самопониманием гуманитарных наук, представляемых «исторической школой», и как распределяется по каждой из сторон этого соотношения то, что делает возможным адекватное понимание истины в гуманитарных науках. В любом случае проблеме искусства мы воздадим должное не в аспекте эстетического сознания, а только в этой более обширной сфере.

Сначала сделаем в этом направлении лишь первый шаг, попытавшись упорядочить самоинтерпретацию эстетического сознания и заново поставить вопрос об истине искусства, используя в качестве свидетельства эстетический опыт. Следовательно, для нас сейчас важно так рассматривать художественный опыт, чтобы он мог пониматься именно как опыт. Художественный опыт не должен фальсифицироваться как часть эстетического образования, так как тем самым он нейтрализуется в своих собственных запросах. Мы увидим, что здесь заложено далеко идущее герменевтическое следствие в той мере, в какой *всякая встреча с языком искусства является встречей с незамкнутым событием и даже частью этого события*. Именно это должно противодействовать эстетическому сознанию и нейтрализации им проблемы истины.

Когда спекулятивный идеализм пытался преодолеть основанный на воззрениях Канта эстетический субъективизм и агностицизм, поднимаясь на позиции бесконечного знания, то, как мы видели, такое гностическое саморастворение конечности включало в себя снятие искусства в философии. Вместо этого мы сохраняем позицию конечности. Продуктивным в критике Хайдеггера в адрес субъективизма Нового времени кажется мне то, что его временная интерпретация бытия обретает здесь собственные возможности. Интерпретация бытия с горизонтов времени не означает, как это снова и снова ошибочно толкуют, что бытие таким образом радикально «овременяется», что оно уже не может рассматриваться как всебытие или вечное, а целиком сводится к своему собственному времени и собственному будущему. Если бы такое мнение было справедливым, то о критике и преодолении субъективизма вообще и речи бы идти не могло; все сводилось бы к «экзистенциалистской» рационализации возможности точного прорицания коллективистского будущего. Но проблема философии, о которой здесь говорится, направлена именно на сам этот субъективизм. Он ставится во главу угла только для того, чтобы можно было осветить его проблематичность. Проблематика философии задается вопросом о бытии самопонимания. Сам этот вопрос существенно расширяет горизонты самопонимания. Раскрывая скрытое его основание — время, — философия не проповедует их слепую связанность, порожденную нигилистическим отчаянием, но раскрывает для себя доселе невыявленный опыт, превосходящий мышление на субъективистской основе и названный Хайдеггером *бытием*.

Воздавая должное художественному опыту, мы начинали с критики эстетического сознания, ибо этот опыт призывает, что не в состоянии вносить свои результаты в окончательное познание совершенной истины. Здесь нет ни малейшего прогресса, нет и окончательной исчерпанности того, что заложено в произведении искусства. Художественный опыт это о себе знает. Тем не менее не следует просто принимать в эстетическом сознании то, что в нем мыслится о его опыте, так как мы видели, что во всей последовательности это мыслится как неkontинуальность переживаний. Однако такую последовательность мы признали неприемлемой.

Вместо этого мы ставим художественный опыт не перед вопросом о том, что он мыслит о себе самом, но перед вопросом о том, что он собой представляет на самом деле и какова его истина, даже если он не знает, что

же он такое, и не может сказать, что он знает, — так, как Хайдеггер задавался вопросом, что такое метафизика, противоположным вопросу о том, чем она себя полагает. В художественном опыте мы видим действие подлинного опыта, который не оставляет без изменений своего субъекта, и задаемся вопросом о способе бытия того, что таким образом познается. Так мы можем надеяться, что лучше поймем, что же это за истина встречена нами.

Мы увидим, что таким образом одновременно открывается измерение, в котором вопрос об истине ставится заново в «понимании», которым занимаются гуманитарные науки.

Если мы захотим узнать, что такое истина в области гуманитарных наук, то должны будем в этом смысле направить вопрос философий к совокупности научно-гуманитарных процессов, как Хайдеггер направил его к метафизике, а мы сами — к эстетическому сознанию. Мы также не должны принимать ответа, даваемого самопониманием гуманитарных наук, задаваясь вопросом о его истинности. Подготовка этой обширной постановки вопроса способна пойти на пользу проблеме истины в искусстве, и в особенности потому, что художественный опыт, почерпнутый из произведения, включает в себе понимание, следовательно, сам представляет собой герменевтический феномен, но только не в смысле научного метода. Скорее понимание это принадлежит самому факту встречи с произведением искусства так, что эта сопринадлежность может быть прояснена только исходя из *способа бытия произведения искусства*.



## II. Онтология произведения искусства и ее герменевтическое значение

### 1. Игра как путеводная нить онтологической экспликации

#### а) ПОНЯТИЕ ИГРЫ

В качестве первого исходного пункта мы избираем понятие, сыгравшее большую роль в эстетике, — понятие *игры*. Однако наша задача состоит в освобождении этого понятия от субъективного значения, которое свойственно ему в трактовке Канта и Шиллера и к тому же подчинило себе всю новейшую эстетику и антропологию. Когда мы в связи с художественным опытом говорим об игре, то «игра» подразумевает не поведение и даже не душевное состояние творящего или наслаждающегося и вообще не свободу субъективности, включающуюся в игру, но способ бытия самого произведения искусства. Анализ эстетического осознания привел нас к тому, что противопоставление эстетического сознания и предмета искусства не соответствует реальному положению вещей. В силу этой причины нам и важно обращение к понятию игры.

Конечно, от самой игры следует отличать поведение играющего, которое как таковое связано с другими типами поведения субъективности. Так, можно сказать, например, что для играющего игра не представляется серьезной ситуацией; именно поэтому в нее и играют. Следовательно, мы можем попытаться определить понятие игры, исходя из этого. То, что представляет только игру, не серьезно. У процесса игры существует со сферой серьезного только одна существенная связь, и отнюдь не потому, что он имеет «цель». Игрой занимаются «ради отдохновения», как говорит Аристотель<sup>1</sup>. Важнее то, что в игре заложена ее собственная и даже священная серьезность. Тем не менее в поведении играющего всякая целевая соотношенность, определяющая бытие с его деятельностью и заботами, не то чтобы исчезает, но своеобразно витает в воздухе. Сам играющий знает, что игра — это только

игра, и она происходит в мире, определяемом серьезностью цели. Но знает он это не так, как если бы он, сам будучи играющим, все еще подразумевал эту соотношенность с серьезностью. Ведь процесс игры только тогда удовлетворяет своей цели, когда играющий в него погружается. Игру делает игрой в полном смысле слова не вытекающая из нее соотношенность с серьезным вовне, а только серьезность при самой игре. Тот, кто не принимает игру всерьез, портит ее. Способ бытия игры не допускает отношения играющего к ней как к предмету. Играющий знает достаточно хорошо, что такое игра и что то, что он делает, — это «только игра», но он не знает того, что именно он при этом «знает».

Сама по себе проблема сущности игры не может быть решена, если мы будем ожидать ответа от субъективной рефлексии играющего<sup>2</sup>. Вместо этого зададимся вопросом о способе бытия игры как таковой. Ведь мы видели, что предметом нашего осмысления должно быть не эстетическое сознание, а художественный опыт и вместе с тем проблема способа бытия произведения искусства. Выступая против нивелирования эстетического сознания, мы придерживаемся именно художественного опыта, согласно которому произведение искусства — это не предмет, которому противопоставлен для-себя-сущий субъект. Скорее собственное бытие произведения искусства состоит в том, что оно становится опытом, способным преобразовать субъект. Но «субъект» художественного опыта, сохраняющийся и непреходящий, — это не субъективность того, кому принадлежит опыт, а само произведение искусства. Именно в этом пункте обретает свое значение способ бытия игры, ибо она обладает своей собственной сущностью, независимой от сознания тех, кто играет. Игра имеет место и там, и даже преимущественно и собственно там, где тематические горизонты не суживаются для-себя-бытием субъективности и где нет субъектов, ведущих себя по-игровому.

Субъект игры — это не игрок; в лучшем случае игра достигает через играющих своего воплощения. Этому учит нас уже само употребление слова «игра», а в особенности — его многочисленные применения в метафорике, на которые обратил особое внимание Буйтендейк<sup>3</sup>.

Метафорическое употребление всегда — и в данном случае тоже — обладает методическим преимуществом. Если слово переносится в область применения, к которой оно изначально не принадлежит, то собственно «первоначальное» его значение предстает снятым, и язык пред-

лагает нам абстракцию, которая сама по себе подлежит понятийному анализу. Мышлению остается только произвести оценку.

Впрочем, то же самое справедливо и в отношении этимологий, хотя они гораздо менее надежны, так как представляют собой абстракции, предлагаемые не языком, а языкознанием, и их никогда нельзя верифицировать с помощью самого языка, их подлинного употребления. Поэтому даже когда они правильны, то являются не фрагментом доказательства, а предпосылкой понятийного анализа, и только он может предоставить им надежное основание <sup>4</sup>.

При наблюдении за употреблением слова «игра», при котором предпочтительно выделяются так называемые переносные значения, выясняется, что мы говорим об игре света, волн, деталей шарикоподшипника, говорим «сила играет», «движется играючи», говорим об играх животных и даже об игре слов. Во всех этих случаях подразумевается движение туда и обратно, не связанное с определенной целью, которой оно заканчивалось бы. Этому соответствует и изначальное значение слова *Spiel* (игра, танец \*), которое еще чувствуется в ряде производных слов, например, *Spielmann* (музыкант) <sup>5</sup>. Движение, которое и есть игра, лишено конечной цели; оно обновляется в бесконечных повторениях. Ясно, что понятие движения взад и вперед настолько центрально для сущностного определения игры, что безразлично, кто или что выполняет это движение. Игровое движение как будто лишено субстрата. Это игра, в которую играют или которая играется, и при этом не фиксируется играющий субъект. Игра — это совершение движения как такового. Так, мы говорим, например, об игре красок и в этом случае вовсе не предполагаем, что имеется некая краска, играющая с другой; мы подразумеваем единый процесс или вид, выражающий меняющееся разнообразие красок.

Следовательно, способ бытия игры не таков, чтобы подразумевать наличие субъекта с игровым поведением, благодаря которому и играется игра; скорее уж изначальный смысл понятия «играть» — медиальный. Так, мы часто говорим, что нечто «играет» тогда-то и тогда-то или там-то и там-то, что что-то «играется» или «разыгрывается», что нечто «включено в игру» <sup>6</sup>.

Эти языковые наблюдения представляются мне косвенным указанием на то, что игру вообще не следует

---

\* Ср. в русск. языке: игрище — пляски, хоровод. — *Прим. перев.*

понимать как разновидность участия в деятельности. С точки зрения языка собственно субъект игры — это явно не субъективность того, кто наряду с другими видами деятельности предается также и игре, но лишь сама игра. Мы просто настолько привыкли соотносить феномен типа игры с субъективностью и ее типами поведения, что остаемся глухи к этому указанию духа языка.

Тем не менее новейшие антропологические исследования столь широко захватывают тему игры, что она благодаря этому придвинулась вплотную к границам исходящего от субъективности способа рассмотрения. Хейзинга нашел игровой момент во всей культуре в целом и в первую очередь подробно описал связь детских и звериных игр со «священными играми» культа, а это привело к познанию специфической нерешительности играющего сознания, что, безусловно, делает невозможным различие веры и неверия. «Сам дикарь не знает понятийного различия бытия и игры, он не знает, что такое идентичность, образ или символ. И поэтому остается сомнительным, не является ли наиболее близким подходом к душевному состоянию дикаря при его сакральных действиях то, что фиксируется в первоначальном термине «игра». В нашем понятии игры размывается различие между верой и ее имитацией»<sup>7</sup>.

Здесь самым существенным образом признается *примат игры в отношении сознания играющего*, а фактически игровой опыт, описываемый психологами, только тогда предстает в новом свете и разъясняется, когда исходным пунктом описания служит медиальный смысл слова «играть». Игра явно представляет такой порядок, в котором игровые движения взад и вперед производятся как бы сами собой. К игре относится и то, что движение не только бесцельно и непреднамеренно, но и производится без напряжения, опять-таки как бы само собой. Легкость игры, которая, разумеется, вовсе не обязана быть подлинным отсутствием усилий, но феноменологически подразумевает именно такое отсутствие<sup>8</sup>, субъективно познается в опыте как разрядка. Структурная упорядоченность игры дает игроку возможность как бы раствориться в ней и тем самым лишает его задачи быть инициативным, каким он должен быть при напряжениях, свойственных бытию. То же самое проявляется и в спонтанном стремлении к повторению, возникающем у игрока, и в постоянном самообновлении игры, фиксируемом ее формой (например, рефреном в игровой песне).

Но то, что способ бытия игры таким образом близко

подходит к способу движения природы, позволяет сделать важный методологический вывод. Дело явно обстоит не таким образом, что животные тоже играют и что даже про воду и свет можно в переносном смысле сказать, что они играют. Скорее, напротив, про человека можно сказать, что даже он играет. Его игры — это тоже естественный процесс, да и смысл их, именно потому что он в той или иной мере принадлежит природе, представляет собой чистое самоизображение. В конечном итоге становится бессмысленным различать в этой сфере собственное и метафорическое употребление.

Однако в вопросе о связи с бытием произведения искусства следует исходить только из медиального смысла игры. Природа, в той степени, в какой она без цели и намерения, без напряжения выступает как постоянно обновляющаяся игра, может представлять чем-то вроде образца для подражания со стороны искусства. Так, Фридрих Шлегель пишет: «Все священные игры искусства — это только отдаленные подобию бесконечной игры мира, вечно творящего себя самого произведения искусства»<sup>9</sup>.

Другая проблема, которой занимается Хёйзинга, также проясняется с помощью указания на фундаментальную роль попеременной направленности игрового движения взад и вперед; это проблема игрового характера состязания. Разумеется, для собственного сознания участника состязания несущественно то, что он играет. Но, очевидно, в состязании возникает напряженное движение игрового характера, выделяющее победителя и таким образом позволяющее всему в целом быть игрой. Сам характер движения столь явно и столь существенно принадлежит к сфере игры, что в конечном итоге игр «в одиночку» вообще не бывает, а именно: чтобы игра состоялась, «другой» не обязательно должен в ней действительно участвовать, но всегда должно наличествовать нечто, с чем играющий ведет игру и что отвечает встречным ходом на ход игрока. Так играющая кошка выбирает клубок шерсти, потому что он способен включаться в игру, а неистребимость игры в мяч основана на свободной и всесторонней подвижности мяча, который способен как бы сам по себе совершать неожиданные движения.

Примат игры по отношению к ведущим ее игрокам в том, что касается человеческой субъективности игрового поведения, специфическим образом познается в опыте самими игроками. Здесь снова необходимо обратиться к переносному употреблению слова, которое способно помочь нам извлечь полезнейшие выводы о самой сути значения

этого слова. Так, например, мы говорим о ком-то, что он играет возможностями или планами. То, что мы при этом подразумеваем, очевидно: этот человек еще не зафиксирован на таких возможностях как на всерьез воспринимаемой цели. У него еще остается свобода выбора в пользу той или иной возможности. С другой стороны, эта свобода отнюдь не нерушима. Сама игра скорее представляет риск для игрока. Можно играть только серьезными возможностями, а это безусловно означает установление с ними такого рода отношений, когда они сами «переигрывают» играющего и могут воплотиться. Именно в таком риске и состоит для игрока все очарование игры. Тем самым можно насладиться свободой решения, которая в то же время нарушается и неотвратимо сужается. Вспомним хотя бы о пасьянсах, «играх терпения». Но то же самое справедливо и для сферы серьезного. Тот, кто ради наслаждения свободой решения избегает настоятельно необходимых и срочных действий или возится с такими возможностями, которые сам же не принимает всерьез в качестве желаемых и которые поэтому вовсе не связаны с элементом риска, что он их выберет и тем самым себе ограничит, называется проигравшим.

Исходя из этого, можно указать общую черту, свойственную отражению сущности игры в игровом поведении: *всякая игра — это становление состояния игры*. Очарование игры, ее покоряющее воздействие состоит именно в том, что игра захватывает играющих, овладевает ими. Даже если речь идет об играх, в которых стремятся к выполнению самостоятельных задач, существует риск, что игра может «пойти» или «не пойти», что удача может всегда сопутствовать игроку или уходить и возвращаться, что и составляет всю привлекательность игры. Тот, кто таким образом искушает судьбу, на деле становится искушаемым. Собственно субъект игры — и это очевидно в тех случаях, когда играющий только один, — это не игрок, а сама игра. Игра привлекает игрока, вовлекает его и держит.

Это выражается и в собственном, особенном духе игры<sup>10</sup>. При этом мы не имеем в виду настроение или душевное состояние того, кто играет; различие душевного состояния играющих в различных играх, а также удовольствия от игр и склонности к ним является скорее следствием, а не причиной различия самих игр. Игры сами по себе различаются своим духом. Это основывается на том, что они по-разному обозначают и упорядочивают попеременное игровое движение. Правила и порядок, пред-

писывающие определенное заполнение игрового пространства, составляют сущность игры. Эта общая закономерность справедлива всюду, где в наличии игра, например для фонтанов или для играющих животных. Игровое пространство, в котором протекает игра, соразмеряется с ее внутренними законами и ими же ограничивается, то есть устанавливается скорее изнутри, через порядок, определяющий игровое движение, нежели извне, через препоны, то есть границы свободного пространства, вне которых игровое движение не осуществляется.

Как мне кажется, человеческие игры характерны относительно данного общего определения лишь тем, что играют *во что-то*; это должно означать, что порядок, подчиняющий себе движение, обладает определенностью, «выбираемой» играющим. Для начала он четко отграничивает свое поведение от обычного тем, что *хочет* играть. Но выбор осуществляется и в рамках общей готовности к игре; выбирается та, а не иная игра. В соответствии с этим пространство игрового движения — это не просто свободное пространство для разыгрывания; оно специально вычленено и оставлено для игрового движения. Человеческие игры требуют игровой площадки. Отграничение поля игры — как справедливо подчеркивает Хейзинга, сходным образом обстоит дело со священными кругами<sup>11</sup> — противопоставляет мир игры как мир, закрытый миру цели, причем без перехода и опосредований. То, что всякая игра — это «игра-во-что-то», справедливо только тогда, когда упорядоченное игровое движение определяется как поведение и отделено от поведения иного типа. Играющий человек даже в игре все еще ведет и держит себя определенным образом, даже если собственная сущность игры состоит в том, чтобы освободить его от напряжения, необходимого при целенаправленном поведении. Таким образом, становится понятнее, почему именно игра — это игра-во-что-то. Каждая игра ставит задачу перед человеком, который в нее играет. Поэтому он может самозабвенно и свободно предаться процессу игры не иначе, чем преобразовав целевые установки своего поведения в задачи игры. Так ребенок, играя в мяч, сам ставит себе задачу, которая является игровой задачей, так как подлинная цель игры — вовсе не ее решение, а порядок и структура самого игрового движения.

Своеобразная легкость и облегчение, характеризующие игровое поведение, очевидно, основаны на особом характере, присущем игровым задачам, и зависят от удачности их решения.

Можно сказать, что удачное выполнение задачи «репрезентирует ее». Этот оборот особенно напрашивается, когда речь идет об игре, так как здесь выполнение задачи не влечет за собой целевой соотнесенности. Игра действительно ограничивается тем, что репрезентируется, следовательно, ее способ бытия — это саморепрезентация, которая, однако, является универсальным аспектом бытия природы. Теперь мы знаем, насколько недостаточны биологические представления о цели для того, чтобы сделать понятными живые существа<sup>12</sup>. То же самое справедливо и для игры: вопрос о ее жизненной функции и биологической цели сам в цель не попадает. Игра отличается тем, что это саморепрезентация.

Хотя она, как мы видели, и основана на поведении, связанном с иллюзорной игровой целью, но смысл такого поведения в действительности не состоит в достижении данной цели; скорее самоотдача выполнению игрового задания на деле представляет собой саморазыгрывание. Саморепрезентация игры действует таким образом, что играющий одновременно приходит к собственной саморепрезентации, репрезентируя в то же время игру. Можно видеть игровую задачу в репрезентации только потому, что сама по себе игра — это всегда репрезентация. Так, существуют игры, которые можно назвать репрезентирующими; это, например, игры, в которых свободная смысловая соотнесенность связывается с моментом изображения (типа игры-считалки «На златом крыльце сидели царь, царевич, король, королевич...»), или же такие, которые и состоят в изображении (например, когда дети играют «в машину»).

По своим возможностям всякое изображение — это изображение для кого-нибудь. То, что такая возможность подразумевается, составляет своеобразие игрового характера искусства. Замкнутое пространство мира игры здесь позволяет одной из стен упасть<sup>13</sup>. Культовая игра и игра зрелищная, то есть спектакль, явно могут считаться представлением не в том смысле, в каком «представляет» играющий ребенок. Они не исчерпываются тем, что изображают, но содержат указание, направленное вовне, на тех, кто принимает в них участие в качестве зрителей. В подобном случае игра — это уже не саморепрезентация упорядоченного движения, не просто представление, которому отдается играющий ребенок, а представление для кого-то. Такое присущее представлению указание включается в него и выступает составляющей бытия искусства.

В самом общем смысле игры, в той мере, в какой они по



своей сущности являются представлением, а играющие в них представляют что-то, не подразумевают зрителя. Дети играют для себя, даже если они и представляют. Зрителя не подразумевают даже те игры, которые, подобно играм спортивным, играют перед зрителями. Более того, им угрожает потеря присущего им игрового характера состязания именно из-за того, что они становятся состязаниями для зрителей. К тому же, например, процессия, составляющая часть культового действия, — это нечто большее, чем зрелище, так как по своему смыслу она должна включать в себя всю культовую общину. Тем не менее культовое действие — это подлинное представление для общины, и точно так же спектакль — это игровой процесс, который в существенной степени требует зрителя. Изображение бога в культе, изображение мира в игре являются тем самым играми не только потому, что увлекают, так сказать, в игровое представление самих его участников и это способствует их более совершенной саморепрезентации; исходя из себя, они приходят к тому, что играющие предстают для зрителей как смысловое целое. Следовательно, игру превращает в зрелище вовсе не отсутствие четвертой стены; скорее закрытость игры в себе и создает ее открытость для зрителя. Зритель лишь осуществляет то, чем является игра как таковая [см. прим. 13, с. 658].

С этой точки зрения определение игры как медиального процесса раскрывается во всей своей важности. Мы видели, что бытие игры осуществляется не в сознании или поведении играющих; напротив, игра увлекает их в свою сферу и сообщает им свой дух. Играющий познает игру как превосходящую его действительность. Это может быть справедливым только при том условии, что сама игра «мыслится» как такая действительность, а это в свою очередь имеет место тогда, когда игра осуществляется в виде *представления для зрителя*.

И спектакль (Schauspiel) остается игрой (Spiel), так как удовлетворяет требованию, предъявляемому к структуре игры, и является миром, замкнутым в себе. Но и культовые, и светские зрелища, сколь бы ни были они полностью закрытым в себе миром, который они изображают, как бы открыты со стороны зрителя. Только в нем они впервые обретают все свое значение. Игрок играет свою роль, как и в любой игре, и таким образом игра становится представлением, но сама игра — это целокупность играющих и зрителей. И даже наиболее проникновенно познанная и представленная именно такой, какой

«задумана», она будет не тем, кто в ней участвует, а тем, кто ее смотрит. В нем игра как бы поднимается до своей идеальности.

Для играющих это означает, что они не просто исполняют свои роли, как в любой игре; скорее они их представляют для зрителя. Их тип участия в игре определяется не тем, что они в нее полностью входят, но тем, что они играют свои роли в связи с целостностью зрелища и с оглядкой на нее; полностью же входить в зрелище должен зритель, а не они. Таково тотальное преобразование, происходящее с игрой, когда она становится спектаклем; зрителя оно ставит на место играющего. Отныне он, а не играющий представляет того, для кого и в ком осуществляется игра. Разумеется, это не должно означать, что играющий не в состоянии понять смысл целого, в котором он представляет свою роль. Но у зрителя только одно методическое преимущество: поскольку игра осуществляется для него, становится наглядным ее смысловое содержание, которое должно быть понято; это содержание необходимо отделить от поведения играющих. По сути, здесь снимается различие играющего и зрителя: обоим в равной мере предъявляется требование составить мнение о самой игре в ее смысловой соотнесенности.

Это требование не снижается даже в том случае, когда игровое сообщество отгорожено от всех зрителей, например когда оно оспаривает общественную институционализацию жизни искусства; как и в случае с так называемыми домашними концертами, претендующими на то, чтобы быть музицированием в собственном смысле слова, так как играющие занимаются музыкой для себя самих, а не для публики. Но на деле они стремятся и к тому, чтобы у них «получилось», что, однако, означает: чтобы музыка понравилась тому, кто мог бы ее слушать. Репрезентация искусства по своей сути такова, что она направлена на кого-то, даже если при этом никто не слушает и не смотрит.

#### **б) ПРЕОБРАЗОВАНИЕ В СТРУКТУРУ И ТОТАЛЬНОЕ ОПОСРЕДОВАНИЕ**

Это преобразование, в ходе которого человеческая игра достигает своего завершения и становится искусством, я называю *преобразованием в структуру*. Только благодаря этому преобразованию игра достигает уровня идеальности, так что она может мыслиться как игра и пониматься

как таковая. Только в этом случае выказывается ее отделенность от изобразительной деятельности играющих, и игра состоит в чистом явлении того, что они играют. Игра как таковая, в том числе и непредсказуемость импровизации, принципиально повторима и в этой мере постоянна. Ей присущ характер произведения, «эргона», а не только «энергейи»<sup>14</sup>. В этом смысле я и называю ее структурой.

Но то, что таким образом отделимо от изобразительной деятельности играющих, остается тем не менее связанным с изображением. Такая связанность не означает зависимости в том смысле, что игра обретает свою смысловую определенность только благодаря определенным исполнителям, то есть исполняющим и зрителям, и даже не означает зависимости от того, кто, будучи первопричиной произведения, является его творцом, то есть от автора. По отношению к ним игра обладает некоторой автономией, что должно быть включено в понятие преобразования.

Если со всей серьезностью обратиться к понятию преобразования, то здесь выявляется некоторый аспект определения бытия искусства. Преобразование — это не изменение, например проводимое в особо значительных масштабах. Изменение скорее всегда подразумевает, что изменяемое одновременно остается прежним и фиксируется. Как бы ни было тотально изменение, ему подвергается тот же объект. С категориальной точки зрения всякое изменение (*ἀλλοίωσις*) относится к области качества, то есть субстанциальной акциденции. Напротив, преобразование подразумевает, что нечто становится иным сразу и целиком и что это другое, существующее как преобразованное, представляет его подлинное бытие, по сравнению с которым его прежнее бытие незначимо. Если мы считаем, что некто преобразился, то при этом имеем в виду, что тем самым он стал другим человеком. Здесь не может быть переходов постепенного изменения, ведущих от одного к другому, так как одно отрицает другое. Таким образом, преобразование в структуру подразумевает, что то, что было прежде, теперь не существует, но к тому же еще и то, что сущее теперь, представляющее в игре искусство, и есть непреходяще подлинное.

Прежде всего совершенно очевидно здесь, как искажает суть дела попытка принять за отправную точку субъективность. То, чего более нет, — это не больше и не меньше, чем играющие, к которым следует причислить также писателя или композитора. Все они не имеют собственного для-себя-бытия, фиксируемого в том смысле,

что их игра означает то, что они «всего лишь играют». Если описывать игру с точки зрения играющего, то получится, разумеется, не преобразование, а переодевание. Переодетый не хочет быть узанным, он стремится предстать другим и таковым считаться. В глазах окружающих он хотел бы не быть больше самим собой, а быть принятым за другого; следовательно, он не желает, чтобы его угадали или узнали. Он играет другого, но так, как мы играем что-то в практической повседневности; это значит, что мы просто притворяемся, меняемся и создаем видимость. Однако тот, кто таким образом ведет игру, по видимости, отрицает преемственность с самим собой. На деле же это означает, что для себя он эту преемственность фиксирует, а скрывает ее от тех, перед кем представляется.

В свете того, что мы выяснили о сущности игры, подобное субъективное различие себя самого и игры — в чем и состоит игра «на публику» — не может считаться подлинным бытием игры, которая скорее уж представляет собой преобразование такого рода, что идентичность играющих ни для кого не устраняется. Остаются лишь вопросы типа «что это должно значить, что здесь подразумевается». Теперь больше нет играющего (или автора), остается только играемое.

И к числу того, чего более нет, относится прежде всего мир, в котором мы живем, как в нашем собственном. Преобразование в структуру — это не просто перемещение в другой мир. Конечно, игра играется в другом, замкнутом в себе мире. Но в той мере, в какой она образует структуру, она каким-то образом обретает внутри себя свой критерий и не соразмеряется ни с чем из того, что вне ее. Так, действие спектакля (в этом оно все еще полностью тождественно культовому действию), безусловно, основывается на чем-то в себе; оно уже не допускает никаких сравнений с действительностью в качестве скрытых критериев сходства изображаемого. Оно вышло за пределы всякого подобного сравнения, а вместе с тем — и из сферы действия вопроса, было ли это все на самом деле, ибо в нем звучит истина, более совершенная. Даже Платон, будучи самым радикальным критиком бытийного ранга искусства из всех известных нам в истории философии, при случае говорит о комедии и трагедии, не делая различия, происходят ли они в жизни или на сцене<sup>15</sup>. Ибо различие снимается, если человек умеет воспринимать смысл разыгрывающейся перед ним игры. Радость, испытываемая от предлагаемого зрелища, в обоих случаях одинакова: это радость познания.

И лишь в этом обретает полный смысл то, что мы называли преобразованием в структуру. Преобразование — это преобразование в истинное, а не очаровывание в смысле колдовства, ожидающее слова, освобождающего от чар; оно само — освобождение, возвращение в истинное бытие. Представление игры выявляет то, что есть. В нем выдвигается и выходит на свет то, что в других условиях всегда скрывается и ускользает. Умеющий воспринимать комедию и трагедию жизни умеет и избегать влияния цели, скрывающей игру, которая с нами играется.

«Действительность» всегда предстает на горизонте будущего, где находятся желанные и страшные, но в любом случае еще не определившиеся возможности. Поэтому они постоянно таковы, что будят взаимоисключающие друг друга ожидания, не все из которых могут исполниться. Неопределенность будущего позволяет существовать такому избытку ожиданий, что действительность вынужденно прячется за ними. Если в особом случае смысловые взаимосвязи действительности осуществляются таким образом, что определенные возможности реализуются, а линии, ведущие в пустоту, выпадают, то такая действительность сама походит на спектакль. Точно так же тот, кто способен увидеть всю действительность как замкнутый смысловой круг, в котором выполняется все, будет говорить о комедиях и трагедиях самой жизни. В тех случаях, когда действительность понимается как игра, на первый план выступает действительность игры, которую мы обозначаем как игру искусства. Бытие всяческой игры — это всегда искупление, чистое выполнение, «энергейя», цель которой заключена в ней самой. Мир произведения искусства, в котором игра, таким образом, полностью выражается в единстве своего процесса, на деле представляет целиком и полностью преображенный мир, по отношению к которому всякий может узнать, «как на самом деле».

Следовательно, понятие преобразования призвано характеризовать самостоятельный и превосходящий тип бытия того, что мы называли структурой. Исходя из этого понятия, так называемая действительность определяется как непреображенное, а искусство — как снятие этой действительности в ее истине. Античная теория искусства, согласно которой в основе всякого искусства заложено понятие мимесиса, *подражания*, при этом явно исходила из игры; ведь игра как танец есть изображение божественного<sup>16</sup>.

Но понятие подражания способно описывать игру искусства только в том случае, если иметь в виду *познавательный смысл*, заложенный в подражании. Вот изображение — вот миметическое прасоотношение. Тот, кто чему-то подражает, делает его таким, каким и как он его знает. Ребенок начинает играть, подражая; при этом он на деле подтверждает свое знание и тем самым самоудостоверяется. И любовь детей к переодеваниям, к которой апеллировал еще Аристотель, стремится не к скрыванию себя и не к притворству, за которыми следует разгадывание и узнавание, а, напротив, к изображению именно того, что изображается. Ребенок ни в коем случае не хочет, чтобы его узнали в переодеванном виде. Должно быть представлено именно то, что он изображает, и если что-то и следует угадать, так только это; должно быть узно, «что это»<sup>17</sup>.

Это рассуждение помогает констатировать: познавательный смысл мимесиса — это узнавание. Но что же такое узнавание? Подробный анализ данного феномена способен вполне прояснить для нас бытийный смысл изображения, о чем и идет речь. Как известно, еще Аристотель подчеркивал, что художественное изображение даже неприятного способно доставлять удовольствие<sup>18</sup>, а Кант в силу этого определяет искусство как прекрасное изображение вещей, так как оно умеет прекрасно описать даже безобразное<sup>19</sup>. При этом очевидно, что имеются в виду отнюдь не своего рода искусность или сноровка как таковые. Обычно мы не восхищаемся искусностью, с которой что-то проделывается, как это свойственно артистам; это имеет для нас только вторичный интерес. То, что собственно познается в произведении искусства и к чему в нем стремятся, — это степень его истинности, то есть насколько в нем можно познать и узнать нечто и себя самого.

Но нельзя понять, что представляет собой узнавание по своей глубочайшей сути, если считать, что оно сводится к тому, что нечто, уже известное, познается заново, то есть что узнается только знакомое. Скорее радость узнавания состоит в том, что познается *большее*, нежели было известно. При узнавании то, что мы знаем, как бы выступает благодаря освещению из рамок всевозможных случайностей и изменчивых обстоятельств, его обуславливающих, и предстает в своей сути. Оно познается как нечто.

Здесь мы подошли к центральному мотиву платонизма. В своем учении об узнавании (анамнесисе) Платон раз-

вивал мифическое представление об узнавании на путях своей диалектики, которая стремится обрести истину бытия в логосах, то есть в идеальности языка<sup>20</sup>. И в самом деле, такой сущностный идеализм заложен в феномене узнавания. «Знакомое» только благодаря узнаванию достигает своего истинного смысла и выказывается как то, что оно есть. В качестве узнанного оно обретает фиксированную сущность, освобождается от аспектуальной случайности. Это полностью относится и к тому типу узнавания, который осуществляется при игре в отношении изображения; ведь подобное изображение оставляет на заднем плане все случайное и несущественное, например собственное особенное бытие артиста, который полностью исчезает за познанием того, что он изображает. Но и то, что изображается, известный ход мифологического предания благодаря изображению каким-то образом поднимается до своей действительной истинности. В аспекте познания истины бытие изображения предстает как нечто большее, нежели бытие изображаемого материала; гомеровский Ахилл более велик, нежели его прообраз.

Миметическое прасоотношение, которого мы касаемся, содержит, следовательно, не только факт наличия изображаемого, но и то, что оно при этом выступает в наиболее свойственной ему сущности. Подражание и изображение — это не только копирующее повторение, но и познание сущности. Так как они являются не просто повторением, но «извлечением сути», то в них одновременно примыслено и участие зрителя. Они несут в себе сущностную связь со всяким, для кого изображение предназначено.

Можно сказать и более того: изображение сущности тем менее похоже на простое подражание, что оно содержит обязательное указание. Подражающий должен что-то убирать, а что-то выделять. Поскольку он указывает, он должен преувеличивать, хочет он этого или нет. В этих пределах возникает неснимаемая бытийная дистанция между сущим «таким, как» и тем, которому оно пытается быть тождественным. Как известно, Платон настаивал на такой онтологической дистанции, на большей или меньшей степени отстояния отображения в сравнении с прообразом, и, исходя из этого, поместил подражание и изображение в игре искусства на третью ступень как подражание подражанию<sup>21</sup>. Тем не менее в художественном изображении действует узнавание, обладающее характером подлинного познания сущности; именно благодаря тому, что Платон понимает всякое познание сущности как узнавание, это положение вещей получает фактическое обосно-

вание: Аристотель считал поэзию более философичной, нежели история <sup>22</sup>.

Итак, подражание, будучи изображением, характеризуется познавательной функцией. Понятие подражания может в силу этой причины удовлетворять теорию искусства постольку, поскольку познавательное значение искусства неоспоримо. Но это справедливо лишь в той мере, в какой можно констатировать, что познание истинного — это познание сущности <sup>23</sup>, так как именно такому познанию искусство служит самым убедительным образом. Для номинализма современной науки, напротив, как и для принятого в ней понятия действительности, из которого Кант извлек агностицистские выводы для эстетики, понятие мимесиса утратило свою эстетическую обязательность.

Поскольку бесперспективность такого субъективного рассмотрения эстетики нам ясна, обратимся к более старой традиции. Если искусство — не разновидность меняющихся переживаний, предмет которых каждый раз заново субъективно заполняется значением, как пустая форма, то «изображение» должно быть признано видом бытия самого произведения искусства. Подготовкой к этому служит производность понятия изображения от понятия игры, поскольку самоизображение — это подлинная сущность игры, а вместе с тем и произведения искусства. Игра в процессе своего воплощения обращается к зрителю посредством изображения, причем таким образом, что тот, хотя и отделен противостоянием, включается в нее.

Наиболее явным образом это проявляется в таком виде изображения, как культовое действо. Здесь связь с общиной налицо. В этом не может сомневаться ни рефлектирующее эстетическое сознание, ни эстетическое различие, которое само устанавливает для себя предмет и в состоянии воспринять подлинный смысл культового изображения или религиозной игры. Никто не может считать, что проведение культового действа представляет нечто несущественное для религиозной истины.

То же самое — и сходным образом — справедливо для спектакля вообще и для его литературной стороны. Постановка спектакля не просто отделима от него как нечто, что не принадлежит его сущностному бытию; она настолько же субъективна и преходяща, как эстетические переживания, в которых она познается опытом. Скорее в постановке, в исполнении и только здесь (яснее всего это видно на примере музыки) происходит встреча с произведением, точно так же как в культе — встреча с божественным. В этом проявляется методическое преимущество, приобре-



тенное благодаря исходному понятию игры. Произведение искусства не просто изолировать от совокупности приводящих обстоятельств, при которых оно показывается, но если такая изоляция все же осуществляется, то в результате возникает абстракция, редуцирующая собственное бытие произведения. Оно само принадлежит миру, который изображает. Спектакль возникает только тогда, когда его играют, и тем более должна зазвучать музыка.

Следовательно, бытие искусства не может определяться как предмет эстетического сознания, поскольку эстетическое поведение, напротив, обширнее, нежели оно о себе знает. Оно представляет собой часть *процесса бытия изображения* и по существу принадлежит игре как таковой.

Каковы же онтологические последствия этого? Что это нам даст, если мы, исходя, таким образом, из игрового характера игры, обратимся к задаче определения бытийного типа эстетического бытия? Во всяком случае, ясно, что спектакль и понимаемое с этой точки зрения произведение искусства — это не просто схема правил и поведенческих предписаний, внутри которых может свободно осуществляться процесс игры. Не следует понимать играемый спектакль как удовлетворение потребности в игре; это вступление в бытие самой поэзии. Спрашивается, что же такое произведение поэзии представляет собой по своему собственному бытию, если оно существует только в процессе становления игры, в представлении, только как спектакль, и все же обладает собственным бытием, которое при этом изображается.

Вспомним употребленную выше формулировку «преобразование в структуру». Игра — это структура; данный тезис утверждает, что вопреки своей процессуальной ограниченности она выступает как значимое целое, которое, будучи таковым, может быть представлено повторно, а смысл его доступен пониманию. Но и структура — игра, так как вопреки своему идеальному единству обретает свой полный смысл только в процессуальности. Налицо обоюдосторонняя связь, что мы должны подчеркнуть в противоположность абстракции эстетического различения.

Теперь мы можем придать нашим построениям некоторую форму, противопоставив эстетическому различению, как собственно составляющей эстетического сознания, «эстетическое неразличение». Уже ясно, что предмет подражания (при подражании), описания (в литературе), представления (для артиста), познания (для зрителя) — это именно то, что имеется в виду, в чем коренится

значение изображения, так что поэтическое оформление или уровень исполнения как таковые от них вовсе не отделяются. Но если различие производится, то различают материал и его оформление, литературное произведение и его «концепцию». Но природа таких различий вторична. То, что играет артист и познает слушатель, — это образы и само действие в том виде, как они замыслены автором. Следовательно, здесь представлен *двойной мимесис*: автор изображает, изображает и исполнитель. Но именно такой двойной мимесис *един*: ведь то, что обретает бытие в том и в другом случае, тождественно.

Точнее можно сказать, что миметическое изображение при постановке воплощает в бытие то, что, собственно, требует произведение. Двойному различению произведения и его материала, а также произведения и его исполнения соответствует двойное неразличение как единство истины, познаваемой в игре искусства. Если, например, фабулу, лежащую в основе произведения, рассматривают с точки зрения ее происхождения, то это выпадает из собственно познания произведения, точно так же как выпадает из собственно познания спектакля размышление зрителя о концепции постановки или о мастерстве исполнителей как таковых. Подобная рефлексия уже содержит эстетическое различие самого произведения и его исполнения, а для содержания данного в опыте познания она, как мы видели, скорее безразлична, как безразлично для него, происходит ли комическая или трагическая сцена, которая перед ним разыгрывается, на подмостках или в жизни — при условии, что мы всего только зрители. То, что мы называли структурой, остается таковой в той мере, в какой изображается в виде смыслового целого, которое не существует само по себе, встречаясь при этом в случайном для него опосредовании, но обретает именно в опосредовании свойственное ему бытие.

Различия, возникающие при постановке или исполнении подобной структуры и возводимые к концепции интерпретаторов, не замыкаются в субъективности их суждений, а присущи им органически. Следовательно, речь идет вовсе не о простом субъективном различии концепций, а о бытийных возможностях произведения, которые уже заложены в различии его аспектов.

При этом нельзя отрицать, что здесь содержится точка возможного приложения эстетической рефлексии. Различные постановки одной и той же пьесы могут различаться, например, способом опосредования, точно так же как можно представлять себе переменными привходящие

обстоятельства произведений искусства других родов; например, можно задаться вопросом относительно архитектурного сооружения, как оно выглядело бы при солитерном расположении или как оно должно увязываться со своим окружением. Можно себе представить также проблемы, возникающие перед началом реставрации. Во всех таких случаях само произведение отличается от своего «представления»<sup>24</sup>, но если предположить, что возможные вариации, допускаемые при таком «представлении», свободны и произвольны, это будет означать непонимание обязательности произведения искусства. На самом деле все вариации подчиняются основному критическому масштабу «правильного» представления<sup>25</sup>.

Нечто в этом роде мы наблюдаем в современном театре в виде традиции, исходящей из инсценировки, интерпретации ролей или практики музыкального исполнения. Здесь не существует произвольного соположения, механического варьирования концепций; напротив, из постоянного следования образцам и их продуктивного приложения создается традиция, исходя из которой разъясняется любая последующая попытка. В известной степени сознание такого рода присуще и исполнителям, подход которых к произведению или роли тем или иным образом всегда связан с опытом предшественников. При этом речь никоим образом не идет о слепом подражании. Традиция, созданная великим актером, режиссером или музыкантом, пример которого продолжает быть образцом, — это не оковы для свободного изображения; напротив, она как бы слилась с самим произведением, так что ее интерпретация в не меньшей степени способна пробудить творческие возможности исполнителя, чем интерпретация самого произведения. Особенное в исполнительском искусстве состоит в том, что произведения, с которыми оно имеет дело, откровенно предоставляются для творческой интерпретации, и тем самым идентичность и континуальность таких произведений открыты в будущее<sup>26</sup>.

Очевидно, применяемый здесь масштаб, согласно которому нечто является «правильным представлением», в высшей степени подвижен и относителен. Но обязательность изображения не уменьшается оттого, что должна отказаться от четко фиксированного критерия. Так, мы наверняка не согласны предоставить интерпретации музыкального произведения или драмы полную свободу для того, чтобы использовать «текст» как повод для достижения определенного эффекта. В другом случае канонизация определенной интерпретации, например с по-

мощью пластинки, при записи которой дирижировал сам композитор, или в детальных указаниях к постановке, идущих от канонизированного первого сценического воплощения, будет рассматриваться нами как непонимание собственно интерпретационных задач. Такого рода стремление к «правильности» не соответствует и подлинной обязательности произведения, которая каждого из исполнителей связывает единственным и непосредственным образом и не позволяет ему облегчить себе жизнь путем простого подражания образцу.

Совершенно очевидно также, что неправильно было бы ограничивать «свободу» стремлений исполнителя внешними и второстепенными явлениями; напротив, следует представлять исполнение в целом как обязательное и одновременно свободное. Интерпретация может в определенном смысле считаться посттворчеством, которое, однако, не следует процессуально за актом творчества, но относится к облику сотворенного произведения и имеет целью воплотить его с индивидуальным осмыслением. Историзованное исполнение, например музыки на старинных инструментах, тем самым не столь адекватно, как полагают; скорее оно подвергается опасности, будучи подражанием подражания, по словам Платона, трижды отстоять от истины.

Идея единственно правильного исполнения, как кажется, содержит в себе нечто абсурдное, если учесть конечность нашего исторического бытия; об этом еще будет сказано в другой связи. Здесь же очевидность положения дел, согласно которой любое исполнение стремится быть правильным, служит лишь для подтверждения того, что неразличение опосредования и произведения является собственно опытным познанием произведения. То, что эстетическое сознание способно проводить эстетическое различие между произведением и его опосредованием в самом общем случае только в виде критики, то есть тогда, когда это опосредование терпит неудачу, целиком с этим согласуется. По самой своей идее опосредование тотально.

Тотальное опосредование означает, что опосредуемое само себя как таковое снимает. Таким образом, исполнение (в случае спектакля и музыки, а также и при публичном чтении лирических или эпических произведений) само по себе вовсе не является темой, но в нем и благодаря ему осуществляется представление произведения. Мы увидим, что то же самое справедливо и в отношении встречного характера и доступности,

присущих представлению произведений архитектуры и живописи. В этом случае доступность самого произведения также не является темой, но неверно и обратное, а именно что следует абстрагироваться от всякой связи с жизнью для того, чтобы постичь произведение как таковое. Скорее произведение предстает нам лишь в своих жизненных связях. Тот факт, что произведения искусства приходят из прошлого и внедряются в настоящее как монументы веков, еще далеко не в состоянии сделать их бытие предметом эстетического или исторического сознания. До тех пор пока они соответствуют своим функциям, они — современники любого настоящего. И даже если они представлены в музеях только как произведения искусства, они вовсе не целиком от себя отчуждены, и не потому лишь, что в произведении искусства никогда не гаснет окончательно след его первоначальной функции, давая возможность знающему восстановить ее актом познания, но и потому, что произведение искусства, занявшее отведенное ему место в последовательности экспонатов, все еще сохраняет следы своего происхождения. Оно само обеспечивает свое воздействие, и в том, как оно это делает — «убивая» одно и выгодно дополняя другое, — оно и выражается, выражается его «Я».

Возникает вопрос об идентичности этого «Я», которое в столь различных видах предстает в круговороте времен и обстоятельств. Очевидно, что оно не распадается по чередующимся аспектам таким образом, чтобы терялась его идентичность, но сохраняется в них всех, и все они ему присущи, все они с ним *одновременно*. Так возникает задача временной (темпоральной) интерпретации произведения искусства.

### с) ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОГО

Что же это за одновременность? Какова присущая эстетическому бытию темпоральность? Одновременность и современность эстетического бытия вообще называют его вневременностью. Но задача состоит в том, чтобы научиться мыслить эту вневременность в связи с временем, так как они сущностно взаимодействуют. В конечном итоге вневременность — не что иное, как диалектическое определение, возникающее на почве времени как его противоположность. Утверждение о двух системах времени, исторической и надысторической, с помощью которого пытаются определить темпоральность

произведения искусства (например Зедльмайр, примыкающий в этом вопросе к Баадеру и ссылающийся на Больнова<sup>27</sup>) не выходит за пределы этого диалектического противопоставления. Надысторическое «цельное» время, в котором «настоящее» — это не беглое мгновение, а полнота времени, описывается с позиции «экзистенциальной» временности, которая может обозначать все, что угодно, будь то сдержанность, ветреность, невинность или что-либо еще. Насколько недостаточно такое противопоставление, становится ясно, если, следуя сути вещей, допустить, что в иллюзорное историко-экзистенциальное время вторгается время «реальное». Такое вторжение явно будет иметь характер Богоявления, а это означает, что для познающего сознания оно будет лишено континуальности.

По существу, тем самым возвращается та логическая безысходность концепта эстетического сознания, о которой мы писали выше, так как именно континуальность обеспечивает всякое понимание времени, даже если речь идет о времени произведения искусства. Здесь-то и мстит за себя недоразумение, постигшее онтологическую концепцию временного горизонта Хайдеггера. Вместо того чтобы закрепить методологический смысл экзистенциального анализа бытия, эту его экзистенциальную, историческую временность, обремененную заботами и движущуюся к смерти, то есть к радикально конечному, трактуют как одну из возможных при определенных экзистенциальных пониманиях, забывая при этом, что то, что здесь раскрывается как временность, — это способ бытия самого понимания. Отделение собственного времени художественного произведения, взятого как «цельное время», от преходящего исторического времени на деле оказывается простым отображением человечески-конечного познания искусства. Только библейская теология времени, исходящая не с позиции человеческого самопознания, а с точки зрения божественного откровения, имеет право говорить о «цельном времени» и теологически узаконить аналогию между временностью художественного произведения и этим «цельным временем». Без подобного теологического оправдания все рассуждения о «цельном времени» покрывают лишь поле своей собственной проблемы, и это не проблема вырванности произведения искусства из временных границ, а проблема его положения во времени.

Тем самым мы вынуждены вновь поставить вопрос о темпоральности<sup>28</sup>.

Будем исходить из того, что произведение искусства представляет собой игру; это означает, что его собственное бытие неотделимо от его представления, а в представлении выявляются единство и тождество структуры. Нацеленность на представление — это сущностная черта произведения. Это означает, что хотя в представлении всегда можно заметить элементы преобразования и искажения, но тем не менее в нем произведение остается самим собой. Обязательную черту любого представления составляет именно то, что оно содержит указание на самое структуру произведения и тем самым подчиняется критерию правильности, опирающемуся на это соотношение. Это подтверждается даже частными экстремальными случаями совершенно искажающего представления. Оно и осознается как искажение вопреки тому, что представление задумано и определено именно как представление самого произведения. Представление самым неразрывным и неистребимым образом характеризуется как повторение тождественного. Однако повторение не означает здесь повторения в собственном смысле слова, то есть возведения к первоначальному источнику. Скорее любое повторение исходно тождественно самому произведению.

В высшей степени загадочная темпоральная структура, наличествующая здесь, знакома нам по феномену праздника<sup>29</sup>. Повторяются как минимум периодические праздники. В случае с праздником мы говорим о его возвращении или о новом приходе. При этом возвращающийся праздник — это не другой праздник, но и не простое воспоминание о том, который уже некогда праздновался. Первоначальный священный характер праздника явно исключает знакомые нам по нашей практической прикосновенности ко времени различия настоящего, вспоминаемого и ожидаемого; приобщение ко времени праздника, его осознание выступает скорее как результат самого *празднования*, как настоящее *sui generis*.

Временной характер свершения праздника трудно понять, исходя из обычного опыта познания временной последовательности. Если связать возвращение праздника с обычным познанием времени и его измерений, то оно принимает вид исторической темпоральности. Праздник каждый раз меняется, так как каждый раз одновременно с ним происходят разные события. Тем не менее даже в этом историческом аспекте он остается одним и тем же праздником, претерпевающим подобное изменение. Изначально он был таким-то и праздновался

так-то, затем по-иному, затем — снова по-иному.

Между тем этот аспект временного характера праздника вовсе не касается другого заложенного в нем аспекта: того, что он совершается. Историческая соотнесенность для определения сущности праздника вторична. Как праздник, он не идентичен в смысле исторической данности, но и неопределяем своим происхождением таким образом, что лишь однажды был собственно праздником в отличие от способа праздновать его, складывающегося с течением времени. Скорее у его истоков, то есть при основании или при постепенном введении, задается то, что он будет праздноваться регулярно. Следовательно, по своей собственной оригинальной сущности он таков, что он постоянно иной, даже если празднуется «так же». Сущее, то, что есть и при этом всегда является иным, — это и есть «временное» в самом радикальном смысле, как все то, что принадлежит истории. Оно находит свое бытие только в становлении и в повторении<sup>30</sup>.

Праздник имеет место, пока он празднуется. Тем самым никоим образом не утверждается, что он обладает субъективным характером и собственным бытием только в субъективности празднующих. Скорее его празднуют, потому что он пришел. Сходным образом обстоит дело и со спектаклем, который должен быть показан зрителям, но тем не менее его бытие отнюдь не представляет собой всего лишь точку пересечения их переживаний. Скорее напротив, бытие зрителей определяется «пребытием», «присутствием» при его бытии. Такое «присутствие-при-бытии» (Dabeisein) — это нечто большее, нежели соприсутствие с чем-то иным, имеющимся в наличии, оно означает и участие. Тот, кто при чем-то присутствует, в общем осведомлен о том, как все было. И только производным образом такое присутствие обозначает и способ субъективного отношения, сопричастность. Следовательно, со-зерцать, быть зрителем и означает подлинно участвовать. Можно вспомнить о понятии сакральной сопричастности (Kommunion), изначально лежащем в основе греческого понятия «теория» (собственно — наблюдение, созерцание). Как известно, «теорос» — так вначале назывался участник праздничной миссии, у которого не было иной квалификации и функции, нежели при ней находиться. Следовательно, такой участник — это зритель в самом прямом смысле слова, и его участие в праздничном действе состоит в присутствии, благодаря которому он и получает свои сакраль-



но-правовые отличия, например право неприкосновенности.

Сходным образом рассматривает сущность «теорийи» и «нуса» еще греческая метафизика; здесь они предстают как чистое «присутствие при бытии» подлинно сущего<sup>31</sup>, да и в наших глазах способность к теоретизированию определяется умением забыть ради дела свои собственные цели [см. 52 и сл.]. Но «теорийи» не мыслилась изначально как способ поведения субъективности, как самоопределение субъекта; ее определяли исходя из того, к чему она относится, что рассматривает. «Теорийи» — это подлинное участие, не деятельность, но претерпевание (пафос), а именно отрешенная вовлеченность. Исходя из этого в позднейшую эпоху рассматривали религиозную основу греческого понятия разума<sup>32</sup>.

Мы исходим из того, что подлинное бытие зрителя, включенного в игру искусства, невозможно постичь исходя из субъективности, лишь как способ проявления эстетического сознания. Но это не должно означать, что и сущность зрителя нельзя описывать исходя из его «присутствия-при-бытии», как мы предлагаем. Такое присутствие как субъективный результат человеческого поведения обладает характером бытия-вне-себя (*Außer-sichsein*). Уже Платон в своем «Федре» отметил неясность, с которой обычно экстатику бытия-вне-себя пытаются рассматривать исходя из рациональной разумности, усматривая в ней при этом простое отрицание уравновешенного бытия, бытия-при-себе (*Beisichsein*), то есть разновидность безумия. На самом деле бытие-вне-себя означает положительную возможность сопричастности чему-то другому, что обладает характером самозабвения. Сущность зрителя обрисовывается тем, что он способен самозабвенно предаваться зрелищу. Но здесь самозабвение — это нечто иное, нежели привативное состояние, так как возникает оно из приверженности делу, которое зритель завоевывает как свое собственное положительное достижение<sup>33</sup>.

Очевидно, что имеется существенное различие между зрителем, который полностью отдается игре искусства, и привязанностью к зрелищам просто любопытного. Но и любопытству свойственно следить за зрелищем как прикованному, полностью забывать в нем себя, быть не в состоянии от него оторваться. Однако для предмета любопытства характерно то, что он, в сущности, не затрагивает зрителя, лишен для него смысла. В нем нет ничего такого, к чему зритель захотел бы обратиться

и что концентрировало бы его на себе. Ибо в этом случае привлекательность зрелища основана на формальном качестве новизны, то есть абстрактной инаковости. Это проявляется в том, что такое зрелище диалектически дополняется скукой и отупением. Напротив, то, что предстает зрителю как игра искусства, не исчерпывается только вовлеченностью в мгновение, но заключает в себе притязание на длительность и длительность самого притязания.

Слово «притязание» употреблено здесь не случайно и не в приближенном значении. В интересных теологических размышлениях Кьеркегора, которые мы обозначаем как «диалектическую теологию», это понятие не случайно послужило для теологической экспликации того, что подразумевалось под понятием Кьеркегора «одновременность». Дело в том, что притязание — это нечто стойкое. Его справедливость (или мнимость таковой) всегда на первом плане. Именно потому, что притязание возникает, оно в любой момент может вступить в действие. Притязание возникает, будучи направленным на кого-то, в чьей сфере и вступает в действие. Разумеется, понятие притязания заключает в себе и то, что это не фиксированное требование, выполнение которого встречает однозначное согласие; оно скорее обосновывает такое требование. Притязание — это правовая основа для неопределенного требования. И только когда ему соответствует возможность выполнения, оно, приходя в действие, приобретает облик требования. Следовательно, стойкости притязания соответствует то, что оно конкретизируется в требование.

Его применение в лютеровской теологии состоит в том, что притязание веры возникает с момента провозвещения и каждый раз заново действует в проповеди. Слово проповеди и позволяет осуществить то тотальное опосредование, которое в других случаях вменяется в обязанность культовому действу, такому, например, как божественная литургия. Мы еще увидим, что слово и в других случаях бывает призвано осуществлять опосредование одновременности и что тем самым ему принадлежит ведущая роль в проблеме герменевтики.

В любом случае бытию произведения искусства подобает «одновременность». Она составляет сущность «присутствия-при-бытии», не являясь симультанностью эстетического сознания, так как симультанность эта подразумевает совместность бытия и равнозначность различных предметов эстетического переживания в одном

сознании. Напротив, с помощью понятия «одновременность» мы хотим здесь сказать, что то единственное, что нам представлено, как бы ни были далеки его истоки, в процессе своего представления полностью обретает современность. Следовательно, одновременность — это не способ заданности в сознании, но задание для сознания и результат, от него требуемый. Эта задача состоит в том, чтобы поставить себя в отношении дела таким образом, чтобы оно стало «одновременным», а это означает, что всякое опосредование снимается в тотальной современности.

Как известно, понятие одновременности ввел Кьеркегор, придавший ему особое богословское звучание<sup>34</sup>. «Одновременно» у Кьеркегора не означает совместно, но формулирует задачу, поставленную перед верующими: настолько тотально и взаимосвязанно опосредовать то, что не совмещается с ними во времени, а именно полноту соприсутствия Христа, чтобы оно тем не менее познавалось и доподлинно воспринималось как нечто вполне современное, а не во временном отстоянии. Напротив, симультанность эстетического восприятия основана на маскировке задачи, поставленной одновременностью.

В этом смысле одновременность особо свойственна культовому действу, включая сюда и провозвещение в проповеди. Смыслом соприсутствия здесь является подлинное участие в самом происходящем священнодействии. Никто не может усомниться, что эстетические различия, например «великолепных» церемоний или «хорошей» проповеди, неуместны перед лицом предъявляемого нам притязания. И я утверждаю, что это в основе своей справедливо и для познания искусства. В этой области опосредование также должно мыслиться тотальным. Ни для-себя-бытие творцов искусства, например их биографии, ни для-себя-бытие исполнителей, представляющих произведение, или воспринимающих его зрителей не оправданны перед лицом бытия художественного произведения.

Но то, что разворачивается в связи с ним, для каждого настолько вырвано из контекста протяженности мировых линий и таким образом заключено в самостоятельную смысловую сферу, что ни для кого не мотивирует выхода в какое-либо иное будущее или иную действительность. Воспринимающий находится в абсолютном удалении, что практически исключает для него какое бы то ни было целенаправленное участие в действии. Это удаление, однако, представляет эстетическую дистан-

цию в собственном смысле слова; оно обозначает отстояние, необходимое для того, чтобы видеть, которое и обеспечивает возможность своеобразного и всестороннего участия в том, что разыгрывается перед смотрящим. В этом смысле экстатической самозабвенности зрителя соответствует его временное тождество с самим собой. Именно то, что он, будучи зрителем, как бы отказывается от себя самого, теряет себя, и сообщает ему смысловую тождественность. То, что перед ним изображается и в чем он себя познает, — это истина его собственного мира, мира религиозного и нравственного. Способ эстетического бытия отмечен чем-то напоминающим «парусию» (богопришествие), абсолютным настоящим, благодаря чему произведение искусства и является одним и тем же всюду, где такое настоящее представлено; точно так же абсолютное мгновение, в котором находится зритель, является одновременно самозабвением и опосредованием. То, что вырывает зрителя из всего окружающего, одновременно возвращает ему всю полноту бытия.

Ограниченность эстетического бытия представлением не означает, следовательно, ущербности, недостатка, автономной смысловой определенности. Она принадлежит к числу его сущностных характеристик. Зритель — это существенный момент самой игры, которую мы называем эстетической. Вспомним знаменитое определение трагедии, данное в «Поэтике» Аристотеля; там в сущностное определение трагедии подчеркнуто включается состояние духа зрителя.

#### д) ПРИМЕР ТРАГИЧЕСКОГО

Аристотелевская теория трагедии может служить примером структуры эстетического бытия вообще. Как известно, она включается в его поэтику и на первый взгляд должна относиться только к драматической поэзии. Между тем трагическое — это основной феномен, смысловая фигура, которая представлена отнюдь не только в трагедии, в трагических произведениях искусства в узком смысле слова, но находит себе место и в других видах искусства, прежде всего в эпосе. Да к тому же это отнюдь не специфически художественный феномен, коль скоро он встречается и в жизни. На этом основании исследователи нашего времени (Рихард Гаман, Макс Шелер<sup>35</sup>) рассматривают трагическое уже как внеэстетический момент; речь идет теперь о феномене этико-

метафизическом, который попадает в сферу эстетической проблематики лишь извне.

Но после того как мы уяснили всю сомнительность и проблематичность понятия эстетического, нам следует задаться обратным вопросом, не является ли скорее трагическое основным эстетическим феноменом. Мы увидели бытие эстетического как игру и представление; теперь мы вправе поставить вопрос о сущности трагического перед теорией трагической игры, поэтикой трагедии.

То, что отражается в размышлениях о трагедии, традиция которых тянется от Аристотеля до наших дней, — это, очевидно, не неизменная сущность. Сущность трагического уникальным образом представлена в аттической трагедии, что несомненно, и столь же несомненно, что у Аристотеля она иная (для него «трагичнейшим из поэтов» был Еврипид<sup>36</sup>); иная и у того, например, для кого лишь Эсхил открывает подлинную глубину феномена трагического; но насколько же иной должна она быть для того, кто думает о Шекспире или Геббеле! Однако такая изменчивость не означает, что просто-напросто сам вопрос о единообразной сущности трагического беспредметен; напротив, она свидетельствует, что данный феномен предстает в своем сложном облике, способном собраться в историческое единство. Рефлексы античной трагедии в трагедии современной, о которых говорит Кьеркегор, постоянно отмечаются во всех современных рассуждениях о трагическом. Начав с Аристотеля, мы тем самым можем охватить взглядом феномен трагического в целом. В своем знаменитом определении трагедии Аристотель дал указание, решающее для проблемы эстетического, какой она начинает представлять в нашем освещении, включив в сущностное определение трагедии ее *воздействие на зрителя*.

Сейчас мы не можем поставить своей задачей подробный анализ этого знаменитого и многократно обсуждавшегося определения трагедии. Но тот простой факт, что зритель включается в это сущностное определение, демонстрирует то, что выше было сказано о существенности принадлежности зрителя к игре. Способ, каким он в нее включен, выявляет смысловую соотнесенность фигуры игры: Так, дистанция, выдерживаемая между зрителем и спектаклем, — это не произвольный выбор позиции, но существенное отношение, основывающееся на смысловом единстве игры. Трагедия представляет собой единство трагического процесса, которое соз-

нается как таковое. Но то, что познается как трагический процесс, даже и в том случае, когда речь не идет о спектакле, показываемом на сцене, а о трагедии в «жизни», является замкнутой смысловой сферой, которая сопротивляется любому вмешательству и вторжению. Добавляться может лишь то, что понимается как трагическое. В этой мере оно действительно предстает как основной «эстетический» феномен.

Итак, мы выясняем у Аристотеля, что представление трагедии оказывает на зрителя специфическое воздействие. Представление воздействует через сострадание и страх (элеос и фобос; перевод названий этих состояний придает им излишне субъективную окраску). У Аристотеля речь идет не о сострадании и тем более не о его менявшейся в ходе столетий оценке<sup>37</sup>; в столь же малой степени страх у него следует понимать как внутреннее душевное состояние. И то и другое скорее процессы, настигающие людей и захватывающие их. Элеос — скорее сожаление, охватывающее человека перед лицом того, что мы называем жалостным зрелищем. Так, можно сожалеть о судьбе Эдипа (пример, на который постоянно направлено внимание Аристотеля). Слово «сожаление» (нем. Jammer) потому можно признать хорошим эквивалентом, что оно не предполагает только внутреннее состояние; в его значение включено и выражение этого чувства. Соответственно фобос — это не только душевное состояние, но и, как говорит Аристотель<sup>38</sup>, озноб того рода, который замораживает кровь в жилах охваченного ужасом. В том особом случае, в котором о фобосе (в сочетании с элеосом) речь идет при характеристике трагедии, фобос означает боязливый и тревожный трепет, настигающий того, кто видит, как кто-то, за кого он тревожится, спешит навстречу гибели. Сожаление и тревога — это формы экстаза, бытия-вне-себя, свидетельствующие о властном обаянии того, что показывается.

Об этих аффектах у Аристотеля говорится, что благодаря им представление способствует очищению от страстей того же рода. Известно, что переводы и трактовки этого места вызывают споры, особенно в том, что касается смысла генитива<sup>39</sup>. Но суть дела, которую имеет в виду Аристотель, как мне кажется, от этого не зависит, и познание ее должно в конечном счете объяснить, почему так упорно и длительно противопоставляются друг другу две грамматически столь различные трактовки.

Мне представляется ясным, что Аристотель думает о трагической печали, охватывающей зрителя трагедии. Но печаль — это вид облегчения и разрешения, в котором своеобразно смешаны боль и удовлетворение. Почему Аристотель мог назвать это состояние очищением? Что же такое та нечистота, которая связана с аффектами или ими является? Каким образом она очищается в горниле трагического потрясения? Как мне кажется, ответ должен состоять в следующем: когда человеком овладевают жалость и тревога, наступает состояние мучительного раздвоения, в котором коренится невозможность единения с тем, что происходит, нежелание воспринимать это как истину, противящееся ужасающим событиям. Но воздействие трагической катастрофы состоит именно в том, что такое раздвоение разрешается соединением с тем, что есть; она создает возможность универсального освобождения стесненной груди. Происходит освобождение не только от власти чар, в которых нас держит чья-то жалостная и ужасающая судьба; заодно с этим можно освободиться и от всего, вызывающего раздвоение с происходящим.

Следовательно, трагическая скорбь отражает вид утверждения, возврат к самому себе, и если, как это нередко бывает в современной трагедии, эта трагическая скорбь окрашивает и сознание самого героя, то он и сам в какой-то мере участвует в таком утверждении, принимая свою судьбу.

Но что же является собственно предметом этого утверждения? Что при этом утверждается? Это наверняка не справедливость нравственного миропорядка. Печально известная теория трагической вины, которая у Аристотеля еще вряд ли играет какую-либо роль, не является адекватным объяснением даже и современной трагедии. Ибо нет трагедии там, где грех и расплата соответствуют друг другу, как бы справедливо отмериваются, где нравственный счет вины сходится без остатка. В современной трагедии также не может и не должно быть полной субъективации вины и судьбы. Скорее для сущности трагического характерен избыток трагических последствий. Несмотря на всю субъективность виновности даже в трагедии Нового времени, все еще остается действенным моментом того античного превосходства судьбы, которое открывается именно в неравенстве вины и судьбы, относящейся ко всем одинаково. Уже Гёббель, как представляется, стоял на границе того, что еще можно назвать трагедией, настолько точным было

у него соответствие трагической виновности и хода трагических событий. По тем же причинам идея христианской трагедии ставится под вопрос, так как в свете истории божественного спасения человеческая судьба уже не определяется направляющими величинами счастья и несчастья. Остроумное противопоставление Кьеркегором <sup>40</sup> античного страдания, проистекающего из проклятия, лежащего на всем роде, и боли, которая раздирает лишенное внутреннего единства, поставленное в условия конфликта сознание, также стирает границы трагедии вообще. Его переделка «Антигоны» <sup>41</sup> — это вообще уже не трагедия.

Итак, следует снова задать вопрос: что же утверждает зритель? Очевидно, именно несоразмерность и богатство следствий, произрастающих из греховного действия, ставят зрителю свои собственные требования. Трагическое утверждение преодолевает эти требования, обладая характером подлинного приобщения. То, что познается в подобном преизбытке трагического зла, — это поистине общее. Зритель перед лицом силы судьбы познает самого себя и свое собственное конечное бытие. То, что постигает великих, обладает значением примера. Созвучие трагической скорби действительно не только в отношении трагического события как такового или справедливости судьбы, настигающей героя, но подразумевает и метафизический порядок бытия, касающийся всех. Утверждение «так и бывает» — это разновидность зрительского самопознания; зритель обретает проницательность, освобождаясь от ослепления, в котором он обычно живет, как и всякий другой. Трагическое утверждение способствует проницательности в силу смысловой последовательности, в которую зритель ставит и себя самого.

Из этого анализа трагического мы можем сделать не только тот вывод, что здесь речь идет об основном эстетическом понятии, поскольку дистанцированность бытия зрителя относится к сути трагического, — важнее то, что эта дистанцированность, определяющая способ бытия эстетического, не заключает в себе ничего похожего на «эстетическое различие», которое, как мы выяснили, представляет существенную черту «эстетического сознания». Зритель не ставит себя на дистанцию эстетического сознания, наслаждающегося искусством постановки <sup>42</sup>; он приобщается сопричастности. Центр тяжести трагического феномена в конечном итоге заложен в том, что же здесь изображается и познается



и участие в чем явно произвольно. В какой бы сильной степени ни представлял трагический спектакль, торжественно показываемый в театре, исключительную ситуацию в жизни любого человека, он все же не воспринимается как увлекательное переживание и не создает наркотического состояния, от которого человек затем пробуждается, возвращаясь к своему подлинному бытию; он возвышает и потрясает зрителя, доподлинно углубляя его *внутреннюю целостность*. Трагическая скорбь возникает из самопознания, выпадающего на долю зрителя. В трагических событиях он вновь обретает самого себя, так как то, что он там находит, — это его собственный мир, знакомый ему по религиозным и историческим преданиям, и даже если эти предания уже не ослепляют достаточно позднего сознания, как, например, сознания Аристотеля и наверняка сознания Сенеки и Корнеля, то тем не менее продолжающееся воздействие таких трагических произведений означает нечто большее, нежели простое продолжение значимости некоего литературного прообраза. Это воздействие предполагает не только то, что зритель все еще знаком со сказанием, но включает в себя и то, что его язык до него по-прежнему доходит. Только в таком случае встреча с подобным трагическим произведением может для зрителя стать встречей с самим собой.

Но то, что таким образом справедливо для трагического, на деле справедливо и в гораздо большем объеме. Для автора свободное творчество — это только одна сторона его посредничества, связанного заданным воздействием. Он не свободен в изобретении фабулы, даже если сам воображает, что это так. Напротив, даже до сегодняшних дней сохраняется нечто от старого фундамента теории мимесиса. Свободное творчество автора — это изображение общей для всех истины, которая сковывает и его самого.

Не иначе обстоит дело и с другими видами искусства, в особенности изобразительного. Эстетический миф свободно творящей фантазии, преобразующей переживание в поэзию, и сопутствующий ему культ гения доказывает лишь одно: в XIX веке наследие мифических и исторических традиций — это уже не бесспорное богатство. Но даже и в этом случае эстетический миф фантазии и гениальных творческих озарений представляет собой преувеличение, которое не в силах устоять перед тем, что есть в действительности. Ведь выбор материала и формирование выбранного не подчиняются

свободному произволу художника и не являются простым выражением его внутреннего мира. Скорее художник обращается к подготовленным умам и делает свой выбор в зависимости от результатов воздействия, подыскивая оптимальное. При этом он находится в рамках тех же традиций, что и публика, которую он имеет в виду и собирает. В этом смысле верно, что ему как индивиду, как мыслящему сознанию нужно знать исключительно то, что он делает и о чем говорит его произведение. Точно так же то, что привлекает играющего, создающего образ или зрителя, никогда не бывает чуждым миром чар, дурмана или грез; это всегда его собственный мир, который он и хочет собственноручно освоить, глубже познавая в нем себя. Всегда сохраняется смысловая последовательность, в которой произведение искусства смыкается с посюсторонним миром и от которой никогда не отделяется полностью даже отчужденное сознание обрванного общества.

Подведем общий итог. Что такое эстетическое бытие? Мы попытались указать на нечто общее в понятии игры и преобразования в структуру, которое характерно для игры искусства, а именно: исполнение, а также постановка литературных и музыкальных произведений — это нечто существенное и никоим образом не случайное. В них обретает свое свершение то, что уже заключено в самом произведении искусства, — бытие того, что им изображается. Специфическая темпоральность эстетического бытия, собственное бытие которой осуществляется в процессе постановки, обретает в спектакле статус самостоятельного и отдельного явления.

Спрашивается, действительно ли это столь общезначимо, чтобы таким образом можно было определить бытийный характер эстетического бытия? Допустим ли перенос этого утверждения и на произведения искусства, имеющие статуарный характер? Зададим этот вопрос вначале в адрес так называемых изобразительных искусств, хотя со временем выяснится, что наиболее полезные при нашей постановке вопроса выводы представляет нам наиболее статуарное из всех видов искусства — архитектура.

## 2. Следствия для эстетики и герменевтики

### а) БЫТИЙНАЯ ВАЛЕНТНОСТЬ ИЗОБРАЖЕНИЯ \*

Прежде всего возникает видимость того, что в изобразительных искусствах произведения обладают однозначной идентичностью того рода, что им не свойственна вариабельность изображения. То, что способно варьировать, как кажется, не принадлежит самому произведению и тем самым носит субъективный характер. Так, возможны некоторые ограничения со стороны субъекта, влияющие на адекватное переживание произведения, но такие субъективные ограничения в основном преодолимы. Можно познавать любое произведение изобразительного искусства «непосредственно», то есть не прибегая к дальнейшему опосредованию, а как таковое. Поскольку существуют репродукции этих произведений, они наверняка не принадлежат им как компонент. Но так как всегда существуют субъективные условия, при которых произведение изобразительного искусства может быть доступно, от них следует четко абстрагироваться, коль скоро познается само произведение. Так создается видимость того, что здесь полностью узаконено эстетическое различие.

Оно может в особенности апеллировать к тому, что во всеобщем языковом употреблении называется «изображением». Здесь мы в первую очередь подразумеваем картины Нового времени, не связанные ни с каким определенным местом и всецело предоставленные самим себе благодаря ограничивающим их рамкам; именно это и позволяет осуществить их произвольное соположение, которое показывают нам современные галереи. Такое изображение на первый взгляд не содержит и следа того объективного указания на опосредование, которое мы констатировали для литературы и музыки. Выполненное только для выставки или галереи изображение (а это становится правилом в связи с редкостью «живописи по заказу»), видимо, соответствует требованию абстрактности эстетического сознания, как и теории вдохновения, сформулированной эстетикой гениальности. Следовательно, оно соответствует и непосредственности

---

\* Здесь и далее словом «изображение» переводится нем. Bild (картина, образ); автор многократно использует эту языковую неоднозначность. — *Прим. перев.*

эстетического сознания. Это производит впечатление главного свидетельства в пользу его универсальных притязаний, и явно не случайно эстетическое сознание, развивающее понятие искусства и художественного как формы проявления передаваемых образов и тем самым осуществляющее эстетическое различие, является современником создания художественных коллекций, объединяющих в музеях все, что мы склонны рассматривать подобным образом. Тем самым любое произведение искусства мы делаем как бы изображением; вырывая его из всех его жизненных связей и лишая особенностей условия его доступности, мы как бы заключаем его в раму и тут же помещаем на стену.

Таким образом, следует обратиться к более подробному исследованию бытийного типа изображения и задать вопрос, справедлива ли бытийная концепция эстетического, базирующаяся на понятии игры, при анализе бытия изображения.

Вопрос о бытийном типе изображения, который мы здесь ставим, относится к чему-то, что является общим для всех различных способов проявления изображения. Тем самым этот вопрос предполагает абстракцию; но такая абстракция — это не произвольность философской рефлексии, а нечто такое, что рефлексия находит осуществляющимся через эстетическое сознание, для которого, в сущности, изображением становится все, что поддается изобразительной технике современности. Такое применение понятия изображения, конечно, лишено исторической правды. Художественно-теоретические исследования наших дней могут в изобилии представить нам поучительные случаи того, что нечто, называемое нами изображением, обладает дифференцированной историей<sup>1</sup>. В сущности, в полной мере его «изобразительное величие» (Теодор Гетцер) присуще только той фазе развития, которой достигла западная живопись во времена Высокого Возрождения. Только к этой эпохе относятся изображения сами по себе цельные и самодостаточные, которые и без рам и обрамляющего их окружения уже представляют собой единые и замкнутые структуры. В требовании *concinnitas* (гармония, стройность, соразмерность), которое Л. Б. Альберти предъявляет к изображению, можно усмотреть теоретическое выражение нового художественного идеала, определившего изобразительный тип в эпоху Ренессанса.

Однако представляется примечательным, что здесь теоретик «изображения» предлагает нам классическое

понятийное определение прекрасного вообще. Уже Аристотель знал, что прекрасное таково, что у него ничего нельзя отнять и ничего нельзя к нему прибавить, не разрушив его тем самым немедленно, и для него, конечно, изображения в том смысле, который имеет в виду Альберти, попросту не существовало<sup>2</sup>. Здесь содержится указание на то, что понятие изображения все-таки может обладать некоторым общим смыслом, который не ограничивается лишь одной определенной фазой истории изобразительного искусства. Миниатюра времен Оттонов или византийская икона — это тоже в широком смысле изображение, хотя его построение в этих случаях следует совершенно иным принципам и скорее характеризуется через понятие изобразительного (иконического) знака<sup>3</sup>. В том же самом смысле эстетическое понятие изображения всегда должно охватывать и скульптуру, относящуюся к изобразительным искусствам. Это не произвольное обобщение; оно соответствует исторически сложившемуся положению проблематики в философской эстетике, которое в конечном счете восходит к платонизму и отражается в языковом употреблении самого слова «изображение»<sup>4</sup>.

Понятие изображения, сложившееся в течение последних столетий, не может, очевидно, служить исходной точкой. Предлагаемое исследование стремится к всемерному освобождению от этой предпосылки. В нем предусматривается концептуальная форма для способа бытия изображения, вырывающая его из контекста эстетического сознания и того понятия изображения, которое создано и введено в привычку современными галереями и с которым заново смыкается дискредитированное эстетикой переживания понятие изящного. Если тем самым эта концепция совпадает с новейшими художественно-историческими исследованиями, положившими конец наивным представлениям об изображении и скульптуре, господствовавшим в эпоху искусства переживания не только в эстетическом сознании, но и в художественно-теоретическом мышлении, то такое совпадение наверняка не случайно. Скорее в основе художественно-исторических исследований, как и в основе философской рефлексии, лежит кризис, вызванный наличием в современности индустриализованного и управленческого государства и его функционально организованной общественности. Только когда у нас уже нет места для изображений, мы заново понимаем, что они его действительно требуют<sup>5</sup>.

Тем самым интенции предлагаемого понятийного анализа лежат не в области теории искусства, а в области онтологии, и для него критика традиционной эстетики, на которую вначале обращается внимание, — это только переход, необходимый для раскрытия горизонтов, общих у искусства и истории. Анализируя понятие изображения, мы обращаемся исключительно к двум вопросам: в каком отношении изображение (*Bild*) отличается от *отображения* (*Abbild*) (это означает обращение к проблематике перво-образа — *Ur-bild*) и как осуществляется здесь связь изображения с его *миром*.

Так понятие изображения выходит за пределы употреблявшегося до сих пор понятия представления благодаря тому, что изображение в существенной степени связано со своим первообразом.

Что касается первого вопроса, то лишь здесь дело осложняется тем, что понятие представления (репрезентации) смешивается с понятием изображения, связанного с первообразом. В преходящих искусствах, из которых мы исходили, мы говорили о представлении, но не об изображении. При этом представление вырисовывалось в своей одновременной двойственности. Представлением является как само сочинение, так и его исполнение, например, на сцене. И решающим значением для нас обладал тот факт, что собственно познание искусства осуществляется благодаря двойственности этих представлений, вне фиксации различий между ними. Мир, возникающий при сценическом воплощении представления, не находится в положении отображения, соседствующего с реальным миром, но является им самим во всей возросшей истинности своего бытия. И тем более не является отображением, при котором первообраз самой драмы сохраняет собственное для-себя-бытие, ее передача в виде, например, сценической постановки. Понятие мимесиса, применявшееся для обоих типов представления, подразумевает не столько отображение, сколько проявление представленного. Без мимесиса произведение мир не таков, как в нем, и соответственно без передачи произведение тоже не таково. В представлении и вместе с ним осуществляется наличие представленного. Мы поймем всю справедливость тезиса об основополагающем значении этого онтологического переплетения первоначального и репродуцируемого бытия и о методологическом предпочтении, отдаваемом преходящим искусствам, если выясним, что полученные на этом материале воззрения можно верифицировать и на материале изобра-

зительных искусств, хотя и ясно, что здесь уже нельзя говорить о репродукции (воспроизведении) как о собственном бытии произведения; скорее в этом случае изображение проявляет свойства оригинала процесса репродуцирования. Столь же ясным представляется то, что отображаемое обладает бытием, независимым от изображения, причем в такой мере, что бытие изображения выступает умаленным по отношению к представленному. Тем самым мы оказываемся вовлеченными в онтологическую проблематику первообраза и отображения.

Мы исходим из того, что способ бытия произведения искусства — это *представление*, и спрашиваем, как верифицируется смысл представления тем, что мы называем *изображением*. Здесь представление не может означать отображение. Нам следует точнее определить способ бытия изображения, различая тот способ, посредством которого в изображении представление соотносится с первообразом, и позицию отображения, его связь с первообразом.

Это можно выяснить с помощью анализа, привлекающего для начала наше внимание к древнему предпочтению, отдаваемому живому (*ζῆον*), и в особенности — личности<sup>6</sup>. В сущность отображения входит отсутствие иной задачи, кроме тождества с первообразом. Критерием их соответствия служит узнавание первообраза по отображению. Это означает, что в его определение входит снятие собственного для-себя-бытия и полная устремленность на опосредование отображаемого. Идеальным отображением тем самым должно считаться отражение в зеркале, так как его бытие мимолетно; оно существует только для того, кто смотрит в зеркало, и не является ничем, кроме своего собственного чистого проявления. Но на самом деле это вообще не изображение и не отображение, потому что никакого для-себя-бытия у него нет; зеркало отражает то, что перед ним; это значит, что оно делает отражаемое видимым для кого-либо, лишь пока в него смотрят, находя собственное изображение и то, что обычно, кроме того, отражается в зеркале. Мы не случайно говорим здесь об изображении, а не об отображении, так как, отражаясь в зеркале, сущее само предстает в изображении; в зеркале я вижу свое собственное зеркальное изображение. Отображение, напротив, стремится к тому, чтобы на него смотрели в связи с тем, что оно подразумевает. Отображение не желает быть ничем иным, кроме передачи чего-то, и единственная его функция — служить для идентификации

(как, например, фотография в паспорте или иллюстрация в торговом каталоге). Отображение снимает себя самое в том смысле, что функционирует как средство и, как всякое средство, утрачивает свою функцию с достижением цели. Оно — для себя, чтобы себя таким образом снять. Самоснимание отображения представляет собой интенциональный момент его собственного бытия. При изменении интенции, например, когда отображение сравнивают с первообразом, о нем выносят суждение в зависимости от его сходства, и оно выказывает свои собственные свойства лишь в той мере, в которой отличается от первообраза, как и любое средство или инструмент, которые не используются, а проверяются. Но его собственная функция состоит опять-таки не в рефлексии сравнения и различения, а в том, что оно, основываясь на своем сходстве, указывает на отображаемое, следовательно, реализуется в самоснимании.

Напротив, то, что является изображением, вовсе не определяется самосниманием, так как это — не средство достижения цели. Здесь само изображение — это и есть то, что имеется в виду, во всяком случае до тех пор, пока речь идет о том, каким предстает в нем то, что представляется. Это означает прежде всего, что мы не просто используем его как отправной пункт, поворачиваясь к представленному; скорее сущностная связь представления и представленного сохраняется и даже входит в него как компонент. По этой причине зеркало отражает изображение, а не отображение: это изображение того, что представляется в зеркале, и оно неотделимо от наличия последнего. Конечно, зеркало может дать и искаженное изображение, но только в силу своей ущербности: в этом случае оно плохо выполняет свою функцию. В этом отношении зеркало подкрепляет основной тезис, который необходимо здесь высказать: в отношении изображения интенция направлена на первоначальное единство и неразличение изображения и изображаемого. Изображение того, что представлено, что показывает зеркало, — это «его» изображение, а не изображение зеркала.

То, что магические изображения, основанные на идентичности и неразделенности изображаемого и изображенного, представлены лишь в начале истории изображения и, так сказать, принадлежат ее предыстории, не означает, что от этой истории можно полностью отделить процесс усложнения и дифференциации изобразительного сознания, протекавший параллельно с отдалением от



магической идентификации<sup>7</sup>. Скорее неразличение остается существенной чертой всякого познания, базирующегося на изображении. Невосполнимость изображения, его травмируемость, его «священность», по моему мнению, находят соответственное обоснование в предлагаемой онтологии изображения. Кроме того, эта же причина дала жизнь сакрализации «искусства» в XIX веке, о которой мы писали.

Но эстетическое понятие изображения, очевидно, охватывается моделью зеркала не в полном объеме и не в полной сущности. Здесь нам может помочь только онтологическая неотделимость изображения от «представленного». Это достаточно важно, коль скоро способствует объяснению того, что первичная интенция относительно изображения не различает представление и представленное. И только вторично на этом строится та интенция собственно различения, которую мы называли «эстетическим» различием. Оно уже рассматривает представление как таковое в отрыве от представленного. Правда, оно не воспринимает отображение того, что отображено в представлении таким образом, как обычно воспринимают отображения, так как не добивается того, чтобы изображение снимало себя самое, способствуя существованию отображаемого. Напротив, в этих целях следует признать за изображением его собственное бытие.

Здесь теряет свое значение главная функция изображения в зеркале. Оно — просто видимость, то есть лишено подлинного бытия и в своем эфемерном существовании понимается зависимым от отражения. Изображение же, однако, в эстетическом смысле обладает собственным бытием. Это его бытие позитивно отличает его от простого отображения, делает изображением, представлением, то есть именно тем, что не идентично отображаемому. Даже механическая изобразительная техника современности может использоваться как художественное средство в той степени, в какой способна извлекать из отображаемого нечто, что не просто заложено в его внешнем облике как таковом. Подобное изображение — это не отображение, так как представляет нечто, что вне его непредставимо. Оно способно что-то сказать о первообразе.

Следовательно, представление в существенном смысле остается связанным с первообразом, в нем представляемым. Но оно — нечто большее, нежели отображение. То, что представление — это изображение, а не сам первообраз, не означает ничего отрицательного, никакой ущерб-

ности бытия, но скорее автономность действительности. Так связь изображения с первообразом выступает существенно иной, нежели в случае с отображением. *Здесь уже нет одностороннего отношения.* То, что изображение обладает собственной действительностью теперь, наоборот, означает в отношении первообраза, что он достигает представленности только в представлении. В нем он сам себя представляет. Это не должно означать, что для того, чтобы проявиться, ему следует ориентироваться именно на это изображение. Таковым, каков он есть, он может быть представлен и по-иному. Но если он уже представлен именно так, то это отныне не произвольное событие; это теперь принадлежит его собственному бытию. Каждое такое представление — это бытийный процесс, влияющий на ранг бытия представленного. Благодаря представлению у него тотчас же происходит *прирост бытия*. Собственное содержание изображения онтологически определяется как эманация первообраза.

В сущности эманации заложено то, что эманрует преизбыток, а источник эманации при этом не умаляется. Развитие этой идеи в философии неоплатонизма, взорвавшей область греческой субстанциальной онтологии, обосновывает позитивный ранг бытия изображения, так как если изначальное Одно по истечении из него Многого не делается меньше, то это должно означать, что увеличилось бытие.

Представляется, что уже греческие отцы церкви прибегали к такому неоплатоническому ходу мысли, применяя в области христологии враждебность Ветхого завета по отношению к изображениям. В очеловечении Бога они усматривали основополагающее признание видимого явления и тем самым добивались легитимации произведений искусства. В этом преодолении запрета на изображение можно усмотреть решающее событие, благодаря которому стало возможным развитие изобразительных искусств на христианском Западе <sup>8</sup>.

Действительность бытия изображения основана в соответствии с этим на онтологическом соотношении первообраза и отображения. Однако следует обратить внимание на то, что платоновское соотношение понятий отображения и первообраза не исчерпывает бытийную валентность того, что мы называем изображением. Как мне представляется, невозможно охарактеризовать его лучше, нежели с помощью сакрально-правового понятия, а именно понятия *репрезентации* <sup>9</sup>.

Очевидно, что понятие репрезентации возникает не

случайно, когда необходимо определить ранг бытия изображения по отношению к отображению. Если изображение составляет момент «репрезентации» и тем самым обладает собственной бытийной валентностью, то нужно существенно модифицировать и даже почти перевернуть онтологическое соотношение первообраза и отображения. Тогда изображение приобретает собственное постоянство, воздействующее на первообраз. И, строго говоря, так оно и есть: только благодаря изображению первообраз становится перво-образом, то есть только изображение делает представленное им собственно изображаемым, живописным.

Это легко продемонстрировать на особом случае репрезентирующего изображения. То, как показывает себя и представляет себя властитель, руководитель государства или герой, находит свое представление в изображении. Что это означает? Вовсе не то, что благодаря изображению представленный обретает новый, собственный способ проявления, скорее наоборот: *поскольку* такой человек должен показывать и представлять себя, *поскольку* он должен репрезентироваться, *изображение* приобретает свою собственную действительность. Несмотря на это, здесь таится поворотный пункт: он сам, демонстрируя себя, должен соответствовать направленному на него ожиданию изображения, и только потому, что он таким образом обретает бытие в демонстрации себя, он, собственно говоря, и представляется в изображении. Следовательно, первым здесь наверняка оказывается самопредставление, вторым — представление в изображении, обретаемое этим самопредставлением. Репрезентация изображения — это особый случай репрезентации как общественного события. Но тогда и второе обладает обратным воздействием на первое. Тот, чье бытие в такой существенной степени включает в себя самопоказ, уже не принадлежит себе<sup>10</sup>. Например, он не может воспротивиться представлению себя в изображении, а поскольку эти представления определяют образ, создаваемый его изображениями, он в конце концов оказывается должен показывать себя таким, как это предписывает его изображение. Как парадоксально это ни звучит, здесь первообраз становится образом только с помощью изображения, но тем не менее при этом изображение не представляет собой ничего иного, кроме явления первообраза<sup>11</sup>.

До сих пор мы верифицировали эту «онтологию» изображения на материале светских отношений. Очевид-

но, однако, что в полном объеме собственная сила бытия изображения<sup>12</sup> проявляется в изображениях *религиозных*. Ибо лишь относительно Богоявления действительно справедливо то, что оно обретает наглядность только в слове и изображении. Следовательно, религиозное изображение имеет значение образца. На его материале неоспоримо ясно становится то, что изображение — это не отображение того бытия, которое отображается; изображение соотносится с отображаемым в бытийном плане. Этот пример помогает увидеть, что искусство вообще и в универсальном смысле обеспечивает бытию прирост наглядности. Слово и изображение — это не простая последующая иллюстрация; они позволяют тому, что представляют, быть полностью тем, что оно есть.

В искусствоведении онтологический аспект изображения проявляется в специальной проблеме становления и преобразования типов. Своеобразие этого отношения, как мне кажется, основано на том, что здесь налицо двойное становление изображения в той мере, в какой изобразительное искусство в соотношении с поэтическим религиозным преданием еще раз достигает того, что этим преданием уже сделано. Известное высказывание Геродота о том, что греческих богов создали Гомер и Гесиод, подразумевает, что они внесли в многообразные религиозные предания греков теологическую систематизацию семьи богов и тем самым закрепили выделенные по образу (*εἶδος*) и функции (*τιμή*) фигуры<sup>13</sup>. Здесь поэзия осуществила теологический труд. Выразив отношения богов между собой, она повлияла на закрепление систематизированного целого.

Тем самым она сделала возможным создание жестких типов, доверив и поручив изобразительному искусству их внешнее оформление и переоформление. Когда поэтическое слово привнесло в религиозное сознание первое пересекающее границы локальных культов единство, оно тем самым поставило новую задачу перед изобразительным искусством, ибо поэтическое всегда сохраняет своеобразную незафиксированность, позволяя представить в духовной общности языка нечто, сохраняющее открытость для произвольного заполнения с помощью фантазии. Только изобразительное искусство закрепляет (и только этим впервые и создает) типы. Это справедливо и тогда, когда не смешивают создание «божественного изображения» с изобретением богов и держатся в отдалении от введенного Фейербахом переворота в вопросе об

образе Божиим в Книге Исхода<sup>14</sup>. Этот антропологический переворот и переинтерпретация религиозного опыта, господствовавшие в XIX веке, скорее всего, обязаны своим происхождением тому же субъективизму, который лежит в основе образа мыслей современной эстетики.

Выше мы развивали понятие *игры* как собственно события искусства в противоположность этому субъективистскому образу мыслей. Теперь этот тезис подтверждается в той мере, в какой изображение — а вместе с ним и вся целокупность искусств, не рассчитанных на исполнение, — является бытийным процессом, а потому не может по праву восприниматься как предмет эстетического сознания, но скорее должно постигаться в своей онтологической структуре исходя из таких феноменов, как репрезентация. Изображение — это бытийный процесс, в нем бытие обретает осмысленное и видимое проявление. Тем самым первообразность не ограничивается «отображающей» функцией изображения и вместе с этим — частной областью «предметной» живописи и пластики, полностью исключаящей, например, архитектуру. Скорее первообразность — это существенный момент, обоснование которого заложено в том, что искусство обладает характером представления. «Идеальность» произведения искусства не определяется по соотношению с идеей как подражательное, передающее бытие; скорее ее следует определять по Гегелю как «видимость» самой идеи. Исходя из основ такой онтологии изображения, можно увидеть несостоятельность предпочтения, отдаваемого живописному изображению, которое включено в музейное собрание и соответствует эстетическому сознанию. Изображению в высокой степени свойственна нерасторжимая связь с его миром.

#### **б) ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ОККАЗИОНАЛЬНОГО И ДЕКОРАТИВНОГО**

Если исходить из того, что произведение искусства не следует понимать с позиций «эстетического сознания», то ряд явлений, занимающих в эстетике Нового времени маргинальную позицию, утрачивает свою проблематичность; при этом они даже продвигаются в центр «эстетической» постановки вопроса, если она не обужена искусственно.

Я имею в виду такие феномены, как портрет, стихот-

ворное посвящение или даже намек в современной комедии. Эстетические понятия портрета, стихотворного посвящения, намека, разумеется, сами образованы с позиций эстетического сознания. Общее для этих феноменов состоит в том, что для эстетического сознания они обладают *окказиональным характером*. Окказиональность означает, что значение, содержательно вырастая из случая, по поводу которого оно мыслилось, содержит больше, нежели без этого случая<sup>15</sup>. Так, портрет содержит указание на представленного, в которое он, однако, не укладывается; это указание подразумевается самим представлением и выразительно характеризует его именно как портрет.

При этом решающее значение имеет то, что отмеченная окказиональность заложена в самой концепции произведения, а не только навязывается ему интерпретаторами. Именно поэтому такие художественные формы, как портрет, для которого это констатируется, не находят подходящего им места в эстетике, основанной на понятии переживания. Портрет в своем собственном изобразительном содержании отмечен связью с прообразом. Тем самым подразумевается не только то, что изображение фактически написано с этого прообраза, но и то, что оно именно его имеет в виду.

Это отчетливо проявляется в различии с моделью, которую художник использует, например, для жанровой картины или для фигурной композиции. В портрете представлена индивидуальность того, с кого он написан. Если же, напротив, в картине модель производит впечатление индивидуальности, например, как интересный тип, схваченный кистью художника, то это недостаток картины, потому что в таком случае в ней видят уже не то, что представляет художник, а фрагмент непереработанного материала. Так, смысл фигурной композиции разрушается, если, например, в ней опознают известную модель данного художника. Ибо модель — это схема, которая должна исчезнуть. Указание на прообраз, служивший художнику, в картине должно заглухнуть.

Именно это и называется «моделью»: нечто, благодаря чему то, что само не обладает наглядностью, получает ее; такова, например, модель проектируемого дома или модель атома. Модель художника не мыслится в своей самостоятельности. Она только используется для ношения одежды или для наглядности жестов — как наряженная кукла. Напротив, представленный на портрете пребывает настолько сам по себе, что не производит впечатление наряженного, даже если роскошный костюм, который он носит,

привлекает к себе внимание — ведь эта роскошь принадлежит ему самому. Он таков, каков он для других<sup>16</sup>. Традиционная для биографического и источниковедческого исторического литературоведения интерпретация поэтического произведения, основанная на заложенных в нем переживаниях или источниках, зачастую занимается тем, чем занималось бы искусствоведение, если бы исследовало произведения художника, обращая внимание исключительно на его модели.

Различие модели и портрета помогает понять, что в данном случае означает окказиональность. Окказиональность в подразумеваемом здесь смысле однозначно заложена в самом замысле произведения в отличие от всего того, что можно наблюдать в произведении и вывести из него независимо от замысла или в противоречии с ним. Портрет должен пониматься как портрет даже в том случае, когда связь с прообразом почти подавлена собственным изобразительным содержанием картины. Это особенно четко видно в тех картинах, которые вовсе не являются портретами, но тем не менее, как говорится, обладают портретными чертами. Они также дают повод спрашивать о прообразе, который узнаваем в картине и тем самым представляет собой нечто большее, нежели просто модель, просто исчезающую схему. Точно так же обстоит дело с литературными произведениями, в которых могут создаваться литературные портреты, но такие, что эти романы все же не подпадут под обвинение в псевдохудожественной скандальности<sup>17</sup>.

Граница, которая таким образом разделяет окказионально задуманный намек от общего хроникально-документального содержания произведения, может быть сколь угодно размытой и зачастую спорной, однако здесь важно в основном то, принимает ли читатель замысел произведения или же просто рассматривает его как исторический документ, источник информации. Историк повсюду, даже вопреки замыслу произведения, будет выискивать указания, способные сообщить ему что-либо о прошлом. В то же время в произведениях искусства он всюду будет выискивать модели, то есть следовать указаниям на время, вплетенным в произведение, даже если для современного наблюдателя они неопознаваемы и не привносят ничего в общий смысл. Это не является окказиональностью в том смысле, который здесь имеется в виду, разве что в том случае, когда в замысел самого произведения входят указания на определенный прообраз. Тогда ответ на вопрос, содержит ли произведение подобные окказиональные мо-

менты, не зависит от произвольного решения наблюдателя. Портрет — это портрет, и он не становится таковым лишь благодаря тем и для тех, кто узнает изображенного. Хотя указание на прообраз заложено в самом произведении, тем не менее правильно называть его окказиональным, так как сам портрет говорит не о том, кто такой изображенный, а лишь о том, что это определенный индивид, а не тип. О том, кто он такой, можно только «узнать», если изображенный нам знаком, и только знать, если об этом говорит подпись или имеется дополнительная информация. В любом случае в самом портрете заложено «невыкупленное», но в основе своей «выкупаемое» указание, входящее в его значение. Эта окказиональность вне зависимости от степени ее «выкупаемости» относится к принципиально значимому содержанию «картины».

Это можно узнать потому, что портрет любому предстает портретом; что же касается типа изображения персонажа в фигурной композиции, то оно предстает лишь портретообразным; это справедливо даже в том случае, когда изображенный неизвестен. Но тогда нечто в картине недоступно наблюдателю, а именно то, что относится к поводу, к случайности. Однако это не значит, что данное недоступное просто отсутствует; его присутствие даже полностью однозначно. Нечто подобное справедливо и в отношении некоторых поэтических явлений. Гимны Пиндара, комедия, всегда критикующая свое время, а также такие литературизованные конструкции, как оды и сатиры Горация, по своей природе окказиональны. В подобных произведениях искусства окказиональное перешло в непреходящее содержание таким образом, что даже, будучи непонятным и непонятым, оно входит в смысл целого. Реальный исторический повод, который может привнести интерпретатор, для произведения в целом лишь вторичен. В смысловой структуре он выполняет роль знака на нотном стане, указывающего тональность, которая заложена в самом произведении.

Следует признать, что то, что мы здесь называем окказиональностью, ни в коем случае не уменьшает художественности замысла и художественной однозначности таких произведений, так как то, что представляется эстетической субъективностью «прорывом времени в игру» [см. Экскурс II, с. 571 и сл.], а в эпоху искусства переживания казалось пренебрежением к эстетическому значению произведения, на самом деле лишь субъективный рефлекс того онтологического отношения, которым мы занимались выше. Произведение искусства настолько об-



разует единство с тем, на что указывает, что обогащает его бытие как бы новым бытийным процессом. Закрепленность в изображении, обращенность поэтического произведения, конечная цель намека со сцены — это не побочные обстоятельства, далекие от сути, а представления самой этой сути. То, что мы выше в обобщенном виде говорили о бытийной валентности изображения, также включает в себя окказиональные моменты. Так, момент окказиональности, встречающийся в названных явлениях, предстает как особый случай общего отношения, присущего бытию произведения искусства: в «случайности» становления представления познается постоянное определение его значения.

Наиболее отчетливым образом это проявляется в исполнительских искусствах, в первую очередь — на сцене и в музыке, которые формально ориентированы на предоставившийся случай и осуществляются только благодаря этому найденному случаю.

Поэтому сцена — это примечательного характера политическое учреждение, так как все, что заложено в пьесе, выявляется только в постановке, когда очевидно, на что пьеса намекает и какой отклик пробуждает. Никто не знает заранее, что будет «принято», а что как бы прозвучит в пустоту. Любая постановка — это событие, но не такого рода, чтобы оно противопоставляло свое собственное тому, что есть в литературном произведении или оттесняло его, — это само произведение, осуществленное в событии постановки. По своей сущности оно обладает «окказиональностью» такого рода, что случай постановки дает ему возможность заговорить и позволяет выйти наружу всему, что в нем есть. Режиссер, осуществляющий постановку, демонстрирует свое умение тем, что знает, как использовать случай. Но вместе с тем он действует по указанию автора, все произведение которого — это руководство к постановке. С особой очевидностью сказанное приложимо к музыкальному произведению, так как партитура — это действительно всего лишь указание. Эстетическое различие вполне могло соразмерять исполнение музыки с внутренним, вычитываемым из партитуры образом звучания, но никто не усомнится в том, что слушать музыку — не значит читать.

Следовательно, сущность драматического или музыкального произведения включает в себя то, что их исполнение изменяется и должно изменяться в зависимости от времени и обстоятельств. Следует понять, что со всеми необходимыми поправками то же самое справедливо и для

статуарных искусств. В случае с ними также не бывает, чтобы произведение оставалось «в себе», а его воздействие было то тем, то другим; именно само произведение искусства по-иному представляется каждый раз в зависимости от изменяющихся условий. Современный наблюдатель не только видит по-иному, но и видит иное. Стоит лишь вспомнить, как представление о бледном мраморе античности со времен Ренессанса завладело нашими вкусами, а также создало устойчивую позицию, или какое отражение классицистского восприятия на романтическом Севере предлагает нам пуристка духовность готических соборов.

Но основным следует считать то, что и специфически окказиональные формы искусства, например парабаза в античной комедии или карикатура при политической борьбе, которые направлены на совершенно определенный «случай», и, наконец, портрет, — это формальные разновидности общей окказиональности, свойственной произведению искусства благодаря тому, что оно как бы заново определяется от случая к случаю. Даже единократная определенность, создающая окказиональный момент произведения искусства в данном случае в более узком смысле, включаясь в бытие произведения, включается и в его всеобщность, придающую ему способность к получению нового заполнения, так что хотя однократность его соотнесенности с определенным случаем остается как бы не востребованной, но такая не востребованная соотнесенность все же присутствует в самом произведении и может оказаться действенной. В этом отношении даже портрет независим от однократности своей соотнесенности с первообразом и, выходя за пределы этой соотнесенности, одновременно сохраняет ее в себе.

В случае портрета общая сущностная концепция живописи предстает лишь заостренной. Каждое произведение живописи — это прирост бытия и подлежит сущностному определению как репрезентация, как становление представления. В особенном случае портрета эта репрезентация получает личностный смысл, поскольку здесь репрезентативно представляется индивидуальность. Это означает, что изображенный сам представляет себя на портрете и им репрезентируется. Изображение — это не только изображение и тем более не только отображение, оно имеет отношение к присутствию или к памяти о присутствии изображенного. Это и составляет его собственную сущность. В этой мере случай портрета — это особый случай общей бытийной валентности, которую мы

приписали изображению как таковому. То, что в нем обретает бытие, не содержалось уже в том, что видели в отображенном его знакомые; настоящими ценителями портрета никогда не бывают близкие и тем более сам представленный на портрете, так как портрет вовсе не задается целью передать представляемую им индивидуальность такой, какой она существует в глазах того или иного из близких. Скорее портрет по необходимости показывает идеализацию, которая может отделяться от репрезентируемого бесконечно тонкими градациями различия. Такая идеализация ничего не меняет в том, что на портрете представлен индивид, а не тип, в какой бы сильной степени индивидуальность, с которой портрет писался, ни была освобождена в изображении от всего случайного и частного в пользу существенных черт своего адекватного представления.

Произведения изобразительного искусства, являющиеся религиозными или светскими памятниками, свидетельствуют об общей бытийной валентности изображения еще более четко, нежели интимный портрет, ибо на ней основывается их общественная функция. Памятник фиксирует то, что в нем представлено, специфическим образом, совершенно очевидно не идентичным со способом эстетического сознания [см. с. 130 и сл.]. Его жизнь поддерживается не одной только автономной способностью изображения что-то сообщать; этому учит нас уже тот факт, что в той же функции может выступать и нечто отличное от изображения, например символы или надписи. Предпосылкой всегда служит известность того, напоминать о чем призван памятник как о его потенциальном наличии. Так, фигуры богов, изображение короля, памятник предполагают, что боги, король, герой или событие типа победы или заключения мира уже обладают для всех определенным значением наличия. Тем самым представляющее их изображение делает то же, что и, например, надпись: фиксирует их в этом уже определенном значении. Тем не менее, если это — произведение искусства, то оно не только привносит нечто свое в это предпосылаемое значение, но и способно говорить «от своего лица», тем самым будучи независимым от содержания предварительного знания.

То, что является изображением, вопреки всякому эстетическому различению остается манифестацией того, что представляет, даже если последнее обладает способностью проявляться благодаря автономной выразимости. Это неоспоримо в случае с культовыми изображениями. Но разли-

чие сакрального и светского в самом произведении искусства относительно. Даже индивидуальный портрет, если он является произведением искусства, участвует в таинственном излучении бытия, исходящем из бытийного ранга того, кто изображается.

Проиллюстрируем это примером: Юсти<sup>18</sup> однажды прекрасно назвал сдачу Бреды у Веласкеса «милитаристским причастием». Тем самым он хотел сказать, что это не групповой портрет и не просто историческая картина. Здесь в изображении зафиксирован не только торжественный процесс как таковой, скорее торжественность этой церемонии потому так изображена, что живописность свойственна ей самой и осуществляется она как причастие. Существует нечто, жаждущее быть изображенным и достойное этого, и по сути своей оно как бы осуществляется лишь тогда, когда представлено в изображении.

Не случайно при необходимости восстановить бытийный ранг произведений изящного искусства перед лицом эстетического нивелирования на помощь приходят религиозные понятия.

При этом абсолютно закономерно выявляется при наших предпосылках относительность противопоставления сакрального и светского. Достаточно лишь вспомнить значение и историю понятия светскости: светское повергается перед святыней. Понятие светского, непосвященного (профана) и производное понятие профанации, следовательно, всегда предполагает наличие священного. На деле противопоставление светского (профанического) и сакрального могло быть в античном мире, откуда оно происходит, только относительным, так как вся жизненная сфера была сакрально организованной и этим определялась. Светскость в строгом смысле слова можно понять только с позиций христианства, так как только в Новом завете мир освобождается от демонов таким образом, что остается место для последовательного противопоставления светского и религиозного. Провозвешение спасения церковью означает, что мир — всего только «этот мир». Одновременно с этим особенность такого призыва создает напряженность между церковью и государством, которая предопределила конец античного мира, и тем самым понятие светскости обрело собственную актуальность. Как известно, напряженность между церковью и государством господствует во всей истории средневековья. Спиритуалистическое углубление идеи Церкви Христовой освободило наконец мирское государство. Всемирно-историческое значение позднего средневековья состоит в том, что таким

образом был создан светский мир, в котором понятие профана приобрело тот расширительный оттенок, который свойствен ему в Новое время<sup>19</sup>. Но это ничего не меняет в том отношении, что светскость продолжает оставаться сакрально-правовым понятием и может определяться только с точки зрения священного. Законченная, совершенная светскость — это понятие-монстр<sup>20</sup>.

Относительность светского и сакрального не только принадлежит области диалектики понятия, но и опознается как реальное отношение в феномене изображения. В произведении искусства всегда присутствует нечто сакральное. Тем не менее справедливо утверждение о том, что религиозное произведение искусства, выставленное в музее, или показанное там надгробное изваяние не могут быть осквернены в том смысле, в каком это произошло бы на их первоначальном месте. Однако это означает лишь то, что на самом деле им уже нанесен ущерб тем, что они стали музейными экспонатами. Совершенно очевидно и то, что это справедливо не только в отношении одних лишь религиозных произведений искусства. Точно такое же ощущение бывает у нас иногда в антикварном магазине, где продаются старинные предметы, еще окутанные дымкой личной жизни; это кажется чем-то постыдным, как разновидность кощунства или профанации. И в конце концов каждое произведение искусства содержит нечто восстающее против профанации.

В этом отношении, как мне представляется, силой решающего доказательства обладает то, что даже чистое эстетическое сознание знакомо с понятием профанации. Оно склонно воспринимать разрушение произведений искусства как кощунство, причем слово «кощунство» теперь употребляется почти исключительно в этой связи в сочетании «художественное кощунство». Это примечательная черта современной эстетической религии образованности, и к ней можно присовокупить и некоторые другие свидетельства. Так, например, слово «вандализм», уходящее своими корнями в средневековье, заново обрело свои права только в период реакции на якобинские разрушения в эпоху Французской революции. Разрушение произведений искусства производит впечатление вторжения в мир, защищаемый святостью. Так, даже ставшее автономным эстетическое сознание не может отрицать, что искусство — это нечто большее, нежели само это сознание способно воспринять.

Все эти размышления подтверждают, что способ бытия искусства в целом в равной мере охватывается *понятиями*

представления, игры, а также изображения, причастности и репрезентации, характеризующими его. Тем самым произведение искусства мыслится как бытийный процесс, а абстракции, в которые заводит его эстетическое различие, ликвидируются. Изображение — это также процесс представления. Его указание на прообраз настолько не наносит ущерба его бытийной автономности, что мы, напротив, имеем глубоко заложенную причину говорить в отношении изображения о приросте бытия. Применение сакрально-правовых понятий с этих позиций представляется необходимым и закономерным.

Очевидно, теперь дело за тем, чтобы не дать расплыться особому смыслу представления, присущего изображению, ограничившись сферой сакрального представления, которое, например, свойственно *символу*. Не все формы «представления» обладают характером «искусства». Формами представления являются и символы, и знаки-пометы. Им также присуща структура указания, делающая их представлениями.

В связи с логическими исследованиями сущности выражения и значения, предпринятыми в последние десятилетия, структура указания, свойственная всем этим формам представления, разрабатывалась особенно интенсивно<sup>21</sup>. Однако здесь мы вспоминаем этот анализ с иным намерением. Прежде всего нас не касается проблема значения; мы занимаемся сущностью изображения. Нам нужно познать его своеобразие, не дав завлечь себя на ложный путь абстракциям, разработанным эстетическим сознанием. Для этого следует изучить пристально эти феномены, отмеченные указанием, и констатировать общее, а также различающееся.

Сущность изображения как бы находится посередине между двумя крайностями. Эти крайности представления — *чистое указание*, сущность знака, и *чистое представление*, сущность символа. И то и другое отчасти содержится и в сущности изображения. Его представление содержит момент указания на то, что в нем представлено. Мы видели, что это наиболее отчетливым образом выступает в таких особых формах, как портрет, которому свойственна связь с прообразом. Тем не менее изображение — это не *знак*, так как знак есть нечто иное, кроме того, что требуется его функцией, а она состоит в указании во-вне себя. Чтобы быть в состоянии выполнить эту функцию, он должен хотя бы вначале указать на себя. Он должен бросаться в глаза, что означает — отчетливо выделяться и представляться в своем указывающем содержании, как

плакат. Тем не менее знак столь же мало является изображением, как и плакат. Он не может притягивать к себе настолько, чтобы на нем задерживались, так как обязан лишь возвещать наличие чего-то, что не присутствует, и так, чтобы это неприсутствующее нечто было единственным подразумеваемым<sup>22</sup>. Следовательно, его собственное изобразительное содержание не должно приглашать задержаться. То же самое справедливо для всех знаков, например дорожных указаний, меток и тому подобного. В них есть нечто схематическое и абстрактное, потому что они должны указывать не на себя, а на то, чего в данный момент нет в наличии, например на предстоящий поворот или на страницу, до которой дочитана книга. (Даже для естественных знаков, например предсказывающих погоду, справедливо то, что они обладают указательной функцией только благодаря абстракции. Если при взгляде на небо нас наполняет ощущение красоты небесного явления, на котором мы и задерживаемся, то мы подпадаем под действие перемещения интенции, которое отодвигает на задний план знаковость.)

Наиболее своеобразными среди всех знаков представляются «знаки на память», сувениры. Хотя сувенир подразумевает прошлое и в этих пределах действительно является знаком, он драгоценен для нас сам по себе, так как сохраняет прошлое как его непреходящий осколок. Однако ясно, что это не основывается на собственном бытии предмета-сувенира. Сувенир обладает ценностью воспоминания только для того, кто еще — что, в сущности, означает уже — держится за прошлое. Сувенир теряет свою ценность, когда прошлое, о котором он напоминает, уже не имеет значения. И наоборот, если кто-то не только пробуждает в себе с помощью сувениров воспоминания, но делает из них культ и обращается с прошлым так же, как с настоящим, то можно утверждать, что его связь с действительностью нарушена.

Следовательно, изображение — это определенно не знак. И даже сувенир на самом деле привлекает не к себе, а к прошедшему, которое он для кого-то представляет. Изображение, напротив, указывает на представленное только благодаря собственному содержанию. Углубляясь в него, оказываешься в то же время с изображенным. Изображение указывает, привязывая к себе; это совершается при помощи той самой бытийной валентности, которую мы подчеркивали: изображение не отрывается так просто от того, что оно представляет, напротив, оно участвует в его бытии. Мы видели, что в изображении представленное

возвращается к себе самому. Оно познает природу бытия. Но это означает, что оно присутствует в самом изображении. И только эстетическая рефлексия — мы назвали ее эстетическим различием — абстрагируется от этого присутствия первообраза в изображении.

Различие изображения и знака основывается тем самым на онтологии. Изображение не снимается в указательной функции, но в своем собственном бытии участвует в том, что оно отображает.

Такое онтологическое участие, однако, присуще не только изображениям, но и тому, что мы называем *символом*. Для символа, как и для изображения, справедливо то, что он не только указывает на что-то, что тем не менее в нем самом не присутствует. Таким образом, ставится задача разграничения способов бытия изображения и символа [о понятийно-историческом различии символа и аллегории см. с. 116—125].

Отграничение символа от знака, приближающее его к изображению, кажется очевидным. Функция представления символа — это не простое указание на то, чего сейчас нет в ситуации; скорее символ позволяет выявиться наличию того, что в основе своей наличествует постоянно. Это показывает уже изначальный смысл слова «символ». Когда символом называли опознавательный знак разделенных друзей-сотрапезников или рассеянных членов религиозной общины, удостоверяющий принадлежность к ним, то такой символ, разумеется, обладал знаковой функцией. Но тем не менее он — нечто большее, нежели знак. Он не только указывает на принадлежность, но выявляет ее и представляет воочию. Гостевая табличка (*tessura hospitalis* — знак принадлежности к содружеству сотрапезников, действительный и для их потомков) — это след некогда прожитого, и ее бытие свидетельствует о том, на что она указывает, то есть заставляет явиться и быть действенным само прошлое. В полном объеме это применимо и к религиозным символам: они не только функционируют как знаки, но смыслом их является то, что они всеми понимаются, всех соединяют и уже только благодаря этому могут принимать и знаковую функцию. Следовательно, то, что символизируется, нуждается в представлении, поскольку оно само внечувственно, бесконечно, непредставимо, но способно быть представленным. Только благодаря собственному наличию оно может наличествовать в символе.

Итак, символ не только указывает, но и представляет, выступая заместителем. Но замещать означает осуществлять наличие того, что отсутствует. Так, символ заме-



щает, репрезентируя, что означает, что он непосредственно позволяет чему-то быть в наличии. Только потому, что символ таким образом представляет наличие того, что им замещается, ему самому воздаются почести, подобающие символизируемому им. Такие символы, как религиозные, знамя, мундир, в такой сильной степени замещают чувствуемое, что оно просто в них присутствует.

Тот факт, что отсюда и происходит понятие репрезентации, которое мы употребляли выше для характеристики изображения, демонстрируется вещественной близостью между представлением в изображении и представительной функцией символа. В них обоих присутствует то, что они представляют. Однако изображение как таковое — не символ. И не только потому что символы вовсе не обязательно должны быть изобразительными: они осуществляют свою функцию замещения исключительно благодаря своему существованию и самопоказу, но от себя они о символизируемом ничего не высказывают. Нужно их знать так, как нужно знать знаки, если хочешь следовать их указаниям. В этих пределах они не означают прироста бытия репрезентируемого, хотя то, что оно таким образом может осуществлять свое присутствие через символ, и входит в его бытие. Но его собственное бытие не получает дальнейшего содержательного определения лишь благодаря тому, что существуют, наличествуют и предъявляются символы. Там, где они, его *уже* нет. Они только заместители. Поэтому он не соприкасается с их собственным значением, даже если они таковым обладают. Они — репрезентанты и принимают свою репрезентирующую функцию бытия от того, что должны репрезентировать. Изображение, напротив, хотя тоже репрезентирует, но через самое себя, через увеличение значения, которое оно привносит. Это, однако, означает, что в нем в большей степени присутствует репрезентируемое, «первообраз», причем в более присущем ему, более истинном состоянии.

Тем самым изображение действительно расположено посередине между знаком и символом. Его представление — это и не чистое указание, и не чистое замещение. Именно эта присущая ему центральная позиция помещает его на его собственный уровень бытия. Художественно исполненные знаки, так же как и символы, обретают свой функциональный смысл не в собственном содержании, как изображение, но должны восприниматься именно как знаки или символы. Этот источник их функционального смысла мы называем его *основанием*. Для определения бытийной валентности изображения, на ко-

торое направлены наши усилия, решающим значением обладает то, что у изображения нет основания в этом смысле.

Основание подразумевает происхождение знакового имени и соответственно символической функции. Все так называемые естественные знаки, например предсказывающие явления природы и свидетельствующие о них, в этом основополагающем смысле имеют основание. Это значит, что, будучи воспринимаемыми как знаки, они и функционируют как знаки. Но лишь как знаки они воспринимаются только на основе предшествовавшего совпадения знака и означаемого. Это верно тем более для всех искусственных знаков. Здесь знаковое восприятие осуществляется конвенционально, и язык называет изначальный акт, которым оно вводится, основанием. На основании знака только и держится его указательный смысл, как, например, смысл дорожных знаков — на предписаниях правил движения, смысл памятных знаков (сувениров) — на толковании причин их хранения и т. д. Точно так же восходит к основанию символ, и только оно придает ему характер репрезентации. Ибо значение он приобретает не благодаря собственному смысловому содержанию, а опять-таки благодаря основанию, внедрению, освящению, которое и делает значащим то, что само по себе лишено значения, как, например, знаки различия, знамена, культовые символы.

Но следует видеть, что произведение искусства не обязано своим собственным значением основанию даже и тогда, когда в своей основе действительно создавалось как культовое изображение или светский памятник. Его значение не создается в первую очередь торжественным публичным актом освящения или открытия, в результате которого оно начинает функционировать по назначению; скорее оно уже является обладателем значимой функции, будучи изобразительным или неизобразительным представлением, прежде чем вводится в функцию памятника. Основание и освящение памятника (и не случайно о религиозных, как и о светских постройках, говорят «памятники архитектуры», когда они освящены исторической дистанцией) реализует, следовательно, лишь одну функцию, которая в интенции содержится уже в собственном содержании самого произведения.

По этой причине произведения могут выполнять определенные реальные функции и отклонять другие, например религиозные или светские, общественные или интимные. Они лишь потому основываются и утверждаются

признаками памяти, поклонения, почитания, что сами по себе предписывают и формируют такую функциональную совокупность. Они сами по себе соответствуют своему месту, и даже когда его лишаются, например перемещаются в современное художественное собрание, в них сохраняется неизбывный след, указывающий на их первоначальное предназначение, который относится, собственно, к их бытию, так как бытие их — представление.

Размышления об образцовом значении этих особых форм ведут к пониманию того, что художественные формы, представляющие собой с точки зрения искусства переживания пограничные случаи, передвигаются в центр; это касается всех тех форм, собственное содержание которых направлено вовне, на целокупность определяемых ими и для них связей. Самая благородная и великолепная из художественных форм, подпадающих под эту точку зрения, — это архитектура.

Произведение архитектуры выходит за пределы собственных рамок двойственным образом. Оно в высшей степени определяется целью, которой должно служить, и точно так же определяется местом, которое должно занять в совокупности пространственных связей. Каждый архитектор обязан считаться и с тем и с другим. Его проект определяется даже тем, что строение должно служить жизненным потребностям и подчиняться как естественным, так и строительным предписаниям. Так, мы называем удавшуюся постройку «счастливым решением» и имеем при этом в виду как то, что она в совершенстве соответствует своему целевому предназначению, так и то, что она привносит нечто новое в жилое пространство — городское или сельское, — где возведена. Произведение архитектуры благодаря такому своему двойному соподчинению представляет также подлинный прирост бытия, а это означает, что оно является произведением искусства.

Но оно не является таковым, если только «торчит» где-то как здание, портящее окрестность; решение должно представлять «архитектурную задачу». Ведь и искусствоведение обращает внимание на такие строения, которые содержат нечто достопримечательное, и называет их памятниками архитектуры. Если строение является произведением искусства, то оно представляет не только художественное решение строительной задачи, поставленной целевыми и жизненными связями, с которыми изначально соотносится, но и каким-то образом их фиксирует, так что они бывают очевидными даже тогда, когда современное состояние полностью отчуждено от первоначального пред-

назначения. Все же что-то в нем указывает на изначальность. Если же первоначальное предназначение сделалось совершенно неопознаваемым или же единство предназначения нарушено большим количеством изменений, принятых с течением времени, то само произведение архитектуры становится непонятным. Так архитектура, этот самый статуарный из всех видов искусства, помогает полностью уяснить, насколько вторично «эстетическое различие». Произведение архитектуры никогда не бывает в первую очередь произведением искусства. Его целевое предназначение, благодаря которому оно принадлежит к совокупности жизненных связей, не может быть от него отделено без того, чтобы не пострадала его действительность. Если же оно является всего лишь предметом эстетического сознания, то действительность его иллюзорна и существует только в извращенной форме предназначения для целей туризма или для фотографической передачи искаженной жизни. «Произведение искусства в себе» выявляется как чистая абстракция.

На деле вторжение великих архитектурных памятников прошлого в оживленную современную жизнь и в среду воздвигаемых ею строений ставит задачу максимально четкой интеграции того, что было некогда, и того, что есть теперь. Произведения строительного искусства неколебимо стоят на берегу исторического потока жизни, но увлекаемы им. Даже если исторически ориентированная эпоха пытается восстановить более древнее состояние построек, она не должна стремиться повернуть вспять колесо истории; ей следует достичь нового, лучшего уровня опосредования между прошлым и настоящим. Даже реставратор или надзирающий за сохранностью памятника остаются художниками своего времени.

Особое значение архитектуры для нашей постановки вопроса состоит, следовательно, в том, что и в ней ощутимо то опосредование, без которого произведение искусства лишено подлинной полноты присутствия. Ведь и в том случае, когда представление произведения не осуществляется только через исполнение (о котором каждый знает, что оно обладает собственным понятием присутствия), в произведении искусства опосредуются прошлое и настоящее. То, что у каждого произведения искусства существует свой мир, не означает еще, что, если его изначальный мир изменяется, оно обладает действительностью только в отчужденном эстетическом сознании. Этому может научить нас архитектура, неразрывно связанная своей принадлежностью миру.

Но тем самым нам предстает следующее: архитектура в совершенной степени обладает свойством организовывать пространство. Пространство — это то, что охватывает все сущее в нем. Отсюда архитектура охватывает все другие формы представления: все произведения изобразительного искусства, орнаментику, и сверх того только она дает место представлению поэтического творчества, музыки, мимики и танца. Охватывая всю совокупность искусств, она превращает свою точку зрения в универсально действенную. Эта точка зрения — позиция *декоративности*. К тому же архитектура предостерегает от таких форм искусства, произведения которых не могут быть декоративными, но замыкаются на себе в силу закрытости своей смысловой сферы. Новейшие исследования начинают вспоминать о том, что это относится ко всем произведениям архитектуры, место для которых было предписано заданием, заказом. Только свободное расположение на площадке не вредит декоративности, но служит репрезентативному возвышению соотносительности с жизнью; этой соотносительности оно подчиняется, украшая ее<sup>23</sup>. Даже поэзия и музыка, характеризующиеся наиболее свободной подвижностью, исполнение которых возможно повсюду, не довольствуются любым произвольно выбранным помещением, а находят соответствующее им место в театре, в концертном зале или в храме. Здесь речь идет не о дополнительных внешних поисках места для внутренне законченного структурного образования, необходимо прислушаться к пространствообразующей потенции самого произведения, которое должно настолько соответствовать обстановке, насколько это входит в его предназначенность (вспомним хотя бы о проблеме акустики, которая ставит не только технические, но и архитектурные задачи).

Из этих рассуждений вытекает, что всеобъемлющая позиция, которую архитектура занимает по отношению ко всем другим искусствам, включает в себя двустороннее опосредование. В качестве пространствообразующего искусства вообще она в той же степени предоставляет место, в какой и освобождает его. Она охватывает не только все декоративные аспекты интерьера вплоть до орнамента, но и сама по своей сущности декоративна. Сущность декоративности состоит именно в том, что она создает возможности для упомянутого двустороннего опосредования, привлекает к себе внимание наблюдающего, удовлетворяет его вкусам и тем не менее снова отстраняет его от себя, направляя к совокупности

жизненных связей, которая ею сопровождается.

Это справедливо для всей сферы приложения понятия декоративности, от застройки городов до отдельного орнамента. Разумеется, архитектура должна решать художественные задачи и в этой мере вызывать удивление и восхищение наблюдателя. Тем не менее она должна подчиняться жизненной направленности, а не быть самоцелью. Она стремится соответствовать ей как украшение, как основа, создающая настроение, как объединяющие рамки. То же самое можно сказать и о каждом отдельно взятом виде архитектурного оформления вплоть до орнамента, который должен отнюдь не притягивать к себе внимание, но полностью сниматься в своей сопроводительной декоративной функции. Тем не менее даже экстремальный случай орнамента все еще содержит в себе нечто от двусторонности декоративного опосредования. Он не должен приглашать остановиться на себе, но рассматривается как мотив декоративности и в крайнем случае оказывает лишь сопутствующее воздействие. Поэтому в общем случае он лишен предметного содержания либо оно настолько нивелируется стилизацией или повтором, что не привлекает к себе внимания. «Познание» преобразованных орнаментом естественных форм не ставится целью. Если повторяющийся фрагмент будет рассматриваться как то, что он предметно собой представляет, то его повторение превратится в мучительную монотонность. Но с другой стороны, он не должен производить впечатление мертвого или однотонного, так как в качестве сопровождающего мотива призван оживлять общее впечатление, то есть в некоторой степени привлекать к себе внимание.

Если таким образом рассмотреть весь широкий спектр декоративных задач, которые стоят перед архитектурой, то легко понять, что здесь в наиболее явном виде обнаруживается крушение предрассудка эстетического сознания, следуя которому можно считать собственно произведением искусства то, что пребывает вне всякого времени и пространства, но при наличии переживания является предметом эстетического переживания. Пример архитектуры неоспоримо свидетельствует, что привычное для нас различение собственно произведений искусства и простого декора требует перепроверки.

Понятие декоративного здесь явно мыслится с позиции противопоставления его «собственно произведению искусства» и его возникновению из гениального озарения. Следуют примерно такие аргументы: то, что только декоративно, — это не искусство гения, а художественное ре-

месло. Оно подчинено тому, что призвано украсить как средство и поэтому, подобно всякому средству, подчиненному определенной цели, может быть заменено другим соответствующим цели средством. Оно не участвует в создании уникальности произведения искусства.

На самом деле необходимо освободить понятие декоративности от противопоставленности понятию искусства переживания; оно обретает основу в онтологической структуре представления, которую мы предложили как определение способа бытия произведения искусства. Достаточно в этой связи вспомнить, что украшение, декорум по своему первоначальному смыслу — это прекрасное вообще. Это древнее понимание полезно возродить. Все, что является украшением и украшает, определяется в связи с тем, что оно украшает, на чем оно расположено, каково то, что им украшено. У него нет собственного эстетического содержания, которое бы лишь задним числом вносило ограничивающие условия соотносительно с украшаемым. Даже Кант, который мог бы поддержать такое мнение, в своем знаменитом пассаже, направленном против татуировки, считается с тем фактом, что украшение — это всего лишь украшение, когда оно подобает тому, кто его носит, и идет ему<sup>24</sup>. То, что нечто можно находить не только прекрасным «в себе», но и знать при этом, к чему оно подходит, а к чему нет, относится к области вкуса. К тому же украшение не является изначально вещью для себя, а уж затем применяется где-то; оно относится к области самопредставления того, кто его носит. Украшение включается в представление; но представление — это бытийный процесс, репрезентация. Украшение, орнамент, помещенная на видном месте пластика репрезентативны в том же смысле, что и сама церковь, в которой они представлены.

Понятие декоративного тем самым способно завершить нашу постановку вопроса о типе бытия эстетического. Позднее мы увидим, насколько и в другом отношении полезно восстановление старого трансцендентального смысла понятия прекрасного. В любом случае то, что мы называем «представлением», является универсальным онтологическим структурным моментом эстетического, а не чем-то вроде процесса переживания, происходящего в мгновения художественного творчества и лишь по обстоятельствам повторяющегося в душевном состоянии воспринимающего. Исходя из универсального смысла игры, мы нашли онтологический смысл представления в том, что «исполнение», передача — это изначальный способ суще-

ствования оригинального искусства. Сейчас подтвердилось, что изображение и статуарные виды искусства, рассмотренные в онтологической совокупности, обладают тем же типом бытия. Специфическое проявление искусства состоит в приближении к представлению бытия.

### с) ГРАНИЦЫ ЛИТЕРАТУРЫ

Теперь, однако, предстоит выяснить, распространяется ли разработанный нами онтологический аспект и на способ существования *литературы*. По видимости, здесь вообще нет представления, которое могло бы претендовать на собственную бытийную валентность. Чтение — это чисто внутренний процесс. Он, как кажется, полностью отрешен от любых окказиональных связей, которые возникают, например, в публичной лекции или сценической постановке. Единственное условие, под которое подпадает литература, — это передача средствами языка, воспринимаемыми в процессе чтения. Не следует ли, однако, утвердить в правах в силу автономии читающего сознания эстетическое различение, с помощью которого эстетическое сознание противопоставляется произведению, опираясь на себя самое? Литература кажется поэзией, отчужденной от ее онтологической валентности. О каждой книге, а не только об известной<sup>25</sup> можно сказать, что она предназначена всем и никому.

Но верно ли такое понятие литературы? Или оно возникло в результате романтической обратной проекции из отчужденного сознания образования? Ведь хотя литература как предмет чтения и представляет собой более позднее явление, но в качестве письменности как таковой — нет. Письменность на деле составляет изначальную данность для всех великих литературных произведений. Современное исследование развенчало романтические представления об изустном характере эпической поэзии, например Гомера. Письменность значительно древнее, нежели мы когда-либо предполагали, и, как представляется, изначально соотносится с духовной стихией литературного творчества. Сочинительство существовало как «литература» уже тогда, когда еще не потреблялось в виде материала для чтения. В этой связи вытеснение чтением устного изложения, наблюдаемое в последнее время, не представляется совершенной новостью, стоит только вспомнить отход Аристотеля от театра.

Вопрос остается непосредственно ясным, пока мы



имеем дело с чтением вслух. Но у него не существует, очевидно, четкой границы при чтении «про себя»; всякое чтение с пониманием — это всегда разновидность исполнения и интерпретации. Ударение, ритмическое членение и т. п. включено и в этот тип чтения. Значимый аспект и его понимание, очевидно, настолько тесно связаны с физиологически-языковым аспектом, что пониманию всегда сопутствует внутренняя речь.

Если это так, то это вовсе не снимает того следствия, что литература (например, в свойственной ей художественной форме романа) точно так же обретает изначальное бытие в чтении, как эпос — в декламации рапсодов, а изображение — в созерцании его наблюдателем. В таком случае чтение книги — это событие, в котором осуществляется представление прочитанного содержания. Разумеется, литература и ее восприятие в чтении являют высшую меру связанности и подвижности<sup>26</sup>. Об этом свидетельствует уже тот факт, что книгу можно не читать всю сразу, так что вовлеченность в текст составляет особую задачу возобновляющегося восприятия, чему нет аналогов в слушании и просмотрении. Но именно это и показывает, что чтение соответствует единству текста.

Следовательно, литературу как вид искусства можно постичь и с точки зрения онтологии произведения искусства, а не с позиции эстетического переживания, становление которого соответствует фазовому характеру чтения. Чтение сущностно соотносится с литературным произведением искусства, так же как декламация или постановка. Все они представляют собой разные градации того, что в общем называется воспроизведением, а в действительности представляет *оригинальный* способ бытия всех переходящих искусств и знаменует собой определение способа бытия искусств вообще.

Но отсюда следует и дальнейшее. Понятие литературы вовсе не лишено указания на воспринимающего. Бытие литературы — это отнюдь не мертвая передача отчужденного смысла, предоставляемая симультанно действительностью переживания более позднего времени. Скорее литература является функцией духовного сохранения и традиции, и поэтому она в любое настоящее вносит скрытую в ней историю. От канонических правил античной литературы и литературной образованности, разработанных александрийскими филологами, тянется, как живая традиция образования, последовательность сохранения «классиков», и эта традиция не просто консервирует имеющееся, но признает его эталоном и передает в качестве образца.

При всех переменах вкуса сохраняется постоянная величина влияния того, что мы называем «классической литературой», служащая постоянным же образцом для всех последующих поколений вплоть до дней двусмысленного столкновения стилизаций «под старину» с модерном и далее.

Только развитие исторического сознания преобразует это живое единство мировой литературы из непосредственности ее нормативных притязаний на единство в историческую проблематику истории литературы. Но это процесс открытый и, возможно, бесконечный. Известно, что Гёте впервые в немецком языке употреблял понятие мировой литературы в первоначальном его смысле<sup>27</sup>, но для Гёте нормативный смысл этого понятия был еще само собой разумеющимся. Он сохраняется в силе и сегодня, ибо мы и теперь говорим о произведении непреходящего значения, что оно принадлежит мировой литературе.

То, что причисляется к мировой литературе, находит свое место в сознании каждого. Оно принадлежит «миру». Однако мир, к которому причисляется произведение мировой литературы, может в очень сильной степени отличаться от того мира, к которому это произведение обращено, следовательно, это уже наверняка не тот «мир». Но и в таком случае нормативный смысл, заложенный в понятии мировой литературы, требует, чтобы произведения, принадлежащие мировой литературе, продолжали звучать, хотя мир, к которому они обращены, уже совсем иной. Точно так же существование переводной литературы доказывает, что в переводимых произведениях представлено нечто, обладающее истиной и действительностью всегда и для всех. Следовательно, ни в коем случае невозможно, чтобы мировая литература была отчужденной структурой того, что составляет способ бытия произведения по его изначальной предназначенности, скорее исторический способ бытия литературы вообще позволяет некоторому произведению принадлежать мировой литературе.

Нормативная характеристика, задаваемая принадлежностью мировой литературе, показывает, таким образом, феномен литературы с новой точки зрения. Ибо если уж признается принадлежность к мировой литературе хотя бы только одного литературного произведения, которое, будучи поэтическим произведением или языковым произведением искусства, обладает собственным рангом, то, с другой стороны, понятие литературы значительно шире, нежели понятие литературного произведения искусства. В способе бытия литературы участвуют все литературные

традиции, и не только религиозные, юридические, экономические, публицистические и интимные тексты всякого рода, но и сочинения, в которых такие традиционно передаваемые тексты научно обрабатываются и интерпретируются вкупе со всей областью гуманитарных наук. И даже форма литературы подходит для всякого научного исследования, пока оно существенно связано с языковой сферой. Литература в самом широком смысле охватывает способность к письму всех владеющих языком.

Возникает вопрос: применимо ли все еще при таком широком толковании понятия литературы то, что мы говорили о способе бытия искусства? Следует ли развивавшееся нами выше понятие нормативного смысла литературы сохранить лишь для тех литературных произведений, которые могут считаться произведениями искусства, и только о них говорить, что они участвуют в бытийной валентности искусства? А все остальные формы литературного бытия здесь в основном ни при чем?

Или здесь нет такой четкой границы? Существуют научные произведения, которые благодаря своим литературным достоинствам завоевали право считаться литературными произведениями искусства и быть причисленными к мировой литературе. Это объяснимо с позиций эстетического сознания в той мере, в какой оно объявляет определяющим для произведения искусства не его содержательное значение, а только качества формы. Но после того как наша критика эстетического сознания существенно сузила границы правомочности такой точки зрения, сам этот принцип отграничения литературного искусства и литературы предстает спорным; ведь мы же видели, что даже поэтические произведения искусства не охватываются масштабом эстетического сознания в своей сущностной истине. Скорее им, как и всем другим литературным текстам, в совокупности присуще то, что их содержательное значение обращено к нам. Наше понимание обращено не к специфически формальным достижениям, присущим им как произведениям искусства, но к тому, что они нам говорят.

В этой мере различие между литературным произведением искусства и каким-либо другим литературным текстом не столь уж основополагающе. Разумеется, существует различие между языком поэзии и языком прозы и еще одно — между языком художественной и «научной» прозы. Конечно, эти различия можно рассматривать с позиции литературной формы. Но сущность различия таких «языков» явно состоит в чем-то другом, а именно в

разном способе притязать на истинность, которому они следуют. Тем не менее существует глубокая общность между всеми литературными произведениями в той степени, в какой языковая форма способствует осуществлению содержательного значения, которое должно быть высказано. С этой точки зрения понимание текстов, например, историком вовсе не отличается полностью от познания искусства. И совсем не просто случайностью предстает то, что понятие литературы объединяет не только литературные произведения искусства, но и всю литературную традицию в целом.

В любом случае в феномене литературы не случайно заложена точка пересечения искусства и науки. Вид бытия литературы отмечен определенным своеобразием и несравнимостью. Она ставит специфическую задачу перед процессом перемещения в понимание. Нет ничего более чуждого пониманию и тем не менее стимулирующего его, чем письмо. Даже встреча человека с чужим языком не может сравниться с этой чуждостью и отчуждением, так как язык жестов и тон всегда уже содержат элемент непосредственной понятности. Но письмо и сопричастная ему литература — это вырвавшаяся в область чуждого периферия понимания духа. Ничто не является таким чистым отблеском духа, как письмо, но ничто и не направлено таким же образом на понимающий дух, как оно. При его дешифровке и толковании происходит чудо: преобразование чего-то чуждого и мертвого во всеобщую одновременность и доступность. Никакие другие способы передачи того, что пришло к нам из древности, не могут с ним сравниться. Все свидетельства прошлой жизни, остатки зданий, предметов, содержимое гробниц разрушаются бурями времени, которые проносятся над ними, но письменная передача, напротив, коль скоро письмо дешифровано и прочтено, — это в такой сильной степени чистая духовность, что она говорит с нами как бы из нашей современности. Отсюда и умение читать, понимать написанное — это нечто вроде тайного искусства, даже колдовства, которое и разрешает, и связывает. В нем пространство и время предстают снятыми. Тот, кто умеет читать передаваемое на письме, доказывает и осуществляет чистое присутствие прошлого.

Так, невзирая на все эстетически проводимые границы, самое широкое понятие литературы «работает» на нашу концепцию. Как мы могли показать, что бытие произведения искусства — это игра, которая осуществляется только при восприятии ее зрителем, так о текстах вообще

справедливо утверждать, что только в процессе понимания происходит обратное преобразование мертвых следов смысла в живой смысл. Посему необходимо задаться вопросом, справедливо ли в целом для понимания текстов то, что мы утверждали о познании искусства. Мы видели, что произведение искусства осуществляется до конца только в представлении, которое оно обретает, и теперь пришли к необходимому выводу о том, что все литературные произведения искусства способны осуществляться только в чтении. Относится ли это также к пониманию всех текстов? Происходит ли полное осуществление смысла всех текстов только при восприятии в процессе понимания? Иными словами, относится ли понимание смыслового свершения текста к тому же ряду явлений, что и «озвучивание» музыки? И вправе ли мы все еще называть это пониманием, если к смыслу текста относятся с такой же свободой, как исполнители художественных произведений — к оригиналам?

#### д) РЕКОНСТРУКЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ КАК ЗАДАЧИ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Классическая дисциплина, занимающаяся искусством понимания текстов, — это герменевтика. Если наши рассуждения правильны, то собственная проблема герменевтики, однако, вырисовывается вовсе не так, как это о ней известно. В таком случае она указывает то же направление, в котором перемещает проблему эстетики наша критика эстетического сознания. Ведь герменевтика должна тогда пониматься настолько всеобъемлюще, что в нее будет включаться вся сфера искусства и его проблематики. Каждое произведение искусства — не только литературное — должно пониматься как любой другой подлежащий пониманию текст, и таким пониманием необходимо овладеть. Тем самым герменевтическое сознание обретает всеобъемлющие масштабы, превосходящие даже масштабы сознания эстетического. *Эстетика должна входить в герменевтику.* Это не только высказывание, относящееся к объему проблемы; оно справедливо и в содержательном отношении, а именно: герменевтика должна, напротив, в целом определяться так, чтобы познание искусства входило в ее компетенцию. Понимание должно мыслиться как часть смыслового свершения, в котором образуется и осуществляется смысл всех высказываний — высказываний искусства и всех других традиций.

Но древняя теологическая и филологическая вспомо-

гательная дисциплина герменевтика в XIX веке пережила этап систематического развития, преобразовавшего ее в основу всего дела гуманитарных наук, наук о духе. Она в существенной степени поднялась над своей изначальной прагматической целью — обеспечением или облегчением понимания литературных текстов. И не только литературная традиция предстает как дух, требующий отчужденного и нового, правильного усвоения; все, что уже не пребывает непосредственно в своем мире, а высказывается к нему и в нем, включая все традиции, искусство наряду со всеми другими проявлениями духовного творчества прошлого, право, религию, философию и т. д., отчужденные от своего первоначального смысла, — все устремляется к раскрывающему и посредующему духу, который мы вслед за греками называем Гермесом, посланцем богов. Герменевтика обязана своей центральной в среде гуманитарных наук функцией *становлению исторического сознания*. Неизвестно, сможем ли мы вообще правильно представить воочию весь спектр поставленных ею проблем, исходя из предпосылки исторического сознания.

Проделанная до сих пор работа в этой области, определяемая прежде всего герменевтическими основами гуманитарных наук Вильгельма Дильтея<sup>28</sup> и его исследованием становления герменевтики<sup>29</sup>, по-своему очертила параметры герменевтической проблематики. Современной задачей может стать попытка избежать господствующего влияния дильтеевской постановки вопроса и предвзятостей основанной им «истории духа».

Чтобы отметить предварительно, о чем идет речь, и подвести итог систематическим следствиям предшествовавшего хода мысли с учетом расширения, которое отныне обретает наша проблематика, нам следует прежде всего придерживаться герменевтической задачи, поставленной феноменом искусства. Насколько очевидно мы могли выявить, что «эстетическое различие» — это абстракция, которая не в состоянии снять принадлежность произведения искусства его миру, настолько неоспоримым остается тем не менее, что искусство никогда не принадлежит прошлому, но умеет преодолевать временную дистанцию благодаря тому, что обладает своим собственным смысловым настоящим. В этом разрезе пример искусства представляется с обеих позиций отличным случаем понимания. Искусство — это не просто предмет исторического сознания, однако же в его понимание всегда привносится историческое опосредование. Но как же тогда определить задачу герменевтики в отношении искусства?

На примерах Шлейермахера и Гегеля здесь будут представлены две экстремальные возможности ответа на этот вопрос. Их можно обозначить через понятия *реконструкции и интеграции*. В начале для Шлейермахера, как и для Гегеля, располагается сознание утраты и отчуждения от традиции, которое требует своего герменевтического осмысления. Но тем не менее они определяют задачу герменевтики весьма различными способами.

*Шлейермахер*, герменевтической теорией которого мы в дальнейшем еще займемся, целиком направляет свои усилия на то, чтобы восстановить для понимания первоначальную направленность произведения. Ибо искусство и литература, дошедшие до нас из прошлого, вырваны из их изначального мира. Как мы показали в ходе нашего анализа, это справедливо для всякого искусства, тем самым и для литературы, но особенно очевидно в случае с изобразительным искусством. Так, Шлейермахер подчеркивает, что естественное и изначальное перестает существовать, «когда произведения искусства входят в обращение. А именно: каждое из них обладает частью понимаемости из своей первоначальной направленности». «Поэтому произведение искусства, вырванное из своей изначальной соотнесенности, если она исторически не сохранилась, теряет в своей значимости». Он прямо пишет: «Итак, собственно произведение искусства укоренено в своей почве, в своем окружении. Оно уже теряет свое значение, если вырвать его из этого окружения и передать в обращение, оно тогда напоминает нечто, что спасено из огня и теперь хранит следы ожогов»<sup>30</sup>.

Разве отсюда не следует, что произведение искусства только там обладает своим подлинным значением, где оно предназначено быть изначальным? Следовательно, постижение его значения — это разновидность восстановления изначального? Когда узнают и признают, что произведение искусства — это не вневременной предмет эстетического переживания, что оно принадлежит миру, который только и определяет полностью его значение, то, как представляется, должно последовать утверждение о том, что подлинное значение произведения искусства следует понимать, исходя единственно из этого его мира, то есть прежде всего из его происхождения и становления. Восстановление «мира», к которому оно принадлежит, восстановление первоначального состояния, которое «подразумевается» творящим художником, постановки в первоначальном стиле — все эти средства исторической реконструкции в таком случае имеют право претендовать

на то, чтобы способствовать пониманию подлинного значения художественного произведения и защищать его от ложного понимания и поддельной актуализации. Такова и в самом деле идея Шлейермахера, молчаливая предпосылка всей его герменевтики. Историческое знание, по Шлейермахеру, открывает путь к возмещению утраченного и восстановлению традиции, возвращая окказиональное и изначальное. Так усилия герменевтики направляются на то, чтобы восстановить «точку приложения» в духе художника, которая только и призвана сделать полностью понятным значение произведения искусства, точно так же, как обычно это предпринимается по отношению к текстам в стремлении воспроизвести изначальный результат работы автора.

Но восстановление условий, в которых дошедшее до нас произведение соответствовало своему первоначальному назначению, представляет, разумеется, существенную для понимания вспомогательную операцию. Спрашивается, однако, действительно ли то, что мы таким образом получаем, соответствует тому, что мы ищем как *значение* произведения искусства, и действительно ли понимание будет определено правильно, если мы будем видеть в нем второе сотворение как воспроизведение первого. В конце концов такое определение герменевтики не менее абсурдно, чем всякое восстановление и реставрация прошедшей жизни. Восстановление изначальных обстоятельств, как и всякая реставрация, — это бессильное начинание перед лицом историчности нашего бытия. Восстановленная, возвращенная из отчуждения жизнь не тождественна жизни изначальной. За время отчуждения она обрела по меньшей мере вторичное бытие образования. Проявляющиеся в последнее время тенденции к возвращению произведений искусства из музеев на первоначально предназначенные им места или к восстановлению первоначального облика памятников архитектуры могут это только подтвердить. Даже возвращенный в церковь из музея образ или восстановленное в своем старом виде здание уже не то, чем они были; они превратились в цель устремления туристов. Точно так же герменевтическая деятельность, для которой пониманием называлось бы восстановление первоначального, — это только сообщение умершего смысла.

В противоположность этому *Гегель* репрезентирует другую возможность уравнивать достижения и потери герменевтических начинаний. Он обладал яснейшим сознанием бессилия всяческой реставрации и писал в связи



с гибелью античного мира и его «религии искусства», что произведения музы «теперь то, что они суть для нас, — сорванные с дерева прекрасные плоды, посланные нам благоприятной судьбою, представляемой в образе девушки. Нет больше действительной жизни в их наличном бытии, нет дерева, на котором они росли, нет земли и элементов, составляющих их субстанцию, ни климата, который создавал их определенность, ни смены времен года, которые управляли процессом их возникновения. Итак, судьба дает нам в произведениях искусства не их мир, не весну и лето нравственной жизни, когда они цвели и зрели, но лишь скрытое воспоминание об этой действительности»<sup>31</sup>. Отношение потомков к унаследованным произведениям искусства он определяет как внешнее делание, стирающее с этих плодов дождевые капли или пыль и вместо внутренних элементов окружающей, воспитывающей и воодушевляющей нравственной действительности воздвигающее обширные леса мертвых элементов их внешнего существования: языка, истории и т. п., не для того, чтобы пережить их, а только для того, чтобы их себе представить<sup>32</sup>. Гегель здесь описывает именно то, что охватывается стремлением Шлейермахера к исторической сохранности, но для Гегеля это изначально обладает негативной окраской. Исследование окказионального, дополняющего значение произведений искусства, не в состоянии его восстановить. Остаются сорванные с дерева плоды. Возвращая их к их исторической соотнесенности, можно получить не соотношение с ними жизни, а соотношение простого представления. Тем самым Гегель не оспаривает то, что относится таким образом исторически к искусству прошлого — это узаконенная задача. Скорее он выражает принцип художественно-исторического исследования, которое, однако, как и всякая «историческая» позиция, в глазах Гегеля предстает внешним действием.

Подлинная задача мыслящего духа в отношении истории, в том числе и истории искусства, по Гегелю, напротив, не может быть внешней, поскольку дух видит в ней себя представленным наивысшим образом. Развивая образное сравнение с девушкой, предлагающей сорванные с дерева плоды, Гегель пишет: «Но девушка, подносящая сорванные плоды, есть нечто большее, нежели природа их, выражающаяся в их условиях и элементах, то есть в дереве, воздухе, свете и т. п., потому что девушка соединяет все это высшим образом в лучах самосознательного взгляда и в жесте подношения. Точно так же дух судьбы, предлагающей нам произведения искусства, есть нечто

большее, нежели нравственная жизнь и действительность народа, потому что он есть *воспоминание*, то есть самоуглубление духа, еще внешнего в них, он есть дух трагического рока, собирающий все индивидуальные божества и атрибуты субстанции в едином пантеоне, то есть в духе, сознающем себя духом».

Здесь Гегель выходит за пределы системы координат, в которых ставится проблема понимания у Шлейермахера. Он переводит эту проблему на то же основание, на котором построил философию как высшую форму абсолютного духа. В абсолютном философском знании осуществляется то самосознание духа, которое, как сказано, «наивысшим образом» охватывает и истину искусства. Для Гегеля философия, то есть историческое самопроникновение духа, определяет герменевтическую задачу. Она является крайней противоположностью самозабвению исторического сознания. Представляемая ею историческая позиция превращается в мыслящее отношение к прошлому. Тем самым Гегель высказывает решающую истину, коль скоро сущность исторического духа состоит не в восстановлении прошедшего, а в *мыслящем опосредовании с современной жизнью*. Гегель прав, не считая такое мыслящее опосредование внешним и дополнительным отношением, а ставя его на одну ступень с истиной самого искусства. Тем самым он значительно превзошел идею герменевтики Шлейермахера. Нас вопрос об истине искусства также заставил обратиться к критике эстетического и исторического сознания, коль скоро мы задались вопросом об *истине*, манифестируемой в искусстве и истории.

# Часть вторая

## Распространение вопроса об истине на понимание в науках о духе

Кто не понимает вещи, тот неспособен извлечь  
смысл из слов.

М. Лютер

### 1. Историческая преамбула

#### 1. Сомнительность романтической герменевтики и ее применение к исторической науке

##### а) СУЩНОСТНАЯ МЕТАМОРФОЗА ГЕРМЕНЕВТИКИ ПРИ ПЕРЕХОДЕ ОТ ПРОСВЕЩЕНИЯ К РОМАНТИЗМУ

Но уж если мы видим задачу в том, чтобы в большей мере следовать Гегелю, нежели Шлейермахеру, необходимо совершенно по-новому расставить акценты в истории герменевтики. Венцом ее развития должно считаться в таком случае не освобождение исторического понимания от всех догматических предвзятостей. Да и возникновение герменевтики уже невозможно будет рассматривать в том аспекте, в котором его вслед за Шлейермахером изобразил Дильтей. Речь идет скорее о том, чтобы снова пройти проложенный Дильтеем путь, имея в виду иные цели по сравнению с теми, что рисовались дильтеевскому историческому самосознанию. При этом мы целиком и полностью отвлекаемся от догматического интереса к той герменевтической проблеме, каковую составлял уже для древней церкви Ветхий завет<sup>1</sup>, и довольствуемся исследованием развития герменевтического метода в Новое время, — развития, которое вылилось в возникновение исторического сознания.

##### а) Предыстория романтической герменевтики

Учение об искусстве понимания и истолкования получило развитие на двух путях — теологическом и филологическом — под воздействием аналогичных устремле-

ний: теологическая герменевтика, как показал уже Дильтей<sup>2</sup>, возникла из необходимости самозащиты реформационного толкования Библии от нападок тридентских теологов, отстаивавших незыблемость традиции; филологическая герменевтика сформировалась в ходе предпринятых гуманистами попыток возрождения классической литературы. В обоих случаях речь шла о возрождении, а именно о возрождении чего-то, что не было просто неизвестным, но что стало чуждым и недоступным по смыслу. Классическая литература, оставаясь незаменимым средством образования, была при этом целиком подчинена интересам христианства. Точно так же постоянно читаемым Священным писанием для церкви была Библия, однако ее понимание определялось и, по убеждению реформаторов, затруднялось традицией церковной догматики. И в том, и в другом случае освоение наследия осложнялось способом его выражения иностранным языком, причем отнюдь не универсальным языком ученых латинского средневековья, так что изучение наследия в его изначальной форме требовало овладения древнегреческим и древнееврейским языками, равно как и очищения латыни. Притязание герменевтики состоит в том, чтобы в обеих областях наследия — как для гуманистической литературы, так и для Библии — раскрыть изначальный смысл текстов посредством искусных приемов; и решающее значение здесь сыграло то обстоятельство, что благодаря Лютеру и Меланхтону гуманистическая традиция соединилась с реформационным устремлением.

Предпосылкой библейской герменевтики в той мере, в какой библейская герменевтика относится к предыстории современной гуманитарной герменевтики, является реформационный принцип Писания. Точка зрения Лютера<sup>3</sup> примерно такова: Священное писание есть *sui ipsius interpretres* (постижимое через само себя). Не нужна традиция для правильного его постижения, нет необходимости также и в искусстве истолкования в стиле античного учения о четверояком смысле произведения. Писание в своей дословности имеет однозначный, из него самого уясняемый смысл, *sensus literalis*. Аллегорический же метод, в частности, который прежде казался незаменимым для сохранения догматического единства библейского учения, правомерен только там, где в самом Писании присутствует аллегорический умысел. Так, этот метод уместен применительно к притчам. Напротив, Ветхий завет не может обрести специфически христианскую значимость путем аллегорической интерпретации. Надо понимать его дослов-

но, и именно тогда, когда он понимается дословно, когда в нем познается точка зрения Закона, который упраздняется благодеянием Христа, он имеет значение для христианства.

Дословный смысл Писания, разумеется, однозначно понятен не в каждом месте и не в каждый момент. Понимание отдельного фрагмента обусловлено пониманием Священного писания в целом, равно как и наоборот — это целое может быть постигнуто только благодаря достигнутому пониманию отдельных фрагментов. Подобная замкнутость соотношения целого и частей сама по себе не является чем-то новым. О ней знала уже античная риторика, которая сравнивает совершенную речь с органическим телом, с отношением между головой и частями тела. Лютер и его последователи<sup>4</sup> перенесли этот известный из классической риторики образ на процедуру понимания и сформулировали в качестве всеобщего принцип интерпретации текста, согласно которому все детали текста следует понимать исходя из контекста, их взаимосвязи и из единого смысла (*scopus*), на который сориентирован текст в целом<sup>5</sup>.

Опираясь при истолковании Священного писания на данный принцип, реформационная теология, правда, сама остается замкнутой на догматически фундированную предпосылку. Она предполагает, что Библия как таковая представляет собой единство. Если судить исходя из утвердившейся в XVIII веке исторической точки зрения, то и реформационная теология является догматической и препятствует здоровой интерпретации частей Священного писания, которая бы в каждом случае имела в виду относительную их взаимосвязь, цель и композицию Писания.

Итак, реформационная теология отнюдь не кажется последовательной. Когда она в конце концов выдвигает в качестве путеводной нити для понимания единства Библии формулы протестантского вероучения, она отказывается также от принципа Писания в пользу реформационной традиции, которая, впрочем, является более непродолжительной, чем католическая. Таково суждение по данному вопросу не только контрреформационной теологии, но и Дильтея<sup>6</sup>. Он высмеивает эти противоречия протестантской герменевтики с полным самосознанием представителя исторических наук о духе. Мы еще зададимся вопросом о том, правомерно ли это самосознание — правомерно именно с позиций теологического смысла библейской экзегетики — и нет ли чего-то неудовлетворительного в самом филологическо-герменевтическом принципе: понимать

текст, исходя из него самого. Этот принцип всегда нуждается в дополнении, в большинстве случаев открыто не признанном, в некоей догматической путеводной нити.

Между тем подобный вопрос можно было поставить лишь после того, как историческое просвещение полностью выявило свои возможности. Дильтеевские исследования вопроса о возникновении герменевтики являют собой стройную и вполне убедительную, в рамках предпосылок свойственного Новому времени понятия науки, взаимосвязь. Сначала герменевтика должна была освободиться от всякого догматического ограничения и стать собственно герменевтикой, чтобы затем подняться до универсальной значимости исторического органа. Это произошло в XVIII веке, когда такие умы, как Землер и Эрнести, осознали, что адекватное понимание Писания предполагает признание различий их авторов, то есть отказ от догматического единства канона. С этим «освобождением истолкования от догмы» (Дильтей) собрание священных текстов христианства вдруг стало играть роль собрания исторических источников, которые в качестве литературных произведений должны были подвергаться не только грамматической, но одновременно также исторической интерпретации<sup>7</sup>. Постигание, основанное на взаимосвязи целого, настоятельно требует теперь также исторической реконструкции того жизненного комплекса, к которому принадлежат документы. Древний принцип истолкования, в соответствии с которым часть понимается из целого, был отнесен и приурочен не только к догматическому единству канона, но применялся к объемлющей исторической действительности, в целостность которой входит отдельный исторический документ.

И поскольку отныне не существует больше никакого различия между интерпретацией священных или мирских произведений и, стало быть, есть *одна* герменевтика, постольку герменевтика в конце концов не ограничивается только пропедевтической функцией всякой исторической науки — в качестве искусства правильного истолкования письменных источников, — но еще и перекрывает все поле деятельности самой исторической науки. Ибо то, что справедливо относительно письменных источников, то справедливо также и относительно сообщаемых ими сведений. Всемирно-историческая взаимосвязь, в которой отдельные предметы исторического исследования, большие и малые, обнаруживают свое подлинное релятивное значение, сама является целым, исходя из которого впервые полностью понимается смысл всего отдельного и, наобо-

рот, которое впервые может быть понято только на основе этих единичностей: всемирная история — это что-то вроде большой темной книги, написанного на языках прошлого совокупного произведения человеческого духа, чей текст нужно понять. Историческое исследование осознает себя, руководствуясь моделью филологии, которой оно пользуется. Мы увидим, что таков был на самом деле тот образец, следуя которому Дильтей обосновал историческое мировоззрение.

Итак, с точки зрения Дильтея, герменевтика лишь тогда обретает свою настоящую сущность, когда она сменяет свое служебное положение при догматике — для христианских теологов задача догматики заключается в верном возвещении Евангелия — на функции исторического органа. Коль скоро же, напротив, обнаруживается иллюзорность идеала исторического просвещения, которому был привержен Дильтей, то, значит, и обрисованная им предыстория герменевтики должна получить совершенно другое значение. Поворот к историческому сознанию в этом случае есть не освобождение герменевтики от догматических пут, а изменение ее сущности. То же самое происходит с филологической герменевтикой. *Ars critica* (искусство критики) филологии первоначально имело своей предпосылкой нерелефированную образцовость классической древности, о наследии которой оно заботилось. И это искусство должно было сущностно измениться тогда, когда между древностью и собственной современностью не стало однозначного отношения образца и преемства, что и доказывает *querelle des anciens et des modernes* (война старых и новых авторов), которая дала главную тему всей эпохе — от французского классицизма до немецкой классики. Вокруг этой темы должна была развиваться историческая рефлексия, которая в итоге разрушила притязание классической древности на нормативность. Таким образом, развитие герменевтики на обоих путях — филологическом и теологическом — сопровождалось одним и тем же процессом, и он в конце концов привел к концепции универсальной герменевтики. Для последней особая образцовость наследия уже больше не является предпосылкой герменевтической задачи.

Конструирование герменевтики как науки, которое совершил Шлейермахер в ходе размежевания с филологами Ф. А. Вольфом и Ф. Астом и развития теологической герменевтики Эрнести, не есть всего лишь следующий шаг в истории собственно искусства понимания. История понимания сама по себе уже со времен античной филологии

сопровождалась теоретической рефлексией. Но этой рефлексии был присущ характер «научения искусству», то есть она стремилась служить искусству понимания наподобие того, как риторика служит искусству красноречия, поэтика — искусству стихосложения и оценки поэтических произведений. В таком же смысле научением искусству понимания была теологическая герменевтика патристики и Реформации. Однако теперь проблемой становится понимание как таковое. Всеобщность этой проблемы свидетельствует о том, что понимание превратилось в задачу в некотором новом смысле, а вследствие этого и теоретическая рефлексия приобретает новый смысл. Она уже не является научением искусству, которое служит практическим целям в деятельности филологов или теологов. Шлейермахер, правда, в конечном счете тоже называет свою герменевтику «научением искусству», но в совершенно другом, «систематическом» смысле. Он стремится теоретически обосновать общий для теологов и филологов способ действий, обращаясь к более глубокому, более изначальному, чем их подходы, разбору — к пониманию мыслей.

Для филологов, которые были его непосредственными предшественниками, этой проблемы еще не существовало. Для них герменевтика определялась содержанием того, что подлежало пониманию, а таковым было само собою разумеющееся единство антично христианской литературы. Целевая установка Аста на универсальную герменевтику — «возрождаемое единство греческой и христианской жизни» — выражает то, что думали в принципе все «христианские гуманисты»<sup>8</sup>. Напротив, Шлейермахер ищет единство герменевтики *уже больше не в содержательном единстве традиции*, к которому должно быть применено понимание, а в отрешенном от всякого содержательного обособления единстве способа действий, который не дифференцируется в зависимости от того, каким образом переданы мысли — письменно или устно, на чужом или на родном, современном языке. Усилие понимания имеет место повсюду, где не происходит непосредственного понимания либо где приходится принимать в расчет возможность недоразумения.

Это исходный пункт шлейермахеровской идеи универсальной герменевтики. Она возникла из представления о том, что опыт чуждости и возможность недоразумения универсальны. Конечно, такой чуждости в художественной речи бывает больше, а недоразумения встречаются в ней чаще, чем в безыскусной речи, в письменно фик-



сированной речи — больше, чем в устной, которая всегда как бы дополнительно истолковывается живым голосом. Но как раз включение в задачу герменевтики толкования «значимого разговора», которое особенно характерно для Шлейермахера, показывает, насколько принципиально изменился в сравнении с прежней постановкой задачи герменевтики смысл чуждости, которую она должна преодолеть. В новом, универсальном смысле чуждость является данностью, нерасторжимо связанной с индивидуальностью «Ты».

Однако не следует рассматривать как индивидуальную особенность, оказывающую здесь влияние на теорию, то живое, даже гениальное чутье к человеческой индивидуальности, которое отличает Шлейермахера. Скорее критическая защита от всего того, что в век Просвещения с его лозунгом «разумных мыслей» считалось общей сущностью гуманности, вынуждает Шлейермахера к принципиальному пересмотру отношения к традиции<sup>9</sup>. Искусство понимания удостоивается постоянного теоретического внимания и заботливого отношения, поскольку для любого понимания текста не протягивается библейски или рационально обоснованной догматической руководящей нити. Шлейермахер поэтому стремится дать основополагающую мотивацию герменевтической рефлексии и поставить проблему герменевтики в такую перспективу, какой не знала прежняя герменевтика.

Чтобы раскрыть истинную подоплеку того поворота в истории герменевтики, который действительно был совершен Шлейермахером, мы предлагаем поразмыслить над тем, что у Шлейермахера не играет совершенно никакой роли и после него полностью исчезает из проблематики герменевтики (чем обусловлена своеобразная узость интереса Дильтея к истории герменевтики), но что на самом деле подчиняет себе проблему герменевтики и впервые проясняет место Шлейермахера в ее истории. Мы исходим из тезиса: понимать — это значит прежде всего понимать друг друга. Понимание есть в первую очередь взаимопонимание. Так, люди по большей части понимают друг друга непосредственно или они договариваются до достижения взаимопонимания. Договоренность — это, стало быть, всегда договоренность о чем-то. Само понимание — это самопонимание в чем-то. Уже язык свидетельствует о том, что «то, о чем...» и «то, в чем...» не есть лишь сам по себе произвольный предмет речи, от которого независимо ищет путь взаимное самопонимание. Напротив, это — путь и цель самопонимания как такового. Коль

скоро два человека понимают друг друга независимо от подобных «того, о чем...» и «того, в чем...», значит, они понимают друг друга не в том или ином вопросе, а вообще во всем существенном, что связывает людей. Понимание становится особой задачей лишь там, где нарушается эта естественная жизнь в совместном сознании того, что имеется в виду, причем подразумеваемое — общий *предмет*. Там, где возникли недоразумения и высказанное мнение поражает своей непонятностью, — лишь там естественная жизнь с присущим ей подразумеванием общего предмета затормаживается настолько, что мнение становится косной данностью в качестве мнения другого, принадлежащего «Тебе» или автору текста. Но и тогда еще, как правило, предпринимаются попытки достичь договоренности, а не просто понимания, причем снова путем, проводящим через общий предмет. И лишь когда ни к чему не приводят эти пути и перепутья, составляющие искусство разговора, аргументации, вопросов и ответов, возражений и опровержений и прокладываемые в направлении некоторого текста как внутренний диалог требующей понимания души, тогда вопрос ставится наоборот. Лишь тогда усилие понимания направлено на индивидуальность «Ты» и принимает во внимание ее *своеобразие*. Коль скоро мы имеем дело с иностранным языком, текст, разумеется, всегда становится предметом грамматически-языкового истолкования, но это только предварительное условие. Подлинная проблема понимания явно надламывается там, где при попытке добиться содержательного понимания возникает рефлектирующий вопрос: а как он пришел к своему мнению? Ибо очевидно, что такая постановка вопроса свидетельствует о чуждости, и совершенно иного рода, и в конечном счете означает отказ от общего смысла.

*Критика Библии Спинозой* — хороший тому пример (и притом один из самых ранних документов). В 7-й главе «Богословско-политического трактата» Спиноза очерчивает свой метод интерпретации Священного писания со ссылкой на интерпретацию природы: заключение о подразумеваемом авторами смысле (*mens*) надо делать на основе исторических данных, поскольку в этих книгах рассказываются вещи (истории о чудесах и откровениях), которые невыводимы из известных естественному разуму принципов. И в этих вещах, которые сами по себе непостижимы (*imperceptibiles*), можно также понять все, что надо, «исторически» познавая дух автора, то есть преодолевая наши предрассудки и думая только о тех вещах,

которые мог иметь в виду автор. При этом Спиноза считает бесспорным, что Писание в целом имеет моральный смысл.

Здесь, таким образом, необходимость исторической интерпретации «в духе автора» вытекает из момента иероглифичности, непонятности в содержании. Никто не станет интерпретировать Евклида, опираясь на жизнь, занятия и нравы (*vita, studium et mores*) этого автора<sup>10</sup>; и это относится также к духу Библии в вопросах морали (*circa documenta moralia*). Лишь потому, что в библейских рассказах есть непонятные вещи (*res imperceptibiles*), ее понимание зависит от нашей способности раскрыть авторский смысл, исходя из целостности произведения (*ut mentem auctoris percipiamus*). И тогда действительно не имеет значения, отвечает подразумеваемое автором нашему разумению или нет, — мы хотим познать лишь смысл высказываемого (*sensus orationum*), а не его истину (*veritas*). Для этого нужно исключить всякую предвзятость, даже нашего собственного разума (и конечно же, наших предрассудков) [§ 17].

«Естественность» понимания Библии, следовательно, основывается на том, что постижимое понимается рационально, непостижимое — «исторически». Затрудненность непосредственного понимания вещей в их истине мотивирует обход через историческое. Что означает сформулированный Спинозой принцип истолкования Библии для собственного его отношения к библейской традиции — это уже отдельный вопрос. В любом случае Спинозе представляется очень большим *объем* того, что в Библии можно понять только таким историческим способом, даже если дух целого (*quod ipsa veram virtutem doceat*) понятен и понятное имеет решающее *значение*.

Если вернуться к предыстории исторической герменевтики, то следует прежде всего подчеркнуть, что между филологией и естествознанием на ранней стадии их самоуразумения имеется тесное соответствие двоякого смысла. Во-первых, «естественность» естественнонаучного подхода должна распространяться также на отношение к библейской традиции — и этому служит исторический метод. Наоборот, естественность практикуемого в библейской экзегезе филологического искусства — искусства понимания — предписывает естествознанию задачу расшифровать «книгу природы»<sup>11</sup>. И в этой мере модель *филологии* становится руководящей для естественнонаучного метода.

Во всем этом отражается то обстоятельство, что про-

тивником, над которым должна была взять верх новая наука о природе, было подкрепленное Священным писанием и авторитетами знание. Подлинным сущностным отличием новой науки явилась созданная ею собственная методика, подводившая с помощью разума и математики к уразумению того, что понятно само по себе.

Историческая критика Библии, совершившая принципиальный прорыв в XVIII веке, имеет, как показывает этот экскурс в труды Спинозы, всецело догматический фундамент — присущую Просвещению веру в разум. Аналогичным образом и другие предтечи исторического мышления, среди которых в XVIII веке есть немало давно забытых имен, пытались создать руководства в понимании и истолковании исторических книг. В их ряду Хладениус<sup>12</sup>, как предшественник романтической герменевтики, особенно выделялся исследователями<sup>13</sup>. У него мы находим интересное понятие «зрительного пункта», обосновывающее то, «почему мы познаем вещь так и не иначе», происходящее из оптики понятия, которое автор недвусмысленно заимствует у Лейбница.

Однако, как говорит уже беглый взгляд на название его работы («Введение к правильному истолкованию разумных речей и произведений»), Хладениус видится в ложном свете, если его герменевтика расценивается как неразвитая форма исторической методики. И не только потому, что для него не самым важным является случай «истолкования исторических книг», причем и здесь он считает главным предметное содержание произведений, но потому, что вся проблема понимания рассматривается им, по сути, как проблема педагогическая, имеющая *окказиональную* природу. Истолкование имеет дело, по категорически выраженному мнению Хладениуса, «с разумными речами и произведениями». Истолковывать означает для него «привносить те понятия, которые нужны для полного уразумения данного фрагмента». Истолкование, таким образом, не должно «выявлять истинный смысл данного фрагмента», его прямое назначение в том, чтобы устранять темные места в тексте, которые мешают ученику достичь «совершенного понимания» (Предисловие). При истолковании надо учитывать разумение ученика [§ 102].

Понимание и истолкование для Хладениуса — не одно и то же [§ 648]. Совершенно ясно, что для него потребность в истолковании некоторого фрагмента есть особый случай; вообще же фрагмент понимают непосредственно, когда познают предмет, который в нём обсуждается, — то ли вследствие того, что фрагмент напоминает о предмете, то ли

вследствие того, что благодаря фрагменту достигается познание предмета [§ 682]. Без сомнения, для *понимания* решающим здесь все еще является понимание предмета, предметное уразумение: это отнюдь не исторический и тем более не психолого-генетический подход.

Тем не менее Хладениусу совершенно ясно, что искусство истолкования приобрело новую и особенную актуальность, поскольку оно одновременно и оправдывает истолкование. Искусство истолкования было бы, очевидно, излишним, если бы «ученик имел одинаковые познания с истолкователем» (чтобы смысл открывался ему «без доказательств») или если бы он «полностью доверялся истолкователю». По мнению Хладениуса, оба этих условия в его время уже больше не выполняются; второе потому, что (под лозунгом Просвещения) «ученики хотят видеть своими глазами»; первое потому, что с ростом познаний о предметах — имеется в виду: с прогрессом науки — темные места подлежащих пониманию фрагментов становятся все более неясными [§ 668]. Потребность в герменевтике, таким образом, прямо доказывается исчезновением спонтанного понимания.

На этом пути в конце концов принципиальное значение приобретает окказиональная мотивация истолкования, а именно: Хладениус приходит к крайне интересному выводу. Он констатирует, что в совершенстве понимать автора — не то же самое, что в совершенстве понимать речь или текст [§ 86]. Нормой для понимания книги ни в коей мере не является мнение автора; «так как люди не все способны предусмотреть, то их слова, речи и произведения могут означать нечто такое, о чем они сами не собирались говорить или писать», и, следовательно, «пытаясь понять их произведения, можно думать о вещах, и притом с полным основанием, которые не приходили на ум их авторам».

И тогда, когда мы имеем дело с противоположным случаем: «автор подразумевал больше, чем сумели понять из его произведений», — подлинная задача герменевтики для Хладениуса состоит не в том, чтобы наконец достичь понимания этого «больше», а в том, чтобы достичь понимания самих книг в их истинном, то есть предметном, значении. Поскольку «все книги людей и их речи имеют в себе нечто непостижимое», а именно темные места, проистекающие из недостатка предметного постижения, постольку есть потребность в правильном истолковании: «неплодотворные фрагменты могут стать для нас плодотворными», то есть «побудить ко многим мыслям».

Надо учитывать, что при этом Хладениус имеет в виду не назидательную экзегезу Библии; он определенно отвлекается от «священных текстов», для которых «философское искусство истолкования» есть лишь преддверие. Своими доводами он, конечно, совсем не стремится узаконить в понимании книги все то, что при этом можно подумать (все «применения»), но лишь то, что отвечает замыслам автора. Однако такое ограничение не имеет для него смысла историко-психологического ограничения; Хладениус подразумевает предметное соответствие, по поводу которого категорически утверждает, что оно учитывает в экзегезе новую теологию<sup>14</sup>

### в) Шлейермахеровский проект универсальной герменевтики

Как мы видим, предыстория герменевтики XIX века выглядит действительно совершенно иначе, если ее рассматривать не с позиций Дильтея. Какое расхождение между Спинозой и Хладениусом, с одной стороны, и Шлейермахером, с другой! Непонятность, которая у Спинозы мотивирует обходной путь через историческое, а у Хладениуса выдвигает в качестве главного искусство истолкования с четко выраженной предметной ориентацией, у Шлейермахера имеет совершенно иное, универсальное значение.

Если я не ошибаюсь, интересный нюанс прежде всего состоит в том, что Шлейермахер ведет речь не столько о непонимании, сколько о недоразумении. Он имеет в виду уже не педагогическую ситуацию истолкования, которое приходит на помощь пониманию другого, ученика; истолкование и понимание, напротив, переплетаются для Шлейермахера самым тесным образом, подобно внешнему и внутреннему слову, и все проблемы истолкования являются в действительности проблемами понимания. Речь идет только о *subtilitas intelligendi* (искусстве понимания), а не о *subtilitas explicandi* (искусстве истолкования)<sup>15</sup>, не говоря об *applicatio* (применении)<sup>16</sup>. Но в первую очередь Шлейермахер проводит четкое различие между более непритязательной практикой герменевтики, исходящей из того, что понимание возникает само собой, и более строгой практикой, которая основывается на том, что само собой возникает недоразумение<sup>17</sup>. На этом различии основывается его подлинное достижение, которое состоит в том, что на место механических наблюдений Шлейермахер поставил подлинное учение об искусстве

понимания. Это означало нечто принципиально новое, ибо отныне трудности понимания и недоразумение расцениваются не как случайные, а как интегральные моменты, которые нужно предварительно исключить. Шлейермахер именно так и определяет герменевтику: «Герменевтика — это искусство избегать недоразумения». Она поднимается над педагогической окказиональностью практики истолкования и становится самостоятельным методом, поскольку «недоразумение возникает само собой, а понимание в каждом пункте надо хотеть и искать»<sup>18</sup>. Избегать недоразумения — «в этом негативном выражении содержатся все задачи». Их позитивное разрешение Шлейермахер усматривает в каноне правил грамматического и психологического истолкования, которые и в сознании истолкователя целиком и полностью отъединяются от догматически-содержательной привязки.

Но конечно же, не Шлейермахер первый ограничил задачу герменевтики, заявляя, что герменевтика должна сделать понятным подразумеваемое другим в устной речи и тексте. Искусство герменевтики никогда не было органом предметного исследования. Данное обстоятельство издавна отличает искусство герменевтики от того, что Шлейермахер называет диалектикой. Однако косвенно соотносимость с истиной, которая сокрыта в тексте и требует обнаружения, действует повсюду, где есть усилие понимания, — например, в Священном писании или у классиков. То, что должно быть понято, — в действительности не смысл как момент жизни, а мысль как истина. Именно поэтому герменевтика имеет служебную функцию и подчиняется предметному исследованию. Шлейермахер тоже учитывает данный момент в той мере, в какой он в своей системе наук принципиально ставит герменевтику в связь с диалектикой.

Тем не менее задача, которую он перед собой ставит, состоит именно в том, чтобы изолировать процедуру понимания. Она должна быть обособлена в специфическую методику. Для Шлейермахера такое обособление подразумевает и освобождение от ограничения постановок задачи герменевтики, которые определяли ее сущность у Вольфа и у Аста. Он не признает ее ограничения ни иностранными языками, ни вообще писателями, «как будто бы в разговоре и в непосредственно воспринятой речи не может произойти того же самого»<sup>19</sup>.

Это — нечто большее, чем расширенная трактовка проблемы понимания, которая распространяется не только на понимание письменных текстов, но на понимание речи

вообще; это — свидетельство сдвига более принципиального порядка. Пониманию подлежит уже не только дословный текст и его объективный смысл, но также индивидуальность говорящего или пишущего. По мнению Шлейермахера, только обращение к генезису мыслей позволяет понять их по-настоящему. То, что для Спинозы было экстремальным случаем и потому требовало обходного пути через историю, для него становится нормой и образует ту предпосылку, исходя из которой он развивает учение о понимании. Он находит, что исследователи «чаще всего не замечают, а большей частью вообще игнорируют» то обстоятельство, что «ряд мыслей» следует понимать «одновременно и как момент жизненного порыва, как некое деяние, связанное с многими другими деяниями, в том числе и совершенно иного свойства».

Шлейермахер соответственно наряду с грамматическим истолкованием отстаивает психологическое (техническое) истолкование, причем последнее его преимущественно и интересует. Мы опускаем далее интересные сами по себе рассуждения Шлейермахера относительно грамматической интерпретации. В них верно определена та роль, которую для писателя, а стало быть, и для его интерпретатора играет заранее данная ему целостность языка, показано также значение литературы как целого для понимания отдельного произведения. Новейшее исследование рукописного архива Шлейермахера<sup>20</sup> подтверждает предположение, что психологическая интерпретация лишь постепенно, как было показано выше, в результате эволюции Шлейермахера вышла на первый план. В любом случае именно эта психологическая интерпретация оказала определяющее воздействие на теоретическое мышление XIX века — на концепции Савиньи, Бёка, Штейнталя и прежде всего Дильтея.

Даже для Библии, применительно к которой психологическо-индивидуальное истолкование отдельных авторов по своему значению далеко уступает выявлению единого и общего для них<sup>21</sup>, Шлейермахер считает существенным методическое разделение между филологией и догматикой<sup>22</sup>. Герменевтика охватывает искусство грамматического и психологического истолкования. Детище Шлейермахера, однако, — это психологическая интерпретация. Она является в конечном счете дивинационным подходом, самопогружением в целостную конституцию автора, постижением «внутреннего происхождения» структуры данного произведения<sup>23</sup>, воспроизведением творческого акта. Понимание — это соотнесенная с первоначаль-



ным продуктом репродукция, познание познанного (Бёк)<sup>24</sup>, реконструкция, которая исходит из жизненного момента концепции, из «зародышевого решения» как организующего пункта композиции<sup>25</sup>.

Но такое изолирующее описание понимания означает, что мыслительная структура, которую мы хотим понять как речь или как текст, понимается с установкой не на ее предметное содержание, а на ее эстетическую форму, в качестве художественного произведения или «художественного мышления». Если это так, тогда понятно, почему здесь вообще не стоит вопрос об отношении к предмету (или, как говорит Шлейермахер, к «бытию»). Шлейермахер следует основным определениям эстетики Канта, когда заявляет, что «художественное мышление» имеет своей отличительной чертой «большее или меньшее удовольствие» и представляет собой, собственно говоря, «моментальный акт субъекта»<sup>26</sup>. Естественно, предпосылкой самой постановки задачи понимания является осознание того, что подобное «художественное мышление» есть не просто моментальный акт, а что оно находит внешнее выражение. Шлейермахер видит в «художественном мышлении» те исключительные моменты жизни, когда удовольствие является настолько большим, что оно изливается вовне. Но и тогда оно, какое бы удовольствие ни вызывали «первообразы художественных произведений», остается индивидуальным мышлением, свободным комбинированием, которое не связано бытием. Как раз это и отличает художественные тексты от научных<sup>27</sup>. Тем самым Шлейермахер, безусловно, хочет сказать, что поэтическая речь не подчиняется меркам очерченного выше взаимопонимания по поводу конкретного вопроса, поскольку в ней сказанное нельзя отделить от того, как это сказано. Троянская война, например, *изображена* в поэме Гомера: кто сориентирован на ее исторические реальности, тот читает Гомера не как поэт. Никто не станет утверждать, что гомеровская поэма что-то приобрела в художественном плане благодаря археологическим раскопкам. Здесь должно быть понято не общее предметное мышление, а индивидуальное мышление, которое по своей сути есть свободное комбинирование, выражение, свободное изъятие отдельной личности.

Но для Шлейермахера характерно то, что он повсюду разыскивает этот момент свободного творчества. Так, разговор (темы разговора мы уже касались) он различает в том же духе, признавая наряду с «настоящим разговором», который возникает из общего стремления его

участников к познанию смысла и является прафе-  
номеном диалектики, «свободный разговор», который он  
относит к художественному мышлению. В последнем слу-  
чае содержание мыслей «почти что не принимается во  
внимание». Разговор есть не что иное, как взаимное  
побуждение к выработке идей («и у него нет другого  
естественного окончания, помимо постепенного исчерпа-  
ния описанного процесса»<sup>28</sup>), разновидность художествен-  
ного творчества, основанная на отношении взаимного об-  
мена сообщениями.

Поскольку речь — это не только внутренний продукт  
выработки мыслей, но и сообщение и в качестве такового  
обладает внешней формой, она представляет собой не  
просто непосредственное явление духа, но уже предпола-  
гает раздумье. В прямом смысле сказанное относится,  
естественно, ко всему фиксированному с помощью письма,  
стало быть, ко всем текстам. Они всегда суть изложения  
с элементом искусности<sup>29</sup>. Где речь является искусством,  
там искусством является также понимание. Всякая речь  
и всякий текст, таким образом, в принципе связаны с  
искусством понимания, герменевтикой, и тем объясняется  
взаимопринадлежность риторики (как раздела эстетики)  
и герменевтики: всякий акт понимания, согласно Шлейер-  
махеру, — это преобразованный акт речи, реконструкция  
некоторой конструкции. Соответственно герменевтика —  
это нечто вроде перевернутой риторики и поэтики.

Для нас есть нечто странное в том, что поэзия таким  
образом связана с искусством красноречия<sup>30</sup>. Ибо отличи-  
тельная особенность и достоинство поэтического искусства  
видятся нам в том, что в нем язык не является речью, то  
есть обладает единством смысла и формы независимо от  
всякого отношения между речью и готовностью того, кому  
она адресована, воспринять речь или ее убедительностью  
для него. Шлейермахерово понятие «художественного  
мышления», под которое он подводит поэтическое искус-  
ство красноречия, сориентировано не на продукт, а на  
способ действий субъекта. Так, речь мыслится им исклю-  
чительно как искусство, без учета всех ее целевых и  
предметных аспектов, как выражение творческой продук-  
тивности, хотя переходы от безыскусного к искусному и  
тогда остаются плавными — подобно переходам от безыс-  
кусного (непосредственного) понимания к пониманию, до-  
стигнутому благодаря искусным приемам. В той мере,  
в какой подобное творчество протекает механически, по  
законам и правилам, а не бессознательно-гениально, ком-  
позиция произведения может быть сознательно воспроиз-

ведена истолкователем. Но поскольку она является индивидуальным, в подлинном смысле слова творческим созданием гения, постольку подобного воспроизведения не может быть. Гений сам создает образцы и задает правила: он творит новые формы словоупотребления, литературной композиции и т. д. Шлейермахер вполне учитывает это различие. Чтобы соответствовать гениальному творчеству, герменевтике нужна дивинация, непосредственная догадка, которые в конечном счете предполагают своего рода конгениальность. И даже если границы между безыскусным и искусным, механическим и гениальным творением являются плавными, то поскольку индивидуальность всегда выражает себя — и в этом всегда есть момент свободной от правил гениальности (как у детей, когда они сживаются с языком), — постольку отсюда следует, что конечным основанием всякого понимания всегда должен быть дивинационный акт конгениальности, возможность которого основывается на изначальной связи всех индивидуальностей.

Шлейермахер на самом деле предполагает, что всякая индивидуальность — манифестация всей жизни, и потому «каждый носит в себе некий минимум каждого, а дивинация в соответствии с этим получает импульс от сравнения с самим собой». Он может поэтому заявить, что индивидуальность автора надо постигать непосредственно, «как бы превращая себя в другого». Когда Шлейермахер таким образом фокусирует понимание на проблеме индивидуальности, задача герменевтики предстает перед ним как задача универсальная. Ибо оба полюса — и чуждость, и близость — даются вместе с относительным различием всякой индивидуальности. «Метод» понимания должен держать в поле зрения как общее (путем сравнения), так и своеобразное (путем догадки); это значит, он должен быть как компаративным, так и дивинационным. С обеих точек зрения он остается «искусством», ведь его нельзя свести к механическому применению правил. Дивинация ничем не заменима<sup>31</sup>.

На базе этой эстетической метафизики индивидуальности особый поворот придается герменевтическим принципам, употребляемым и филологами, и теологами. Шлейермахер следует Фридриху Асту и всей герменевтико-риторической традиции, когда он в качестве существенной черты понимания признает то, что смысл отдельного всегда вытекает только из взаимосвязи и тем самым в конечном счете — из целого. Это положение считается абсолютно правильным для грамматического по-

нимания каждого предложения, вплоть до включения его в целостную взаимосвязь литературного произведения и даже вплоть до целостности литературы или данного литературного жанра. *Шлейермахер, однако, применяет его теперь и к психологическому пониманию*, которое каждую мыслительную структуру должно понять как момент в тотальной взаимосвязи жизни данного человека.

С логической точки зрения — это давно было ясно — здесь имеет место круг, так как целое, исходя из которого должно быть понято отдельное, не дано прежде отдельного — будь то в виде догматического канона (которым руководствуется католическое и, как мы видели, в известной мере также реформационное понимание Писания) или в виде аналогичного ему предварительного понятия о духе времени (так, Аст исходит из предугаданного духа древности).

Шлейермахер, однако, заявляет, что такие догматические руководящие установки не могут претендовать на безусловную значимость, и поэтому они только до известной степени ограничивают проблематику круга. В принципе же понимание — это всегда самодвижение в таком круге, в силу чего столь существенным является возврат от целого к частям и наоборот. В довершение ко всему подобный круг постоянно расширяется, поскольку понятие целого имеет относительное значение и включение произведения во все более широкие взаимосвязи непременно затрагивает также понимание частей. Шлейермахер применяет к герменевтике постоянно употребляемый им прием полярного диалектического описания и тем самым берет в расчет внутреннюю предварительность и бесконечность понимания, выводя его из древнего герменевтического принципа целого и частей. Но спекулятивное релятивирование, характерное для Шлейермахера, в большей мере является схемой дескриптивного упорядочения процесса понимания, чем принимаемого им в расчет герменевтического принципа целого и частей. Это подтверждает высказанное им предположение о возможности чего-то вроде полного понимания, которое достигается путем дивинационной транспозиции, «вплоть до того конечного момента, когда вдруг все становится ясным до деталей».

Следует ли воспринимать такие формулировки (они встречаются и у Бёка) в буквальном смысле или же ими описывается лишь относительная полнота понимания? Конечно, Шлейермахер — а еще решительнее Вильгельм фон Гумбольдт — рассматривал индивидуальность как тайну, которую невозможно до конца разгадать. Именно

этот тезис требует понимания своей относительности: преграда, которая в данном случае стоит перед разумом и постижением, не во всех смыслах является непреодолимой. Ее должно преодолевать *чувство*, то есть непосредственное симпатическое и конгениальное понимание; герменевтика как раз и представляет собой *искусство*, а не механическую сноровку. Свое произведение, понимание оно доводит до завершенности в такой же степени, в какой завершенным предстает произведение искусства.

Ограниченность этой герменевтики, основывающейся на понятии индивидуальности, проявляется в том, что Шлейермахер считает задачу филологии и экзегетики Библии — понять написанный на чужом языке и пришедший из прошлого текст — в принципе не более проблематичной, чем любое другое понимание. Конечно, особая задача, по Шлейермахеру, встает в тех случаях, когда нужно преодолеть временную дистанцию. Он называет ее «отождествлением с первоначальным читателем». Но эта «операция уравнивания», установление языкового и исторического равенства, есть лишь предварительное духовное условие для подлинного акта понимания, являющегося для Шлейермахера не отождествлением с первоначальным читателем, а отождествлением с автором, благодаря которому текст раскрывается как своеобразная манифестация жизни этого автора. Проблема Шлейермахера, в сущности, не проблема темной истории, а проблема темного «Ты».

Однако вопрос не в том, можно ли так разделять установление равенства с первоначальным читателем и понимание. На деле невозможно идеально выполнить предварительное духовное условие отождествления с читателем без подлинного стремления понять: они сплетаются в единое целое. Точно так же мнение современного нам текста, язык которого нам недостаточно близок, а содержание кажется чуждым, раскрывается только в этом «взавперед» кругового движения между целым и частями. Данное положение признает и Шлейермахер. Это все то же движение, в котором мы учимся понимать чужое мнение, чужой язык или чужое прошлое. Круговое движение происходит потому, что «ничто истолковываемое не может быть понято за один раз»<sup>32</sup>. Ибо верно подмечено, что и в рамках родного языка читатель должен впервые освоиться с языковым запасом автора на основе произведений последнего. Еще в большей степени это касается специфичности его мнения. Но из приведенных констатаций, содержащихся в работах самого Шлейермахера, следует, что отождествление с первоначальным читателем,

о котором он говорит, отнюдь не есть предварительная операция, которую можно было бы отделить от самого стремления понять, реализуемого посредством отождествления с автором.

Присмотримся ближе к тому, что Шлейермахер подразумевает под таким отождествлением. Естественно, здесь имеется в виду не просто идентификация. Репродукция сущностно отличается от продукта. Так, Шлейермахер выдвигает тезис, что писателя нужно *понять лучше, чем он сам себя понимал*. С той поры данная формула повторяется вновь и вновь, и в изменениях ее интерпретации прорисовывается вся история новейшей герменевтики. Действительно, в этом тезисе заключена подлинная проблема герменевтики. Следует поэтому более подробно разобраться в его смысле.

Ясно, что хочет сказать данной формулой Шлейермахер. Он рассматривает акт понимания как реконструктивное осуществление творческого процесса, благодаря которому должно осознаться кое-что из того, что не могло быть осознано творцом. Очевидно, что с помощью этой формулы Шлейермахер переносит в свою общую герменевтику эстетическую концепцию гения. Творчество гениального художника — вот та модель, к которой отсылает учение о бессознательном созидании и необходимой осознанности в его воспроизведении<sup>33</sup>.

В этом смысле данная формула может действительно считаться основным положением всей филологии, поскольку она рассматривается как понимание искусно построенной речи. Лучшее понимание, которое отличает интерпретатора в сравнении с автором, относится не к пониманию предмета, о котором идет речь в тексте, а только к пониманию текста, к тому, что имел в виду и выразил автор. Такое понимание может быть названо лучшим в той мере, в какой артикулированное — и тем выделяющееся — понимание некоторого мнения включает в себя дополнительный познавательный элемент по сравнению с формой выражения его содержания. Таким образом, данный тезис говорит нечто почти само собой разумеющееся. Кто учится языковому пониманию иноязычного текста, тот будет четко фиксировать в сознании грамматические правила и композиционную форму последнего, которым следовал его автор, сам того не замечая, ибо он сжил с этим языком и его художественными средствами. Сказанное в принципе справедливо в отношении всех по-настоящему гениальных творений и их восприятия другими. Надо помнить об этом, в особенности при интерпретации

поэзии. Ибо тогда тоже можно утверждать, что поэт по необходимости надо понимать лучше, чем он сам себя понимал, ведь он вовсе не «понимал себя», когда в нем формировался образ текста.

Отсюда следует — и этого никогда не должна забывать герменевтика, — что художник, создающий образ, не является его признанным интерпретатором. В качестве интерпретатора он не является высшим авторитетом, не имеет никакого принципиального преимущества перед реципиентом. Поскольку он сам себя осмысливает, он выступает как собственный читатель. Мнение, к которому он приходит в результате осмысления, не является последней инстанцией. Мерило истолкования одно — смысловое содержание его творения, то, что оно «подразумевает»<sup>34</sup>. Учение о гениальном творчестве, стирая различие между интерпретатором и творцом, добывается важного теоретического достижения. Оно узаконивает равенство обоих, поскольку пониманию подлежит не рефлектирующее самоистолкование, а неосознанное мнение творца. Ничего другого Шлейермахер и не хотел сказать своей парадоксальной формулой.

Вслед за Шлейермахером и другие исследователи, в их числе Август Бёк, Штейнталь и Дильтей, повторили его формулу, придавая ей то же самое значение: «Филолог понимает оратора и поэта лучше, чем он сам себя понимал, и лучше, чем его понимали современники. Ибо он доводит до сознания то, что у них было неосознанным фактом»<sup>35</sup>. «Познанием психологической закономерности» филолог, согласно Штейнталю, способен углубить познающее понимание до концептуально постигающего, раскрывая каузальность, генезис произведения словесности, механику писательского духа.

Тезис Шлейермахера в передаче Штейнталья уже обнаруживает воздействие исследования законов психологии, принявшего за образец естествознание. Дильтей в этом пункте более свободен, так как он ставит более сильный акцент на взаимосвязь с эстетической концепцией гения. Он применяет формулу Шлейермахера с особым упором на истолкование поэтов. Понять «идею» поэтического произведения, исходя из его «внутренней формы», — естественно, значит «понять ее лучше», если использовать выражение Шлейермахера. В этом Дильтей видит «высший гриумф герменевтики»<sup>36</sup>, ибо здесь философское содержание великого поэтического произведения раскрывается через понимание его как свободного творения. Свободное творение не ограничено внешними или материальными ус-

ловиями, и поэтому оно может быть постигнуто лишь как «внутренняя форма».

Однако возникает вопрос, правомерно ли считать идеальный случай «свободного творения» основополагающим для проблемы герменевтики, и более того, можно ли в соответствии с этим мерилom достаточно полно понять даже только художественные произведения. Следует также задаться вопросом, позволяет ли тезис о том, что автора нужно понять лучше, чем он сам себя понимал, в рамках предпосылок эстетической концепции гения вообще познать первоначальный смысл или он становится чем-то совершенно новым.

В действительности формула Шлейермахера имеет свою предысторию. Больнов, который проследил ее возникновение<sup>37</sup>, приводит два высказывания, где она содержится, — Фихте<sup>38</sup> и Канта<sup>39</sup>. Расширить круг источников не удалось. Основываясь на этом, Больнов предположил, что мы имеем дело с устной традицией, чем-то вроде правила филологического ремесла, которое передавалось из поколения в поколение и к которому обратился Шлейермахер.

Данное предположение мне кажется в высшей степени невероятным по внешним и внутренним причинам. Эта рафинированная методологическая формула, которой еще и сегодня, как охранной грамотой, злоупотребляют при произвольных интерпретациях и которая соответственно получает отпор, представляется явно неподобающей для цеха филологов. Как «гуманисты» они, напротив, исходили в своем самосознании из безусловной образцовости классических текстов. Для истинного гуманиста исследуемый им автор, конечно, не принадлежал к той разновидности авторов, чьи произведения он хотел бы понять лучше, чем понимал их сам автор. Нельзя забывать, что для гуманиста высшая цель состоит вообще не в том, чтобы «понять» свои образцы, а в том, чтобы подражать им или даже их превзойти. Филолог поэтому изначально связан со своими образцами не только как комментатор, но и как имитатор, если не как противник. Подобно догматической зависимости от Библии, гуманистическая зависимость интерпретатора от классиков должна была сначала уступить место его более отстоящему от образца отношению, чтобы занятие интерпретатора могло породить такое обостренное самосознание, которое выражается в обсуждаемой нами формуле.

Поэтому, вероятнее всего, именно Шлейермахер, превративший герменевтику в обособленный, отрешенный



от всякого содержания метод, первым поставил вопрос о подходе, при котором принципиальный характер могла принять претензия интерпретатора на превосходство над предметом своего исследования. Данному предположению соответствует также, если присмотреться поближе, появление формулы у Фихте и Канта. Ибо контекст, в котором фигурирует это мнимое правило филологического ремесла, показывает, что Фихте и Кант имели в виду нечто другое. Речь идет вообще не о принципе филологии, а о притязании философий, которая путем большей понятийной ясности стремится преодолеть противоречия в том или ином тезисе. Стало быть, этот принцип формулирует — целиком в духе рационализма — требование опираться только на мышление, на выведение заложенных в понятиях автора следствий при составлении представлений о подлинных его намерениях — представлений, которые автор должен был разделить с интерпретатором, если бы он мыслил достаточно ясно и отчетливо. Притязанием предметной критики преисполнены также герменевтически невозможный тезис Фихте, на котором он споткнулся в полемике с господствующей трактовкой философии Канта: «Одно дело — изобретатель системы, другое — ее комментатор и последователь»<sup>40</sup>, — равно как и претензия Фихте на «объяснение Канта в соответствии с его *духом*»<sup>41</sup>. Спорная формула выражает не что иное, как притязание философской предметной критики. Тот, кто умеет лучше продумать сказанное автором, тот способен увидеть то, о чем говорит автор, в свете скрытой от последнего истины. В этом смысле принцип, согласно которому надо понять автора лучше, чем он сам себя понимал, является незапамятно древним — столь же древним, сколь и научная критика вообще<sup>42</sup>, но в качестве формулы философской предметной критики он приобретает дух рационализма. Как таковой он, разумеется, имеет совершенно иной смысл, чем филологическое правило у Шлейермахера. Можно предположить, что Шлейермахер переосмыслил этот принцип философской критики как принцип искусства филологического истолкования<sup>43</sup>. Тем самым точно определяется место, которое занимают Шлейермахер и романтизм. Создав универсальную герменевтику, они вытеснили из области научного истолкования критику, руководимую пониманием предмета.

Формула Шлейермахера в его собственной трактовке не включает в анализ предмета, о котором идет речь, а рассматривает высказывание, которое представляет собой текст как продукт свободного творчества, отвлекаясь от его

познавательного содержания. Такая трактовка согласуется с тем, как Шлейермахер ориентирует герменевтику, которая у него распространяется на понимание всех языковых явлений, например на стандарт языка. Речь индивида действительно является свободнотворческим делом, как бы ни были ограничены его возможности устойчивой конституцией языка. Язык — это поле выразительного, и его прерогатива в области герменевтики означает для Шлейермахера, что интерпретатор вправе рассматривать тексты независимо от их притязания на истину как чисто выразительные феномены.

Даже история представляется Шлейермахеру всего лишь зрелищем свободного творчества, правда зрелищем божественной продуктивности, а исторический подход он понимает как созерцание этого великого зрелища и наслаждение им. Это романтическое наслаждение исторической рефлексией очень хорошо передает помещенная в дневнике Шлейермахера заметка Дильтея: «Истинно-исторический разум возвышается над историей. Все явления существуют лишь как святые чудеса, дабы направить рассмотрение на дух, который, играючи, их породил»<sup>44</sup>.

Читая такое свидетельство, можно оценить, насколько значительным должен был быть тот шаг, который вел от герменевтики Шлейермахера к универсальному пониманию исторических наук о духе. Как бы универсальна ни была развитая Шлейермахером герменевтика, ее универсальность все же имела весьма осязаемую границу. Его герменевтика в действительности ориентирована на тексты с устоявшимся авторитетом. Конечно, важный шаг в развитии исторического сознания означал тем самым, что понимание и истолкование — Библии и классической древней литературы — были полностью освобождены от продиктованного догмой интереса. Ни искупительная истина Священного писания, ни образованность классиков не должны оказывать влияние на метод, который в каждом тексте умел постичь выражение жизни и при этом не выявлял истину сказанного.

Ведь интерес, которым для Шлейермахера мотивировалось подобное методологическое абстрагирование, — это был интерес не историка, а теолога. Он хотел научить, как понимать речь и письменную традицию, но ставил вопрос об одной, библейской традиции, главной для христианского вероучения. Поэтому его герменевтическая теория была еще очень далека от историко-филологической науки, которая могла бы послужить наукам о духе в качестве методологического органа. Ее целью был опре-

деленный способ постижения текстов, на службу которому ставилась и всеобщность исторических взаимосвязей. Таков предел достигнутого Шлейермахером, перед которым не могло остановиться историческое мирозерцание.

## б) ПРИСОЕДИНЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ К РОМАНТИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

### а) Затруднения с идеалом универсальной истории

Нам следует спросить с себя, как сделать понятным для историков их собственный предмет, исходя из их герменевтической теории. Тема историков — не отдельный текст, а *универсальная история*. Историка отличает стремление понять целостную взаимосвязь истории человечества. Каждый отдельный текст не является для него самоценным, а служит источником, то есть промежуточным материалом для познания исторической взаимосвязи, и в этом плане он ничем не отличается от всех немых остатков прошлого. Историческая школа, собственно, не могла дальше развиваться на фундаменте герменевтики Шлейермахера.

Отныне историческое мирозерцание, преследующее великую цель понимания универсальной истории, опиралось на романтическую теорию индивидуальности и соответствующую ей герменевтику. Данное положение можно выразить также и посредством отрицания: предшествование исторического отношения к жизни, каковым для современности является традиция, теперь уже не учитывалось в методологической рефлексии. Напротив, задача виделась в том, чтобы «перенести» прошлое в современность путем исследования традиции. Основная схема, соответствующая разрабатываемой исторической школой методике универсальной истории, действительно есть не что иное, как схема целого и части. Она верна относительно любого текста. Составляет разницу — пытаться понять текст как литературное явление с точки зрения его замысла и композиции или пытаться использовать его как документ для познания более широкой исторической взаимосвязи, о которой текст дает поддающиеся критической проверке сведения. Несмотря ни на что, оба — филологический и исторический интересы — взаимно подчинены друг другу. Историческая интерпретация может служить средством для понимания текстовой взаимосвязи, хотя при другом развитии интереса она

видит в нем простой источник, включенный в целое исторической традиции.

Четкое методологическое осознание этого мы не находим ни у Ранке, ни у проницательного методолога Дройзена, но лишь у Дильтея, который сознательно обращается к романтической герменевтике и расширяет ее до исторического метода, даже до теории познания наук о духе. Дильтеевский логический анализ понятия взаимосвязи в истории — это по существу перенесение герменевтического принципа, согласно которому только из целостности текста можно понять части и лишь из частей — целое, на мир истории. Не только источники предстают перед нами как тексты, но и сама историческая действительность есть подлежащий пониманию текст. Совершая этот *перенос герменевтики на историческую науку*, Дильтей, однако, выступает лишь как интерпретатор исторической школы. Он формулирует то, о чем, по сути, думали сами Ранке и Дройзен.

Таким образом, романтическая герменевтика и ее подоснова: пантеистическая метафизика индивидуальности — определили теоретическое осмысление исторической науки XIX века, что имело роковое значение для судьбы наук о духе и мировоззрения исторической школы. Мы еще увидим, что гегелевская философия мировой истории, против которой восстала историческая школа, несравненно глубже определила значение истории для бытия духа и познания истины, чем великие историки, которые не хотели признать свою зависимость от Гегеля. Шлейермахеровское понятие индивидуальности, которое так удачно соотнобразовывалось с задачами теологии, эстетики и филологии, было не только критически направлено против априорных конструкций философии истории, но одновременно обеспечивало историческим наукам методологическую ориентацию, которая побуждала их не в меньшей мере, чем естественные науки, к исследованию, то есть к прогрессирующему опыту как единственной основе. Отпор философии мировой истории привел исторические науки в русло филологии. Они гордились тем, что мыслили взаимосвязь мировой истории не телеологически, не в стиле предромантического и послеромантического просвещения, не прибегая к понятию конечного состояния, которое было бы чем-то вроде конца истории, судного дня мировой истории. Напротив, для них нет конца истории, нет ничего вне истории. Понимание совокупного хода универсальной истории поэтому может быть достигнуто только исходя из самой исторической традиции.

Но именно в том и состоит притязание филологической герменевтики, что смысл текста может быть понят исходя из самого текста. *Основой исторической науки, стало быть, является герменевтика.*

Идеал универсальной истории, правда, должен обрести для исторического мирозерцания особую проблематичность, поскольку книга истории для каждой современности есть обрывающийся в темноте фрагмент. В универсальной взаимосвязи истории отсутствует та завершенность, которой для филолога обладает текст, а для историка, скажем, история жизни. Однако и история прошлой, сошедшей с арены мировой истории нации, и даже история эпохи, которая закончилась и лежит позади нас, кажутся готовым смысловым целым, в себе самом понятным текстом.

Мы увидели, что и Дильтей мыслил, отправляясь от таких относительных единств, то есть строил свой метод полностью на основе романтической герменевтики. То, что есть для понимания там и здесь, что там и здесь находится в одинаковой отъединенности от понимающего, — это всегда чуждая индивидуальность, о которой надо судить в соответствии с присущими ей понятиями, ценностными критериями и т. д. и которая тем не менее может быть понята, потому что я и ты — «моменты» одной и той же жизни.

В этих рамках сохраняет надежность герменевтическая основа. Но такая отъединенность предмета от своего интерпретатора, а также содержательная завершенность смыслового целого не могут составить надежную основу для *подлинной* задачи историка, универсальной истории. Ибо история есть не только в конце — мы сами в ней находимся в качестве понимающих, как обусловленное и конечное звено постоянно наращиваемой цепи. Эта затруднительная ситуация с проблемой универсальной истории дает достаточный повод для сомнений в том, что герменевтика действительно может быть основой исторической науки. Универсальная история все-таки не побочная или рудиментарная проблема исторического познания, а его подлинная сердцевина. И историческая школа знала, что, по сути, не может быть никакой другой истории, кроме универсальной истории, так как только исходя из целого определима часть в ее частичном значении. Каким образом может помочь себе исследователь-эмпирик, которому никогда не дано целое, не отчуждая свое право философу и его априористическому произволу?

Разберемся сначала с тем, как пытается справиться

с проблемой универсальной истории историческая школа. Для этого нам нужен более обширный экскурс в направлении теоретического комплекса исторической школы; мы же прослеживаем только проблему универсальной истории и потому ограничиваемся рассмотрением взглядов Ранке и Дройзена.

Вспомним, как историческая школа отграничилась от Гегеля. Отказ от априорного конструирования мировой истории есть как бы ее свидетельство о рождении. Новизна притязания исторической школы — в убеждении, что не спекулятивная философия, а только историческое исследование может повести к универсально-историческому воззрению.

Решающей предпосылкой этого поворота явилась критика *Гердером* философско-исторической схемы Просвещения. Острейшим оружием в его нападках на рационалистическую гордыню Просвещения была образцовость классической древности, которую с особой силой отстаивал Винкельман. «История искусства древности», несомненно, представляла собой нечто большее, нежели историческое изложение. Это была критика современности и программа. Но в силу двусмысленности, тяготеющей над любой критикой современности, лозунг образцовости греческого искусства, который должен был создать для собственной современности новый идеал, означал тем не менее подлинный шаг вперед к историческому познанию. Прошрое, предъявляемое современности в качестве образца, обнаруживает свою неповторимую однократность именно благодаря тому, что изучаются и познаются причины его конкретного бытия.

Гердеру нужно было только немножко выйти из заложенных Винкельманом оснований и распознать во всяком прошлом диалектическое соотношение между образцовостью и неповторимостью, чтобы противопоставить телеологическому взгляду Просвещения на историю универсальное историческое мирозерцание. Мыслить исторически — значит теперь признавать за каждой эпохой ее собственное право на существование, даже ее собственное совершенство. Этот принципиальный шаг и сделал Гердер. Конечно, историческое мирозерцание не могло получить полного развития, пока вследствие классицистских предрассудков классической древности отводилось место особого образца. Ибо не только телеология в стиле просветительской веры в разум, но и телеология наоборот, защищающая совершенство прошлого, или начала истории, все еще признает потусторонний масштаб истории.

Есть много форм, в которых история мыслится в соответствии с потусторонним для нее самой масштабом. Для классицизма Вильгельма фон Гумбольдта история — это утрата и упадок греческой жизни. Гностическая теология истории в эпоху Гёте, влияние которой на молодого Ранке уже проанализировано<sup>45</sup>, мыслит будущее как восстановление утраченного совершенства первобытных времен. Гегель примирил эстетическую образцовость классической древности с самосознанием современности, назвав художественную религию греков преодоленным формообразованием духа и объявив современность завершением истории, исходя из философского самосознания свободы. Все эти формы исторического мышления предполагают вне истории находящийся масштаб.

Между тем и отрицание априорного, неисторического масштаба, с которого начинается историческая наука XIX века, не свободно от метафизических предпосылок, связанных с тем, как оно себе верит и как себя утверждает, когда понимает себя как научное исследование. Это можно показать на примере ведущих понятий указанного исторического мирозерцания. По своей общей устремленности такие понятия, правда, направлены на исправление предрешенности, присущей априористической конструкции истории. Но когда они полемически заостряются против идеалистического понятия духа, они остаются зависимыми от него. Философское осмысление этого мирозерцания, которое проводит Дильтей, убедительно подтверждает сказанное.

Исходный пункт такого осмысления полностью определяется оппозицией к «философии истории». Основное предположение всех представителей этого исторического мирозерцания, общее для Ранке, Дройзена и Дильтея, состоит в том, что идея, сущность, свобода не находят полного и адекватного выражения в исторической действительности. Не надо только понимать это в смысле простой недостаточности или неразвитости. Напротив, указанные мыслители открывают в этой неадекватности конститутивный принцип самой истории, в соответствии с которым идея в истории всегда имеет лишь несовершенную репрезентацию. И коль скоро дело обстоит таким образом, необходимо вместо философствования по поводу исторической науки вразумить человека по поводу самого себя и своего положения в мире. Идея истории, которая была бы чистой репрезентацией истории, с одной стороны, означала бы отказ от истории как специфического пути к истине.

С другой стороны, историческая действительность — это не просто мутная среда, антидуховный материал, косная необходимость, где прерывается дух и в чьих оковах он задыхается. Такая гностическо-неоплатоновская оценка свершающегося как вступления во внешнее явление не отвечает метафизической бытийной ценности истории и тем самым также познавательному напору исторической науки. Именно развертывание человеческой сущности во времени имеет собственную продуктивность. В бесконечных переменах человеческих судеб все большую действительность обретает полнота и многообразие человеческого. Примерно так можно было бы сформулировать основное допущение исторической школы. Нельзя игнорировать ее взаимосвязь с классицизмом эпохи Гёте.

Руководящий ориентир здесь — это по сути своей гуманистический идеал. Вильгельм фон Гумбольдт усматривал специфическую законченность греческой античности в богатстве великих индивидуальных форм, которое она демонстрирует. Но взгляды великих историков, несомненно, нельзя сводить к такому классическому идеалу. Они скорее были последователями Гердера. Но разве восходящее к Гердеру историческое мировоззрение, которое больше не признает превосходства классической эпохи, не видит всемирную историю в целом в том же ракурсе, который использовал Вильгельм фон Гумбольдт для обоснования превосходства классической древности? Богатство индивидуальных проявлений — это не только отличительная черта греческой жизни, это отличительная черта исторической жизни вообще; и именно в этом заключается ценность и смысл истории. На вопрос вопросов о смысле запечатленного в ней зрелища блестящих побед и прискорбных поражений, потрясающего человеческое сердце, должен быть найден ответ.

Достоинство этого ответа в том, что гуманистический идеал мыслится вне связи с определенным содержанием, в основе его лежит формальная идея великого многообразия. Подобный идеал действительно универсален, потому что его в принципе невозможно расшатать никаким историческим опытом, никакой ошеломляющей брэнностью человеческих дел. История имеет смысл в себе самой. То, что в ней кажется противоречащим этому смыслу — непостоянство всего земного, — в действительности является ее подлинным основанием. Ибо в самом преходящем скрывается эта тайна неисчерпаемой продуктивности человеческой жизни.

Весь вопрос в том, каким образом указанный ракурс



истории и ее формальный идеал дают возможность мыслить единство мировой истории и оправдать ее познание. Послушаем сначала Ранке. «Каждое подлинно всемирно-историческое действие, которое никогда не состоит только из негативной стороны, а, напротив, в быстротечном мгновении современности умеет развить будущее, заключает в себе полное и непосредственное чувство своей неистребимой ценности»<sup>46</sup>.

С истинно историческим мышлением несовместимы ни представления о превосходстве классической древности, либо современности, или будущего, к которому ведет современность, ни традиционные основные схемы универсальной истории — упадок и прогресс. Напротив, знаменитая непосредственность отношения всех эпох к Богу прекрасно совмещается с идеей всемирно-исторической взаимосвязи. Ибо взаимосвязь — Гердер говорит в подобном случае «последовательный порядок» — это манифестация самой исторической действительности. Исторически действительное обнаруживают «по правилам строгой последовательности: последующее проливает яркий свет на воздействие и характер предшествующего»<sup>47</sup>. Первое высказывание о формальной структуре истории как становлении в преходящем гласит: в переменах человеческих судеб сохраняется непрерывная взаимосвязь жизни.

И все-таки лишь с этих позиций становится понятным, что для Ранке означает «подлинно всемирно-историческое действие», и далее, на чем соответственно основывается взаимосвязь всемирной истории. История не имеет никакой вне ее находящейся и установившейся цели (телоса), поскольку в ней нет господства априорно постигаемой необходимости. Но структура исторической взаимосвязи тем не менее является телеологической. Ее мерило — успех. Мы видели, что значение предшествовавшего определяется только последующим. Ранке мог считать такое соотношение простым условием исторического познания. В действительности на нем основывается также своеобразное влияние, которое и подобает иметь бытию самой истории. То, что нечто удастся или не удастся, определяет не только смысл одного этого деяния и обеспечивает ему длительное воздействие либо обрекает на безрезультатное исчезновение — удача или неудача способна сделать осмысленной или бессмысленной целую взаимосвязь деяний и событий. Итак, сама онтологическая структура истории, хотя и без телоса, является телеологической<sup>48</sup>. Понятие подлинно всемирно-исторического действия, которое употребляет Ранке, дефинируется имен-

но так. Действие является таковым, если оно делает историю, то есть если оно приносит результат, который придает ему длительную историческую значимость. Следовательно, элементы исторической взаимосвязи определяются в соответствии с некоей бессознательной телеологией, соединяющей их воедино и исключаящей из этой взаимосвязи то, что не имеет значения.

### в) *Историческое мировоззрение Ранке*

Такая телеология, правда, недоказуема, если исходить из философского понятия. Она не делает мировую историю априорной системой, в которую действующие лица вовлечены, как в какой-то бессознательно направляющий их механизм. Напротив, она вполне совместима со свободой деятельности. Ранке даже может заявить, что конструктивными звеньями исторической взаимосвязи являются «сцены свободы»<sup>49</sup>. Этот оборот подразумевает, что в бесконечной цепи событий есть выделяющиеся сцены, в которых как бы концентрируются исторические решения. Хотя решения принимаются повсюду, где есть свобода действий, но отличительной чертой подлинно исторических мгновений является то, что решением действительного *нечто* решается; это значит, что решение творит историю и раскрывается в полном и долговременном значении только в своих последствиях. Подобные исторические мгновения структурируют историческую взаимосвязь. Мы называем мгновения, когда свободное действие играет решающую роль в истории, эпохальными или кризисными, а индивидов, чьи действия становятся решающими, можно — вместе с Гегелем — назвать «всемирно-историческими индивидами». Ранке в таких случаях говорит об «оригинальных умах, которые самовластно вторгаются в борьбу идей и мировых сил, чтобы соединить самые могущественные из них, на которых основывается будущее». Это чистый воды Гегель.

Мы располагаем в высшей степени поучительным размышлением Ранке о том, каким образом из таких свободных решений получается историческая взаимосвязь: «Мы признаем, что история никогда не сможет обладать единством философской системы; однако она не лишена внутренней взаимосвязи. Мы видим перед собой ряд следующих друг за другом и друг друга обуславливающих событий. Когда я говорю «обуславливающих», это, конечно, не означает абсолютной необходимости. Напротив, величие состоит в том, что всюду требуется чело-

веческая свобода: история прослеживает сцены свободы, в этом ее величайшая прелесть. К свободе присоединяется сила, а именно изначальная сила; без нее свобода заканчивается, причем как в мировых событиях, так и в области идей. Каждое мгновение может начаться что-то новое, каковое можно возвести только к первому и общему источнику всех человеческих поступков; ничто не происходит только во имя чего-то другого, ничто не растворяется полностью в реальности другого. Но при этом все-таки имеет место также глубокая внутренняя взаимосвязь, от которой никто не свободен полностью, которая проникает всюду. Рядом со свободой существует необходимость. Она заложена в уже сложившемся, непреодолимом, составляющем основу всякой новой восходящей деятельности. Ставшее конституирует взаимосвязь со становящимся. Но и сама эта взаимосвязь не есть что-то произвольно приемлемое или отвергаемое; она существует определенным образом, так, а не иначе. Она тоже является объектом познания. Длинный ряд событий — происходивших друг за другом или одновременно, — будучи связанным таким образом, образует столетие, эпоху...»<sup>50</sup>

В данном изложении важно то, что рядом с понятием свободы здесь ставится понятие силы. Сила — это, очевидно, центральная категория исторического мирозерцания. В этой функции ее использовал уже Гердер, когда перед ним стояла задача освободиться от прогрессивной схемы Просвещения и в особенности преодолеть понятие разума, которое лежит в ее основе<sup>51</sup>. Понятие силы именно потому занимает центральное место в историческом мировоззрении, что в нем в своеобразном напряженном единстве находятся внутреннее и внешнее. Всякая сила существует только во внешнем проявлении. Внешнее проявление — это не только явление силы, но и ее действительность. Гегель совершенно прав, когда он диалектически развертывает внутреннюю взаимопринадлежность силы и ее внешнее проявление. Но другая сторона этой диалектики состоит в том, что сила есть нечто большее, чем ее проявление. Силе просто присуща способность воздействовать; это значит, что она является не только причиной определенного действия, но и способностью всегда вызывать такое действие там, где она высвобождается. Способ ее бытия как раз отличен от способа бытия действия. Сила существует в модусе «настороженности» — единственно верное слово, потому что оно выражает именно для-себя-бытие силы вопреки неопределенности того, в чем она может проявиться. Отсюда следует, что силу нельзя

познать или измерить по ее проявлениям, она может быть испытана как нечто внутреннее. Наблюдение действия всегда дает нам доступ к причине, а не к силе, поскольку сила представляет собой внутренний избыток по сравнению с причиной данного действия. Этот избыток, который ощущается в причинении, может быть, конечно, испытан также со стороны действия, в сопротивлении, поскольку оказанное сопротивление само есть проявление силы. Но и тогда сила испытывается именно посредством внутреннего. Перенесение бытия в сферу внутреннего — это форма опыта силы, так как сила по своей собственной сущности соотносится сама с собой. Гегель в «Феноменологии духа» убедительно продемонстрировал диалектическое снятие понятия силы в бесконечности жизни, которая соотносится с собой и себя воспринимает<sup>52</sup>.

Формулировка Ранке благодаря этому сама приобретает всемирно-исторический абрис в границах мировой истории мысли и философии. Уже Платон впервые разглядел рефлексивную структуру *dynamis* (потенции) и тем самым сделал возможным перенос данного понятия на сущность души, который осуществил Аристотель своим учением о *dynameis*, способности души<sup>53</sup>. По своей онтологической сути сила — это «внутреннее» (*Innerlichkeit*). Именно это имеет в виду Ранке, когда он абсолютно точно и правильно заявляет: «К свободе присоединяется сила». Ибо сила, которая есть нечто большее, чем ее проявление, всегда является свободой. Данный факт имеет решающее значение для историка. Он знает: все могло бы пойти по-иному, каждый действующий индивид мог бы действовать по-иному. Сила, которая творит историю, — не механический момент. Чтобы исключить такой взгляд, Ранке прямо говорит об «изначальной силе», о «первом и общем источнике всего человеческого поведения» — это, согласно Ранке, и есть свобода.

Свободе не противоречит то, что она стеснена и ограничена. Такое положение наглядно показывает сущность силы, которая умеет себя реализовать. Поэтому Ранке и может сказать, что «рядом со свободой существует необходимость». Ибо необходимость подразумевает здесь не детерминацию, исключающую свободу, а сопротивление, с которым сталкивается свободная сила. Здесь обнаруживается истина открытой Гегелем диалектики силы<sup>54</sup>. Сопротивление, с которым сталкивается свободная сила, само проистекает из свободы. Необходимость, о которой в данном случае идет речь, — это могущество унаследованного и противодействия других сил, которые сопутствуют

каждому акту свободной деятельности. Исключая многое как невозможное, она ограничивает деятельность возможностями, которые открыты. Необходимость сама проистекает из свободы и сама обусловлена свободой, которая с ней считается. С логической точки зрения речь идет о гипотетической необходимости (*ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον*), с содержательной — о способе бытия не природы, а исторического бытия: что установилось, то не просто столкнута. Такова «основа всякой новой восходящей деятельности», как говорит Ранке. Основа, которая сама возникла благодаря деятельности. Когда ставшее сохраняется в качестве основы, оно вводит новую деятельность в единство взаимосвязи. Ранке говорит: «Ставшее конституирует взаимосвязь со становящимся». Это весьма неясное положение, очевидно, призвано выразить, что представляет собой историческая действительность: становящееся хотя является свободным, но свобода, благодаря которой оно становится, всякий раз ограничена ставшим, то есть обстоятельствами, на которые оно оказывает воздействие. Все употребляемые историком понятия: сила, могущество, определяющая тенденция и т. д. — нацелены на выявление сущности исторического бытия; они предполагают, что идея в истории всегда находит только неполное воплощение. Не планы и воззрения деятелей составляют смысл происходящего, а исторические действия, которые позволяют познать исторические силы. Исторические силы, которые суть подлинные носители исторического развития, не могут быть представлены как монадологическая субъективность индивидов. Всякая индивидуализация, напротив, сама уже преформирована противостоящей реальностью, и именно поэтому индивидуальность — это не субъективность, а живая сила. Такими живыми силами являются для Ранке и государства. Он прямо говорил о них, что это не «подразделы всеобщего», а индивидуальности, «реальные духовные сущности»<sup>55</sup>. Ранке называет их «мыслями Бога», чтобы тем самым показать, что действительность им придает собственная жизненная сила этих образований, а не какое-то человеческое полагание, воление или какой-то постижимый для человека план.

Употребление категории силы позволяет мыслить взаимосвязь в истории как первичную данность. Сила всегда реальна только как игра сил, и история есть подобная игра сил, которая порождает преемственность. Ранке и Дройзен в данной связи заявляют, что история есть «становящаяся сумма», чтобы отвергнуть тем самым всякую претензию на априорное конструирование истории и полагая, что они

целиком стоят на почве опыта<sup>56</sup>. Но весь вопрос в том, не предполагает ли такая позиция больше, чем они сами об этом знают. Если универсальная история является становящейся суммой, следовательно, она есть — пусть и незаконченное — целое. Однако это отнюдь не самоочевидно. Качественно разные слагаемые не суммируются. Напротив, суммирование предполагает, что единство, в которое они сводятся, уже предварительно направляет сам процесс их сведения воедино. Но это предположение есть утверждение. Идея единства истории действительно не так формальна и не так независима от содержательного понимания конкретной истории, как это кажется<sup>57</sup>.

Мир истории далеко не всегда мыслился в аспекте всемирно-исторического единства. Его можно рассматривать также — подобно Геродоту — как моральный феномен. В качестве морального феномена он дает множество примеров, но не дает единства. Что оправдывает тезис о единстве мировой истории? На этот вопрос было легче отвечать прежде, когда предполагалось, что у истории есть единство цели и, стало быть, плана. Но что служит знаменателем, который позволяет складывать числа, если в истории нет такой цели и такого плана?

Когда действительность истории мыслится как игра сил, то этой идеи, очевидно, недостаточно для того, чтобы показать необходимость ее единства. И идеал богатства проявлений человечности, которым руководствовались Гердер и Гумбольдт, сам по себе не обосновывает подлинного единства. Должно существовать *нечто*, выдвигающееся в преемственном движении происходящего в качестве путеуказующей цели. Действительно, место, которое в философско-исторических эсхатологиях религиозного происхождения и в их секуляризированных модификациях было занято, здесь пока что остается свободным<sup>58</sup>. Да, никакое предварительное мнение о смысле истории не должно вносить предвзятость в ее исследование. И все-таки самоочевидной предпосылкой исследования истории является то, что она образует единство. Так, Дройзен в качестве регулятивной идеи прямо признал всемирно-историческое единство, пусть даже оно не тождественно содержательному представлению о плане providения.

Между тем в данном постулате заключена еще одна посылка, которая его содержательно определяет. Идея единства мировой истории включает в себя непрерывную преемственность всемирно-исторического развития. И эта идея преемственности первоначально имеет формальную природу — ей не присуще никакое конкретное содержание.

Она тоже есть априори исследования, своего рода призыв ко все более глубокому проникновению в хитросплетения всемирно-исторической взаимосвязи. Поэтому только как методологическую наивность можно расценить слова Ранке о «достойном восхищения постоянстве» исторического развития<sup>59</sup>. В действительности он имеет в виду не структуру самого постоянства, а содержание, которое вырабатывается в ходе постоянного развития. Что порождает его восхищение? То главное и единственное, что в конечном счете образовалось из необозримо многообразного целого всемирно-исторического развития, а именно — единство культуры западного мира, которое было поднято на новую ступень германо-романскими народами, распространившими эту культуру по всей земле.

Правда, даже если мы приемлем содержательный смысл ранкевского восхищения «постоянством», все равно обнаруживается его наивность. То, что мировая история в процессе преемственного развития возвысила западный культурный мир, опять-таки есть не эмпирический факт, который констатирует историческое сознание, а условие существования самого исторического сознания. Нельзя представлять себе дело так, что этого-де могло не произойти или что это, мол, может быть перечеркнуто новым опытом. Напротив, только потому, что мировая история пошла данным путем, историческое сознание может поставить вопрос о смысле истории и размышлять о единстве ее постоянства.

В этой связи уместно сослаться непосредственно на Ранке. Самое благородное отличие западной системы от восточной Ранке видит в том, что на Западе историческая преемственность образует культуру как форму своего существования<sup>60</sup>. А значит, нет никакой произвольности в том, что единство мировой истории основывается на единстве культуры западного мира, к которому принадлежат западная наука в целом и история как наука — в особенности. И нет также никакой произвольности в том, что на этой западной культуре лежит отпечаток христианства, которое в однократности события искупления видит абсолютный временной пункт. Ранке признавал кое-что из этого, усматривая в христианской религии восстановление человека в его «непосредственном отношении к Богу», которое он, в духе романтизма, отнес к первобытным началам всей истории<sup>61</sup>. Но мы еще убедимся, что принципиальное значение данного факта не полностью было осознано в философской рефлексии исторического мирозерцания.

Эмпирическое умунастроение исторической школы тоже не лишено философских предпосылок. Заслугой проныцательного методолога Дройзена остается то, что он освобождает эти предпосылки от эмпирического облачения и придает им принципиальное значение. Его основополагающая точка зрения такова: преемственность — это сущность истории, поскольку история в отличие от природы включает в себя момент времени. Дройзен вновь и вновь цитирует в этой связи высказывание Аристотеля о душе, которая есть приращение в себе самой (*epidosis eis hautou*). В противоположность природной форме простого повторения история характеризуется таким приумножением в себе самой. Но это значит: сохранением и выходом за рамки сохраненного. И то и другое, однако, включает самопознание. Сама история есть не только предмет знания, в своем бытии она определена самопознанием. «Знание о себе и есть она сама» («Historik», § 15). Достойное восхищения постоянство всемирно-исторического развития, о котором говорил Ранке, основано на сознании преемственности — сознании, которое впервые историю делает историей («Historik», § 48).

Было бы неверно видеть в этом только идеалистическую предвзятость. Напротив, само априори исторического мышления является исторической действительностью. Якоб Буркхардт абсолютно прав, когда он преемственность западной культурной традиции считает условием существования самой западной культуры<sup>62</sup>. Крушение этой традиции, вторжение нового варварства, о котором как раз Буркхардт высказал некоторые мрачные пророчества, для исторического мирозерцания явилось бы не катастрофой в мировой истории, а концом самой истории по меньшей мере, поскольку история стремится понимать себя как всемирно-историческое единство. Важно прояснить эту содержательную предпосылку универсально-исторической постановки вопроса исторической школой, и важно как раз потому, что сама она принципиально отрицает наличие такой предпосылки.

В идее универсальной истории на этом пути находит свое конечное обоснование герменевтическое самопонимание самой исторической школы, что мы и показали на примере Ранке и Дройзена. Вразрез с этим историческая школа не способна была принять гегелевское обоснование мировой истории с помощью понятия духа. Утверждать, что в завершенном самосознании исторической современности завершается путь духа к самому себе, — значит истолковывать себя эсхатологически, что в принципе ве-



дет к упразднению истории спекулятивным понятием. Вместо этого историческая школа была вынуждена принять теологическое самоистолкование. Коль скоро она не хотела отказываться от собственной сущности как прогрессирующего исследования, она должна была соотнести собственное конечное и ограниченное познание с божественным духом, которому вещи известны в их завершенности. Это старый идеал бесконечного интеллекта, который здесь был применен даже к историческому познанию. Так, Ранке пишет: «Божество — если мне дозволено будет отважиться на такое замечание — я мыслю себе так: не будучи ограничено временем, оно обзирает все историческое человечество в его совокупности и повсюду находит равноценное»<sup>63</sup>.

В данном случае идея бесконечного интеллекта (*intellectus infinitus*), для которого все существует одновременно (*omnia simul*), превращена в прообраз исторической справедливости. К ней приближается тот историк, который знает, что все эпохи и все исторические явления равноправны перед Богом. Так сознание историка становится вершиной человеческого самосознания. Чем больше ему удастся познать собственную нетленную ценность каждого явления — а это означает: чем больше ему удастся мыслить исторически, — тем богоподобнее он мыслит<sup>64</sup>. Именно поэтому Ранке сравнил миссию историка с миссией священнослужителя. Непосредственное отношение к Богу для лютеранина Ранке составляет подлинное содержание христианской проповеди. Восстановление этого предшествовавшего смертному греху непосредственного отношения совершается не только благодеяниями церкви — в нем участвует также историк, поскольку он делает предметом своего исследования историю падшего человечества и познает последнее в его никогда до конца не утрачиваемом непосредственном отношении к Богу.

Универсальная история, всемирная история — это на самом деле не совокупности формального рода, которые охватывают целостность событий; нет, в историческом мышлении до самоосознания поднят универсум как божественное творение. Разумеется, речь идет не о концептуальном сознании: конечный результат исторической науки — это «сочувствие, со-знание вселенной»<sup>65</sup>. На таком пантеистическом фоне становится понятным и знаменитое заявление Ранке о том, что он хотел бы забыть себя в процессе познания истории. Естественно, подобное самозабвение в действительности, как возразил на это Дильтей<sup>66</sup>, является расширением «Я» до масштабов внутрен-

него универсума. Но все же не случайно то, что Ранке не осознает данной стороны вопроса, которая подводит Дильтея к его психологическому основоположению наук о духе. Для Ранке самозабвение — это все еще форма действительной сопричастности. Не следует толковать понятие сопричастности субъективно-психологически; его нужно мыслить исходя из понятия «жизнь», которое лежит в его основе.

Поскольку все исторические явления — манифестации все-жизни, постольку сопричастность им есть сопричастность жизни.

Вот откуда термин «понимание» приобретает свое почти религиозное звучание. Понимание представляет собой непосредственную сопричастность жизни, без мыслительного опосредования понятием. И прямая задача историка — не соотносить действительность с понятиями, а повсюду добираться до пунктов, где «жизнь мыслит и мысль живет». Явления исторической жизни постигаются в понимании как манифестации все-жизни, божества. Подобное понимающее проникновение в них в действительности означает нечто большее, чем акт человеческого познания или образования внутреннего универсума, если вернуться к тому, как Дильтей переформулировал по сравнению с Ранке идеал историка. Ранке принадлежит метафизическое высказывание, весьма сближающее его с Фихте и Гегелем, в котором он утверждает: «Ясное, полное, пережитое постижение — это ставшее прозрачным и видящее себя насквозь средоточие бытия»<sup>67</sup>. Невозможно не заметить по приведенной фразе, насколько близким к немецкому идеализму остается по сути Ранке. Полная самопрозрачность бытия, которую Гегель мыслил в виде абсолютного знания философии, узаконивает также самосознание Ранке как историка, как бы энергично он ни отвергал при этом претензии спекулятивной философии. Именно поэтому ему так близок пример поэта, и он не чувствовал нужды в отграничении себя как историка от поэта. Ибо общее у историка и поэта — именно в том, что и тот и другой изображают, «как нечто внеположенное», стихию, в которой все живут<sup>68</sup>. Чистая самоотдача созерцанию вещей, эпическая установка того, кто ищет легенду мировой истории<sup>69</sup>, на самом деле может быть названа поэтической, поскольку для историка Бог присутствует во всем не в виде понятия, а в виде «внешнего представления». Действительно, самопонимание Ранке нельзя описать лучше, чем с помощью этих понятий Гегеля. Историк, как его понимает Ранке, принадлежит

к тому образованию абсолютного духа, которое Гегель описал как «художественную религию».

γ) *Соотношение между историей  
и герменевтикой у И. Г. Дройзена*

Более проницательный историк обязательно распознал бы проблематичность подобного самопонимания. Философское значение «Истории» Дройзена состоит именно в том, что он стремится освободить категорию понимания от неопределенности эстетическо-пантеистического причастия, каковым оно является у Ранке, и формулирует его концептуальные предпосылки. Первую из этих предпосылок составляет понятие выражения. Понимание — это понимание выражения. В выражении непосредственно присутствует внутреннее. Но внутреннее, «внутренняя сущность» — это первичная и подлинная реальность. Дройзен здесь целиком стоит на почве картезианства и является последователем Канта и Вильгельма фон Гумбольдта. Отдельное «Я» подобно одинокой точке в мире явлений. Но в своих выражениях, прежде всего в языке, принципиально во всех формах, в которых оно способно себя выразить, оно уже больше не является одинокой точкой. «Я» принадлежит к миру понятного. Историческое понимание, стало быть, в принципе не отличается от языкового понимания. Подобно языку, мир истории тоже не имеет характера чисто духовного бытия: «Стремитесь понять этический, исторический мир — значит прежде всего познать, что мир — это не только мир мнений и не только обмен веществ»<sup>70</sup>. Эти слова направлены против плоского эмпиризма Бокля, но они вполне справедливы и в отношении философско-исторического спиритуализма, например гегелевского. Согласно Дройзену, двоякая природа истории основывается на «своеобразной благодати человеческой природы, которая несовершенна столь счастливым образом, что, будучи духовной и телесной одновременно, она должна себя вести этически»<sup>71</sup>. С помощью этих, заимствованных у Вильгельма фон Гумбольдта понятий Дройзен, конечно, не хочет сказать ничего иного, кроме того, что имел в виду Ранке, когда он подчеркивал историческую роль силы. Ранке тоже не склонен видеть в действительности истории чистый дух. Напротив, этическое поведение подразумевает, что в мире истории нет чистого выражения воли в беспредельно пластичном материале. Действительность его состоит во вновь и вновь осуществляемом духом постижении и форми-

ровании «беспрерывно изменяющихся конечных единств», к которым принадлежит каждый деятель. Дройзену удается совершенно по-другому сделать выводы из этой двоякой природы истории для исторического поведения.

Ссылка на поведение поэта, которой довольствовался Ранке, уже недостаточна для Дройзена. Самовыражение, проявляющееся в созерцании и повествовании, не приближает к исторической действительности. Ибо поэты «примысливают к событию его психологическую интерпретацию. В реальностях, однако, действуют еще и другие моменты, помимо личностей» [«Historik», § 41]. Поэты рассматривают историческую действительность так, как если бы она была предумышлена и запланирована действующими личностями такой, какова она есть. Но совершенно не в том действительность истории, чтобы быть таким образом «замысленной». Поэтому действительное воление и планирование действующих лиц отнюдь не есть подлинный предмет исторического понимания. Психологическая интерпретация отдельных индивидов не может сама по себе осуществить истолкование смысла исторических событий. «Нельзя представлять себе дело таким образом, что сам волящий полностью растворяется в каком-то конкретном факте либо что происшедшее случилось лишь благодаря силе его воли, его ума; происшедшее не есть ни чистое, ни полное выражение этой личности» [там же]. Психологическая интерпретация поэтому составляет лишь подчиненный момент исторического понимания, и так происходит не только из-за того, что она по-настоящему не достигает своей цели. Суть дела не только в том, что здесь возникает непреодолимая преграда. Внутренний мир личности, таинство совести не просто являются недостижимыми для историка. То, к чему могут прикоснуться лишь симпатия и любовь, скорее, не является целью и предметом исследования историка. Ему не нужно проникать в тайны индивидуальных личностей. Он исследует не индивидуальности как таковые, а индивидуальности как моменты в движении нравственных сил.

Понятие нравственных сил занимает у Дройзена центральное место [§ 55 и далее]. Им обосновывается как способ бытия истории, так и возможность ее исторического познания. Неопределенное размышление Ранке о свободе, силе и необходимости получает здесь предметное осуществление. Дройзен также корректирует присущий Ранке способ употребления понятия «исторический факт». Отдельный индивид со свойственной ему случайностью

партикулярных побуждений и целей не является моментом истории, он принадлежит к ней в той мере, в какой возвышается до нравственных общностей и принимает в них участие. В движении этих нравственных сил, которые создаются совместной работой людей, состоит ход вещей. Абсолютно верен вывод о том, что тем самым ограничивается круг возможностей. Но говорить поэтому об антагонизме свободы и необходимости — значило бы отмысливать собственную историческую конечность. Действующий человек всегда исповедует постулат свободы. Ход вещей — это неизвне приходящее ограничение его свободы, ибо он основывается не на косной необходимости, а на движении нравственных сил, к которому каждый непременно должен как-то относиться. Он ставит задачу, в решении которой проявляется нравственная энергия действующего лица<sup>72</sup>. Дройзен более адекватно определяет соотношение между необходимостью и свободой, которое господствует в истории поскольку он исходит целиком из исторически действующего человека. К необходимости он приурочивает безусловное долженствование, к свободе — безусловное воление: и то и другое есть выражение нравственной силы, благодаря которой индивид принадлежит к нравственной сфере [§ 76].

Границу всей спекулятивной метафизики истории, как полагает и Дройзен, обнаруживает понятие силы. В этом смысле он, так же как Ранке, критикует гегелевское понятие развития, которое не сводится к тому, что в историческом процессе лишь разворачиваются заложенные уже в зародыше свойства. Однако он более четко определяет, что такое сила в истории: «Вместе с трудом растут силы». Нравственная сила индивида становится исторической силой благодаря тому, что она участвует в работе над великими общими целями. Она становится исторической силой, поскольку нравственная сфера — это устойчивое и мощное в ходе вещей. Таким образом, сила уже не является, как у Ранке, изначальной и непосредственной манифестацией все-жизни, но выступает только в таком опосредовании и только благодаря таким опосредованиям достигает исторической действительности.

Опосредующий нравственный мир движется таким образом, что в нем участвует каждый, но по-разному. Одни — поддерживая существующее состоянием привычному, другие — провидя и высказывая новые идеи. В таком постоянном преодолении существующего с помощью критики, исходящей из должного, состоит непрерывность исторического процесса [§ 77 и далее]. Итак, Дройзен

не стал бы вести речь просто о «сценах свободы». Ибо свобода — это основной пульс исторической жизни, и он бьется не только в исключительных случаях. Великие исторические личности являются лишь моментом в движении нравственного мира, который как целое и в каждой своей части есть мир свободы.

Вместе с Ранке он выдвигает против исторического априоризма тот довод, что мы можем познать не цель, но лишь направление движения. Историческое познание не может составить представления о цели целей, с которой соотнесена непрерывная работа исторического человечества. Такая цель — лишь предмет наших предвосхищений и веры [§ 80—86].

Этому образу истории соответствует позиция исторического познания. Нельзя понимать последнее таким образом, как понимал его Ранке: как эстетическое самозабвение и самоустранение в стиле великой эпической поэзии. Присущая взглядам Ранке пантеистическая тенденция позволяла ему претендовать на универсальную и одновременно непосредственную сопричастность, на некое сознание универсума. Дройзен, напротив, мыслит те опосредования, в которых движется понимание. Нравственные силы суть не только подлинная действительность истории, к которой индивид восходит в деятельности; одновременно они суть то, благодаря чему также исторически вопрошающий и исследующий поднимаются над собственной обособленностью. Историк определен и ограничен своей принадлежностью к определенным нравственным сферам, своему отечеству, своими политическими и религиозными убеждениями. Но именно на этой неустранимой односторонности основывается его сопричастность. В конкретных условиях его собственного исторического существования — а не в воспарении над вещами — справедливость предстает перед ним как его задача. «Его справедливость состоит в том, что он пытается понять» [§ 91].

Дройзеновская формула исторического познания поэтому гласит: «Исследуя, понимать» [§ 8]. В ней заключено как бесконечное опосредование, так и конечная непосредственность. Понятие исследования, которое Дройзен здесь столь значимым образом связывает с категорией понимания, должно отмечать бесконечность задачи, в силу которой историку в принципе так же не дано достичь завершенности художественного творения, как не дано ему достичь совершенного созвучия, симпатии и любви между «Я» и «Ты». Лишь путем «беспрерывного» исследования преда-

ния, путем раскрытия все новых источников и все нового их истолкования исследование шаг за шагом приближается к «идее». Это звучит как подражание методу естественных наук и как предвосхищение неокантианской интерпретации «вещи в себе» как «бесконечной задачи». Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что здесь содержится нечто другое. А именно: формула Дройзена не только отграничивает деятельность историка от завершенной идеальности искусства и внутренней сопричастности душ, но, как представляется, также и от методов естественных наук.

В конце лекционного курса Дройзена 1882 года содержится следующее высказывание: «Мы не располагаем, подобно естественным наукам, средствами эксперимента, мы можем лишь исследовать и ничего более»<sup>73</sup>. Стало быть, в понятии исследования для Дройзена должен быть важным еще и другой момент, помимо бесконечности задачи, которая, как признак бесконечного прогресса исторического исследования, объединяла его с исследованием природы и способствовала в XIX веке возвышению понятия «исследование», оттеснившего понятие «наука» XVIII века и понятие «доктрина» более ранних эпох. Отправляясь от образа путешественника, который проникает в неизвестные области, понятие «исследование» охватывает равным образом познание природы и познание исторического мира. И чем больше блекнет теологический и философский фон познания мира, тем больше наука мыслится как проникновение в непознанное и поэтому именуется исследованием.

Но данное рассуждение недостаточно для объяснения того, каким образом Дройзен в цитируемом выше высказывании может отграничить исторический метод от экспериментального метода естественных наук, заявляя, что история должна исследовать, «и ничего более, чем исследовать». Должна быть другая бесконечность, чем бесконечность непознанного мира, которая, согласно Дройзену, характеризует историческое познание как исследование. По-видимому, его мысль состоит в следующем: исследованию присуща иная, как бы качественная бесконечность, ведь само исследованное никогда нельзя увидеть. Последнее фактически верно относительно исторического прошлого — в противоположность самоданности, которая присуща эксперименту в исследовании природы. Чтобы познать, историческое исследование ставит вопросы, всегда адресуя их иному: традиции, которая всегда является новой и всегда новой по-новому. Его ответ никогда, в

отличие от эксперимента, не имеет однозначности увиденного собственными глазами.

Если поставить теперь вопрос, каково происхождение этого оттенка в значении понятия исследования, который подчеркивает Дройзен в своем поразительном противопоставлении эксперимента и исследования, то поиск ответа на него, как мне кажется, ведет к понятию исследования совести. Мир истории основывается на свободе, и она остается в конечном счете неисповедимой тайной личности. Только самоисследование совести способно приблизить к ней, и только Бог способен здесь знать. По этой причине историческое исследование не может стремиться к познанию законов и, во всяком случае, не может взывать к экспериментальному решению. Ибо историк отделен от своего предмета бесконечным опосредованием традиции.

Но, с другой стороны, эта отдаленность есть как раз близость. Историк связан со своим «предметом». Хотя его и нет перед глазами, как при однозначных подтверждениях эксперимента, но все-таки историк связан своим, совершенно иным, нежели у естествоиспытателя, способом со своим предметом благодаря понятности и близости нравственного мира. Знание «понаслышке» — здесь это не дурная вера на слово, а единственно возможное знание.

«Всякое «Я» заключено в себе, каждый раскрывается перед каждым в своих проявлениях» [§ 91]. То, что познается, является соответственно принципиально разным в случае познания природы и в случае познания истории: что для познания природы законы, то для историка — нравственные силы [§ 16]. В них историк находит свою истину.

При непрерывном исследовании традиции понимание в конце концов снова и снова увенчивается удачей. Категория понимания сохраняет для Дройзена, при всем опосредовании, признак последней непосредственности. «Возможность понимания заключена в конгениальных для нас проявлениях, которые мы находим как исторический материал». «По отношению к людям, к человеческим проявлениям и образам мы являемся и чувствуем себя по сути сродными и взаимными» [§ 9]. Подобно тому как понимание связывает отдельные «Я» с нравственными общностями, к которым оно принадлежит, так и сами эти общности — семья, народ, государство, религия — становятся понятными как выражения.

Таким образом, посредством понятия *выражения* историческая реальность поднимается в сферу смысла, и вследствие этого также в дройзеновском методологиче-



ском самосознании герменевтика берет верх над историческим исследованием. «Части становятся понятными благодаря целому, а целое — исходя из частей» [§ 10]. Это старое риторическо-герменевтическое фундаментальное правило, которое здесь применено к внутреннему миру: «Понимающий, поскольку он представляет собой «Я», некоторую самостоятельную целостность (равно как и тот, кого он должен понять), дополняет целостность последнего, исходя из отдельного выражения, а отдельные выражения — исходя из целостности». Это — формула Шлейермахера. Из ее применения вытекает, что Дройзен согласен с ее предпосылкой, гласящей: история, которую он рассматривает как деяние свободы, является для него глубоко понятной и осмысленной в качестве текста. Завершенность понимания истории, подобно пониманию текста, — это «духовная современность». Как мы видим, Дройзен намного отчетливее, чем Ранке, сумел определить, какие опосредования заключает в себе исследование и понимание, но в конце концов и он смог осмыслить задачу истории лишь в эстетическо-герменевтических категориях. Историк, как полагает также Дройзен, стремится из фрагментов традиции реконструировать великий текст истории.

## **2. Вовлеченность Дильтея в апории историзма**

### **а) ОТ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ К ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМУ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЮ НАУК О ДУХЕ**

Коллизии между эстетико-герменевтическим и философско-историческим мотивами в исторической школе достигают своей кульминации в работах *Вильгельма Дильтея*. Присущая им масштабность мыслей была достигнута благодаря тому, что он действительно понял теоретико-познавательную проблему, которую ставит перед идеализмом историческое мировоззрение. Как биограф Шлейермахера, как историк, который адресует романтической теории понимания исторический вопрос о возникновении и сущности герменевтики и пишет историю западной метафизики, он движется в проблемном горизонте немецкого идеализма. Как ученик Ранке и новой эмпирической философии века, он, однако, находится в то же время в настолько изменившейся ситуации, что для него не могут

сохранить значимость ни шлейермахеровская эстетико-пантеистическая философия тождества, ни гегелевская философско-исторически интегрированная метафизика. Конечно, у Ранке и Дройзена мы также находим подобную раздвоенность их позиции между идеализмом и эмпирическим мышлением, но у Дильтея эта раздвоенность приобретает особенную остроту. Ибо он не только сохраняет верность духу классическо-романтической эпохи при общей эмпирической исследовательской настроенности, но на эту продолжаемую им традицию напластовывается сознательное восприятие Дильтеем сначала шлейермахеровских, затем гегелевских идей.

Даже если мы оставим вне рассмотрения очень большое поначалу влияние на Дильтея английского эмпиризма и теории познания естественных наук, выразившееся в некоем искажении его истинных тенденций, то все-таки не так легко постичь эти тенденции в их единстве. Существенным шагом в этом направлении мы обязаны Георгу Мишу<sup>1</sup>. Но поскольку в намерения Миша входило противопоставить позицию Дильтея философской тенденции феноменологии Гуссерля и фундаментальной онтологии Хайдеггера, постольку внутренняя раздвоенность «философии жизни» Дильтея была описана, исходя из этих современных конфронтаций. То же самое можно сказать и о достойном похвалы изложении идей Дильтея в книге О. Ф. Больнова<sup>2</sup>.

Корень раздвоенности Дильтея, которую мы впоследствии покажем, — в уже обрисованном промежуточном положении исторической школы между философией и опытом. Это положение не упраздняется дильтеевской попыткой теоретико-познавательного основоположения, но приобретает благодаря ей особую остроту. В стремлении дать философское основоположение наук о духе Дильтей пытается сделать теоретико-познавательные выводы из тех аргументов, которые Ранке и Дройзен обратили против немецкого идеализма. Дильтей сам полностью это осознавал. Он видел слабость исторической школы в недостаточной последовательности ее рефлексии: «Вместо того чтобы вернуться к теоретико-познавательным предпосылкам исторической школы и идеализма от Канта до Гегеля и убедиться в несовместимости этих предпосылок, они некритически соединили эти точки зрения»<sup>3</sup>. Вот так Дильтей и мог поставить перед собой цель возвести между историческим опытом и идеалистическим наследием исторической школы некоторый новый «фундамент», способный выдержать теоретико-познавательную нагрузку. В

этом — суть его замысла дополнить Кантову критику чистого разума критикой исторического разума.

Уже сама постановка задачи показывает отход от спекулятивного идеализма. Данную аналогию нужно понимать абсолютно буквально. Дильтей хочет сказать: исторический разум точно так же нуждается в оправдании, как чистый разум. Эпохальное достижение критики чистого разума состояло не только в том, что была разрушена метафизика как чистая рациональная наука о мире, душе и Боге, но также в том, что одновременно была показана область, в которой оправданным является употребление априорных понятий и в которой возможно познание. Критика чистого разума не только разрушила фантазии духовидца, она также ответила на вопрос, как возможно чистое естествознание. Но затем спекулятивный идеализм ввел мир истории в самораскрытие разума и благодаря этому, в особенности в произведениях Гегеля, добился гениальных достижений именно в исторической области. Тем самым притязание чистой рациональной науки было принципиально распространено на историческое познание. Последнее стало частью энциклопедии духа.

Однако в глазах исторической школы спекулятивная философия истории была таким же грубым догматизмом, как рациональная метафизика. От философского основоположения исторического познания историческая школа должна была требовать того же самого, что сделал Кант для познания природы.

Это требование, однако, нельзя было выполнить простым возвратом к Канту, что представлялось наилучшим выходом из крайностей натурфилософии. Кант завершил исследование проблемы познания, которая была поставлена формированием нового естествознания XVII века. Математическая естественнонаучная конструкция, которую использовала эта новая наука, была оправдана им в своей познавательной ценности. В таком оправдании она нуждалась потому, что ее понятия не располагали никакой другой бытийной значимостью, кроме значимости *entia rationis*. Древняя теория отражения была явным образом недостаточна для ее узаконения<sup>4</sup>. Так, вследствие несоизмеримости мышления и бытия проблема познания была поставлена по-новому. Дильтей ясно видел это, и в его переписке с графом Йорком уже идет речь о номиналистической подоснове, которую имела постановка вопроса, свойственная теории познания XVII века. Этот вывод был блестяще подтвержден новейшими исследованиями Дюгема и других ученых<sup>5</sup>.

Новую актуальность проблема «теория познания» приобретает благодаря историческим наукам. Об этом свидетельствует уже история термина: термин «теория познания» возникает лишь в послегегелевскую эпоху. Он стал употребляться, когда эмпирическое исследование дискредитировало гегелевскую систему. XIX столетие стало столетием теории познания, так как с распадом гегелевской философии окончательно разрушилось самоочевидное соответствие логоса и бытия. Когда Гегель учил, что разум есть во всем, даже в истории, он был единственным и универсальным представителем античной философии логоса. Но ввиду критики априорной философии истории мышление вновь обнаруживало себя в сфере влияния кантовской критики, проблема которой теперь встала и для исторического мира: когда было отвергнуто притязание чисто рационального конструирования мировой истории, и историческое познание было тоже ограничено опытом. В ситуации, когда история так же мало, как и природа, может мыслиться как способ проявления духа, возникает проблема, каким образом человеческий дух может познать историю. Здесь имеется прямая аналогия тому, как для него проблемой стало познание природы с помощью конструкции математического метода. Следовательно, наряду с кантовским ответом на вопрос, как возможно чистое естествознание, Дильтей должен был искать ответ на вопрос, как исторический опыт может стать наукой. Следуя явно примеру Канта, он поэтому ставил вопрос о категориях исторического мира, которые способны были бы нести на себе построенное науками о духе здание исторического мира.

Масштабность мыслей Дильтея и его отличие от неокантианцев, которые в свою очередь стремились включить науки о духе в обновление критической философии, обуславливают следующее: он не забывает, что здесь опыт — это нечто принципиально иное, чем в области познания природы. В области познания природы речь идет только о верифицируемых утверждениях, которые возникают на основе опыта, то есть о том, что отрешается от опыта индивида и образует сохраняющее свою достоверность достояние эмпирического познания. Категориальный анализ этого «предмета познания» в глазах неокантианцев был позитивным достижением трансцендентальной философии<sup>6</sup>.

Простая модификация данной конструкции и перенос ее в область исторического познания, предпринятые неокантианцами, например, в форме философии цен-

ностей, не могли теперь удовлетворить Дильтея. Он воспринимал сам неокантианский критицизм как догматизм, и был, безусловно, прав, как и тогда, когда он называл догматическим английский эмпиризм. Ибо здание исторического мира основывается не на взятых из опыта фактах, которые затем вступают в ценностные соотношения; напротив, его базис — внутренняя историчность, присущая самому опыту. Построение этого здания есть жизненно-исторический процесс, моделью которого является не констатация фактов, а своеобразное слияние воспоминания и ожидания в единое целое, которое мы называем опытом и которое приобретается тогда, когда накапливаются впечатления. Так, способ познания исторических наук в особой мере преформируется страданием и поучением, которое доставляет болезненный опыт действительности человеку, чей разум достигает зрелости. Исторические науки лишь продумывают глубже то, что мыслится уже в жизненном опыте<sup>7</sup>.

Итак, в основу теоретико-познавательной постановки вопроса здесь положен другой подход. В известном смысле задачи теории познания облегчаются. Прежде всего ей не нужно ставить вопрос об основании возможности того, что наши понятия согласуются с «внешним миром». Ибо исторический мир, которым занимается здесь познание, всегда является миром, уже образованным и сформированным человеческим духом. По этой причине Дильтей полагает, что всеобщие синтетические суждения истории вообще не составляют в данном случае проблемы, и ссылается при этом на Вико<sup>8</sup>. Как мы помним, в противовес картезианскому сомнению и обоснованной с его помощью достоверности математического познания природы Вико утверждал теоретико-познавательный примат сотворенного человеком мира истории. Дильтей повторяет этот аргумент. Он пишет: «Первое условие возможности исторической науки состоит в том, что я сам являюсь историческим существом, что историю исследует тот же, кто ее творит»<sup>9</sup>. Историческое познание делает возможным однородность субъекта и объекта.

Между тем данная констатация пока не есть разрешение теоретико-познавательной проблемы, поставленной Дильтеем. Напротив, такое обусловливание познания однородностью все еще скрывает подлинную гносеологическую проблему истории. А именно: весь вопрос заключается в том, каким образом опыт индивида и его познание поднимаются до уровня исторического опыта. История занимается уже не только взаимосвязями, которые как

таковые могут быть пережиты индивидом или сопережиты другими индивидами. Аргументация Дильтея справедлива прежде всего только для переживания и сопереживания индивида. С последнего поэтому и начинается теоретико-познавательное осознание. Дильтей показывает, каким образом индивид обретает жизненную взаимосвязь, и пытается, исходя из этого, выработать конститутивные понятия, которые были бы способны выдержать на себе историческую взаимосвязь и ее познание.

В отличие от категорий естествознания конститутивные понятия представляют собой жизненные понятия. Ибо конечная предпосылка познания исторического мира, при которой тождество сознания и предмета, этот спекулятивный постулат идеализма, все еще является доказуемой действительностью, — это, согласно Дильтею, переживание. Здесь имеет место непосредственная достоверность. Ибо в переживании больше нет различия между актом переживания, например его внутренним восприятием, и содержанием переживания, тем, что внутренне воспринимается<sup>10</sup>. Напротив, переживание есть неразложимое далее внутреннее бытие. Даже если мы скажем, что в переживании что-то содержится, мы вносим в него чрезмерный момент различия. И Дильтей прослеживает, как из этого элемента духовного мира, который является непосредственно достоверным, образуется взаимосвязь и становится возможным познание такой взаимосвязи.

Уже в своих «Идеях описательной и аналитической психологии» Дильтей провел различие между задачей выведения «приобретенной взаимосвязи душевной жизни» и присущими естествознанию формами объяснения<sup>11</sup>. Он употреблял понятие структуры для отграничения переживаемости душевных взаимосвязей от причинных взаимосвязей природных явлений. С логической точки зрения отличительной чертой «структуры» является то, что здесь имеется в виду целостность отношений, которая основывается не на временной последовательности генетического порождения, а на внутренних отношениях.

Дильтей полагал, что на этом базисе он сумел найти собственный и эффективный подход и тем самым преодолеть дисгармонии, которые омрачали методологические размышления Ранке и Дройзена. Он признавал правоту исторической школы, когда она выдвигала тезис, что существует не всеобщий субъект, а только исторические индивиды. Идеальность значения не приурочена к трансцендентальному субъекту, а вырастает из исторической реальности жизни. Сама жизнь развивается и форми-

руется в понятные единства, и эти единства как таковые понимаются, исходя из отдельного индивида. Это — само собою разумеющийся исходный пункт анализа Дильтея. Взаимосвязь жизни, которую осознает индивид (и которая в биографическом познании сопереживается и понимается другим индивидом), создается значимостью определенных переживаний. Исходя из них как организующей сердцевины, образуется единство процесса жизни. Это происходит в точности так же, как образуется смыслообраз некоторой мелодии, — не исходя из простой последовательности звукового потока, а исходя из музыкальных мотивов, определяющих образное единство мелодии.

Ясно, что здесь в мышлении Дильтея, как и у Дройзена, обнаруживает себя метод романтической герменевтики, который лишь претерпевает универсальное расширение. Подобно взаимосвязи текста, структурная взаимосвязь жизни определена отношением целого и частей. Каждая часть выражает некоторую сторону жизни, то есть имеет значение для целого, а собственное значение части определяется на основе целого. Это старый герменевтический способ интерпретации текста, который верен также в отношении взаимосвязи жизни, — верен на том основании, что в ней сходным образом предполагается единство значения, которое выражается во всех ее частях.

Решающий шаг вперед, который должно было сделать дильтеевское теоретико-познавательное основоположение о духе, состоял в том, что исходя из построения взаимосвязи в жизненном опыте индивида совершался переход к *исторической взаимосвязи, которая не переживается и не испытывается никем*. Несмотря на всю критику в адрес спекуляций, здесь на место действительных субъектов приходится ставить «логические субъекты». Для Дильтея это затруднение было очевидным. Но он говорит себе, что такое положение само по себе не может считаться недопустимым, поскольку взаимоотношенность индивидов, например в единстве поколения или нации, представляет собой душевную действительность, которую приходится признать как таковую именно в силу того, что мы не можем обойти ее путем объяснения. Конечно, речь идет в данном случае не о реальных субъектах. Этому учит уже подвижность их границ; отдельные индивиды тоже причастны к ним лишь частью своего существа. Тем не менее для Дильтея является несомненным, что относительно таких субъектов можно высказывать суждения. Да историк и делает это постоянно, когда он говорит о деяниях и судьбах народа <sup>12</sup>. Вопрос только в том, как

можно гносеологически оправдать такие суждения.

Нельзя утверждать, что дильтейевские мысли по поводу этого пункта, в котором он сам видит решающую проблему, достигли полной ясности. Проблема перехода от *психологического к герменевтическому* основоположению наук о духе и составляет здесь решающий пункт. И тут Дильтей никогда не продвигался далее набросков. Так, в завершенной им части «Построения исторического мира в науках о духе»<sup>13</sup> не вполне обоснованный перевес получают автобиография и биография, два частных случая исторического опыта и познания. Ибо мы видели: проблема истории состоит не в том, как вообще становится переживаемой и познаваемой взаимосвязь, а в том, как должны познаваться и такие взаимосвязи, которые как таковые никем не переживаются. И все же бесспорным представляется то направление, в котором Дильтей мыслил себе прояснение данной проблемы на основе феномена понимания. Понимание — это понимание выражения. В выражении выражаемое наличествует по-другому, чем причина — в следствии. Оно само присутствует в выражении и становится понятным, когда понято выражение.

С самого начала Дильтей стремился к тому, чтобы отделить отношения духовного мира от причинных взаимосвязей природы, и потому понятие выражения и понимание выражения сразу стали для него центральными. Характерно то, что новую методологическую ясность Дильтей обрел благодаря Гуссерлю, когда он в конце концов интерпретировал понятие значения, которое формируется на основе динамической взаимосвязи, с Гуссерлевыми «Логическими исследованиями». Дильтейевское понятие структурированности душевной жизни постольку соответствовало учению об интенциональности сознания, поскольку это учение феноменологически описывает не психологический факт, а сущностную определенность сознания. Всякое сознание — это сознание чего-то, всякое отношение — это отношение к чему-то. То, к чему отсылает интенциональность, интенциональный предмет, является, согласно Гуссерлю, не составной частью реальной психики, а идеальным единством, подразумеваемым как таковое. Так, в первом из логических исследований Гуссерль защищал понятие идеально-единого значения от предрассудков логического психологизма. Это доказательство возымело для Дильтея решающее значение. Ведь благодаря анализу Гуссерля он впервые научился по-настоящему формулировать то, что «структуры» отличает от каузальной взаимосвязи.



Вполне очевидно, например, что психическая структура, или скажем, некий индивид, образует свою индивидуальность, когда он развивает свои задатки и в то же самое время претерпевает обуславливающие воздействия обстоятельств. То, что при этом получается, и есть подлинная «индивидуальность», то есть характер индивида. Она не является простым следствием причиняющих факторов, и ее невозможно понять только на основе этого причинения. Напротив, она представляет собой в себе самом понятное единство, единство жизни, которое в каждом из ее проявлений находит свое выражение и потому может быть понято на основе каждого из них. Независимо от порядка обуславливания нечто складывается здесь в своеобразную фигуру. Именно это и подразумевал Дильтей под структурной взаимосвязью и называл теперь вместе с Гуссерлем значением.

Дильтей теперь способен также сказать, в какой мере структурная взаимосвязь является *данной* (главный пункт его споров с Эббингаузом): она дана хотя и не с непосредственностью переживания, но и не сконструирована как простой результат действия факторов, основанных на «механизме» душевной жизни. Более того, учение об интенциональности сознания делает возможным новое обоснование понятия данности. Больше уже нельзя было видеть задачу в том, чтобы из атомов переживаний вывести взаимосвязи и тем самым объяснить последние. Напротив, сознание всегда наличествует в таких взаимосвязях и свое собственное бытие имеет в их полагании. Вот почему Дильтей считал «Логические исследования» Гуссерля эпохальными<sup>14</sup>: в них были узаконены такие понятия, как «структура» и «значение», хотя их и невозможно было вывести из элементов. Гуссерль доказал, что они являются более изначальными, чем эти мнимые элементы, из которых и на основе которых их следовало строить.

Конечно, Гуссерлево доказательство идеальности значения было результатом чисто *логических* исследований. Дильтей же делает из него нечто совершенно иное. Для него значение не является логическим понятием, а понимается как выражение *жизни*. Сама жизнь, эта текучая временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Жизнь истолковывает сама себя. Она сама имеет герменевтическую структуру. Следовательно, жизнь составляет истинную основу наук о духе. Герменевтика — не наследие романтизма в мышлении Дильтея, она логически вытекает из его стремления обосновать философию «жизнью». Дильтей полагает, что именно

благодаря этому он сумел принципиально превзойти «интеллектуализм» Гегеля. Так же мало могло удовлетворить его идущее от Лейбница романтически-пантеистическое понятие индивидуальности. Обоснование философии жизнью остерегается в то же время метафизики индивидуальности и отгораживается от лейбницевского аспекта монад, которые «не имеют окон» и развиваются в соответствии с собственным законом. Обоснование философии жизнью не рассматривает индивидуальность корнящейся в феномене изначальной идеей. Напротив, Дильтей настаивает на том, что всякая «душевная жизненность находится в рамках обстоятельств»<sup>15</sup>. Не существует никакой изначальной силы индивидуальности. Она является тем, что она собой представляет, лишь благодаря своей самореализации. Ограничение процессом воздействия относится к сущности индивидуальности, равно как и всех исторических понятий. И понятия «цель» и «значение» Дильтей считает не идеями в духе платонизма и схоластики, а историческими понятиями. Поскольку данные понятия соотнесены с ограничением со стороны процесса воздействия, они должны быть динамическими понятиями (при этом Дильтей ссылается на Фихте<sup>16</sup>, который оказал определяющее влияние также на Ранке), постольку его, Дильтея герменевтика жизни стремится оставаться на почве исторического мирозерцания<sup>17</sup>. Философия лишь доставляет ему понятийные возможности высказать истину последнего.

Между тем эти декларированные отграничения еще не предрешают, действительно ли дильтеевскому обоснованию герменевтики «жизнью» удалось избежать *имплицитных* последствий идеалистической метафизики<sup>18</sup>. Перед ним встает следующий вопрос: каким образом сила индивида соединяется с тем, что выходит за его рамки и предшествует ему, — с объективным духом? Как следует мыслить соотношение силы и значения, власти и идей, фактичности и идеальности жизни? Решением этого вопроса в конечном счете определяется также возможность познания истории. Ибо человек в истории равным образом фундаментально обусловлен соотношением между индивидуальностью и объективным духом.

Это соотношение, очевидно, отнюдь не является однозначным. Индивид впервые осознает собственную силу благодаря опыту преграды, нажима, сопротивления. Но то, что он испытывает здесь, — это не только неподатливые стены фактичности. Как историческое существо, он скорее испытывает исторические действительности, и именно они

всегда являются одновременно тем, на чем базируется индивид, в чем он выражает и находит сам себя. Как таковые, они представляют собой не «неподатливые стены», а объективацию жизни. (Дройзен говорил о «нравственных силах».)

Это имеет решающее методологическое значение для своеобразия наук о жизни. Понятие данного здесь принципиально иной структуры. Данности в науках о духе отличны от данностей естественных наук и характеризуются тем, что «в этой области из понятия данного следует исключить все прочное, все чуждое, присущее явлениям физического мира»<sup>19</sup>. Все данное здесь произведено. Старое преимущество, которое уже Вико приписывал историческим предметам, согласно Дильтею, является основой той универсальности, с какой понимание овладевает историческим миром.

Возникает вопрос, удастся ли в действительности на этом базисе переход от психологической к герменевтической точке зрения и не вовлекается ли при этом Дильтей в такие проблемные взаимосвязи, которые ставят его в невольную и непризнанную им близость к спекулятивному идеализму.

В цитированных выше высказываниях Дильтея слышны не только мотивы Фихте, но и голос и даже слова Гегеля. Гегелевская критика «позитивности»<sup>20</sup>, понятие самоотчуждения, определение духа как самопознания в инобытии — все это можно легко вывести из высказываний Дильтея; а тогда в чем, собственно, состоит то отличие от идеализма, которое подчеркивало историческое мирозерцание и которое пытался гносеологически узаконить Дильтей?

Данный вопрос приобретает еще большую остроту, если вдуматься в центральную формулировку, в которой Дильтей характеризует жизнь, этот фундаментальный факт истории. Он, как известно, говорит о «мыслеобразующей работе жизни»<sup>21</sup>.

Не так легко сказать, где в приведенной формулировке отличие от Гегеля. Жизнь может сколько угодно обнаруживать свой «неисповедимый лик»<sup>22</sup>, Дильтей может сколько угодно высмеивать слишком оптимистический взгляд на жизнь, который видит в ней лишь прогресс культуры, — поскольку жизнь понимается под углом зрения мысли, которую она образует, она подпадает под телеологическую схему истолкования и мыслится в качестве *духа*. С таким пониманием согласуется и тот факт, что в поздние годы Дильтей все больше и больше скло-

няется к Гегелю и говорит о *духе* там, где он раньше говорил «жизнь». Он повторяет тем самым понятийное развитие, которое уже прошел Гегель. В свете данного факта представляется примечательным, что мы обязаны Дильтею знакомством с так называемыми теологическими рукописями молодого Гегеля. Из этих материалов по истории развития гегелевского мышления с полной очевидностью вытекает, что в основе гегелевского понятия духа лежит пневматическое понятие жизни<sup>23</sup>.

Дильтей сам попытался дать себе отчет в том, что его соединяет с Гегелем и что его от Гегеля отделяет<sup>24</sup>. Но что значит его критика гегелевской веры в разум, его спекулятивного конструирования мировой истории, его априористического выведения всех понятий из диалектического саморазвертывания абсолюта, если Дильтей все-таки тоже отводит понятию «объективный дух» центральное место? Конечно, Дильтей выступает против идеалистического конструирования гегелевского понятия объективного духа: «Мы сегодня должны исходить из реальности жизни». Он пишет: «Мы пытаемся понять эту реальность и выразить ее в адекватных категориях. Когда объективный дух таким образом отделяется от одностороннего обоснования всеобщим разумом, выражающим сущность мирового духа, а также от идеального конструирования, становится возможным новое понятие объективного духа: оно охватывает как язык, нравы, все виды жизненных форм, стилей жизни, так и семью, гражданское общество, государство и право. Устраняется также то различие, которое проводил Гегель между абсолютным и объективным духом: искусство, религия и философия охватываются понятием объективного духа...»<sup>25</sup>.

Это, несомненно, преобразование гегелевского понятия объективного духа. Но что оно означает? В какой мере оно учитывает «реальность жизни»? Наибольшую значимость, очевидно, имеет распространение понятия объективного духа на искусство, религию и философию. Ибо отсюда следует, что и в них Дильтей видит не непосредственную истину, а формы выражения жизни. Когда он искусство и религию унифицирует с философией, он одновременно отвергает притязания спекулятивного понятия. При этом Дильтей отнюдь не отрицает, что данным формообразованиям объективного духа по сравнению с другими полагаются некоторые прерогативы, поскольку «именно в их мощных формах» объективировал и познал себя дух. Но именно эти прерогативы законченного самопознания духа и побудили Гегеля рассматривать их как

формообразования абсолютного духа. В них больше не было ничего чуждого, а поэтому дух полностью находился у себя дома. Для Дильтея, как нам известно, объективация искусства также представляет подлинный триумф герменевтики. Так противоположность Гегелю сводится к одному пункту: согласно Гегелю, возврат духа домой совершается в философском понятии, в то время как для Дильтея философское понятие имеет не познавательное значение, а значение выражения. Вот почему мы должны спросить себя, не существует ли также для Дильтея формообразование духа, которое было бы поистине «абсолютным духом», то есть полной самопрозрачностью, полным уничтожением всего чуждого и всякого инобытия. Для Дильтея было несомненным, что такое формообразование существует и что им является историческое сознание; оно, а не спекулятивная философия соответствует этому идеалу. Оно видит во всех явлениях человеческо-исторического мира лишь предметы, в которых все глубже познает себя дух. Поскольку историческое сознание понимает их как объективации духа, оно переводит их обратно «в духовную жизненность, из которой они проистекли»<sup>26</sup>. Итак, формообразования объективного духа для исторического сознания являются предметами самопознания этого духа. Историческое сознание приобретает универсальную широту, когда оно понимает все данности истории как проявления жизни, из которой они возникли: «жизнь постигает здесь жизнь»<sup>27</sup>. В этом отношении все наследие прошлого превращается для исторического сознания во встречу человеческого духа с самим собой. Оно ассимилирует в себе то, что казалось достоянием особых творений искусства, религии и философии. *Не в спекулятивном знании понятия, а в историческом сознании дух завершает познание самого себя.* Исторический дух обнаруживает себя во всем. Даже философия выступает лишь как выражение жизни. Когда философия осознает это, она отказывается от своего старого притязания быть понятийным познанием. Она становится философией философии, философским обоснованием того факта, что в жизни наряду с наукой есть и философия. В своих последних работах Дильтей дал очерк такой философии философии, сведя типы мировоззрения к многосторонности жизни, которая истолковывает себя через их посредство<sup>28</sup>.

В одном ряду с историческим преодолением метафизики выступает духовно-научная интерпретация великой поэзии, в которой Дильтей усматривает триумф герменевтики. Но здесь остается относительное преимущество,

которым обладают философия и искусство для исторически понимающего сознания. Последние постольку способны сохранить свое особое преимущество, поскольку из них не нужно вычитать дух, так как они являются «чистым выражением» и не хотят быть ничем иным. Однако и философия с искусством не являются непосредственной истиной, а служат лишь органом понимания жизни. Подобно тому как эпохи расцвета культуры являются предпочтительными для познания ее «духа» или подобно тому как отличительной чертой великих личностей являются их планы и деяния, представляющие собой подлинно исторические решения, так и философия вместе с искусством в особой мере доступны истолковывающему пониманию. В этом и состоит преимущество *образа*, чистого формирования значимой целостности, отрешившейся от становления, которому и следует здесь история духа. Во введении к биографии Шлейермахера Дильтей пишет: «История духовных движений имеет то достоинство, что она занимается памятниками, которым присуща подлинность. Можно заблуждаться относительно собственных намерений, но нельзя заблуждаться относительно содержания собственного внутреннего мира, который выразился в произведениях»<sup>29</sup>. Не случайно Дильтей донес до нас такое замечание Шлейермахера: «Цветение — это подлинная зрелость. Плод есть лишь хаотическая оболочка того, что уже не принадлежит органическому растению»<sup>30</sup>. Дильтей, очевидно, разделяет этот тезис эстетической метафизики. Он лежит в основе его отношения к истории.

Ему отвечает и преобразование понятия-объективного духа, в результате которого историческое сознание занимает место метафизики. Но возникает вопрос, может ли историческое сознание действительно занять это место, которое у Гегеля принадлежало абсолютному знанию постигающего с помощью спекулятивного понятия духа. Дильтей сам указал на то, что мы лишь потому способны исторически познавать, что сами являемся историческими. Это должно быть облегчением теоретико-познавательных задач. Но может ли так быть? И вообще, верна ли часто повторяемая формула Вико? Не переносит ли она опыт человеческого художественного духа на исторический мир, в котором вообще нельзя говорить о «делании», то есть о составлении и выполнении планов, поскольку это противоречит ходу вещей? Откуда здесь должно явиться облегчение теоретико-познавательных задач? Не происходит ли в действительности их осложнения? Не должна ли историческая обусловленность сознания стать непреодолимой

преградой, не позволяющей ему завершить себя в историческом знании? Гегель мог полагать, что преодолел эту преграду снятием истории в абсолютном знании. Но коль скоро жизнь представляет собой, согласно Дильтею, неисчерпаемо-творческую реальность, не должно ли постоянное изменение исторической взаимосвязи значений исключить возможность знания, которое достигает объективности? Не является ли историческое сознание в конечном счете утопическим идеалом и не содержит ли оно противоречия в самом себе?

#### **б) РАЗДВОЕНИЕ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ В ДИЛЬТЕЕВСКОМ АНАЛИЗЕ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ**

Дильтей упорно размышлял над этой проблемой. Целью его размышлений всегда было стремление узаконить познание исторически обусловленного, несмотря на его собственную обусловленность, как свершение объективной науки. Этой цели должно было служить учение о структуре, которое выстраивает свое единство, исходя из собственной сути. Положение о том, что структурная взаимосвязь может быть понята, исходя из собственной сути, соответствует старому принципу герменевтики и требованию исторического мышления, согласно которому надо понимать время, исходя из него самого и не прикладывая к нему мерки чуждой ему современности. Как полагал Дильтей<sup>31</sup>, по этой схеме можно мыслить познание все более широких исторических взаимосвязей вплоть до познания универсально-исторического. Этот процесс познания совершается аналогично тому, как происходит полное понимание, скажем, слова — лишь исходя из предложения в целом, или предложения — только исходя из взаимосвязи цельного текста и даже всего литературного наследия.

Правда, предпосылкой указанной схемы является преодоление ограниченности точки зрения исторического наблюдателя. Историческое сознание как раз и претендует на то, чтобы найти ко всему одну подлинно историческую точку зрения. В этом оно видит свое завершение. Вот почему историческое сознание стремится сформировать «историческое чутье», чтобы научить возвышаться над предрассудками собственной современности. И Дильтей чувствовал себя настоящим завершителем исторического мирозерцания, так как он попытался узаконить

возвышение сознания до исторического сознания. Своей теоретико-познавательной рефлексией Дильтей стремился оправдать в принципе не что иное, как величественное эпическое самозабвение Ранке. Только на место эстетического самозабвения пришла независимость всестороннего и бесконечного понимания. Обоснование истории психологией понимания, которое замыслил Дильтей, собственно, и ставит историка в положение той духовной одновременности со своим предметом, которую мы называем эстетической и которой восхищаемся в Ранке.

Правда, остается решающий вопрос: каким образом конечная человеческая природа способна на такое бесконечное понимание? Мог ли Дильтей в действительности так подумать? Разве не Дильтей в противоположность Гегелю настаивал на том, что надо сохранить сознание собственной *конечности*?

Следует, однако, разобраться во всем этом более точно. Дильтеевская критика идеалистического преклонения перед разумом у Гегеля была заострена только против априоризма его понятийной спекуляции — внутренняя бесконечность духа принципиально не подлежала для него сомнению, но выполнялась позитивно, в идеале исторически просвещенного разума, который поднялся до гениальности всепонимания. Для Дильтея сознание конечности не означало признания неизменной предельности и ограниченности сознания. Оно, напротив, свидетельствует о способности жизни энергией и деятельностью возвыситься над всеми преградами. Вот почему сознание конечности выражает как раз потенциальную бесконечность духа. Правда, эта бесконечность актуализируется не путем спекуляции, а путем исторического разума. Историческое понимание распространяется на все исторические данности и является действительно универсальным, так как оно имеет прочную основу в виде внутренней целостности и бесконечности духа. Дильтей здесь опирается на старое учение, которое возможность понимания выводит из однородности человеческой природы. Собственный мир переживания он рассматривает как простой исходный пункт расширения, которое посредством живой транспозиции дополняет узость и случайность собственного переживания бесконечностью того, что становится доступным сопереживанию исторического мира.

Преграды, воздвигнутые перед универсальностью понимания исторической конечностью нашего знания, для Дильтея, стало быть, имеют только субъективную природу. Конечно, несмотря на это, он может распознать нечто



позитивное, что будет плодотворным для познания; так, он заявляет, что только благодаря симпатии возможно настоящее понимание<sup>32</sup>. Но еще неизвестно, имеет ли данное заявление принципиальный смысл. Прежде всего можно констатировать одно: Дильтей усматривает в симпатии лишь условие познания. Возникает вопрос — его ставил и Дройзен, — не представляет ли собой симпатия (которая является одной из форм любви) нечто совсем иное, нежели аффективное условие познания. Ведь симпатия принадлежит к формам взаимоотношения между «Я» и «Ты». Разумеется, в таком реальном нравственном отношении действует также и познание, отсюда и оказывается в действительности, что любовь делает зрячим<sup>33</sup>. Но симпатия — это все-таки намного больше, чем только условие познания. Симпатия одновременно изменяет «Ты». У Дройзена мы находим глубокомысленное положение: «Ты должен стать таким, ибо таким я тебя люблю, — тайна всякого воспитания»<sup>34</sup>.

Когда Дильтей говорит об универсальной симпатии и при этом думает о зрелой просвещенности старческого возраста, он, конечно, имеет в виду не нравственный феномен симпатии, но подразумевает идеал завершенного исторического сознания, которое принципиально переступает границы, положенные пониманию субъективной случайностью предпочтения и сродства с некоторым предметом. По сути, Дильтей здесь следует Ранке, который усматривал достоинства историка в сочувствии и сознании Вселенной<sup>35</sup>. Правда, Дильтей, по-видимому, ограничивает его, когда он в качестве превосходных условий исторического понимания выделяет такие, при которых имеет место «продолжительная обусловленность собственной жизни великим предметом», и когда он видит в них высшую возможность понимания<sup>36</sup>. Но было бы неверно трактовать такую обусловленность собственной жизни как что-то другое, чем субъективное условие познания.

Об этом говорят примеры. Когда Дильтей характеризует отношение Фукидида к Периклу или Ранке к Лютеру, то он имеет в виду конгениальную интуитивную связь, благодаря которой становится возможным спонтанное понимание того, что в ином случае требовало бы больших усилий для понимания. Он считает в принципе, что такое понимание, которое в исключительных случаях удастся гениальным образом, достижимо всегда благодаря методике науки. Использование науками о духе сравнительных методов Дильтей прямо обосновывает необходимостью для

этих наук решать задачу преодоления случайных преград, одной из которых является собственный круг опыта, «и восхождение к истинам большей всеобщности»<sup>37</sup>.

Здесь находится один из сомнительных пунктов его теории. Сущность сравнения уже предполагает несвязанность познающей субъективности, которая одним так же хорошо оперирует, как и другим. Сравнение указанным образом создает одновременность. Поэтому следует высказать сомнение, действительно ли метод сравнения удовлетворяет идее исторического познания. Не происходит ли в данном случае того, что процедура, которая в определенных областях естествознания и в некоторых областях наук о духе, например в языкознании, юриспруденции, искусствоведении и т. д., приводит к успеху<sup>38</sup>, из подчиненного вспомогательного средства превращается в нечто имеющее центральное значение для сущности исторического познания и при этом обеспечивает мнимую легитимацию нередко весьма поверхностному и излишнему умствования? Здесь можно лишь подтвердить правоту графа Йорка, когда он пишет: «Сравнение всегда является эстетическим, всегда хватается за образ»<sup>39</sup>, если к тому же вспомнить, что еще до него гениальной критике метод сравнения подверг Гегель<sup>40</sup>.

В любом случае очевидно, что Дильтей, конечно, считал ограниченность точки зрения исторического человека чем-то таким, что наносило бы принципиальный ущерб возможности познания в науках о духе. Историческое сознание должно в самом себе возвыситься над собственной относительностью, чтобы благодаря этому стала возможной объективность познания в науках о духе. Следует спросить себя, справедливо ли данное притязание, если оно не включает в себя понятие абсолютного философского знания, стоящего над всяким историческим знанием. Что это за отличительная особенность исторического сознания в сравнении со всеми другими формообразованиями сознания в истории, в соответствии с которой его собственная обусловленность не должна упразднять принципиального притязания объективного познания?

Отличительная особенность исторического сознания не может заключаться в том, что оно действительно, по Гегелю, представляло бы собой «абсолютное знание», то есть в современном самосознании объединяло бы целостность ставшего духа. Историческое мирозерцание как раз оспаривает притязание философского сознания на то, что оно содержит в себе всю истину истории духа. Напротив, это именно та причина, почему необходим исторический

опыт: человеческое сознание не является бесконечным интеллектom, для которого все было бы одно-временным и одно-современным. Абсолютное тождество сознания и предмета принципиально недостижимо в конечно-историческом сознании. Оно всегда вовлечено во взаимосвязь исторического действия. Но тогда на чем же основана отличительная особенность исторического сознания, его способность тем не менее возвыситься над собой и благодаря этому достичь объективного исторического познания?

У Дильтея не найти прямого ответа на данный вопрос. Но косвенным образом все его научные труды отвечают на него. Можно сказать примерно следующим образом: историческое сознание — это не столько самозабвение, сколько повышенное самообладание, которое отличает его от всех других формoобразований духа. Так, историческое сознание в тесной связи с почвой исторической жизни, на которой оно вырастает, обретает собственную возможность исторически относиться, исторически понимать. Поэтому оно не является, подобно сознанию своего победоносного развития в историческое сознание, непосредственным выражением жизненной действительности. Историческое сознание уже больше не полагает пределом собственного понимания жизни традицию, в рамках которой оно стоит, продолжая таким простым и наивным освоением унаследованного эту традицию. Напротив, оно осознает себя в рефлексивном отношении к самому себе и к традиции, в которой оно стоит. Оно понимает само себя, исходя из своей истории. *Историческое сознание есть способ самопознания.*

Такой ответ указывал бы путь к более глубокому определению сущности самопознания, которое стало необходимым. И в самом деле, дильтеевские устремления, которые, как оказалось, потерпели неудачу, вылились в попытку, «исходя из жизни», сделать понятным то, каким образом самопознание порождает научное сознание.

Дильтей исходит из жизни: сама жизнь сориентирована на осознание себя. Мы обязаны Георгу Мишу активной разработкой той тенденции в философствовании Дильтея, которую воплощает философия жизни. Она основывается именно на том, что в самой жизни уже заложено знание. Само внутреннее восприятие, которым характеризуется переживание, содержит нечто вроде возврата жизни к себе самой. «Знание имеет место, оно без осознания связано с переживанием» [VII, 18]. Такая же имманентная рефлексивность жизни, однако, определяет и тот способ, каким, согласно Дильтею, в жизненной взаимосвязи воз-

никает значение. Ибо значение переживается лишь тогда, когда мы прекращаем «охоту за целями». Это установление дистанции, отдаленность от взаимосвязи нашей собственной деятельности делают возможным осознание значения. Дильтей подчеркивает — и здесь он, несомненно, прав, — что еще до всякой научной объективации существует естественное воззрение жизни на себя самое, которое образуется указанным образом. Оно объективируется в мудрости пословиц и сказок, но прежде всего — в великих произведениях искусства, в которых «духовное отрешается от своего творца»<sup>41</sup>. Искусство потому является особым органом понимания жизни, что в его «промежутке между знанием и деянием» жизнь раскрывается в такой глубине, какая недоступна наблюдению, рефлексии и теории.

Коль скоро сама жизнь сориентирована на осознание, то, конечно, чистое выражение переживания в великом искусстве имеет особое достоинство. Но это отнюдь не исключает, что не в каждом выражении жизни всегда уже действует знание и, значит, познается истина. Ибо господствующие в человеческой жизни формы выражения в своей совокупности являются формообразованиями объективного духа. В языке, в нравах, в правовых нормах индивид всегда уже возвышается над своей партикулярностью. Великие нравственные общности, в которых он живет, представляют собой нечто прочное, на чем он строит свое понимание перед лицом текучей случайности своих субъективных побуждений. Именно самоотдача общим целям, вовлеченность в деятельность ради общности «освобождает человека от партикулярности и бренности».

Нечто подобное мог бы сказать также и Дройзен, но у Дильтея эти слова имеют своеобразную тональность. В обоих направлениях — созерцания, равно как и практического самоотчета, — согласно Дильтею, обнаруживается одна и та же тенденция: «стремление к прочности»<sup>42</sup>. Отсюда понятно, что он мог рассматривать объективность научного познания и философского самосознания как завершение естественной тенденции жизни. В своих размышлениях Дильтей отнюдь не руководствуется стремлением внешне приспособить методiku наук о духе к процедурам естественных наук, но он обнаруживает между ними истинную общность. Возвышение над субъективной случайностью наблюдения — это сущность экспериментального метода, и с его помощью познание достигает закономерностей природы. Точно так же науки о духе стремятся к методическому возвышению над субъективной случайностью собственного местоположения и над доступ-

ной им традицией, достигая благодаря этому объективности исторического познания. Философское самоосознание само движется в том же направлении, поскольку оно становится «собственным предметом в качестве человеческого-исторического факта» и отказывается от притязаний на чистое познание на основе понятий.

*Итак, согласно Дильтею, взаимосвязь жизни и сознания является изначальной данностью.* Это делает дильтеевскую позицию неуязвимой при всех возражениях, которые могут быть ей адресованы философией, и в особенности неуязвимой аргументами идеалистической рефлексивной философии против исторического «релятивизма». Дильтеевское обоснование философии первичным фактом жизни продиктовано не стремлением выдвинуть непротиворечивый комплекс положений, который следовало бы поставить на место мыслительных систем прежней философии. Напротив, относительно философского самосознания справедливо то же самое, что было доказано Дильтеем относительно роли осознанности в жизни. Философское самоосознание додумывает до конца самое жизнь, понимая также философию как объективацию жизни. Оно становится философией философии, но не в том смысле и не с тем притязанием, которое выдвинул идеализм, — оно не стремится обосновать все возможное философствование единством спекулятивного принципа, а идет дальше путем исторического самоосознания. А следовательно, к Дильтею вообще не относится возражение, связанное с обвинением его в релятивизме.

Сам Дильтей снова и снова обдумывал это возражение и искал ответа на вопрос, как во всякой релятивности возможна объективность и как можно осмыслить отношение конечного к абсолютному. «Задача состоит в том, чтобы показать, каким образом эти относительные ценностные понятия исторических эпох превратились в нечто абсолютное»<sup>43</sup>. Но напрасно было бы искать у Дильтея действительный ответ на указанную проблему релятивизма, и не потому, что он так и не нашел правильного ответа, а потому, что совсем не это было его подлинным, настоящим вопросом. Он, напротив, всегда осознавал себя уже на пути к абсолютному в процессе развертывания исторического самосознания, которое вело его от релятивности к релятивности. Постольку Эрнст Трёльч совершенно правильно подытожил жизненный труд Дильтея формулой: от релятивности — к тотальности. Собственная же формула Дильтея гласила «Быть обусловленным в полном сознании этого»<sup>44</sup> — и была открыто направлена против претензий

рефлексивной философии отбросить все ограничения конечности в своем возвышении к абсолютности и бесконечности духа, в завершении и истине самосознания. Бесконечные размышления Дильтея над упреком в релятивизме все же показывают, что он не сумел в действительности последовательно провести свой связанный с философией жизни подход вопреки рефлексивной философии идеализма. В противном случае он должен был бы распознать в упреке в релятивизме «интеллектуализм», у которого он хотел выбить почву из-под ног своим исходным тезисом об имманентности знания самой жизни.

Последней причиной этой двусмысленности было отсутствие внутренней цельности в мышлении Дильтея, непреодоленное картезианство, из которого он исходит. Его теоретико-познавательные размышления об основоположении наук о духе в действительности не смыкаются с исходными посылками его философии жизни. Красноречивое свидетельство тому — его последние заметки. Дильтей требует здесь философского основоположения, которое распространялось бы на те области, в которых «сознание расшатало бы авторитеты и с помощью рефлексии и сомнения стремилось бы достичь подлинного знания»<sup>45</sup>. Такое положение кажется безобидным высказыванием о сущности науки и философии Нового времени. Картезианские отзвуки совершенно в этом не прослушиваются. В действительности же данное положение находит применение совершенно в ином смысле, когда Дильтей продолжает: «Повсюду жизнь ведет к размышлениям о том, что в ней полагается, размышления ведут к сомнениям, и если жизнь должна утвердить себя перед лицом сомнения, то мышление может закончиться только достижением подлинного знания». Здесь уже не только философские предрассудки должны быть преодолены теоретико-познавательным основоположением в стиле Декарта — здесь рефлексия разлагает действительность жизни, традиционные нравы, религию и позитивное право, которые нуждаются в новом упорядочении<sup>46</sup>. Когда Дильтей говорит о знании и рефлексии, то он имеет в виду не общую имманентность знания жизни, но *направленное против жизни движение*. В противоположность этому традиция нравов, религия и право со своей стороны основываются на знании жизни о себе самой. Да, мы видели, что самоотдача традиций, которая, конечно, является сознательной, возвышает индивида до объективного духа. Можно с удовольствием признать вместе с Дильтеем, что влияние мышления на жизнь «проистекает из внутренней необходимости в не-

постоянной смене чувственных восприятий, вожделении и ощущении стабилизировать нечто прочное, что делает возможным постоянную и единую направленность жизни»<sup>47</sup>. Но этот акт мышления имманентен самой жизни и совершается в объективациях духа, в нравах, праве, религии, на которые опирается индивид, когда он отдает себя объективности общества. С воззрениями философии жизни просто невозможно примирить тезис Дильтея о том, что для этого надо принять «точку зрения рефлексии и сомнения» и что эта работа совершается «во всех формах научного размышления» (и более нигде)<sup>48</sup>. Здесь, напротив, описан особый идеал научного просвещения, который именно потому так мало согласуется с имманентным сознанием жизни, что он как раз и является «интеллектуализмом» просвещения, против которого было направлено дильтеевское основоположение, воплотившееся в факте философии жизни.

В действительности существуют весьма различные модусы. Род достоверности, которую может обеспечить прошедшее через сомнения убеждение, отличается от непосредственной жизненной достоверности, с которой выступают в человеческом сознании все цели и ценности, если они претендуют на безусловность. Но особенно резко отличается от такой, обретенной в самой жизни достоверности достоверность науки, картезианские черты. Она является результатом критического метода, который стремится делать значимым только несомненное. Стало быть, такая достоверность не вырастает из сомнения и его преодоления, но всегда уже предшествует отказу от сомнений. Подобно тому как у Декарта в его знаменитом размышлении о сомнении выдвигается как некий эксперимент искусственное и гиперболическое сомнение, которое ведет к *fundamentum inconcussum* самосознания, так методическая наука в принципе сомневается во всем, в чем вообще можно сомневаться, чтобы таким образом обеспечить надежность своих результатов.

Для проблематики дильтеевского основоположения наук о духе характерно то, что он не делает различия между этим методическим сомнением и сомнениями, которые возникают у человека «сами собой». Достоверность наук означает для него завершение жизненной достоверности, отсюда, правда, не следует, что он воспринимал недостоверность жизни не в полной мощи исторической конкретности. Напротив, чем больше он вращался в современную науку, тем сильнее воспринимал противоречия между христианской традицией, из которой он вышел, и выс-

вобожденными современной жизнью историческими силами. Потребность в чем-то прочном имеет у Дильтея характер ясно выраженной потребности в защите от очень плохих реальностей жизни. Но он ожидает преодоления недостоверности и необеспеченности жизни не столько от той закалки, которую придает жизненный опыт, сколько от науки.

Картезианская форма движения от сомнения к достоверности имела для Дильтея непосредственную очевидность, поскольку он — дитя Просвещения. Расшатывание авторитетов, о котором он говорит, соответствует не только теоретико-познавательным потребностям в обосновании естественных наук, но затрагивает также знание ценностей и целей. Последние тоже уже больше не являются для него несомненной целостностью традиции, нравов, религии, права; но «и здесь дух должен из самого себя произвести подлинное знание»<sup>49</sup>.

Итак, частный процесс секуляризации, который студента теологии Дильтея приводит к философии, накладывается на всемирно-исторический процесс возникновения современных наук. Подобно тому как современное естествознание рассматривает природу не как понятное целое, а как чуждое «Я» течение событий, на которое оно проливает ограниченный, зато достоверный свет, делая таким образом возможным господство над ним, и человеческий дух, который заботится о защите и надежности, должен противопоставить «неисповедимости» жизни, ее «ужасному лицу» научно сформированную способность понимания. Она должна так широко раскрыть жизнь в ее общественно-исторической действительности, чтобы знание, несмотря на неисповедимость жизни, обеспечивало защиту и надежность. *Просвещение завершается как историческое просвещение.*

Отсюда можно понять, что связывает Дильтея с романтической герменевтикой<sup>50</sup>. С ее помощью Дильтею удастся скрыть различие между исторической сущностью опыта и способом познания науки или, лучше сказать, согласовать способ познания наук о духе с методологией естественных наук. Как было показано выше<sup>51</sup>, к этому его побуждало не желание чисто внешне приспособиться. Мы теперь знаем, что он не мог поступить так, не пренебрегая собственной сущностной историчностью наук о духе. Это очень отчетливо обнаруживается на примере понятия объективности, которое он сохраняет для наук о духе. Данная объективность как наука должна строго соответствовать прочно утвердившейся в естественных на-



уках объективности. Вот почему Дильтей любит употреблять слово «результат»<sup>52</sup> и с помощью описания метода наук о духе доказывать их равенство с естественными науками. Для этой цели ему понадобилась романтическая герменевтика, поскольку она, как мы видели, вообще не учитывала историческую суть самого опыта. Она предполагала, что предмет познания — это текст, который следует расшифровать и понять в его собственном смысле. Так, всякая встреча с текстом для романтической герменевтики есть встреча духа с самим собой. Всякий текст достаточно чужд для того, чтобы представлять собой задачу, и достаточно близок для того, чтобы подобная задача была принципиально разрешимой и тогда, когда о тексте неизвестно ничего другого, кроме того, что он — текст, произведение, дух.

Образцом герменевтики у Дильтея, аналогично тому, что мы видели у Шлейермахера, служит достигаемое в отношении между «Я» и «Ты» конгениальное понимание. Понимание текстов обладает той же самой возможностью совершенной адекватности, что и понимание «Ты». Мнение автора следует уяснить непосредственно из авторского текста. Интерпретатор абсолютно одновременен со своим автором. Триумф филологического метода состоит в том, чтобы понять прошедший дух как современный, чужой — как близкий. Дильтей целиком и полностью преисполнен этим триумфом, на нем он основывает равенство наук о духе с естественными науками. Как естественнонаучное познание в ответ на адресованный ему вопрос всегда обращается к действительному за разъяснением, заложенным в нем самом, так представитель наук о духе задает вопросы текстам.

Дильтей полагал, что тем самым он выполняет долг, который считал для себя обязывающим, — гносеологически оправдать науки о духе, мысля исторический мир как подлежащий расшифровке текст. Он действительно пришел к выводу, который, как мы видели, никогда в полной мере не могла признать историческая школа. Конечно, Ранке назвал святой задачей историка расшифровку иероглифов истории. Но установка, согласно которой историческая действительность является столь чистым отпечатком смысла, который нужно только расшифровать, подобно тексту, в сущности, не отвечала больше глубинной тенденции исторической школы. Между тем Дильтей, интерпретатор данного исторического мирозерцания, был вынужден (как порою также Ранке и Дройзен) сделать этот вывод, поскольку герменевтика служила для него

образом. Следствием такого вывода явилось то, что история в конце концов была сведена к истории духа. Дильтей со своим полуютрицаиением и полупризнаиением гегелевской философии духа действительно признает и исповедует такую редукцию. В то время как шлейермахеровская герменевтика основывалась на искусственной методологической абстракции, пытавшейся создать универсальный инструмент духа, с помощью которого она хотела высказать искупительную силу христианской веры, для дильтеевского основоположения наук о духе герменевтика была чем-то бóльшим, чем просто средством. Она — универсальная среда исторического сознания, для которого не существует другого познания истины, чем понимание выражения и в выражении — жизни. В истории все является понятным. Ибо все есть текст: «Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл»<sup>53</sup>. Таким образом, Дильтей в конечном счете мыслил исследование исторического прошлого *как расшифровку, а не как исторический опыт*.

Нет сомнений в том, что при подобном подходе не воздается должного истине исторической школы. Романтическая герменевтика и филологический метод, на котором она вырастает, недостаточны в качестве базиса истории; также малоудовлетворительно заимствованное Дильтеем из естественных наук понятие индуктивного метода. Исторический опыт, каким его, по сути дела, мыслит Дильтей, позволяет извлечь общие эмпирические правила, но их методологическая ценность не тождественна познанию законов, под которые можно однозначно подвести все действительные случаи. Напротив, эмпирические правила требуют опыта при своем употреблении и в принципе лишь при таком употреблении являются тем, что они есть в действительности. Ввиду этого следует признать, что познание в науках о духе не тождественно познанию в индуктивных науках, а имеет совершенно инородную объективность и достигается совершенно по-иному. Дильтеевское основоположение наук о духе с помощью философии жизни и его критика всякого догматизма, в том числе догматизма эмпириков, должны были доказать именно это. Но теоретико-познавательное картезианство, к которому тяготел Дильтей, оказалось сильнее, в результате историчность исторического опыта не стала определяющим принципом в его учении. Хотя Дильтей и не забывал о том значении, которое имеет индивидуальный и общий жизненный опыт для познания в науках о духе, но оно определено им лишь частным образом. Это — неметодическая и еще

недостаточно верифицируемая индукция, которая уже указывает в направлении методической индукции науки.

Возвращаясь теперь к вопросу о состоянии самоосознания наук о духе, послужившему нам отправным пунктом, можно оценить как существенный вклад Дильтея в его разработку. Раздвоенность, которую он испытывает, со всей очевидностью свидетельствует о принудительном характере методического мышления современной науки и показывает, насколько актуальна задача более адекватного описания практикуемого в науках о духе опыта и достигаемой ими объективности.

### **3. Преодоление феноменологией теоретико-познавательной постановки вопроса**

#### **а) ПОНЯТИЕ ЖИЗНИ У ГУССЕРЛЯ И ГРАФА ЙОРКА**

Суть дела такова, что для решения стоящей перед нами задачи спекулятивный идеализм открывает лучшие возможности, чем Шлейермахер и примыкающая к нему герменевтика. Ибо спекулятивный идеализм подверг принципиальной критике понятие данного, позитивного, и именно на нее стремится опереться Дильтей в своих устремлениях к философии жизни. Он пишет: «Вследствие чего Фихте знаменует собой начало нового этапа? Вследствие того, что он исходит из интеллектуального созерцания «Я», но понимает «Я» не как субстанцию, бытие, данность, а — благодаря именно такому созерцанию, то есть напряженному самоуглублению «Я», — как жизнь, деятельность и в соответствии с этим выявляет в «Я» динамические категории, как-то: противоположность и т. п., реализация»<sup>1</sup>. Дильтей в конце концов также распознал в гегелевском понятии духа жизненность подлинно исторического понятия<sup>2</sup>. В том же направлении, как мы выяснили в ходе анализа понятия переживания, двигались некоторые из его современников: Ницше, Бергсон, этот поздний представитель романтической критики механической формы мысли, и Георг Зиммель. Но сколь радикальное требование к мышлению заключено в неадекватности понятия «субстанция» историческому бытию и историческому познанию — довел до общего сознания только Хайдеггер<sup>3</sup>. Лишь благодаря ему была высвобождена философская интенция Дильтея. Его работы примыкали к исследованиям интенциональности в феноменологии Гуссерля

ля. Она знаменовала собой решающий прорыв постольку, поскольку вообще не была выражением крайнего платонизма, который усмотрел в ней Дильтей<sup>4</sup>.

Напротив, чем больше возможностей познакомиться с медленным ростом гуссерлевских идей предоставляет продвигающееся издание большого собрания сочинений Гуссерля, тем очевиднее становится развитие наряду с темой интенциональности все более радикальной критики «объективизма» предшествующей философии, включая Дильтея<sup>5</sup>, вершиной которой должно было стать следующее притязание: «...Интенциональная феноменология впервые сделала областью систематического опыта и науки дух в качестве духа и тем самым повела к тотальной перестройке задачи познания. Универсальность абсолютно-го духа охватывает все сущее абсолютной историчностью, которой подчиняется природа как духовное образование»<sup>6</sup>. Не случайно дух как единственное абсолютное, то есть иррелятивное, противопоставлен здесь релятивности всего ему являющегося; более того, Гуссерль даже сам признает за своей феноменологией преемственность трансцендентальной постановки вопроса у Канта и Фихте: «Справедливо будет прибавить, что уже исходящий от Канта немецкий идеализм страстно стремился преодолеть ставшую весьма ощутимой наивность (объективизм)»<sup>7</sup>.

Эти высказывания позднего Гуссерля могут быть мотивированы его размежеванием с хайдеггеровским «Бытием и временем», но им предшествуют бесконечные размышления иного рода, доказывающие, что Гуссерль давно намеревался применить свои идеи к проблемам исторических наук. Речь здесь идет, таким образом, не о внешнем соприкосновении с работами Дильтея (или, позднее, Хайдеггера), а о последовательности его собственной критики объективистской психологии и объективизма предшествующей философии. Последнее стало совершенно ясно после публикации второго тома «Идей»<sup>8</sup>.

Ввиду такого положения вещей мы обязаны уделить место гуссерлевской феноменологии в наших рассуждениях.

При ознакомлении с «Логическими исследованиями» Гуссерля Дильтей совершенно правильно затронул главный пункт. По собственному высказыванию Гуссерля<sup>9</sup>, это была априорная корреляция предмета опыта и способов данности, которая со времени «Логических исследований» заняла господствующее место во всех последующих трудах его жизни. Уже в пятом логическом исследовании Гуссерль разработал вопрос о своеобразии ин-

тенциональных переживаний и провел различие между сознанием, которое он в качестве интенционального переживания (так гласит заголовок второй главы) сделал темой исследования, с одной стороны, и реальным единством переживаний, а также их внутренним восприятием, с другой стороны, поскольку уже здесь сознание было для него не «предметом», а сущностной приуроченностью. Именно этот пункт стал столь проясняющим для Дильтея. То, что было открыто в процессе исследования сущностной приуроченности, и явилось первым преодолением «объективизма», так как, скажем, значение слов нельзя было больше смешивать с реальным психическим содержанием сознания, например с ассоциативными представлениями, которые пробуждает слово. Интенция значения и выполнение значения сущностным образом относятся к единству значения; и подобно значениям слов, которые мы употребляем, всякое сущее, имеющее для меня значимость, коррелятивно и с сущностной необходимостью обладает «идеальной всеобщностью действительных и возможных эмпирических способов данности»<sup>10</sup>.

Тем самым получила признание идея «феноменологии», то есть исключения всякого бытийного полагания и исследования субъективных способов данности, которая стала универсальной рабочей программой. Последняя в принципиальном плане должна была сделать понятными всякую объективность, всякий бытийный смысл. Бытийной значимостью, однако, обладает также человеческая субъективность. Следовательно, ее тоже нужно рассматривать как феномен, то есть исследовать все многообразие способов ее данности. Такое исследование «Я» как феномена — это не «внутреннее восприятие» реального «Я»; но оно не является и простой реконструкцией «сознательности», то есть отношения содержания сознания к трансцендентальному Я-полюсу (Наторп)<sup>11</sup>, а составляет высокодифференцированную тему трансцендентальной рефлексии. Эта рефлексия дает приращение нового измерения исследования в сравнении с простой данностью феноменов предметного сознания, данностью в интенциональных переживаниях. Ибо существует также данность, которая сама не является предметом интенциональных актов. Всякое переживание включает в себя имплицитные горизонты «прежде» и «после» и, сливаясь в конце концов с континуумом наличных в «прежде» и «после» переживаний, образует единство потока переживаний.

Гуссерлевские исследования конституции время-сознания вырастают из необходимости постичь способ бытия

данного потока и тем самым ввести субъективность в исследование интенциональной коррелятивности. С этого момента все прочие феноменологические исследования осознают себя в качестве исследований конституции единств время-сознания и во время-сознании, которые в свою очередь уже предполагают конституцию время-сознания. Следовательно, единичность переживания — при всем том, что оно сохраняет свое методологическое значение как интенциональный коррелят сложившейся бытийной значимости, — это не финальная феноменологическая данность. Всякое подобное интенциональное переживание, напротив, постоянно включает в себя двусторонний пустой горизонт того, что в нем, собственно, не подразумевается, но на что в любой момент может быть сущностно направленным актуальное мнение; и в конечном счете очевидно, что единство потока переживаний охватывает целое всех таких тематизируемых переживаний. Поэтому конституция временной определенности сознания лежит в основе всей проблематики конституции сознания. Поток переживаний имеет характер сознания универсального горизонта, исходя из которого только и даны — как переживания — единичности.

Понятие и феномен *горизонта*, несомненно, имеют базовое значение для феноменологических исследований Гуссерля. С помощью этого понятия — у нас еще будет повод его употребить — Гуссерль, несомненно, пытается уловить переход всякой выгороженной интенциональности мнения в базовую непрерывность целого. Горизонт — это не застывшая граница, а нечто такое, что передвигается вместе с тобой и приглашает к дальнейшему продвижению вперед. Так, интенциональности горизонта, конституирующей единство потока переживаний, соответствует столь же обширная интенциональность горизонта на стороне предмета. Ибо все данное в качестве сущего дано как мирское и влечет за собой горизонт мира. Гуссерль в своих комментариях к первому тому «Идей» прямо и самокритично заявил, что тогда (в 1913 году) он еще недостаточно понимал значение феномена мира<sup>12</sup>. Вследствие этого должна была все больше и больше усложняться теория трансцендентальной редукции, которую он изложил в «Идеях». Уже недостаточно было простого отказа в значимости объективным наукам, ведь и при осуществлении «эпохи», упразднении бытийного полагания научного мышления, мир, как все предваряющая данность, сохраняет значимость. Поэтому теоретико-познавательное самоосознание, которое ставит вопрос об априо-

ри, эйдетических истинах наук, является недостаточно радикальным.

Это именно тот пункт, в котором Гуссерль мог ощущать созвучность своих идей интенциям Дильтея. Дильтей аналогичным образом выступал против критицизма неокантианцев, поскольку он не мог довольствоваться возвращением к теоретико-познавательному субъекту. «В жилах познающего субъекта, сконструированного Локком, Юмом и Кантом, течет не настоящая кровь»<sup>13</sup>. Сам Дильтей возвращался к единству жизни, к «точке зрения жизни»; и точно так же выражение Гуссерля «жизнь сознания», которое он, по-видимому, заимствовал у Наторпа, уже есть свидетельство широко проявившейся позднее тенденции к изучению не только отдельных переживаний сознания, но и скрытых, анонимно-имплицитных интенциональностей сознания, к уяснению на этом пути всей целостности бытийной значимости. Позже указанная тенденция была названа так: прояснять действия «действующей жизни».

Тот факт, что Гуссерль повсюду видит «действие» трансцендентальной субъективности, просто соответствует задаче феноменологического исследования конституции сознания. Но подлинный замысел Гуссерля состоит в том, что он говорит уже не столько о сознании и даже не о субъективности, сколько о «жизни». Он хочет выйти за рамки актуальности полагающего сознания, и даже за рамки потенциальности сопологания, — к универсальности деятельности, которая только и может быть мерилom универсальности содеянного, то есть конституированного в своей значимости. Всеохватывающий горизонт в принципе конституируется *анонимной*, а именно никем не совершаемой интенциональностью. Гуссерль, сознательно отмежевываясь от понятия мира, которое охватывает универсум объективируемого науками, называет это феноменологическое понятие мира «жизненным миром», то есть миром, в который мы вживаемся, следуя естественной установке, который как таковой не становится для нас предметным, а представляет собой заранее данную почву всякого опыта. Этот мировой горизонт предполагается любой наукой и потому является более изначальным, чем она. Как феномен горизонта этот «мир» сущностно соотносен с субъективностью, и эта соотношенность одновременно означает, что он существует «в текучей ситуационности»<sup>14</sup>. Жизненный мир находится в движении постоянного релятивирования значимости.

Как видно из сказанного, понятие *жизненного мира*

отмежевывается от всякого объективизма. По сути своей это историческое понятие, которое подразумевает не универсум бытия, не «сущий мир». Из бесконечного движения человеческо-исторических миров в историческом опыте нельзя даже осмысленно составить бесконечную идею истинного мира. Безусловно, можно поставить вопрос о структуре того, что охватывает все, когда-либо пережитые людьми миры и является тем самым просто возможным опытом мира, и в этом смысле вполне позволительно говорить об онтологии мира. Подобная онтология мира всегда оставалась бы чем-то совершенно другим по сравнению с тем, чего могли бы достичь естественные науки, даже если бы они выполнили свою миссию. Такая онтология — это задача философии, предмет которой — сущностный порядок мира. Но понятие *жизненного мира* подразумевает нечто другое, а именно целое, в которое мы живаемся как исторически живущие существа. И здесь нельзя избежать вывода о том, что идея универсума возможных исторических жизненных миров в принципе неосуществима из-за историчности опыта, на который она опирается. Бесконечность прошлого, а прежде всего открытость исторического будущего несовместимы с такой идеей исторического универсума. Гуссерль определенно сделал этот вывод, не боясь «призрака» релятивизма<sup>15</sup>.

Ясно, что жизненный мир всегда есть одновременно общий мир и включает в себя сосуществование других миров. Он является персональным миром, и такой персональный мир всегда предполагается в естественной установке как значимый. Но как обосновать эту значимость действием субъективности? Для феноменологического анализа конституции сознания это самая трудная задача, над парадоксальностью которой неустанно размышлял Гуссерль. Каким образом в «чистом» «Я» должно появляться нечто, что не имеет объективной значимости, но само хочет быть «Я»?

Принцип «радикального» идеализма — всюду возвращаясь к конституирующим актам трансцендентальной субъективности — должен, очевидно, прояснить сознание универсального горизонта, то есть «мир», и прежде всего интерсубъективность этого мира, то есть мир как общий многим индивидам, в свою очередь включающий в себя субъективность. Трансцендентальная рефлексия, которая должна упразднить всякую значимость мира и всякую предварительную заданность другого, в свою очередь должна мыслиться объятый жизненным миром. Рефлектирующее «Я» знает само себя как живущее в це-



левых определениях, почвой для которых служит жизненный мир. Стало быть, задача конституирования жизненного мира (равно как и интерсубъективности) есть парадокс. Но Гуссерль считает все это мнимыми парадоксами. Он убежден, что парадоксы разрешаются, если по-настоящему последовательно придерживаться трансцендентального смысла феноменологической редукции и не бояться подетски трансцендентального солипсизма. Учитывая эту ясную тенденцию в формировании гуссерлевских идей, я считаю ошибочным приписывание ему какой-то двусмысленности в понятии конституирования как чего-то среднего между определением смысла и его творением<sup>16</sup>. Гуссерль сам заявляет о том, что в ходе развития своего мышления он основательно преодолел страх перед порождением идеализма. Его теория феноменологической редукции, напротив, впервые стремится реализовать истинный смысл этого идеализма. Трансцендентальная субъективность — это «пра-Я», а не «одно-из-Я». Для нее почва заранее заданного мира устранена. Она есть иррелятивность как таковая, с которой соотнесена всякая релятивность, в том числе — релятивность исследующего «Я».

У Гуссерля между тем уже есть момент, представляющий постоянную угрозу целостности этих рамок. В действительности его позиция есть нечто большее, чем только радикализация трансцендентального идеализма, и для этого «нечто большее» характерна та функция, которую приобретает у него понятие «жизнь». «Жизнь» — это не только «безыскусная жизнь» естественной установки. «Жизнь» — это также, и в не меньшей степени, трансцендентально редуцированная субъективность, которая есть источник всех объективаций. «Жизнью» Гуссерль называет то, что он подчеркивает как свое собственное достижение, критикуя объективистскую наивность всей предшествующей философии. Это достижение, согласно Гуссерлю, состоит в показе мнимости общепринятой теоретико-познавательной контрверзы идеализма и реализма и выдвижения на ее место и изучении внутренней сопряженности субъективности и объективности<sup>17</sup>. Так объясняется поворот, исходный пункт которого — «деятельная жизнь». «Радикальное рассмотрение мира — это систематическое и чисто имманентное рассмотрение выражающейся «вовне» субъективности»<sup>18</sup>. Аналогичный случай — единство живого организма, который вполне можно рассматривать и анализировать извне, но понять возможно, «лишь обращаясь к его скрытым корням...»<sup>19</sup>. И отношение к миру субъекта, таким образом, становится

понятным не благодаря сознательным переживаниям и их интенциональности, а благодаря анонимным «актам» жизни. Сравнение с организмом, которое проводит здесь Гуссерль, — это больше, чем сравнение. Оно должно, как он категорически заявляет, восприниматься в буквальном смысле слова.

Если проследить эти и другие языковые и понятийные намеки, которые порой встречаются у Гуссерля, то они подводят к спекулятивному понятию жизни, выработанному немецким идеализмом. Гуссерль хочет сказать, что субъективность нельзя мыслить как противоположность объективности, поскольку подобное понятие субъективности мыслилось бы тогда объективистски. Вместо этого его трансцендентальная феноменология стремится быть «корреляционным исследованием». Но это значит: отношение является первичным, а «полюса», на которые оно распадается, охватываются им самим подобно тому, как жизненное охватывает все свои жизненные проявления единством своего органического бытия. «Наивность рассуждений об «объективности», которые полностью выпускают из поля зрения действительно конкретно-деятельную субъективность, наивность исследователя природы, мира вообще, который слеп к тому, что все истины, которые он обретает как объективные истины, и сам объективный мир, составляющий субстрат его формул, суть его собственный, в нем самом возникший *жизнеобраз*, — такая наивность, естественно, уже больше невозможна, как только в центр внимания становится *жизнь*», — пишет Гуссерль в связи с Юмом <sup>20</sup>.

Роль, которую играет здесь понятие жизни, очевидно, соответствует дильтеевским исследованиям понятия взаимосвязи переживаний. Подобно тому как Дильтей исходит в них из переживания, чтобы выработать понятие психической взаимосвязи, так и Гуссерль показывает предшествование и сущностную необходимость единства потока переживаний по сравнению с единичностью переживаний. Тематическое исследование жизни сознания должно, точно так же как у Дильтея, преодолеть позицию, для которой исходным пунктом является отдельное переживание. В этой мере между этими мыслителями имеется подлинная общность. И Гуссерль, и Дильтей возвращаются к конкретности жизни.

В отношении обоих правомерен вопрос, были ли они на высоте тех спекулятивных требований, которые предъявляет понятие жизни. Дильтей стремится вывести строение исторического мира из внутренне присущей жизни

рефлексивности, Гуссерль — вывести конституцию исторического мира из «жизни сознания». Правомерен вопрос, не деформируется ли в обоих случаях специфическое содержание понятия жизни теоретико-познавательной схемой подобного выведения из конечных данностей сознания. Как Гуссерль, так и Дильтей оказываются здесь перед одинаковой трудностью. Имманентные данности рефлексивно опрошенного сознания содержат в себе «Ты» не непосредственно и не первично. Гуссерль справедливо подчеркивает, что «Ты» не обладает характером имманентной трансценденции, который присущ предметам мира внешнего опыта. Ибо всякое «Ты» — это alter ego, то есть оно понимается исходя из его и одновременно также как нечто отрешенное от него, самостоятельное, как само ego. В труднейших исследованиях Гуссерль пытался прояснить аналогию между «Я» и «Ты», которую Дильтей чисто психологически интерпретировал как заключение по аналогии, свойственное вчувствованию, на пути intersубъективности совместного мира. Он был достаточно последователен, чтобы никоим образом не ограничивать при этом теоретико-познавательную прерогативу трансцендентальной субъективности. Но и у Гуссерля, и у Дильтея онтологическое предрешение является одним и тем же: «Другой» сперва постигается как воспринимаемая вещь, которая затем, благодаря вчувствованию, становится «Ты». У Гуссерля, безусловно, такое понятие вчувствования мыслится чисто трансцендентально<sup>21</sup>, но все-таки оно ориентируется на имманентность самосознания и явно недостаточно сориентировано на выходящий далеко за рамки сознания круг жизни<sup>22</sup>, к которому оно намеревается вернуться.

*Итак, в действительности у обоих мыслителей осталось неразвернутым спекулятивное содержание понятия жизни.* Дильтей только в полемических целях пытается противопоставить точку зрения жизни метафизическому мышлению, а Гуссерль просто не имеет представления о связи этого понятия с метафизической традицией, в особенности — со спекулятивным идеализмом.

В этой связи чрезвычайно актуальное значение имеют опубликованные, не так давно, к сожалению, очень фрагментарные рукописи из архива графа Йорка<sup>23</sup>. Хотя уже Хайдеггер прямо опирался на гениальные замечания этого выдающегося человека и признавал за его идеями некоторое превосходство над работами Дильтея, но данному отношению всегда противостоял тот факт, что Дильтей оставил после себя обширный жизненный труд, в то время

как высказывания графа в его письмах никогда не складывались в более широкую систематическую взаимосвязь. Относящиеся к последним годам жизни графа Йорка и изданные наконец рукописи в корне изменяют ситуацию. Пусть даже это только фрагмент, но его систематический замысел развернут достаточно последовательно, чтобы можно было больше не заблуждаться относительно места подобной попытки в истории мысли.

Им достигнуто именно то, чего мы выше не обнаружили у Дильтея и Гуссерля. Между спекулятивным идеализмом и новым эмпирическим подходом века были наведены мосты, поскольку в обоих направлениях понятие жизни разрабатывается как такое понятие, которое их охватывает. Анализ жизненности, составляющий исходный пункт графа Йорка, каким бы спекулятивным он ни казался, ассимилирует естественнонаучный способ мысли, и более того — дарвиновское понятие жизни. Жизнь — это самоутверждение. Это — базис. Структура жизненности состоит в том, чтобы быть праделением, то есть в делении и расчлененности самой себя самоутверждаться в качестве единства. Праделение, однако, является также сущностью самосознания, ибо хотя оно и раздваивается постоянно на «самость» и «другое», но состоит — как жизненность — в игре и контригре этих своих конститутивных факторов. О нем, как о всей жизни, можно сказать, что оно является пробой, то есть экспериментом. «Спонтанность и зависимость — основные характеристики сознания, конститутивные в области соматической и психической артикуляции, ведь ни зрение и телесное ощущение, ни представление, воление и чувствование не бывают беспредметными»<sup>24</sup>. Сознание также следует понимать как отношение к жизни. Таково методологическое фундаментальное требование, которое предъявляет граф Йорк философии и в котором он чувствует свою общность с Дильтеем. Надо вернуть мышление к этой сокрытой основе (Гуссерль бы сказал: сокрытой деятельности). Для этого необходимо напряжение философской рефлексии. Ибо философия противодействует тенденции жизни. Граф Йорк пишет: «Но наше мышление движется в реальностях сознания» (то есть: оно не сознает реального отношения этих «результатов» к жизненному поведению, на котором основаны результаты). «Его предпосылкой является осуществленная раздвоенность»<sup>25</sup>. Тем самым граф Йорк хочет сказать, что результаты мышления представляют собой результаты лишь благодаря тому, что они отделились и могли отделиться от отношения к жизни. Отсюда

граф Йорк делает вывод, что философия должна пересмотреть это разделение. Она должна в обратном направлении повторить эксперимент жизни, «чтобы познать отношения, обуславливающие результаты жизни»<sup>26</sup>. Это может быть сформулировано очень объективистски и естественно-научно, а гуссерлевская теория редукции, наоборот, будет опираться на свой чисто трансцендентальный способ мышления. На деле же в смелых и целеустремленных размышлениях графа Йорка не только отчетливо проглядывает общая тенденция Дильтея и Гуссерля. Граф Йорк скорее демонстрирует свое истинное превосходство над обоими. Ибо здесь он действительно продолжает мыслить на уровне философии тождества спекулятивного идеализма, благодаря чему и становится видным скрытое происхождение понятия жизни, понятия, которое было целью Дильтея и Гуссерля.

Если проследить дальнейший ход мыслей графа Йорка, то бросается в глаза тот факт, что в них воплощены идеалистические мотивы. Граф Йорк излагает здесь идею *структурного соответствия жизни и самосознания*, которую уже развивал в «Феноменологии духа» Гегель. Так, в последние, франкфуртские, годы жизни Гегеля, как показывают сохранившиеся фрагменты рукописей, центральное значение для его философии приобретает понятие жизни. В «Феноменологии духа» феномен жизни совершает решающий переход от сознания к самосознанию — и это отнюдь не искусственная взаимосвязь. Ибо между жизнью и самосознанием действительно есть некоторая аналогия. Жизнь определяется тем, что живое существо само отличается себя от мира, в котором оно живет и с которым остается связанным, и сохраняется в таком саморазличии. Самосохранение живого происходит путем включения в него вне его сущего. Все живое питается чуждым ему. Фундаментальный факт жизненности — это ассимиляция. Различие одновременно является неразличимостью. Чуждое присваивается.

Этой структуре живого, как показал Гегель и полагает граф Йорк, соответствует сущность самосознания. Его бытие состоит в том, чтобы уметь все и каждое сделать предметом своего знания и тем не менее во всем и каждом им познанном знать себя самое. Как себя-от-себя-отличающее и как самосознание, оно одновременно является объемлющим, когда сливается само с собой.

Бесспорно, речь идет здесь о чем-то большем, чем простое структурное совпадение жизни и самосознания. Гегель совершенно прав, когда диалектически выводит

самосознание из жизни. Что является жизненным, то в действительности никогда по-настоящему не познается предметным сознанием, напряжением разума, который стремится проникнуть в закон явлений. Жизненное — не такого свойства, чтобы можно было извне достичь постижения жизненности. Напротив, единственный способ постичь жизненное — это постичь его изнутри. Гегель обыгрывает историю с покрывалом из Саиса, когда он описывает внутреннюю самообъективацию духа: здесь «налицо лицезрение «внутреннего» во «внутреннем»<sup>27</sup>. Жизнь можно испытать только способом самоощущения, погружения вовнутрь, собственной жизненности. Гегель показывает, как этот опыт вспыхивает и гаснет в форме вождения и удовлетворения вождения. Самоощущение витальности, в котором сознает себя самое жизненность, — это правда, неистинная форма, самое низкое формообразование самосознания, поскольку осознание себя в вождении одновременно уничтожает себя удовлетворением вождения. Но каким бы неистинным оно ни было, в сравнении с предметной истиной, сознанием о чем-то чуждом, оно тем не менее как витальное чувство есть первая истина самосознания.

Здесь, по-моему, находится тот пункт, с которого начинается плодотворно разворачиваться исследование графа Йорка. Из соответствия жизни и самосознания он извлекает методологическую директиву, в соответствии с которой определяет сущность и задачу философии. Ведущие понятия графа Йорка — проекция и абстракция. Проекция и абстракция составляют первичное отношение к жизни. Но они имеют такую же значимость и для повторного исторического отношения. Поскольку философская рефлексия тоже отвечает этой структуре жизненности, и лишь поскольку это так, постольку она достигает собственного узаконения. Ее задача состоит в том, чтобы понять переживания сознания, исходя из их первоисточника, постигая их как результаты, то есть как проекцию изначальной жизни и ее подразделения.

Граф Йорк возводит в ранг методологического принципа то, что позже Гуссерль широко осуществил в своей феноменологии. Понятно, каким образом вообще могли встретиться столь разные мыслители, как Гуссерль и Дильтей. Тот и другой оставили позади себя абстракцию неокантианства. Граф Йорк согласен с ними, но в действительности он достигает большего. Ибо он не только возвращает к жизни с теоретико-познавательной целью, но сохраняет метафизическую взаимосвязь жизни и самосознания,

разработанную Гегелем. В этом он превосходит и Дильтея, и Гуссерля.

Теоретико-познавательные рефлексии Дильтея, как мы видели, оказались ошибочными в той мере, в какой он слишком близко замкнул объективность науки на отношение к жизни и стремление жизни к устойчивому. Гуссерль в конце концов вообще никак более конкретно не определял, что такое жизнь, хотя сердцевина феноменологии, корреляционное исследование, по сути дела, руководствуется структурным образцом отношения к жизни. *Граф Йорк, однако, перебрасывает все еще отсутствующий мост между гегелевской феноменологией духа и гуссерлевской феноменологией трансцендентальной субъективности*<sup>28</sup>. Каким образом он хотел сам избежать диалектического метафизирования жизни, в котором он упрекает Гегеля, — на этот вопрос нам, правда, не может дать ответ фрагмент его рукописи.

#### б) ХАЙДЕГГЕРОВСКИЙ ПРОЕКТ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Тенденция, которую Дильтей и граф Йорк сформулировали как общую им установку на «постижение исходя из жизни» и которая выразилась в обращении Гуссерля от объективности науки к жизненному миру, была определяющей также для первых выступлений *Хайдеггера*. Но он уже больше не затрагивал теоретико-познавательные последствия, которые состояли в том, что возврат к жизни (Дильтей) или трансцендентальная редукция (гуссерлевский путь радикального самосознания) в качестве своего методологического основания имели само-данность переживаний. Напротив, все это становится предметом его критики. Под лозунгом «герменевтики фактичности» Хайдеггер противопоставил эйдетической феноменологии Гуссерля и различию между фактом и сущностью парадоксальное требование. Необосновываемая и невыводимая фактичность существования, экзистенции, а не чистое *cogito* как сущностная конституция типичной всеобщности — вот что должно было стать базисом феноменологической постановки вопроса. Столь же смелая, сколь и трудноисполнимая идея!

Критическая сторона этой идеи, конечно, не была абсолютно новой. Она уже осмысливалась младогегельянами в их критике идеализма, и потому не случаен тот факт, что продукт духовного кризиса гегельянства Кьерке-

гор стал предметом внимания как прочих критиков неокантианского идеализма, так и Хайдеггера. С другой стороны, однако, эта критика идеализма тогда, как и сегодня, противостояла всеобъемлющему вызову трансцендентальной постановки вопроса. Поскольку трансцендентальная рефлексия не желает оставлять непродуманным ни одного возможного мотива мысли при развертывании содержания духа — а со времен Гегеля таково было притязание трансцендентальной философии, — она всякое возможное возражение уже включает в тотальную рефлексию духа. Это относится и к трансцендентальной постановке вопроса, в рамках которой Гуссерль поставил перед феноменологией в качестве универсальной задачи конституирование всякой бытийной значимости. Очевидно, она должна была включать в себя и акцентированную Хайдеггером фактичность. Так, Гуссерль считал возможным признать «бытие-в-мире» проблемой интенциональности горизонта трансцендентального сознания, и абсолютная историчность трансцендентальной субъективности также должна была помочь удостоверить смысл фактичности. Поэтому Гуссерль, последовательно придерживаясь своей руководящей идеи «пра-Я», мог возразить Хайдеггеру, что смысл фактичности является эйдосом, то есть сущностным образом принадлежит к эйдетической сфере сущностных всеобщностей. Если с этой точки зрения просматривать наброски позднейших работ Гуссерля, в особенности объединенных в седьмом томе «Гуссерлианы» текстов по теме «Кризис европейских наук», то в них обнаружится многократный анализ «абсолютной историчности» с последовательной разработкой проблематики «Идей», которые соответствуют революционизирующему и полемическому начинанию Хайдеггера<sup>29</sup>.

Как мне помнится, Гуссерль сам задумывался над проблематикой парадоксов, которые вырастали из проведения его трансцендентального солипсизма. Поэтому совсем нелегко предметно обозначить тот пункт, отправляясь от которого Хайдеггер мог выступить против феноменологического идеализма Гуссерля. Нужно даже признать, что хайдеггеровский проект в «Бытии и времени» не полностью оторвался от проблемной почвы трансцендентальной рефлексии. Идея фундаментальной онтологии, ее обоснование существованием, которое ставит вопрос о бытии, и аналитикой этого существования первоначально казались в действительности примером нового проблемного измерения в рамках трансцендентальной феноменологии<sup>30</sup>. Что всякий смысл бытия и объективности мож-



но понять и удостоверить, только исходя из временности и историчности существования (вполне возможная формула для направленности «Бытия и времени»), — эту мысль Гуссерль также обдумывал на свой лад, то есть отправляясь от абсолютной историчности «пра-Я». И если методологическая программа Хайдеггера была критически заострена против понятия трансцендентальной субъективности, к которому Гуссерль сводил всякое конечное обоснование, то Гуссерль мог бы назвать это непониманием радикальности трансцендентальной редукции. Он, вне всякого сомнения, утверждал бы, что сама трансцендентальная субъективность уже преодолела и отторгла все импликации онтологии субстанции и вместе с ними — объективизм традиции. *Гуссерль тоже видел себя в противоречии со всей метафизикой.*

И все-таки знаменателен тот факт, что для Гуссерля это противоречие было наименее острым там, где речь идет о трансцендентальной постановке вопроса, введенной Кантом, его предшественниками и последователями. Их Гуссерль признавал своими подлинными предтечами и проводниками. Радикальное самоосознание, которое было глубочайшим побуждением Гуссерля и в котором он вообще видел сущность философии Нового времени, Гуссерль основывал на Декарте и англичанах и следовал методологическому примеру кантовской критики. Его «конститутивная» феноменология, правда, отличалась универсальностью поставленной задачи, чуждой Канту и не достигнутой также неокантианством, которое не усомнилось в «факте науки».

Но именно гуссерлевская отсылка к своим предшественникам исключает возможность игнорировать его отличие от Хайдеггера. Гуссерлевская критика объективизма предшествующей философии явилась методологическим продолжением тенденций Нового времени и понимала себя в качестве такового. Притязание Хайдеггера, напротив, с самого начала было притязанием телеологии с обратным знаком. В своем начинании он видел не столько воплощение давно подготавливаемой и закладываемой тенденции, сколько, наоборот, возврат к первоистокам западной философии и восстановление забытого древнегреческого спора о «бытии». Естественно, уже к моменту появления работы «Бытие и время» было решено, что этот возврат к самому древнему одновременно есть выход за позиции современной философии; и, конечно, отнюдь не случайно Хайдеггер включил тогда в развитие феноменологической философии исследования Дильтея и идеи

графа Йорка<sup>31</sup>. Проблема фактичности выступала также центральной проблемой историзма — по меньшей мере в форме критики гегелевского диалектического предположения о господстве разума в истории.

Итак, было ясно, что хайдеггеровский проект фундаментальной онтологии должен поставить на первый план проблему истории. Но вскоре обнаружилось, что не решение проблемы историзма, вообще не более глубокое обоснование наук и даже не предельно радикальное, как у Гуссерля, самообоснование философии составляет смысл *фундаментальной онтологии* — *целиком перевернута была сама идея обоснования*. Это было совсем не то же самое, что у Гуссерля, когда Хайдеггер стремился интерпретировать бытие, истину и историю, исходя из абсолютной временности. Ибо последняя не была темпоральностью «сознания» или трансцендентального «пра-Я». Когда время раскрывалось как горизонт бытия, то по ходу мыслей в «Бытии и времени» такой подход выглядел первоначально как усиление трансцендентальной рефлексии, как достижение более высокой ее ступени. Онтологическая беспочвенность трансцендентальной субъективности, в которой Хайдеггер упрекал гуссерлевскую феноменологию, была как раз тем, что, по его представлению, можно преодолеть путем возрождения вопроса о бытии. Что такое бытие — должно определиться в горизонте времени. Структура темпоральности, таким образом, казалась онтологическим определением субъективности. Но не только этим. Тезис Хайдеггера гласил: бытие само есть время. Тем самым был взорван весь субъективизм новейшей философии — и даже, как вскоре должно было обнаружиться, совокупный проблемный горизонт метафизики, замороженной бытием как наличием. Не конечное основание трансцендентальной постановки вопроса составляет положение о том, что существование ставит вопрос о своем бытии, что от всего другого сущего существование отличается пониманием бытия. Напротив, речь идет о совершенно ином основании, которое впервые делает возможным всякое понимание бытия, и оно состоит в том, что вообще есть «наличие», просвет в бытии, то есть различие между сущим и бытием. Вопрос, обращенный к основополагающему, к тому, что «имеется», — это хотя и вопрос о бытии, но ориентированный в направлении, которое во всем предшествующем вопрошании необходимо оставалось неосмысленным и даже прямо скрывалось и утаивалось вопросом о бытии, ставившемся метафизикой. Как известно, Хайдеггер раскрыл существенное забвение бытия, господствующее в за-

падном мышлении со времен греческой метафизики, на примере онтологического затруднения, которое уготовила этому мышлению проблема «ничто». Когда он поставил вопрос о бытии одновременно и как вопрос о «ничто», он связал между собой начало и конец метафизики. То, что вопрос о бытии можно сказать, исходя из вопроса о «ничто», предполагал мышление о «ничто», перед которым метафизика оказалась несостоятельной.

Как истинный предшественник хайдеггеровской постановки вопроса о бытии и знаменуемой ею оппозиции к проблемной направленности западной метафизики не может поэтому фигурировать ни Дильтей, ни Гуссерль, а скорее всего — *Ницше*. Данный факт, по-видимому, лишь впоследствии был осознан Хайдеггером. Однако ретроспективный взгляд позволяет сказать следующее: в самом подходе «Бытия и времени» уже были заложены задачи — поднять радикальную критику «платонизма» Ницше на высоту критикуемой им традиции, встретиться с западной метафизикой на свойственном ей уровне, распознать и преодолеть трансцендентальную постановку вопроса как следствие субъективизма Нового времени.

То, что Хайдеггер в конце концов назвал «поворотом», было не новым витком в движении трансцендентальной рефлексии, а прояснением и выполнением именно этой задачи. Хотя «Бытие и время» Хайдеггера критически раскрыло онтологическую неопределенность гуссерлевского понятия трансцендентальной субъективности, он сам формулировал собственную экспозицию вопроса о бытии все еще средствами трансцендентальной философии. В действительности возобновление вопроса о бытии — задача, которую поставил перед собой Хайдеггер, — означает, что он в глубине «позитивизма» феноменологии распознал *нерешенную основную проблему метафизики*, которая в своей последней кульминации скрывалась в понятии *духа*, как он мыслился спекулятивным идеализмом. Хайдеггер шел поэтому через критику Гуссерля к онтологической критике спекулятивного идеализма. Своим основоположением герменевтики «фактичности» он идет дальше как понятия духа, развитого классическим идеализмом, так и тематического поля, очищенного феноменологической редукцией трансцендентального сознания.

Герменевтическая феноменология Хайдеггера и анализ историчности существования были нацелены на общее возобновление вопроса о бытии, а не на теорию наук о духе или даже на преодоление апорий историзма. Они представляли собой всего лишь актуальные проблемы,

на которых можно было продемонстрировать последствия хайдеггеровского радикального обновления вопроса о бытии. Но именно благодаря радикальности постановки вопроса Хайдеггеру удалось выйти из осложнений, в которых застряли дильтеевские и гуссерлевские исследования фундаментальных понятий наук о духе.

Стремление Дильтея постичь науки о духе, исходя из жизни и взяв за отправной пункт жизненный опыт, как мы показали, в действительности никогда не согласовывалось с картезианским понятием науки, которого он придерживался. Как бы ни акцентировал Дильтей созерцание как тенденцию жизни и присущую ей «тягу к устойчивому», но объективность науки, понятая им как объективность результатов, проистекала из другого источника. Поэтому Дильтей не сумел преодолеть ту постановку задачи, которую он сам избрал и которая сводилась к тому, чтобы гносеологически оправдать методологическое своеобразие наук о духе и тем самым поставить их наравне с науками о природе.

В противоположность этому Хайдеггер мог теперь начинать совершенно по-другому постольку, поскольку Гуссерль, как мы видели, уже сделал возврат к жизни универсальной рабочей темой и, следовательно, перестал стеснять себя вопросом о методах наук о духе. Его анализ жизненного мира и анонимного смыслополагания, которые образуют почву всякого опыта, придали совершенно новый фон вопросу об объективности в науках о духе. Под углом зрения этого анализа понятие научной объективности оказалось частным случаем. Наука — менее всего факт, из которого нужно исходить. Напротив, конституция научного мира составляет специфическую задачу, а именно, задачу прояснения той идеализации, которая неотъемлема от науки. Однако эта задача не является первостепенной. При возврате к «деятельной жизни» противоположность между природой и духом утрачивает окончательную значимость. Как науки о духе, так и науки о природе следует вывести из действия интенциональности универсальной жизни, то есть из абсолютной историчности. Самосознание философии удовлетворяется только пониманием.

Хайдеггер придал этим идеям новый и радикальный поворот в свете возобновленного им вопроса о бытии. Он следует Гуссерлю в том, что не надо, подобно Дильтею, отграничивать историческое бытие от природного бытия, чтобы гносеологически узаконить методологическое свое-

образии исторических наук. Скорее наоборот, способ познания естественных наук видится некоторой разновидностью понимания, которое «увлеклось законной задачей постижения наличного в его сущностной непонятности»<sup>32</sup>. *Понимание* — это не примиренческий идеал человеческого жизненного опыта в старческую эпоху духа, как у Дильтея, но это также не последний методологический идеал философии в противовес наивности безыскусной жизни, как у Гуссерля; это, напротив, *изначальная форма исполнения человеческого существования*, которое представляет собой в-мире-бытие. До всякой дифференциации понимания на различные направления прагматического и теоретического интереса понимание является способом бытия человека, поскольку оно есть способность бытия и «возможность».

На фоне такого экзистенциального анализа существования со всеми его далеко идущими и неизмеримыми последствиями для задач общей метафизики круг проблем гуманитарной герменевтики внезапно начинает выглядеть совершенно по-другому. Разработке этого нового аспекта герменевтической проблемы и посвящена данная работа. Когда Хайдеггер возродил вопрос о бытии и тем самым возвысился над предшествующей метафизикой в целом, а не только над ее кульминацией в картезианстве науки и трансцендентальной философии Нового времени, он завоевал принципиально новую позицию в отношении апорий историзма. Понятие понимания стало теперь уже не методологическим понятием, как у Дройзена. Но понимание тоже не есть, как в дильтеевской попытке герменевтического основоположения наук о духе, инверсивная операция, наследующая тягу жизни к идеальности. Понимание — это изначальная бытийная характеристика самой человеческой жизни. И если последователь Дильтея Миш признал «свободное отдаление от себя самого» одной из фундаментальных структур человеческой жизни, на которую опирается всякое понимание, то радикальное онтологическое размышление Хайдеггера задается целью прояснить эту структуру существования «трансцендентальной аналитикой существования». Хайдеггер открыл проективный характер всякого понимания и мыслил само понимание как движение трансцендирования, возвышения над сущим.

Это — дерзкий вызов традиционной герменевтике<sup>33</sup>. В немецком языке, правда, пониманием называют и практически ориентированное умение («er versteht nicht zu lesen» — он не разумеет в чтении, что равнозначно: «er

versteht sich nicht auf das Lesen» — он не понимает толка в чтении, то есть он не умеет читать). Но последнее кажется сущностно отличным от употребляемого наукой, гносеологически направленного понимания. Однако если присмотреться поближе, то, конечно, обнаруживается и общий момент: в обоих значениях понимание связано с познанием, с тем, что кто-то в чем-то разобрался. Точно так же и тот, кто «понимает» текст (или даже закон!), — не только понимающе проецирует себя на некий смысл усилием понимания; совершенное понимание выступает для него как состояние новой духовной свободы. Это включает в себя многообразие возможностей истолкования, усмотрения связей, извлечения выводов и т. п., в которых и заключается — в области понимания текста — то, что называется «разобраться в...». И тот, кто пытается разобраться в машине, кто знает толк в обращении с нею или кто понимает в ремесле — даже при условии, что понимание целесообразности следует другим нормам, чем понимание жизненных проявлений или текстов, — для него справедливым остается то, что *всякое понимание есть в конечном итоге самопонимание*. И понимание выражения в конечном счете также подразумевает не только непосредственное постижение содержащегося в выражении, но и отчетливое уяснение замкнутого внутреннего, которое достигается пониманием, так что это замкнутое теперь становится знакомым. А это означает, что мы в нем *разобрались*. Поскольку во всех случаях верно, что тот, кто понимает, понимает себя, проецирует себя на собственные возможности<sup>34</sup>. Традиционная герменевтика неадекватным образом сузила проблемный горизонт, подобающий пониманию. То расширение, которое предпринял Хайдеггер, пойдя дальше Дильтея, именно поэтому является плодотворным также для герменевтики. Конечно, Дильтей отверг в науках о духе естественнонаучные методы, а Гуссерль даже назвал «абсурдом» применение естественнонаучного понятия объективности к наукам о духе и констатировал сущностную релятивность всех исторических миров и всякого исторического познания. Но только теперь, на основе экзистенциальной будущности человеческого существования, впервые обнаружилась во всей своей онтологической фундированности структура исторического понимания.

Никто не собирается пересматривать имманентные критерии того, что называется познанием, только потому, что историческое познание получает свое узаконение от первичной структуры существования. И для Хайдеггера

историческое познание — это не планирующее проектирование, не экстраполяция волевых и целевых полаганий, не упорядочивание вещей в соответствии с желаниями и предрассудками или внушениями власть имущих; оно остается снятием мерки с вещи, *mensuratio ad rem*. Все дело в том, что вещь эта здесь — не *factum brutum*, не что-то наличное, просто констатируемое или измеряемое; она в конечном итоге сама принадлежит к человеческому способу бытия.

Но весь вопрос, безусловно, в том, чтобы правильно понять это часто повторяемое утверждение. Оно не означает, что познающий и познаваемое «однородны», чем можно было бы обосновать особенность психической транспозиции как «метода» наук о духе. Тогда историческая герменевтика стала бы частью психологии (о чем и в самом деле помышлял Дильтей). В действительности же соизмерение всего познающего с познаваемым основывается не на том, что они принадлежат к одному способу бытия; оно обретает свой смысл благодаря *особенности* способа бытия, который является для них общим. Последний состоит в том, что ни познающий, ни познаваемое не являются «онтическими», «наличными», а являются «историческими», то есть имеют способ бытия историчности. Следовательно, вся суть, как говорит граф Йорк, действительно заключается в «родовом различии между онтическим и историческим»<sup>35</sup>. Когда граф Йорк противопоставляет «принадлежность» «однородности», становится очевидной проблема<sup>36</sup>, которую со всей радикальностью впервые поставил Хайдеггер: мы занимаемся историографией только потому, что сами «историчны»; а это значит, что историчность человеческого существования во всей подвижности ожидания и забвения есть условие того, что мы вообще можем представить себе происходящее. То, что первоначально казалось всего лишь ограничением, наносящим ущерб обычному понятию науки и метода, или субъективным условием доступности исторического познания, ставится в центр принципиальной постановки вопроса. Принадлежность не потому есть условие изначального смысла исторического интереса, что выбор темы и постановка вопроса диктуются вне-научными, субъективными мотивациями (в этом случае принадлежность была бы только частным случаем эмоциональной зависимости типа симпатии), а потому, что принадлежность к традициям так же изначальна и существенно содержится в исторической конечности существования, как его спроецированность на будущие возмож-

ности себя самого. Хайдеггер с полным правом настаивал на том, что названные им «заброшенность» (*Geworfenheit*) и «проект» (*Entwurf*) находятся в отношении взаимопринадлежности<sup>37</sup>. Таким образом, не существует понимания и истолкования, в котором не функционировала бы целостность этой экзистенциальной структуры, — даже если у познающего нет иных намерений, чем читать, «что там написано», и заключать на основе источников, «как это, собственно, происходило»<sup>38</sup>.

Поэтому мы и ставим здесь вопрос: можно ли что-нибудь выиграть из онтологической радикализации, совершенной Хайдеггером, для построения исторической герменевтики. Намерения Хайдеггера, конечно, были иными, и нужно остерегаться выведения слишком поспешных следствий из его экзистенциального анализа историчности существования. Согласно Хайдеггеру, экзистенциальная аналитика существования не включает в себя никакого определенного идеала исторического существования, поскольку она сама еще требует априорно-нейтральной значимости для теологических высказываний о человеке и его существовании в вере. Для самопонимания веры это может оказаться проблематичным требованием, как показывает, например, спор с Бульманом<sup>39</sup>. Напротив, тем самым отнюдь не исключается, что для христианской теологии, равно как и для исторических наук о духе, существуют содержательно определенные (экзистенциальные) предпосылки, которые их обуславливают. Но это можно признать именно в силу того, что сама экзистенциальная аналитика по своему замыслу не содержит никакого «экзистенциального» идеального образования и потому не может быть здесь подвергнута критике (как бы часто ни пытались это делать).

Чистое недоразумение, когда во временной структуре заботы видят определенный идеал существования, которому можно было бы противопоставить более радостные настроения (Больнов)<sup>40</sup>, например идеал беззаботности, или, вместе с Ницше, естественную невинность зверей и детей. Нельзя отрицать, что и это — идеал существования. Но тогда и в отношении идеала существования справедливо говорить, что его структура является экзистенциальной, как ее обрисовал Хайдеггер.

Другой вопрос, что бытие самих детей и зверей — в противоположность идеалу «невинности» — остается онтологической проблемой. Им не присущ способ бытия в смысле «экзистенции» и историчности, которые, по Хайдеггеру, характеризуют человеческое существование.



Можно также спросить себя, а что означает то, что человеческая экзистенция, со своей стороны, базируется на внеисторическом, природоподобном. Если есть стремление действительно вырваться из сферы влияния идеалистической спекуляции, то, очевидно, нельзя мыслить способ бытия «жизни», исходя из самоосознания. Как только Хайдеггер стал ревизовать свое трансцендентально-философское самопонимание периода «Бытия и времени», в поле его зрения должна была вновь неизбежно попасть проблема жизни. Так, в письме о гуманизме он говорит о пропасти, которая зияет между человеком и животным<sup>41</sup>. Несомненно, что хайдеггеровское трансцендентальное основоположение фундаментальной онтологии с помощью аналитики существования еще не допускало позитивного раскрытия присущего жизни способа бытия. Вопросы здесь остаются открытыми. Однако при всем том остается неизменным вывод Хайдеггера о том, что смысл «экзистенциального» существенно искажается, когда против экзистенциала «заботы» хотят разыграть определенный идеал существования, каким бы он ни был. Кто поступает так, тот искажает проблемное измерение, которое с самого начала открыло «Бытие и время». В противовес таким торопящимся сделать выводы полемистам Хайдеггер по праву мог сослаться на свой трансцендентально-философский замысел — трансцендентальный в том же смысле, в каком трансцендентальной была кантовская постановка вопроса. Хайдеггеровская постановка вопроса сразу возвысилась над всеми эмпирическими различиями и тем самым — над всеми содержательными конструкциями идеала.

В этом смысле мы тоже отстаиваем *трансцендентальный* смысл хайдеггеровской постановки вопроса. Благодаря хайдеггеровской трансцендентальной интерпретации понимания проблема герменевтики приобретает универсальные очертания, даже приращение нового измерения. Принадлежность интерпретатора к своему предмету, которую не способна была должным образом узаконить рефлексия исторической школы, приобретает теперь конкретно раскрываемый смысл, и задача герменевтики заключается в его раскрытии. Что человеческое существование по своей структуре есть заброшенный проект, что человеческое существование сообразно своему бытийному исполнению есть понимание — все это должно иметь значение и для исполнения понимания в науках о духе. Всеобщая структура понимания конкретизируется историческим пониманием, когда в самом понимании начинают оказывать дейст-

вие конкретные обязательства, налагаемые нравами и традицией, и соответствующие им возможности собственного будущего. Проецирующее себя на свою способность бытия человеческое существование всегда является уже «бывшим». В этом — смысл экзистенциала заброшенности. Факт, что любое свободное самоотношение к собственному бытию не может выйти из рамок фактичности этого бытия, — данный факт есть соль герменевтики фактичности и ее противоположности трансцендентальному исследованию конституции в гуссерлевской феноменологии. Человеческому существованию непреодолимо предшествует то, что делает возможным и ограничивает все его проектирование. Эта экзистенциальная структура существования должна выразиться также в понимании исторической традиции, и потому мы следуем в первую очередь Хайдеггеру<sup>42</sup>.

## II. Основные черты теории герменевтического опыта

### 1. Возвышение историчности понимания до герменевтического принципа

#### а) ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ И ПРОБЛЕМА ПРЕДРАССУДКОВ

##### *а) Открытие Хайдеггером предструктуры понимания*

Хайдеггер обращался к проблематике исторической герменевтики и критики лишь затем, чтобы, исходя из нее, раскрыть предструктуру понимания в онтологической перспективе<sup>1</sup>. Мы же, напротив, рассматриваем вопрос о том, каким образом герменевтика, освободившись от онтологических затруднений, связанных с принятым наукой понятием объективности, может удовлетворить требованиям историчности понимания. Традиционное самопонимание герменевтики основывалось на представлении о ней как о теории искусства понимания<sup>2</sup>. Это характерно и для Дильтея, расширившего герменевтику до органа наук о духе. Можно усомниться в том, что такая теория вообще существует — мы к этому еще вернемся, — но, во всяком случае, нужно поставить вопрос о тех последствиях, которые имеет для герменевтики предпринятое Хайдеггером основополагающее выведение круговой структуры понимания из темпоральности бытия. Эти последствия отнюдь не сводятся к тому, что некая теория применяется к практике, которая соответственно отныне начинает осуществляться иначе, то есть по всем правилам искусства. Они могут состоять и в том, что *самосознание постоянно осуществлявшегося понимания будет выправлено* и освобождено от неуместных приспособлений к чуждой мерке, — процедура, которая могла бы быть полезной для искусства понимания в лучшем случае опосредованно.

Мы возвращаемся поэтому к хайдеггеровскому описанию герменевтического круга, стремясь сделать плодо-

творным для наших собственных целей то новое основополагающее значение, которое получает здесь круговая структура понимания. Хайдеггер пишет: «Круг не следует низводить до порочного, хотя бы и поневоле терпимого круга. В нем скрывается позитивная возможность истиннейшего познания, — возможность, которой, однако, мы поистине овладеваем лишь тогда, когда истолкование осознает, что его первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы его преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными озарениями и популярными понятиями, но чтобы в их разработке научная тема гарантировалась самими фактами».

То, что Хайдеггер говорит здесь, является не столько требованием, предъявляемым к практике понимания, сколько описанием формы осуществления самого понимающего истолкования. Суть хайдеггеровской герменевтической рефлексии сводится не к тому, что мы сталкиваемся здесь с логическим кругом, а скорее к тому, что этот круг имеет онтологически позитивный смысл. Само его описание как таковое вполне убедительно для всякого толкователя, который знает, что делает<sup>3</sup>. Всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание на «самих фактах» (для филолога ими являются осмысленные тексты, которые в свою очередь говорят о фактах). Очевидно, что позволить фактам определять его действия является для интерпретатора не каким-то внезапным «смелым» решением, но действительно «первой, постоянной и последней задачей». Ведь речь идет о том, чтобы придерживаться фактов вопреки всем искажающим воздействиям, которые исходят от самого толкователя и сбивают его с верного пути. Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста.

Это описание представляет собой, естественно, лишь грубую аббревиатуру: то, что пересмотр предварительного

наброска может привести к новому набрасыванию смысла; то, что возможна одновременная разработка соперничающих набросков, прежде чем установится однозначное единство смысла; то, наконец, что истолкование приступает к делу, вооруженное предварительными понятиями, которые заменяются понятиями более уместными, — именно это постоянное набрасывание-заново, составляющее смысловое движение понимания и истолкования, и есть тот процесс, который описывает Хайдеггер. Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремится к пониманию. Разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены «самими фактами», — в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой «объективности», помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе его разработки. Что еще характеризует произвольность не отвечающих фактам предмнений, как не то, что их уничтожает первая же попытка приложения к реальности? Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми предмнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости.

Это принципиальное требование следует считать радикализацией тех реальных действий, которые мы всегда совершаем, когда хотим понять что-либо. Обращаясь к любому тексту, мы признаем своей задачей не пользоваться просто и без проверки собственным словоупотреблением либо, в случае иноязычного текста, словоупотреблением, знакомым нам из книг или из повседневного обращения, но добиваться его понимания, исходя из словоупотребления эпохи и (или) автора. Встает, разумеется, вопрос, как в принципе можно осуществить это общее требование. Особенно в области учения о значениях ему противостоит неосознанность собственного словоупотребления. Как, вообще говоря, приходим мы к осознанию различия между привычным нам словоупотреблением и словоупотреблением текста?

В принципе лишь препятствие, с которым мы сталкиваемся, пытаясь понять текст — будь то кажущееся отсутствие в нем всякого смысла, будь то несовместимость

этого смысла с нашими ожиданиями, — останавливает нас и заставляет задуматься о возможном различии словоупотреблений. То, что всякий говорящий на том же языке, что и я, употребляет слова в привычном для меня значении, признается общей предпосылкой, которая оказывается сомнительной лишь в отдельных случаях; это относится и к иностранным языкам: мы считаем, что обладаем неким усредненным знанием данного языка и при понимании текста заранее предполагаем это усредненное словоупотребление.

То, что было сказано о пред-мнениях, касающихся словоупотребления, в не меньшей мере относится и к содержательным пред-мнениям, с которыми мы подходим к текстам и которые составляют наше пред-понимание. При этом встает тот же вопрос: как вообще можно выйти из сферы собственных пред-мнений? Здесь, разумеется, не может быть речи о такой общей предпосылке, будто то, что говорится в тексте, полностью соответствует моим собственным мнениям и ожиданиям. Напротив, то, что мне говорит кто-то другой, будь то устно, в письме, в книге или еще как-либо, имеет своей ближайшей предпосылкой, что высказывается именно его, а не мое мнение, — мнение, которое я должен принять к сведению, не обязательно его разделяя. Однако эта предпосылка не облегчает понимание, а, наоборот, усложняет его, поскольку определяющие мое понимание пред-мнения могут остаться совершенно незамеченными. Если они являются причиной превратного понимания, — то как, спрашивается, в случае чтения текста, который не может, разумеется, опровергнуть нашу ошибку, способны мы вообще ее заметить? Возможно ли, и каким образом, оградить текст от превратного понимания?

Однако если присмотреться повнимательнее, то мы увидим, что также и мнения не могут быть понимаемы произвольно. Подобно тому как мы не можем долгое время ошибочно понимать чужое словоупотребление, не нарушив смысла целого, точно так же при понимании чужого мнения мы не можем слепо держаться за собственное пред-мнение. Дело не сводится к тому, что тот, кто слушает или читает другого, должен забыть все свои предварительно составленные мнения о содержании услышанного или прочитанного, а также все свои собственные мнения по этому поводу. Требуется лишь открытость к мнению другого или текста. Однако такая открытость изначально предполагает, что мы приводим чужое мнение в соответствие с целостностью наших собственных мнений или наоборот. Дело в том,

что хотя мнения и представляют собой подвижное многообразие возможностей (сравнимое с тем соответствием, которое существует между языком и словарем), но в рамках этого многообразия возможных мнений вообще, то есть всего того, что читатель может признать осмысленным, а следовательно, и ожидать в качестве такового, возможно отнюдь не все, и потому тот, кто упорно не слышит, что в действительности говорит другой, окажется в конце концов не в состоянии согласовать превратно понятое с собственными многообразными смыслоожиданиями. *Герменевтическая задача сама собою переходит в фактическую постановку вопроса* и с самого начала определяется также и этой последней. Тем самым герменевтическое предприятие обретает твердую почву под ногами. Тот, кто хочет понять, не должен отдаваться на волю своих собственных предмнений во всей их случайности, с тем чтобы как можно упорнее и последовательнее пропускать мимо ушей мнения, высказанные в тексте, покуда наконец эти последние не вырвутся в его иллюзорное понимание и не уничтожат его. Скорее тот, кто стремится понять текст, готов его выслушать и позволяет ему говорить. Поэтому герменевтически воспитанное сознание должно быть с самого начала восприимчиво к инаковости текста. Такая восприимчивость, однако, не предполагает ни «нейтралитета» (в том, что касается существа обсуждаемого дела), ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собственных предмнений и предсуждений. Речь идет о том, чтобы помнить о собственной предвзятости, дабы текст проявился во всей его инаковости и тем самым получил возможность противопоставить свою фактическую истину нашим собственным предмнениям.

Хайдеггер, открывший в предварительном «чтении» того, что «стоит в тексте», предструктуру понимания, дал совершенно правильное феноменологическое описание этого процесса. Он показал также, что отсюда вытекает определенная задача. В «Бытии и времени» он конкретизировал свое общее суждение о герменевтической проблеме на примере вопроса о бытии<sup>4</sup>. Чтобы развернуть герменевтическую ситуацию вопроса о бытии в соответствии с преднамерением, предосторожностью и предвосхищением, он критически проверяет свой обращенный к метафизике вопрос на существенных поворотных пунктах истории метафизики. По сути, он делает лишь то, чего всегда и во всех случаях требует историко-герменевтическое сознание. Понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, должно стремиться к тому, чтобы не просто раз-

вертывать свои антиципации, но делать их осознанными, дабы иметь возможность их контролировать и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов. Это и имеет в виду Хайдеггер, требуя, чтобы в разработке преднамерения, предосторожности и предвосхищения научная тема «гарантировалась» самими фактами.

Речь, следовательно, идет совсем не о том, чтобы оградить себя от исторического предания, обращающегося к нам в тексте и через текст, а напротив: оградить себя от того, что может помешать нам понять это предание с точки зрения самого дела. Господство нераспознанных нами предрассудков — вот что делает нас глухими к тому, что обращается к нам через историческое предание. Указывая на то, что в понятии сознания у Декарта и духа у Гегеля продолжает господствовать греческая субстанциальная онтология, истолковывающая бытие как присутствие и наличие, Хайдеггер выходит, разумеется, за пределы самосознания метафизики Нового времени, однако делает он это не произвольно, а исходя из «преднамерения», которое, собственно, и позволяет понять эту традицию путем раскрытия онтологических предпосылок категории субъективности. Напротив, в кантовской критике «догматической» метафизики Хайдеггер открывает идею метафизики конечности, во взаимодействии с которой и должен доказать свою правоту его собственный онтологический проект. Таким образом, он и «гарантирует» научную тему, включая ее в понимание исторического предания и вводя тем самым в игру. Так выглядит конкретизация исторического сознания, о которой идет речь при рассмотрении проблемы понимания.

Лишь это признание существенной предрассудочности всякого понимания сообщает герменевтической проблеме действительную остроту. С этой точки зрения очевидно, что *историзм вопреки всей его критике рационализма и естественноправового мышления сам стоит на почве современного Просвещения и неосознанно разделяет все его предрассудки*. К числу этих последних относится также и такой коренной предрассудок Просвещения, составляющий его основу и определяющий его сущность, как предубежденность против предрассудков вообще и тем самым отрицание роли исторического предания.

Историко-понятийный анализ показывает, что лишь благодаря Просвещению *понятие предрассудка* получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово «предрассудок» (Vorurteil) означает предсуждение, то есть суждение (Urteil), вынесенное до окончательной



проверки всех фактически определяющих моментов. Применительно к судебной практике речь здесь идет о правовом пред-решении, предшествующем вынесению собственно окончательного приговора. Для участника судебной тяжбы вынесение против него такого предварительного приговора, ведет, разумеется, к уменьшению его шансов. Так, *prejudice*, как и *praejudicium*, означает также и просто нарушение интересов, вред, невыгоду. Однако эта негативность является всего лишь следствием. В основе ее лежит как раз позитивная значимость, правовая ценность предварительного решения — точно так же, как любой прецедент имеет в первую очередь позитивную правовую ценность.

«Предрассудок», таким образом, вовсе не означает неверного суждения; в его понятии заложена возможность как позитивной, так и негативной оценки. Очевидно, что здесь сказывается связь с латинским *praejudicium*, так что наряду с негативным это слово может иметь и позитивный акцент. Существуют *préjugés légitimes*. Все это очень далеко нашему современному чувству языка. Возникает впечатление, что Просвещение и его критика религии свели немецкое слово *Vorurteil* — как и французское *préjugé*, но только еще решительнее — к значению «необоснованное суждение»<sup>5</sup>. Лишь обоснование, лишь методологическая гарантия (а не соответствие фактам как таковое) сообщают суждению все его достоинства. В глазах Просвещения отсутствие обоснования не оставляет места другим типам достоверности, но означает, что суждение лишено фактической основы, «не об-основано». Это подлинный вывод в духе рационализма. На нем покоится дискредитация предрассудков вообще и притязание научного познания полностью от них избавиться.

Современная наука, избравшая эти лозунги, следует тем самым принципу картезианского сомнения, именно: не принимать в качестве достоверного ничего такого, в чем вообще можно усомниться, — а также идее метода, удовлетворяющего этому требованию. Уже во введении мы указывали, сколь мало историческое познание, участвующее в формировании нашего исторического сознания, может быть приведено в соответствие с подобным идеалом и сколь мало, следовательно, оно может быть постигнуто в его подлинной сущности, если исходить из современного понятия о методе. Настало время раскрыть позитивное содержание этих негативных утверждений. Понятие предрассудка может служить для этой цели первым исходным пунктом.

### В) Дискредитация предрассудка Просвещением

Обращаясь к разработанному Просвещением учению о предрассудках, мы обнаруживаем в нем следующее основополагающее разделение этих последних: необходимо, утверждает это учение, различать предрассудки, покоящиеся на человеческом авторитете, и предрассудки, вызванные чрезмерной поспешностью<sup>6</sup>. В основе этого разделения лежит представление о происхождении предрассудков у тех людей, которые их пестуют. Либо авторитет других лиц, либо наша собственная поспешность приводит нас к заблуждениям. То, что авторитет является источником предрассудков, соответствует известному принципу Просвещения, как его формулирует еще Кант: «Имей мужество пользоваться *собственным* умом»<sup>7</sup>. Хотя указанное разделение вовсе, разумеется, не ограничивается той ролью, которую играют предрассудки при понимании текстов, тем не менее именно в герменевтической области оно находит свое предпочтительное применение. Ведь просвещенческая критика направлена прежде всего против христианского религиозного предания, следовательно, против Священного писания. Рассматривая его как исторический документ, библейская критика посягает на его догматические притязания. Исключительная радикальность современного Просвещения по сравнению со всеми другими движениями просвещенческого характера основывается на том, что оно должно преодолеть сопротивление Священного писания и его догматического истолкования<sup>8</sup>. А поэтому герменевтическая проблема затрагивает его самым непосредственным образом. Оно хочет понять историческое предание правильно, то есть разумно и без предрассудков. Здесь, однако, возникает совершенно особая сложность, поскольку простой факт письменной фиксации заключает в себе исключительно сильный момент авторитета. Не так-то просто допустить, что написанное неверно. В написанном есть наглядная осязательность; оно кажется самодемонстративным. Требуется особое критическое усилие, чтобы освободиться от предрассудка, говорящего в пользу написанного, и научиться различать здесь между мнением и истиной точно так же, как в случае любого устного утверждения<sup>9</sup>. Однако общая тенденция Просвещения как раз в том и заключается, чтобы не признавать никаких авторитетов и все решения предоставлять разуму. Также и письменно зафиксированная традиция, будь то Священное писание или любой другой источник исторических сведений, не может быть принята без доказательств; ее

возможная истина, напротив, зависит от степени правдоподобия, которую признает за ней разум. Не традиция, а разум представляет собой последний источник всякого авторитета. То, что написано, не обязательно верно. Мы знаем это лучше. Такова всеобщая максима, которой современное Просвещение руководствуется по отношению к историческому преданию и благодаря которой оно превращается в итоге в историческую науку.<sup>10</sup> Оно делает предание предметом критики точно так же, как наука о природе — показания органов чувств. Это не значит, что «предубежденность против предрассудков» повсюду — как в Англии и во Франции — имела своим следствием свободомыслие и атеизм. Напротив, немецкое Просвещение полностью признавало «истинные предрассудки» христианской религии; а поскольку человеческий разум слишком слаб, чтобы обойтись вообще без предрассудков, счастлив как раз тот, кто воспитан в духе истинных предрассудков.

Имело бы смысл исследовать, до какой степени подобное смягчение и модификация Просвещения<sup>11</sup> способствовали возникновению романтического движения в Германии, как этому, без сомнения, способствовала критика Просвещения и Французской революции, предпринятая Э. Бурке. Однако сути дела это не меняет. Ибо в конечном счете истинные предрассудки тоже должны быть оправданы разумным познанием, даже если эта задача никогда не может быть полностью выполнена.

Таким образом, масштабы современного Просвещения все еще определяют самопонимание историзма — впрочем, не непосредственно, а в своеобразном преломлении, порожденном романтизмом. Это особенно отчетливо проявляется в основной историко-философской схеме, которую романтизм разделяет с Просвещением и которая сделалась неколебимой как раз благодаря романтической реакции на Просвещение, — схеме, утверждающей победу логоса над мифом. В основе этой схемы лежит предпосылка о последовательном «расколдовывании» мира, претендующая на роль закона развития самой истории духа. И именно потому, что романтизм оценивает это развитие отрицательно, он принимает такую схему как некую самоочевидность. Стремясь возродить старое в его прежнем качестве: «готическое» средневековье, христианскую государственность Европы, сословное построение общества, но вместе с тем и простоту крестьянской жизни, и близость к природе, — романтизм разделяет с Просвещением саму предпосылку и лишь меняет оценки и акценты.

В противовес Просвещению с его верой в совершен-

ствование, в достижимость окончательного освобождения от «суеверий» и предрассудков теперь возводятся в ранг истинных, окружаются романтическим ореолом глубь времен, мифический мир, не затронутая, не испорченная сознанием жизнь в органически сложившемся обществе, мир христианского рыцарства<sup>12</sup>. Это переворачивание просвещенческой предпосылки имеет своим следствием парадоксальную тенденцию к реставрации, то есть к восстановлению старого, просто потому что оно старое, сознательного возвращения к бессознательному и т. д., и венчается признанием верховной мудрости мифического пражвремени. Однако это романтическое переворачивание ценностного масштаба Просвещения увековечивает как раз саму предпосылку Просвещения, абстрактную противоположность между мифом и разумом. И вся критика Просвещения идет теперь по пути его романтического переотражения (Um-Spiegelung). Вера в совершенствование разума превращается в веру в совершенство «мифического» сознания и рефлектирует себя в некое райское прасостояние, предшествующее грехопадению мысли.

В действительности положение о таинственной тьме, в которой таится мифическое коллективное сознание, предшествующее всякому мышлению, столь же догматически абстрактно, как и положение о достигшем совершенного состояния просвещении или об абсолютном знании. Прамудрость равняется «пра-глупости». Всякое мифологическое сознание (если уж обязательно считать таковое первоначальной стадией) есть уже знание; а коль скоро оно знает о божественных силах, это сразу же выводит его за пределы простого страха и трепета перед их могуществом, а также за пределы коллективной жизни, заключенной в рамки магического ритуала (что характерно, к примеру, для Древнего Востока). Оно знает о себе самом и в этом знании уже не пребывает целиком и полностью вне себя<sup>13</sup>.

С этим связана и романтическая иллюзия о противоположности между подлинным мифологическим и псевдомифологическим поэтическим мышлением, основанная на свойственном Просвещению предрассудке, гласящем, что, поскольку поэтическое творение есть продукт свободной силы воображения, оно уже не причастно к религиозной обязательности мифа. Старый спор поэтов и философов вступает здесь в свою современную стадию, основанную на вере в науку. Теперь речь идет уже не о том, что «много лгут певцы», но о том, что они вообще не могут сказать ничего истинного, ибо они производят лишь эстетическое

воздействие и созданиями своей фантазии добиваются исключительно пробуждения фантазии и жизнеощущений слушателя или читателя.

Другим случаем романтического отображения является понятие органически сложившегося, естественного общества — понятие, происхождение которого нуждается в исследовании. У Карла Маркса это понятие выглядит как реликт теории естественного права, ограничивающий значение его экономико-социальной теории классовой борьбы<sup>14</sup>. Восходит это понятие к данной Руссо картине общества до разделения труда и введения частной собственности<sup>15</sup>. Во всяком случае, уже Платон своим ироническим изображением природного состояния в третьей книге «Государства» показал иллюзорность подобной теории государства<sup>16</sup>.

Эта романтическая переоценка ценностей лежит в основе направления, свойственного исторической науке XIX века. Она уже не меряет прошедшее мерками современности, как неким абсолютным мерилом, но, напротив, признает за прошедшими временами их особое достоинство и готова даже согласиться с их превосходством в том или ином отношении. Великие свершения романтизма: пробуждение интереса к изначальным временам, вслушивание в голос народов, звучащий в песнях, собирание легенд и сказок, забота о старинных обычаях, открытие языка как мировоззрения, занятия «религией и мудростью индийцев» — все это вызвало к жизни историческую науку, которая медленно, шаг за шагом, превратила полное предчувствий пробуждение в обстоятельное историческое познание. Связь исторической школы с романтизмом подтверждает, таким образом, что романтическое возвращение к изначальному само стоит на почве Просвещения. Историческая наука XIX века — это любимое детище Просвещения — понимает себя саму как его высшее завершение, как последний шаг в освобождении духа от догматической скованности, как шаг к объективному познанию исторического мира, равноправному с познанием природы современной наукой.

Тот факт, что соединение реставрационных тенденций романтизма с коренными устремлениями Просвещения могло породить действенное единство исторических наук о духе, показывает лишь, что в основе обоих лежит один и тот же разрыв со смысловой непрерывностью традиции. Если с точки зрения Просвещения всякая традиция, оказывающаяся перед лицом разума невозможной, то есть бессмысленной, может быть понята лишь исторически,

то есть путем обращения к способу мышления прошедших времен, то историческое сознание, возникающее вместе с романтизмом, означает радикализацию Просвещения. Ибо для исторического сознания исключительный случай не согласующейся с разумом традиции становится всеобщей ситуацией. Теперь в общедоступный на путях разума смысл верят настолько мало, что все прошедшее целиком, а в конце концов даже и все мышление современников понимается лишь «исторически». Таким образом, развертываясь в качестве исторической науки и бросая все и вся в тигель историзма, романтическая критика Просвещения сама заканчивается Просвещением. Принципиальная дискредитация всех предрассудков, объединяющая пафос познания, движущий современной наукой, с Просвещением, становится универсальной и радикальной в историческом Просвещении.

Здесь мы видим тот пункт, где должен критически вступить в дело опыт исторической герменевтики. Преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само разоблачает себя в качестве предрассудка, пересмотр какового впервые открывает путь для правильного понимания той конечности, которая господствует не только над нашим человеческим бытием, но и над нашим историческим сознанием.

Неужели действительно пребывать внутри традиции, исторического предания означает в первую очередь быть жертвой предрассудков и быть ограниченным в своей свободе? Разве всякое человеческое существование, в том числе и наисвободнейшее, не ограничено и не детерминировано самыми различными способами? Если последнее верно, то идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества. Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает только одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность. Мы утверждаем это не только в том смысле, в каком Кант под влиянием юмовского скептицизма ограничил притязания рационализма априорным моментом в познании природы, — с еще большей решительностью это распространяется на историческое сознание и возможность исторического познания. Ведь тот факт, что человек имеет здесь дело с самим собой и своими собственными творениями (Вико); лишь по видимости является решением проблемы, которую ставит перед нами историческое познание. Человек чужд себе самому и своей исторической судьбе еще и совсем

иной чуждостью, чем та, какой ему чужда не ведающая о нем природа.

Теоретико-познавательный вопрос должен быть поставлен здесь совсем иначе. Выше мы показали, что Дильтей, хотя он и понимал это, так и не сумел, однако, преодолеть своей связанности традиционной теорией познания. Его исходный пункт, внутренняя данность «переживаний», не мог перекинуть мост к историческим реальностям, поскольку на самом деле великие исторические действительности, общество и государство, изначально определяют собою всякое «переживание». Самосознание и автобиография, из которых исходит Дильтей, не изначальны и не могут служить основой для герменевтической проблемы, ибо приватизируют историю. В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. *Поэтому предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия.*

## Б) ПРЕДРАССУДКИ КАК УСЛОВИЕ ПОНИМАНИЯ

### а) Реабилитация авторитета и традиции

Здесь кроются истоки герменевтической проблемы. С этих позиций мы и пересмотрели дискредитацию Просвещением понятия «предрассудок». То, что в виде идеи абсолютного самоконструирования разума предстает как ограничивающий предрассудок, в действительности принадлежит самой исторической реальности. Признание исторической конечности способа бытия человека требует принципиальной реабилитации понятия предрассудка и согласия с существованием вполне законных предрассудков. Тем самым центральный для подлинно исторической герменевтики вопрос, принципиальный вопрос ее теории познания, приобретает такую формулировку: где следует искать основание законности предрассудков? Что отличает законные предрассудки от бесчисленного множества таких, преодоление которых является неоспоримой задачей критического разума?

Мы приблизимся к решению этого вопроса, если переведем в позитивную форму представленное выше учение о предрассудках, — учение, развитое Просвещением в критическом аспекте. Что касается прежде всего подразделения предрассудков на предрассудки авторитета и поспешности, то ясно, что в его основе лежит важнейшая для Просвещения предпосылка, согласно которой методически дисциплинированное пользование разумом способно предохранить от каких бы то ни было заблуждений. В этом и состояла Декартова идея метода. Поспешность — это подлинный источник ошибок, возникающих при пользовании собственным разумом. Авторитет же, напротив, повинен в том, что люди вообще не прибегают к своему разуму. В основе этого подразделения лежит, таким образом, взаимоисключающая противоположность между авторитетом и разумом. Ложная приверженность старому, авторитетам сама по себе заслуживает противодействия. Так, Просвещение видит заслугу Лютера как реформатора в том, что «предрассудок человеческого авторитета, прежде всего философского (имеется в виду Аристотель) и папы римского, был весьма и весьма ослаблен...»<sup>17</sup>. Реформация ведет тем самым к расцвету герменевтики, которая призвана научить правильному пользованию разумом при понимании предания. Ни авторитет папы в вопросах учения, ни ссылка на традицию не избавляют от необходимости герменевтического подхода, который способен оградить разумный смысл текста от любых посягательств.

Подобная герменевтика не ведет с неизбежностью к радикальной критике религии, как мы это видели, к примеру, у Спинозы. Вопрос о сверхприродной истине может оставаться открытым. В этом смысле Просвещение, особенно в рамках немецкой популярной философии, многообразно ограничило притязание разума, признав авторитет Библии и церкви. Так, у Валха мы читаем, что, различая два класса предрассудков — авторитета и поспешности, — он, однако, видит в них две крайности; задача же заключается в том, чтобы найти верный срединный путь между ними, а именно опосредование разума и библейского авторитета. Этому соответствует и то, что он понимает предрассудок поспешности как предрассудок в пользу нового, как предвзятость, ведущую к поспешному отвержению тех или иных истин исключительно на том основании, что это истины старые и подтвержденные авторитетами<sup>18</sup>. Таким путем он борется с английскими вольнодумцами (Коллинзом и др.) и защищает историческую веру от нормативности разума. Смысл предрассудков поспешности здесь



явным образом перетолковывается в консервативном духе.

Не может быть, однако, никаких сомнений в том, что действительным результатом Просвещения является нечто иное: подчинение разуму всех авторитетов. Соответственно и предрассудки поспешности следует понимать именно так, как понимал их Декарт, то есть как источник всех заблуждений при пользовании разумом. Сюда же относится и то, что после победы Просвещения, когда герменевтика освободилась от всякой догматической связанности, старое разделение предрассудков вновь появляется в несколько измененном виде. Так, Шлейермахер различает в качестве причин неправильного понимания пристрастность и поспешность<sup>19</sup>. Он противопоставляет постоянные предрассудки, основанные на пристрастности, мгновенным ошибочным суждениям, вызванным поспешностью. Однако лишь первые интересуют того, кто ориентирован на научную методику. То, что среди предрассудков, которых исполнен приверженный к авторитетам человек, могут быть и истинные — возможность, изначально присущая самому понятию авторитета, — вообще уже не приходит Шлейермахеру в голову. Его вариант традиционного разделения предрассудков свидетельствует о завершении Просвещения. Пристрастность означает лишь индивидуальную границу понимания, «одностороннюю предрасположенность к тому, что соответствует отдельному кругу идей».

В действительности, однако, понятие пристрастности скрывает в себе решающий вопрос. Утверждение, что предрассудки, определяющие мое понимание, проистекают из моей пристрастности, продиктовано стремлением к их разъяснению и ликвидации и может относиться лишь к неоправданным предрассудкам. Признание же существования также и оправданных, продуктивных для познания предрассудков требует, чтобы проблема авторитета была поставлена заново. Радикальные следствия Просвещения, сказывающиеся еще в шлейермахеровской вере в метод, не могут быть сохранены в прежнем виде.

Устанавливаемая Просвещением противоположность между верой в авторитет и использованием собственного разума сама по себе вполне оправданна. Авторитет, если он занимает место собственных суждений, и в самом деле становится источником предрассудков. Однако это не исключает для него возможности быть также источником истины; эту-то возможность и упустило из виду Просвещение, безоговорочно отвергнув все предрассудки. Чтобы убедиться в этом, достаточно сослаться на одного из величайших зачинателей европейского Просвещения

Декарта. Как известно, Декарт вопреки всей радикальности своего методологизма отказался распространить на вопросы морали требование полной реконструкции всех истин на путях разума. В этом и заключается смысл его предварительной морали. Мне кажется в высшей степени симптоматичным, что он так и не разработал окончательного морального учения и что основоположения такового, насколько мы можем судить из писем к Елизавете, не содержат практически ничего нового. Совершенно немыслимо было бы ожидать от современной науки и ее прогресса обоснования новой морали. В самом деле, отвержение всех авторитетов суть не только предрассудок, закрепленный Просвещением, — оно привело также к искажению самого понятия авторитета. Если исходить из просвещенческого понимания разума и свободы, то в понятии авторитета на первый план может выступить лишь простая противоположность разуму и свободе, слепое повиновение. Таково значение этого понятия, известное по словоупотреблению критики, направленной против современных диктаторских режимов.

Однако сущность авторитета не содержит в себе ничего подобного. Разумеется, авторитет принадлежит в первую очередь человеческой личности. Однако авторитет личности имеет своим последним основанием вовсе не акт подчинения и отречения от разума, но акт признания и осознания, — осознания того, что эта личность превосходит нас умом и остротой суждения, а значит, ее суждения важнее наших, то есть обладают большим достоинством, чем наши собственные. С этим связано и то, что никто не приобретает авторитета просто так, что его нужно завоевывать и добиваться. Авторитет покоится на признании и, значит, на некоем действии самого разума, который, сознавая свои границы, считает других более сведущими. К слепому повиновению приказам этот правильно понятый смысл авторитета не имеет вообще никакого отношения. Более того, авторитет непосредственно не имеет ничего общего с повиновением, он связан прежде всего с *познанием* (Erkenntnis). (На мой взгляд, тенденция к признанию авторитета в таком виде, как ее выражают, например, Карл Ясперс («Об истине») или Герхард Крюгер («Свобода и мировое правительство»), остается необоснованной, пока не признано это последнее положение.) Разумеется, для того чтобы иметь возможность приказывать и добиваться повиновения, требуется авторитет. Однако сама эта возможность приобретается лишь благодаря уже достигнутому авторитету. Точно так же анонимный и внеличност-

ный авторитет руководителя, вытекающий из установленного порядка власти и подчинения, возникает в конечном счете не благодаря этому порядку, но сам делает его возможным. В основе также и здесь лежит акт свободы и разума, сообщающий авторитет руководителю, потому что он лучше посвящен в суть дела или держит под своим контролем большее число фактов, а значит, также и здесь, потому что он знает лучше<sup>20</sup>.

Таким образом, признание авторитета всегда связано с допущением, что обусловленные им высказывания не носят неразумно-произвольного характера, но в принципе доступны пониманию. В этом и заключается существо авторитета, на который могут притязать воспитатель, руководитель, специалист. Разумеется, насаждаемые ими предрассудки легитимированы самой их личностью. Признание этих предрассудков требует приверженности к той личности, которая их представляет. Однако именно тем самым они превращаются в фактические предсуждения (*Vorurteilen*), поскольку создают приверженность к делу, которая может быть достигнута также и другим путем, например путем выдвижения разумных оснований. Таким образом, сущность авторитета оказывается составной частью учения о предрассудках, — учения, которое должно быть освобождено от просвещенческого экстремизма.

Для достижения этой цели можно опереться на романтическую критику Просвещения. Существует форма авторитета, которую романтизм отстаивал с особенным усердием, — традиция. То, что освящено преданием и обычаем, обладает безымянным авторитетом, и все наше историческое конечное бытие определяется постоянным господством унаследованного от предков — а не только понятого на разумных основаниях — над нашими поступками и делами. На этом основано всякое воспитание, и даже когда «опекун» по достижении «подопечным» совершеннолетия утрачивает свои функции и личное разумение, личный выбор заменяет авторитет воспитателя, — личностно-биографическая зрелость ни в коей мере не означает, что человек становится сам себе господином, полностью освобождаясь от власти обычаев и предания. Нравы и этические установления существуют в значительной степени благодаря обычаям и преданию. Они перенимаются в свободном акте, но отнюдь не создаются и не обосновываются в своей значимости свободным разумением. Скорее именно основание их значимости мы и называем традицией. И мы действительно обязаны романтизму этой коррекцией Про-

свещения, признанием того, что, помимо чисто разумных оснований, также и традиция имеет право на существование и в значительной степени определяет наши установления и поступки. Превосходство античной этики над моральной философией Нового времени сказывается как раз в том, что она, сознавая незаменимость традиции, обосновывает переход этики в «политику», в искусство правильного законодательства<sup>21</sup>. По сравнению с этим современное Просвещение абстрактно и революционно.

Между тем понятие традиции сделалось не менее двусмысленным, чем понятие авторитета, причем по той же самой причине, именно потому, что романтическое понимание традиции характеризуется абстрактной противоположностью принципам Просвещения. Романтизм мыслит традицию как противоположность разумной свободе и усматривает в ней историческую данность, подобную данностям природы. И уже независимо от того, стремятся ли ее свергнуть или сохранить, она предстает при этом абстрактной противоположностью свободному самоопределению, поскольку не нуждается в разумных основаниях и выступает как некая самоочевидность. Ясно, однако, что романтическая критика Просвещения не может служить примером безусловного господства традиции, когда наследие прошлого сохраняется в своей целостности вопреки сомнениям и критике. Скорее наоборот, критическое сознание впервые обращается здесь к традиции в стремлении обновить ее, и такое критическое сознание можно было бы назвать традиционализмом.

На мой взгляд, безусловной противоположности между традицией и разумом не существует. Сколь бы проблематичной ни была сознательная реставрация старых или сознательное основание новых традиций, романтическая вера в «естественные традиции», перед которыми разум якобы просто-напросто умолкает, исполнена не меньших предрассудков и в основе своей носит просвещенческий характер. В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы. По существу своему традиция — это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах. Но такое сохранение суть акт разума, отличающийся, правда, своей незаметностью. Отсюда проистекает то, что обновление, планирование выдают себя за единственное деяние и свершение разума. Но

это всего лишь видимость. Даже там, где жизнь меняется стремительно и резко, как, например, в революционные эпохи, при всех видимых превращениях сохраняется гораздо больше старого, чем полагают обыкновенно, и это старое господствует, объединяясь с новым в новое единство. Во всяком случае, сохранение старого является свободной установкой не в меньшей мере, чем переворот и обновление. Поэтому ни просвещенческая критика традиции, ни ее романтическая реабилитация не ухватывают ее подлинного исторического бытия.

Эти соображения подводят нас к вопросу о том, не следует ли принципиальнейшим образом восстановить в герменевтике момент традиции. Исследования, осуществляемые науками о духе, не могут мыслить себя как простую противоположность к тому способу, каким мы подходим к прошедшему в нашем качестве живущих исторически людей. При всех обстоятельствах основным моментом нашего отношения к прошлому, — отношения, которое мы постоянно актуализируем, — является вовсе не дистанцирование от исторически переданного и не свобода от него. Скорее мы всегда находимся внутри предания, и это пребывание-внутри не есть опредмечивающее отношение, когда то, что говорит предание, воспринимается как нечто иное и чуждое, но, напротив, оно всегда и сразу является для нас чем-то своим, примером или предостережением, самоузнаванием, в котором для наших последующих исторических суждений важно не столько познание, сколько непредвзятое слияние с преданием.

Поэтому вопреки господствующему теоретико-познавательному методологизму мы должны спросить себя, действительно ли возникновение исторического сознания полностью оторвало наши научные установки от подобного естественного отношения к прошлому. Правильно ли осознает себя самое осуществляемое в науках о духе понимание, причисляя всю свою собственную историчность к предрассудкам, от которых следует освободиться? Или же «беспредпосылочная наука» имеет гораздо больше общего, чем полагает, с той наивной рецепцией и рефлексией, в которой живут традиции и присутствует прошлое?

Как бы то ни было, понимание в науках о духе разделяет с длящейся жизнью традиций некую основную предпосылку. И в том, и в другом случае предание к нам *обращается*. Разве про объекты исследования этих наук нельзя сказать то же самое, что и про содержание традиции: а именно, что их значение может быть постигнуто лишь при этом условии? Это значение может быть сколь угодно

опосредованным и возникать из чисто исторического интереса, который, по видимости, не включает в себе никаких связей с настоящим; однако даже в экстремальном случае «объективного» исторического исследования подлинное завершение исторической задачи состоит в том, чтобы заново определить значение исследуемого. Причем это значение присутствует как в конце исследования, так и в начале его: в качестве выбора темы исследования, пробуждения интереса к нему, разработки новых подходов к вопросу.

В начале всякой исторической герменевтики должно стоять поэтому *снятие абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней*. Воздействия, оказываемые живой традицией, с одной стороны, и историческим исследованием, с другой, образуют единство; анализ же этого последнего обнаруживал здесь до сих пор лишь сплетение взаимодействий<sup>22</sup>. Правильнее будет поэтому мыслить историческое сознание не как нечто радикально новое — чем оно кажется на первый взгляд, — но как новый момент в рамках изначального человеческого отношения к прошлому. Следует другими словами, признать в нашем отношении к истории момент традиции и поставить вопрос о его плодотворности для герменевтики.

Чтобы убедиться в том, что в науках о духе, вопреки всему их методологизму присутствует действенный момент традиции, составляющий их подлинное существо и характерную особенность, достаточно вспомнить их историю и обратить внимание на различие, существующее между историей наук о духе и наук о природе. Очевидно, что не может быть никакой конечно-исторической деятельности человека, способной полностью избавиться от следов этой конечности. Также и история математики или естественных наук суть составная часть истории человеческого духа и отражение его судеб. Тем не менее если естествоиспытатель пишет историю своей науки, исходя из современного состояния знания, то дело здесь не просто в какой-то исторической наивности. Заблуждения и ошибки представляют для него лишь чисто исторический интерес, поскольку прогресс науки является само собой разумющимся масштабом для наблюдения. Поэтому связь естественнонаучного или математического прогресса с историческим моментом представляет лишь вторичный интерес. Познавательная ценность самого естественнонаучного или математического познания этим интересом не затрагивается.

Нет, таким образом, никакой нужды спорить с тем, что также и в науках о природе могут сказываться моменты традиции, в той форме, к примеру, когда в определенные периоды получают предпочтение определенные направления исследования. Однако вовсе не эти обстоятельства дают научному исследованию закон развития — его диктует закон самого дела, раскрывающийся навстречу методическим усилиям ученого.

Очевидно, что науки о духе не могут быть удовлетворительно описаны, если исходить из этого понятия об исследовании и прогрессе. Разумеется, и здесь тоже, конечно, историю решения какой-нибудь проблемы, например расшифровки трудно читаемой надписи, можно написать так, что единственным объектом интереса будет достижение окончательного результата. Будь это иначе, методологическое сближение наук о духе с науками о природе, которое мы видели в прошлом столетии, было бы попросту невозможным. И тем не менее аналогия между исследованием природы и исследованием в науках о духе затрагивает лишь нижний слой осуществляемой в науках о духе работы.

Это сказывается уже в том, что великие свершения наук о духе практически не устаревают. Современный читатель легко абстрагируется от того обстоятельства, что историк, живший сто лет назад, располагал меньшей суммой знаний и потому в частности выносил ошибочные суждения. Что же касается целого, то он охотнее читает Дройзена или Моммзена, чем самое свежее изложение тех же фактов, вышедшее из-под пера современного историка. Это же служит здесь масштабом и мерой. Очевидно, что ценность и значение исследования измеряются в этом случае не просто масштабом самих фактов. Скорее наоборот, факты кажутся нам по-настоящему значительными лишь благодаря тому, кто сумел их изобразить. Наш интерес, таким образом, принадлежит, конечно, фактам, однако факты обретают жизнь лишь благодаря той точке зрения, с которой их нам показывают. Мы знаем, что эти точки зрения различаются между собой, что одни и те же исторические факты по-разному изображаются в разные времена или с разных позиций. Мы знаем, что эти точки зрения не просто снимают друг друга в процессе непрерывно прогрессирующего исследования, но что они есть как бы взаимоисключающие условия, существующие каждое само по себе и объединяющиеся лишь в нас самих. Наше историческое сознание наполнено множеством голосов, в которых отзывается прошедшее. Прошедшее суще-

ствуется лишь в многообразии этих голосов, что и образует существо исторического предания, к которому мы причастны и в котором стремимся участвовать. Само современное историческое исследование есть не только исследование; оно еще и опосредование этого предания. Мы рассматриваем его не только с точки зрения прогресса и надежности полученных результатов — оно само, поскольку в нем звучат каждый раз новые, отзывающиеся прошедшим голоса, становится как бы предметом нашего исторического опыта.

Что же лежит в основе всего этого? Ясно, что в сфере наук о духе невозможно говорить о равном себе объекте исследования, в том смысле, в каком мы с полным правом говорим о нем применительно к наукам о природе, где исследование проникает в природу все глубже и глубже. Относительно наук о духе скорее следует сказать, что исследовательский интерес, обращаясь к преданию, каждый раз совершенно особым образом мотивирован здесь современностью и ее интересом. Лишь благодаря подобной мотивации самой постановки вопроса конституируются тема и предмет исследования. Это значит, что в основе исторического исследования лежит историческое движение, в которое вовлечена сама жизнь; оно, следовательно, не может быть понято телеологически, с точки зрения его объекта. Сам по себе такой объект вообще не существует. Именно это и отличает науки о духе от наук о природе. В то время как объект естественнонаучного исследования *idealiter* можно было бы определить как познанное в рамках завершенного познания природы, говорить о завершенном историческом познании вообще бессмысленно, а потому в конечном счете лишены основания и все разговоры о некоем объекте в себе, которому посвящено это исследование.

### В) *Пример классического*

Конечно, полный отказ наук о духе от ориентации на естественные науки, признание исторической подвижности того, чем они занимаются, не в качестве помехи их объективности, но во всей ее позитивной значимости — все это требует от них осознания своей сущности. Между тем в рамках новейшего развития этих наук намечаются пути достижения такого самосознания. Наивный методологизм исторического исследования уже не обладает здесь единоличным господством. Прогресс исследования не везде понимается как его расширение, как проникновение в новые области и открытие новых материалов; он понимается,



напротив, как достижение более высокой ступени рефлексии при постановке вопросов. Разумеется, даже в этом случае мышление ученого, как и подобает ему, остается телеологическим, а точка зрения прогресса исследований — основной. Вместе с тем здесь прокладывает себе дорогу герменевтическое сознание, заставляющее исследование задуматься о себе самом. Это относится в первую очередь к таким наукам о духе, которые располагают наиболее длительной традицией. Так, изучение классической древности, охватив мало-помалу широчайший круг своего предания, все снова и снова обращается к своим предпочтительным объектам, разрабатывая их все более утонченно. При этом оно ввело нечто вроде самокритики, поставив вопрос о том, в чем же заключается, собственно, предпочтительность его предпочтительных объектов. Понятие классического, которое историческое мышление со времени дройзеновского открытия эллинизма свело к простому стилистическому понятию, вновь обретает в науке права гражданства.

Вопрос о том, каким образом нормативному понятию, вроде понятия классического, сохранить или вновь получить гражданские права в науке, требует, разумеется, тщательной герменевтической разработки. Ведь следствием самопонимания исторического сознания является то, что сделавшийся суверенным разум в конце концов полностью лишает прошедшее его нормативного значения. Лишь у истоков историзма, например в эпохальном труде Винкельмана, нормативный момент был реальной движущей силой самого исторического исследования.

Понятие классической древности, понятие классического, господствовавшее со времен немецкого классицизма прежде всего в сфере педагогической мысли, объединяло в себе нормативную и историческую стороны. Определенная фаза исторического становления человечества была вместе с тем еще и моментом наиболее зрелого, наиболее совершенного оформления человеческого как такового. Это опосредование нормативного и исторического смыслов понятия восходит к Гердеру. Однако еще Гегель удерживает это опосредование, хотя и придает ему другой историко-философский акцент: он сохраняет за классическим искусством его особое положение, понимая его как «художественную религию». Поскольку этот образ духа принадлежит прошлому, постольку он является образцовым лишь в относительном смысле. Будучи искусством прошлого, он свидетельствует о том, что искусству вообще присущ характер чего-то бывшего, прошедшего. Тем самым Ге-

гель систематически обосновал историзирование понятия классического и открыл путь развитию, приведшему в итоге к тому, что классическое превратилось в дескриптивное стилистическое понятие, описывающее недолговечное созвучие меры и полноты, которое располагается между архаической неподвижностью и барочной распыленностью. С тех пор как понятие классического вошло в словарь истории стилей, признание за ним нормативного содержания стало возможным лишь контрабандным путем.

Симптомом зарождающейся исторической самокритики было, однако, то, что после первой мировой войны «классическая филология» под знаком некоего нового гуманизма поставила вопрос о своей собственной природе и — довольно робко — вновь потребовала признания того, что в этом понятии объединяются нормативный и исторический смысловые моменты<sup>23</sup>. При этом, правда, оказалось невозможным (а такие попытки предпринимались) истолковать содержание понятия классического — понятия, возникшего во времена античности и определившего собою канонизацию тех или иных школьных авторов, — таким образом, как если бы в самом этом понятии выражалось единство некоего стилистического идеала<sup>24</sup>. Взятое в качестве стилистического обозначения, античное понятие оказывалось скорее лишенным какой бы то ни было однозначности. Если мы употребляем сегодня слово «классическое» как историко-стилистическое понятие, обретающее однозначность путем вычленения в рамках предыдущего и последующего, то это значит, что наше последовательно-историческое понятийное образование не имеет уже ничего общего с античным понятием. Понятие классического обозначает теперь определенный временной отрезок, фазу исторического развития, а не сверхисторическую ценность.

В действительности, однако, нормативный элемент никогда полностью не исчезал из понятия классического. Он и по сей день лежит в основе самой идеи «классической гимназии». Филолог — совершенно справедливо — не довольствуется простым применением к своим текстам историко-стилистического понятия, выработанного историей изобразительных искусств. Уже сам собою напрашивающийся вопрос, не является ли также и Гомер «классическим», ставит под сомнение историко-стилистическую категорию классического, употребляемую по аналогии с историей искусств, — пример того, что историческое сознание всегда включает в себе еще нечто помимо того, что оно само склонно признавать.

Если мы попытаемся осознать эти импликации, то сле-

дует, по-видимому, сказать так: классическое именно потому подлинно историческая категория, что оно есть нечто большее, чем понятие определенной эпохи или стиля, и вместе с тем не претендует на сверхисторическую ценность. Оно обозначает не какое-то качество, приписываемое определенным историческим явлениям, но исключительный способ самого исторического бытия, утверждение исторической сохранности, которое — путем все новых и новых испытаний — создает возможность бытия для чего-то истинного. Дело совсем не в том, как пытались уверить нас приверженцы исторического способа мышления, что ценностное суждение, признающее нечто классическим, действительно уничтожено исторической рефлексией и ее критикой любых попыток телеологического конструирования исторического процесса. Скорее наоборот, ценностное суждение, имплицитруемое понятием классического, получает благодаря подобной критике новую и подлинную легитимацию: классическое есть то, что способно устоять перед исторической критикой, поскольку его историческое превосходство, сила и обязательность его передающей, утверждающей себя самой значимости предшествуют всякой исторической рефлексии и сохраняются в ней.

Неисторично, разумеется, — если сразу же воспользоваться решающим примером общего понятия классической древности — объявлять эллинизм эпохой заката и упадка классики, и Дройзен был совершенно прав, настаивая на всемирно-исторической непрерывности и на той роли, которую сыграл эллинизм в зарождении и распространении христианства. Однако он смог бы прекрасно обойтись без этой исторической теодицеи, если бы не существовало предрассудка в пользу классического и если бы «гуманизм», с его определяющим влиянием на всю европейскую образованность, не держался столь упорно за «классическую античность» и не сохранил ее в качестве непреходящего наследия. Классическое есть в принципе нечто иное, чем то дескриптивное понятие, которым пользуется объективирующее историческое сознание; классическое — это историческая реальность, которой принадлежит и подчиняется само историческое сознание. Классическое выхвачено из непрерывной смены времен, во всей изменчивости их вкусов, — оно доступно непосредственным образом, а не в том как бы электрическом касании, которое характеризует подчас современную продукцию, когда происходит мгновенное осуществление некоего смыслового предчувствия, превосходящего все сознательные

ожидания. Скорее мы называем нечто классическим, сознавая его прочность и постоянство, его неотчуждаемое, независимое от временных обстоятельств значение, — нечто вроде вневременного настоящего, современного любой эпохе.

Исходным в понятии классического является, таким образом (и это полностью соответствует как античному словоупотреблению, так и словоупотреблению Нового времени), его нормативный смысл. Поскольку, однако, эта норма ретроспективно соотносится с некоей однократно-неповторимой величиной в прошлом, которая ее осуществляла и демонстрировала, постольку она всегда получает некий временной оттенок, придающий ей историческую характерность. Неудивительно поэтому, что с возникновением исторической рефлексии, определяющим для которой в Германии стал, как уже говорилось, классицизм Винкельмана, из того, что было признано классическим, выделилось историческое понятие некоего времени или некоей эпохи, обозначавшее в плане содержательном определенный стилистический идеал, и одновременно в плане историко-дескриптивном — время или эпоху, осуществившую этот идеал. Если в качестве системы отсчета принималась позиция эпигонов, то осуществление этого стилистического идеала предстало как всемирно-историческое мгновение, относящееся к прошлому. Соответственно в новоевропейской мысли понятие классического начинает употребляться для обозначения «классической древности» в целом, с тех пор как гуманизм вновь провозгласил образцовый характер этой древности. Он перенял тем самым — и не без оснований — античное словоупотребление. Ибо античные писатели, «открытые» гуманизмом, были теми авторами, которых канонизировала как классиков позднейшая античность.

Они заняли свое место в истории европейской образованности именно в качестве «школьных» канонических авторов. Однако легко объяснимо, каким образом историко-стилистическое понятие могло опереться на это словоупотребление. Хотя оно и несет на себе отпечаток нормативного сознания, в нем присутствует также и ретроспективный момент. Классическая норма выделяется на фоне осознаваемого упадка и исторической дистанции. Не случайно понятия классического, классического стиля формируются именно в поздние времена: Каллимах и тацитовский «Диалог» сыграли в этом отношении решающую роль<sup>25</sup>. К этому добавляется, однако, еще и нечто иное. Авторы, почитаемые классическими, являются, как извест-

но, представителями определенных литературных жанров. В них видели совершенное воплощение подобной жанровой нормы, идеал, раскрываемый литературно-критической ретроспекцией. Если же мыслить эти жанровые нормы исторически, то есть рассматривать историю этих жанров, то классическое становится понятием некоей стилистической фазы, высшего пункта, расчленяющего историю данного жанра на «предшествующую» и «последующую». Поскольку же жанрово-исторические вершины принадлежат по большей части одному и тому же, строго отмеренному отрезку времени, постольку классическое обозначает подобную фазу в рамках исторического развития классической древности в целом и становится тем самым понятием эпохи, сливающейся с понятием стиля.

Затем, в качестве подобного историко-стилистического понятия, понятие классического обретает способность к универсальному распространению на всякое «развитие», которому придает единство имманентный телос. И действительно, во всех культурах мы знаем эпохи расцвета, — эпохи, в которые данная культура свидетельствует о себе исключительными достижениями в самых разных областях. Так, всеобщее ценностное понятие классического, пройдя окольным путем через свое особенное историческое воплощение, становится всеобщим, опять-таки историко-стилистическим понятием.

Сколь бы ясным ни было это развитие, историзирование понятия отрывает его тем не менее от его корней, и потому не случайно зарождающаяся самокритика исторического сознания вновь восстанавливает в правах нормативный элемент в понятии классического, а также историческую неповторимость его осуществления. Всякий «новый гуманизм» разделяет со старым, первым гуманизмом сознание непосредственной и обязывающей принадлежности к своему образцу, каковой, в качестве прошедшего, недостижим и вместе с тем присутствует как настоящее. Таким образом, в «классическом» получает свое высшее выражение всеобщий характер исторического бытия, сохраняющее, сберегающее начало в руинах времени. Согласно всеобщей сущности предания, лишь то из прошедшего, что сберегает себя в качестве непреходящего, делает возможным историческое познание, однако классическое, «классическая красота», по словам Гегеля, «обладает... значением самого себя и поэтому также своим собственным объяснением»<sup>26</sup>. В конечном счете это значит: классическое есть то, что сохраняется, *потому что* оно само себя означает и само себя истолковывает; то, следо-

вательно, что доходит до нас не как высказывание о чем-то исчезнувшем, не как простое, еще подлежащее истолкованию свидетельство, но обращается к современности так, как будто говорит специально для нее. То, что называется «классическим», прежде всего не нуждается в преодолении исторической дистанции — оно само, в постоянном опосредовании, осуществляет это преодоление. Поэтому классическое, конечно же, «вне времени»; но сама эта вневременность есть способ исторического бытия.

Тем самым, естественно, не исключается, что произведения, признаваемые классическими, ставят развитое историческое сознание, осознающее историческую дистанцию, перед историко-познавательными задачами. Историческое сознание уже не может, как когда-то во времена Палладио или Корнеля, просто и непосредственно пользоваться классическими образцами, но должно подходить к ним как к историческому явлению, которое может быть понято лишь исходя из его эпохи. Однако при этом речь всегда идет о чем-то *большем*, чем простое историческое конструирование исчезнувшего «мира», которому принадлежало данное произведение. Наше понимание всегда содержит в себе еще и сознание нашей сопринадлежности этому миру. Этому соответствует, однако, сопринадлежность произведения нашему миру.

Слово «классическое» как раз и означает, что сила, с которой обращается к нам данное произведение, принципиально неограниченна, как и продолжительность обращения <sup>27</sup>. Хотя понятие классического и говорит об отстоянии и недостижимости, хотя оно и принадлежит тому типу сознания, который мы называем образованностью, однако даже «классическое образование» всегда сохраняет в себе нечто от непрерывной и устойчивой значимости классического. Даже такой тип сознания свидетельствует о конечной общности и принадлежности к тому миру, от имени которого обращается к нам классическое произведение.

Подобный подход к понятию классического не претендует на самостоятельное значение, он стремится лишь к постановке всеобщего вопроса. Вопрос звучит так: не лежит ли в конце концов подобное опосредование прошлого и настоящего, характеризующее понятие классического, в основе всякого отношения к истории, в качестве его действительного субстрата? Если романтическая герменевтика видела в однородности человеческой природы внеисторический субстрат, на чем и основывала свою теорию понимания, освободив тем самым конгениально понимаю-

щего от всякой исторической обусловленности, то самокритика исторического сознания ведет в итоге к признанию исторической подвижности не только за свершением, но и за пониманием. *Само понимание следует мыслить скорее не как действие субъективности, но как включение в свершение предания*, в котором происходит непрерывное опосредование прошлого и настоящего. Именно этот момент и должен быть подчеркнут в герменевтической теории, где слишком большое господство приобрела идея метода.

### с) ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВРЕМЕННОГО ОТСТОЯНИЯ

Мы спрашиваем в первую очередь: с чего начинается герменевтическая работа? Какие следствия имеет для понимания принадлежность к определенной традиции, это непременно герменевтическое условие? Вспомним о герменевтическом правиле, гласящем, что целое следует понимать, исходя из частного, а частное — исходя из целого. Это правило было выработано античной риторикой; герменевтика Нового времени перенесла его с ораторского искусства на искусство понимания. И там и здесь имеется круговое соотношение. Смысловая антиципация, направленная на целое, становится эксплицитным пониманием благодаря тому, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое.

Мы это знаем по изучению древних языков. Нас учили, что предложение «конструируется» до того, как мы попытаемся понять его отдельные части в их языковом значении. Это конструирование, однако, само руководствуется определенным смыслоожиданием, вытекающим из всего предшествующего. Разумеется, это ожидание подлежит коррекции, если того требует текст. Это значит, что ожидание перестраивается и текст объединяется в целостность определенного мнения при ином смыслоожидании. Так процесс понимания постоянно переходит от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понятого смысла. Соответствие всех частных целому суть критерий правильности понимания. Отсутствие такого соответствия означает неверность понимания.

Шлейермахер произвел дифференциацию этого герменевтического круга (часть — целое) как с его объективной, так и субъективной стороны. Подобно тому как отдельное

слово входит в контекст предложения, так и отдельный текст входит в контекст всех произведений данного автора, и эти последние в свою очередь принадлежат целому данного литературного жанра или соответственно литературы вообще. С другой стороны, тот же самый текст, взятый как результат некоего творческого мгновения, входит в целостность душевной жизни автора. Лишь подобная целостность объективного и субъективного рода завершает процесс понимания. Впоследствии Дильтей, присоединяясь к этой теории, говорит о «структуре» и о «центрировании в средоточии», из которого вытекает понимание целого. Тем самым (как мы уже указывали [с. 246, 291 и сл.]) он переносит на исторический мир то, что с давних пор служило основным принципом всякой интерпретации текстов, а именно что текст должен быть понят из него самого.

Встает, однако, вопрос, насколько удовлетворительно понято таким образом круговое движение понимания. Здесь следует обратиться к результатам нашего анализа герменевтики Шлейермахера. То, что Шлейермахер называл субъективной интерпретацией, можно оставить в стороне. Стремясь понять какой-либо текст, мы переносимся вовсе не в душевное состояние автора, но, если уж вообще говорить о перенесении, в ту перспективу, в рамках которой другой (то есть автор) пришел бы к своему мнению. Это означает, однако, не что иное, как стремление действительно посчитаться с фактической правотой того, что говорит другой. Если мы хотим понять, мы пытаемся даже усилить его аргументы. Так происходит уже в устной беседе. В еще большей степени это относится к пониманию письменных текстов: мы движемся в таком измерении осмысленного, которое само по себе понятно и потому никак не мотивирует обращение к субъективности другого. Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу.

Однако и объективная сторона этого круга, как ее описывает Шлейермахер, не затрагивает сути дела. Мы уже видели: цель всякого взаимопонимания, всякого понимания есть достижение согласия в том, что касается самого дела. Задачей герменевтики с давних пор было установление отсутствующего или восстановление нарушенного согласия. Это подтверждает и история герменевтики; достаточно вспомнить, к примеру, эпоху Августина, когда требовалось связать Ветхий завет с христианской новой вестью, или ранний протестантизм, перед которым стояла та же задача, или, наконец, эпоху Просвещения;



где, правда, уже происходит нечто, похожее на отказ от согласия, поскольку ставится задача достижения «совершенного понимания» текста исключительно на путях исторической интерпретации. Чем-то качественно новым предстает обоснование универсального исторического сознания у романтиков и Шлейермахера, уже не считающих обязательные формы той традиции, из которой они исходят и в которой по-прежнему пребывают, незыблемой основой всего герменевтического процесса.

Еще один из непосредственных предшественников Шлейермахера, филолог Фридрих Аст, смотрел на задачи герменевтики с принципиально содержательной точки зрения; он говорил о том, что герменевтика должна установить согласие между античностью и христианством, между вновь открытой подлинной античностью и христианской традицией. Это требование является чем-то новым по сравнению с выдвинутыми Просвещением хотя бы потому, что подобная герменевтика уже не меряет традицию мерками естественного разума и не отрицает ее. Поскольку, однако, она стремится привести обе традиции, в рамках которых осознает самое себя, к осмысленному соответствию, она придерживается в принципе той задачи, которую ставила себе вся предшествующая герменевтика: достичь в понимании *содержательного* согласия.

Но когда Шлейермахер и вслед за ним наука XIX века поднимаются над «партикулярностью» подобного примирения античности и христианства и постигают задачу герменевтики в ее *формальной* всеобщности, то им удается достичь созвучия с идеалом объективности, выработанным в науках о природе, однако лишь благодаря тому, что их герменевтическая теория уже не считается с конкретностью исторического сознания.

В противоположность этому хайдеггеровское описание и экзистенциальное обоснование герменевтического круга означают некий решительный поворот. Конечно, о круговой структуре понимания уже шла речь в герменевтической теории XIX века, однако лишь в рамках формального отношения частного и общего или субъективного рефлекса этих отношений: предвосхищающего предварения общего и его последующей экспликации в частном. Согласно этой теории, круговое движение понимания происходит туда и обратно в пределах текста и снимается в его законченном понимании. Эта теория достигает своей логической вершины в учении Шлейермахера о наитии, благодаря которому мы полностью переносимся в душевное состояние автора и уже с этой точки зрения разрешаем

все загадки и странности, встречающиеся в тексте. В противоположность этому Хайдеггер описывает круг так, что предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста. Круг целого и части находит в законченном понимании не свое разрешение, но, напротив, свое подлиннейшее осуществление, воплощение.

Круг, таким образом, имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен, — он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка — мы сами порожаем ее, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути. Круг понимания, таким образом, вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания.

Смысл этого круга, лежащего в основе всякого понимания, имеет тем не менее дальнейшие герменевтические следствия, которые можно было бы назвать «предвосхищением завершенности». Это, очевидным образом, тоже есть некая формальная предпосылка, направляющая всякое понимание. Она гласит, что понятным является лишь то, что действительно представляет собою законченное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, то есть если текст непонятен, — лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность. Правила, которым мы следуем при этих критико-текстологических изысканиях, могут быть оставлены в стороне, поскольку и здесь суть дела в том, что их верное применение неотделимо от содержательного понимания текста.

Тем самым предвосхищение завершенности, руководящее всем нашим пониманием, оказывается всякий раз содержательно определенным. Предполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает, — читатель постоянно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте. Подобно тому как адресат какого-либо письма понимает содержащиеся в нем известия и для начала смо-

трет на вещи глазами отправителя, то есть считает истинным сообщаемое этим последним, — а вовсе не стремится, к примеру, понять странные мнения автора письма в качестве таковых — точно так же мы понимаем дошедший до нас текст на основании смыслоожиданий, почерпнутых из нашего собственного предварительного отношения к существу дела. И подобно тому как мы верим сообщениям нашего корреспондента потому, что он был непосредственным свидетелем сообщаемого или вообще лучше знает о нем, — точно так же для нас всегда принципиально открыта возможность того, что дошедший до нас текст знает дело лучше, чем допускает наше собственное предположение. Лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению «понять» текст — психологически или исторически — как чужое мнение<sup>28</sup>. Таким образом, предрассудок завершенности содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что текст должен в совершенстве высказать свое мнение, но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина.

Этим еще раз подтверждается наш тезис, что понять означает прежде всего понять само дело и лишь во вторую очередь — выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу. Это решает вопрос о том, что может быть осуществлено в качестве целостного смысла, а тем самым и вопрос о применении предвосхищения завершенности<sup>29</sup>.

Итак, смысл сопринадлежности, то есть момент традиции в историко-герменевтической установке, осуществляется благодаря общности основополагающих предрассудков. Герменевтика должна исходить из того, что тот, кто хочет понять, соотнесен с самим делом, обретающим голос вместе с историческим преданием, и связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которая несет нам предание. С другой стороны, герменевтическое сознание отдает себе отчет в том, что его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции. И действительно, в основе герменевтической задачи лежит полярность близости и чуждости; однако эту полярность не следует понимать вместе с Шлейермахером психологически, как напряжение, скрывающее в себе тайну индивидуальности; ее следует понимать подлинно герменевтически, то есть принимая во внимание прежде

всего момент сказанности: язык, на котором обращается к нам предание, сказание, которое она нам рассказывает. Здесь тоже есть напряжение. Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание, есть промежуточная позиция между понимаемой исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. *Эта «промежуточность» и есть истинное место герменевтики.*

Из промежуточного положения, в которое поставлена герменевтика, следует, что ее задача заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается. Однако далеко не все эти условия суть «способ» или «метод», которые мы в качестве понимающих могли бы применять по собственному усмотрению. Скорее они должны быть нам даны. Предрассудки и пред-мнения, владеющие сознанием интерпретатора, не находятся в его свободном распоряжении. Он не может с самого начала отделить продуктивные предрассудки, делающие понимание возможным, от тех, которые препятствуют пониманию и ведут к недоразумениям.

Скорее, такое разделение должно происходить в процессе самого понимания, и потому герменевтике следует поставить вопрос о том, как же оно происходит. А это означает, что на передний план должно выдвигаться то, что предшествующая герменевтика оставляла целиком в тени: временное отстояние и его значение для понимания.

Проясним это для начала путем отталкивания от герменевтической теории романтизма. Мы помним, что понимание мыслилось там как воспроизведение некоей изначальной продукции. Поэтому мог быть провозглашен девиз: понимать автора лучше, чем он сам себя понимал. Выяснив происхождение этого тезиса и его связь с эстетикой гениальности, мы вынуждены, однако, вновь обратиться к нему, поскольку в свете наших настоящих размышлений он получает новое значение.

То, что позднейшее понимание обладает по отношению к изначальной продукции принципиальным преимуществом и потому может быть признано более глубоким, не столько объясняется позднейшим осознанием, уравнивающим, по мнению Шлейермахера, интерпретатора с автором, сколько, напротив, свидетельствует о неснимаемом различии между ними — различии, заданном исторической дистанцией. Каждая эпоха понимает дошедший до нее текст по-своему, поскольку он принадлежит целост-

ности исторического предания, к которому она проявляет фактический интерес и в котором стремится понять самое себя. Действительный же, обращающийся к интерпретатору смысл текста не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой. По крайней мере он этим не исчерпывается. Ведь он всегда определяется также исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, а следовательно, и всем объективным ходом истории в целом. Такой автор, как Хладениус [см. с. 231], еще не оттесняющий понимание в сферу исторического, со всей наивностью и непредвзятостью отдает себе в этом отчет, утверждая, что сам автор текста не обязательно понимает его истинный смысл, а потому интерпретатор часто может и должен понимать больше, чем он. Это утверждение имеет принципиальное значение. Не только от случая к случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание. Поэтому понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Пожалуй, неверно в связи с этим продуктивным моментом, заложенным в понимании, говорить о том, что мы понимаем лучше. В действительности понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчетливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с тем неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы понимаем *иначе* — *если мы вообще понимаем*.

Разумеется, подобное представление о понимании полностью разрывает круг, очерченный романтической герменевтикой. Поскольку речь идет теперь не об индивидуальности и ее мнениях, но о фактической истине, постольку и текст предстает не как простое жизненное проявление, но принимается всерьез в его притязании на истину. То, что и это, более того: именно это, называется «пониманием», разумелось когда-то само собой — напомним хотя бы еще раз приводившуюся цитату из Хладениуса [см. с. 231]. Однако это измерение герменевтической проблемы было дискредитировано историческим сознанием и тем психологическим оборотом, который придал герменевтике Шлейермахер; возвращение к нему стало возможным лишь после того, как выступили на свет апории историзма и привели в итоге к новому принципиальному повороту, решающий толчок которому был дан, на мой взгляд, Хайдеггером. Ведь лишь исходя из того онтологического оборота, который Хайдеггер придал пониманию

в качестве «экзистенциала», лишь исходя из временной интерпретации, данной им способу бытия тут-бытия, можно осмыслить временное отстояние в его герменевтической плодотворности.

Однако время вовсе не является прежде всего пропастью, которую следует преодолеть, поскольку она отделяет и отдаляет, — время в действительности суть несущее основание того свершения, в котором коренится настоящее. Временное отстояние, таким образом, вовсе не следует преодолевать. Подобное требование — это скорее наивная предпосылка историзма, утверждающая, что мы должны погрузиться в дух изучаемой эпохи, должны мыслить ее понятиями и представлениями, а вовсе не своими собственными, чтобы таким образом добиться исторической объективности. В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени как позитивную и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание. Не будет преувеличением говорить здесь о подлинной продуктивности свершения. Нам всем знакомо своеобразное бессилие, охватывающее нас в тех случаях, когда временная дистанция не дает нам твердых критериев для суждения. Так, суждение о современном искусстве представляется научному сознанию мучительно ненадежным делом. Очевидно, что мы подходим к таким произведениям с нашими неконтролируемыми предрассудками, с предпосылками, которые владеют нами до такой степени, что мы уже не способны их осознать, и которые сообщают современному нам произведению резонанс, не соответствующий его действительному содержанию, его действительному значению. Лишь отмирание всех актуальных связей делает зримым подлинный облик произведения и создает тем самым возможность такого его понимания, которое может претендовать на обязательность и всеобщность.

Опыт такого рода и привел, в рамках исторической науки, к представлению о том, что объективное познание достижимо лишь при наличии определенной исторической дистанции. Суть какого-либо дела, его подлинное содержание выделяется из актуальности преходящих обстоятельств лишь с течением времени. Обозримость, относительная завершенность исторического события, его удаленность от сиюминутности оценок современности действительно являются, в определенном отношении, позитивными условиями исторического понимания. Поэтому молчаливо признаваемая предпосылка исторического метода гласит,

что нечто может быть объективно познано в его непреходящем значении лишь тогда, когда оно принадлежит некоему завершённому в себе целому. Другими словами: когда оно в достаточной степени мертво, чтобы вызывать лишь исторический интерес. Только в этом случае кажется возможным преодолеть субъективность наблюдателя. В действительности же мы сталкиваемся здесь с парадоксом, со своего рода научно-теоретическим соответствием старой моральной проблемы: можно ли назвать кого бы то ни было счастливым до его смерти? И если Аристотель показал, какое чрезмерное изощрение человеческой способности суждения порождает такая проблема<sup>30</sup>, то и в нашем случае герменевтическая рефлексия вынуждена установить факт чрезмерного изощрения методологического самоосознания науки. Совершенно верно: там, где какая-либо совокупность исторических явлений вызывает лишь чисто теоретический интерес, там определенные герменевтические требования удовлетворяются сами собою. И сама собой исключается возможность определенных ошибок. Встает, однако, вопрос, исчерпывается ли этим герменевтическая проблема. Очевидно, что временная дистанция имеет еще и другой смысл, помимо отмирания личного интереса к предмету. Она позволяет проявиться подлинному смыслу чего-либо. Однако подлинный смысл текста или художественного произведения никогда не может быть исчерпан полностью; приближение к нему — бесконечный процесс. Приходится не только постоянно вести борьбу со все новыми источниками ошибок, так что подлинный смысл отделяется от разного рода замутнений как бы с помощью фильтрации, но и постоянно открывать все новые источники понимания, выявляющие неожиданные смысловые связи. Временное отстояние, осуществляющее фильтрацию, является не какой-то замкнутой величиной — оно вовлечено в процесс постоянного движения и расширения. Однако наряду с негативным моментом такой фильтрации мы обнаруживаем и ее позитивное значение для понимания. Оно позволяет не только отмереть предрассудкам, имеющим партикулярную природу, но и проявиться в своем качестве тем, которые направляют истинное понимание.

Именно это временное отстояние, и только оно, позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить *истинные* предрассудки, благодаря которым мы *понимаем*, от *ложных*, в силу которых мы *понимаем превратно*. Поэтому герменевтически воспитанное сознание включает в себя сознание

историческое. Оно стремится осознать собственные, направляющие понимание предрассудки, дабы предание в качестве иного-мнения тоже могло выделиться и заявить о себе. Чтобы вычленить предрассудок в качестве такового, требуется, очевидным образом, приостановить его воздействие. До тех пор пока предрассудок (пред-суждение) оказывает на нас определяющее воздействие, мы не знаем и не думаем о нем как о суждении. Как возможно выделить предрассудок в качестве такового? Поставить предрассудок как бы пред собою не удастся, пока он постоянно и незаметно играет свою роль; это становится возможным лишь тогда, когда он приведен, так сказать, в состояние раздражения. Но вызвать подобное состояние способна именно встреча с преданием. Ведь то, что влечет нас к пониманию, должно прежде всего добиться признания самого себя в своем инобытии. Как уже говорилось выше [с. 344—350]; понимание начинается с того, что нечто к нам обращается. Таково первейшее герменевтическое условие. Мы знаем теперь, что для этого требуется: принципиальное воздержание от собственных пред-суждений. Однако всякое воздержание от суждений — а следовательно, и в первую очередь, от пред-суждений — имеет, с логической точки зрения, структуру *вопроса*.

Сущность *вопроса* заключается в открытии возможностей и в том, чтобы они оставались открытыми. Если, следовательно, — принимая во внимание то, что нам говорит другой человек или текст, — какой-либо пред-рассудок ставится под вопрос, то это вовсе не значит, что мы его просто отбрасываем в пользу кого-либо или чего-либо другого. Допустить возможность подобного отрешения от себя самих мог, пожалуй, в своей наивности лишь исторический объективизм. В действительности наш собственный пред-рассудок по-настоящему вводится в игру благодаря тому, что мы ставим его на карту. Только в полной мере участвуя в игре, он способен осознать притязание на истину другого предрассудка и позволить ему тоже в свою очередь участвовать в ней.

Наивность так называемого историзма состоит в том, что он воздерживается от такого рода рефлексии и, полагаясь на методологизм своего подхода, забывает о своей собственной историчности. Здесь следует апеллировать от плохо понятого исторического мышления к такому, которое должно быть понято лучше. Подлин-



но историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность. Лишь в этом случае оно перестанет гоняться за призраком исторического объекта как предмета прогрессирующего исследования и научится познавать в этом объекте свое другое, а тем самым познавать свое как другое. Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого — отношение, в котором коренится действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что я называю *«историей воздействий»*. Понимание по существу своему является действенно-историческим свершением.

#### д) ПРИНЦИП ИСТОРИИ ВОЗДЕЙСТВИЙ

Исторический интерес направлен не только на исторические явления и дошедшие до нас произведения, но в качестве побочной темы также и на их историческое воздействие (включая в конечном счете и историю самой исторической науки). Этот факт воспринимается в принципе как простое дополнение к исторической постановке вопроса, дополнение, которое, начиная с Рафаэля Германа Гримма вплоть до Гундольфа, а также позднее, привело ко множеству ценных исторических наблюдений. В этом смысле история воздействий не представляет собой ничего нового. Но то, что подобная действенно-историческая постановка вопроса признается необходимой во всех тех случаях, когда какое-либо произведение или предание должно быть выведено из своего двусмысленного положения между традицией и исторической наукой, когда должно быть открыто и прояснено его подлинное значение,— это и в самом деле новое требование, предъявляемое не самому историческому исследованию, но его методологическому сознанию и с неизбежностью вытекающее из рефлексии над историческим сознанием.

Разумеется, такое требование не является герменевтическим в смысле традиционного понятия герменевтики; речь идет не о том, что исследование должно поставить подобный действенно-исторический вопрос, который разрабатывался бы параллельно с вопросом, направленным непосредственно на понимание произведения. Это требование носит скорее теоретический ха-

раκτηр. Историческое сознание должно отдавать себе отчет в том, что в той мнимой непосредственности, с которой оно обращается к произведению или преданию, постоянно присутствует также и этот другой вопрос, даже если историческое сознание о нем не знает и соответственно не контролирует его постановку. Когда мы, находясь на той исторической дистанции, которая обуславливает для нас герменевтическую ситуацию в целом, стремимся понять какое-либо историческое явление, мы всегда и тотчас же оказываемся под влиянием истории воздействий. Она заранее определяет, что оказывается в наших глазах сомнительным и потому становится предметом изучения, и, принимая непосредственное явление за полную истину, мы забываем как бы половину того, что существует в действительности, более того: мы забываем полностью истину этого явления как целого.

В мнимой наивности нашего понимания, с которой мы следуем масштабу понятности, «другое» до такой степени предстает перед нами с точки зрения «своего», что ни «свое», ни «другое» вообще уже не обретает голоса. Исторический объективизм, апеллируя к своей критической методике, затеняет то действительно-историческое переплетение, в котором пребывает само историческое сознание. Методы его критики лишают почвы произвол и случайность актуализирующего панибратства с прошлым, однако при этом он создает себе возможность со спокойной совестью отрицать не произвольные и не случайные, но основополагающие для целого предпосылки, направляющие его собственное понимание, и соответственно, упускать ту истину, которая могла бы быть достигнута вопреки всей конечности этого понимания. В этом смысле исторический объективизм подобен статистике, которая является столь удобным средством пропаганды именно потому, что говорит языком фактов и тем самым создает видимость объективности, каковая на самом деле зависит от оправданности ее постановок вопроса.

Речь, следовательно, идет вовсе не о том, чтобы разработать историю воздействий в качестве самостоятельной вспомогательной дисциплины наук о духе, — требуется другое: научиться лучше понимать самих себя и осознавать, что во всяком понимании, отдаем мы себе в том отчет или нет, сказывается влияние этой истории воздействий. Впрочем, там, где наивная вера в метод ее отрицает, следствием может быть

также и фактическое искажение познания. Из истории науки мы знаем это искажение как возможность неопровержимого доказательства очевидно ложного. В целом, однако, власть истории воздействий не зависит от ее признания. Власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод, отрицает собственную историчность. Именно потому требование осознать историю воздействий столь настоятельно; оно выступает как необходимое для научного сознания требование. Тем не менее это отнюдь не означает, что оно полностью выполнимо. Утверждение, что история воздействий полностью осознана, столь же рискованно, как и гегелевская претензия на абсолютное знание, в котором история приходит к совершенному самосознанию и тем самым возвышается до понятия. Действенно-историческое сознание есть, скорее, момент в осуществлении самого понимания, и мы еще увидим, какую роль оно играет в *достижении правильной постановки вопроса*.

Действенно-историческое сознание есть прежде всего осознание герменевтической *ситуации*. Однако задача осознания какой-либо ситуации всегда влечет за собой совершенно особенные трудности. Ведь понятие ситуации характеризуется тем, что мы ей не противопоставлены и потому не можем иметь о ней предметного знания<sup>31</sup>. Мы пребываем в ней, мы всегда преднаходим себя в какой-либо ситуации, высветление которой является для нас задачей, не знающей завершения. Это распространяется также и на герменевтическую ситуацию, на ситуацию, где мы стоим перед преданием, которое нам следует понять. Также и высветление этой ситуации, то есть действенно-историческая рефлексия, не может быть завершено, однако эта незавершенность не свидетельствует о недостаточности рефлексии, но заложена в самом существе того исторического бытия, которое есть мы сами. *Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя*. Всякое знание-себя вырастает из исторической преданности, которую мы можем назвать вместе с Гегелем субстанцией, поскольку она служит основой для всех субъективных мнений и отношений, а следовательно, предугадывает и ограничивает также и все возможности понимания какого-либо предания в его исторической инаковости. С этой точки зрения задача философской герменевтики может быть определена так: она должна

пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, поскольку во всякой субъективности должна быть показана определяющая ее субстанциальность.

Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это значит, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие *горизонта*. Горизонт — поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта. В применении к мыслящему сознанию мы говорим, далее, об узости горизонта, о возможном расширении горизонта, об открытии новых горизонтов и т. д. В особенности со времен Ницше и Гуссерля [см. с. 294 и сл.] философское словоупотребление пользуется этим словом, дабы охарактеризовать связанность мышления его конечной определенностью и закон постепенного расширения поля зрения. Лишенный горизонта видит недостаточно далеко и потому переоценивает близлежащее. Наоборот, обладать широтой горизонта означает: не ограничиваться ближайшим, но выходить за его пределы. Обладающий широтой горизонта способен правильно оценить значение всех вещей, лежащих внутри этого горизонта, с точки зрения удаленности и близости, большого и малого. Разработка герменевтической ситуации означает соответственно обретение правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, которые ставит перед ними историческое предание.

Правда, в сфере исторического понимания мы тоже нередко говорим о горизонтах, в особенности когда речь идет о притязаниях исторического сознания на то, чтобы видеть прошедшее в его собственном бытии: не через призму наших современных масштабов и предрассудков, но в его собственных исторических горизонтах. Задача исторического понимания всякий раз включает в себя требование найти такой исторический горизонт, дабы то, что мы хотим понять, предстало перед нами в своих истинных пропорциях. Тот, кто пренебрегает историческим горизонтом предания, не может понять в его действительном значении содержание этого последнего. Поэтому требование поставить себя на место другого, чтобы понять его, кажется вполне оправданным герменевтическим требованием. Спрашивается, однако, не забывает ли этот лозунг как раз о том понима-

нии, которого мы добиваемся. Дело здесь обстоит точно так же, как в случае устной беседы, которую мы ведем с кем-либо лишь с целью его узнать, то есть понять его точку зрения и измерить его горизонты. Такая беседа не является истинным разговором; в ней не ищут взаимопонимания в каком-либо деле, но фактическое содержание разговора является лишь средством познакомиться с горизонтом собеседника. Вспомним, к примеру, беседу экзаменатора с экзаменуемым или, в некоторых случаях, врача с пациентом. Ясно, что историческое сознание поступает аналогичным образом, погружаясь в ситуацию прошедшего и претендуя тем самым на обладание правильным историческим горизонтом. Подобно тому как в ходе разговора собеседник с его мнениями делается для нас понятен после того, как мы выяснили его точку зрения и горизонт, и мы уже не нуждаемся в том, чтобы понимать вместе с ним себя самих, точно так же тот, кто мыслит исторически, понимает смысл предания, не стремясь понять вместе с преданием и внутри предания себя самого.

В обоих случаях понимающий как бы выводит себя на ситуации взаимопонимания. Он сам уже неуязвим. Вводя с самого начала точку зрения другого в контекст того, что он собирается ему сказать, он сообщает своей собственной точке зрения неколебимость и недостижимость. Прослеживая процесс возникновения исторического мышления, мы видели, что оно и в самом деле совершает этот двусмысленный переход от средства к цели, то есть превращает в цель то, что является всего лишь средством. Текст, понятый исторически, лишается всяких притязаний на истину. Рассматривая предание с исторической точки зрения, то есть погружаясь в ту или иную историческую ситуацию и пытаясь реконструировать ее исторический горизонт, мы думаем, что понимаем. В действительности мы принципиально отказываемся от всех попыток найти в предании обязательную и понятную для нас самих истину. Подобное признание инаковости другого, превращающее эту инаковость в предмет объективного познания, есть, таким образом, принципиальная приостановка его притязания на истину.

Встает, однако, вопрос, соответствует ли это описание действительному герменевтическому феномену. Правда ли, что здесь существуют два, отличных друг от друга горизонта: тот, в котором живет понимающий, и

тот исторический горизонт, в который он переносится? Правильно ли, удовлетворительно ли описывается искусство исторического понимания, когда говорят о перенесении-себя в чуждые горизонты? Существуют ли вообще замкнутые, в этом смысле, горизонты? Вспомним упрек, который делает историзму Ницше, утверждающий, что этот последний разрывает тот горизонт мифа, в котором только и может жить какая бы то ни было культура<sup>32</sup>. Замкнут ли горизонт нашего собственного настоящего и можно ли представить себе историческую ситуацию, которая обладала бы замкнутым горизонтом?

Или же это рефлекс романтизма, своего рода робинзонада исторического Просвещения, фикция необитаемого острова, столь же надуманного, как и сам Робинзон, этот якобы прафеномен так называемого *solus ipse*? Подобно тому как любой одиночка никогда на самом деле не является одиночкой, поскольку он понимает других, а другие его, точно так же и замкнутый горизонт, якобы охватывающий ту или иную культуру, — всего лишь абстракция. Историческая подвижность человеческого бытия состоит в том, что оно никогда не привязано исключительно к какому-то одному месту и потому никогда не обладает действительно замкнутым горизонтом. Горизонт скорее есть некое пространство, куда мы попадаем, странствуя, и которое следует за нами в наших странствиях. Горизонты сменяются вместе с движущимся. Так и горизонт прошлого, которым живет всякая человеческая жизнь и который постоянно наличествует в качестве предания, всегда находится в движении. И приводит его в движение отнюдь не историческое сознание. В историческом сознании это движение лишь осознает само себя.

Когда наше историческое сознание переносится в исторические горизонты, то речь идет не об удалении в какие-то чуждые миры, никак не связанные с нашим собственным, но все они, вместе взятые, образуют один большой, внутренне подвижный горизонт, который, выходя за рамки современности, охватывает исторические глубины нашего самосознания. В действительности, следовательно, есть только один-единственный горизонт, обнимающий собой все то, что содержит в себе историческое сознание. Наше собственное и чуждое нам прошлое, к которому обращено наше историческое сознание, участвует в построении этого подвижного горизонта, в котором и из которого всегда живет чело-

веческая жизнь и который определяет ее в качестве предания и истоков.

Чтобы понять какое-либо предание, нужен, разумеется, исторический горизонт. Однако не может быть и речи о том, что мы обретаем этот горизонт путем перенесения-себя в ту или иную историческую ситуацию. Напротив, мы должны уже обладать горизонтом, чтобы иметь возможность подобного перенесения. Ведь что значит: перенесение-себя? Конечно же, не просто: отрешение-от-себя. Разумеется, это тоже необходимо, поскольку мы должны действительно представить себе иную ситуацию. Однако мы должны как раз привнести себя самих в эту ситуацию. Лишь таким образом осуществляется перенесение-себя. Если мы ставим себя, к примеру, на место другого человека, то мы понимаем его, то есть осознаем его инаковость, его неразложимую индивидуальность именно благодаря тому, что мы ставим *себя* на его место.

Подобное перенесение-себя не есть ни вчувствование одной индивидуальности в другую, ни приложение к другому наших собственных масштабов — оно всегда означает достижение более высокой общности, преодолевающей не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого. Понятие горизонта напрашивается здесь потому, что оно дает выражение той возвышенной дальновидности, которой должен обладать понимающий. Обрести горизонт всегда означает: научиться видеть дальше, за пределы близкого и ближайшего, — не затем, чтобы потерять его из виду, но затем, чтобы в рамках более значительного целого и в более верных пропорциях видеть его лучше. Говорить вместе с Ницше о многочисленных сменяющихся горизонтах, в которые историческое сознание учит нас переноситься, — значит неправильно описывать это сознание. Тот, кто подобным образом теряет из виду самого себя, как раз лишен исторического горизонта, и рассуждения Ницше о вреде истории для жизни относятся в действительности не к историческому сознанию как таковому, но к тому самоотчуждению, которое претерпевает это сознание, когда оно принимает методику современной исторической науки за свою подлинную сущность. Мы уже подчеркивали: подлинное историческое сознание всегда имеет в виду также и свое собственное настоящее, причем так, что оно видит как себя самое, так и историческое другое в правильных пропорциях. Для обретения исторического горизонта

требуется, конечно, определенное усилие. Мы всегда захвачены ближайшим с его надеждами и страхами и всегда подходим к свидетельствам прошедшего с этим пристрастием к настоящему. Поэтому мы должны всегда заботиться о том, чтобы предотвратить чересчур поспешное уподобление прошедшего нашим смыслоожиданиям. Лишь в этом случае мы услышим тот собственный, иной по отношению к нам смысл предания, который оно действительно сумело высказать.

Выше мы показали, что это происходит как процесс выделения. Рассмотрим теперь существо самого понятия выделения. Выделение всегда есть некое взаимоотношение. Чтобы нечто было выделено, оно должно отделиться от чего-то другого, что в свою очередь должно отделиться от него. Поэтому всякое выделение позволяет увидеть также и то, от чего отделяется нечто. Выше мы описали это как введение-в-игру наших собственных предрассудков. Мы исходили из того, что всякая герменевтическая ситуация определяется теми предрассудками, которые мы в нее привносим. Они образуют горизонт настоящего, поскольку они есть то, за пределами чего мы не способны видеть. Здесь же речь идет о том, чтобы предотвратить заблуждение, будто бы существует жесткий набор мнений и оценок, определяющих и ограничивающих горизонт настоящего, и будто бы инаковость прошедшего отделяется от него как от некоего неколебимого основания.

В действительности горизонт настоящего вовлечен в процесс непрерывного формирования, поскольку мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки. К подобной проверке не в последнюю очередь относится встреча с прошлым и понимание того предания, из которого исходим мы сами. Таким образом, горизонт настоящего формируется отнюдь не без участия прошедшего. Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. *Напротив, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя существующих горизонтов.* Мы знаем, с какой силой осуществлялось это слияние в былые эпохи, с их наивным отношением к себе самим и к своим истокам. При господстве традиции всегда имеет место такое слияние. Ведь там, где царит традиция, старое и новое всегда вновь срастаются в живое единство, причем ни то, ни



другое вообще не отделяется друг от друга с полной определенностью.

Но если этих отделенных друг от друга горизонтов просто не существует, зачем мы вообще говорим о слиянии горизонтов, а не просто о формировании единого горизонта, отодвигающего свои границы все дальше в глубь предания? Поставить этот вопрос — значит осознать своеобразие той ситуации, когда понимание становится научной задачей, — осознать и то, что эта ситуация еще только должна быть разработана в качестве ситуации герменевтической. Всякая встреча с преданием, осуществляемая с исторической осознанностью, испытывает на себе напряжение, существующее между текстом и современностью. Герменевтическая задача состоит в том, чтобы не прикрывать это напряжение с помощью наивного уподобления, но сознательно развернуть его. В силу этого герменевтическое отношение необходимо включает набросок исторического горизонта, отличающегося от горизонта настоящего. Историческое сознание осознает свою собственную инаковость и потому отделяет горизонт предания от своего собственного горизонта. С другой стороны, однако, оно само, как мы пытались показать, подобно наслоению над неизменно продолжающим свою деятельность преданием и потому тут же объединяет отделенное друг от друга, чтобы опосредовать себя самое с самим собою в единстве достигнутого им таким образом исторического горизонта.

Набросок исторического горизонта является, следовательно, лишь моментом в осуществлении понимания — он не окаменеет в самоотчуждении некоего прошедшего сознания, но настигается настоящим, которое вновь включает его в свой собственный горизонт понимания. При осуществлении понимания происходит действительно слияние горизонтов, которое вместе с набрасыванием исторического горизонта тут же производит и его снятие. Мы обозначили контролируемое осуществление этого слияния как задачу действенно-исторического сознания. Эстетико-исторический позитивизм, следуя романтической герменевтике, затемнял эту задачу — в действительности, однако, именно здесь лежит центральная проблема герменевтики вообще. Это и есть проблема *применения*, присутствующего во всяком понимании.

## 2. Возвращение к основной герменевтической проблеме

### а) ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ПРИМЕНЕНИЯ

В старой традиционной герменевтике, целиком и полностью забытой историческим самосознанием послеромантического наукоучения, проблема применения еще занимала свое систематическое место. Признанным считалось членение на *subtilitas intelligendi*, понимание, и *subtilitas explicandi*, истолкование; в пиетизме (например, у Й. Й. Рамбаха) к этим двум моментам прибавляется третий: *subtilitas applicandi*, применение. Из этих трех моментов и состоял процесс понимания. Характерно, что все три назывались «*subtilitas*» (тонкость, ловкость, искусство), то есть мыслились не столько как методы, которыми мы пользуемся, сколько как некий навык, требующий особенной духовной утонченности<sup>1</sup>.

Однако герменевтическая проблема, как мы видели, получала свое систематическое значение благодаря тому, что романтизмом было выявлено внутреннее единство понятий «*intelligere*» (понимать) и «*esplicare*» (истолковывать). Истолкование — это не какой-то отдельный акт, задним числом и при случае дополняющий понимание; понимание всегда является истолкованием, а это последнее соответственно суть эксплицитная форма понимания. С осознанием этого связано также осознание языка и системы понятий, в которых осуществляется истолкование в качестве внутреннего структурного момента понимания, а это значит, что язык выходит из своего окказионального окраинного положения и становится в центр философии. К этому нам следует еще вернуться.

Внутреннее слияние понимания и истолкование привело, однако, к тому, что третий момент герменевтической проблемы, *аппликация*, оказался целиком и полностью за рамками герменевтического целого. Казалось, например, что использование Священного писания в целях наизидания и поучения, как это принято в христианской проповеди, есть нечто совершенно иное, чем его историческое и теологическое понимание. Наши собственные размышления позволили тем не менее осознать, что в понимании всегда имеет место нечто вроде применения подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится интерпретатор. Мы вынуждены, таким образом, пойти как бы на шаг дальше по сравнению с романтической герменевтикой и мыслить вовле-

ченными в единый процесс не только понимание и истолкование, но также и применение. Это отнюдь не значит, что мы возвращаемся к традиционному различению трех обособленных «subtilitas», о которых говорил пиетизм. Мы полагаем, напротив, что применение есть такая же интегральная составная часть герменевтического процесса, как понимание и истолкование.

Существующее состояние герменевтической дискуссии дает нам повод выдвинуть на передний план эту точку зрения в ее принципиальном значении. При этом мы можем опереться прежде всего на забытую историю герменевтики. В прежние времена считалось чем-то само собой разумеющимся, что перед герменевтикой стоит задача соотнести смысл данного текста с той конкретной ситуацией, в которой он должен быть воспринят. Исходной моделью служит здесь прорицатель божественной воли, способный истолковать слово оракула. Однако и по сей день перед всяким переводчиком стоит задача не просто передать подлинные слова переводимого им партнера по переговорам, но воспроизвести мнение этого последнего так, как это кажется ему необходимым в свете той подлинной ситуации разговора, осознать которую в своем качестве знатока обоих языков может он один.

Точно так же история герменевтики учит нас, что наряду с филологической существовала еще и теологическая и юридическая герменевтика и что полный объем самого понятия герменевтики исчерпывался лишь этими тремя дисциплинами. И только расцвет исторического сознания в XVIII и XIX столетиях привел к тому, что филологическая герменевтика, историко-филологическая наука, освободилась от связи с остальными герменевтическими дисциплинами и в качестве учения о методе гуманитарных наук сделалась полностью самостоятельной.

Однако тесная связь, изначально соединявшая *филологическую* герменевтику с *юридической* и *теологической* основывалась на признании аппликации в качестве одного из интегрирующих моментов всякого понимания вообще. Как для юридической, так и для теологической герменевтики конституирующим является напряжение, существующее между данным текстом (законом или благой вестью), с одной стороны, и тем смыслом, который он получает в результате его применения в конкретной ситуации истолкования (судебный приговор или проповедь), с другой стороны. Закон вовсе не претендует быть понятым исторически, но должен быть путем истолкования конкретизирован в своей правовой значимости. Точно так же и текст

религиозного благовествования вовсе не следует рассматривать как простой исторический документ — он нуждается в таком понимании, которое позволило бы ему оказать свое спасительное воздействие. В обоих случаях это значит: чтобы понять текст, будь то закон или Евангелие, правильно, то есть в соответствии с выдвигаемыми им притязаниями, мы должны в каждый данный момент, то есть в каждой конкретной ситуации, понимать его по-новому и по-иному. Понимание здесь всегда уже является применением.

Мы исходили, однако, из того, что понимание, осуществляемое в науках о духе, также является существенно историческим, то есть что текст и здесь понимается лишь в том случае, если он каждый раз понимается по-другому. Задача исторической герменевтики и состоит в том, чтобы осознать напряжение, существующее между самотождественностью того или иного явления и сменой ситуаций, в которых это явление понимается. Мы исходили из того, что историческая подвижность понимания, отодвинутая на задний план романтической герменевтикой, является истинным центром такой постановки герменевтического вопроса, которая удовлетворяет историческому сознанию. Наши наблюдения над значением традиции в историческом сознании опирались на проведенный Хайдеггером анализ герменевтики фактичности и стремились сделать его плодотворным для герменевтики наук о духе. Мы показали, что понимание является не столько методом, с помощью которого познающее сознание подходит к выбранному им предмету и приводит его к объективному познанию, но что оно имеет скорее своей предпосылкой пребывание-внутри свершающегося predания. *Понимание само оказывается свершением*, и задача герменевтики заключается, с философской точки зрения, в том, чтобы поставить вопрос о природе этого понимания, этой науки, которая сама вовлечена в процесс исторических изменений.

Мы постоянно отдаем себе отчет в том, что самосознанию современной науки предъявляются тем самым необычные требования. Все наши рассуждения в целом были направлены на то, чтобы смягчить эти требования, показав их как результат конвергенции множества различных проблем. В самом деле, существующая ныне теория герменевтики основывается на различениях, которые она сама не способна проводить последовательно. Это становится особенно очевидным при попытках построения всеобщей теории интерпретации. Если, к примеру, раз-

личают когнитивное, нормативное и репродуктивное истолкование, как это делает Э. Бетти в своей характеризующейся удивительной широтой познаний «Всобщей теории интерпретации»<sup>2</sup>, то возникают трудности при подведении феноменов под это разделение. Это относится в первую очередь к научному истолкованию. Если теологическое истолкование объединяют с юридическим и подводят соответственно под нормативную функцию, то в противоположность этому можно напомнить о Шлейермахере, который самым тесным образом связывает теологическое истолкование со всеобщим, то есть — с его точки зрения — филологически-историческим истолкованием. В действительности разрыв между когнитивной и нормативной функцией проходит через саму теологическую герменевтику, и его вряд ли можно прикрыть, устанавливая различие между научным познанием и его последующим использованием в целях назидания. Ясно, что такой же разрыв характерен и для правового истолкования, поскольку проникновение в смысл того или иного правового текста и его применение к конкретному случаю представляют собою не два отдельных акта, но единый процесс.

Однако даже тот тип истолкования, который кажется наиболее далеким от разобранных выше, — я имею в виду репродуктивное истолкование, благодаря которому поэзия или музыка становятся представлением, а свое подлинное существование они обретают лишь в разыгранности (*Gespieltwerden*)<sup>3</sup>, — даже этот тип едва ли является самостоятельным. Здесь тоже существует разрыв между когнитивной и нормативной функцией. Невозможно инсценировать драму, прочесть вслух стихотворение или сыграть музыкальное произведение, не поняв исконный смысл текста и не подразумевая его при воспроизведении и истолковании. Но точно так же невозможно осуществить это репродуктивное истолкование, не учитывая при превращении текста в чувственное явление другого, нормативного момента, ограничивающего требование стилистически правильной передачи стилистическими устремлениями собственной современности. Если мы вспомним, наконец, что перевод иноязычных текстов, поэтическое подражание им, а также и правильное чтение их вслух берут на себя временами ту же задачу объяснения смысла данного текста, что и филологическое истолкование, так что одно переходит в другое, то мы не сможем не сделать вывода, что напрашивающееся само собою различие когнитивного, нормативного и репродуктивно-

го истолкования не имеет принципиального характера, но описывает единый феномен.

Если это верно, то встает задача — *дать новое определение герменевтике в науках о духе, исходя из юридической и теологической герменевтики*. Для этого требуется, конечно, полученное благодаря нашим исследованиям понимание того, что романтическая герменевтика и венчающее ее психологическое истолкование, то есть стремление вникнуть в индивидуальность другого и разгадать ее загадки, подходят к проблеме понимания слишком односторонне. Результаты наших размышлений заставляют нас отказаться от разделения герменевтической постановки вопроса на субъективность интерпретатора и объективность подлежащего пониманию смысла. Такой подход основывается на ложном противопоставлении, которое не может быть сглажено даже путем признания диалектики субъективного и объективного. Отделение нормативной функции от когнитивной разрывает на части то, что явным образом составляет единое целое. Смысл закона, раскрывающийся в его нормативном применении, не является чем-то принципиально иным по сравнению со смыслом того или иного дела, раскрывающимся в понимании текста. Совершенно неправильно основывать возможность понимания текстов на предпосылке «конгениальности», якобы объединяющей творца и интерпретатора данного произведения. Будь это так, дела в науках о духе обстояли бы весьма скверно. Напротив, чудо понимания заключается как раз в том, что не требуется никакой конгениальности, чтобы познать то подлинно значительное и исконно-осмысленное, что содержится в историческом предании. Мы способны раскрыть себя навстречу превышающим нас самих притязаниям текста и, понимая его, соответствовать его значению. В области филологии и исторических наук о духе герменевтика вообще не является «знанием-господством»<sup>4</sup>, то есть у-своением в смысле о-владения, напротив, она подчиняет себя господствующим притязаниям текста. Однако истинным прообразом такого отношения является юридическая и теологическая герменевтика. Очевидно, что истолкование законодательной воли, истолкование божественного обета суть не господство, но форма служения. На службе у того, что должно стать действенным и получить авторитет, они являются истолкованием, включающим в себя аппликацию. Наш тезис, однако, гласит, что также и историческая герменевтика должна произвести аппликацию, поскольку, преодолевая временную

дистанцию, отделяющую интерпретатора от текста, преодолевая то смысло-отчуждение, которому неизбежно подпадает текст, она также служит действительности и авторитету смысла.

## б) ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ АРИСТОТЕЛЯ

Здесь само собою напрашивается рассмотрение комплекса проблем, который мы уже не раз бегло затрагивали. Если действительная острота герменевтической проблемы заключается в том, что одно и то же предание должно быть каждый раз понимаемо по-разному, то — с логической точки зрения — речь идет при этом об отношении всеобщего и особенного. Понимание оказывается частным случаем применения чего-то всеобщего к конкретной и особенной ситуации. Тем самым особое значение получает для нас *Аристотелева этика*, о которой мы уже упоминали в наших вводных замечаниях к теории наук о духе [с. 64 и сл., 83]. Конечно, Аристотель говорит вовсе не о герменевтической проблеме, тем более не об ее историческом измерении, но о верном определении той роли, которую надлежит играть разуму в сфере нравственной деятельности. Для нас, однако, все это тем и интересно, что речь идет здесь о разуме и знании, не оторванных от ставшего бытия (*gewordene Sein*), но определяемых этим бытием и в свою очередь его определяющих. Ограничив сократовско-платоновский интеллектуализм в вопросе о благе, Аристотель, как известно, основал этику в качестве самостоятельной по отношению к метафизике дисциплины. Критикуя платоновскую идею блага как пустую всеобщность, он противопоставляет ей вопрос о человеческом благе, о том, что есть благо с точки зрения человеческой деятельности и поступков<sup>5</sup>. С точки зрения этой критики отождествление добродетели и знания, «арете» и «логоса», лежащее в основе сократовско-платоновского учения о добродетели, оказывается неким преувеличением. Аристотель возвращает ему его истинные пропорции, показывая, что основанием нравственного знания человека является «орексис», «стремление» и его оформление в твердые устои («хексис»). Уже в самом названии видна связь понятия этики с аристотелевским обоснованием «арете» в понятиях «приучение» и «этос».

Существенное отличие человечески-нравственного мира

от мира природы состоит в том, что здесь не просто действуют и проявляются способности или силы, но что человек лишь благодаря тому, что он делает и как поступает, становится тем, что он есть, то есть бытийствуя определенным образом, он и поступает определенным образом. В этом смысле Аристотель противопоставляет «этос» «физису» как такую область, в которой хотя и не царит беззаконие, но которая не ведает и природной законосообразности; здесь господствует переменчивость и ограниченная закономерность человеческих установлений и типов человеческого поведения.

При этом возникает вопрос, как возможно философское знание о нравственном бытии человека и какую роль играет в этом бытии знание вообще. Если то, что является благом для человека, раскрывается всякий раз в той конкретной практической ситуации, в которой он находится, — задача нравственного знания состоит в том, чтобы, присматриваясь к конкретной ситуации, понять, чего требует от него эта последняя; иными словами, практически действующий человек должен рассматривать каждую конкретную ситуацию в свете того, что требуется от него в целом и в принципе. Высказанный негативно, этот тезис гласит, что всеобщее знание, не апплицирующее себя к конкретной ситуации, остается бессмысленным, больше того: грозит затемнить конкретные требования, диктуемые ситуацией. Это положение дел, выражающее самое существо нравственного сознания, не только превращает философскую этику в методологически сложную проблему, но в то же время *сообщает проблеме метода моральную релевантность*. В противоположность тому учению о благе, которое определяется платоновским учением об идеях, Аристотель подчеркивает, что в рамках этической проблематики речь не может идти о точности высшего порядка, которой добивается математик. Подобное требование точности было бы здесь неуместным. Необходимо наметить лишь общие контуры ситуации, чтобы таким наброском оказать нравственному сознанию определенную помощь<sup>6</sup>. Однако вопрос о возможности подобной помощи есть уже вопрос моральный. Очевидно, что к существенным характеристикам нравственного феномена относится именно то, что действующий субъект должен знать и решать сам и ни в коем случае не может отказаться от этой самостоятельности. Решающим для правильного подхода к философской этике является, следовательно, то, что она не стремится занять место нравственного сознания, но вместе с тем не ищет



и чисто теоретических, «исторических» сведений, а путем прояснения общих контуров феномена помогает нравственному сознанию прийти к ясности относительно себя самого. Это предполагает наличие множества качеств в том, кто должен воспринять помощь: в слушателе аристотелевских лекций. Ему нужно обладать достаточной экзистенциальной зрелостью, чтобы не требовать от обращенных к нему поучений ничего сверх того, что они могут и должны дать. Говоря позитивно: он должен уже заранее, благодаря привычке и воспитанию, выработать в себе нравственные устои, и его постоянное стремление должно заключаться в том, чтобы сохранять эти устои в конкретных жизненных ситуациях, доказывать их своим правильным поведением<sup>7</sup>.

Как видим, признание того, что проблема метода полностью определяется предметом, — общее положение Аристотеля. Что касается наших интересов, то нам нужно внимательнее рассмотреть своеобразное отношение, существующее между нравственным бытием и нравственным сознанием, — отношение, разбираемое Аристотелем в его «Этике». Аристотель остается наследником Сократа постольку, поскольку он продолжает считать знание существенным моментом нравственного бытия, — и нас здесь интересует как раз компромисс между сократовско-платоновским наследием и выдвинутым самим Аристотелем моментом «этоса». *Ибо герменевтическая проблема также очевидным образом отходит от чистого, не связанного с бытием знания.* Мы говорили о принадлежности интерпретатора к тому преданию, с которым он имеет дело, и в самом понимании видели момент свершения. Чуждое влияние объективирующих методов современной науки, характеризующее герменевтику и историческую науку XIX столетия, предстало перед нами как следствие ложного опредмечивания. Чтобы проникнуть в суть этого последнего и избежать его, мы и сослались на пример Аристотелевой этики. Ведь нравственное знание, как его описывает Аристотель, очевидным образом не является предметным знанием, то есть знающий не стоит перед фактами, которые он только устанавливает, но он непосредственно затронут тем, что он познает. Это есть нечто такое, что он должен делать<sup>8</sup>.

Ясно, что это знание не есть знание научное. В этом смысле устанавливаемое Аристотелем различие между нравственным знанием, «рассудительностью» («фронесис») и теоретическим знанием («эпистеме») крайне просто, особенно если мы вспомним, что для греков про-

образом всякой науки является математика, знание о неизменном, знание, которое основано на доказательствах и которым поэтому может овладеть каждый. Подобное отграничение нравственного знания от знания математического типа ничему, разумеется, не могло бы научить гуманитарную герменевтику. Скорее науки о духе тесно связаны с нравственным знанием — в противоположность «теоретической» науке. Они являются своего рода «моральными науками». Их предмет — это человек и то, что он знает о самом себе. Однако он знает себя в качестве человека действующего, и знание о себе, которое он таким образом приобретает, вовсе не стремится к установлению того, что есть. Напротив, действующий человек всегда имеет дело с чем-то таким, что не совсем таково, каково оно есть, но что могло бы быть и другим. Он открывает здесь то, во что ему следует вмешаться. Его знание должно направлять его действия.

В этом кроется действительная проблема нравственного знания, занимающая Аристотеля в его этике. Ведь руководство действием со стороны знания мы в первую очередь и в чистом виде находим там, где греки говорят о «технэ». «Технэ» — это мастерство, это знание ремесленника, умеющего создавать определенные вещи. Вопрос в том, является ли нравственное знание знанием такого рода. Это означало бы, что оно есть знание о том, как должен человек создавать себя самого. Должен ли человек научиться делать себя тем, чем он должен быть, подобно тому как ремесленник учится делать то, что должно быть, в соответствии с его планом и волей? Планирует ли человек себя самого согласно своему «эйдосу», подобно тому как ремесленник носит в себе и представляет в материальных предметах «эйдос» того, что он хочет изготовить? Как известно, Сократ и Платон действительно распространили понятие «технэ» на человеческое бытие, и невозможно отрицать, что при этом было открыто нечто истинное. По крайней мере в политической области модель «технэ» играет значительную критическую роль, поскольку она раскрывает несостоятельность так называемого искусства политики, — искусства, в котором всякий, кто занимается политикой, следовательно, всякий гражданин, полагает себя сведущим. В высшей степени характерно, что знание ремесленника было тем единственным, которое Сократ в своем знаменитом описании того, что он узнал от своих сограждан, признал действительным в своей области знанием<sup>9</sup>. Правда, ремесленники тоже его разочаровали. Их знание не есть то истинное знание, которое

делает человека человеком и гражданином. Тем не менее это действительно знание. Это подлинное искусство, умение, сноровка, а не просто высокая степень опыта. В этом оно, очевидным образом, сходится с тем истинным нравственным знанием, которого ищет Сократ. И то и другое суть знания, предшествующие действию и стремящиеся определять и направлять это действие. Знание такого рода должно, следовательно, включать в себя и свое применение к данной конкретной задаче.

Вот тот пункт, который позволяет связать аристотелевский анализ нравственного знания с герменевтической проблемой современных наук о духе. Разумеется, в случае герменевтического сознания речь не идет ни о техническом, ни о нравственном знании, однако оба типа знания включают в себя *ту же задачу применения*, которую мы признали основным моментом герменевтической проблемы. Ясно, конечно, что применение в том и в другом случае означает нечто иное. Существует в высшей степени своеобразное напряжение между «технэ», искусностью, мастерством, которому можно научиться, и тем знанием, которое приобретается благодаря опыту. На практике предшествующее действию знание, которым обладает человек, выучившийся какому-либо ремеслу, не обязательно выше того, каким обладает необученный, но многоопытный человек. Хотя это и так, мы не назовем такое предшествующее знание «технэ» теоретическим, особенно если учесть, что в процессе использования этого знания опыт накапливается сам собой. Ведь оставаясь знанием, оно всегда ориентировано на практику, и хотя неподатливый материал не всегда покоряется тому, кто овладел своим ремеслом, Аристотель тем не менее с полным правом цитирует слова поэта: «Искусству случай мил, искусство — случаю». Это значит: удача приходит прежде всего к тому, кто выучился своему делу. Подлинное овладение своим делом — вот что дает предшествующее знание «технэ»; именно это и является образцом для нравственного знания. Ведь ясно, что и для этого последнего опыт никогда не бывает достаточным, чтобы принять верное решение. Также и здесь требуется предшествующее руководство поступками со стороны самого нравственного сознания, и более того: здесь никак невозможно удовлетвориться даже теми ненадежно-неустойчивыми отношениями, которые существуют в случае «технэ» между предшествующим знанием и действительной удачей. Между совершенствованием нравственного сознания и совершенством в умении изготавливать что-либо, «технэ», су-

щество, конечно, подлинное соответствие; ясно, однако, что это не одно и то же.

Наоборот, различия прямо-таки бросаются в глаза. Совершенно очевидно, что человек не располагает собою так, как ремесленник располагает тем материалом, с которым он работает. Он не имеет возможности создавать себя самого таким же образом, как он создает что-то другое. Так что и знание, которое он имеет о самом себе в своем нравственном бытии, должно быть иным, должно отличаться от того знания, которым он руководствуется при создании чего-либо. Аристотель формулирует это различие очень смело и очень своеобразно, называя это знание знанием-себя, то есть знанием-для-себя, «знанием [блага] для себя»<sup>10</sup>. При этом знание-себя, свойственное нравственному сознанию, отделяется от теоретического знания таким образом, который обладает для нас непосредственной убедительностью. Здесь происходит, однако, также и отграничение нравственного знания от технического, и Аристотель решается на столь своеобразное выражение, как знание-себя, именно для того, чтобы сформулировать оба аспекта этого отграничения.

Отграничение от технического знания представляет собой более сложную задачу, если, как это и делает Аристотель, определять «предмет» этого знания не как нечто всеобщее, всегда остающееся самим собою, но как нечто единичное, как нечто такое, что может быть и иным. Ведь на первый взгляд кажется, что в обоих случаях речь идет о вполне аналогичной задаче. Тот, кто умеет изготавливать что-либо, знает некое благо, и он обладает этим знанием «для себя», то есть знает, что он там, где есть такая возможность, действительно способен изготовить это. Он берет нужный материал и выбирает нужные средства для осуществления своего замысла. Он должен, следовательно, применить выученное им вообще к данной конкретной ситуации. Нельзя ли сказать то же самое о нравственном сознании? Также и тот, кто стоит перед нравственным решением, уже заранее нечто выучил. Воспитание и обычаи определяют его всеобщее знание о том, что правильно. Задача нравственного решения и состоит в том, чтобы поступать правильно в конкретной ситуации, то есть увидеть в конкретной ситуации то, что правильно, и овладеть им. Следовательно, осуществляющий нравственное решение должен выбрать и пустить в ход надлежащие средства, и его действия должны быть столь же продуманными, как и действия ремеслен-

ника. И тем не менее это знание совершенно иного рода. Почему же?

В Аристотелевом анализе «рассудительности» («фронесис») можно выделить множество моментов, отвечающих на этот вопрос. Ведь подлинная гениальность Аристотеля и заключается как раз во владении всесторонним описанием феноменов. Эмпирическое, взятое в его синтезе, Гегель признает спекулятивным понятием<sup>11</sup>. Мы ограничимся здесь несколькими пунктами, наиболее важными для нашей темы.

1. Мы можем выучиться какому-либо «технэ», но можем и разучиться. Нравственному знанию мы не обучаемся и разучиться тоже не можем. Мы соотносены с этим знанием вовсе не так, как если бы мы могли усвоить его или не усваивать, подобно тому как мы можем выбирать или не выбирать какое-либо фактическое умение, какую-либо «технэ». Скорее наоборот, мы всегда уже находимся в положении того, кто должен действовать (если отвлечься от периода нашего несовершеннолетия, когда послушание воспитателю заменяет собственные решения), — мы должны, следовательно, уже обладать нравственным знанием и применять его. Именно поэтому понятие применения в высшей степени проблематично. Ведь мы можем применять лишь то, чем мы уже заранее обладаем «для себя». Однако нравственным знанием мы не обладаем «для себя», то есть мы его уже имеем и потом лишь применяем к конкретной ситуации. Представление, которое человек имеет о том, чем он должен быть, а следовательно, его понятия о правосудности и несправедливости, о порядочности, мужестве, достоинстве, солидарности и т. д. (все они имеют свое соответствие в Аристотелевом перечне добродетелей) являются в известном смысле образцами, направляющими его действия и служащими ему ориентирами, однако легко заметить принципиальное различие между ними и тем направляющим образом, каким, к примеру, является для ремесленника чертеж того предмета, который он производит. Вопрос о том, скажем, что справедливо, а что нет, не может быть полностью решен в отрыве от ситуации, требующей от меня правосудности, тогда как «эйдос» того, что хочет изготовить ремесленник, полностью определен, причем определен тем употреблением, для которого предназначена изготавливаемая вещь.

Конечно, понятие справедливого тоже кажется полностью определенным. Ведь оно сформулировано в законах и содержится также в общих правилах поведения, в обы-

чаях и правах, хотя и некодифицированных, однако очень точно определенных и общеобязательных. Так что и правосудие является особой задачей, требующей знания и умения. Не есть ли это тоже некая «технэ»? Разве оно не состоит в применении законов и правил к конкретному случаю? Разве не говорим мы об «искусстве» судьи? Так почему же то, что Аристотель называет «рассудительностью в судопроизводстве» (δικαστική φρόνησις), все-таки не есть «технэ»? <sup>12</sup>

Размышление показывает нам, что в применении законов содержится нечто спорное с юридической точки зрения. Ремесленник находится в совсем ином положении. Обладая планом и правилами выполнения своей задачи и приступая к этому выполнению, он тоже может быть вынужден приспосабливаться к конкретным обстоятельствам и условиям, то есть отказываться от буквального выполнения своего первоначального плана. Однако такой отказ ни в коей мере не означает, что тем самым совершенствуется его знание о том, к чему он стремится. Он делает скорее лишь некие уступки при выполнении, и поэтому речь здесь идет действительно о применении его знания и о мучительном несовершенстве, с которым это связано.

Положение же того, кто «применяет» право, совсем иное. В конкретной ситуации он тоже вынужден смягчить строгость закона. Однако если он так поступает, то это происходит не потому, что лучше не получается, но потому, что в противном случае он поступил бы несправедливо. Ослабляя действие закона, он, следовательно, не делает никаких отступлений от него — напротив, он находит некое лучшее право. Аристотель в своем анализе «доброты» («επεικεία») <sup>13</sup> выражает это со всей определенностью: «“Епейкея” суть исправление законного правосудия» <sup>14</sup> Аристотель показывает, что существует неизбежное напряжение между законом и конкретностью практического действия, поскольку всякий закон носит всеобщий характер и потому не может охватить практическую действительность во всей ее конкретности. В начале нашей работы мы уже затрагивали эту проблему при анализе способности суждения [с. 81 и сл.]. Ясно, что именно здесь и скрывается подлинная проблема юридической герменевтики <sup>15</sup>. Закон всегда несовершенен не потому, что он несовершенен сам по себе, но потому, что человеческая действительность по сравнению с тем порядком, который подразумевается законами, неизбежно остается несовершенной и, следовательно, не допускает простого применения законов.

Из сказанного видно, что отношение Аристотеля к проблеме естественного права носит в высшей степени сложный характер — во всяком случае, его нельзя отождествлять с естественноправовой традицией позднейших эпох. Мы ограничимся здесь немногими замечаниями, показывающими связь идеи естественного права с герменевтической проблемой<sup>16</sup>. Из вышеизложенного следует, что Аристотель не просто отклоняет вопрос о естественном праве. Он не считает, что узаконенное право есть уже истинное право как таковое, но видит по крайней мере в так называемых «соображениях добра» дополняющую право задачу. Так, он возражает против крайнего конвенционализма или юридического позитивизма, проводя решительное различие между правым от природы и правым по закону и уговору<sup>17</sup>. Однако различие, которое он при этом имеет в виду, не есть простое различие между неизменностью естественного права и изменчивостью права позитивного. Правда, Аристотеля в общем именно так и понимали, однако такое понимание не достигает подлинной глубины его мысли. Идея абсолютно неизменного права ему отлично известна, но он распространяет это право лишь на богов, поясняя, что среди людей изменчиво не только узаконенное, но также и природное право. Подобная изменчивость, по Аристотелю, вполне совместима с тем, что это право является «природным». Смысл этого утверждения представляется мне следующим: хотя и существуют правовые узаконения, являющиеся целиком и полностью результатом простой договоренности (как, например, правостороннее движение на автомобильных дорогах), вместе с тем и прежде всего существуют также такие вещи, которые не допускают произвольной человеческой договоренности, поскольку «природа вещей» всегда настаивает на своем. Вполне оправданно поэтому называть такие узаконения «природным правом»<sup>18</sup>. В той мере, в какой природа вещей допускает свободную подвижность человеческих установлений, подобное природное право является все-таки изменчивым. Случаи, привлекаемые Аристотелем из других сфер, делают это совершенно ясным. От природы правая рука сильнее левой, но ничто не мешает нам так развить левую руку, чтобы она сделалась столь же сильной, как и правая. (Аристотель приводит этот пример, очевидно, потому, что это была излюбленная мысль Платона.) Еще яснее другой пример, поскольку он так или иначе относится уже к правовой сфере: одна и та же мера вина не равна самой себе, у скупщиков она больше, у торговцев меньше.

Аристотель вовсе не хочет сказать, что при виноторговле партнеры все время стремятся обмануть друг друга, но что эти действия соответствуют допустимой в узаконенных границах изменчивости справедливого. И совершенно ясным является следующее противопоставление: наилучшее государственное устройство повсюду одно и то же, однако эта тождественность не такова, с какой огонь жжется повсюду одинаково, и в Греции, и в Персии.

Позднейшая теория естественного права вопреки совершенно ясному смыслу этого места ссылалась на него таким образом, как если бы Аристотель сравнивал здесь неизменность права с неизменностью законов природы<sup>19</sup>. В действительности верно обратное. Как показывает приведенное противопоставление, идея естественного права обладает, по Аристотелю, лишь критической функцией. Ее нельзя использовать догматически, то есть нельзя наделять определенные правовые содержания как таковые достоинством и нерушимостью естественного права. Согласно Аристотелю, идея естественного права незаменима перед лицом неизбежного несовершенства всех действующих законов, и особенно актуальной она становится там, где речь идет о «соображениях добра», которые одни лишь способны действительно найти правое. Однако ее функция является критической постольку, поскольку ссылка на естественное право оправдана лишь там, где имеет место разногласие между правом и правом.

Частный вопрос естественного права, который Аристотель обсуждает *in extenso*, интересует нас здесь не сам по себе, но в силу его принципиального значения. Ведь то, о чем говорит здесь Аристотель, относится ко всем понятиям, которые человек имеет о том, чем он должен быть, а не только к проблемам права. Все эти понятия являются не только произвольным, случайным, конвенционально обусловленным идеалом, но при всем многообразии, свойственном нравственным понятиям различных времен и народов, здесь тоже существует нечто вроде природы вещей. Это не значит, что указанная природа вещей, например идеал храбрости, является твердым масштабом, который можно было бы познать и применять на деле. Скорее Аристотель признает за учителем этики то же самое, что, по его мнению, относится к человеку вообще: а именно что также и он всегда уже связан нравственно-политическими рамками и только в этих рамках, с этой точки зрения получает свое представление о вещах. Он сам не считает описанные им руководящие образцы поведения таким знанием, которому можно кого-



либо научить. Они могут претендовать лишь на роль схем. Они конкретизируются лишь в той конкретной ситуации, в которой находится действующий человек. Они, следовательно, не являются нормами, вечными, как звезды, или занимающими свое неизменное место в некоем нравственном миропорядке, так что человеку остается лишь заботиться об их сохранении. С другой стороны, однако, они не являются и простыми конвенциями, но действительно отражают природу вещей, и дело лишь в том, что эта последняя определяет себя всякий раз только благодаря тому применению, которое находит для них нравственное сознание.

2. В этом сказывается принципиальная модификация понятийных отношений средства и цели, отличающая нравственное знание от технического. Дело не только в том, что нравственное знание имеет не просто партикулярную цель, но относится к правильной жизни вообще и в целом — в противоположность чему, разумеется, всякое техническое знание является партикулярным и служит партикулярным целям. Дело не только в том опять-таки, что нравственное знание требуется там, где техническое знание отсутствует, хотя бы мы и желали его иметь. Естественно, техническое знание, если бы оно у нас было, избавило бы нас от необходимости самостоятельного обдумывания того, к чему оно относится в своем качестве знания. Там, где есть какая-либо «технэ», ей следует выучиться, и это одно уже позволяет найти верные средства. Напротив, мы видим, что нравственное знание всегда и неизменно требует подобного самостоятельного обдумывания. Даже если представить себе это знание в состоянии идеальной завершенности, оно является совершенством способности к самостоятельному обдумыванию, разумности в принятии решений (εὐβουλία), а вовсе не знанием типа «технэ».

Речь идет, следовательно, об основополагающем различии. Дело вовсе не в том, что благодаря расширению технического знания необходимость нравственного знания, самостоятельного обдумывания оказывается как бы полностью снятой. Нравственное знание в принципе не может предшествовать действию, как предшествует ему то знание, которому можно научить. Отношение средств и целей строится здесь иначе: знание верных средств не может быть заранее предоставлено в наше распоряжение, причем потому, что и истинные цели не являются в данном случае простым предметом знания. Не существует предварительной оправданности того, на что направлена правильная

жизнь в целом. В силу этого Аристотелево определение понятия «фронесис» отличается характерной расплывчатостью, поскольку он подчиняет это знание то самой цели, то средствам, к ней ведущим<sup>20</sup>. По сути дела, это значит, что цель нашей жизни вообще, а также ее раскрытие в тех нравственных образцах, которые направляют наши действия и которые Аристотель описывает в своей этике, не могут быть предметом знания, доступного изучению. Этика подлежит догматическому применению столь же мало, как и естественное право. Скорее Аристотелево учение о добродетелях описывает типические образцы той середины, которой человеку надлежит придерживаться в его бытии и поступках, тогда как нравственное знание, ориентированное на эти образцы, суть то же самое знание, которое призвано ответить на требования конкретной и сиюминутной ситуации.

Поэтому и невозможно прямое обсуждение целесообразности, служащее достижению нравственных целей; обдумывание же средств само по себе является размышлением нравственного порядка и со своей стороны конкретизирует нравственную правоту определяющих целей. Знание-себя, о котором говорит Аристотель, характеризуется как раз тем, что оно содержит в себе законченную аппликацию и действительно раскрывается в непосредственности данной ситуации. Таким образом, завершенность придает нравственному знанию лишь знание соответствующих обстоятельств, которое, однако, не является чувственным видением. В самом деле, хотя мы и должны, присмотревшись к ситуации, увидеть, чего она от нас требует, однако это видение не означает, что мы воспринимаем видимое как таковое, — но только то, что мы учимся рассматривать эту ситуацию как ситуацию, в которой мы действуем, и соответственно в свете того, что правильно. Подобно тому как при анализе плоскостей мы видим, что треугольник — это простейшая плоскостная фигура, так что при ограничении плоскости ломаной линией мы не можем продвинуться дальше и вынуждены остановиться на нем как на чем-то последнем, — точно так же и в случае нравственного размышления «видение» непосредственно выполнимого есть не просто видение, но «нус». Это подтверждается также и характером того, что образует противоположность подобного видения<sup>21</sup>. Противоположностью по отношению к видению того, что правильно, является не заблуждение и не ошибка, но ослепление. Победенный своими страстями вдруг перестает видеть в данной ситуации то, что правильно. Он словно

бы теряет власть над самим собой, утрачивая тем самым некую правоту, то есть верную направленность воли, так что ему, вовлеченному в диалектику страстей, правильным кажется то, что нашептывает ему страсть. Нравственное знание — это в самом деле знание особого рода. Оно удивительным образом охватывает и средство, и цель, отличаясь в этом от знания технического. Именно потому здесь не имеет смысла проводить различие между знанием и опытом, что вполне уместно в случае «технэ». Ведь нравственное знание само включает в себя нечто вроде опыта, больше того: мы еще увидим, что это есть, пожалуй, основополагающая форма опыта, по сравнению с которой всякий другой опыт является уже денатурацией, чтобы не сказать натурализацией [см. ниже, с. 420 и сл.].

3. Знание-себя, свойственное нравственной рассудительности, действительно характеризуется весьма своеобразной соотнесенностью с самим собой. Это показывают модификации, вводимые Аристотелем в контексте его анализа понятия «фронесис». А именно рядом с «фронесис», добродетелью рассудительности, стоит сообразительность<sup>22</sup>. Сообразительность суть модификация добродетели нравственного знания. Она возникает потому, что речь идет здесь не обо мне самом, но о другом. Она является, следовательно, разновидностью нравственного суждения. Мы говорим о сообразительности в тех случаях, когда, вынося суждение, один человек полностью переносится в конкретную ситуацию, в которой находится и должен действовать другой. Также и здесь речь идет, следовательно, не о знании вообще, но о его конкретизации в данное мгновение. Такое знание никоим образом не является техническим знанием или его применением. Опытный в житейских делах человек способен на истинную сообразительность в отношении того, кто действует, вовсе не потому, что он сведущ во всех делах и вообще во всем происходящем, но лишь потому, что он удовлетворяет одной предпосылке, а именно: он также стремится к справедливому и связан с другим этой общностью устремлений. Это конкретизируется в феномене совета при решении «вопросов совести». Тот, кто просит совета, а также и тот, кто дает совет, оба исходят из предпосылки, что другой связан с ним дружескими узами. Лишь друзья могут давать друг другу советы, или — что то же — лишь дружески данный совет имеет смысл для того, кому он дается. Также и здесь получается, следовательно, что тот, кто обладает сообразительностью, знает и судит не с позиции некоей недостижимой проти-

вопоставленности, но исходя из специфической сопринадлежности, связывающей его с другим, думает вместе с ним, как если бы то, что волнует другого, непосредственно касалось его самого.

Это становится полностью очевидным на примере таких разновидностей нравственной рассудительности, как совестьливость, снисходительность (γνώμη, συγγνώμη). Совестьливость понимается здесь как свойство. Совестьливым мы называем того, кто судит правильно и по справедливости. Совестьливый готов, следовательно, отдать должное той особенной ситуации, в которой находится другой человек, и потому он более всего склонен к снисхождению или к прощению. Ясно, что также и здесь речь идет не о техническом знании.

И наконец, Аристотель с особенной отчетливостью показывает своеобразие нравственного знания и добродетели, заключающейся в обладании им, описывая естественное перерождение и вырождение этого нравственного знания<sup>23</sup>. Он говорит о «дейносе» (искусном, изобретательном) как о таком человеке, который как бы имеет в своем распоряжении все природные способности и дарования, необходимые для этого нравственного знания, который с устрашающей ловкостью использует шансы любой ситуации, из всего извлекает выгоду, находит выход из любого положения<sup>24</sup>. Это природное воплощение «фронесис» характеризуется, однако, тем, что «дейнос» использует свои способности, свою умелость, не руководствуясь нравственным бытием и потому не ведая преград и вовсе не направляя их на нравственные цели. Отнюдь не случайно, что человек отличающийся такого рода изобретательностью, обозначается словом, которое имеет также значение «страшный». В самом деле, нет ничего более страшного, зловещего, даже опасного, чем использование гениальных способностей в дурных целях.

Если мы, подводя итоги, соотнесем Аристотелево описание этического феномена и особенно добродетели нравственного знания с нашими собственными вопросами, то увидим, что их анализ у Аристотеля есть своего рода *модель той проблемы, которую являет собой герменевтическая задача*. Мы убедились в том, что применение — это не какая-то дополнительная и необязательная часть феномена понимания, но что оно определяет этот феномен с самого начала и во всем его объеме. Также и здесь применение оказалось не соотнесением чего-то всеобщего, данного заранее, с той или иной особенной ситуацией.

Интерпретатор, имеющий дело с преданием, стремится его апплицировать. Но это вовсе не значит, что дошедший до него текст дан ему и понят им как нечто всеобщее и затем лишь используется для применения к особенному. Напротив, интерпретатор ни к чему иному и не стремится, как именно понять это всеобщее (текст), то есть понять то, что говорит предание, то, что составляет смысл и значение текста. Но чтобы понять это, он не должен абстрагироваться от себя самого и от той конкретной герменевтической ситуации, в которой он находится. Он должен связать текст с этой ситуацией, если он вообще хочет его понять.

### с) ПОКАЗАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЮРИДИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Если это так, то дистанция между герменевтикой наук о духе и *юридической герменевтикой* вовсе не столь велика, как полагают обыкновенно. Господствующее мнение исходит, правда, из того, что лишь историческое сознание возвысило понимание до метода объективной науки и что герменевтика получила свое истинное определение лишь после того, как она превратилась, таким образом, во всеобщее учение о понимании и толковании текстов. Юридическая же герменевтика сюда якобы вообще не относится, поскольку она не стремится к пониманию данных текстов, но является вспомогательной мерой правовой практики, призванной скорректировать своего рода изъян, некое исключительное явление в системе правовой догматики. С задачей, стоящей перед герменевтикой наук о духе, с пониманием предания она уже не имеет, по сути дела, ничего общего.

Но в таком случае и *теологическая герменевтика* не может претендовать на самостоятельное систематическое значение. Шлейермахер вполне сознательно растворил ее во *всеобщей герменевтике*, рассматривая ее исключительно как специальный случай применения этой последней. Создается впечатление, что с тех пор способность научной теологии конкурировать с современными историческими науками основана как раз на той предпосылке, что при истолковании Священного писания действуют те же самые законы и правила, что и при понимании любого другого предания. Следовательно, специфически теологической герменевтики вообще не может быть.

Стремиться вопреки всему этому к реставрации старой

истины и старого единства герменевтических дисциплин — значит, конечно, отстаивать весьма парадоксальный тезис. Представляется, что переход к современной методике наук о духе основывается как раз на освобождении от всякой догматической связанности. Юридическая герменевтика выпала из теории понимания именно потому, что она преследует догматическую цель, и наоборот, теологическая герменевтика растворилась в единстве историко-филологического метода, отказавшись от своей догматической связанности.

При таком положении дел нам следует обратиться к проблеме дивергенции юридической и исторической герменевтики и рассмотреть те случаи, когда юридическая и историческая герменевтика занимаются одним и тем же предметом, то есть те случаи, когда правовые тексты, с одной стороны, истолковываются юридически, с другой, понимаются исторически. Мы рассматриваем, таким образом, подход *историка права* и *юриста* к одному и тому же данному и действующему законодательному тексту. Здесь мы можем опереться в наших собственных размышлениях на великолепные работы Э. Бетти<sup>25</sup>. Нас интересует при этом, *насколько однозначным и недвусмысленным является различие между догматическим и историческим интересом.*

То, что различие существует, очевидно. Юрист постигает смысл закона с точки зрения данного случая и ради этого данного случая. Напротив, у историка права нет никакого данного случая, из которого он исходил бы, он он стремится определить смысл закона, конструируя и охватывая единым взором всю сферу его применения целиком. Смысл закона конкретизируется лишь благодаря всем этим случаям его применения. Историк права не может, следовательно, довольствоваться первоначальным применением закона для определения его исконного смысла. Как историк, он должен, скорее, учесть также и исторические изменения, через которые прошел закон. Понимая, он должен опосредовать первоначальное применение закона его современным применением.

Описывать задачу историка права так, как если бы он сделал свое дело, «реконструировав изначальное смысло-содержание законодательной формулы», кажется мне недостаточным — точно так же, как недостаточно сказать о юристе, что он должен «еще и привести это содержание в соответствие с жизненной актуальностью современности». Подобное разграничение означало бы, что перед юристом стоит более широкая задача, включающая в се-

бя также и задачу историка права. Тот, кто стремится привести смысл закона в соответствие с современностью, должен прежде всего знать его первоначальный смысл. Он сам, следовательно, должен мыслить как историк права. И дело лишь в том, что историческое понимание служит ему здесь исключительно средством для достижения определенной цели. Наоборот, историка права как такового догматически-правовая задача совершенно не касается. В своем качестве историка он подходит к исторической предметности с целью понять и оценить ее историческое место и значение, тогда как юрист еще и сближает понятое таким образом с правовой современностью. Примерно так описывает эти соотношения Бетти.

Вопрос, однако, в том, насколько исчерпывающим является подобное описание отношения историка к своему предмету. Каким образом дело вообще принимает в нашем случае исторический оборот? Мы живем с естественным убеждением, что правовой смысл того или иного действующего закона полностью однозначен и что современная нам юридическая практика просто следует его изначальному смыслу. Если бы это всегда было так, то вопрос о смысле того или иного закона был бы как с юридической, так и с исторической точки зрения одним и тем же вопросом. В таком случае и для юриста герменевтическая задача состояла бы не в чем ином, как в установлении изначального смысла закона и последующем применении его в качестве правильного смысла. Так, еще Савиньи в 1840 году в своей «Системе римского права» рассматривал задачу юридической герменевтики исключительно как задачу историческую. Подобно тому как Шлейермахер не видит никакой проблемы в том, что интерпретатор должен поставить себя на место первоначального читателя, точно так же и Савиньи игнорирует напряжение, существующее между первоначальным и современным юридическим смыслом<sup>26</sup>.

То, что это юридически несостоятельная фикция, стало с течением времени совершенно очевидным. Эрнст Форстхоф в своем весьма ценном исследовании показал, как из чисто юридических побуждений вытекает необходимость рефлексии по поводу исторических изменений, в силу которых изначальное смысло содержание закона и смысло содержание, применяемое в юридической практике, отделяются друг от друга<sup>27</sup>. Разумеется, юрист всегда имеет в виду сам закон. Однако его нормативное содержание должно быть определено с учетом того случая, к которому его следует приложить. Чтобы точно установить

его содержание, требуется историческое познание первоначального смысла, и лишь ради этого последнего толкователь-юрист принимает в расчет историческое значение, сообщаемое закону самим законодательным актом. Он не может, однако, полагаться исключительно на то, к примеру, что сообщают ему о намерениях и помыслах тех, кто разрабатывал данный закон, протоколы парламентских заседаний. Напротив, он должен осознать произошедшие с тех пор изменения правовых отношений и соответственно заново определить нормативную функцию закона.

Совсем иначе поступает историк права. Его интересует, по видимости, лишь изначальный смысл закона, то, что имело в виду и обладало правовой значимостью, когда закон был принят. Но как же он может познать этот изначальный смысл? Может ли он познать его, не осознав тех изменений, которые отделяют его эпоху от той, в которую был принят закон? Не должен ли он, следовательно, поступить точно так же, как поступает судья, то есть провести различие между изначальным смысло-содержанием законодательного текста и тем правовым содержанием, в предположении которого он живет как человек своей эпохи? Герменевтическая ситуация историка и юриста совпадает, на мой взгляд, в том, что по отношению ко всякому тексту мы живем в непосредственном смыслоожидании. Невозможно непосредственное приближение к историческому объекту, которое объективно устанавливало бы его историческое значение. Историк должен осуществить ту же рефлекссию, которая направляет действия юриста.

В этом плане фактическое содержание того, что понимается как одним, так и другим способом, оказывается одинаковым. Следовательно, сделанное выше описание подхода историка к своему предмету остается неполным. Историческое познание может осуществляться лишь таким образом, что в каждом данном случае прошедшее рассматривается в непрерывной связи с настоящим, — что и делает юрист в своих практически-нормативных целях, если он действительно стремится «продолжить непрерывную жизнь права и сохранить традицию правовой мысли»<sup>28</sup>.

Теперь, однако, следует спросить себя, насколько типичной для всеобщей проблемы исторического понимания является анализируемая модель. Моделью, из которой мы исходили, было понимание закона, все еще остающегося в силе. В таком случае историк и догматик рассматривают один и тот же предмет. Но не есть ли это



лишь частный случай? Историк права, обращающийся к правовым культурам прошлого, в особенности же любой другой историк, стремящийся познать прошлое, уже не связанное с настоящим непосредственно, не узнал бы себя в приводимом нами случае сохраняющейся действенности закона. Он сказал бы: юридическая герменевтика решает частную догматическую задачу, совершенно чуждую контексту исторической герменевтики.

В действительности соотношение кажется мне обратным. Юридическая герменевтика могла бы напомнить наукам о духе об их подлинном образе действий. Мы находим здесь искомую модель отношений между прошлым и настоящим. Судья, который приспособливает закон, дошедший до него из прошлого, к потребностям современности, стремится, конечно, решить некую практическую задачу. Однако это вовсе не значит, что он его произвольно перетолковывает. И в данном случае тоже понять и истолковать — значит познать и признать действующий смысл закона. Судья стремится здесь соответствовать «правовой мысли» закона, опосредуя ее современностью. Разумеется, речь идет при этом о юридическом опосредовании. Он стремится познать именно правовое значение закона, а не — к примеру — историческое значение законодательного акта, которым этот закон был введен в действие, или какого-либо случая его применения. Он, таким образом, подходит к истории вовсе не как историк — и тем не менее он подходит именно к своей собственной истории, которая и есть его современность. Поэтому он всегда может обратиться и как историк к тем вопросам, которые как юрист он уже затрагивал имплицитно.

Наоборот, историк, перед которым не стоит никаких юридических задач, но который со своей стороны стремится уяснить себе историческое значение данного закона — как и любого другого содержания исторического предания, — не может не принять во внимание то обстоятельство, что он имеет здесь дело с правовым творчеством, которое изначально добивалось как раз юридического понимания. Он должен мыслить не только исторически, но и юридически. Историк, который рассматривает правовой текст, действующий еще и сегодня, — это, конечно, особый случай. Однако этот особый случай проясняет для нас то, что определяет наше отношение ко всякому историческому преданию. Историк, стремящийся понять закон исходя из той исторической ситуации, в которой он возник, не может не учитывать его последующего правового воздействия: оно дает ему в руки те вопросы, с которыми он

обращается к историческому преданию. Нельзя ли сказать о любом тексте, что он должен быть понят исходя из того, что он говорит? Не значит ли это, что он всегда нуждается в трансплантации? И не осуществляется ли эта последняя как опосредование настоящим? Поскольку подлинным предметом исторического понимания являются не события, но их «значение», постольку такое понимание описано, очевидным образом, неправильно, если мы говорим о сущем-в-себе предмете и о подходе субъекта к этому последнему. В действительности историческое понимание всегда означает, что движущееся к нам предание обращается к настоящему и должно быть понято в его опосредовании этим последним, больше того — как это опосредование. *Юридическая герменевтика, таким образом, не является особым случаем; напротив, она способна вернуть исторической герменевтике всю широту ее проблематики и восстановить былое единство герменевтической проблемы — единство, в котором юрист и теолог встречаются с филологом.*

Выше [см. с. 313] мы выделили принадлежность к преданию в качестве одного из условий понимания в науках о духе. Проверим теперь это утверждение, рассмотрев, как проявляется этот структурный момент понимания в случае юридической и теологической герменевтики. Ясно, что речь здесь идет не о таком условии, которое ограничивает понимание, но о таком, которое создает саму его возможность. Принадлежность истолкователя тексту подобна принадлежности оптического центра перспективе, заданной в картине. Речь идет не о том, что мы должны найти этот центр и занять его как некую позицию, — тот, кто понимает, не выбирает точку зрения по собственному произволу, а находит свое место данным ему заранее. Так, для самой возможности юридической герменевтики существенно, что закон одинаково обязателен для всех членов правовой общности. Где это не так, как, например, в случае абсолютизма, ставящего волю абсолютного монарха над законом, там герменевтика невозможна, «поскольку верховный властитель может истолковывать свои слова также и вопреки общим правилам толкования»<sup>29</sup>. Задача интерпретировать закон так, чтобы конкретный случай получил справедливое решение в правовом смысле данного закона, здесь вообще не стоит. Напротив, не связанный законом монарх способен добиться того, что кажется ему справедливым, вообще не считаясь с законом, то есть не совершая никаких усилий по его истолкованию. Задача понимания и истолкования стоит

лишь там, где законодательные положения полагаются неснимаемым и для всех обязательным образом.

Задача истолкования суть задача *конкретизации закона*<sup>30</sup> в том или ином случае, то есть задача *аппликации*. Происходящее при этом продуктивное расширение закона (*Rechtsergänzung*) осуществляется, конечно, судьей, на которого, однако, данный закон распространяется точно так же, как и на любого другого члена правовой общины. Идея правопорядка предполагает, что приговор судьи основан не на непредсказуемом произволе, но на справедливом рассмотрении целого. На такое справедливое рассмотрение способен каждый, кто углубится в данное дело во всей его конкретности. Именно поэтому в правовом государстве существует гарантия законности, то есть по идее всякий знает, на что он может рассчитывать. Любой адвокат или юрисконсульт обладает принципиальной возможностью дать правильную консультацию, то есть правильно предсказать правовое решение на основе действующих законов. Конечно, задача конкретизации не исчерпывается простым знанием параграфов. Чтобы вынести по данному случаю юридическое суждение, нужно, разумеется, знать также и правовые прецеденты. Однако для этого не требуется никакой иной принадлежности к закону, кроме той, что правопорядок признается обязательным для каждого, что нет никого, кто был бы исключен из этого правопорядка. Поэтому всегда открыта принципиальная возможность учесть весь существующий правопорядок в качестве такового, а это в свою очередь означает: догматически обработать любое уже совершившееся расширение закона. Юридическая герменевтика и правовая догматика находятся, следовательно, в существенной связи друг с другом, причем герменевтика занимает здесь первенствующее положение. В самом деле, идея совершенной правовой догматики, которая превратила бы любой приговор в простой акт субсумации, не выдерживает критики<sup>31</sup>.

Рассмотрим теперь с точки зрения нашей проблематики *теологическую герменевтику*, в том виде, в каком ее разрабатывала протестантская теология<sup>32</sup>. Мы находим здесь подлинное соответствие герменевтике, поскольку здесь догматика также не может претендовать на первенствующее положение. Действительная конкретизация благой вести осуществляется в проповеди, подобно тому, как конкретизация законопорядка осуществляется в приговоре. При этом существует,

однако, значительное различие. В отличие от судебного приговора проповедь не является продуктивным расширением того текста, который она излагает. Проповедь не добавляет к содержанию Евангелия ничего такого, что можно было бы сравнить со способностью судейского приговора к расширению закона. Дело обстоит вообще не так, как если бы благая весть получала свое ближайшее определение лишь благодаря тем мыслям, которые высказывает проповедник. Проповедник, обращаясь к общине, не обладает тем догматическим авторитетом, с каким обращается к ней судья. Хотя в случае проповеди речь также идет об истолковании обязательной истины, однако эта истина суть благовествование, и вопрос о том, удастся ли это последнее, решают вовсе не мысли, высказанные проповедником, но сила самого Слова, которое, к примеру, способно привести слушателей к религиозному обращению также и вопреки плохой проповеди. Благовествование не может быть оторвано от своего осуществления. Любая догматическая фиксация чистого учения носит вторичный характер. Священное писание суть Слово Божие, а это значит, что само Писание обладает решительным преимуществом перед учением тех, кто его излагает.

Истолкование никогда не должно упускать это из виду. Также и в качестве научного истолкования, осуществляемого теологом, оно должно все время помнить, что Священное писание есть божественная благая весть. Его понимание не может поэтому сводиться лишь к научному исследованию его мысли. Бультман пишет: «Интерпретация библейских текстов не нуждается в каких-то иных условиях понимания сравнительно со всей прочей литературой»<sup>33</sup>. Однако утверждение это двусмысленно. Ведь речь идет как раз о том, не нуждается ли всякая литература еще в каких-то иных условиях понимания, кроме тех, которые с формальной всеобщностью должны быть выполнены по отношению к любому тексту. Бультман сам подчеркивает, что всякое понимание предполагает жизненное отношение интерпретатора к тексту, его предварительную связь с тем, что сообщается в тексте. Он называет эту герменевтическую предпосылку *предпониманием*, поскольку очевидно, что это последнее не достигается в процессе самого понимания, но предполагается заранее данным. Так, Гофман, которого одобрительно цитирует Бультман, пишет, что библейская герменев-

тика уже предполагает личное отношение к содержанию Библии.

Спрашивается, однако, что означает в данном случае предпосылка? Дается ли она вместе с человеческой экзистенцией как таковой? Существует ли реальная предварительная связь с истиной божественного откровения у всякого человека, поскольку всякого человека как такового волнует вопрос о Боге? Или же следует сказать, что человеческая экзистенция познает себя в этой взволнованности вопросом о Боге лишь благодаря самому Богу, то есть благодаря вере? В таком случае, однако, становится сомнительным смысл предпосылки, заключающейся в понятии предпонимания. Она уже не является всеобщей предпосылкой, но значима, очевидным образом, лишь с позиций истинной веры.

Что касается Ветхого завета, то это старая герменевтическая проблема. Какое истолкование Ветхого завета правильно: христианское, рассматривающее его сквозь призму Нового завета, либо иудейское? Или же они оба оправданны, то есть существует нечто общее между ними, что, собственно, и понимается при истолковании? Иудей, понимающий библейский текст Ветхого завета иначе, чем христианин, исходит из единой с этим последним предпосылки: его также волнует вопрос о Боге. Тем не менее, столкнувшись с высказыванием христианского теолога, он будет утверждать, что тот понимает Библию неправильно, ограничивая истины его Священной книги точкой зрения Нового завета. Таким образом, предпосылка взволнованности вопросом о Боге в действительности уже содержит в себе притязание на знание истинного Бога и его откровения. И даже вопрос о том, что такое неверие, решается с точки зрения искомой веры. Экзистенциальное предпонимание, из которого исходит Бульшман, само может быть христианским.

Впрочем, можно сделать попытку уклониться от этих выводов, утверждая, что достаточно лишь *знать*, что религиозные тексты следует понимать исключительно как такие тексты, которые дают ответ на вопрос о Боге. В таком случае интерпретатора и его религиозную взволнованность можно оставить в стороне. Что, однако, скажет на это марксист, полагающий, что понять высказывание религиозного характера — значит разглядеть в нем отражение общественных интересов и отношений? Ясно, что он не согласится с предпосылкой, гласящей, что человеческое бытие как таковое

взволновано вопросом о Боге. Подобная предпосылка приемлема, очевидным образом, лишь для того, кто уже признает здесь альтернативу веры и неверия по отношению к истинному Богу. Поэтому герменевтический смысл теологического предпонимания сам является, на мой взгляд, теологическим. Ведь уже история герменевтики показывает, что вопросы, обращенные к текстам, определяются в высшей степени конкретным предпониманием. Очевидно, что современная герменевтика, разработанная протестантизмом, в своем качестве искусства толкования Писания полемически соотнесена с догматической традицией католической церкви. Она сама носит догматически-конфессиональный характер. Это не значит, что подобная теологическая герменевтика страдает догматической предвзятостью и вычитывает из текста то, что сама туда вложила. Напротив, она действительно ставит на карту самое себя. Однако она исходит из предпосылки, что слово Писания и в самом деле потрясает и что лишь потрясенный им способен — веруя или сомневаясь — его понять. Постольку на первом плане стоит здесь аппликация.

Итак, мы можем считать общим для всех форм герменевтики следующее: подлежащий пониманию текст обретает конкретность и завершенность лишь в истолковании, и тем не менее это последнее крепко держится за смысл самого текста. Ни юрист, ни теолог не смотрят на задачу аппликации как на некую свободу по отношению к тексту.

Представляется, однако, что задача конкретизации и аппликации всеобщего имеет, в рамках исторических наук о духе, совсем иную функцию. Если мы спросим себя, что означает здесь аппликация и как она происходит в том понимании, которое осуществляют науки о духе, то придется, во всяком случае, признать, что существует определенный тип исторического предания, к которому мы подходим таким же апплицирующим образом, как юрист к закону и теолог к благой вести. Подобно тому как судья ищет справедливости, а проповедник стремится возвестить о спасении и подобно тому как смысл самой вести впервые обретает полноту и завершенность лишь благодаря им обоим, благовести и благовествованию, — точно так же и о философском или поэтическом тексте можно сказать, что они требуют от читающего и понимающего такие тексты самостоятельного усилия и что мы не вольны сохранять по отношению к ним историческую ди-

станцию. Мы признаем, следовательно, что понимание здесь всегда включает в себя аппликацию понятого смысла.

Однако является ли эта принадлежность аппликации к пониманию существенной и неизбежной? Тот, кто стоит на позициях современной науки, ответит на этот вопрос отрицательно: подобная аппликация, которая, так сказать, ставит интерпретатора на место первоначального адресата данного текста, вообще не имеет отношения к науке. В рамках исторических наук о духе она в принципе исключена. Ведь научность современной науки состоит как раз в том, что она объективирует предание и методически элиминирует всякое влияние современной интерпретатору эпохи на осуществляемое им понимание. Часто бывает очень трудно достичь этой цели, и как раз тексты с неопределенным адресатом, тексты, притягивающие на значимость для всех, кто вообще причастен к преданию, с трудом выдерживают подобное разделение исторического и догматического интереса. Пример тому — проблематика научной теологии и ее отношения к библейскому преданию. Здесь может возникнуть впечатление, что равновесие между историко-научными и догматическими устремлениями должно быть найдено в частной сфере личности. Нечто подобное происходит и при чтении работ того или иного философа, а также в том случае, когда наше художественное сознание чувствует себя взволнованным тем или иным произведением. И все же наука благодаря своей методике претендует на независимость от всех субъективных аппликаций.

Примерно таков будет ход рассуждений того, кто стоит на позициях современной науки. Он сошлется, далее, на показательное значение тех случаев, где непосредственная подстановка интерпретатора на место адресата вообще невозможна. Например, там, где у текста есть вполне определенный адресат, скажем партнер по переговорам или тот, кто получает счет или приказ. При этом мы можем, чтобы понять до конца смысл текста, поставить себя, так сказать, на место адресата, и поскольку такая постанова должна обеспечить полную конкретизацию текста, это тоже можно считать неким актом интерпретации. Однако подобная постанова себя на место первоначального читателя (Шлейермахер) есть нечто совсем иное по сравнению с аппликацией. Она перескакивает как раз через задачу опосредования «тогда» и «теперь», «Ты» и «Я», которую мы имеем в виду, говоря об аппликации, и

которую признаёт своей задачей юридическая герменевтика.

Возьмем, к примеру, понимание приказа. Приказ возможен лишь там, где есть кто-либо, обязанный ему следовать. Понимание является здесь, следовательно, моментом отношений между двумя личностями, одна из которых должна приказывать. Понять приказ — значит апплицировать его к той конкретной ситуации, к которой он относится. Хотя приказ и может быть повторен с целью проконтролировать его правильное понимание, однако это ничего не меняет в том, что его истинный смысл определяется лишь конкретностью его «смыслосообразного» выполнения. В силу этого возможен и ясно выраженный отказ повиноваться, который не является простым неподчинением, но обосновывает себя, исходя из смысла приказа и его конкретизации, возложенной на того, кто отказывается повиноваться. Не желающий повиноваться приказу уже понял этот приказ; он отказывается именно потому, что, апплицируя приказ к конкретной ситуации, понимает, что означало бы его выполнение. Очевидно, что понимание меряет себя здесь такой меркой, которую нельзя найти ни в дословном тексте приказа, ни в фактическом мнении приказывающего, но исключительно в понимании ситуации и ответственности того, кто повинуется. Даже если приказ, с целью сделать его понимание и исполнение доступным контролю, отдается или получается в письменном виде, никто не считает, что он тем самым содержит в себе все необходимое для этого. Типичная хитрость: исполнять приказы, следуя их буквальному тексту, а вовсе не их смыслу. Таким образом, не подлежит сомнению, что тот, кто получает приказ, должен проделать определенную продуктивную работу по пониманию его смысла.

Представим теперь себе *историка*, который находит в предании и пытается понять подобный приказ. Хотя его положение совсем иное, нежели у первоначального адресата, — ведь приказ имеет в виду не его, и он никак не может отнести его к себе самому, — тем не менее, чтобы действительно понять этот приказ, он должен проделать *idealiter ту же работу*, которую проделывает его предполагаемый получатель. Также и этот последний, относя приказ к себе самому, вполне способен провести различие между пониманием приказа и следованием приказу. Он располагает возможностью приказу не последовать, даже если (более



того, именно если) он его понял. Пытаясь со своей стороны реконструировать ту ситуацию, в которой был отдан рассматриваемый приказ, историк может столкнуться со сложностями. Но и он полностью поймет его лишь тогда, когда решит эту задачу конкретизации. Таково ясное герменевтическое требование: понимать сказанное текстом исходя из той конкретной ситуации, в которой было сделано высказывание.

Таким образом, если следовать самопониманию науки, для историка безразлично, имеет ли текст определенного адресата или же он был задуман как «вечное достояние». Всеобщность герменевтической задачи основана скорее на том, что всякий текст следует понимать под таким углом зрения, который ему соответствует. Но это значит, что историческая наука стремится прежде всего понять текст «в себе» и оставляет открытым вопрос об истинности тех мнений, которые в нем содержатся. Понимание, конечно же, есть акт конкретизации, однако такой, который может быть совмещен с соблюдением подобной герменевтической дистанции. Понимает лишь тот, кто сам не участвует в игре. Таково требование науки.

Если придерживаться этой методологической самоинтерпретации наук о духе, то можно в принципе утверждать, что интерпретатор примысливает ко всякому тексту его адресата, независимо от того, обращался ли сам текст к такому адресату или не обращался. Этим адресатом во всех случаях является первоначальный читатель, от которого интерпретатор отличает себя самого. Особенно явно это выступает в негативном аспекте. Тот, кто стремится понять какой-либо текст как филолог или как историк, во всяком случае, не относит сказанное в тексте к себе самому. Он хочет выяснить мнение автора. Поскольку он стремится к пониманию, фактическая истинность этого мнения его не интересует, даже тогда, когда сам текст притязает на возведение истины. В этом историк и филолог сходятся.

Очевидно между тем, что герменевтика и историческая наука не совпадают. Углубившись в методологические различия между обеими, мы сможем разобраться в их мнимой общности, а также выявить их *истинную общность*. Историк подходит к переданным ему текстам иначе, чем филолог, поскольку он стремится представить через этот текст тот или иной фрагмент прошедшего. Поэтому он пытается дополнить и проконтролировать текст, обращаясь к другим преданиям. Он признает своего рода слабостью филолога то, что

этот последний рассматривает свой текст как произведение искусства. Ведь произведение искусства — это целый мир, замкнутый самим собою, самодовлеющий. Но исторический интерес не знает подобной самоудовлетворенности. Так, уже Дильтей с упреком говорил о Шлейермахере: «Филолог хотел бы видеть повсюду завершённое в себе бытие»<sup>34</sup>. Если, к примеру, дошедшее из прошлого стихотворение производит сильное впечатление на историка, это не имеет в его глазах никакого герменевтического значения. Он в принципе не способен считать себя адресатом текста и позволить ему оказать на себя воздействие. Напротив, он ставит в связи со своим текстом вопросы, относящиеся к чему-то такому, о чем сам по себе текст молчит. Это относится даже к таким преданиям, которые сами по себе уже излагают историю. Автор исторических сочинений тоже подвергается исторической критике.

В этом плане историк дает как бы некое завышение герменевтической задачи. Соответственно и понятие интерпретации получает здесь новый смысл и новую остроту. Оно означает теперь не просто эксплицитное понимание данного текста в том виде, в каком его должен осуществить филолог. Скорее понятие исторической интерпретации соотносится с понятием *выражения*, которое историческая герменевтика берет не в его классическом и традиционном понимании, то есть не как термин риторики, касающийся отношения языка к мысли. То, что выражение выражает, есть здесь как раз не только то, что в нем должно быть выражено, что под ним разумеется, но прежде всего то, что находит свое выражение в этом разумении и высказывании, хотя это вовсе не стремятся выразить, следовательно, то, что выражение как бы «выдает». В этом широком смысле понятие «выражение» охватывает нечто гораздо большее, чем просто языковое выражение. Оно охватывает все то, за что следует заглянуть, если мы хотим понять, что же вообще здесь кроется, и вместе с тем все то, что дает нам эту возможность заглянуть за себя самое. Интерпретация, следовательно, имеет при этом в виду не разумевшийся самим автором, а скрытый и подлежащий раскрытию смысл. В этом отношении всякий текст не просто предстает доступным пониманию смыслом, но нуждается в многообразных толкованиях. Прежде всего он сам является феноменом выражения (*Ausdrucksphänomen*). Ясно, что историка интересует имен-

но эта сторона. Ведь ценность какого-либо сообщения, к примеру, фактически зависит также и от того, что оно представляет собой в качестве феномена выражения. Исходя из этого, можно судить о том, к чему стремился автор, не говоря об этом открыто, к какой партии он принадлежал, с какими убеждениями подходил к своему предмету и даже какую степень недобросовестности и неправдивости мы можем в нем предполагать. Эти субъективные моменты достоверности должны быть, очевидным образом, учтены. Но помимо и прежде всего, содержание предания, даже если его субъективная достоверность не подлежит сомнению, само подвергается интерпретации, то есть текст рассматривается как документ, подлинный смысл которого следует искать за пределами его буквального смысла, например путем сравнения с другими данными, позволяющими определить его историческую ценность.

*Таким образом, историк мог бы выдвинуть следующее положение: предание следует интерпретировать в ином смысле, чем тот, который предлагается самими текстами.* Историк всегда стремится заглянуть за тексты и за то представление о смысле, которое они выражают; он всегда ставит вопрос о той действительности, невольным выражением которой они являются. Тексты ставятся на одну плоскость со всем прочим историческим материалом, то есть с так называемыми остатками прошлого. Они также должны быть прежде всего истолкованы, то есть поняты не только в том, что они говорят, но и в том, что в них и через них свидетельствует о самом себе.

Понятие интерпретации как бы приходит здесь к своему завершению. Интерпретировать следует там, где смысл какого-либо текста не может быть понят непосредственно. Интерпретировать следует всюду, где мы не можем доверять непосредственности явления. Так интерпретирует психолог, оценивающий очевидный смысл жизненных проявлений и высказываний, чтобы решить вопрос о том, что происходит в бессознательном. Точно так же интерпретирует данности предания историк, стремящийся добраться до истинного смысла, который они одновременно выражают и скрывают.

Поэтому существует естественное напряжение между историком и филологом, стремящимся понять текст ради его красоты и истины. Историк интерпретирует с прицелом на что-то иное, в самом тексте не высказанное и лежащее, может быть, в совсем ином направ-

лении, чем то, по которому движется разумеемый текстом смысл. По сути дела, историческое и филологическое сознание вступают здесь в конфликт. Между тем это напряжение практически отсутствует с тех пор, как историческое сознание изменило также и установку филолога, с тех пор, как он отказался от своего притязания на то, что его тексты обладают для него нормативным значением. Он уже не смотрит на них как на образцы высказывания и в свете образцового характера самого высказанного — он также рассматривает их с прицелом на что-то такое, чего они сами вовсе не имели в виду; он, следовательно, рассматривает их как историк. Это значит, что филология превратилась во вспомогательную историческую дисциплину. В случае классической филологии это стало очевидным, когда она начала называть себя наукой о древности, например у Виламовица. Филология оказывается теперь разделом исторической науки, предметом которого являются в первую очередь язык и литература. Филолог становится историком, поскольку, рассматривая свои источники, он обретает особое историческое измерение. Понять означает для него в таком случае отвести данному тексту соответствующее место в истории языка, литературных форм, стилей и т. д. и в таком опосредовании ввести его наконец в целокупность исторической жизни вообще. Но временами его истинная природа все же прорывается сквозь это. Так, при оценке античных историографов он склонен больше верить этим замечательным писателям, чем то кажется правильным историку. В той идеологической доверчивости, с какой филолог преувеличивает историческую ценность свидетельств, даваемых его текстами, виден слабый след прежних притязаний филолога: быть другом «прекрасных речей» и посредником классической литературы.

Однако верно ли, спросим себя теперь, это описание методов, подхода наук о духе — описание, в котором современный историк сходится с современным филологом, — и оправданны ли универсальные притязания, выдвигаемые здесь историческим сознанием? Прежде всего это кажется сомнительным при взгляде на *филологию*<sup>35</sup>.

В конечном счете филолог, этот друг прекрасных речей, заблуждается на свой собственный счет, пытаясь подогнать себя под масштаб исторической науки. Прежде всего образцовый характер, которым обладают для него его тексты, связан более всего с формой. Старый

пафос гуманизма сводился к тому, что в классической литературе все сказанное сказано образцово. Однако в действительности то, что сказано образцово, есть нечто большее, чем просто формальный образец. Прекрасные речи называются прекрасными не только потому, что сказанное в них прекрасно, но и потому, что в них сказано нечто прекрасное. Сами они вовсе не хотят быть простым краснобайством. Целиком и полностью относится это к поэтическому преданию народов; мы восхищаемся в них не только поэтической силой, богатством фантазии и искусством выражения, но также и прежде всего той возвышенной истиной, которая здесь высказывается.

Если, следовательно, в действиях филолога еще живо что-то от взятия-за-образец (*Vorbildnahme*), то значит, что в действительности он соотносит свои тексты не просто с неким реконструированным адресатом, но также и с самим собою (правда, не желая этого признавать). Он позволяет образцовому служить образцом. Однако во всяком взятии-за-образец уже присутствует понимание, которое больше не оставляет вопрос открытым, но которое уже сделало свой выбор и сознает свои обязательства. Поэтому такое соотнесение себя с образцом всегда носит характер преемства. Подобно тому как преемство есть нечто большее, чем простое подражание, так и понимание, им осуществляемое, является всегда новой формой встречи и само носит характер свершения, именно потому, что оно уже не оставляет просто-напросто вопрос открытым, но включает в себя аппликацию. Филолог словно бы продолжает плести великую пряжу предания и традиции, вплетая в нее и наши судьбы.

Признав это, мы убеждаемся, что филология скорее возвратит себе свое подлинное достоинство и достигнет правильного понимания себя самой, если мы освободим ее от истории. А между тем это кажется мне лишь половиной истины. Пожалуй, следует спросить себя, не искажен ли также и тот характер исторического отношения, которым мы здесь руководствовались. Возможно, отношение к своему предмету не одного лишь филолога, *но также и историка* следует ориентировать не столько на идеал методов естественных наук, сколько на ту модель, которую предлагает нам юридическая и теологическая герменевтика. Правда, исторический подход к текстам специфически отличается от исконной связанности филолога со своими текстами. Правда также, что историк стремится заглянуть

за тексты, чтобы добиться от них сведений, которых они давать не хотят и сами по себе дать не могут. И действительно, если пользоваться масштабом, задаваемым отдельным текстом, все это выглядит именно так. Историк относится к своим текстам так же, как судебный следователь при опросе свидетелей. Между тем простая констатация фактов, которые историк словно выманивает хитростью у предвзятых свидетелей, еще не делает его историком, для этого требуется понимание того значения, которое имеет эта констатация. В этом смысле с историческими свидетельствами дело обстоит так же, как и со свидетельскими показаниями на суде. Не случайно и там, и здесь употребляется одно слово. В обоих случаях свидетельство является вспомогательным средством для установления фактов. Однако эти последние не есть подлинный предмет рассмотрения, но представляют собой лишь простой материал для решения подлинной задачи: в случае судьи — найти справедливое решение, в случае историка — определить историческое значение какого-либо события в рамках его целостного исторического самосознания.

Таким образом, все различие есть, возможно, лишь вопрос масштаба. Масштаб не должен быть слишком узким, если мы хотим понять подлинно существенное. Мы уже показали, что традиционная герменевтика искусственно сузила пропорции герменевтического феномена; то же самое, по-видимому, можно сказать и об историческом отношении. Что, если также и здесь подлинно решающие моменты предшествуют всякому применению исторических методов? Если историческая герменевтика не ставит в центр всего *сущность исторического вопроса* и не задумывается о тех мотивах, которые побуждают историка обратиться к преданию, то это значит, что она утратила свою подлинную сердцевину.

Усвоив это, мы видим, как отношения между филологией и историей внезапно оказываются совсем иными. Засилье истории в филологии, о котором мы говорили, — это еще не решающий аспект проблемы. Скорее *проблема аппликации*, о которой нам пришлось напомнить филологу, кажется мне *определяющей также и в более сложном случае исторического понимания*. По-видимости, конечно, все говорит об обратном, поскольку кажется, что историческое понимание в принципе отвергает притязание на аппликацию, выдвигаемое преданием. Мы видели, как в своеобразном смещении интенции оно лишает значимости собственную интенцию текста и рассмат-

ривает его как исторический источник, то есть достигает благодаря ему познания чего-то такого, что в самом тексте не разумелось и что выражается в нем лишь для нас и с нашей точки зрения.

И все же если присмотреться повнимательнее, то встает вопрос, действительно ли между пониманием историка и филолога существуют структурные различия. Конечно, историк рассматривает тексты в ином отношении, однако это изменение интенции касается лишь отдельных текстов как таковых. Ведь отдельные тексты вместе с другими источниками и свидетельствами объединяются для историка в единство предания в целом. Единство этого целого и есть его подлинный герменевтический предмет. И этот предмет он должен понимать так же, как филолог понимает свой текст в единстве высказанного в нем мнения. Он также должен производить аппликацию. Историческое понимание оказывается своего рода филологией в крупных масштабах.

Это не значит, однако, что мы разделяем герменевтическую точку зрения исторической школы, проблематику которой мы рассматривали выше. Там мы говорили о господстве филологических схем в историческом самосознании (*Selbstauffassung*) и, в первую очередь на примере дильтеевского обоснования наук о духе, показали, как и почему не могло претвориться в действительность подлинное стремление исторической школы познавать историю как реальность, а не как простое развертывание идейных комплексов. Мы со своей стороны менее всего утверждаем, в духе Дильтея, что всякое историческое свершение является таким же совершенным смысло-образом (*Sinngestalt*), как поддающийся прочтению текст. Если мы называем историю филологией в крупных масштабах, то история не должна пониматься при этом как история духа.

Наша мысль движется скорее в противоположном направлении. Наше понимание того, что такое чтение текста, кажется нам более верным. Поистине не существует читателя, перед которым лежала бы раскрытой великая книга мировой истории. Но точно так же не существует читателя, который, держа свой текст перед глазами, просто читал бы то, что там написано. Напротив, во всяком чтении уже совершается аппликация, так что тот, кто читает, сам находится как бы внутри воспринимаемого им смысла. Он тоже принадлежит тому тексту, который он пони-

мает. Всегда будет так, что смысловая линия, которая раскрывается ему при чтении текста, неизбежно обрывается где-то в неопределенной открытости. Он может и, более того, он должен сознаться себе в том, что грядущие поколения поймут иначе то, что он прочел в своем тексте. То, что относится ко всякому читателю, относится и к историку. Отличие лишь в том, что для историка речь идет об историческом предании в целом, которое, если он хочет понять его, он должен опосредовать настоящим своей собственной жизни и которое он раскрывает тем самым для будущего.

*Итак, мы тоже признаем внутреннее единство филологии и истории; мы усматриваем его, однако, не в универсальности исторического метода, не в объективирующей подмене интерпретатора первоначальным читателем и не в исторической критике предания как такового — напротив, мы усматриваем его в том, что и история, и филология должны совершить аппликацию, которая различается лишь масштабами. Если филолог понимает данный текст, а это значит, в указанном смысле: понимает в нем себя самого, то также и историк понимает великий, угадываемый им текст мировой истории — в котором всякий данный текст есть лишь буква, лишь обломок смысла, — и он точно так же понимает в этом великом тексте себя самого. Оба, как филолог, так и историк, возвращаются тем самым на свою истинную родину из того изгнания, того забвения себя самих, в котором держало их мышление, ориентирующееся исключительно на методологический идеал современной науки. Та общая почва, на которой они сходятся как на своем истинном основании, есть *действенно-историческое сознание*.*

Таким образом, модель юридической герменевтики действительно оказалась плодотворной. Юрист, который, исполняя свои судебские обязанности, сознает свое право на расширение закона по сравнению с первоначальным смыслом законодательного текста, делает именно то, что само собою происходит при всяком понимании. *Старое единство герменевтических дисциплин вновь вступает в свои права, если мы распознаем действенно-историческое сознание во всей той герменевтической работе, которую проделывают как филолог, так и историк.*

Теперь проясняется смысл той аппликации, которая имеет место во всех формах понимания. Аппликация — это не приложение к конкретному случаю некоего всеобщего,



которое было изначально дано и понято само по себе, но аппликация и есть действительное понимание самого всеобщего, которым является для нас данный текст. Понимание оказывается родом действия (*Wirkung*) и познает себя в качестве такового.

### 3. Анализ действенно-исторического сознания

#### а) ГРАНИЦЫ РЕФЛЕКСИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

Теперь следует спросить себя: как связаны здесь знание и действие? Выше мы подчеркивали, что действенно-историческое сознание не равняется исследованию истории тех воздействий, которые оказывало какое-либо произведение, как бы того следа, который за ним тянется, что оно скорее есть сознание самого произведения и постольку само производит некое действие [см. с. 355]. Все наши рассуждения об образовании и слиянии горизонтов и призваны были описать способ реализации действенно-исторического сознания. И все-таки: что же это за сознание? Здесь скрыта решающая проблема. Можно сколько угодно говорить о том, что действенно-историческое сознание как бы вложено в само действие, — все равно остается впечатление, что оно в качестве именно сознания обладает по самому своему существу возможностью подняться над тем, сознанием чего оно является. Структура рефлексивности необходимым образом дается вместе со всяким сознанием. Она должна, следовательно, распространяться также и на действенно-историческое сознание.

Это можно выразить еще и так: говоря о действенно-историческом сознании, не оказываемся ли мы в сфере имманентной закономерности рефлексии, — закономерности, уничтожающей всякую непосредственную затронутость (*Betroffenheit*), которую мы имеем в виду, говоря о воздействии. Не будем ли мы вынуждены тем самым согласиться с *Гегелем* и не окажется ли, что фундаментом герменевтики должно быть для нас в конце концов именно *абсолютное опосредование истории и истины*, как его мыслил Гегель?

Этот вопрос нельзя принимать чересчур всерьез, если вспомнить об историческом мировоззрении и о его развитии от Шлейермахера до Дильтея. Везде наблюдалось одно и то же. Возникает впечатление, что требование построения герменевтики может быть выполнено лишь в

бесконечности знания, в мыслительном опосредовании современностью предания в целом. Это требование предстает перед нами основанным на идеале завершенного Просвещения, на полном преодолении границ нашего исторического горизонта, на снятии нашей собственной конечности в бесконечности знания — короче, на вездесущности (Allgegenwärtigkeit) исторически познающего духа. То, что историзм XIX века так и не дошел до откровенного признания этих выводов, не имеет, очевидным образом, никакого принципиального значения. В конечном счете именно позиция Гегеля легитимировала его, даже если историки, воодушевленные пафосом опытного познания, охотнее ссылались на Шлейермахера и на Вильгельма фон Гумбольдта. Однако ни Шлейермахер, ни Гумбольдт не продумали своей позиции до конца. Они могут сколько угодно настаивать на индивидуальности, на той преграде чуждости, которую должно преодолеть наше понимание, — в итоге понимание находит свое завершение, а идея индивидуальности свое обоснование лишь в бесконечном сознании. Именно пантеистическая включенность (Eingeschlossenheit) всякой индивидуальности в абсолютное делает возможным чудо понимания. Также и здесь, следовательно, знание и бытие взаимопроникаются в абсолютном. Перед лицом спекулятивного завершения идеализма в гегелевской абсолютной диалектике ни шлейермахеровское, ни гумбольдтовское кантианство не могут претендовать на роль самостоятельного систематического утверждения. Критика рефлексивной философии, направленная против Гегеля, в равной мере относится и к ним.

Если мы обратимся к сыгравшей столь значительную историческую роль критике Гегеля со стороны младогегельянцев, мы будем вынуждены спросить себя, не относится ли эта критика также и к нашему собственному опыту исторической герменевтики, свободны ли мы от метафизических притязаний рефлексивной философии и удастся ли нам обосновать правомерность герменевтического опыта.

Для этого прежде всего необходимо осознать покоряющую силу рефлексивной философии и признаться себе в том, что критики Гегеля в действительности так и не сумели разорвать заколдованный круг рефлексии. Проблеме исторической герменевтики только тогда удастся освободиться от гибридных следствий спекулятивного идеализма, когда мы перестанем довольствоваться иррационалистическими смягчениями этого последнего и научимся считаться с истиной гегелевской мысли. Мы должны

научиться мыслить действенно-историческое сознание так, чтобы при осознании производимого действия непосредственность и высокое достоинство произведения не сводились вновь все к той же рефлексивной действительности,— мыслить, следовательно, такую действительность, в которой всецело рефлексии имеет свои границы. Именно на этом пункте сосредоточилась критика, направленная против Гегеля, и здесь принцип рефлексивной философии реально доказал свое превосходство над всеми своими критиками.

Об этом свидетельствует известная полемика Гегеля против кантовской «вещи в себе»<sup>1</sup>. Кантовская критика, устанавливая пределы разума, ограничила сферу применения категорий предметами возможного опыта, объявив принципиально непознаваемой вещь в себе, лежащую в основе явлений. Диалектическая аргументация Гегеля выдвигает возражение: разум, устанавливая эту границу и отличая явление от вещи в себе, доказывает на самом деле, что это различие есть его собственное различие. Разум тем самым вовсе не достигает своего предела, напротив, полагая этот предел, он остается целиком и полностью у себя самого. Ведь это значит, что он уже перешел его. То, что делает границу границей, всегда уже включает в себе то, с чем граничит, ограниченное этой границей. Диалектика предела в том и состоит, что он может быть самим собой, лишь снимая себя самого. Так и в-себе-бытие, характеризующее вещь в себе в отличие от ее явления, суть в-себе лишь для-нас. Сказанное о диалектике предела в логической всеобщности специфицируется для сознания в понимании того, что отличное от него в-себе-бытие есть его другое и что оно осознает его в его истине лишь тогда, когда оно осознает его как самость (Selbst), то есть осознает себя самое в завершенном самосознании. Справедливость и границы этой аргументации мы еще будем рассматривать ниже.

Критика, направленная с самых различных позиций против этой философии абсолютного разума, бессильна перед последовательностью тотального диалектического самоопосредования, как его описал Гегель, в особенности в своей феноменологии, науке о являющемся знании. То, что другой должен быть познан не как охваченное чистым самосознанием другое меня самого (das Andere meiner selbst), но именно как другой, как «Ты»,— этот прототип всех возражений против бесконечности гегелевской диалектики, по сути дела, бьет мимо цели. Ведь диалектический ход «Феноменологии духа» ничем, пожа-

луй, не определяется в такой мере, как именно проблемой признания «Ты». Отметим лишь некоторые этапы этого пути: собственное самосознание, по Гегелю, приходит к истине своего самосознания лишь благодаря тому, что добывается в другом признании себя самого. Непосредственные отношения мужа и жены суть естественное познание этой взаимной признанности. Совесть, далее, представляет собой духовную сферу обретения признания, и лишь на путях исповеди и прощения может быть достигнуто взаимное признание-себя, в котором дух есть абсолютный дух. Невозможно отрицать, что возражения Фейербаха и Кьеркегора уже предусмотрены в этих образах духа, как их описывает Гегель.

Полемика против абсолютного мыслителя лишена собственной позиции. Архимедову точку опоры, которая позволила бы перевернуть гегелевскую философию, никогда не удастся найти в рефлексии. Формальная особенность рефлексивной философии и состоит как раз в том, что не может быть никакой позиции, которая не была бы включена в рефлексивное движение самосознания, проходящего к себе самому. Возня с непосредственностью — будь то непосредственность телесной природы, или непосредственность другого «Ты» с его притязаниями или непроницаемой фактичности исторического случая, или, наконец, реальность производственных отношений — постоянно опровергает самое себя, поскольку она сама является не непосредственным отношением, но действием рефлексии. Левогегельянская критика простого примирения в мысли, которое якобы задолжало миру его реальные изменения, а также и само по себе учение о превращении философии в политику — для философии равно снятию себя самой<sup>2</sup>.

Встает, таким образом, вопрос, в какой мере диалектическое превосходство рефлексивной философии соответствует фактической истине, а в какой — всего лишь порождает формальную видимость. Ведь в конечном счете аргументация рефлексивной философии не может затемнить тот факт, что критика спекулятивного мышления с позиций конечного человеческого сознания содержит в себе нечто истинное. Это особенно хорошо видно на примере эпигонов идеализма, хотя бы на примере неокантианской критики философии жизни и экзистенциальной философии. Генрих Риккерт, в 1920 году подвергший «философию жизни» основательнейшей критике, так и не сумел встать вровень с Ницше и Дильтеем, влияние которых как раз тогда начинало ощутимо расти. Можно

приводить сколь угодно ясные доказательства внутренней противоречивости всякого релятивизма, но все эти победоносные доказательства, как говорил Хайдеггер, всегда чем-то напоминают попытку заставить противника врасплох<sup>3</sup>. Какими бы убедительными они ни казались, они весьма мало затрагивают суть дела. С их помощью мы можем выиграть спор, и все-таки они не несут в себе сколько-нибудь глубокого и плодотворного понимания. То, что тезис, выдвигаемый скептицизмом или релятивизмом, претендует на истинность, то есть как таковой сам себя снимает, — это, конечно, неопровержимый аргумент. Однако достигается ли этим хоть что-нибудь? Скорее напротив, этот аргумент рефлексии при всей кажущейся победоносности попадает рикошетом в самого аргументирующего, ставя под подозрение истинность самой рефлексии. Здесь затрагивается вовсе не реальность скепсиса или снимающего всякую истину релятивизма, но притязание на истину формального аргументирования вообще.

Поэтому формализм подобных аргументов рефлексии имеет лишь видимость философской легитимированности. На самом деле в них ничего не познается. Мнимая правомочность подобной аргументации знакома нам прежде всего по античной софистике, внутренняя пустота которой была раскрыта Платоном. Платон же был и тем, кто ясно понял, что не существует удовлетворительного с точки зрения аргументации критерия, который позволил бы отличить истинно философское пользование речами от софистического. В частности, в VII письме он показывает, что формальная опровержимость какого-либо тезиса не обязательно исключает его истинность<sup>4</sup>.

Прообразом всякой пустой аргументации служит софистический вопрос: как можем мы вообще спрашивать о чем-либо, чего мы не знаем? Замечательно, что на этот софистический аргумент, который он формулирует в «Меноне»<sup>5</sup>, Платон не отвечает какой-то иной, более сильной аргументацией, но ссылается на миф о предсуществовании души. Это, конечно, весьма ироническая ссылка, поскольку на самом деле миф о предсуществовании и воспоминании, призванный разрешить загадку вопрошания и искания, не располагает достоверностью религиозного характера, но покоится на собственной достоверности ищущей познания души, преодолевающей пустоту формальной аргументации. Тем не менее с точки зрения той слабости, которую усматривает в логосе Платон, весьма характерно, что он обосновывает свою критику софистической аргументации не логически, а мифологически. Подобно тому как истин-

ное мнение есть божественная милость и дар, точно так же искание и познание истинного логоса не есть свободное самодостояние духа. Позднее мы увидим, что мифологическая легитимация, которую Платон дает сократовской диалектике, имеет основополагающее значение. Останься этот софизм не опровергнутым — а на путях аргументации он не может быть опровергнут, — указанный аргумент вел бы к резиньации. Это аргумент «ленивого рассудка», и он обладает поистине символическим значением, поскольку всякая пустая рефлексия, вопреки своей победоносной видимости, ведет к дискредитации рефлексии вообще.

Однако Платоново опровержение софизма, сколь бы ясным оно ни казалось, не удовлетворяет современное мышление. Гегель не знает никаких мифологических обоснований философии. Миф для него относится скорее к педагогике. Разум — вот кто в конечном счете сам себя обосновывает. Но Гегель, разрабатывая диалектику рефлексии как тотальное самоопосредование разума, также стоит принципиально выше того аргументированного формализма, который мы вместе с Платоном назвали софистическим. Его диалектика поэтому не в меньшей мере, чем платоновский Сократ, полемична по отношению к пустой аргументации рассудка, называемой им «внешней рефлексией». Но именно потому для герменевтической проблемы столь важно выяснить свои отношения с Гегелем. Ведь гегелевская философия духа претендует на то, чтобы осуществить тотальное опосредование истории и современности. Речь идет в ней не о формализме рефлексии, но о том же деле, которым заняты и мы сами. Гегель продумал, прорефлектировал (*durchreflektiert*) то историческое измерение, в котором коренится проблема герменевтики.

Нам придется поэтому определять *структуру действительного-исторического сознания* с оглядкой на Гегеля и отталкиваясь от Гегеля. Гегелевское спиритуалистическое истолкование христианства, с помощью которого он определяет сущность духа, не затрагивается возражением, гласящим, что в этом истолковании не остается места для познания другого и инаковости истории. Напротив, жизнь духа заключается именно в том, чтобы познавать в инобытии себя самого. Стремящийся к самопознанию дух видит себя в раздвоенности с «позитивным» как с чуждым ему и должен суметь примириться с ним, познавая его как свое собственное и родное. Смягчая жестокость позитивности, он примиряется с самим собою. Поскольку подобное примирение и есть историческое дело духа,

постольку историческое отношение (*Verhalten*) духа не является ни самоотражением, ни чисто формально-диалектическим снятием того самоотчуждения, которому он подпал, — оно является *опытом*, в котором познается действительность и который сам действителен.

## б) ПОНЯТИЕ ОПЫТА И СУЩНОСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Именно этого нам и следует придерживаться при анализе действенно-исторического сознания: оно обладает структурой *опыта*. Понятие опыта относится, на мой взгляд, — как бы парадоксально это ни звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем. Поскольку в индивидуальной логике оно играет для наук о природе ведущую роль, оно было подвергнуто теоретико-познавательной схематизации, которая, как мне кажется, обедняет его изначальное содержание. Напомню о том, что уже Дильтей упрекал английский эмпиризм в недостатке исторического образования. Нам — а ведь мы сами упрекали Дильтея в неосознанном колебании между мотивами «философии жизни» и научно-теоретическими мотивами — подобная критика кажется половинчатой. Действительный недостаток предшествующей теории опыта — и к Дильтею это тоже относится — состоит в том, что она целиком ориентирована на науку и потому упускает из виду внутреннюю историчность опыта. Цель науки заключается как раз в такой объективации опыта, чтобы в нем не оставалось никаких исторических моментов. Научный эксперимент добивается этого при помощи своей методологии. Нечто подобное, однако, осуществляет и историко-критический метод в науках о духе. И там и здесь объективность должна быть гарантирована за счет того, что опыт, лежащий в основе познания, делается воспроизводимым для всех и каждого. Подобно тому как в науках о природе эксперименты должны допускать возможность повторной проверки, точно так же и в науках о духе все действия должны быть контролируемы. И постольку в науке не может быть места для исторического опыта. При этом современная наука лишь развивает на свой методологический лад то, стремление к чему заложено уже во всяком опыте. Ведь всякий опыт значим лишь постольку, поскольку он подтверждается; в этом смысле его достоинство покоится на его принципиальной повторяемости. Это значит, однако, что опыт по самому своему

существу снимает в себе и тем самым как бы стирает свою историю. Это относится уже к опыту повседневной жизни, но прежде всего к научной постановке опыта. И поэтому то, что теория опыта телеологически ориентирована на получение истины, которое происходит в этом опыте, является не какой-то случайной односторонностью современной теории науки, но фактически обоснованно.

В новейшую эпоху *Эдмунд Гуссерль* прежде всего сосредоточил свое внимание на этом вопросе. Все в новых и новых исследованиях он стремится показать односторонность присущей наукам идеализации опыта <sup>6</sup>. С этой целью Гуссерль дает генеалогию опыта, который, как опыт жизненного мира, предшествует осуществляемой науками идеализации. И тем не менее он сам, на мой взгляд, все еще страдает критикуемой им односторонностью. Делая восприятие в качестве внешнего восприятия, направленного на простую телесность, фундаментом всего дальнейшего опыта, он все еще проецирует идеализированный мир точного научного опыта на изначальный опыт мира <sup>7</sup>.

Попытка Гуссерля чувственно-генетически возвратиться к источнику опыта и преодолеть идеализацию, осуществляемую науками, сталкивается, очевидным образом, с той трудностью, что чистая трансцендентальная субъективность «эго» в действительности не дана нам как таковая, но всегда дана в идеализации, осуществляемой языком, — идеализации, которая с самого начала присутствует во всяком получении опыта и в которой сказывается принадлежность единичного «Я» к языковой общности.

В самом деле, обращаясь к истокам современной теории науки и современной логики, мы сталкиваемся с проблемой, в какой мере вообще возможно чистое пользование нашим разумом, дабы продвигаться вперед, руководствуясь методологическими принципами, и возвыситься над всеми предрассудками и предвзятыми мнениями, в первую очередь «вербалистскими». В этой области особенная заслуга *Бэкона* состоит в том, что он не удовлетворился имманентной логической задачей: построить теорию опыта как теорию правильной индукции, но подверг рассмотрению всю моральную сложность и антропологическую сомнительность подобного опыта. Его метод индукции стремится подняться над той беспорядочностью и случайностью, с которой осуществляется повседневный опыт, в особенности же над его диалектическим использованием. В этой связи он переворачивает старую, основанную на *enumeratio simplex* (простое перечисление) теорию индук-



ции, которой придерживалась еще гуманистическая схоластика, что возвещает уже новую эпоху, эпоху методического исследования. Понятие индукции основывается на том, что обобщение происходит на основе случайных наблюдений и может претендовать на истинность до тех пор, пока ему не встретился противоположный пример. Бэкон, как известно, противопоставляет предвосхищению (*anticipatio*), этому поспешному обобщению повседневного опыта, искусное толкование истинного бытия природы (*interpretatio naturae*)<sup>8</sup>. Оно призвано путем методически организованных экспериментов сделать возможным постепенное восхождение к истинным, неколебимым всеобщностям, к простейшим формам природы. Этот истинный метод характеризуется тем, что дух здесь не предоставлен самому себе<sup>9</sup>. Ему не позволено воспарять куда ему вздумается. Требование, напротив, состоит в том, чтобы постепенно (*gradatim*) подниматься от особенного ко всеобщему с целью приобрести упорядоченный, избегающий всякой поспешности опыт<sup>10</sup>.

Разрабатываемый им метод Бэкон сам называет «не испытанным»<sup>11</sup>. Но следует принять во внимание, что опыт, эксперимент у Бэкона не всегда означает технические мероприятия естествоиспытателя, который изолирует, искусственно воспроизводит и делает измеримыми природные процессы. Скорее опыт есть также и прежде всего искусное руководство духом, которому мы не позволяем предаться поспешным обобщениям и который учится сознательно варьировать свои наблюдения над природой, сознательно сталкивать между собой отдаленнейшие, по видимости дальше всего отстоящие друг от друга случаи, и таким образом постепенно и непрерывно, путем исключения восходить к аксиомам<sup>12</sup>.

В целом приходится согласиться с традиционной критикой Бэкона и признать, что его методологические рекомендации неудовлетворительны. Они носят слишком неопределенный и общий характер и, особенно в применении к исследованию природы — сегодня это очевидно, — оказываются малопродуктивными. Нет сомнений, этот противник пустых диалектических ухищрений сам еще крепко связан с той метафизической традицией и ее диалектическими формами аргументации, против которых он выступает. Его цель — покорить природу, подчиняясь ей, его новый подход к природе, нападение и принуждение ее — все то, что сделало из него предшественника современной науки, — есть, однако, лишь программная сторона его труда, для выполнения которой он сам не сделал почти

ничего существенного. Его подлинное свершение скорее в том, что он исследовал предрассудки, владеющие человеческим духом и уводящие его от истинного познания вещей, и осуществил тем самым методическое самоочищение духа, которое является скорее некоей *disciplina*, об «идолах», чем методикой. Смысл знаменитого учения Бэкона о предрассудках в том, чтобы сделать вообще возможным методическое применение разума<sup>13</sup>. Именно в этом отношении он нас и интересует, поскольку здесь, хотя и в критическом освещении и с целью устранения, находят выражение такие моменты в жизни опыта, которые теологически не связаны с целями науки. Так происходит, например, когда Бэкон, говоря об *idola tribus* (идолы рода), упоминает о тенденции человеческого духа сохранять в памяти лишь позитивное и забывать *instantiae negativae* (свидетельства противного). Вера в оракулы, к примеру, основана на этой забывчивости человека, которая удерживает в памяти сбывшиеся предсказания и упускает из виду несбывшиеся. Точно так же отношение человеческого духа к конвенциям языка есть, по мнению Бэкона, одна из форм того, как пустые конвенциональные формы сбивают с толку познание. Она относится к *idola fori* (идолам рынка).

Однако уже эти два примера показывают, что телеологический аспект, в свете которого рассматривает проблему Бэкон, — это не единственно возможный аспект. Предстоит еще выяснить, действительно ли преобладание в воспоминании позитивных моментов, тенденцию жизни забывать негативное следует рассматривать во всех отношениях критически. Со времен эсхилловского Прометея надежда является столь существенной характеристикой человеческого опыта, что перед лицом ее антропологического значения принцип, согласно которому важен лишь телеологический масштаб познания, выглядит односторонним. Нам предстоит увидеть, что нечто подобное можно сказать и о значении языка, который изначально направляет всякое познание. Очевидно, конечно, что вербалистские лжепроблемы проистекают из господства языковых конвенций, но столь же очевидно и то, что язык есть вместе с тем позитивное условие самого опыта и направляет этот опыт. Впрочем, также и Гуссерль, подобно Бэкону, сосредоточивается в большей степени на негативных, нежели на позитивных, моментах языковой сферы выражения.

Поэтому мы не можем при анализе понятий опыта руководствоваться этими образцами, поскольку не можем ограничиться тем теологическим аспектом, в котором эта

проблема преимущественно рассматривалась до сих пор. Это не значит, что данный аспект не раскрывает некий истинный момент в структуре опыта. Тот факт, что опыт значим до тех пор, пока его не опровергнет новый опыт (*ubi non reperitur instantia contradictoria*), характеризует, очевидным образом, всеобщую сущность опыта, идет ли речь о научной постановке опыта в современном смысле или об опыте повседневной жизни в том виде, в каком он всегда осуществлялся.

Эта характеристика полностью соответствует также и анализу понятия индукции, предпринятому *Аристотелем* в его «Второй аналитике»<sup>14</sup>. Аристотель показывает там (и сходным образом в первой главе «Метафизики»), как из многих отдельных восприятий путем запоминания многих отдельных моментов складывается в итоге опыт, единство опыта. Что же это за единство? Очевидно, единство некоего всеобщего. Однако всеобщность опыта еще не есть всеобщность науки. Скорее она занимает у Аристотеля на редкость неопределенное промежуточное положение между многочисленными отдельными восприятиями и подлинной всеобщностью понятия. Всеобщность понятия служит исходным пунктом для науки и техники. Но что такое всеобщность опыта и как переходит она в новую всеобщность логоса? Если опыт показывает нам, что определенное лекарство обладает определенным действием, то это значит, что из большого числа наблюдений было выделено нечто общее им всем, и ясно также, что лишь подобное, многократно проверенное наблюдение делает возможным собственно медицинский вопрос, вопрос науки, а именно вопрос о логосе. Наука знает, почему, на основании чего данное средство обладает целительным действием. Опыт не есть сама наука, но необходимая предпосылка этой последней. Он должен быть проверен, то есть отдельные наблюдения должны регулярно показывать одно и то же. Лишь когда уже достигнута та всеобщность, о которой идет речь в опыте, становится возможен вопрос об основах и вступает в дело та постановка вопроса, которая и ведет к науке. И мы вновь спрашиваем: что же это за всеобщность? Она относится, очевидно, к чему-то неразличенному, общему многим отдельным наблюдениям. На запоминании этих последних основывается возможность определенного предвидения.

Отношение между получением опыта, запоминанием и протекающим отсюда единством опыта сохраняет при этом удивительную неясность. Очевидно, что Аристотель опирается здесь на такую связь идей, которая в его

время обладала уже определенным классическим чеканом. Первые свидетельства о ней мы находим у Анаксагора, учившего, как сообщает Плутарх, что отличие человека от животного состоит в «эмпейрия», «мнемэ», «софия» и «технэ»<sup>15</sup>. Нечто подобное мы обнаруживаем и в Эсхиловом «Прометее», где подчеркивается роль «мнемэ»<sup>16</sup>, и если у Платона в Протагоровом мифе мы и не находим соответствующего подчеркивания «мнемэ», то Платон тем не менее, как и Аристотель, показывает, что речь здесь идет об уже сложившейся теории<sup>17</sup>. Сохранение важных восприятий (μνῆ) и есть, очевидно, тот связующий мотив, благодаря которому из единичного опыта возникает знание о всеобщем. Все животные, обладающие такого рода «мнемэ», то есть чувством прошедшего, чувством времени, сближаются в этом отношении с человеком. Потребовалось бы отдельное исследование, чтобы выяснить, до какой степени в этой ранней теории опыта, следы которой мы показали, уже присутствовала связь между запоминанием («мнемэ») и языком. Само собой разумелось, что запоминание имен и обучение языку сопровождает это приобретение всеобщих понятий, и уже Фемистий без колебаний рассматривает аристотелевский анализ индукции на примере обучения языку и образования слов. Во всяком случае, следует твердо помнить, что всеобщность опыта, о которой говорит Аристотель, не есть всеобщность понятия и науки. (Круг проблем, в который переносит нас эта теория, был, скорее всего, кругом проблем, связанным с софистической идеей образования, поскольку связь между отличием человека, о котором идет здесь речь, и всеобщим порядком природы чувствуется во всех наших примерах. Однако именно этот мотив, мотив противопоставления человека и животного, и был естественным исходным пунктом для софистического идеала образованности.) Опыт всегда актуализируется лишь в отдельных наблюдениях. Его нельзя узнать в заранее данной всеобщности. В этом коренится принципиальная открытость опыта для нового опыта — и не только в том всеобщем смысле, что ошибки получают исправление, но опыт по самому своему существу стремится к тому, чтобы быть подтвержденным, и потому неизбежно становится другим, если подтверждение отсутствует (*ubi reperitur instantia contradictoria*).

Чтобы показать логику этих процессов, Аристотель прибегает к очень точному сравнению. Многочисленные наблюдения, которые мы делаем, он сравнивает с бегущим войском. Они тоже бегут, они не стоят на месте. Но если

в этом всеобщем бегстве хоть одно наблюдение подтверждается в многократно повторяющемся опыте, тогда оно останавливается. В этом месте образуется как бы первая точка покоя среди всеобщего движения. Если же к ней присоединяются другие, то в конце концов останавливается все войско и вновь начинает повиноваться общей команде. Единое господство над целым символизирует здесь науку. Сравнение должно показать, как вообще мы можем дойти до науки, то есть до всеобщей истины, которая не может зависеть от случайности наших наблюдений, но должна обладать действительно всеобщей значимостью. Как же из случайности наблюдений может получиться нечто подобное?

Это сравнение важно для нас потому, что иллюстрирует решающий момент в существе опыта. Как и все сравнения, оно «хромает», однако «хромота» сравнения не есть недостаток, но обратная сторона той процедуры абстрагирования, которую оно совершает. Аристотелево сравнение с бегущим войском «хромает» постольку, поскольку оно исходит из ложной предпосылки, а именно из того, что до этого бегства существовала некая устойчивость. Это, естественно, неприложимо к тому, что здесь должно быть проиллюстрировано, — к возникновению знания. Однако именно благодаря этому недостатку становится понятным, что, собственно, иллюстрируется этим сравнением: возникновение опыта как такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором все таинственным образом упорядочивается само собой. Сравнение показывает своеобразную открытость, в которой стяжается опыт — здесь или там, внезапно, непредсказуемо и все-таки не на пустом месте — и с этих пор получает значимость вплоть до нового опыта, то есть определяя не только то или это, но вообще все сходное с данным. Это и есть та всеобщность опыта, благодаря которой, по Аристотелю, возникает истинная всеобщность понятия и тем самым возможность науки. Сравнение показывает, следовательно, каким образом лишенная руководящих принципов всеобщность опыта (его нанизывание) все же приводит в итоге к единству (ἀρχή (ἀρχή — «приказ» и «принцип»)).

Однако мыслить сущность опыта, как это и делает Аристотель, исключительно в перспективе науки — значит упрощать процесс его осуществления. Сравнение Аристотеля, хотя оно и точно описывает этот процесс, описывает его, однако, исходя из упрощающих предпосылок,

которые в таком виде не могут быть сохранены. Как будто типическое дается в опыте само собою, без всяких противоречий! Аристотель все время предполагает заранее данным то общее, которое обретает устойчивость в мимолетности отдельных наблюдений и преобразует себя во всеобщее; всеобщность понятия является для него онтологически первым. Что интересует Аристотеля в опыте, так это исключительно его роль в образовании понятий.

Рассматривать опыт таким образом, то есть с точки зрения его результата, — значит перескакивать через собственно процесс опыта. Этот процесс и есть процесс существенно негативный. Он не может быть описан просто как непрерывное вырабатывание типических всеобщностей. Этот процесс происходит скорее таким образом, что сам опыт постоянно опровергает ложные обобщения, и то, что считалось типическим, как бы детипизируется. Это сказывается уже в языке, поскольку мы говорим об опыте в двух смыслах. Мы говорим, во-первых, о таком опыте, который соответствует нашим ожиданиям и подтверждает их; во-вторых же, мы пользуемся выражением «убедиться в чем-либо на собственном опыте». Этот «собственный опыт» всегда негативен. Если мы убеждаемся в чем-либо на собственном опыте, то это значит, что ранее мы видели это «что-либо» в ложном свете, теперь же лучше знаем, как обстоят дела. Негативность опыта имеет, следовательно, своеобразный продуктивный смысл. Мы не просто преодолеваем заблуждение и направляем наше знание, но речь идет о приобретении нового знания, которое может иметь далеко идущие последствия. Поэтому то, в чем мы убеждаемся на собственном опыте, не есть какой-то произвольно выбранный предмет, — предмет этот должен быть таков, что благодаря ему мы получаем лучшее знание не только о нем самом, но также и о том, что мы ранее полагали известным, следовательно, о чем-то всеобщем. Этот тип опыта мы называем *диалектическим*.

В том, что касается диалектического момента в опыте, важнейшим источником является для нас уже не Аристотель, но *Гегель*. Момент историчности получает у него свои права. Он мыслит опыт как завершающий себя скептицизм. Мы уже видели, что опыт, который мы приобретаем, убедившись в чем-либо «на собственном опыте», меняет все наше знание. Строго говоря, нельзя два раза убедиться в одном и том же «на собственном опыте». Хотя опыт и подтверждает все время сам себя и кажется, что мы получаем его лишь благодаря повторению, однако в качестве повторенного и подтвержденного опыта он не

может заставить нас вновь убедиться в том же самом «на собственном опыте». Если мы на собственном опыте убедились в чем-либо, то это значит, что мы уже обладаем этим опытом. Теперь мы уже способны предвидеть то, что раньше было неожиданностью. То же самое не может стать для нас еще раз новым опытом. Лишь нечто новое и столь же неожиданное может сообщить обладающему опытом новый опыт. Таким образом, испытующее сознание совершило поворот, а именно обратилось к себе самому. Испытующий осознал свой опыт — он стал опытным, то есть обрел новый горизонт, в границах которого нечто может сделаться для него опытом.

Вот тот пункт, где для нас так важен Гегель. В «Феноменологии духа» Гегель показал, как сознание, стремящееся к собственной достоверности, совершает свои опыты. Для сознания его предмет есть «в-себе», однако то, что есть «в-себе», может быть создано лишь в том виде, в каком оно являет себя испытующему сознанию. Так испытующее сознание приобретает опыт того, что «в-себе» предмета есть некое «в-себе для-нас»<sup>18</sup>.

Гегель анализирует здесь понятие опыта, и его анализ, одновременно притягивая и отталкивая, привлёк к себе особое внимание Хайдеггера<sup>19</sup>. Гегель пишет: «Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*». Напомним о том, что было сказано выше, и спросим себя, что же, собственно, имеет в виду Гегель, который, очевидно, говорит здесь нечто о всеобщей сущности опыта. Хайдеггер справедливо, на мой взгляд, указывал, что Гегель здесь не опыт интерпретирует диалектически, а, напротив, мыслит диалектическое из сущности опыта<sup>20</sup>. Структура опыта, по Гегелю, состоит в повороте сознания, опыт тем самым есть диалектическое движение. Гегель, правда, представляет дело так, будто то, что мы обычно понимаем под словом «опыт», есть нечто иное, поскольку «кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия *на каком-либо другом предмете*» (а не так, что меняется сам предмет). Однако это лишь по видимости нечто иное. В действительности философское сознание раскрывает то, что, собственно, и делает испытующее сознание, переходя от одного к другому: оно поворачивает. Гегель утверждает, следовательно, что истинное существо самого опыта заключается в том, что он совершает подобный поворот.

На самом деле, как мы видели, опыт всегда есть прежде всего опыт недействительности: дело обстоит не так, как мы полагали. Если мы «обретаем опыт в другом предмете», то меняется все: и наше знание, и его предмет. Мы знаем теперь иное и знаем лучше, то есть: сам предмет «не выдержал испытания». Новый предмет содержит в себе истину о старом.

То, что Гегель описывает здесь в качестве опыта, есть опыт, который сознание несет о себе самом. «Принцип опыта содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам *участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его собственной уверенностью в себе»<sup>21</sup>, — пишет Гегель в «Энциклопедии». Понятие опыта как раз и означает, что впервые возникает подобная согласованность с самим собою. Сознание совершает поворот, познавая в другом, чуждом, себя самое. Идет ли осуществление опыта по пути разворачивания-себя в многообразие содержаний или по пути возникновения все новых образов духа, необходимость каковых познается философской наукой, — во всяком случае, речь идет о повороте сознания. Гегелевское диалектическое описание опыта раскрывает в нем нечто существенное.

По Гегелю, впрочем, необходимо, чтобы путь опыта, совершаемого сознанием, привел к такому знанию-себя (Sichwissen), которое уже вообще не имеет вне себя ничего другого, чуждого. Завершением опыта является для него «наука», уверенность в себе, в знании. Масштаб, с которым он подходит к опыту, есть, следовательно, масштаб знания-себя. Поэтому диалектика опыта должна завершиться преодолением всякого опыта, достигаемым в абсолютном знании, то есть в совершенной идентичности сознания и предмета. Это позволяет нам понять, почему гегелевский подход к истории, которую он рассматривает включенной в абсолютное самосознание философии, не удовлетворяет герменевтическому сознанию. Сущность опыта с самого начала мыслится здесь с точки зрения того, в чем он будет превзойден. Ведь сам опыт не может быть наукой. Существует неснимаемое противоречие между опытом и знанием, а также теми наставлениями, которые дает всеобщее, теоретическое или техническое знание. Истина опыта всегда содержит в себе связь с новым опытом. Поэтому тот, кого мы называем опытным, не только *благодаря* опыту сделался таковым, но также и



открыт для нового опыта. Совершенство его опыта, совершенное бытие того, кого мы называем опытным, состоит не в том, что он уже все познал и всегда «знает лучше». Скорее напротив, опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который, именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту.

Тем самым, однако, понятие опыта, о котором идет речь, обогащается качественно новым моментом. Это понятие означает не только опыт как наставление (*Belehrung*) относительно того или иного предмета, которое мы получаем благодаря опыту. Оно означает опыт в целом. Это тот опыт, который сам должен быть постоянно приобретаем и от которого никто не может быть избавлен. Опыт означает здесь нечто такое, что относится к исторической сущности человека. И хотя частной целью воспитания, например родительской заботы о детях, может быть стремление избавить кого-либо от определенного опыта, опыт в целом не есть нечто такое, от чего кто-либо может быть избавлен. Опыт в этом смысле неизбежно предполагает скорее многочисленные разочарования и обманутые ожидания и достигается лишь таким путем. Если мы утверждаем, что опыт есть прежде всего болезненный и неприятный опыт, то это не свидетельствует о каком-то особенном пессимизме, но может быть усмотрено непосредственно из его сущности. Уже Бэкон понимал, что мы приходим к новому опыту лишь благодаря опровержению старого, его негативному результату. Всякий опыт, достойный этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями. Таким образом, историческое бытие человека включает в себя в качестве одного из своих существенных моментов принципиальную негативность, проявляющуюся в той существенной связи, которая имеет место между опытом и рассудительностью (*die Einsicht*).

Рассудительность есть нечто большее, чем понимание той или иной ситуации. Она всегда включает в себя возврат к чему-то, в чем мы ранее заблуждались. Рассудительность включает в себя момент самопознания и представляет собой необходимый компонент того, что мы называли опытом в собственном смысле слова. Рассудительность также есть нечто такое, к чему мы приходим. Быть рассудительным, быть благоразумным — это также одно

из определений самого человеческого бытия.

Если мы хотим сослаться на чье-либо свидетельство также и в связи с этим третьим моментом сущности опыта, то лучше всего сослаться на *Эсхила*. Он нашел, или, вернее, раскрыл в ее метафизическом значении формулу, дающую выражение внутренней историчности опыта: учиться благодаря страданию (πάθει μάθος). Эта формула означает не только, что мы умнеем благодаря несчастьям и добиваемся лучшего познания вещей лишь на путях заблуждений и разочарований. Понятая таким образом, эта формула, должно быть, столь же стара, как сам человеческий опыт. Однако Эсхил имеет в виду нечто большее<sup>22</sup>. Он говорит о том, почему это так. То, чему человек должен научиться благодаря страданию, не есть та или иная вещь — он должен осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного. В конечном счете это есть религиозное познание — то самое, за которым последовало рождение греческой трагедии.

Опыт, таким образом, есть опыт человеческой конечности. Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны. Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех наших планов. Опыт достигает в нем своей высшей истины, высшей ценности. Если каждая фаза всего процесса получения опыта характеризовалась тем, что обретающий опыт обретал также и новую открытость для нового опыта, то в первую очередь это относится к идее совершенного опыта. Опыт не приходит здесь к концу и не переходит в более высокую форму знания (Гегель), но именно здесь опыт впервые полностью и подлинно наличествует. Всякий догматизм, вытекающий из человеческой одержимости желаниями и устремленностью к их осуществлению, наталкивается здесь на свою окончательную границу. Опыт учит признанию действительного. Познание того, что есть на самом деле, — таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще. Однако то, что есть, — это в данном случае не то или это, но то, «что уже не подлежит отмене» (Ранке).

Подлинный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий

и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничего не повторяется. Признание того, что есть, означает здесь не познание того, что есть вот сейчас (*einmal da ist*), но осознание тех границ, внутри которых будущее еще открыто для ожидания и планирования, — или в еще более общей форме: осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности. Тем самым обсуждение понятия опыта приходит к результату, весьма плодотворному для нашего вопроса о сущности действительно-исторического сознания. В нем, как в подлинной форме опыта, должна отражаться всеобщая структура опыта. Нам следует, значит, раскрыть в *герменевтическом опыте* те моменты, которые мы выделили при анализе опыта вообще.

Герменевтический опыт имеет дело с *преданием*. Предание — вот что должно быть испытано в этом опыте. Однако предание есть не просто свершение, которое мы учимся познавать путем опыта, над которым мы учимся господствовать, оно есть *язык*, то есть оно само заговаривает с нами, подобно некоему «Ты». «Ты» не есть предмет, оно само вступает с нами в отношения (*verhält sich zu einem*). Это вовсе не значит, что то, что испытывается в предании (*zur Erfahrung kommt*), понимается нами как мнение другого, мнение некоего «Ты». Мы придерживаемся скорее той точки зрения, что понимание предания понимает переданный ему текст не как жизненное проявление некоего «Ты», но как смысло-содержание, освобожденное от всякой связи с носителями мнений, с «Я» или «Ты». И тем не менее отношение к «Ты» и смысл того опыта, который имеет здесь место, могут прийти на помощь анализу герменевтического опыта. Ведь и предание также является подлинным партнером по коммуникации, партнером, с которым мы объединены подобно тому, как «Я» объединено с «Ты».

Ясно, что *опыт «Ты»* должен носить специфический характер, поскольку «Ты» не есть предмет, но само вступает с нами в отношения. Поэтому выделенные нами структурные моменты опыта претерпевают здесь определенные изменения. Поскольку сам предмет опыта носит здесь личностный характер, постольку подобный опыт суть моральный феномен, точно так же как и получаемое благодаря этому опыту знание, то есть понимание другого. Рассмотрим, следовательно, те изменения, которые претерпевает структура опыта в том случае, если он яв-

ляется опытом «Ты» и герменевтическим опытом.

Существует, впрочем, такой опыт «Ты», который выделяет в поведении другого человека типические моменты и на основе предыдущего опыта обретает способность предсказывать его действия. Мы называем это знанием людей. В таком случае мы понимаем другого так же, как мы понимаем какой-либо типический процесс в поле нашего опыта, то есть мы принимаем его в расчет. Его поведение служит для нас средством для осуществления наших целей точно так же, как все прочие средства. С моральной точки зрения такое отношение к «Ты» означает чистейший эгоизм и противоречит моральному назначению человека. Как известно, Кант истолковывал свой категорический императив, среди прочего, еще и в том смысле, что мы не имеем права использовать другого человека как простое средство, но обязаны всегда признавать в нем цель в себе.

Если мы перенесем на герменевтическую проблему ту форму отношения к «Ты» и понимания этого «Ты», которую представляет собой знание людей, то здесь этому будет соответствовать наивная вера в метод и достижимую благодаря методу объективность. Тот, кто понимает предание подобным образом, превращает его в предмет; это значит, что он подходит к преданию, сам оставаясь свободным от него, не затронутым им, и, методически изгоняя из своей связи с преданием все субъективные моменты, обретает уверенность относительно его содержания. Мы уже видели, что тем самым он отрывается от той традиции, которая и является его собственной исторической действительностью. Таков метод социальных наук, как он сложился в соответствии с представлением о методе, разработанном в XVIII столетии, и с той программной формулировкой, которую дал ему Юм; в действительности, однако, это только клише, созданное по образцу естественнонаучных методов [см. наши замечания на с. 44 и сл.]. От фактических действий, осуществляемых науками о духе, здесь сохраняется лишь частичный аспект, и причем схематически редуцированный, поскольку в человеческом поведении познается лишь типическое, законосообразное. Сущность герменевтического опыта претерпевает здесь то же упрощение, которое знакомо нам по телеологической интерпретации понятия индукции со времен Аристотеля.

Второй тип опыта «Ты» и понимания этого «Ты» состоит в том, что «Ты» признается в качестве личности, при этом, однако, вопреки введению личности в

опыт «Ты» понимание «Ты» остается определенной формой соотнесенности с «Я». Подобная соотнесенность (Selbstbezüglichkeit) возникает в силу диалектической видимости, сопутствующей отношению «Я — Ты». Ведь отношение «Я — Ты» не является непосредственным, это — рефлексивное отношение. Всякому притязанию соответствует встречное притязание. Отсюда возникает возможность, что один из партнеров по этим отношениям путем рефлексии переигрывает другого. Он притязает на то, что он уже знает притязания другого, больше того: понимает его лучше, чем тот сам себя понимает. При этом «Ты» утрачивает ту непосредственность, с которой оно обращает к нам свое притязание. Мы понимаем его, а это значит, антиципируем его с нашей точки зрения и, рефлектируя, как бы перехватываем его притязание на лету. Поскольку речь здесь идет о двусторонних отношениях, постольку это также образует действительный момент в самом отношении «Я — Ты». Внутренняя историчность всех жизненных отношений между людьми состоит в том, что за взаимное признание постоянно приходится бороться. Она знает различные степени напряжения, вплоть до полного господства одного «Я» над другим. Однако даже экстремальные формы господства и рабства суть подлинные диалектические отношения, обладающие той структурой, которую разработал Гегель<sup>23</sup>.

Получаемый здесь опыт «Ты» ближе к сути этих отношений, чем простое знание людей, которое лишь принимает другого в расчет. Видеть в другом лишь орудие, поддающееся учету и овладению, — значит пестовать иллюзию. Даже у раба, как правильно говорил Ницше<sup>24</sup>, есть воля к власти, обращающаяся против господина. Однако для сознания отдельного человека эта диалектика обоюдности, господствующая над всеми отношениями «Я — Ты», неизбежно остается скрытой. Слуга, тиранящий своим служением своего господина, менее всего полагает, что при этом он обращает свое «воление» к себе самому. Больше того, наше собственное самосознание состоит как раз в том, что мы уклоняемся от этой диалектики обоюдности, что путем рефлексии мы выводим себя из этой связи с другим и тем самым делаемся для него недостижимыми. Понимая другого, притязая на то, что мы его знаем, мы лишаем всякой легитимации его собственные притязания. Диалектика заботы, попечения о ком-либо (Fürsorge) в особенности, проявляется подобным образом, проникая в качестве рефлексированной формы стремления к господству во все межчеловеческие отно-

шения. Притязание на превосходящее понимание другого в действительности обеспечивает нашу недостижимость для собственных притязаний этого другого. Мы хорошо знаем это из отношений, складывающихся в процессе воспитания, этой авторитарной формы попечительной заботы. В подобных рефлексированных формах диалектика отношений «Я — Ты» приобретает лишь большую остроту.

В области герменевтики подобному опыту «Ты» соответствует то, что называют обыкновенно *историческим сознанием*. Историческое сознание знает об инаковости другого, о прошедшем в его инаковости, так же хорошо, как понимание «Ты» знает это «Ты» в качестве личности. В прошедшем как в своем другом оно ищет не частные случаи какой-нибудь всеобщей закономерности, но исторически неповторимое. Притязая, однако, в признании этой неповторимости на полное возвышение над своей собственной обусловленностью, историческое сознание оказывается жертвой диалектической видимости, поскольку на самом деле оно стремится стать как бы господином прошедшего. Все это вовсе не нуждается в спекулятивных притязаниях какой-либо философии мировой истории — в качестве идеала заверщенного Просвещения это может сделаться своего рода маяком для исторической науки, идущей по пути своего опыта, что и произошло, к примеру, с Дильтеем. В нашем анализе герменевтического сознания мы раскрыли диалектическую видимость, порождаемую историческим сознанием и соответствующую диалектической видимости заверщенного в знании опыта, поскольку мы показали, что идеал исторического Просвещения есть нечто неосуществимое. Тот, кто, полагаясь на объективность своих методов и отрицая свою собственную историческую обусловленность, мнит себя свободным от предрассудков, тот испытывает на себе могущество этих предрассудков, господствующих над ним без всякого контроля с его стороны, подобно некоей *vis a tergo*. Тот, кто не желает отдавать себе отчет в господствующих над ним суждениях, не сумеет правильно понять то, что является ему в свете этих суждений. Дело здесь обстоит так же, как в отношениях между «Я» и «Ты». Тот, кто путем рефлексии выводит себя из двусторонности этих отношений, изменяет их, разрушая их нравственную обязательность. *Точно так же тот, кто, рефлектируя, выводит себя из связи с преданием, разрушает истинный смысл этого предания.* Историческое сознание, стремящееся понять предание, не должно полагаться на те методико-критические приемы, с которыми оно подходит к

своим источникам, как если бы эти приемы предохраняли его от вмешательства его собственных суждений и пред-  
рассудков. Оно должно учитывать также и свою собственную историчность. Укорененность в предании, как мы писали выше, не ограничивает свободу познания; напротив, она-то и делает ее возможной.

Именно это познание, это признание и образует третий, высший тип герменевтического опыта: ту открытость навстречу преданию, которой обладает *действительно-историческое сознание*. У нее тоже есть точное соответствие в опыте «Ты». В межчеловеческих отношениях речь, как мы видели, идет о том, чтобы действительно узнать другое «Ты» как именно «Ты», то есть позволить ему сказать нам что-либо и суметь услышать то, что оно говорит. Для этого требуется открытость. Однако эта открытость существует у нас в конечном счете не только по отношению к тому, кому мы позволяем сказать нам что-либо; скорее тот, кто вообще позволяет сказать себе что-либо, принципиальным образом открыт. Без этой открытости другу для друга не существует никаких подлинных человеческих связей. Взаимосвязанность двух людей всегда означает также и способность слышать друг друга. Если два человека понимают друг друга, то это вовсе не значит, что один из них «понимает» другого, то есть видит его насквозь. Точно так же «слушаться кого-либо» вовсе не значит просто выполнять его волю. В таком случае мы говорим о «слепом послушании». Таким образом, открытость навстречу другому включает в себя признание того, что я должен считаться с чем-то во мне самом, даже если бы не было никого, кто требовал бы от меня принять это что-то в расчет.

Здесь и находим мы соответствие герменевтическому опыту. Я должен признать историческое предание в его притязании на то, чтобы быть услышанным, и признать его не в смысле простого признания инаковости прошлого, но в том смысле, что у него действительно есть, что сказать мне. Это также требует принципиальной открытости. Тот, кто подобным образом открыт навстречу преданию, тот видит, что историческое сознание на самом деле вовсе не является открытым; скорее напротив, читая свои тексты «исторически», оно уже заранее и в принципе нивелировало предание, так что масштабы его собственного знания уже не могут быть подвергнуты сомнению и поставлены под вопрос благодаря взаимодействию с преданием. Вспомним тот наивный способ сравнивать исторические феномены, которым по большей

части пользуется исторический метод. 25-й «критический фрагмент» Шлегеля гласит: «Два основных принципа так называемой исторической критики — это постулат пошлости и аксиома обычности. Постулат пошлости: все подлинно великое, доброе и прекрасное невероятно, ибо необычайно и по крайней мере подозрительно. Аксиома обычности: как все происходит у нас и вокруг нас, так должно было происходить и повсюду, ибо все это так естественно»<sup>25</sup>. В противоположность этому действительно-историческое сознание поднимается над наивностью сравнений и уподоблений такого рода, позволяя преданию сделаться для себя опытом и оставаясь открытым навстречу тому притязанию на истину, с которым оно сталкивается в этом предании. Герменевтическое сознание обретает завершенность не в методологической самоуверенности, но в готовности к опыту, сходной с той, которая отличает опытного человека от человека догматически-предвзятого. Теперь, рассмотрев понятие опыта, мы можем сказать уже с большей определенностью, что именно это и характеризует действительно-историческое сознание.

#### с) ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ПЕРВЕНСТВО ВОПРОСА

##### а) Образец Платоновой диалектики

Все это уже предугадывает нам пути дальнейшего исследования. А именно: мы ставим вопрос о *логической структуре открытости*, характеризующей герменевтическое сознание, и напоминаем о том значении, которое при анализе герменевтической ситуации получило понятие *вопроса*. Совершенно очевидно, что структура вопроса предполагается всяким опытом. Убедиться в чем-либо на опыте — для этого необходима активность вопрошания (*des Fragens*). К пониманию того, что дело обстоит иначе, чем мы полагали ранее, мы, несомненно, приходим через вопрос о том, как же именно обстоит дело, так или иначе. Открытость, заложенная в сущности опыта, есть с логической точки зрения именно эта открытость для «так или иначе». Оно обладает структурой вопроса. И подобно тому как диалектическая негативность опыта обретает законченность в идее завершенного опыта, в которой мы сознаем свою собственную конечность и ограниченность, — точно так же логическая форма вопроса и заложенная в ней негативность обретают завершенность в некоей радикальной негативности: в знании незнания. Именно знаменитая Сократова «*docta ignorantia*» (ученое неведение) и ра-



скрывает в высочайшей негативности своих апорий высокое достоинство вопрошания. Если мы хотим понять особенности осуществления герменевтического опыта, нам следует углубиться в *сущность вопроса*.

К сущности вопроса относится то, что вопрос имеет смысл. Смысл, однако, есть направленность (*Richtungssinn*). Смысл вопроса — это, таким образом, направление, в котором только и может последовать ответ, если этот ответ хочет быть осмысленным, смыслообразным. Вопрос вводит опрашиваемое (*das Befragte*) в определенную перспективу. Появление вопроса как бы вскрывает бытие опрашиваемого. Поэтому логос, раскрывающий это вскрытое бытие, всегда является ответом. Он сам имеет смысл лишь в смысле поставленного вопроса.

К глубочайшим открытиям, которыми мы обязаны сократическим диалогам Платона, относится и то, что — в прямом противоречии с общепринятым мнением — вопрос труднее ответа. Когда собеседники Сократа не в силах найти ответ на его затруднительные вопросы, пытаются переменить тактику и сами притязают на кажущуюся им более выгодной роль спрашивающего — именно тогда они терпят окончательное крушение<sup>26</sup>. За этим комедийным мотивом Платоновых диалогов стоит критическое различие между подлинными и неподлинными речами. Тот, кто в своих речах стремится лишь оказаться правым, а вовсе не проникнуть в суть дела, тот, конечно, считает спрашивание чем-то более легким, чем ответствование. Ведь при этом нам не угрожает опасность, что мы окажемся не в состоянии ответить на какой-либо вопрос. В действительности, однако, повторяющаяся несостоятельность собеседников показывает, что тот, кто полагает, что он все знает лучше, вообще не способен спрашивать. Чтобы быть в состоянии спрашивать, следует хотеть знать, то есть знать о своем незнании. В комедийной смене вопросов и ответов, знания и незнания, которую рисует Платон, раскрывается необходимость *предварительного вопроса* для всякого познания, всякого речения, раскрывающих суть дела. Речение, призванное раскрыть дело, нуждается в том, чтобы вопрос это дело вскрыл.

В силу этого способ, которым осуществляется диалектика, есть вопрошание и ответствование, или, лучше сказать, он заключается в том, что всякое знание проходит через вопрос. Спрашивать — значит выводить в открытое. Открытость спрашиваемого состоит в неустановленности ответа. Спрашиваемое должно пребывать в состоянии неопределенности по отношению к решающему, устанавли-

вающему истину высказыванию. Смысл спрашивания и заключается в том, чтобы подобным образом раскрыть спрашиваемое в его проблематичности. Оно должно быть приведено в состояние неопределенности, когда «за» и «против» уравниваются. Смысл любого вопроса обретает завершенность, лишь проходя через подобную неопределенность, в которой вопрос становится открытым вопросом. Всякий подлинный вопрос требует открытости. Если она отсутствует, то вопрос остается в конечном счете лишь видимостью вопроса, лишенной подлинного смысла. Нам знакомо это по педагогическим вопросам, своеобразная сложность и парадоксальность которых заключается в том, что они представляют собой вопросы без действительно спрашивающего. Аналогичен по своему характеру и риторический вопрос, лишенный не только действительно спрашивающего, но и действительно спрашиваемого.

Однако открытость вопроса не безгранична. Скорее она включает в себя определенную ограниченность горизонтом вопроса. Вопрос, лишенный этого горизонта, уходит в пустоту. Вопрос становится вопросом лишь тогда, когда расплывчатая неопределенность направления, которое он указывает, превращается в определенное «так или этак», иными словами, вопрос должен быть *поставлен*. Постановка вопроса предполагает открытость, но вместе с тем и ее ограничение. Она имплицитно фиксирует несомненных предпосылок, которые и позволяют увидеть сомнительное, то, что еще открыто для решения. Поэтому постановка вопроса также может быть правильной или ложной, в зависимости от того, проникает ли она в сферу действительно открытого или нет. Ложной мы называем такую постановку вопроса, которая не достигает открытого, но, удерживая ложные предпосылки, лишь закрывает его. Оставаясь тем не менее вопросом, она создает видимость открытости и возможности решения. Однако там, где проблематическое не отделено — или неправильно отделено — от действительно неколебимых предпосылок, там оно по-настоящему не раскрывается, и какое-либо решение в этом случае невозможно.

Поскольку вопрос выводит в открытое, постольку он всегда охватывает и то, что высказывается в положительном, и то, что высказывается в отрицательном суждении. На этом основана существенная связь между вопрошанием и знанием. Ведь сущность знания заключается в том, что оно не только выносит правильное суждение, но одновременно с этим и на тех же основаниях исключает непра

вильное. Решение вопроса есть путь к знанию. Вопрос решается в силу того, что основания в пользу одной возможности преобладают над основаниями в пользу другой; полным знанием это еще, однако, не является. Лишь после разбора контраргументов, лишь после того, как мы удостоверились в их несостоятельности, — лишь тогда мы действительно знаем само дело.

Все это известно нам, в особенности по средневековой диалектике, которая приводит не только pro и contra и затем свое собственное решение, но в конце концов разбирает все аргументы вообще и отводит им надлежащее место. Эта форма средневековой диалектики является не просто следствием системы преподавания путем диспута — наоборот, в основе такой системы лежит внутренняя связь между наукой и диалектикой, то есть между ответом и вопросом. В Аристотелевой «Метафизике» есть знаменитое место<sup>27</sup>, которое часто вызывало недоумение и которое объясняется как раз этой связью. Аристотель говорит здесь, что диалектика есть искусство, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности, а также рассматривать, познает ли противоположности одна и та же наука. Возникает впечатление, что здесь общая характеристика диалектики (которая полностью соответствует тому, что мы находим в Платоновом «Пармениде») связывается с узкоспециальной «логической» проблемой, знакомой нам по «Топике»<sup>28</sup>. Может ли одна и та же наука познавать противоположное, кажется и в самом деле узкоспециальным вопросом. Его хотели поэтому вообще устранить как глоссу<sup>29</sup>. В действительности, однако, связь обоих вопросов тут же делается понятной, если принять во внимание первенство вопроса над ответом, лежащее в основе самого понятия знания. Ведь знать всегда означает: одновременно познать противоположное. Превосходство знания над предвзятостью мнений состоит в том, что оно умеет мыслить возможности в качестве таковых. Знание в основе своей диалектично. Знание может быть лишь у того, у кого есть вопросы, вопросы же всегда схватывают противоположности между «да» и «нет», между «так» и «иначе». Лишь потому, что знание в этом широком смысле диалектично, возможна вообще «диалектика», сознательно делающая противоположность между «да» и «нет» своим предметом. Таким образом, слишком специальный, по видимости, вопрос о том, может ли одна и та же наука познавать противоположности, фактически заключает в себе основание возможности диалектики вообще.

Еще в Аристотелевом учении о доказательстве и выводе — фактически и означающем вырождение диалектики в подчиненный момент познания — раскрывается то же первенствующее положение вопроса, как это показывает в особенности блестящий анализ возникновения Аристотелевой силлогистики, произведенный Эрнстом Каппом<sup>30</sup>. В преимущественном значении, которое имеет для сущности знания вопрос, исконнейшим образом проявляется та ограниченность идеи метода, из которой исходят все наши размышления. Не существует метода, который позволил бы научиться спрашивать, научиться видеть проблематическое. Пример Сократа учит нас, скорее, что все дело здесь в знании незнания. Сократова диалектика, ведущая к этому знанию благодаря своему искусству приводить в замешательство, создает тем самым предпосылки для спрашивания. Всякое спрашивание и стремление к знанию предполагают знание незнания — и причем так, что к определенному вопросу приводит определенное незнание.

Платон в своих незабываемых диалогах показывает, почему так трудно знать, чего мы не знаем. В этом повинна власть мнений, которую требуется преодолеть, чтобы прийти к осознанию своего незнания. Именно мнение подавляет спрашивание. Мнению присуща особая тенденция к распространению. Оно всегда хотело бы быть всеобщим мнением, подобно тому как само греческое слово, обозначающее мнение, «докса», обозначает также решение, принимаемое на собрании «всеми миром». Как же вообще дело может дойти до незнания и спрашивания?

Скажем прежде всего, что дело может дойти до этого лишь так же, как приходит к нам какое-нибудь неожиданное прозрение (Einfall). Правда, мы говорим, о прозрениях скорее в связи с ответом, чем с вопросом, например при решении загадок, и мы подразумеваем при этом, что к решению не ведет никакого методического пути. Вместе с тем мы знаем, что прозрения не приходят без подготовки. Они сами уже предполагают направленность на определенную область открытого, из которой может прийти прозрение; это значит, однако, что они предполагают спрашивание. Подлинная сущность прозрения заключается, пожалуй, не столько в том, что нам приходит в голову решение, подобное решению загадки, сколько в том, что нам приходит в голову вопрос, выталкивающий нас в сферу открытого и потому создающий возможность ответа. Всякое прозрение имеет структуру вопроса. Однако прозрение, приводящее к постановке вопроса, есть уже вторжение

втихую гладь распространенных мнений. Поэтому также и о вопросе мы говорим, что он «приходит в голову», что он «встает» или «возникает», гораздо чаще, чем говорим, что мы его «ставим» или «поднимаем».

Мы уже видели, что с логической точки зрения негативность опыта имплицитно подразумевает вопрос. И в самом деле мы приходим к опыту благодаря толчку, которым является для нас то, что не согласуется с нашими предположениями. Поэтому и о вопросе можно сказать в большей мере, что он нас настигает, а не мы его ставим.

Вопрос сам напрашивается; мы больше не можем от него уклоняться и принуждены расстаться с нашими привычными мнениями.

Кажется, правда, что этим утверждениям противоречит то обстоятельство, что в диалектике Сократа и Платона искусство вопрошания возвышается до сознательного манипулирования. Между тем искусство это особого рода. Мы видели, что оно доступно лишь тому, кто стремится к знанию, тому, следовательно, у кого уже есть вопросы. Искусство вопрошания не освобождает от власти мнений — оно само уже предполагает эту свободу. Оно вообще не является искусством в том смысле, в каком греки говорили о «технэ», не является навыком, которому можно было бы научить и который позволял бы овладеть познанием истины. Так называемый теоретико-познавательный экскурс VII письма направлен скорее как раз на то, чтобы отделить это странное искусство диалектики в его своеобразии от всего того, чему можно учить и учиться. Искусство диалектики не есть искусство выдвигать победоносные аргументы, опровергая всех и каждого. Напротив, вполне возможно, что тот, кто практикует искусство диалектики, то есть искусство вопрошания и искания истины, в глазах слушателей оказывается в аргументации слабейшим. Диалектика как такового рода искусство доказывает себя лишь тем, что тот, кто умеет спрашивать, держится за свое спрашивание, то есть удерживает свою направленность в открытое. Искусство вопрошания есть искусство спрашивания — дальше, то есть искусство мышления. Оно называется диалектикой, потому что является искусством ведения подлинного разговора.

Разговор требует в первую очередь, чтобы собеседники действительно слышали друга друга. Он неизбежно обладает поэтому структурой вопроса и ответа. Первое условие в искусстве ведения беседы заключается в том, чтобы удостовериться, что собеседник следует за вашей мыслью. Мы знаем это даже слишком хорошо по бесконечному

поддакиванию собеседником платоновских диалогов. Позитивной стороной этой монотонности является внутренняя последовательность, с которой продвигается вперед развиваемая в диалоге мысль. Вести беседу — значит подчиняться водительству того дела, к которому обращены собеседники. Чтобы вести беседу, нужно не играть на понижение аргументов собеседника, но суметь действительно оценить фактическую весомость чужого мнения. Искусство ведения беседы есть, таким образом, искусство испытывания чужого мнения<sup>31</sup>. Но искусство испытывания есть искусство спрашивания. Мы уже видели: спрашивать — значит раскрывать и выводить в открытое. Наперекор устойчивости мнений спрашивание приводит в состояние нерешенности само дело со всеми его возможностями. «Искусством» спрашивания обладает тот, кто способен противостоять господствующему мнению, стремящемуся замять вопрос. Тот, кто обладает этим искусством, сам отыскивает все аргументы, говорящие в пользу того или иного мнения. Диалектика и заключается в том, что собеседник не отыскивает слабые стороны того, что говорит другой собеседник, но сам же и раскрывает подлинную силу сказанного другим. Здесь, следовательно, вовсе не то искусство аргументирования и ведения речей, которое способно также и слабое сделать сильным, но искусство мышления, которое усиливает сказанное, обращаясь к самому делу.

Этому искусству усиления платоновский диалог обязан своей исключительной актуальностью. Ведь в этом усилении сказанное постоянно доходит до крайних возможностей своей правоты и истины, превосходя все контрдоводы, стремящиеся ограничить его смысловую значимость. Очевидно также, что при этом невозможно оставить вопрос открытым, так как тот, кто стремится к познанию, не может довольствоваться простыми мнениями, то есть не может дистанцировать себя от тех мнений, которые поставлены под вопрос [см. выше, с. 349, 398 и сл.]. Сам говорящий — вот кто постоянно требуется к ответу, пока не раскроется наконец истина того, о чем идет речь. Майевтическая продуктивность сократического диалога, его повивальное искусство слова хотя и обращено к самим участвующим в беседе людям, однако придерживается исключительно тех мнений, которые они высказывают и фактическая последовательность которых разворачивается в беседе. То, что раскрывается здесь в своей истине, есть логос, который не принадлежит ни мне, ни тебе и который поэтому настолько превышает субъективные мнения собеседников, что даже и тот, кто руководит

беседой, все время остается в неведении. Диалектика как искусство ведения беседы есть одновременно искусство видеть вместе с собеседником единство данной точки зрения (*συνορᾶν εἰς ἓν εἶδος*), то есть искусство образования понятий как вырабатывания мнений, общих для собеседников. Беседу — в противоположность застывшей форме высказывания, стремящегося к письменной фиксации, — характеризует как раз то, что здесь по мере того, как собеседники спрашивают и отвечают, дают и берут, не слушают друг друга, договариваются друг с другом, язык осуществляет ту смыслокоммуникацию, в искусной разработке каковой и состоит задача герменевтики, применительно к литературному преданию. Поэтому если герменевтическая задача понимает самое себя как вступление-в-беседу с текстом, то это нечто большее, чем простая метафора, это — напоминание об изначальном. Тот факт, что истолкование, выполняющее эту задачу, осуществляется в языковой форме, означает не пересадку в какую-то чуждую среду, а, напротив, восстановление изначальной смыслокоммуникации. Переданное нам в литературной форме возвращается тем самым из отчуждения, в котором оно пребывает, в живое «сейчас» разговора, изначальной формой осуществления которого всегда является вопрос и ответ.

Таким образом, выдвигая на передний план связь герменевтического феномена с понятием вопроса, мы можем сослаться на Платона. У нас тем больше оснований для этого, что герменевтический феномен определенным образом обнаруживается уже у самого Платона. Его критику письменности следовало бы рассмотреть еще и с той точки зрения, что здесь возвещает о себе происходивший в то время в Афинах процесс превращения поэтического и философского предания в литературу. Мы видим, что практикуемая софистами «интерпретация» текстов, особенно интерпретация поэзии в учебных целях, вызывает у Платона отклоняюще-негативную реакцию. Мы видим далее, что Платон стремится преодолеть слабость «логов», в особенности письменных, своей собственной диалогической поэзией. Литературная форма диалога вновь погружает язык и понятие в исконное движение живой беседы. Слово предохраняется тем самым от всех догматических злоупотреблений.

Исконность беседы сказывается также и в производных формах, в которых соответствие вопроса и ответа остается прикрытым. Так, к примеру, переписка есть весьма интересный переходный феномен, своего рода письменный

разговор, который как бы растягивает во времени движение перебивания-друг-друга и договаривания-друг-с-другом. Искусство переписки заключается в том, чтобы не превращать письменное высказывание в ученый труд, но делать его в расчете на получение и восприятие корреспондентом. С другой стороны, однако, оно заключается также и в том, чтобы сообщить сказанному ту меру окончательности, которая присуща ему в письменном виде. Но временная дистанция, отделяющая отправку письма от получения ответа, есть не просто какой-то внешний фактор; она накладывает свой отпечаток на само существо той формы коммуникации, какой является корреспонденция в качестве особенной формы письменности. В этом смысле очень характерно, что ускорение почтовых сообщений привело вовсе не к интенсификации этой формы коммуникации, а, напротив, к упадку самого искусства писать письма.

Исконность беседы как взаимосвязанности вопроса с ответом проявляется и в таком экстремальном случае, каким является гегелевская диалектика в качестве философского метода. Развернуть тотальность мыслительных определений, к чему стремилась логика Гегеля, — это как бы попытка схватить в громадном монологе выработанного Новым временем «метода» смысловой континуум, партикулярную реализацию какового осуществляет в каждом данном случае разговор между собеседниками. Если Гегель ставит себе задачу растворить и одухотворить абстрактные мыслительные определения, то это значит: вновь превратить логику в свершающийся язык, понятие — в сильное своим смыслом, спрашивающее и ответствующее слово; все это служит напоминанием о том, чем, собственно, была и осталась диалектика, напоминанием, величественным даже в своей неудаче. Диалектика у Гегеля суть монолог мышления, монолог, стремящийся с ходу осуществить то, что во всяком подлинном разговоре вызревает постепенно.

### β) *Логика вопроса и ответа*

Мы возвращаемся, следовательно, к нашему утверждению, что также и герменевтический феномен исконным образом включает в себя разговор и структуру вопроса — ответа. Уже то, что переданный нам текст становится предметом истолкования, означает, что этот текст задает интерпретатору вопрос. Поэтому истолкование всегда со-



держит в себе существенную связь с вопросом, заданным интерпретатору. Понять текст — значит понять этот вопрос. Как мы показали, однако, это происходит путем обретения герменевтического горизонта. Этот последний мы понимаем теперь как *горизонт вопроса*, в границах которого определяется смысловая направленность текста.

Отсюда следует, что тот, кто хочет понять текст, должен, спрашивая, обратиться к чему-то лежащему за сказанным. Он должен понять текст как ответ с точки зрения этого вопроса, ответом на который он является. Но обратившись к тому, что лежит за пределами сказанного, мы неизбежно *выходим* за эти пределы. Мы понимаем смысл текста лишь в том случае, если обретаем горизонт вопроса, который в качестве такового необходимым образом охватывает также и другие возможные ответы. И тогда смысл какого-либо предложения коррелирует с тем вопросом, ответом на который он является; это значит, однако, что он неизбежно выходит за пределы того, что, собственно, сказано в данном предложении. Логика наук о духе является, как показывает это рассуждение, логикой вопроса.

Несмотря на опыт Платона, мы тем не менее очень слабо подготовлены к подобной логике. Фактически единственный, на кого я могу здесь сослаться, — это Р. Дж. Коллингвуд. В своей остроумной и точной критике «реалистической» оксфордской школы он развивал идею некоей логики вопроса и ответа, но, к сожалению, так и не дошел до ее систематической разработки<sup>32</sup>. Он весьма проницательно говорит о том, чего не хватает той наивной герменевтике, которая лежит в основе обычной философской критики. В особенности тот подход, который Коллингвуд застал в английской университетской системе, обсуждение *statements* (утвержденного) есть, может быть, неплохое упражнение в проницательности, однако оно проходит мимо заложенной во всяком понимании историчности. Коллингвуд рассуждает так: мы можем действительно понять текст лишь в том случае, если мы поняли вопрос, ответом на который он является. Поскольку, однако, этот вопрос может быть получен лишь из самого текста и, следовательно, релевантность ответа представляет собой методологическую предпосылку для реконструкции вопроса, постольку критика ответа, осуществляемая с какой-либо иной точки зрения, есть чистейшее очковительство. Дело обстоит здесь так же, как при понимании произведения искусства. Произведение искусства также может быть

понято лишь в том случае, если мы примем предпосылку о его адекватности. Также и здесь следует прежде всего найти тот вопрос, ответом на который является произведение, если мы хотим понять его в качестве ответа. В действительности речь идет здесь об аксиоме всякой герменевтики, которую мы рассматривали выше, определяя ее как «предвосхищение завершенности»<sup>33</sup>.

Здесь и лежит, по Коллингвуду, нерв всякого исторического познания. Исторический метод требует, чтобы мы применили логику вопроса и ответа к историческому преданию. Мы поймем историческое событие лишь в том случае, если реконструируем вопрос, ответом на который и были в каждом данном случае исторические действия тех или иных лиц. Коллингвуд приводит в пример Трафальгарскую битву и план Нельсона, который лежал в ее основе. Пример должен показать, что ход битвы делает понятным действительный план Нельсона именно потому, что он был в ней успешно выполнен. Наоборот, план его противника уже не может быть реконструирован из самих событий, причем как раз потому, что этот план провалился. Таким образом, понимание хода битвы и понимание того плана, который осуществил в ней Нельсон, совпадают<sup>34</sup>.

В действительности нельзя закрывать глаза на то, что логика вопроса и ответа должна в подобном случае реконструировать два различных вопроса, которые получают также и два различных ответа: вопрос о смысле отдельных эпизодов, случившихся в ходе какого-нибудь большого события, и вопрос о планомерности этого хода. Ясно, что оба вопроса совпадают лишь в том случае, если человеческие планы оказались в самом деле на уровне событий. Это, однако, предпосылка, которую мы в качестве живущих в истории людей и применительно к историческому преданию — а речь в нем идет о таких же точно людях — не можем отстаивать как методологический принцип. Знаменитое толстовское описание военного совета перед битвой, где весьма остроумно и основательно просчитываются все стратегические возможности и предлагаются всевозможные планы, в то время как сам полководец сидит на своем месте и тихо дремлет, зато утром, перед началом сражения, объезжает посты, — описание это, очевидным образом, гораздо полнее соответствует тому, что мы называем историей. Кутузов ближе к подлинной действительности и к тем силам, которые ее определяют, чем стратеги на его военном совете. Из этого примера следует сделать принципиальный вывод, что толкователю истории

постоянно угрожает опасность гипостазирования исторического события или комплекса событий, — гипостазирования, при котором это событие оказывается чем-то таким, что якобы имели в виду уже сами реально действовавшие и планировавшие люди <sup>35</sup>.

Это оправданно, лишь если исходить из предпосылок Гегеля, согласно которым философия истории посвящена в планы мирового духа и благодаря этой посвященности способна выделить некоторые частные индивидуальности в качестве всемирно-исторических, у которых наблюдается якобы действительное совпадение их партикулярных помыслов и всемирно-исторического смысла событий. Невозможно, однако, вывести из этих случаев, отмеченных в истории совпадением субъективного и объективного, какой-либо герменевтический принцип, приложимый к познанию истории. Перед лицом исторического предания гегелевское учение обладает, очевидным образом, лишь партикулярной истиной. Бесконечное переплетение мотивов, составляющее историю, лишь случайно и ненадолго обретает в отдельном индивиде ту ясность, которая даруется планомерностью. То, что Гегель описывает как некий особый случай, покоится, таким образом, на всеобщем основании того несоответствия, которое существует между субъективными помыслами отдельного человека и смыслом всеобщего хода истории. Вообще мы воспринимаем ход вещей как нечто такое, что постоянно меняет наши планы и ожидания. Именно тот, кто упорно держится за свои планы, прежде всего почувствует бессилие своего разума. Лишь в редкие мгновения у нас все получается будто «само собой» и события словно сами идут навстречу нашим планам и желаниям. Тогда мы можем, конечно, сказать, что все идет по плану. Однако распространять это на историю в целом — значит совершать насильственную экстраполяцию, которой решительно противоречит наш исторический опыт.

Именно эта экстраполяция делает двусмысленным использование логики вопроса и ответа Коллингвуда применительно к герменевтической теории. Наше понимание письменного предания строится вовсе не так, чтобы мы могли сделать простую предпосылку о совпадении того смысла, который мы в нем познаем, и того, который имел в виду автор. Подобно тому как исторические события вообще не совпадают с субъективными представлениями тех, кто находится и действует в истории, точно так же и смысловые тенденции данного текста выходят в принципе далеко за пределы того, что намеревался сказать

автор этого текста [см. с. 231, 351]. Задача же понимания направлена в первую очередь на смысл самого текста.

Именно это, очевидно, и имеет в виду Коллингвуд, отрицая вообще всякое различие между историческим вопросом и тем философским вопросом, ответом на который и должен быть текст. Мы же, напротив, придерживаемся мнения, что вопрос, о реконструкции которого идет здесь речь, относится в первую очередь не к мыслям и переживаниям автора, но исключительно к смыслу самого текста. Следовательно, должно быть возможно, после того как мы поняли смысл того или иного предложения, то есть реконструировали вопрос, на который действительно отвечает это предложение, обратиться также и к самому спрашивающему, к тому, что он имел в виду и на что, может быть, текст служит лишь мнимым ответом. Коллингвуд не прав, считая из методологических соображений бессмысленным проводить различие между тем вопросом, на который текст должен был ответить, и тем, на который он действительно отвечает. Он прав лишь постольку, поскольку понимание какого-либо текста обычно не включает в себя подобного различения, ибо это понимание направлено прежде всего на то, о чем говорится в тексте. Реконструкция того, что думал автор текста, есть уже совсем иная задача.

Следует спросить себя, при каких условиях осуществляется эта иная задача. Ведь нет сомнений в том, что по сравнению с действительным герменевтическим опытом, понимающим смысл текста, рекомендация фактических намерений автора представляет собой некую редуцированную задачу. Соблазн историзма и заключается в том, чтобы усматривать в этой редукции добродетель научности, а в понимании — такую реконструкцию, которая как бы воспроизводит возникновение текста. Историзм следует здесь идеалу познания, известному нам из познания природы, — идеалу, согласно которому мы понимаем некий процесс лишь тогда, когда мы в состоянии его искусственно воспроизвести.

Выше мы показали [см. с. 271, 328 и сл.], сколь сомнительно утверждение Вико, будто бы этот идеал находит в истории чистейшее воплощение, поскольку-де человек сталкивается здесь со своей собственной человечески-исторической действительностью. Мы же, напротив, подчеркивали, что любой историк, любой филолог должен считаться с принципиальной незавершенностью того смыслового горизонта, в котором он движется, понимая что-

либо. Историческое предание может быть понято лишь в том случае, если мы учитываем также и те определения, которые получает понимаемое в ходе дальнейшего исторического развития; подобно тому и филолог, имеющий дело с поэтическими или философскими текстами, знает об их неисчерпаемости. В обоих случаях именно дальнейший ход исторического свершения раскрывает в содержании предания новые аспекты значений. Благодаря новой актуальности в понимании тексты точно так же втягиваются в подлинное свершение, как события благодаря самому их дальнейшему развитию. Именно это мы и обозначили как действенно-исторический момент в рамках герменевтического опыта. Всякая актуализация в понимании способна постичь себя самое в качестве исторической возможности понятого. К исторической конечности нашего бытия относится наше сознание того, что те, кто придут после нас, будут понимать по-другому. И тем не менее для нашего герменевтического опыта столь же несомненно, что произведение, раскрывающее в процессе понимания свою смысловую полноту, остается одним и тем же, точно так же, как одной и той же остается история, чье значение постоянно получает новые определения. Герменевтическая редукция к мнению автора столь же неуместна, как и в случае исторического события редукция к намерениям тех, кто участвовал в этом событии.

Однако реконструкцию вопроса, ответом на который является данный текст, нельзя понимать как простой результат применения исторической методики. Скорее напротив, вначале стоит вопрос, с которым текст обращается к нам, — стоит наша затронутость (*Betroffensein*) словом предания, так что понимание этого последнего изначально включает в себя задачу исторического самоопределения современности преданием. Таким образом, отношения вопроса и ответа переворачиваются. Содержание предания, которое к нам обращается — текст, произведение, историческое свидетельство, — само задает нам вопрос и тем самым выводит наши мнения в сферы открытого. Чтобы ответить на этот заданный нам вопрос, мы, вопрошаемые, должны сами начать спрашивать. Мы стремимся реконструировать вопрос, на который данное содержание предания было бы ответом. Однако мы не в состоянии этого сделать, если, спрашивая, не выйдем за пределы намеченного при этом исторического горизонта. Реконструкция вопроса, на который текст должен быть ответом, сама осуществляется в рамках спрашивания, путем которого мы ищем ответ на вопрос, поставленный нам преданием. Ре-

конструированный вопрос не может оставаться в границах своего изначального горизонта. Ведь описанный путем реконструкции горизонт еще не является по-настоящему всеохватывающим. Он сам, скорее, объят горизонтом, охватывающим нас, спрашивающих и затронутых словом предания.

Поэтому герменевтика всегда должна быть выше простой реконструкции. Невозможно уклониться от продумывания и выдвигения на уровень открытости вопроса того, что для данного автора было несомненным и потому осталось им не продуманным. Тем самым мы вовсе не распахиваем двери для произвола интерпретатора, но лишь описываем то, что всегда происходит. Чтобы понять затрагивающие нас слова предания, всегда требуется вывести реконструированный вопрос в открытость его проблематичности (*Fraglichkeit*), то есть переводить его в тот вопрос, которым является для нас предание. Если «исторический» вопрос ставится лишь ради него самого, то это всегда означает, что он уже не «встает» в качестве вопроса. Он является лишь остаточным продуктом некоего больше-не-понимания, окольным путем, на котором мы застряли<sup>36</sup>. Напротив, к действительному пониманию относится то, что оно вновь обретает понятия исторического прошлого таким образом, что они содержат в себе также и нашу собственную понятийность (*Begreifen*). Выше [см. с. 361 и сл.] мы называли это слиянием горизонтов. Мы могли бы сказать вместе с Коллингвудом, что мы понимаем лишь тогда, когда понимаем вопрос, на который нечто является ответом, и понятое таким образом не повисает в оторванности своего мнимого смысла от наших собственных мнений. Напротив, реконструкция вопроса, в свете которого смысл текста понимается как некий ответ, переходит в наше собственное спрашивание. Ведь текст должен быть понят как ответ на действительное спрашивание.

Лишь раскрывшаяся теперь тесная связь между вопрошанием и пониманием сообщает герменевтическому опыту его подлинное измерение. Тот, кто хочет понять, волен оставлять нерешенным вопрос об истине того, о чем идет речь в тексте. Он волен также, отвлекаясь от непосредственного мнения о том или ином деле, обратиться к смыслопознанию (*Sinnmeinung*) как таковому, рассматривая его не как истинное, но исключительно как осмысленное, так что вопрос о возможной истине оказывается в состоянии неопределенности — подобное приведение-в-состояние-неопределенности само уже есть спрашивание в его подлинной и изначальной сущности. А это последнее всегда

позволяет увидеть возможности, пребывающие в состоянии неопределенности. Поэтому невозможно отрешившееся от действительного спрашивания понимание проблематичности, подобно тому как невозможно отрешившееся от собственного разумения понимание чужого мнения. *Скорее понимание сомнительности, проблематичности чего-либо всегда уже есть спрашивание.* Невозможно лишь испытующее, потенциальное отношение к спрашиванию, ибо вопрошание само является не полаганием, но испытанием возможностей. Сущность спрашивания проясняет здесь то, что платоновский диалог демонстрирует в своем фактическом осуществлении [см. с. 426 и сл.]. Кто хочет мыслить, должен спрашивать. И даже если мы говорим, к примеру: «Следовало бы спросить себя...», то это уже и есть действительное спрашивание, лишь прикрытое из осторожности или из вежливости.

Вот причина, по которой понимание всегда есть нечто большее, чем простое воспроизведение чужого мнения. Спрашивая, понимание раскрывает смысловые возможности; и то, что осмысленно, превращается при этом в наше собственное разумение. Лишь в неподлинном смысле могут быть поняты вопросы, которые мы сами уже не ставим, например такие, которые мы считаем преодоленными или беспредметными. В таком случае это означает, что мы понимаем, как при данных исторических предпосылках был поставлен данный вопрос. Понимание вопроса означает в таком случае понимание предпосылок, преодоленность которых делает несостоятельным сам вопрос. Возьмем, к примеру, вопрос о вечном двигателе. Смысловой горизонт подобных вопросов открыт лишь по видимости. Мы уже не понимаем их в качестве вопросов. Что мы понимаем, так это именно: здесь уже нечего спрашивать.

Понять вопрос — значит поставить его. Понять мнение — значит понять его как ответ на некий вопрос.

Логика вопроса и ответа, развиваемая Коллингвудом, кладет конец всем разговорам о перманентной *проблеме*, на которой основывался подход «оксфордских реалистов» к классикам философии, а также понятию *истории проблем*, разрабатывавшемуся неокантианством. История проблем была бы истинной историей лишь в том случае, если бы она осознала, что тождество той или иной проблемы есть пустая абстракция и что постановки вопроса меняются с течением времени. Внеисторической точки зрения, которая позволяла бы мыслить тождество той или иной проблемы, сохраняющейся вопреки всей изменчивости попыток ее решения, — такой точки зрения в дей-

ствительности не существует. Правда, что понимание философских текстов требует идентификации познанного в этих текстах. Иначе мы бы вообще ничего не поняли. При этом, однако, мы вовсе не возвышаемся над той исторической обусловленностью, в которой мы находимся и исходя из которой понимаем. Проблема, которую мы идентифицируем, в действительности уже не является той же самой, если мы понимаем ее в подлинном акте спрашивания. Лишь по вине нашей исторической близорукости мы принимаем ее за ту же самую. Точка зрения, которая возвышается над всеми прочими точками зрения и которая якобы позволяет нам мыслить истинное тождество проблемы, — чистейшая иллюзия.

Теперь мы видим, почему это так. Понятие проблемы дает, очевидным образом, выражение некоей абстракции, отделяющей содержание вопроса от самого вопроса, который один только и способен раскрыть это содержание. Здесь полагается некая абстрактная схема, к ней могли бы быть сведены и под нее могли бы быть подведены действительные и действительно мотивированные вопросы. Подобная «проблема» выпала из мотивированного контекста вопроса, который и сообщает ей смысловую однозначность. Она поэтому так же неразрешима, как и всякий вопрос, лишенный однозначного смысла, поскольку он в действительности не мотивирован и не поставлен.

Это подтверждается также и происхождением понятия проблемы. Оно не относится к тем «доброжелательным исследованиям»<sup>37</sup>, которые идут на пользу фактической истине, но принадлежат диалектике, понятой как средство, чтобы озадачить или посрамить противника. Аристотель понимает под «проблемой» такие вопросы, которые представляют собой открытую альтернативу, поскольку всевозможные доводы говорят как в пользу одной, так и в пользу другой возможности, и мы не верим, что их можно решить с помощью доводов, потому что это слишком общие вопросы<sup>38</sup>. Проблемы, следовательно, не есть действительные вопросы, которые встают перед нами и сам смысловой генезис которых указывает на способ ответа; проблемы есть лишь альтернативы мнения, которые мы не можем оставить без внимания и которые соответственно могут получить лишь диалектическую разработку. Понятие «проблемы» в этом диалектическом смысле относится, собственно, не к философии, а к риторике. Для этого понятия характерно, что оно не допускает однозначного решения на основании доводов. По этой причине Кант ограничивает применение понятия «проблемы» диалекти-



кой чистого разума. Проблемы — это задачи, источник которых лежит целиком и полностью в самом разуме, то есть как бы его собственные продукты, на окончательное разрешение которых он не может рассчитывать<sup>39</sup>. Характерно, что в XIX веке вместе с разрушением непосредственной традиции философского вопрошания и возникновением историзма понятие проблемы приобретает универсальную значимость — свидетельство того, что непосредственное отношение к фактическим вопросам философии утрачивается. Растерянность философского сознания перед лицом историзма проявилась в том, что оно спаслось бегством в абстракцию понятия проблемы и не увидело никаких проблем в самом способе «бытия» проблем. Неокантианская история проблем есть незаконно-рожденное дитя историзма. Критика понятия проблемы, осуществляемая посредством логики вопроса и ответа, должна разрушить иллюзию, будто проблемы существуют вечно, как звезды на небе<sup>40</sup>. Размышление о герменевтическом опыте вновь превращает проблемы в вопросы, — вопросы, которые действительно «встают» и смысл которых определяется их мотивацией.

Диалектика вопроса и ответа, открытая нами в структуре герменевтического опыта, позволяет точнее определить теперь, что же представляет собой действенно-историческое сознание. Ведь диалектика вопроса и ответа, которую мы упоминали, раскрывает перед нами отношение понимания к понимаемому как взаимоотношение, подобное имеющему место во время беседы. Правда, текст не обращается к нам как некое «Ты». Мы, понимающие, должны сами заставить его говорить. Мы выяснили, однако, что этот понимающий призыв-к-ответу не есть какое-то самостоятельное и произвольное действие, но он сам в своем качестве вопроса соотносен с тем ответом, ожидание которого словно заложено в самом тексте. Ожидание ответа уже предполагает, что спрашивающий затронут преданием и слышит его зов. Такова истина действенно-исторического сознания. Это исторически опытное сознание, которое, именно потому что оно отбрасывает призрак законченного просвещения, открыто для опыта истории. Способ его функционирования мы описали как слияние горизонтов понимания, — слияние, которое и служит посредником между текстом и интерпретатором.

Мысль, которой мы будем руководствоваться в дальнейшем, состоит в том, что *происходящее в понимании слияние горизонтов осуществляется самим языком*. Что такое язык — это вопрос, относящийся, разумеется, к на-

и более неясному из всего того, что вообще доступно человеческому размышлению. Язык так пугающе близок нашему мышлению и в процессе своего осуществления в столь малой мере является его предметом, что он как бы сам скрывает от нас свое бытие. Однако в нашем анализе наук о духе мы подошли так близко к этой всеобщей и всему предшествующей непроясненности, что мы можем положиться на само дело, которым мы занимаемся и которое руководит нами в наших изысканиях. Мы стремимся приблизиться к проблеме языка, исходя из представления о разговоре.

Если мы делаем попытку рассмотреть герменевтический феномен, ориентируясь на модель разговора, происходящего между двумя лицами, то направляющая наши действия общность между этими, по видимости столь различными ситуациями — пониманием текста и взаимопониманием в разговоре — состоит прежде всего в том, что всякое понимание, как и всякое взаимопонимание, имеет в виду некое дело, которое стоит перед нами. Подобно тому как мы приходим к взаимопониманию с нашим собеседником по поводу какого-либо дела, точно так же интерпретатор понимает то дело, о котором говорится в тексте. Это понимание дела необходимым образом осуществляется в языковой форме, причем не так, что понимание задним числом получает еще и словесное выражение, — скорее способ, каким осуществляется понимание, будь то понимание текста или собеседника, представляющего нам то или иное дело, заключается в том, что само это дело обретает язык. Поэтому мы проследим сначала структуру собственно разговора, чтобы выделить тем самым особенность того разговора, который являет собой понимание текстов. Если выше мы рассматривали конституирующее значение *вопроса* для герменевтического феномена, то теперь речь идет о том, чтобы показать в качестве одного из герменевтических моментов *языковую природу* разговора, которая, со своей стороны, лежит в основе вопроса.

Установим прежде всего, что язык, в котором нечто «обретает язык», не является достоянием и не находится в распоряжении того или иного из собеседников. Всякий разговор предполагает общий язык, или, вернее, он вырабатывает этот общий язык. Как говорили греки, посередине между собеседниками кладется нечто, к чему оба причастны и на чем происходит обмен между ними. Взаимопонимание по какому-либо поводу, которое должно быть достигнуто в разговоре, необходимо означает поэтому, что в разговоре вырабатывается общий язык. Это не просто

внешний процесс подгонки инструментов; неверно будет даже сказать, что собеседники приспособливаются друг к другу; скорее в получающемся разговоре они оказываются во власти самой истины обсуждаемого ими дела, которая и объединяет их в новую общность. Чтобы достичь взаимопонимания в разговоре, недостаточно просто проводить свою точку зрения, — но взаимопонимание, объединяя собеседников, преобразует их так, что они уже не являются более тем, чем были раньше <sup>41</sup>.

# Часть третья

## Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка

Единственной предпосылкой герменевтики является язык.

Ф. Шлейермахер

### 1. Язык как среда герменевтического опыта

Мы говорим, что мы «ведем» беседу; однако чем подлиннее эта беседа, тем в меньшей степени «ведение» ее зависит от воли того или иного из собеседников. Так, подлинный разговор всегда оказывается не тем, что мы хотели «вести». В общем, правильнее будет сказать, что мы втягиваемся или даже, что мы впутываемся в беседу. В том, как за одним словом следует другое, в том, какие повороты, какое развитие и заключение получает разговор, — во всем этом есть, конечно, нечто вроде «ведения», однако в этом «ведении» собеседники являются в гораздо большей мере ведомыми, чем ведущими. Что «выяснится» в беседе, этого никто не знает заранее. Достижение взаимопонимания или неудача на пути к нему подобны событию, случающемуся с нами. И лишь когда разговор окончен, мы можем сказать, что он получился или же что судьба ему не благоприятствовала. Все это означает, что у разговора своя собственная воля и что язык, на котором мы говорим, несет в себе свою собственную истину, то есть «раскрывает» и выводит на свет нечто такое, что отныне становится реальностью.

Уже при анализе романтической герменевтики мы видели, что понимание основывается вовсе не на попытках поставить себя на место другого или проявить к нему непосредственное участие. Понять то, что нам говорит другой, означает, как мы видели, прийти к взаимопониманию в том, что касается сути дела, а вовсе не означает поставить себя на его место и воспроизвести его переживания. Мы подчеркивали, что постижение смысла, осуществляемое таким образом, всегда включает в себя аппликацию. Теперь мы обращаем внимание на то, что *весь этот процесс*

*есть процесс языковой.* Недаром собственная проблематика понимания, попытка овладеть пониманием как искусством — а это и есть тема герменевтики, — традиционно принадлежат сфере грамматики и риторики. Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела.

Условия, в которых осуществляется всякое взаимопонимание, лучше всего видны на примере усложненных и препятствующих взаимопониманию ситуаций. Так, особенно поучителен тот языковой процесс, который создает возможность разговора на двух, чуждых друг другу языках, — процесс перевода. Переводчик должен переносить подлежащий пониманию смысл в тот контекст, в котором живет данный участник беседы. Как известно, это вовсе не означает, что переводчик искажает смысл, который имел в виду другой собеседник. Напротив, смысл должен быть сохранен; поскольку, однако, он должен быть понят в контексте нового языкового мира, постольку он выражается теперь совсем по-иному. Поэтому всякий перевод уже является истолкованием; можно даже сказать, что он является завершением этого истолкования.

Пример перевода дает, следовательно, возможность осознать языковую стихию как среду, в которой осуществляется взаимопонимание, потому что здесь эта среда отсутствует и, значит, должна быть создана путем сознательного опосредования. Разумеется, подобные искусственные меры не являются для разговора нормой. Перевод не является также и нормой нашего отношения к чужому языку. Скорее необходимость прибегнуть к переводу похожа на утрату собеседниками их самостоятельности. Там, где требуется перевод, там приходится мириться с несоответствием между точным смыслом сказанного на одном и воспроизведенного на другом языке, — несоответствием, которое никогда не удастся полностью преодолеть. Процесс достижения взаимопонимания происходит в таких случаях не между собеседниками, а между переводчиками, которые действительно находятся в одном и том же языковом мире. (Известно, что нет ничего более трудного, чем диалог на двух языках, когда один из собеседников говорит на одном, а другой на другом языке, поскольку каждый из них, хотя и понимает чужой язык, но не может говорить на нем. В таком случае один из языков словно стремится захватить инициативу и, подавив другой, сделаться единственным посредником взаимопонимания.)

Там, где достигается взаимопонимание, там не переводят: там говорят. Ведь понимать чужой язык — значит, собственно, не нуждаться в переводе на свой собственный. Если мы действительно владем языком, то нам уже не только не требуется перевод, но перевод кажется нам невозможным. Понимание языка само еще не является действительным пониманием и не включает в себя никакой интерпретации — это жизненный процесс. Мы понимаем язык постольку, поскольку мы в нем живем: тезис, который, как известно, относится не только к живым, но также и к мертвым языкам. Герменевтическая проблема состоит, таким образом, вовсе не в правильном пользовании языком, но в истинном взаимопонимании по тому или иному поводу, осуществляемом в среде языка. Всякий язык может быть выучен так, что мы уже не переводим на него с нашего родного языка или, наоборот, с него на наш родной язык, но думаем на этом языке. Для взаимопонимания в разговоре подобное владение языком является как раз предварительным условием. Всякий разговор исходит из естественной предпосылки, что собеседники говорят на одном и том же языке. Лишь там, где возможно языковое взаимопонимание, понимание и взаимопонимание как таковые становятся действительной проблемой. Необходимость прибегнуть к переводу есть предельный случай, удваивающий сам герменевтический процесс, то есть разговор: он превращается в разговор переводчика со вторым участником и в наш собственный разговор с переводчиком.

Разговор есть процесс взаимопонимания. Поэтому во всяком подлинном разговоре мы вникаем в слова другого, действительно считаемся с его точкой зрения и ставим себя на его место: не с тем, однако, чтобы понять его самого как данную личность, но с тем, чтобы понять, что он говорит. Речь идет о том, чтобы оценить фактическую справедливость его мнения, дабы мы смогли прийти с ним к согласию по поводу самого обсуждаемого дела. Мы, таким образом, соотносим его мнение не с ним самим, но с нашими собственными — правильными или ошибочными — мнениями. Там же, где мы действительно рассматриваем другого в качестве данной личности, как, например, в случае медицинского опроса или допроса обвиняемого, там ситуация взаимопонимания отсутствует<sup>1</sup>.

Все то, что характеризует ситуацию взаимопонимания в разговоре, становится собственно герменевтическим феноменом там, где речь идет о *понимании текстов*. Возьмем опять-таки предельный случай, каковым является перевод

с чужого языка. Всякий согласится, что перевод текста, как бы глубоко ни вжился и ни вчувствовался переводчик в своего автора, есть не восстановление того душевного состояния, в котором находился когда-то пишущий, но воспроизведение самого текста, руководствующееся пониманием смысла сказанного в этом тексте. Не может быть сомнений, что речь здесь идет об истолковании, а не о простом повторении того же самого процесса. Текст предстает здесь перед читателем в новом свете, в свете другого языка. Требование верности оригиналу, которое мы предъявляем к переводу, не снимает принципиального различия между языками. Как бы мы ни стремились к точности, мы все равно вынуждены принимать подчас весьма сомнительные решения. Если мы хотим подчеркнуть в переводе какой-нибудь важный, с нашей точки зрения, момент оригинала, то нам ничего не остается, как лишь оставить в тени или вообще опустить другие его моменты. То же самое, однако, характерно и для истолкования. Как и всякое истолкование, перевод означает переосвещение (*Überhellung*), попытку представить нечто в новом свете. Тот, кто переводит, вынужден взять на себя выполнение этой задачи. Он не может оставить в своем переводе ничего такого, что не было бы совершенно ясным ему самому. Он вынужден раскрыть карты. Разумеется, возможны пограничные случаи, когда нечто в оригинале (и даже для «первоначального читателя») действительно остается неясным. Однако именно здесь становится очевидным то стесненное положение, в котором всегда находится переводчик. Здесь он вынужден отступить. Он должен сказать со всей ясностью, как именно он понимает текст. Поскольку, однако, он не в состоянии передать все измерения своего текста, постольку это означает для него постоянный отказ и отречение. Всякий перевод, всерьез относящийся к своей задаче, яснее и примитивнее оригинала. Даже если он представляет собой мастерское подражание оригиналу, какие-то оттенки и полутона неизбежно в нем пропадают. (В редчайших случаях творческого подражания эта утрата может быть восполнена чем-то иным или даже вести к новым достижениям: я думаю сейчас о том своеобразном душевном здоровье, которое проявляется в бодлеровских «Цветах зла» в переводе Стефана Георге.)

Переводчик часто мучительно осознает дистанцию, отделяющую его от оригинала. В самом его обращении с текстом есть что-то от усилий по достижению взаимопонимания в устной беседе. Однако это ситуация особенно труд-

ного взаимопонимания, в которой дистанция между чужим и собственным мнением воспринимается в конечном счете как неснимаемая. И подобно тому как разговор, где тоже существуют такие неснимаемые различия, колеблясь между противоположными высказываниями, может в итоге прийти к компромиссу, так же и переводчик, взвешивая и выбирая, ищет наилучшее решение, которое во всех случаях может быть лишь компромиссным. И как в разговоре мы, чтобы понять точку зрения собеседника, ставим себя на его место, так же и переводчик стремится поставить себя на место автора. Но подобно тому опять-таки, как в разговоре это еще не означает взаимопонимания, так же и для переводчика это еще не значит, что воспроизведение удалось. Структуры здесь, очевидно, аналогичны. Взаимопонимание в разговоре включает в себя готовность собеседников к одному и тому же, их готовность отдать должное чуждому и противоречащему их мнениям. Если это происходит как с той, так и с другой стороны и каждый из собеседников, сохраняя свои собственные доводы, взвешивает также и доводы противной стороны, — тогда в незаметном и произвольном взаимодействии точек зрения (мы называем это обменом мнениями) можно в итоге найти общий язык и общее решение. Точно так же и переводчик должен сохранять за родным языком все его права и вместе с тем отдавать должное чуждому и даже враждебному в тексте и его выражениях. Не исключено, однако, что это описание переводческого труда слишком упрощает реальное положение. Даже в подобных крайних случаях, когда нужно переводить с одного языка на другой, вряд ли можно отделить суть дела от языка. Действительно, воспроизвести текст сможет лишь тот переводчик, который сумеет дать языковое выражение тому предмету, который открывает ему оригинальный текст, то есть найдет язык, который будет его собственным и вместе с тем соответствующим оригиналу<sup>2</sup>. Таким образом, ситуация переводчика, по сути дела, совпадает с ситуацией интерпретатора.

Пример переводчика, преодолевающего пропасть между языками, с особенной ясностью показывает взаимоотношение, существующее между текстом и интерпретатором и соответствующее двусторонности взаимопонимания в разговоре. Всякий переводчик — интерпретатор. Иноязычность означает лишь предельный случай общей герменевтической сложности: чуждости и ее преодоления. В сходном, однозначно определенном смысле чуждыми являются поистине все «предметы», с которыми имеет дело



традиционная герменевтика. Задача воспроизведения, которая стоит перед переводчиком, отличается от общегерменевтической задачи, которую ставит перед собой любой текст, не качественно, но лишь с точки зрения степени.

Конечно, это не значит, что герменевтическая ситуация, в которой мы находимся по отношению к тексту, полностью совпадает с той, в которой находятся два участника устной беседы. Ведь в случае текстов речь идет о «четко фиксированных жизненных проявлениях»<sup>3</sup>, которые должны быть поняты, а это значит, что лишь благодаря одному из участников герменевтического разговора, интерпретатору, другой участник, текст, вообще обретает голос. Лишь благодаря ему письменные обозначения вновь превращаются в смысл. И тем не менее благодаря этому обратному превращению, совершающемуся при понимании, обретает язык само дело, о котором говорится в тексте. Как и в случае действительного разговора, именно общее дело объединяет партнеров, в данном случае: текст и интерпретатора. Подобно тому как устный переводчик создает возможность взаимопонимания лишь благодаря своей причастности к обсуждаемому делу, точно так же и для интерпретатора необходимым условием является его собственная причастность к смыслу текста.

Таким образом, можно с полным правом говорить о *герменевтическом разговоре*. Из этого следует, однако, что герменевтический разговор, как и настоящий разговор, должен выработать некий общий язык и что это выработку общего языка в столь же малой мере, как и при устной беседе, является подготовкой какого-то инструмента, служащего целям взаимопонимания, но совпадает с самим процессом понимания и взаимопонимания. Между участниками этого «разговора» происходит, как и между двумя живыми людьми, коммуникация, превышающая простое приспособление друг к другу. Текст дает языковое выражение некоему делу, но то, что ему это удастся, — заслуга интерпретатора. Участвуют обе стороны.

Поэтому то, что разумеет текст, совсем не похоже на какую-то незыблемую и упрямо сохраняемую точку зрения, которая наводит того, кто хочет понять, лишь на один-единственный вопрос, а именно: как мог другой прийти к столь абсурдному мнению? В этом смысле при понимании речь, вне всякого сомнения, идет вовсе не об «историческом понимании», реконструирующем процесс возникновения текста. Напротив, мы стремимся *понять сам текст*. Это значит, однако, что собственные мысли интерпретатора с самого начала участвуют в восстановле-

нии смысла текста. Постольку определяющим является собственный горизонт интерпретатора, но и он не в качестве некоей собственной, упорно сохраняемой или проводимой точки зрения, а скорее как мнение и возможность, которую мы вводим в игру и ставим на карту и которая помогает нам действительно усвоить себе то, что говорится в таком тексте. Выше мы описали это как процесс слияния горизонтов. Теперь мы познаем этот процесс как *способ осуществления разговора* — разговора, в котором выражается некое дело, являющееся не только моим делом или делом моего автора, но нашим собственным делом.

Разработка предпосылок для осознания того систематического значения, которое имеет для всякого понимания языковой характер разговора, — заслуга немецкого романтизма. Романтизм научил нас, что понимание и истолкование есть в конечном счете одно и то же. Как мы видели, лишь благодаря этому открытию понятие интерпретации утрачивает свое педагогически-оказиональное значение, которое оно имело в XVIII столетии, и занимает свое систематическое место, характеризуемое тем ключевым положением, которое получила проблема языка для философии вообще.

Со времен романтизма уже невозможно представить себе все дело так, как если бы мы просто присоединяли к нашему пониманию необходимые для истолкования понятия, черпая их по мере надобности из некоего языкового запаса, где они уже лежат наготове. *Напротив, язык — это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование.* Это вовсе не значит, будто не существует особой проблемы выражения. Различие между языком текста и языком толкователя или пропасть, отделяющая оригинал от переводчика, ни в коем случае не является вторичным вопросом. Верно обратное: проблема языкового выражения есть проблема самого понимания. Всякое понимание — истолкование, а всякое истолкование развертывается в среде языка, который, с одной стороны, стремится выразить в словах сам предмет, с другой же — является языком самого толкователя.

Таким образом, герменевтический феномен оказывается особым случаем отношений между мышлением и речью, загадочная близость которых приводит к сокрытию языка и мышления. Истолкование, как и разговор, есть круг, замыкаемый в диалектике вопроса и ответа. В среде языка осуществляется подлинное исторически-жизненное отношение, которое мы можем поэтому назвать разговором

также и в случае истолкования текстов. Языковой характер понимания суть *конкретность действенно-исторического сознания*.

Сущностная связь между языком и пониманием сказывается прежде всего в том, что само историческое предание существует в среде языка, так что предпочтительный *предмет* истолкования сам имеет языковую природу.

#### а) ВЕРБАЛЬНОСТЬ КАК ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ПРЕДМЕТА

Тот факт, что язык относится к самой сущности предания, имеет свои герменевтические следствия. Понимание языкового предания обладает своеобразным преимуществом перед всяким иным преданием. Конечно, языковое предание уступает, к примеру, памятникам изобразительного искусства в том, что касается непосредственной наглядности, — однако этот недостаток непосредственности не есть какой-то дефект, в этом кажущемся недостатке, в абстрактной чуждости всех «текстов», своеобразно выражается изначальная принадлежность всего языкового к пониманию вообще. Языковое предание есть нечто переданное нам в собственном смысле слова, то есть здесь не просто сохранилось и дошло до нас нечто, остатки, осколки прошлого, исследование и истолкование которых делается общей задачей. То, что дошло до нас на путях языкового предания, не просто осталось от прошлого, но было нам передано, то есть сказано: будь то в форме непосредственной передачи, каковая и образует подлинную жизнь мифа, сказания, обычаев и нравов, будь то в форме письменного предания, знаки которого словно непосредственно предназначаются для всякого, кто способен их прочесть.

Тот факт, что сущность предания вербальна, имеет языковой характер, получает свое полное герменевтическое значение, очевидным образом, там, где предание является *письменным*. В письменности язык освобождается от процесса говорения. Переданное в письменной форме современно любой современности. Здесь, следовательно, имеет место своеобразное сосуществование прошлого и настоящего, поскольку современное сознание имеет свободный доступ ко всему, что ему передано письменно. Свободное от устной традиции, связывающей с настоящим идущие из прошлого вести, обращаясь непосредственно к литератур-

ному преданию, понимающее сознание получает возможность расширения и перемещения своих горизонтов и тем самым возможность обогатить свой собственный мир, углубив его на целое измерение. Усвоение литературной традиции плодотворнее, чем даже тот опыт, который мы приобретаем, путешествуя и погружаясь в чужие языковые миры. Читатель, углубляющийся в чужой язык и литературу, способен в любой момент возвратиться к себе самому; он, следовательно, находится там и здесь одновременно.

Письменное предание не есть осколок некоего исчезнувшего мира; оно с самого начала возвышается над этим миром, переходя в иную сферу, в сферу того смысла, который оно высказывает. Идеальность слова — вот что поднимает все языковое над теми конечными и преходящими определениями, которые подобают остаткам былого бытия. Носителем предания является не вот этот, к примеру, рукописный текст, осколок прошлого, но непрерывность памяти. Благодаря этой последней предание становится частью нашего собственного мира, и то, что оно сообщает нам, само непосредственно обретает язык. Там, где до нас доходит письменное предание, там мы не просто узнаем какие-то частности, но само исчезнувшее человечество, его всеобщее отношение к миру делаются нам доступны. Поэтому если какая-либо культура вообще не связана с нами языковым преданием, если от нее остались лишь немые свидетельства, то наше понимание ее остается неуверенным и фрагментарным и наши сведения о ней мы еще не называем историей. Наоборот, тексты всегда дают выражение некоему целому. Бессмысленные черточки, чуждые и непонятные, оказываются, едва лишь нам удалось о них прочесть, совершенно понятными из себя самих — и причем до такой степени, что даже случайные ошибки и изъяны предания могут быть исправлены, если понять связь целого.

Так письменные тексты ставят перед нами собственно герменевтическую задачу. Письменность есть самоотчуждение. Преодоление его, прочтение текста, есть, таким образом, высочайшая задача понимания. Даже сами письменные знаки какой-нибудь, к примеру, надписи невозможно разобрать и правильно произнести, если мы не в состоянии вновь превратить текст в язык. Напомним, однако, что подобное обратное превращение в язык всегда устанавливает также и отношение к тому, что имеет в виду текст, к тому делу, о котором идет в нем речь. Процесс понимания целиком осуществляется здесь в смысловой сфере.

опосредованной языковым преданием. Какая-нибудь надпись поэтому ставит герменевтическую задачу лишь тогда, когда уже существует ее (предположительно правильная) расшифровка. Лишь в широком смысле можно говорить о герменевтической задаче применительно к не-письменным памятникам. Ведь они не могут быть поняты из самих себя. То, что они означают, есть вопрос их толкования, а не дешифровки и дословного понимания.

В письменности язык обретает свою подлинную духовность, поскольку перед лицом письменного предания понимающее сознание достигает полной суверенности. Его бытие уже ни от чего не зависит. Читающее сознание потенциально владеет своей историей. Не случайно вместе с возникновением литературной культуры понятие филологии, любви к речам, полностью перешло на всеохватывающее искусство чтения, утратив свою исконную связь с заботой о речах и аргументации. Читающее сознание необходимым образом является историческим сознанием, находящимся в состоянии свободной коммуникации с историческим преданием. Поэтому есть все основания приравнивать, как это и делал Гегель, начало истории к моменту возникновения воли к преданию, к «длительности воспоминания»<sup>4</sup>. Ведь письменность — это не просто какое-то случайное добавление к устному преданию, ничего в нем качественно не меняющее. Воля к сохранению, воля к деятельности может, разумеется, существовать и без письма. Однако лишь письменное предание способно отделить себя от простого бытия остатков исчезнувшей жизни, позволяющих человеческому бытию строить догадки о себе самом.

Надписи не обладают изначальной причастностью к той свободной форме предания, которую мы зовем литературой, поскольку их бытие связано с бытием обломков прошлого, будь то камень или какой-нибудь материал. Напротив, про все то, что дошло до нее путем переписывания, можно сказать, что воля к длительности создала здесь свою собственную форму длящегося бытия, которую мы и называем литературой. Это не просто некоторая наличность памятников и знаков. Скорее то, что является литературой, стяжало себе некую современность по отношению ко всякой современности. Понимать ее — не значит делать выводы об исчезнувшей жизни, но самим по себе в настоящий момент быть причастными к сказанному. Речь идет здесь, собственно, не об отношениях между двумя лицами, к примеру читателем и автором (автор может быть вообще неизвестен), но о причастности к тому

сообщению, которое делает нам текст. Там, где мы понимаем, этот смысл сказанного всегда присутствует, совершенно независимо от того, можем ли мы по этому тексту составить себе представление о его авторе или нет, и независимо от того, стремимся ли мы вообще использовать данный текст как источник информации о прошлом.

Вспомним, что изначально и прежде всего задачей герменевтики было понимание текстов. Лишь Шлейермахер ограничил значение письменной фиксации для герменевтической проблемы, увидев, что проблема понимания существует также и применительно к устной речи, больше того, что именно здесь она находит свое подлинное завершение. Выше [см. с. 232 и сл., 351 и сл.] мы показали, каким образом психологический оборот, который он тем самым придал герменевтике, закрыл собственно историческое измерение герменевтического феномена. В действительности письменность имеет для герменевтического феномена центральное значение постольку, поскольку в письменном тексте свобода от писца или автора, точно так же как и от определенного адресата, обретает свое подлинное бытие. То, что зафиксировано письменно, словно поднимается у нас на глазах в такую смысловую сферу, к которой в равной мере причастны все, умеющие читать.

Конечно, письменность кажется вторичным по отношению к языку вообще феноменом. Ведь в основе языка письменных знаков лежит собственно язык, язык устной речи. Тот факт, однако, что язык способен к превращению в письменность, отнюдь не является вторичным для самой его сущности. Напротив, эта способность покоится на том, что речь (*Sprechen*) сама причастна к чистой идеальности смысла, возвещающего в ней о себе. В письменности этот смысл сказанного в устной речи (*das Gesprochene*) существует в чистом виде и для себя, освобожденный от всех эмоциональных моментов выражения и сообщения. Текст хочет быть понятым не как жизненное проявление (*Lebensausdruck*), но в том, что он говорит. Письменность есть абстрактная идеальность языка. Поэтому смысл той или иной записи принципиально поддается идентификации и воспроизведению. Лишь то, что в воспроизведении остается идентичным, и было действительно записано. Отсюда ясно, что здесь не может быть речи о воспроизведении в строгом смысле слова. Под воспроизведением здесь понимается не возвращение к какому-то изначальному процессу, в котором нечто было сказано или записано. Понимание при чтении текста означает не повторение чего-то уже бывшего, но причастность к настоящему смыслу.

Методическое преимущество, которым обладает письменность, состоит в том, что герменевтическая проблема выступает здесь в своем чистом виде, свободная от всех психологических моментов. Разумеется, то, что, на наш взгляд и с точки зрения наших задач, является методическим преимуществом, есть вместе с тем проявление специфической слабости, характерной для всего письменного в еще большей мере, чем для языка как такового. Задача понимания встает перед нами с особенной ясностью, как только мы осознаем эту слабость всего письменного. Для этого, опять-таки, достаточно вспомнить Платона, видевшего своеобразную слабость письменной речи в том, что «письменам» никто не может прийти на помощь, когда они становятся жертвой произвольного или непроизвольного непонимания<sup>5</sup>.

Как известно, Платон считал письмо еще более беспомощным, чем устную речь (*τὸ ἀσθενέστῳ λόγῳ*), и если в случае этой последней он требует прибегнуть к диалектике, дабы прийти на помощь ее слабости, в случае же письменной речи считает это безнадёжным, то здесь следует видеть, конечно же, ироническое преувеличение, которым он окутывает свой собственный литературный труд и искусство. В действительности с писанием дело обстоит так же, как и с речью. Как в одном случае существует искусство видимости и искусство истинного мышления, софистика и диалектика, так же существует и соответственно разделенное искусство письма, так что одно служит софистике, другое диалектике. В самом деле, существует искусство писания, способное прийти на помощь мысли, и именно к нему следует отнести искусство понимания, оказывающее такую же помощь написанному.

Все письменное, как мы говорили, есть своего рода отчужденная речь и нуждается в обратном превращении своих знаков в речь и смысл. Поскольку из-за письменности смысл претерпевает своего рода самоотчуждение, постольку это обратное превращение и предстает перед нами как собственно герменевтическая задача. Смысл сказанного должен быть вновь высказан, причем исключительно на основе того, что передано нам через письменные знаки, дословно. В отличие от высказанного устно истолкованию письменных текстов больше неоткуда ждать помощи. Поэтому здесь все зависит от «искусства» писания<sup>6</sup>. Сказанное устно в очень большой степени само себя истолковывает: при помощи манеры, тона, темпа и т. д., а также тех обстоятельств, при которых оно было сказано<sup>7</sup>.

Существуют, однако, письменные тексты, которые —

скажем так — читаются сами собою. Это обстоятельство лежит в основе примечательного спора о духе и букве в философии, — спора, который имел место между двумя крупнейшими немецкими писателями-философами, Шиллером и Фихте<sup>8</sup>. Характерно, однако, что этот спор не может быть улажен с помощью тех эстетических критериев, которыми пользовались обе стороны. По сути дела, речь здесь идет вовсе не об эстетике хорошего стиля, но о герменевтической проблеме. «Искусство» писать так, чтобы мысли читателя были возбуждены и приведены в состояние продуктивного движения, имеет мало общего с обычными риторическими или эстетическими приемами. Скорее оно целиком и полностью состоит в том, чтобы побудить читателя к самостоятельному продумыванию мыслей автора. «Искусство» писания вовсе не стремится к тому, чтобы его рассматривали именно как искусство. Искусство писания, как и искусство ведения речей, не является самоцелью, а потому не является и исконным предметом герменевтических усилий. Лишь само дело вынуждает понимание прибегнуть к этим усилиям. Поэтому неясные и «плохо» выраженные на бумаге мысли не являются для понимания своего рода удобным поводом продемонстрировать свое герменевтическое искусство во всем его блеске, а, напротив, пограничной ситуацией, когда колеблется основная предпосылка всякого герменевтического искусства, однозначность разумеемого текстом смысла.

Все письменное притязает на то, что оно может быть превращено в язык исключительно из него самого, и это притязание на смысловую автономию заходит так далеко, что даже первое исполнение, например чтение поэтом своих стихов, становится сомнительным, если внимание слушателей переключается с того, на что направлено наше внимание, когда мы, собственно, понимаем, на что-то иное. Поскольку речь идет о сообщении истинного смысла текста, его истолкование уже подведено под реальную норму. Именно это требование и выдвигает Платонова диалектика, стремясь вывести на передний план логос как таковой, причем фактические участники разговора нередко уже не успевают за нею. Особенная слабость письменного, его повышенная, сравнительно с живой речью, потребность в помощи, имеет оборотную сторону: с удвоенной ясностью показывает она диалектическую задачу понимания. Здесь, как и в устной беседе, понимание должно стремиться к усилению смысла сказанного. То, что сказано в тексте, должно быть освобождено от всех случайных моментов и понято в той чистой идеаль-



ности, в которой оно единственно и обретает всю свою значимость. Таким образом, письменная фиксация, именно потому, что она полностью отделяет смысл высказывания от того, кто делает это высказывание, превращает понимающего читателя в адвоката своего притязания на истину. Именно таким образом читающий познает во всей его значимости то, что к нему обращается, и то, что он понимает. Понятое им всегда есть нечто большее, чем просто чужое мнение, — это есть возможная истина. Именно это и становится очевидным благодаря отделению сказанного от говорящего и той устойчивой длительности, которую сообщает сказанному письменная фиксация. Поэтому то обстоятельство, что — как мы уже говорили [см. с. 324 и сл.] — у людей, не знающих грамоты, никогда не возникает подозрений в том, что написанное ложно, имеет глубокое герменевтическое основание, поскольку все письменное для них подобно документу, удостоверяющему себя самого.

Все письменное является, в самом деле, преимущественным предметом герменевтики. Автономия чтения подтверждает здесь то, что сделалось ясным на примере иноязычности и проблем перевода: понимание не является психологической транспозицией. Смысловой горизонт понимания не может быть ограничен ни тем, что имел в виду автор, ни горизонтом того адресата, которому первоначально предназначался текст.

Нельзя вкладывать в текст ничего такого, чего не могли иметь в виду автор и первоначальный читатель: на первый взгляд это правило кажется разумным герменевтическим канон, который к тому же повсеместно признается. В действительности, однако, этот канон может быть применен лишь в некоторых предельных случаях. Ведь тексты вовсе не добиваются от нас, чтобы мы понимали их как выражение субъективности их автора. Поэтому смысл текста не может быть определен с точки зрения этой субъективности. Однако сомнительно не только ограничение смысла данного текста «действительными» мыслями автора. Также и в том случае, если, стремясь к объективному определению смысла данного текста, мы будем рассматривать его как явление данной эпохи и обратимся к его первоначальному читателю — а в этом и заключалась основная посылка Шлейермахера, — мы не выйдем за пределы случайных определений. Само понятие современного автору адресата может претендовать лишь на ограниченную критическую роль. Ведь что такое современничество? Позавчерашние и послезавтрашние слушатели

всегда входят в число тех, к кому мы обращаемся как современники к современникам. Где пролегает граница, отделяющая от нас это «послезавтра» и, следовательно, исключаящая того или иного читателя из числа тех, к кому мы обращаемся? Кто такие эти современники и что такое притязание на истину, выдвигаемое текстом, перед лицом этого многообразного сплетения «вчера» и «послезавтра»? В понятии первоначального читателя полным-полно неосознанной идеализации.

Наше проникновение в сущность литературного предания приводит нас к принципиальному сомнению в герменевтической легитимированности самого понятия первоначального читателя. Мы видели, что литература характеризуется волей к сохранению и передаче. Тот, кто переписывает что-либо и передает дальше, опять-таки имеет в виду своих собственных современников. Поэтому отсылка к первоначальному читателю, так же как и отсылка к автору, кажется нам слишком грубым историко-герменевтическим канонам, который не в состоянии действительно описать смысловой горизонт текста. То, что зафиксировано письменно, свободно от случайности своего происхождения и своего автора и раскрыто навстречу новым позитивным связям. Нормативные понятия, вроде точки зрения автора или понимания первоначального читателя, в действительности представляют собой лишь пустое место, каждый раз заполняемое заново.

#### **б) ЯЗЫКОВОЙ ХАРАКТЕР ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА**

Тем самым мы подошли ко второму аспекту отношений языка и понимания. Не только преимущественный предмет понимания, историческое предание, имеет языковую природу — само понимание существенным образом связано с языком. Мы исходили из положения, что понимание — это уже истолкование, поскольку оно образует герменевтический горизонт, в границах которого мнение текста обретает свою значимость. Но чтобы дать выражение мнению текста в его фактическом содержании, мы должны перевести его на свой язык, а это значит, что мы приводим его во взаимодействие со сферой всех возможных мнений, в которой движемся мы сами, высказываясь и готовые высказаться. Мы уже исследовали логическую структуру этого процесса на примере того исключительного положения, которое занимает *вопрос* в качестве

терменевтического феномена. Обращаясь теперь к языковому характеру всякого понимания вообще, мы вновь, хотя и с другой стороны, возвращаемся к диалектике вопроса и ответа.

Нам раскрывается здесь такое измерение, с которым не совладало господствующее самопонимание исторической науки. Как правило, историк выбирает понятия, с помощью которых он описывает историческое своеобразие своего предмета, без подлинной рефлексии по поводу их происхождения и оправданности. При этом он руководствуется исключительно своим фактическим интересом, не отдавая себе отчета в том, что подобное использование выбранных им понятий может иметь роковые последствия для его собственных задач, поскольку эти понятия приближают исторически чуждое к уже знакомому и потому даже при самом непредвзятом подходе изначально подчиняют инаковость предмета собственным предпонятиям историка. Вопреки всей научной методике он ведет себя при этом совершенно так же, как и любой другой человек, подчиненный, как дитя своего времени, безраздельному господству предпонятий и предрассудков своей эпохи [см. с. 426, особенно цитату Шлегеля].

Поскольку историк не признается себе в этой своей наивности, он, без сомнения, не способен достичь того уровня рефлексии, которого требует от него его дело. Однако его наивность становится поистине губительной, когда он начинает осознавать всю эту проблематику и выдвигает требование вообще отказаться от собственных понятий и мыслить лишь в понятиях рассматриваемой эпохи<sup>9</sup>. Это требование, звучащее как последовательное проведение исторической точки зрения, оказывается в глазах любого мыслящего читателя наивной иллюзией. Наивность этого притязания заключается вовсе не в том, что подобное требование остается неосуществленным, а цель недостигнутой, поскольку интерпретатор не в состоянии полностью воплотить идеал собственного неучастия. В таком случае это был бы вполне законный идеал, и речь шла бы о возможно большем приближении к нему. Законное требование исторического сознания: понимать данную эпоху из ее собственных понятий — означает в действительности нечто совсем иное. Требование отложить в сторону современные понятия вовсе не означает наивного перенесения себя в прошедшее. Скорее это существенно ограниченное требование, которое вообще имеет смысл лишь в применении к нашим собственным понятиям. Историческое сознание изменяет себе самому, если, стремясь к пони-

манию, пытается избавиться от того, что лишь и делает понимание возможным. В действительности *мыслить исторически* — значит *проделать те изменения, которые претерпевают понятия прошедших эпох*, когда мы сами начинаем мыслить в этих понятиях. Историческое мышление всегда и с самого начала включает в себя опосредование этих понятий с нашим собственным мышлением. Попытаться исключить из толкования свои собственные понятия не только невозможно, но и бессмысленно. Ведь истолковывать как раз и значит: ввести в игру свои собственные пред-понятия, дабы мнение текста действительно обрело язык.

При анализе герменевтического процесса мы описали достижение горизонта истолкования как процесс слияния горизонтов. Это подтверждается теперь также и с точки зрения языкового характера истолкования. Благодаря истолкованию текст должен обрести язык. Но никакой текст, никакая книга вообще не говорят, если они не говорят на языке, способном дойти до их читателя. Поэтому истолкование должно найти правильный язык, если оно действительно хочет помочь тексту заговорить. Не может быть, следовательно, никакого правильного истолкования «в себе» именно потому, что во всяком истолковании речь идет о самом тексте. Историческая жизнь предания и состоит в необходимости все новых и новых усвоений и толкований. Правильное толкование «в себе» есть бессодержательный идеал и свидетельствует о непонимании самой сущности предания. Всякое толкование должно привести себя в соответствие с той герменевтической ситуацией, которой оно принадлежит.

Соотнесенность с ситуацией менее всего означает, что стремление к правильному истолкованию оборачивается его субъективностью и окказиональностью. Мы вовсе не отказываемся от достижений романтизма, освободившего проблему герменевтики от всех окказиональных мотивов. Также и для нас истолкование вовсе не является делом педагогики, но осуществлением самого понимания, — понимания, которое не только для других (для тех, к примеру, кому предназначается толкование), но также и для самого интерпретатора обретает завершенность лишь в ясно выраженном языковом истолковании. Благодаря языковому характеру истолкования в нем уже, конечно, содержится возможная связь с другими. Всякая речь объединяет говорящего с тем, к кому он обращается. Это относится также и к герменевтическому процессу. Однако эта связь не превращает процесс истолковывающего по-

нимания в процесс приспособливания к данной педагогической ситуации — такой процесс есть не что иное, как *конкретизация самого смысла*. Напомню о том, как мы вновь восстановили в его правах момент аппликации, полностью изгнанный из герменевтики. Мы видели: понять текст всегда означает применить его к нам самим, сознавая, что всякий текст, хотя его всегда можно понять иначе, остается тем же самым текстом, лишь раскрывающимся нам по-разному. Тем самым ни в малейшей мере не релятивизируется притязание на истинность, выдвигаемое истолкованием, и это ясно из того, что всякое истолкование является существенно-языковым. Языковая выразительность (*Ausdrücklichkeit*), обретаемая пониманием благодаря истолкованию, не порождает какого-то второго смысла рядом с понятым и истолкованным. Понятия, которыми мы пользуемся при толковании, вообще не тематизируются в понимании в качестве таковых. Их назначение скорее — исчезнуть, растворившись в том, чему они, толкуя, позволили заговорить. Парадоксальным образом истолкование правильно тогда, когда оно способно к подобному исчезновению. Однако вместе с тем верно и то, что предназначенное к исчезновению, оно должно быть все же представлено. Возможность понимания зависит от возможности подобного последующего толкования.

По сути дела, это верно также и в тех случаях, когда понимание возникает непосредственно и не имеет места никакого ясно выраженного истолкования. Ведь также и в этих случаях истолкование должно быть возможно. Это значит, однако, что истолкование потенциально содержится в понимании. Оно лишь удостоверяет понимание и делает его более явственным. Истолкование, таким образом, является не средством, с помощью которого осуществляется понимание, но входит в самое содержание того, что понимается. А это, как мы помним, означает, что не только смыслоразумение текста становится существенным в его целостности, но что при этом получает выражение само дело, о котором говорится в тексте. Истолкование как бы взвешивает само дело на весах слов. Всеобщность этих утверждений подлежит некоторым характерным модификациям, косвенно их подтверждающим. Там, где мы имеем дело с пониманием и истолкованием языковых текстов, само истолкование, осуществляемое в среде языка, показывает нам, чем всегда является понимание: таким усвоением сказанного, что оно становится нашей собственностью. Языковое истолкование есть форма истолкования вообще. Оно, следовательно, имеет место также тогда, когда

подлежащее истолкованию вовсе не имеет языковой природы, то есть вообще не является текстом, но, скажем, живописным или музыкальным произведением. Не следует только позволять вводить себя в заблуждение таким формам истолкования, которые, хотя и не являются формами языковыми, на самом деле, однако, нуждаются в языке как в своей предпосылке. Можно, например, продемонстрировать что-либо посредством контраста, поставив рядом две картины или прочитав подряд два стихотворения, так что одно будет истолковывать другое. В подобных случаях наглядная демонстрация словно бы предшествует языковому истолкованию. Однако в действительности это означает, что подобная демонстрация есть модификация языкового истолкования. На том, что здесь показывается, лежит отблеск истолкования, которое пользуется этим показанием как наглядной аббревиатурой. Показывание является истолкованием в том же смысле, в каком является им, к примеру, перевод, суммирующий результаты истолкования, или правильное чтение вслух какого-либо текста, которое должно уже знать ответ на вопросы, связанные с интерпретацией, поскольку читать вслух мы можем лишь то, что понимаем. Понимание и истолкование неразрывно сплетены друг с другом.

С этой сплетенностью связано, очевидным образом, и то, что понятие *интерпретации* применяется не только к научному истолкованию, но также и к художественному *воспроизведению*, например, к музыкальному или сценическому исполнению. Выше мы показали, что подобное воспроизведение не есть какое-то второе произведение, накладывающееся на первое, но что именно оно и позволяет произведению явить себя. Оно лишь высвобождает музыку или драму из тех значков и обозначений, в которые они запряганы. Чтение вслух — явление того же порядка, именно пробуждение текста и перевод его в новую непосредственность.

Из этого следует, однако, что нечто подобное должно относиться также и к чтению про себя. В принципе всякое чтение включает в себя истолкование. Это вовсе не значит, что чтение про себя есть своего рода внутреннее исполнение, в котором произведение обретает столь же независимое — хотя и заключенное в рамки непосредственной душевной жизни — существование, как и во внешнем исполнении, доступном для всех желающих. Как раз наоборот, это значит, что также и внешнее исполнение не обладает самостоятельным по отношению к произведению существованием и обретает таковое лишь благодаря вторич-

ному эстетическому различию. Интерпретация, которую получает музыка или поэзия при исполнении, в принципе ничем не отличается от понимания текста при чтении про себя: понимание всегда включает в себя истолкование. Точно так же и задача филолога состоит в том, чтобы сделать тексты доступными прочтению и пониманию, а также в том, чтобы предохранить понимание текста от возможных ошибок. В таком случае нет никакого принципиального различия между истолкованием, которое текст получает благодаря репродуцирующему исполнению, и тем, которое осуществляет филолог. Репродуцирующий художник может, конечно, словесное объяснение и оправдание своего толкования считать чем-то вторичным и отвергать его как нехудожественное, но он не может отрицать, что оно в принципе возможно. Также и он должен стремиться к правильному и убедительному пониманию текста, и ему не придет в голову отрицать его связь с текстом. Однако это тот же самый текст, которым занимается и ученый-толкователь. Ему, таким образом, нечего возразить на то, что его собственное понимание данного произведения — понимание, которое находит свое выражение в репродуктивном истолковании, — тоже может быть понято, то есть истолковано и в этом истолковании оправдано, а истолкование это осуществляется в языковой форме. Но и оно также вовсе не создает какого-то нового смысла. Как и всякое истолкование, оно должно снова исчезнуть, доказывая свою истинность в непосредственности понимания.

Проникновение во внутреннюю сплетенность истолкования и понимания способствует также преодолению той ложной романтизации непосредственности, которой художники и знатоки предавались и предаются под знаком эстетики гениальности. Истолкование вовсе не стремится занять место самого истолкованного произведения. Оно не стремится, к примеру, привлечь к себе внимание художественными достоинствами своих собственных высказываний. Напротив, оно сохраняет за собой *принципиальную* акцидентальность. Однако это относится не только к толкующему слову, но также и к репродуцирующей интерпретации. Словесное толкование всегда акцидентально постольку, поскольку оно мотивировано герменевтическим вопросом, причем не только в смысле мотивированности педагогическим поводом, которым ограничивали интерпретацию в эпоху Просвещения, но и потому, что понимание всегда является подлинным свершением [см. с. 363 и сл.]. Точно так же и та интерпретация, которую представляет

собой репродуцирующее исполнение, принципиально акцидентальна, то есть не только тогда, когда мы в дидактических целях и потому с особым «нажимом» разыгрываем, показываем или читаем что-либо вслух. То, что в этих случаях репродукция является истолкованием в особом смысле, в смысле непосредственного показывания и доказывания, то есть включает в себя демонстративное преувеличение и переосвещение, отличает его от всякого иного репродуцирующего истолкования не принципиально, но лишь с точки зрения степени. И хотя благодаря исполнению само поэтическое или музыкальное произведение как таковое обретает свою мимическую действительность, тем не менее всякое исполнение должно расставить свои собственные акценты. В этом смысле его отличие от демонстрирующего акцентирования в дидактических целях не столь уж велико. Всякое исполнение суть истолкование. И во всяком истолковании есть момент переосвещения.

Все это не столь заметно в основном потому, что исполнение не обладает длящимся бытием и вновь исчезает в том произведении, которое оно репродуцирует. Но если мы привлечем к сравнению сходные явления в сфере изобразительных искусств, например подражания старым мастерам, выполненные крупным художником, то мы столкнемся здесь с таким же переосвещающим истолкованием. Нечто сходное испытываем мы и при просмотре реставрированной киноленты или просто при повторном просмотре старого фильма, если мы еще хорошо его помним: нам все кажется сверх меры отчетливым. Поэтому во всех случаях репродукции можно с полным правом говорить о концепции (*die Auffassung*), лежащей в ее основе, и эта концепция должна быть способна к принципиальному самооправданию. Ведь концепция в целом складывается из тысячи отдельных решений, каждое из которых стремится быть верным решением. Аргументированное оправдание и истолкование своей концепции могут и не входить в задачи самого художника; кроме того, языковое истолкование может быть лишь приблизительным и никогда не достигает той полной конкретности, на которую способна «художественная» репродукция в качестве таковой, — все это не затрагивает, однако, внутренней связи всякого понимания с истолкованием и принципиальной возможности словесного истолкования.

Наши утверждения о принципиально первенствующем положении языкового момента следует понять правильно. Разумеется, нам часто кажется, что язык не способен



выразить то, что мы чувствуем. Перед лицом потрясающей реальности самого произведения искусства задача: выразить в словах то, что оно нам говорит,— кажется безнадежной и бесконечной. Также и критика языка легко докажет нам, что наше стремление и способность к пониманию всегда выходят далеко за пределы любого высказывания. Все это вместе с тем ничего не меняет в принципиальном первенстве языкового момента. Конечно, возможности познания, которыми мы располагаем, кажутся гораздо более индивидуализированными, чем те возможности высказывания, которые предоставляет нам язык. Перед лицом социально мотивированной тенденции к унификации, с которой язык принуждает понимание пользоваться определенными, суживающими его схемами, наша воля к познанию стремится избавиться от этих схематизаций и предвзятостей. Однако критическое превосходство в отношении языка, на которое мы претендуем, касается вовсе не условностей языкового выражения, но условностей фиксированных в языке мнений. Оно, таким образом, не опровергает существенной связи понимания и языка. Как раз напротив, оно способно подтвердить эту связь. Ведь всякая критика, поднимающаяся с целью понимания над схематизмом наших высказываний, сама в свою очередь находит языковое выражение, и поскольку язык ускользает от всех возражений против его пригодности, его универсальность идет нога в ногу с универсальностью разума. Герменевтическое сознание лишь причащается здесь тому, что составляет всеобщее отношение языка и разума. Если всякое понимание находится в необходимом отношении эквивалентности со своим возможным истолкованием и если для понимания принципиально не существует границ, то также и языковая фиксация (*die Erfassung*), которую это понимание получает в истолковании, должна нести в себе превосходящую все пределы бесконечность. Язык есть язык самого разума.

Конечно же, подобный тезис не может не вызвать недоумения. Ведь тем самым язык до такой степени приближается к разуму — а это значит: к самим реалиям, которые он вызывает,— что загадкой становится само существование различных языков, поскольку все они, как кажется, одинаково близки и к разуму, и к реалиям. Тот, кто живет в данном языке, исполнен сознания ничем не превзойденной соразмерности употребляемых им слов тем реалиям, которые он имеет в виду. Кажется невозможным, чтобы какие-то другие слова с такой же точностью называли то же самое. Представляется, что лишь одно-

единственное, лишь наше собственное слово может быть здесь уместным, точно так же как одной и той же является сама реальность, которую мы имеем в виду. Уже мучения, связанные с переводом, основываются в конечном счете на том, что слова оригинала кажутся неотделимыми от самого содержания текста, так что очень часто переводчику, дабы сделать текст понятным, приходится описывать и истолковывать его, а не переводить в собственном смысле слова. Чем восприимчивее наше историческое сознание, тем острее воспринимает оно неперебиваемость чуждого. Тем самым, однако, единство слова и реальности становится для нас чем-то вроде герменевтического скандала. Как вообще можем мы понять чуждое нам предание, если мы подобным образом замкнуты в том языке, на котором мы сами говорим?

*Наша задача: распознать иллюзорность этого хода мысли.* В действительности чувствительность нашего исторического сознания возвещает о прямо противоположном. Усилия, направленные на понимание и истолкование, всегда остаются осмысленными. В этом проявляется возвышенная всеобщность, с которой разум поднимается над ограниченностью всякой языковой фиксации. Герменевтический опыт является коррективом, с помощью которого мыслящий разум освобождается от оков языка, хотя сам этот опыт получает языковое выражение.

С этой точки зрения проблема языка выглядит для нас иначе, чем для *философии языка*. Разумеется, множественность языков, многообразием которых занимается наука о языке, также и для нас представляет собой некую проблему. Однако эта проблема сводится лишь к вопросу о том, каким образом всякий язык вопреки всем различиям, отделяющим его от других языков, способен выразить все, что хочет. Наука о языке учит нас, что всякий язык делает это по-своему. Мы же со своей стороны спрашиваем: каким образом во всем этом многообразии способов выражения имеет место то же самое единство мысли и языка, причем так, что всякое письменное предание принципиально доступно пониманию? Нас, таким образом, интересует обратное тому, чем занимается языковедение.

Внутреннее единство языка и мышления — такова предпосылка, из которой исходит наука о языке. Лишь в силу этого она и сделалась наукой. Ведь только потому, что существует это единство, окупается та абстракция, при помощи которой исследователь делает своим предметом язык в качестве такового. Лишь порвав с конвенционалистскими предрассудками теологии и рационализма,

Гердер и Гумбольдт смогли увидеть в языке миро-воззрение. Признав единство мышления и языка, они пришли к задаче сравнить между собою различные формы, которые принимает это единство в качестве таковых. Мы исходим из того же самого, но движемся как бы в противоположном направлении. Мы стремимся, вопреки всем различиям способов выражения, сохранить неразрывное единство мышления и языка, которое предстает перед нами как единство понимания и истолкования в рамках герменевтического феномена.

Вопрос, направляющий наши размышления, есть, следовательно, вопрос о *понятийности всякого понимания*. Он только кажется вторичным. Мы видели, что истолкование в понятиях суть способ осуществления самого герменевтического опыта. Именно поэтому столь сложной является лежащая здесь проблема. Толкователь и не подозревает о том, что он привносит в истолкование себя самого и свои собственные понятия. Языковая формулировка так тесно сплетена с самим мнением интерпретатора, что она никогда не становится для него отдельным предметом рассмотрения. Понятно поэтому, что данная сторона герменевтического процесса полностью остается без внимания. К этому добавляется еще и то, что реальное положение дел искажается не соответствующими ему *языковыми теориями*. Ясно само собой, что инструменталистская теория знаков, рассматривающая слово и понятие как уже готовые или подлежащие изготовлению орудия, не удовлетворяет истине герменевтического феномена. Если держаться того, что действительно происходит в процессе речи и особенно в процессе того разговора, который науки о духе ведут с преданием, то придется признать, что здесь все время идет образование понятий. Это вовсе не значит, что интерпретатор употребляет новые или необычные слова. Само употребление обычных слов имеет своей основой вовсе не акт логического субсуммирования, с помощью которого нечто единичное подводилось бы под всеобщность понятия. Вспомним, что понимание всегда включает в себя момент аппликации и постольку постоянно осуществляет дальнейшее развитие понятийности. Нам следует принять это во внимание, если мы хотим освободить языковую природу понимания от предрассудков так называемой лингвистической философии. Толкователь пользуется словами и понятиями совсем не так, как пользуется своими орудиями ремесленник, берущий их в руки и затем откладывающий в сторону. Напротив, мы должны признать, что понятийность насквозь

пронизывает само понимание, и потому вынуждены отклонить любую теорию, не желающую считаться с единством слова и дела.

Однако ситуация в целом еще сложнее. Спрашивается, удовлетворяет ли реальному положению дел само *понятие языка*, из которого исходят современное языкознание и лингвистическая философия. В последнее время некоторые представители науки о языке — совершенно справедливо — указывают, что современное понятие языка имеет своей предпосылкой языковое сознание, которое само является результатом исторического процесса и потому не соответствует его началу, в особенности же тому, чем был язык у греков<sup>10</sup>. От полной языковой бессознательности, характерной для классической античности, утверждают они, путь идет к инструменталистскому обесцениванию языка в Новое время, и лишь этот процесс осознания, меняющий вместе с тем само языковое отношение, впервые создает возможность самостоятельного рассмотрения «языка» как такового, то есть с точки зрения формы, в отрыве от всякого содержания.

Можно подвергнуть сомнению эту характеристику соответствия между языковым отношением и теорией языка — несомненно, однако, что наука о языке и философия языка исходят в своей работе из предпосылки, будто бы *форма языка* и является их единственной темой. Но уместно ли здесь вообще понятие формы? Является ли вообще язык, говоря словами *Кассирера*, символической формой? Постигаем ли мы при этом все его своеобразие, которое заключается как раз в том, что языковой характер имеют все прочие символические формы, выделенные Кассирером, как-то: миф, искусство, право и т. д.<sup>11</sup>

Анализируя герменевтический феномен, мы, таким образом, сталкиваемся с универсальной функцией языка. Раскрывая свою языковую природу, сам герменевтический феномен получает универсальное значение. Понимание и интерпретация специфическим образом соотносены с языковым преданием. Но они возвышаются над этой соотносительностью не только потому, что все, в том числе и неязыковые, порождения человеческой культуры желают быть поняты так же, как и языковые, но — что принципиально важнее — еще и потому, что вообще все по природе своей понятное должно быть доступно пониманию и интерпретации. О понимании можно сказать то же, что и о языке. И то и другое следует рассматривать не просто как некую эмпирическую данность, поддающуюся эмпирическому исследованию. И то и другое ни в коем случае

не является простым предметом, но охватывает собой все, что вообще может сделаться таковым <sup>12</sup>.

Признав эту принципиальную связь между языком и пониманием, мы уже не можем, конечно, рассматривать путь от языковой бессознательности через языковую осознанность к обесцениванию языка <sup>13</sup> как некий однозначный исторический процесс. Эта схема, на мой взгляд, не соответствует даже истории языковых теорий, не говоря уже о самой жизни языка в ее живом свершении. Язык, живущий самым процессом речи, язык, охватывающий собою всякое понимание, в том числе и то, которое осуществляет интерпретатор текстов, так тесно сплетен с самим процессом мышления или истолкования, что мы не многого добьемся, если, отрешившись от всего содержательного, будем рассматривать язык исключительно с точки зрения формы. Языковая бессознательность как была, так и остается действительным способом бытия языка. Обратимся лучше к *грекам*, которые, когда перед нами раскрылось единство слова и дела в его всевластии и проблематичности, не имели даже соответствующего слова для того, что мы называем языком, а также к *христианской мысли средневековья*, которая, исходя из своих догматико-теологических интересов, вновь задумалась над тайной этого единства.

## **2. Формирование понятия «язык» в истории европейской мысли**

### **а) ЯЗЫК И ЛОГОС**

В архаические эпохи внутреннее единство слова и предмета было до такой степени самоочевидно, что истинное имя воспринималось как некая часть его носителя или даже как его представитель, то есть как он сам. Характерно в этом смысле, что греческое обозначение того, что мы называем словом, «*онома*», означает вместе с тем «*имя*», и прежде всего имя собственное. Слово, таким образом, рассматривается с точки зрения имени. Но имя есть то, что оно есть, только потому, что некто зовется этим именем и отзывается (*hört*) на это имя. Оно принадлежит (*gehört*) своему носителю. Правильность имени подтверждается тем, что некто на него отзывается. Имя поэтому кажется принадлежащим (*angehörig*) самому бытию.

Однако греческая философия начинается как раз с открытия, что слово это *только* имя, то есть что оно не представляет собой истинное бытие. Тем самым философия

уничтожила предрассудок в понимании роли имен, ранее казавшийся неколебимым. Греческое просвещение видело проблему отношений между словом и предметом в свете двух основных возможностей: веры в слова и сомнения в словах. Сходство с именем сделалось для слова компрометирующим. Имя, которое мы даем кому-нибудь или чему-нибудь, которое мы можем изменить, мотивирует наше сомнение в истине слов. Можно ли говорить о правильных и неправильных именах? Но разве можно не говорить о правильных и неправильных словах, то есть не требовать единства слова и предмета? И разве глубоко-мысленнейший из всех ранних мыслителей, Гераклит, не раскрыл глубочайшего смысла игры слов? Таков фон, на котором возникает платоновский «Кратил», важнейшее из всего, что было написано греками о языке, охватывающий всю широту проблемы, так что все, созданное греками позднее и известное нам далеко не полностью, вряд ли добавило к этому что-либо существенное<sup>1</sup>.

Две теории, обсуждаемые в «Кратиле», пытаются определить отношения слова и предмета различными путями: конвенционалистская теория видит единственный источник значений слов в однозначности словоупотребления, достигаемой путем договоренности и обучения. Противоположная ей теория утверждает естественное соответствие слова и предмета, которое как раз и обозначается понятием «правильность» (*ὀρθότης*). Ясно, что обе эти позиции экстремальны и потому совсем не обязательно исключают друг друга. Во всяком случае, отдельный человек, когда говорит, не ставит вопроса о «правильности» слов, предполагаемого второй позицией.

Способ бытия языка, который мы называем «всеобщим словоупотреблением», ограничивает обе теории. Граница *конвенционализма* в том, что мы не можем произвольно менять значения слов, если хотим, чтобы язык оставался *языком*. Проблема «частных языков» показывает условия, в которых осуществляется подобное переименование. В «Кратиле» Гермоген сам приводит в пример переименование слуг<sup>2</sup>. Внутренняя несамостоятельность жизненного мира слуги, совпадение его личности с его службой делают возможным то, что обыкновенно не удается, в силу притязания личности на самостоятельность, на сохранение своего достоинства. Точно так же у детей и у любящих есть «свой» язык, на котором они объясняются, находясь в границах своего собственного мира; но даже и это происходит не столько путем произвольного устанавливания значений, сколько путем выработки

вания определенного языкового навыка. Во всех случаях общность некоего мира — даже если это лишь мир игры — остается предпосылкой «языка».

Однако граница *теории сходства* столь же очевидна: невозможно, обратившись к самим предметам, критиковать язык в том смысле, что слова-де неправильно передают эти предметы. Язык вообще не дан нам как простое орудие, к которому мы прибегаем, которое мы изготавливаем, чтобы с его помощью сообщать что-либо и делать различия между вещами<sup>3</sup>. Обе интерпретации исходят из простого бытия (Dasein) слов, из их сподручности (Zuhanden-sein), рассматривая сами вещи как нечто уже заранее осознанное. Обе они принимаются за дело слишком поздно. Спрашивается, таким образом, не стремится ли Платон, показав несостоятельность обеих экстремальных позиций, поставить под вопрос некую общую им обоим предпосылку. Цель его кажется мне совершенно ясной — и это следует особо подчеркнуть, учитывая никогда не прекращавшееся использование Платонова «Кратила» для решения систематических проблем философии языка: с помощью этого обсуждения современных ему теорий языка Платон стремится показать, что язык, притязание на правильность языка (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων) не достигают истины сущего (ἀλήθεια τῶν ὄντων) и что мы должны познавать сущее из него самого (αὐτὰ ἐξ ἑαυτῶν), не прибегая к словам (ἄνευ τῶν ὀνομάτων)<sup>4</sup>. Тем самым проблема решительно переводится в другую плоскость. Диалектика, на которую все это нацелено, притязает, очевидным образом, на то, чтобы обосновать мышление им самим, раскрыв его навстречу его истинному предмету, «идеям», и таким образом преодолеть власть слов (δύναμις τῶν ὀνομάτων) и их демоническое технизирование в софистическом искусстве аргументации. Возвышение над сферой слов (ὀνόματα) путем диалектики вовсе, конечно, не означает, что действительно возможно какое-то свободное от слов познание; оно означает лишь, что вовсе не слово открывает нам доступ к истине, а как раз наоборот, лишь познание самих вещей решает вопрос о «соразмерности» слова.

Мы признаем все это и тем не менее остаемся неудовлетворенными: ведь от ответа на вопрос о действительных отношениях слова и вещи Платон, очевидным образом, уклоняется. В «Кратиле» он объявляет вопрос о том, как мы вообще можем познавать сущее, слишком сложным; там же, где он говорит об этом, там, следовательно, где он описывает истинную сущность диалектики, как,

например, в отступлении VII письма<sup>5</sup>, язык рассматривается им как внешний момент, характеризующийся сомнительной неоднозначностью. Он относится к тому, что само напрашивается и предлагает себя (προτείνόμενα) и что подлинный диалектик должен отбросить, как и чувственную видимость вещей. Чистое мышление идей, «дианойя», есть беззвучная (ἄνευ φωνῆς) беседа души с самой собою. Логос<sup>6</sup> же есть исходящий из этого мышления поток звуков, идущий через уста (ῥῆμα διὰ τοῦ στόματος μετὰ φθογγῶν): ясно само собой, что этот чувственно-звуковой момент не может претендовать на самостоятельное значение и истину. Платон, без сомнения, не думает о том, что процесс мышления, понятый как беседа души с самой собою, сам включает в себя связь с языком, и если мы и находим некоторые указания на это в VII письме, то лишь в контексте диалектики познания, то есть в направленности всего движения познания на «единое» (αὐτὸ). Хотя связь с языком и признается здесь в принципе, однако не выступает в своем действительном значении: она оказывается лишь одним из моментов познания, диалектическую предварительность которых раскрывает познание самой вещи. Мы, таким образом, приходим к выводу, что открытие идей Платоном затемнило подлинную сущность языка еще более решительным образом, чем теории софистов, разрабатывавших свое искусство (τέχνη) с помощью языка и путем злоупотребления языком.

Во всяком случае, там, где Платон на пути к своей диалектике возвышается над тем уровнем дискуссии, который был намечен в «Кратиле», мы не находим никакого иного отношения к языку, кроме того, которое уже обсуждалось на этом уровне: орудие, отображение, его изготовление и оценка с точки зрения прообраза, самих вещей. Таким образом, даже не признавая за сферой слов (ὀνόματα) никакой самостоятельной познавательной функции и требуя возвышения над этой сферой, Платон удерживает тот горизонт, в границах которого ставился вопрос о «правильности» имен. Даже там, где он (как, например, в VII письме) вообще ничего не хочет знать о естественной правильности имен, он все равно продолжает пользоваться отношением подобия (ὁμοίον) как масштабом: отображение и прообраз являются для него метафизической моделью, в рамках которой он мыслит вообще любое отношение к поэтическому. Искусство ремесленника, как и искусство божественного демиурга, искусство оратора, как и искусство философа-диалектика, — все они



отображают своими средствами истинное бытие идей. Всегда здесь есть дистанция (ἀλέχει), даже если истинный диалектик и преодолевает ее. Основой истинных речей остается слово (ὄνομα и ῥῆμα) — то самое слово, в котором истина скрывает себя вплоть до неузнаваемости и полного исчезновения.

Если взглянуть теперь на спор о «правильности имен» в том виде, в каком он ведется и разрешается в «Кратиле», то обсуждаемые там теории получают вдруг иной интерес, выходящий за пределы собственных целей и намерений Платона. Ведь обе теории, опровергаемые у Платона Сократом, не рассматриваются здесь во всем их значении. Конвенционалистская теория возводит «правильность» слов к присвоению имен, как бы крещению вещи именем. С точки зрения этой теории имя вовсе не притязает ни на какое познание самих вещей — Сократ же запутывает приверженца этой вполне трезвой точки зрения тем, что, исходя из различия между истинным и ложным логосом, заставляет его признать, что также и составные части логоса, слова (ὀνόματα) могут быть истинными или ложными, и, с другой стороны, связывает название как момент речи с совершающимся в речи открытием бытия (ὄψια) <sup>7</sup>. Утверждение это до такой степени несовместимо с конвенционалистской теорией, что, исходя из него, нетрудно, напротив, дедуцировать некую «природу», которая задает меру именам и присвоению имен. Что получаемое таким образом представление о «правильности» имен ведет к своего рода этимологическому опьянению и абсурднейшим выводам, — это признает и сам Сократ. Однако и обсуждение противоположного тезиса, согласно которому слова существуют от природы (φύσει), проходит как-то странно. Мы ждем, что этот тезис также будет опровергнут путем раскрытия ошибочности того заключения, на котором он основан и которое из истины речей выводит истину слов (фактическое исправление этой точки зрения мы находим в «Софисте»), — однако ничего подобного не происходит. Скорее дискуссия упорно придерживается принципиальных предпосылок «естественной» теории, а именно принципа сходства и лишь понемногу ограничивает его: если «правильность» имен действительно основана на правильном, то есть соответствующем самим вещам, образовании имен, то даже и в этом случае, как и при всяком соответствии такого рода, существуют различные степени и ступени правильности. Однако даже в *малой* степени правильное, если оно отображает хотя бы рельеф (τύλος) предмета, уже вполне может быть исполь-

зовано<sup>8</sup>. Но следует пойти еще дальше: слово — по привычке и соглашению — может быть понято даже тогда, когда оно содержит в себе звуки, совершенно не похожие на саму вещь, так что весь принцип сходства начинает колебаться и опровергается примерами слов, служащих для обозначения чисел. Здесь не может быть никакого сходства уже потому, что числа вообще не принадлежат видимому и подвижному миру, и к ним, очевидным образом, подходит лишь принцип договоренности.

Отказ от *естественной теории* звучит примирительно, в том смысле, что принцип конвенции должен вступать в дело там, где не срабатывает принцип сходства. Платон, как кажется, полагает, что принцип сходства вполне разумен, хотя пользоваться им следует с ограничениями и осторожностью. Договоренность, выражающаяся в практическом словоупотреблении и определяющая правильность слов, может, конечно, пользоваться принципом сходства, но она не привязана к этому принципу<sup>9</sup>. Это весьма умеренная точка зрения; она, однако, включает в себя принципиальную предпосылку, согласно которой слова не обладают действительным познавательным значением, — вывод, который, возвышаясь над всей сферой слов и вопросом об их правильности, отсылает к познанию самих вещей. Это, очевидно, и есть то единственное, что нужно Платону.

Тем не менее направленная против Кратила аргументация Сократа, придерживающаяся схемы нахождения и установления имен, содержит целый ряд положений, которые не могут быть приняты. Признание того, что слово — это орудие, изготавливаемое нами в целях обучения и различения между вещами, а значит, некое сущее, могущее в большей или меньшей мере соответствовать своему бытию, — все это уже такая постановка вопроса о сущности слова, которая отнюдь не является несомненной. Отношение к вещам, о котором идет здесь речь, — это раскрытие разумеемой вещи. Слово правильно тогда, когда оно изображает вещь и само, следовательно, есть изображение (*μίμησις*). Речь здесь идет, конечно, не об изображении как подражании, в смысле непосредственного отображения, при котором отображалось бы звуковое или видимое явление вещи, но в слове должно быть раскрыто бытие (*οὐσία*), то, что достойно быть названным сущим (*εἶναι*). Спрашивается, однако, подходят ли для этого понятия, используемые в диалоге: понятия *μίμημα* и *δῆλωμα*, понятое как *μίμημα*.

Если слово, называющее предмет, называет его в ка-

честве того, что он есть, поскольку оно само имеет как раз то значение, посредством которого называется именно разумеемый при этом предмет, — то это совсем необязательно включает в себя отношение отображения. К сущности *μίμησις* относится, конечно, то, что в нем изображается еще и нечто иное, кроме того, что оно само собой представляет. Простое подражание, «бытие-как-что-либо» всегда, таким образом, дает возможность для рефлексии над бытийной дистанцией между подражанием и образцом. Однако слово называет предмет настолько более внутренним, духовным образом, что здесь уже нет места для подобной дистанции, для «более» или «менее» правильного отображения. Кратил совершенно прав, возражая против этого. Он прав также, когда говорит, что всякое слово в качестве такового всегда «правильно». Если же оно не таково, то есть лишено значения, то «это всего лишь треск». В самом деле, бессмысленно говорить здесь о ложном слове<sup>10</sup>.

Разумеется, бывает и так, что мы называем кого-нибудь не его правильным именем, а также ошибочно используем «не правильное слово» для обозначения какой-нибудь вещи. Однако в таком случае неправильно не слово, но его использование. Оно лишь, по видимости, «наложено» на тот предмет, для обозначения которого используется. В действительности это слово предназначено для чего-то иного, и как таковое оно вполне правильно. Также и тот, кто изучает иностранный язык, заучивает вокабулы, то есть значения незнакомых ему слов, предполагая при этом, что это их истинные значения, почерпнутые из действительного языка и сообщаемые ему словарем. Можно перепутать эти значения; однако это все равно означает: употребить неправильно «правильное» слово. Можно говорить, следовательно, об *абсолютном совершенстве слова*, поскольку между его чувственно-зримым (*sinnerfälligen*) явлением и его значением не существует чувственной (*sinnliches*) связи, а значит, и дистанции. Кратил мог бы поэтому и не возвращаться под ярмо схемы «прообраз — отображение». Конечно, отображение характеризуется тем, что оно, хотя и не является простым удвоением прообраза, походит на него, то есть является чем-то другим и указывает на изображаемое им другое, прообраз, своим несовершенным сходством. Однако на отношение слова к его значению это, очевидным образом, не распространяется. Постольку, когда Сократ признает, что слова — в противоположность живописным произведениям (*ζῶα*) — не только правильны, но и истинны (*ἀληθῆ*)<sup>11</sup>, это подобно

мгновенной вспышке, озаряющей совершенно затемненную истину. «Истина» слова заключается, конечно, не в его правильности, правильном соответствии его самой вещи. Она заключается скорее в его совершенной духовности, то есть в том, что его звучание полностью раскрывает его смысл. В его смысле все слова «истинны», то есть их бытие сводится к их значению, в то время как отображения бывают более или менее похожими на прообраз и постольку — сравнительно с самой вещью и ее «явлением» — более или менее правильными.

Но — как всегда у Платона — слепота Сократа по отношению к опровергаемому им мнению имеет фактические основания. Кратил сам не отдает себе отчета в том, что значение слов не идентично с теми вещами, которые они называют, а еще менее в том — на этом и основано тайное превосходство Сократа, — что логос, речь, и осуществляемое в нем раскрытие вещей есть нечто иное по сравнению с простым разумением заключенных в словах значений, и что именно на этом основывается подлинная возможность языка сообщать правильное, истинное. Из непонимания этой подлинной возможности речей сообщать истину (к которой относится также и обратная возможность, возможность не-истинного, ψευδος) вырастает софистическое злоупотребление речами. Если логос понимается как изображение вещи (δῆλωμα), как ее раскрытие, причем эта истинностная функция речей не отделяется в принципе от означающего характера слов, — тогда открывается присущая самому языку возможность вводить в заблуждение. Тогда начинают думать, что в слове мы имеем саму вещь. Держаться слов — это кажется законным путем познания. Но верно также и обратное: там, где мы имеем дело с познанием, там истина речей должна состояться из истины слов, как из своих элементов, и подобно тому, как мы предполагаем «правильность» этих слов, то есть их естественную соразмерность тем вещам, которые они называют, точно так же можно истолковывать элементы этих слов, буквы, с точки зрения того, как они сами отображают вещи. Таковы выводы, к которым принуждает своего собеседника Сократ.

При этом, однако, остается неосознанным, что истина вещей лежит в речах, то есть в конечном счете в целостном мнении о вещах, а не в отдельных словах, и даже не во всех словах данного языка, вместе взятых. Эта нераспознаемость и позволяет Сократу опровергнуть столь точные возражения Кратила. Он использует против него употребление слов, а это значит: речь, логос, с его возможностями

истины и лжи. Кажется, что имя, слово истинно или ложно постольку, поскольку оно употребляется истинным или ложным образом, то есть правильно или неправильно подводится под сущее. Но подобное подведение уже не есть подведение самого слова, это уже логос, и оно находит в таком логосе соответствующее выражение. Например, назвать кого-нибудь Сократом — значит сказать, что вот этот человек зовется Сократ.

Подведение, которое и есть логос, является, следовательно, чем-то гораздо большим, нежели простое соответствие слов и вещей, отвечающее в конечном счете учению элеатов о бытии и предполагаемое теорией отображения. Именно потому, что заложенная в логосе истина не есть истина простого восприятия (*voeiv*), не есть простое вы-явление (*Erscheinenlassen*) бытия, но всегда ставит бытие в определенную перспективу, всегда *что-то* признает за ним и при-суждает ему, — именно поэтому не слово (*ὄνομα*), но логос есть носитель истины (и разумеется, также не-истины). Отсюда с необходимостью следует, что для этой системы связей, на которые логос расчленяет вещь, тем самым интерпретируя ее, вы-сказанность, а значит и связь с языком, есть нечто вполне вторичное. Легко понять, что *не слово, но число* — подлинная парадигма нозтического, число, наименование которого есть, конечно же, чистейшая договоренность и «точность» которого состоит как раз в том, что каждое число определяется своим положением в ряду чисел, то есть является чистым интеллигибельным построением, *ens rationis*, — не в том смысле, что оно лишено всякой иной бытийной значимости (*Seinsgeltung*), но в смысле его совершенной разумности. Это и есть, собственно, тот результат, которым завершается «Кратил», и результат этот имеет далеко идущие последствия, оказавшие влияние на все дальнейшие размышления о языке.

Если сфера логоса в многообразии своих подведений изображает сферу нозтического, то *слово* оказывается, так же как и число, простым *знаком* точно определенного и, значит, заранее известного бытия. Таким образом, постановка вопроса в принципе переворачивается. Вопрос движется теперь не от вещей к бытию и посреднической роли слова, но от слова-посредника к тому, что и как оно опосредует, то есть именно к тому, кто его употребляет. К сущности *знака* относится то, что его бытие равняется его применению, причем так, что это последнее состоит исключительно в том, что знак указывает на что-то. В этой своей функции он должен выделяться из того

окружения, в котором мы его находим и воспринимаем в качестве знака; тем самым он снимает свое вещное бытие (Dingsein) и растворяется (исчезает) в своем значении: знак — это абстракция указывания как такового.

Знак, таким образом, менее всего подчеркивает свое собственное содержание. Он может не обладать и сходством с тем, на что он указывает; если же он и обладает им, сходство это может быть лишь схематическим. Но это значит опять-таки, что все видимое собственное содержание сведено к минимуму, способному прийти на помощь его функции указывания. Чем более определенным является обозначение чего-либо вещь-знаком, тем в большей мере знак является чистым знаком, то есть исчерпывается своей подчиненностью обозначаемому. Так, письменные знаки подчинены определенным звуковым тождествам, знаки чисел — определенным количествам; и это наиболее духовные из всех знаков, поскольку их подчинение является тотальным, полностью их исчерпывающим. При-знаки, пред-знаменования, знаки-симптомы и т. д. духовны постольку, поскольку мы рассматриваем их как знаки, то есть с точки зрения их указательности (Verweisendsein), абстрагируясь от всего остального. Бытие-в-качестве-знака основывается здесь на чем-то ином, что в качестве вещи-знака есть вместе с тем и нечто для себя, имеет свое собственное значение, отличное от того, что оно обозначает в качестве знака. В подобных случаях знак получает свое значение лишь благодаря субъекту, воспринимающему его как знак, — его абсолютное значение не заключается в нем самом, то есть природа пребывает в нем только в снятом виде <sup>12</sup> — это всегда есть нечто непосредственно сущее (и оно всегда существует в единстве с другим сущим — даже письменные знаки, к примеру, получают в рамках какого-нибудь декоративного целого орнаментальную ценность), — и лишь на основе этого непосредственного бытия оно может быть также указующим, идеальным. Различие между его бытием и его значением абсолютно.

Иначе обстоит дело в случае противоположной крайности, сыгравшей свою роль в определении природы слова: в случае *отображения*. Конечно, отображение тоже включает в себя противоположность между своим бытием и своим значением, однако оно снимает в себе эту противоположность, причем именно благодаря своему сходству с прообразом. Оно получает свою указательную или изобразительную функцию не благодаря субъекту, воспринимающему его как знак, но благодаря своему собственному фактическому содержанию. Это не просто знак. Ведь в

нем представлено, сделано пребывающим, присутствующим само отображенное. Именно поэтому его можно оценивать с точки зрения его сходства, то есть с точки зрения того, *в какой мере* оно позволяет не-присутствующему присутствовать в себе самом.

Вполне оправданный вопрос, есть ли это слово только «чистый знак» или все же содержит в себе что-то от «образа», был принципиальнейшим образом дискредитирован «Кратилом». Постольку утверждение, что слово — это отображение, доводится здесь до абсурда, остается, по видимости, лишь одна возможность: слово есть знак. Этот результат — хотя различие и не проводится со всей ясностью — вытекает из негативных дискуссий в «Кратиле» и скрепляется отсылкой познания в интеллигибельную сферу, так что с тех пор рефлексия над языком вообще заменяет понятие образа (εἶκόν) понятием знака (σημεῖον или σημαῖνον). Это не просто изменение терминологии; в нем выражается некий поворот в мышлении о языке, определивший целую эпоху<sup>13</sup>. То, что истинное бытие должно исследовать, «не прибегая к словам», как раз и означает, что само-бытие слов как таковое (Eigensein) не открывает нам доступа к истине, хотя все наши искания, вопросы, ответы, обучение и различение вещей не обходятся, естественно, без помощи языка. Это значит: мышление до такой степени возвышается над само-бытием слов, использует их как простые знаки, с чьей помощью в поле нашего зрения попадает само обозначенное, мысль или вещь, что отношение слова к предмету оказывается чем-то вполне вторичным. Слово — это просто орудие сообщения, обнаружение (ἐκφέρειν) и вы-сказывание (λόγος προφορικός) мысли с помощью голоса. К следствиям всего этого относится и то, что с точки зрения идеальной системы знаков, единственный смысл которой заключается в однозначном соответствии всех знаков обозначаемому, власть слов (δύναμις τῶν ὀνομάτων), свойственная всем конкретным историческим языкам широта вариаций случайного оказываются простой помехой их использованию. Идеал некоей *characteristica universalis* — вот что вытекает из этого.

Исключение всего того, что «есть» язык помимо его целесообразного функционирования в качестве знака-орудия, следовательно, самопреодоление языка благодаря системе искусственных, однозначно определенных символов, — этот идеал просвещения XVIII и XX столетий, был бы, таким образом, идеальным языком вообще, поскольку ему соответствовала бы целостность всего поддаю-

щегося познанию (das All des Wißbaren), бытие как полностью имеющаяся в распоряжении субъекта предметность. Нельзя считать серьезным возражением то, что никакой математический язык знаков такого рода невозможен без языка, с помощью которого вводятся в употребление его условные обозначения. Эта проблема «метаязыка» может быть и неразрешимой, поскольку включает в себя некий итеративный процесс. Однако незавершенность этого процесса вовсе не исключает принципиального признания того идеала, к которому он приближается.

Приходится признать также, что разработка научной терминологии, сколь бы ограниченным ни было ее употребление, представляет собой определенную фазу этого процесса. Ведь что такое *термин*? Слово, значение которого однозначно ограничено, поскольку под ним разумеется вполне определенное понятие. Термин всегда есть нечто искусственное, поскольку или само слово образуется искусственно, или — что чаще — уже находящееся в употреблении слово изымается из широты и полноты его значений и закрепляется за определенным понятием. По сравнению с живой жизнью значений употребляемых в языке слов — жизнью, для которой, как правильно указывал Вильгельм фон Гумбольдт<sup>14</sup>, существенно определенная широта колебаний, — термин является как бы окаменевшим словом, а терминологическое употребление слова — своего рода насилием над языком. Тем не менее в отличие от чистого языка знаков логического счисления употребление терминологии (даже в модусе заимствований) сплетается с живой речью. Не бывает чисто терминологического словоупотребления, и даже самые искусственные, ненормальные для языка выражения (это подтверждает пример искусственных выражений современной рекламы) возвращаются в живую жизнь языка. Косвенно это подтверждается также и тем, что весьма часто терминологические различия не удерживаются в языке и постоянно дезавуируются реальным словоупотреблением. Это, очевидным образом, означает, что им приходится приспособляться к требованиям языка. Достаточно вспомнить хотя бы то бессильное менторство, с которым неокантианство пыталось противостоять употреблению слова «трансцендентальный» вместо «трансцендентный», или употребление слова «идеология» в позитивно-догматическом смысле, получившее всеобщее распространение вопреки его первоначальной полемически-инструменталистской окраске. Поэтому и интерпретатор научных текстов все время вынужден считаться с тем, что термино-



логическое употребление слова скрещивается с его свободным употреблением<sup>15</sup>. Современные интерпретаторы античных текстов склонны недооценивать это требование, поскольку понятия современного научного языка искусственное и, значит, определеннее, чем то было в античности, где существовало еще очень мало искусственных и совсем не было заимствованных слов.

Принципиальное преодоление случайности исторических языков и неопределенности их понятий возможно лишь благодаря математической символической комбинаторике подобной последовательно проведенной системе знаков позволила бы — такова была идея Лейбница — обрести новые истины, обладающие математической достоверностью, поскольку *ordo* (порядок), отображаемый такой системой знаков, имел бы соответствия во всех языках<sup>16</sup>. Совершенно ясно, что притязание Лейбница на то, что *characteristica universalis* (универсальная характеристика) будет и *ars inveniendi* (искусством открытия), основывается как раз на искусственности этой символической: оно делает возможным исчисление, то есть нахождение связей благодаря формальным закономерностям комбинаторики и независимо от того, открывает ли нам опыт соответствующие связи в самих вещах. Так, проникая в царство возможного, мыслящий разум обретает свое высочайшее совершенство. Человеческий разум не знает более адекватного познания, чем *notitia numerorum* (познание чисел)<sup>17</sup>, и всякое исчисление следует этому образцу. Однако в принципе человеческое несовершенство не допускает адекватного познания *a priori* и потому не может обойтись без опыта. Познание с помощью такого рода символов не есть ясное и отчетливое познание, ибо символ не означает наглядной данности; это «слепое» познание, поскольку символ заступает место действительного познания, лишь показывая возможность его получения.

Идеал языка, к которому стремится Лейбниц, — это, таким образом, «язык» разума, *analysis notionum* (анализ понятий), который, исходя из «первых» понятий, вывел бы всю систему истинных понятий, отобразив тем самым все сущее в полном соответствии с божественным разумом<sup>18</sup>. Человеческий дух мог бы таким образом просчитать заново само сотворение мира, понятое как божественное исчисление, из всех возможностей бытия высчитывающее наилучшие.

В действительности этот идеал показывает, что язык есть нечто иное, чем простая система знаков, служащая

для обозначения предметного целого. Слово — это не просто знак. В каком-то трудно постижимом смысле оно все же есть нечто вроде отображения. Стоит лишь взвесить крайнюю противоположную возможность, чистый искусственный язык, чтобы признать относительную правоту этой архаической теории языка. Слову присуща загадочная связанность с «отображенным», принадлежность к бытию отображенного. Это надо понимать в самом широком и принципиальном смысле, а не только в том, что миметическое отношение принимает определенное участие в образовании языка. Этот последний смысл не подлежит никакому сомнению. Именно таковым было понимание Платона, и так же мыслит наука о языке еще и сегодня, отводя звукоподражанию определенную роль в истории образования слов. Однако в принципе язык понимается при этом как нечто совершенно отдельное от мыслимого бытия, как некий субъективный инструментарий. Это значит, что, понимая язык таким образом, мы движемся по тому пути абстрагирования, в конце которого стоит рациональная конструкция искусственного языка.

В действительности, как мне кажется, этот путь уведет нас от сущности языка. Вербальность принадлежит самой мысли о вещах, так что мыслить систему истин как некую заранее данную систему бытийных возможностей, под которые следует подвести знаки, используемые субъектом, — все это чистейшая абстракция. Слово языка не есть знак, к которому мы прибегаем, не есть также и знак, который мы делаем или подаем другим, — но есть некая сущая вещь, которую мы воспринимаем, нагружая ее идеальностью означивания, чтобы тем самым сделать зримым некое другое сущее. Здесь обе стороны неверны. Скорее идеальность значения заложена в самом слове. Слово всегда уже есть значение. Однако, с другой стороны, это вовсе не значит, что слово предшествует всякому опыту сущего и лишь внешним образом присоединяется к уже совершенному опыту, подчиняясь ему. Опыт нельзя представлять себе как поначалу бессловесный опыт, который лишь впоследствии, получив наименование, делается предметом рефлексии как бы путем подведения под всеобщность слова. Напротив, частью самого опыта является то, что он ищет и находит слова, его выражающие. Мы ищем верное слово, то есть такое слово, которое принадлежит самой вещи, так что сама вещь обретает голос в этом слове. Даже если все это и не имплицитно простых отношений отображения, слово все равно принадлежит самой вещи хотя бы в том

смысле, что оно не подводится под нее, подобно знаку, задним числом. Аристотелевский анализ образования понятий путем индукции, к которому мы обращались выше, косвенно свидетельствует о том же. Хотя сам Аристотель и не связывает образование понятий с проблемой образования слов и обучения языку, однако уже Фемистий в своей парафразе показывает его именно на примере того, как дети учатся языку<sup>19</sup>. До такой степени язык заложен в логосе.

Если греческая философия и не предполагала подобного отношения между словом и вещью, речью и мышлением, то основание этого в том, что мышлению приходилось обороняться от тесной связи между словом и вещью, в которой живет говорящий человек. Господство над мышлением этого «самого разговорного из всех языков» (Ницше) было столь велико, что усилия философии были направлены именно на то, чтобы освободиться от этого господства. Поэтому уже с ранних времен греческие философы боролись с «онома» как с тем, что смущает и сбивает с толку мышление, опираясь в этой борьбе на постоянно осуществляемую в языке идеальность. Это относится уже к Пармениду, мыслившему истину вещей из логоса, и полностью проявляется со времени платоновского поворота к «речам», которому следует также и Аристотелева ориентация форм бытия на формы высказывания (σχήματα τῆς κατηγορίας). Поскольку логос определяется здесь направленностью на «эйдос», постольку собственное бытие языка мыслится исключительно как то, что вводит в заблуждение, и усилия мысли направлены на его изгнание и покорение. Поэтому критика правильности имен, осуществляемая в «Кратиле», представляет собой первый шаг на том пути, в конце которого располагается инструментальная теория языка Нового времени и идеал разумной системы знаков. Втиснутое между образом и знаком, бытие языка могло лишь быть нивелировано до бытия простого знака.

## б) ЯЗЫК И VERBUM

Существует, однако, иное, совсем не греческое представление о языке, гораздо более близкое к его бытию, так что забвение языка европейской мыслью нельзя считать абсолютным. Мы имеем в виду христианскую идею *инкарнации*. Инкарнация, очевидным образом, не есть *вселение-в-тело* (Einkörperung). Ни представление о ду-

ше, ни представление о Боге, связанные с идеей такого вселения, не соответствуют христианскому понятию инкарнации.

Отношение души и тела, как оно мыслится, например, в соответствии с платонически-пифагорейской философией и в полном соответствии с религиозным представлением о переселении душ, предполагает, скорее, совершенную инаковость души и тела. Во всех своих перевоплощениях душа сохраняет свое для-себя-бытие, и ее освобождение от тела рассматривается как ее очищение, то есть как восстановление ее собственного и подлинного бытия. Так же и явление божества в человеческом облике, делающее столь человеческой саму греческую религию, не имеет ничего общего с инкарнацией. Ведь Бог при этом вовсе не становится человеком, он лишь является людям в человеческом облике, полностью сохраняя свою сверхчеловеческую божественность. Напротив, вочеловечение Бога, согласно христианскому учению, включает в себя жертву, принимаемую на себя распятым Сыном человеческим, то есть предполагает какие-то совсем иные, таинственно иные отношения, теологическим истолкованием которых служит учение о Троице.

Нам тем более следует обратить внимание на этот основной момент христианской религии, что для христианской мысли идея инкарнации теснейшим образом связана с проблемой слова. Уже у отцов церкви и вплоть до окончательной систематической разработки августинизма, осуществленной в поздней схоластике, истолкование *тайны Троицы* — важнейшая задача, перед которой стояла христианская мысль средних веков, — опирается на человеческие отношения мышления и речи. Догматика следует здесь прежде всего прологу Евангелия от Иоанна, и хотя она решает свои теологические задачи с помощью греческого мыслительного аппарата, она тем не менее раскрывает перед философской мыслью недоступные грекам горизонты. Если Слово стало плотью и если лишь в этой инкарнации дух обретает свою окончательную действительность, то это значит, что логос освобождается наконец от своего спиритуалистического характера, означавшего вместе с тем и его космическую потенциальность. Единственность, неповторимость акта искупления ведет к включению исторического в сферу европейской мысли, освобождая одновременно феномен языка из его погруженности в идеальность смысла и позволяя ему сделаться объектом философского размышления. В противоположность греческому логосу слово становится теперь чи-

стым событием (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*)<sup>20</sup>.

Конечно, человеческий язык делается здесь лишь косвенным предметом размышления. Человеческое слово служит лишь примером, лишь отправной точкой для теологической проблемы Слова, *verbum dei* (Слово Божие), для проблемы единства Бога-отца и Бога-сына. Для нас, однако, решающе-важным является как раз то, что мистерия этого единства получает свое отражение именно в феномене языка.

Для целей, к которым стремится патристика, характерно уже то, каким образом она использует эллинистическую мысль для своих теологических спекуляций на тему о мистерии инкарнации. Сначала делается попытка использовать стоическую понятийную противоположность внутреннего и внешнего логоса (*λόγος ἐνδιάθετος* — *προφορικός*)<sup>21</sup>. У стоиков это различие служило прежде всего для того, чтобы отделить логос как мировой принцип от простого внешнего повторения слов<sup>22</sup>. Однако для христианской веры в откровение позитивное значение сразу же получает противоположное направление мысли. Показательной становится теперь аналогия с внутренним и внешним словом, озвучивание слова голосом (*vox*).

Уже акт творения происходит благодаря Слову Божьему. Так, уже ранние отцы церкви прибегали к сравнению с языком, дабы сделать понятной эту совсем не греческую идею творения. Но самое главное то, что собственно акт спасения, послание Сына, мистерия инкарнации, в самом прологе Евангелия от Иоанна описывается как явление Слова. Экзегеза усматривает в озвучивании слова такое же чудо, как в том, что Бог стал плотью. Становление, о котором идет речь в обоих случаях, не таково, что нечто одно становится чем-то другим. Речь идет не об отделении одного от другого (*κατ'ἀλλοκλην*), не об умалении внутреннего слова из-за его выхождения во внешнее и вообще не о становлении иным, как бы расходуя внутреннее слово<sup>23</sup>. Скорее, уже в самых ранних попытках опереться на греческую мысль можно различить новую направленность на таинственное единство Отца и Сына, духа и слова. И если прямая ссылка на овнешнение, озвучивание слова была в конце концов отброшена христианской догматикой вместе с субординационизмом, то именно это решение сделало необходимым новое философское освещение мистерии языка и его связи с мышлением. Величайшее чудо языка не в том, что слово

становится плотью и обретает внешнее бытие, но в том, что выходящее таким образом наружу и находящее себя во внешнем выражении, всегда уже есть слово. Учение церкви, утвердившее себя в победе над субординационизмом, состоит в том, что Слово есть у Бога, и причем всегда от вечности; учение это вводит также и проблему языка во внутренние сферы мысли.

Уже Августин — который все-таки еще обсуждает этот вопрос — не считает внешнее слово, а тем самым и всю проблему множественности языков сколько-нибудь значительной<sup>24</sup>. Внешнее слово, точно так же как и внешнее слово, воспроизводимое внутренне, всегда связано с определенным языком (*lingua*). Однако тот факт, что *verbum* в каждом языке сказывается по-разному, означает лишь, что оно не раскрывается человеческим языкам в своем истинном бытии. С вполне платоническим отвержением чувственных явлений Августин говорит о них: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audiri per corpus* [сказываются не такими, каковы есть, но такими, каковы могут быть увидены или услышаны через телесные органы]. «Истинное» слово, *verbum cordis* (слово сердца), совершенно независимо от подобных явлений. Оно не может быть ни произнесено (*prolativum*), ни постигнуто наподобие звука (*cogitativum in similitudine soni*). Таким образом, это внутреннее слово оказывается зеркалом и образом Слова Божьего. Когда Августин и схоластики, добывая понятийные средства для загадки Троицы, рассматривают проблему слова (*verbum*), то темой их является исключительно это внутреннее слово, слово сердца, и его отношение к *intelligentia*.

Здесь, таким образом, выявляется вполне определенный момент сущности языка. Чудо языка служит зеркалом для тайны Троицы постольку, поскольку слово, которое есть истинное слово, потому что оно говорит о самой вещи, не есть что-то для себя и ничем не хочет для себя быть: *nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur* [ничем не обладает само по себе, но лишь благодаря тому знанию, из которого рождается]. Его бытие заключается в том, что оно раскрывает, делает очевидным. То же самое относится и к мистерии Троицы. Также и здесь важно не земное явление искупителя как таковое, но прежде всего его совершенная божественность, его единосущность с Богом. Постичь тем не менее в этой единосущности самостоятельное личное существование Христа — такова теологическая задача. Для этого используется человеческое отношение, видимое на примере слова

духа, *verbum intellectus*. Речь идет о чем-то большем, нежели простой образ, поскольку при всем своем несовершенстве человеческое отношение мышления и речи соответствует божественному отношению Троицы. Внутреннее слово духа точно так же единственно мышлению, как Бог-сын Богу-отцу.

Спрашивается, однако, не объясняется ли здесь непонятное с помощью непонятного. Что это за слово, которое остается внутренней речью мышления и не получает никакого звукового образа? Существует ли оно вообще? Разве все наше мышление не осуществляется в рамках какого-то определенного языка, и разве не знаем мы, наконец, что надо мыслить на данном языке, чтобы действительно говорить на нем? Даже если мы вспомним ту свободу, которой располагает по отношению к языковой связанности нашего мышления наш разум — разум, способный изобрести и использовать искусственный язык знаков, способный переводить с одного языка на другой: начинание, также предполагающее возвышение над языковой связанностью к самому разумеваемому в тексте смыслу, — даже если мы вспомним все это, нам придется вспомнить также, что всякое возвышение такого рода само в свою очередь носит языковой характер. «Язык разума» не есть какой-то язык для себя. Какой же смысл тогда перед лицом неснимаемой нашей языковой связанности говорить о каком-то «внутреннем слове», которое сказывается как будто на чистом языке разума? Из чего следует, что слово разума (если переводить *intellectus* как «разум») является настоящим «словом», если оно якобы не есть действительно звучащее слово, а также и не внутренний призрак такового, но само обозначаемое этим словом как знаком, то есть само разумеемое, само мыслимое?

Поскольку учение о внутреннем слове должно быть фундаментом для теологического истолкования Троицы — истолкования по аналогии, — постольку сама эта теологическая постановка вопроса не поможет нам продвинуться дальше. Нам следует, скорее, спросить себя: что же такое это «внутреннее слово»? Оно не может быть просто греческим логосом, беседой, которую душа ведет с самой собой. Тот простой факт, что «логос» переводится как словом «*ratio*», так и словом «*verbum*», указывает на то, что феномен языка получает в схоластической переработке греческой метафизики большее значение, чем у самих греков.

Особая трудность, с которой мы сталкиваемся при

попытке сделать схоластическую мысль плодотворной для нашей постановки вопроса, состоит в том, что христианское понимание слова, которое мы находим у отцов церкви и которое отчасти опиралось на позднеантичную мысль, отчасти видоизменяло ее, в поздней схоластике, вместе с восприятием философии Аристотеля, было вновь приближено к понятию логоса в классической греческой философии. Так, Фома Аквинский систематически опосредовал учением Аристотеля христианское учение, разработанное на основе Евангелия от Иоанна<sup>25</sup>. Характерно, что у него почти уже и речи нет о множественности языков, о которой все-таки говорится у Августина, хотя тот и изгоняет ее во имя «внутреннего слова». Для Фомы Аквинского учение о «внутреннем слове» служит самоочевидной предпосылкой, исходя из которой он исследует связь между *forma* и *verbum*.

Тем не менее также и у Фомы «логос» и «*verbum*» полностью друг с другом не совпадают. Хотя слово и не сводится к акту высказывания, этой уже безвозвратной переадресовке собственного мышления кому-то другому, тем не менее его бытие носит характер некоего свершения. Внутреннее слово соотносено с его возможным высказыванием. Фактическое содержание, как оно схватывается интеллектом, упорядочивается вместе с тем с прицелом на возможное оглашение: *similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum* [подобие вещи, постигнутое в разуме и упорядоченное для того, чтобы показать его либо себе, либо другому]. Таким образом, внутреннее слово не соотносено, разумеется, с каким-то определенным языком и вообще не предстает как бы неясными словами, извлекаемыми из памяти, но является до конца продуманным состоянием вещи (*forma excogitata*). Поскольку речь идет о продумывании-до-конца, постольку за ним также приходится признать процессуальный характер. Оно существует *per modum egredientis* (в модусе выхода). Это не высказывание, это мышление, но в этом само-говорении (*Sich-sagen*) достигается совершенство мышления. Внутреннее слово, выражая мышление, как бы отображает конечность нашего дискурсивного рассудка. Поскольку наш рассудок не охватывает ведомое ему одним мыслящим взором, постольку он должен в каждом случае сначала вывести из себя самого то, что он мыслит, и словно в некоем внутреннем самовысказывании поставить перед самим собою. В этом смысле всякое мышление суть само-говорение.

Все это, однако, было уже известно греческому учению



о логосе. Платон описывает мышление как беседу, которую душа ведет с самой собою<sup>26</sup>, а бесконечность диалектических усилий, которых он требует от философа, — как выражение дискурсивности нашего конечного рассудка. Точно так же Платон, хотя он и требовал «чистого мышления», по сути дела, всегда признавал, что мышление о вещах не может обойтись без посредства «логоса» и «онома». Но если учение о внутреннем слове понимает лишь дискурсивность человеческого мышления и речи, то как же оно может служить аналогией для того процесса, о котором говорится в учении о Троице, о трех божественных ипостасях? Разве на пути этой аналогии не стоит как раз противоположность между интуицией и дискурсивностью? Что общего между этими двумя «процессами»?

Совершенно верно, что отношение божественных ипостасей друг к другу не может носить временного характера. Однако и та последовательность, которая характеризует дискурсивность человеческого мышления, тоже, по сути дела, не есть временное отношение. Когда человеческое мышление переходит от одного к другому, то есть мыслит сначала одно, потом другое, то это не значит, что оно само, целиком и полностью, перемещается от одного к другому. Оно не мыслит сначала одно, потом другое в простой последовательности — это значило бы, что оно постоянно изменяет себя самое. Если оно мыслит сначала одно, потом другое, то это значит, скорее, что оно знает, что оно при этом делает, — а это в свою очередь означает, что оно связывает одно с другим. Постольку здесь имеет место не временное отношение, но духовный процесс, *emanatio intellectualis*.

С помощью этого неоплатонического понятия Фома Аквинский пытается описать как процессуальный характер внутреннего слова, так и тот процесс, который присущ Троице. Тем самым у него действительно появляется нечто новое по сравнению с платоновским учением о логосе. В неоплатонизме понятие эманации всегда заключало в себе нечто большее, чем физический феномен вытекания (*Ausfließens*) как один из видов движения вообще. Здесь напрашивается в первую очередь образ источника<sup>27</sup>. В процессе эманации то, из чего нечто истекает, Единое, не уменьшается и ничего не теряет. То же относится и к рождению Сына из Отца, который при этом не расходует что-то вовне, а, напротив, присовокупляет к себе нечто. Однако это относится также и к тому духовному выходению (*Hervorgehen*), которое осу-

ществляется в процессе мышления, само-говoreния. Подобное выхождение есть вместе с тем целиком и полностью в-себе-пребывание. Если божественное отношение слова и интеллекта может быть описано так, что слово не является лишь причастным к интеллекту, но целиком и полностью (*totaliter*) из него проистекает, то так же и у нас, людей: одно слово возникает из другого *totaliter*, то есть проистекает из самого духа — подобно тому, как вывод следует из предпосылки (*ut conclusio ex principiis*). Ход и вы-ход не есть, значит, процесс изменения (*motus*) не есть переход от потенции к акту, но выхождение *ut actus ex actu* (как акт из акта): слово не образуется лишь после того, как познание уже завершено, говоря языком схоластики, после того, как информация интеллекта завершается в *species* (вид), — но это есть процесс самого познания. Постольку слово одновременно этому образованию (*formatio*) интеллекта.

Понятно поэтому, что порождение слова рассматривалось как подлинный образ Троицы. Речь идет о действительном *generatio*, о действительном рождении, хотя, естественно, рядом с зачинающей здесь не может быть воспринимающей зачатие инстанции. Однако именно этот интеллектуальный характер порождения слова является решающим для его функции в качестве теологической модели. Есть, действительно, нечто общее между процессом божественных ипостасей и процессом мышления.

Между тем еще более важными, чем это соответствие, являются для нас различия, существующие между божественным и человеческим словом. С теологической точки зрения так и должно быть. Мистерия Троицы, проясненная с помощью аналогии с внутренним словом, в конце концов должна все-таки остаться непонятной и недостижимой для человеческого мышления. Если в божественном Слове высказана вся целостность божественного духа, в таком случае процессуальный момент в этом слове означает нечто такое, перед чем бессильны все аналогии. Поскольку божественный дух, познавая себя самого, познает вместе с тем и все сущее, постольку Слово Божие есть слово духа, который созерцает и творит все в едином акте созерцания (*intuitus*). Выхождение исчезает в актуальности божественного всеведения. Также и творение не есть действительный процесс, но лишь излагает порядок и строение мирового целого с помощью временной схемы<sup>28</sup>. Если мы хотим лучше понять процессуальный момент в слове, что весьма важно для нашего вопроса о связи между пониманием и его языковой природой, то нам не

следует останавливаться на соответствиях с теологической проблемой, но следует внимательнее рассмотреть несовершенство человеческого духа и его отличие от божественного. Также и здесь мы можем следовать за Фомаю Аквинским, который выделяет три различия.

1. Человеческое слово, прежде чем быть актуализированным, является потенциальным. Оно формируемо, но не сформировано. Процесс мышления и начинается ведь с того, что нечто из нашей памяти приходит нам на ум. Это уже эманация, поскольку память при этом ничего не теряет, не опустошается и не подвергается разграблению. Но то, что нам приходит таким образом на ум, еще не является совершенным и продуманным-до-конца. Скорее лишь теперь начинается собственно движение мысли, при котором дух спешит от одного к другому, бежит взад-вперед, взвешивает и то и это, и таким вот образом, включающим в себя исследование (*inquisitio*) и размышление (*cogitatio*), добивается совершенного выражения своих мыслей. Совершенное слово образуется, следовательно, лишь в самом мышлении. В этом отношении оно подобно орудию, но когда оно уже наличествует как полное совершенство мысли, с его помощью больше ничего не производится. Скорее в нем уже присутствует сама вещь. И поэтому оно не является орудием в собственном смысле слова. Фома Аквинский прибегает здесь к превосходному сравнению. Слово подобно зеркалу, в котором мы видим вещь. Особенность этого зеркала, однако, в том, что оно исчерпывается образом именно этой вещи. Ничто иное в нем не отражается, так что оно как целое передает лишь образ (*similitudo*) этой вещи. Это сравнение замечательно тем, что слово понимается здесь как совершенное отражение вещи, то есть как ее выражение, оставившее далеко позади весь тот путь мышления, которому тем не менее оно и обязано своим существованием. К божественному духу все это неприменимо.

2. В отличие от божественного человеческое слово существенно несовершенно. Ни одно человеческое слово не может быть совершенным выражением нашего духа. Но как уже показало сравнение с зеркалом, дело здесь не в совершенстве слова как такового. Слово полностью передает то, что разумеет дух. Скорее речь идет о несовершенстве самого человеческого духа, который никогда не присутствует полностью у себя самого, но рассеивается на мысли о том или этом. Из этого существенного несовершенства следует, что человеческое слово не является, подобно божественному, одним-единственным словом, но

необходимо должно быть многими словами. Множественность слов отнюдь не означает, что отдельному слову присущ некий подлежащий устранению изъян, в том смысле, что оно не полностью высказывает разумемое духом; сам наш интеллект нуждается в множественности слов именно потому, что он несовершенен, то есть не присутствует в том, что он знает, полностью у себя самого. Он не обладает действительным знанием того, что он знает.

3. С этим связано третье различие. Если Бог полностью, в чистой актуальности, высказывает в Слове свою природу и субстанцию, то всякая мысль, которую мы мыслим, а значит и всякое слово, в котором завершается это мышление, суть простая акциденция духа. Человеческое слово хотя и нацелено на саму вещь, однако, не может содержать ее в себе как целое. Поэтому мышление постоянно переходит к новым концепциям и ни в одной из них не может быть полностью завершено. Обратной, позитивной стороной этой незавершенности является то, что оно образует истинную бесконечность духа, который в постоянно обновляющемся духовном процессе выходит за свои собственные пределы и именно таким образом обретает свободу для все новых концептуальных набросков.

Подведем итоги полученным результатам. *Во-первых*, следует подчеркнуть определенную точку зрения, которая в предшествующих рассуждениях не получила сколько-нибудь ясного выражения, которая не была ясно выражена также и самой схоластической мыслью, но которая тем не менее имеет решающее значение, в особенности для герменевтического феномена, основного предмета наших интересов. Внутреннее единство мышления и само-говoreния, соответствующее тройственной мистерии инкарнации, включает в себя то, что внутреннее слово духа *образуется вовсе не путем некоего рефлексивного акта*. Тот, кто мыслит что-либо, то есть говорит самому себе, понимает при этом то, что он мыслит, — саму вещь. Таким образом, образуя слова, он не обращается назад к своему собственному мышлению. Слово, конечно, есть продукт деятельности его духа. Он образует его в себе, составляя мысль и продумывая ее до конца. Но в отличие от всех прочих продуктов слово целиком остается в сфере духовного. Так возникает видимость, будто речь идет здесь об отношении к себе самому и само-говoreние является рефлексией. В действительности это не так, однако именно эта структура мышления является основанием возможности его рефлексивного обращения к себе самому — обращения, в котором оно делается своим собственным предметом. Внут-

ренный характер (Innerlichkeit) слова, внутреннее единство мышления и речи — причина того, что прямой, нерелексивный характер «слова» легко остается незамеченным. Тот, кто мыслит, вовсе не переходит от одного к другому, от мышления к само-говорению. Слово не возникает в какой-то еще свободной от мысли области духа (in alique sui nudo). Отсюда проистекает видимость, будто образование слова происходит из обращения духа к себе самому. На самом деле в образовании слова рефлексия не участвует. Ведь слово выражает вовсе не дух, но саму вещь. Исходным пунктом для образования слова является наполняющее дух содержание (species) вещи. Мышление, ищущее себе выражение, соотнесено не с духом, но с самой вещью. Поэтому слово есть не выражение духа, но образ вещи (similitudo rei). Мыслимое состояние (species) вещи и слово теснейшим образом связаны между собой. Их связь настолько тесна, что слово не располагается в духе наряду со species и как нечто отдельное от нее, но именно в слове и завершается познание, то есть именно в нем полностью мыслится species. Слово, как пишет Фома Аквинский, подобно свету, в котором краски впервые становятся видимы.

Есть, однако, и *второй* момент, которому мы можем научиться у схоластики. Различие между единством божественного Слова и множественностью человеческих слов не исчерпывает положение дел. Скорее единство и множественность находятся в принципиально диалектических отношениях. Диалектика этих отношений пронизывает всю сущность слова. Также и божественное Слово не может быть полностью освобождено от всякой множественности. Хотя божественное Слово действительно есть одно-единственное Слово, пришедшее в мир в образе Спасителя, но поскольку оно остается все-таки событием (Geschehen) — а это, как мы видели, именно так вопреки всякому осуждению субординации, — постольку есть существенная связь между единством божественного Слова и его явлением в Церкви. Весть о спасении, содержание христианской благовести вновь делается подлинным событием в таинстве причастия и в проповеди, и вместе с тем оно лишь повествует о том, что свершилось в искупительном подвиге Христа. Постольку это и есть одно-единственное Слово, которое, однако, все снова и снова возвещается в проповеди. Очевидно, что сам по себе характер вести как таковой уже указывает на множественность возвещений. Смысл Слова не может быть отделен от самого события возвещения. *Напротив, сам смысл носит*

*характер события.* Дело обстоит здесь так же, как в случае проклятия, которое тоже неотделимо от того факта, что оно произнесено кем-то и адресовано кому-то. То, что в нем может быть понятно, не есть абстрагируемый логический смысл высказывания, но само проклинание, совершаемое в этом проклятии<sup>29</sup>. То же самое относится к единству и множественности Слова, возвещаемого Церковью. Крестная смерть Христа и его воскресение суть содержание благовествования, которое проповедуется во всякой проповеди. Воскресший Христос есть тот же самый Христос, о котором проповедует проповедь. В особенности современная протестантская теология разрабатывала эсхатологический характер веры, основанный на этих диалектических отношениях.

С другой стороны, и в случае человеческого слова диалектическая связь между множественностью слов и единством слова предстает в новом свете. То, что человеческое слово носит характер речи, то есть выражает единство некоего мнения путем взаимоупорядочения определенного множества слов, понял уже Платон, диалектически разработавший эту структуру логоса. Аристотель показал затем логические структуры, образующие предложение и суждение либо связь предложений и вывод. Однако это не исчерпывало всю глубину проблемы. Единство слова, разлагающееся на множество слов, позволяет, кроме того, увидеть еще нечто, несводимое к сущностным конструкциям (*Wesensgefüge*) логики и раскрывающее *характер свершения*, свойственный языку: *процесс образования понятий*. Схоластическая мысль, разрабатывая учение о *verbum*, не останавливается на представлении об образовании понятий как об отображении сущностного порядка (*Wesensordnung*).

### с) ЯЗЫК И ОБРАЗОВАНИЕ ПОНЯТИЙ

*Естественное образование понятий*, совершающееся вместе с самим языком, далеко не всегда следует сущностному порядку, но весьма часто осуществляется на основе акциденций и связей; чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на членение понятий у Платона или на дефиниции Аристотеля. Однако перед лицом логического сущностного порядка, определяемого понятиями субстанции и акциденции, естественное образование понятий, происходящее в самом языке, выглядит как некое несовершенство нашего конечного духа. Мы следуем при образовании понятий за акциденциями лишь потому, что только они

одни нам и ведомы. Даже если это и верно, из этого несовершенства проистекает своеобразное преимущество — и Фома Аквинский, кажется, уже понимал это, — а именно: свобода бесконечного образования понятий и прогрессирующего взаимопроникновения разумеемых нами смыслов<sup>30</sup>. Если процесс мышления рассматривается как процесс экспликации в слове, то становится видимым логическое свершение языка, которое не может быть полностью понято с точки зрения самой реальности и ее порядка, каким он предстал бы перед бесконечным духом. Подчинение естественного образования понятий в языке сущностному строению логики, о чем учит Аристотель и вслед за ним Фома Аквинский, может, таким образом, претендовать лишь на относительную истину. *На пересечении христианской теологии с греческой логической мыслью раскрывается скорее нечто новое: среда языка, в которой посредничество инкарнации впервые обретает свою полную истину.* Христология становится провозвестницей новой антропологии, по-новому опосредующей человеческий дух в его конечности с божественной бесконечностью. То, что мы называли герменевтическим опытом, обретает здесь свое подлинное основание.

Итак, нам следует обратиться к естественному образованию понятий, совершающемуся в языке. Ясно, что речь (Sprechen), хотя она и включает в себя подведение разумеемого под всеобщность уже данного ей словесного значения, нельзя мыслить как комбинацию таких субсуммирующих актов, благодаря которым нечто особенное всякий раз подводится под всеобщее понятие. Тот, кто говорит — а это значит: тот, кто употребляет всеобщие словесные значения, — до такой степени сосредоточен на особенном некоего реального созерцания, что все произносимое им приобщается к особенному тех обстоятельств, которые он имеет в виду<sup>31</sup>.

Это, с другой стороны, означает, что всеобщее понятие, подразумеваемое словесным значением, само обогащается благодаря данному созерцанию конкретной реальности, так что в конце концов возникает некое новое, более специфическое, словесное образование, лучше удовлетворяющее реальному созерцанию в его особенности. Таким образом, хотя речь и предполагает, без всяких сомнений, употребление заранее данных слов, обладающих всеобщими значениями, она вместе с тем представляет собой процесс постоянного образования понятий, благодаря которому осуществляется дальнейшее развитие языка и его значений.

Логическая схема индукции и абстракции здесь совершенно неуместна и легко вводит в заблуждение потому, что в языковом сознании отсутствует рефлексия над тем общим, что объединяет различное, и, употребляя слова в их всеобщем значении, мы вовсе не рассматриваем называемое и обозначаемое этими словами как особый случай, подведенный под всеобщее. Всеобщность рода и образование понятий в целях классификации — все это очень далеко от живого языкового сознания. Даже если мы отрешимся от всех формальных общностей, далеких от понятия рода, все равно: когда кто-либо переносит какое-то выражение с одного явления на другое, усматривая нечто общее между обеими, — это общее совсем не обязательно является родовой всеобщностью. Скорее здесь следует говорить о постоянно расширяющемся опыте, отмечающем сходства будь то во внешнем явлении вещей, будь то в их значении для нас. В том-то и состоит гениальность языкового сознания, что оно способно выразить подобные сходства. Мы называем это его принципиальной метафоричностью, и мы должны понять, что сведение переносного употребления слова к так называемому несобственному употреблению есть предрассудок чуждой языку логической теории<sup>32</sup>

Ясно само собой, что в подобных перенесениях находит свое выражение своеобразие некоего опыта и что они менее всего являются продуктами образования понятий путем абстракции. Столь же ясно, однако, что таким образом как бы под сурдинку вводится познание общего между вещами. Мышление поэтому может обратиться за поучением к этому богатству, накопленному для него языком<sup>33</sup>. Именно так и поступает Платон, прибегнув к λόγος<sup>34</sup>. Однако также и классификационная логика опирается на предварительную логическую работу, совершаемую для нее самим языком.

Это подтверждается при взгляде на ее *предысторию*, в особенности на теорию образования понятий в платоновской академии. Мы видели, что Платоновское требование подняться над именами предполагает принципиальную независимость космоса идей от языка. Однако поскольку возвышение над именами происходит при взгляде на идею и определяет себя как диалектику, то есть как вы-сматривание (*Heraussehen*) общего из варьирующихся явлений и как со-сматривание (*Zusammensehen*) в единство «вида», постольку оно следует естественному направлению, по которому движется и сам язык. Возвышение над именами означает лишь, что истина вещей заключена не в самих именах. Оно вовсе не означает, что мышление может обой-



тись без имен и логоса. Скорее Платон всегда признавал, что невозможно обойтись без этих языковых опосредований мышления, хотя их и следует считать лишь приблизительными. Невозможно познать идею, истинное бытие вещей, иначе, как пройдя через эти опосредования. Но существует ли познание самой идеи как именно этой, определенной и единственной? Не есть ли сущность вещей некое целое, точно так же как некое целое есть язык? Подобно тому как отдельные слова получают свое значение и относительную однозначность лишь в единстве речи, точно так же истинное познание сущности может быть достигнуто лишь в рамках целостного порядка идей, устрояющего их отношения. Таков тезис Платонова «Парменида». Отсюда возникает, однако, вопрос: не следует ли знать целое, чтобы определить хотя бы одну-единственную идею, то есть быть в состоянии отделить ее в том, что она есть, от всего остального, что тоже есть?

Весьма трудно избежать этого вывода, если, подобно Платону, мыслить космос идей как истинный порядок бытия. И в самом деле, уже о Спевсиппе, преемнике Платона по руководству академией, нам известно, что он сделал этот вывод<sup>35</sup>. Мы знаем о нем, что он занимался в особенности разысканием сходного (ὅμοια) и при этом, используя метод аналогии, то есть пропорционального соответствия, выходил далеко за пределы того, что понимает под обобщением логика рода. Диалектическая способность открывать общности и со-сматривать многое в одно еще очень близка здесь свободной универсальности языка и принципам его словообразования. Сходное по аналогии, которое всюду отыскивал Спевсипп, — соответствия типа: что для птиц крылья, то для рыб плавники, — служит определению понятий потому, что подобные соответствия представляют собой вместе с тем один из важнейших принципов словообразования, осуществляемого самим языком. Перенесение из одной сферы в другую не только выполняет логическую функцию; оно соответствует принципиальной метафоричности самого языка. Известная стилистическая фигура метафоры есть лишь риторический оборот этого всеобщего, одновременно языкового и логического принципа. Поэтому Аристотель мог просто сказать, что для того, чтобы хорошо переносить, нужно уметь подмечать сходное<sup>36</sup>. Вообще Аристотелева «Топика» многообразно подтверждает неразрывную связь между понятием и языком. Определение общего рода выводится здесь из выявления сходств<sup>37</sup>. Логика рода начинается, таким образом, с предварительной работы языка.

Этому соответствует и то, что сам Аристотель придавал большое значение тому, каким образом в речи о вещах раскрывается порядок самих вещей. («Категории» — и не только то, что сам Аристотель обозначал этим словом, — суть формы высказывания.) Философская мысль не только использует осуществляемое языком образование понятий, но и продолжает его в определенном направлении. Выше мы уже ссылались на то, что Аристотелева теория образования понятий, теория «эпатогии», может быть проиллюстрирована на примере того, как дети учатся говорить [см. с. 485]. В действительности даже Аристотель, сколь бы важным ни было и для него Платоново разочарование в «пустых речах», решительным образом мотивировавшее его собственное построение «логики», сколь бы ни стремился он путем сознательного использования логики определений, особенно в применении к классификационному описанию природы, отобразить порядок сущностей, полностью освободив его от всех языковых случайностей, — даже и он еще целиком и полностью связан единством речи и мышления.

Поэтому в тех немногих местах, где он вообще говорит о языке как таковом, ему совершенно чуждо стремление изолировать сферу языковых значений от того мира вещей, который называют слова. Если Аристотель говорит, что звуки или соответственно письменные знаки «обозначают» тогда, когда становятся «символами», то это значит, конечно, что они существуют не по природе, но по соглашению (*κατά συνθήκην*). Однако это вовсе не инструментальная теория знаков. Соглашение, в соответствии с которым звуки языка или знаки письменности что-либо означают, не есть договоренность о средствах взаимопонимания — подобная договоренность уже предполагала бы наличие языка, — но это есть согласие, на котором основана общность между людьми, их согласованность в том, что хорошо и правильно<sup>38</sup>. Согласие в применении звуков и знаков языка есть лишь выражение основополагающей согласованности в том, что считается хорошим и правильным. Конечно, греки весьма охотно приписывали установление того, что считается хорошим и правильным, то есть того, что они называли «номой» (законами), деятельности неких божественных личностей. Однако для Аристотеля это представление о происхождении «номоса» характеризует скорее его значимость, чем его реальное возникновение. Это не значит, что Аристотель отступает от религиозного предания, но значит лишь, что этот вопрос, как и всякий вопрос о возникновении, является для него

путем к познанию бытия и значимости. Соглашение, о котором говорит Аристотель в связи с языком, характеризует, таким образом, способ бытия языка и ничего не говорит о его возникновении.

Это подтверждается также, если вспомнить его анализ «эпагогии»<sup>39</sup>. Аристотель, как мы видели, остроумнейшим образом показывает, как, собственно, дело доходит до образования всеобщих понятий. Мы понимаем теперь, что он тем самым отдает должное и тому обстоятельству, что естественное образование понятий постоянно осуществляется самим языком. Также и по Аристотелю, следовательно, образование понятий, осуществляемое языком, обладает совершенно адогматической свободой, поскольку рассматривающее выделение сходного из того, что встречается нам в опыте, — выделение, как раз и ведущее нас ко всеобщему, — носит лишь характер некоей предварительной работы, с которой хотя и начинается наука, но которая еще не является самой наукой. Это-то и подчеркивает Аристотель. Поскольку наука провозглашает своим идеалом принудительную обязательность доказательства, постольку она должна подняться над таким естественным образом действий. Поэтому Аристотель критикует учение Спевсиппа о сходном и «диайретическую» (расчленяющую) диалектику Платона с точки зрения своего идеала доказательства.

Следствием этой ориентации на логический идеал доказательства было, однако, то, что Аристотелева критика лишила логическую работу языка ее научной легитимации. Она получает признание лишь с точки зрения риторики и понимается здесь как художественный прием метафоры. Логический идеал классификации понятий, подчинения одного понятия другому получает отныне господство над живой метафоричностью языка, на котором тем не менее основано все естественное образование понятий. Лишь ориентированная на логику грамматика станет проводить различие между *собственным* значением слова и его *переносным* значением. То, что изначально является основанием языковой жизни и составляет ее логическую продуктивность, — гениально-изобретательное выделение общностей, благодаря которым взаимоупорядочиваются сами вещи, — оттесняется теперь в качестве метафоры на периферию и превращается в риторическую фигуру, в простой инструмент. Борьба философии и риторики за воспитание греческого юношества, решившаяся победой аттической философии, имела также и ту сторону, что занятия языком становятся делом грамматики и риторики,

уже признавших идеал научного образования понятий. Тем самым сфера языковых значений начинает отделяться от самих вещей, предстающих перед нами в языковом оформлении. Стоическая логика первая заговорила о нетелесных значениях, которые и позволяют нам говорить о вещах (*τὸ λεχτόν*). В высшей степени характерно, что эти значения объединяются с понятием *τόπος*, то есть «пространство»<sup>40</sup>. Подобно тому как лишь теперь, путем отмысливания (*Wegdenken*) всего того, что наполняет пространство и в нем взаимоупорядочивается, мышление обретает пустое пространство как отдельную данность<sup>41</sup>, — точно так же лишь теперь, отмысливая сами вещи, называемые посредством значений, начинают мыслить эти «значения» как таковые, для-себя, и для них складывается отдельное понятие. Также и значения подобны пространству, в котором взаимоупорядочиваются вещи.

Ясно, что все это возможно лишь тогда, когда нарушено естественное отношение, то есть внутреннее единство мышления и сказывания. Здесь, как показал Ломан<sup>42</sup>, следует упомянуть и соответствие между стоической мыслью и завершением грамматико-синтаксического формирования латинского языка. Не подлежит сомнению, что начинающаяся двуязычность эллинистической «ойкумены» оказалась весьма плодотворной для развития языковой мысли. Не исключено, однако, что истоки этого развития лежат глубже и что весь этот процесс начинается вместе с зарождением науки вообще. В таком случае его начало относится к самой ранней эпохе греческой науки. Что так оно и есть, подтверждается научным образованием понятий в области музыки, математики и физики, поскольку во всех этих случаях речь идет об измерении некоего поля рациональных предметностей, конструирование каковых вызывает к жизни и соответственные обозначения, которые, собственно, уже нельзя считать словами. В принципе можно сказать так: везде, где слово берет на себя функцию простого знака, изначальная связь сказывания и мышления — а именно ей и посвящены наши интересы — превращается в инструментальное отношение. Это превращенное отношение слова и знака лежит в основе всего научного образования понятий, и оно сделалось для нас до такой степени самоочевидным, что мы нуждаемся в особом напоминании о том, что наряду с научным идеалом однозначного обозначения идет своим неизменным ходом живая жизнь самого языка.

Впрочем, если обратиться к истории философии, у нас не будет недостатка в подобных напоминаниях. Так, мы

видели, что теологическая релевантность проблемы языка постоянно возвращала средневековую мысль к единству мышления и сказывания и что при этом раскрылся некий момент, которого в таком виде еще не знала классическая греческая философия. Утверждение, что слово — это процесс, в котором мнение в своем единстве достигает законченного выражения — а именно так это мыслилось в средневековых рассуждениях о *verbum*, — действительно означает нечто новое по сравнению с платоновской диалектикой единого и многого. Ведь для Платона сам логос движется как бы внутри этой диалектики и находится в «страдательном» отношении к диалектике идей. Действительной проблемы истолкования здесь еще нет, поскольку средства этого последнего, слово и речь, не поспевают за движением мыслящего духа. Мы видели, что в противоположность этому учение о Троице, о процессе божественных ипостасей, включает в себя неоплатонический момент разворачивания, то есть выхождения из Единого, и потому впервые отдает должное также и процессуальному характеру слова. Однако полностью выступить на передний план проблема языка могла лишь тогда, когда схоластическое опосредование христианской мысли философией Аристотеля было дополнено еще одним моментом, придавшим позитивный характер отличию человеческого духа от божественного и потому получившим огромное значение для всего Нового времени. Это момент *творческого* сходства. Именно в этом, на мой взгляд, и заключается подлинное своеобразие Николая Кузанского, о котором так много пишут последнее время <sup>43</sup>.

Аналогия между обоими способами творческого бытия имеет, естественно, свои границы, соответствующие выделенным выше различиям между божественным и человеческим словом. Божественное Слово хотя и творит мир, но отнюдь не во временной последовательности творческих мыслей и дней творения. Напротив, человеческий дух обладает целостностью своих мыслей лишь во временной очередности. Конечно, это не чисто временное отношение, о чем говорил уже Фома Аквинский и что соответственно подчеркивает Кузанец. Дело обстоит здесь так же, как с числовым рядом. Построение числового ряда не есть, собственно, временной процесс, но движение разума. Такое же движение разума Кузанец усматривает там, где роды и виды, как их называют слова, абстрагируются от чувственных явлений и разворачиваются в отдельные понятия и слова. Они также суть *entia rationis* (интеллигибельное бытие). Сколь бы платонически-неоплатоническим ни ка-

залось это рассуждение о развертывании, Кузанец на самом деле преодолевает в одном решающем пункте эманационную схему неоплатонического учения об экспликации. Он противопоставляет ему именно христианское учение о *verbum* <sup>44</sup>. Слово для него не есть нечто отличное от духа, не есть какое-то уменьшенное или ослабленное явление духа. Знание этого и создает превосходство христианского философа над платоником. Соответственно также и множество, в которое развертывается человеческий дух, не означает его отпадения от единства или утрату им своей родины. Скорее конечность человеческого духа, как ни связана она с бесконечным единством абсолютного бытия, должна получить позитивную легитимацию. Возможность таковой создается понятием *complicatio* (свертывание), и с этой точки зрения по-новому выглядит также и феномен языка. Именно человеческий дух одновременно свертывает и развертывает. Развертывание в дискурсивное многообразие не есть лишь развертывание понятий, оно распространяется и на сам язык. Понятийная дифференциация лишь возводит в степень множественность возможных наименований, соответствующую различиям между языками.

Таким образом, вместе с номиналистическим преодолением классической логики сущностей вступает в новую стадию также и проблема языка. То, что сходства и различия между вещами могут быть выражены по-разному (хотя и не как угодно), получает вдруг позитивное значение. Если отношения рода и вида могут быть легитимированы не только «природой вещей» — по образцу «подлинных» видов в само-построении живой природы, — но также и иным способом, соотносящим их с человеком и его высокой способностью давать имена, то тогда исторически сложившиеся языки, историю их значений, а также их грамматику и синтаксис можно рассматривать как варианты некоей логики естественного, то есть исторического опыта (который включает в себя также и опыт сверхъестественного). Само по себе это давно известно [см. с. 496]. Членение слов и вещей, которое каждый язык осуществляет по-своему, всегда является самым первым, естественным образованием понятий, еще очень далеким от системы научного образования понятий. Оно следует исключительно человеческому аспекту вещей, потребностям и интересам человека. Языковая община может подводить то, что важно для нее в данной вещи, под одинаковое обозначение с другими, в остальном, может быть, совершенно иноприродными вещами, если все эти вещи обладают одинако-

вым, существенным для нее свойством. Наложение имени (*impositio nominis*) отнюдь не согласуется с сущностными понятиями науки и ее системой классификации родов и видов. Напротив, весьма часто всеобщее значение какого-нибудь слова выводится из того, что с точки зрения этой системы является акциденцией.

При этом сам язык подвергается определенному влиянию со стороны науки. Мы, к примеру, не скажем сегодня «рыба-кит», мы скажем просто «кит», поскольку всякий знает, что кит — это млекопитающее. С другой стороны, народный язык со свойственным ему богатством обозначений тех или иных вещей все больше и больше нивелируется, отчасти по вине современных средств информации, отчасти в силу научно-технической стандартизации, как и вообще запас слов, функционирующих в данном языке, не увеличивается, а уменьшается. Существует африканский язык, располагающий, как утверждают, двумя сотнями различных выражений, обозначающих верблюда в зависимости от тех отношений, в которых находится к жителям пустыни это животное. В силу того господствующего значения, которое он сохраняет во всех этих отношениях, верблюд всякий раз предстает перед нами как нечто совершенно иное <sup>45</sup>. Можно сказать, что в подобных случаях напряжение между родовым понятием и языковым наименованием особенно бросается в глаза. Но следует сказать также, что ни один живой язык не ставит себе целью согласовать тенденцию к понятийной всеобщности с другой тенденцией, ориентированной на прагматическое значение вещей. Поэтому если случайность естественного образования понятий меряется меркой истинного сущностного порядка, а потому рассматривается как нечто сугубо акцидентальное, то в этом всегда есть что-то искусственное и враждебное самой природе языка. В действительности подобная случайность обязана своим существованием необходимой и законной широте вариаций, с которой человеческий дух способен выразить сущностный порядок вещей.

Тот факт, что латинское средневековье вопреки тому значению, которое имел для него библейский рассказ о смешении языков, почти не интересовалось этой стороной языковой проблемы, объясняется, скорее всего, само собой разумевшимся господством ученой латыни, а также продолжавшимся влиянием греческого учения о логосе. Лишь в эпоху Ренессанса, когда значимой сделалась фигура ученого мирянина и национальные языки начали проникать в сферу ученой образованности, лишь тогда начали

всерьез задумываться об отношении этих языков к внутреннему или «природному» слову. Не следует, однако, видеть здесь ту постановку вопроса, которая характеризует современную философию языка и ее инструментальное понятие о языке. Значение первого обращения к языковой проблеме в эпоху Ренессанса состоит скорее в том, что антично-христианское наследие еще было в ту пору чем-то само собой разумевшимся. В случае Кузанца это совершенно очевидно. Словесные понятия, развертывающие единство духа, сохраняют тем не менее связь с природным словом (*vocabulum naturale*), которое отсвечивает (*relucet*) в них всех, сколь бы произвольными ни были отдельные наименования <sup>46</sup>: *impositio nominis fit ad beneplacitum* [наложение имени происходит по усмотрению]. Можно было бы спросить себя, что это за связь и что это за природное слово. Но то, что отдельные слова одного языка в конечном счете согласуются с отдельными словами другого языка, поскольку все языки суть развертывания единого единства духа, можно считать в методологическом смысле правильным.

Говоря о *природном слове*, Кузанец вовсе не имеет в виду слово праязыка, предшествовавшего смешению языков. Идея подобного «Адамова» языка — в смысле учения о некоем прасостоянии — здесь совершенно ни при чем. Скорее Кузанец исходит из принципиальной неточности всего человеческого знания. В этом, как известно, и состояло его учение о познании, — учение, в котором скрещиваются платонические и номиналистские мотивы: всякое человеческое познание есть лишь предположение и мнение (*coniectura, opinio*) <sup>47</sup>. Это учение он и применяет теперь к языку. Таким образом, он может признать различия между национальными языками и кажущуюся произвольность их словаря, не подпадая, однако, под власть чисто конвенционалистской языковой теории и инструментального понятия о языке. Подобно тому как человеческое познание является существенно «неточным», то есть допускает «большее» или «меньшее» соответствие предмету, — точно так же неточен и человеческий язык. То, что в одном языке имеет наименование, соответствующее предмету (*propria vocabula*), в другом имеет более грубое и отдаленное наименование (*magis barbara et remotiora vocabula*). Есть, следовательно, более или менее соответствующие предмету наименования (*propria vocabula*). Все фактические наименования в известном смысле произвольны, и тем не менее все они связаны с природным наименованием (*noumen naturale*), которое соответствует



самой вещи (forma). Поэтому всякое наименование является соответствующим (congruum), но не всякое точным (precisum).

Подобная теория языка предполагает, что также и вещи (forma), на которые накладываются слова, не принадлежат к заранее данному в разуме до ощущения порядку первообразов, к которому все более приближается человеческое познание, но что этот порядок сам складывается путем различения и согласования из данных в ощущении вещей. Мысль Кузанца совершает таким образом поворот в сторону номинализма. Если сами роды и виды (genera et species) — это рассудочные сущности (entia rationis), тогда становится понятным, каким образом слова могут согласовываться с тем созерцанием вещей, которое они выражают, хотя в различных языках и употребляются различные слова. Ведь в таком случае речь идет не о вариациях выражения, но о вариациях созерцания вещей и следующего за этим созерцанием образования понятий, значит, о существенной неточности, которая вовсе не исключает того, что на всех словах лежит отблеск самой вещи (forma). Подобная существенная неточность может быть, очевидным образом, преодолена, лишь если дух вознесется к бесконечности. В бесконечности есть лишь одна-единственная вещь (forma) и одно-единственное слово (vocabulum), именно невыразимое Слово Божье, которое отсвечивает (relucet) во всем.

Если мыслить подобным образом человеческий дух соотносенным в качестве отображения с божественным первообразом, тогда можно признать как нечто позитивное широту вариаций, свойственную человеческим языкам. Как в начале дискуссии об исследовании аналогий в Платоновой академии, так и в конце средневековой дискуссии об универсалиях мысль подходит вплотную к той тесной связи, которая существует между словом и понятием. При этом она еще очень далека от релятивистских выводов, сделанных современным мышлением из вариантности языков применительно к мировоззрениям. При всех различиях сохраняется соответствие; оно-то прежде всего и интересует христианского платоника: не столько связанность человеческого познания вещей с языком, сколько связь всех человеческих языков с вещами, — вот что для него важно. Познание лишь призма, в которой преломляется свет одной и единственной истины.

### 3. Язык как горизонт герменевтической онтологии

#### а) ЯЗЫК КАК ОПЫТ МИРА

Углубляясь в отдельные фазы истории языковой проблемы, мы вступали во взаимодействие с такими точками зрения, которые еще очень далеки от современной философии языка и науки о языке. Начиная с Гердера и Гумбольдта современной мыслью о языке владеют совсем другие интересы. Она стремится исследовать, каким образом естественность человеческого языка — понятие, с большими трудами отвоеванное у рационализма и ортодоксии, — разворачивается в доступное опыту многообразие различных человеческих языков с их различным строением. Рассматривая каждый язык как некий организм, она пытается путем сравнения исследовать многообразие средств, которым пользуется человеческий дух для реализации своей языковой способности. Кузанец был еще очень далек от такой эмпирически-сравнительной постановки вопроса. Он оставался платоником в том отношении, что «неточное» со всеми его различиями не заключало для него никакой собственной истины и потому заслуживало интереса лишь постольку, поскольку оно соответствовало «истинному». Он еще не знает гумбольдтовского интереса к национальному своеобразию становящихся национальных языков.

Между тем и в случае самого создателя современной философии языка, В. фон Гумбольдта, нам, если мы хотим действительно его понять, следует остерегаться тех отблесков, которые отбрасывает на него открытое им сравнительное языкознание и психология народов. Его собственная мысль еще не совсем закрыта для проблемы «истины слова». Гумбольдт обращается к эмпирическому многообразию строения человеческих языков не только для того, чтобы с помощью этого осязаемого проявления постигнуть индивидуальное своеобразие народов<sup>1</sup>. Его интерес к индивидуальному, как и вообще интерес к индивидуальному в эпоху Гумбольдта, не следует понимать как отход от всеобщности понятия. Скорее для него существует неразрывная связь между индивидуальностью и всеобщей природой. Вместе с чувством индивидуальности всегда возникает и предощущение цельности<sup>2</sup>, и потому углубление в индивидуальность языковых явлений понимается им как путь к постижению языковой природы человека (Sprachverfassung) в ее целостности.

Он исходит из того, что языки суть порождения человеческой «духовной силы». Везде, где есть язык, действует изначальная «языковая сила» человеческого духа, и каждый язык способен достичь той всеобщей цели, к которой стремится эта природная сила человека. Это вовсе не исключает, но напротив, как раз оправдывает то, что сравнение языков ставит вопрос о совершенстве языка как о масштабе, по которому они дифференцируются. Ведь «стремление воплотить идею совершенного языка в жизнь»<sup>3</sup> свойственно всем языкам, и задача исследователя состоит как раз в постижении того, в какой мере и какими средствами различные языки приближаются к этой идее. Однако это не какой-то заранее принятый масштаб, под который Гумбольдт подгоняет многообразие языковых явлений, — он находит этот масштаб во внутреннем существе самого языка и в богатстве его проявлений.

Таким образом, нормативный интерес, с которым он подходит к сравнению строя человеческих языков, не препятствует признанию индивидуальности каждого языка, а значит, и его относительного совершенства. Гумбольдт, как известно, учил рассматривать всякий язык как особенное *мировидение* (*Weltansicht*); он исследовал ту *внутреннюю форму*, в которой каждый раз дифференцируется изначальный процесс образования человеческого языка. За этим тезисом стоит не только идеалистическая философия, подчеркивающая значение субъекта для постижения мира, но также и *метафизика индивидуальности*, разработанная впервые Лейбницем. Это выражается как в самом понятии духовной силы, с которым соединяется феномен языка, так и в особенности в том, что рядом с дифференциацией через звук Гумбольдт ставит эту духовную силу как внутреннее языковое сознание, определяющее дифференциацию языков. Он говорит об «индивидуальности проявлений внутреннего сознания», понимая под этим ту «энергию», с которой внутреннее сознание воздействует на звук<sup>4</sup>. Для него очевидно, что эта энергия не может быть повсюду одинаковой. Он, таким образом, разделяет, как мы видим, метафизический принцип Просвещения, принцип индивидуации, понятой как приближение к истинному и совершенному. Монадологический универсум Лейбница — вот тот универсум, в котором фиксируются различия в строе человеческих языков.

Однако путь, по которому идет Гумбольдт в своем исследовании, — это путь *абстрагирования к форме*. Он открывает тем самым значение языков как зеркала духовного своеобразия народов; однако универсальная связь языка

и мышления сводится при этом к простому формальному навыку.

Гумбольдт видит принципиальное значение этой проблемы; он говорит относительно языковой практики: «...Ей противостоит бесконечная и поистине безграничная область; совокупность всего мыслимого. Поэтому она должна бесконечно использовать конечный набор средств, и она добивается этого благодаря идентичности сил, порождающих мысль и язык»<sup>5</sup>. Способность бесконечно использовать конечный набор средств и образует подлинное существо силы, сознающей себя самое (*ihrer selbst inne ist*). Она охватывает все, к чему может приложить свою деятельность. Также и языковая сила превосходит поэтому все те содержания, к которым она себя применяет. Поэтому в качестве формального навыка она может быть отделена от всего того, что мы говорим, от всей содержательной определенности сказанного. Гумбольдт обязан этому открытию гениальными прозрениями, тем более что он понимает: как ни малы силы отдельного человека по сравнению с властительной силой языка, между ними существует такое взаимоотношение, которое дает человеку определенную свободу по отношению к языку. Он понимает также, что эта свобода ограничена, поскольку всякий язык обладает собственным бытием, возвышающимся над всем тем, что говорится на этом языке в каждом данном случае, так что мы особенно отчетливо и живо чувствуем, «как даже отдаленное прошлое все еще присутствует в настоящем — ведь язык насыщен переживаниями прежних поколений и хранит их живое дыхание»<sup>6</sup>. За языком, понятым как форма, Гумбольдт еще различает историческую жизнь духа. Обоснование феномена языка с помощью понятия языковой силы сообщает понятию внутренней формы такую легитимацию, которая удовлетворяет исторической подвижности языковой жизни.

И тем не менее такое понятие о языке представляет собой абстракцию, от которой мы, ради наших собственных целей, вынуждены отказаться. *В рамках герменевтического опыта языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме.* Если всякий язык есть мировидение, то он обязан этим не тому, что он являет собой определенный тип языка (в каком-либо качестве его и рассматривает ученый-лингвист), но тому, что говорится или соответственно передается на этом языке.

Каким образом с признанием единства языка и предания смещается, или, вернее, становится на свое место

эта проблема, может быть показано на следующем примере. Вильгельм фон Гумбольдт говорит в одном месте, что освоение иностранного языка можно уподобить завоеванию новой позиции в прежнем видении мира: «И только потому, что мы в большей или меньшей степени переносим на иностранный язык свое собственное миропонимание и, больше того, свое собственное представление о языке, мы не осознаем отчетливо и в полной мере, чего нам здесь удалось достичь»<sup>7</sup>. То, что здесь рассматривается как ограниченность и недостаток (а с точки зрения ученого, занятого своим исследованием языка, именно так: это и должно рассматривать), в действительности представляет собой способ осуществления герменевтического опыта. Отнюдь не само освоение иностранного языка, но его применение — будь то живое общение с иностранцами или занятия иностранной литературой — опосредует новую позицию «прежним видением мира». Даже полностью погружаясь в чуждый нам тип духовности, мы не забываем при этом «свое собственное миропонимание и, больше того, свое собственное представление о языке». Скорее другой мир, выступающий нам навстречу, не просто чужд нам, но сам является другим по отношению к нам. Он не только заключает в себе свою собственную истину — он также обладает этой истиной *для нас*.

Другой Мир, постигаемый здесь, как раз не является простым предметом изучения, предметом, в котором мы «разбираемся», в котором мы «знаем толк». Тот, кто вступает во взаимодействие с литературным преданием иностранного языка, так что это предание обретает для него голос, — тот не знает предметного отношения к языку как таковому, точно так же как не знает его путешественник, разговаривающий на иностранном языке. Он подходит к языку совсем иначе, чем филолог, которому языковое предание служит материалом для истории языка или для сравнения языков друг с другом. Мы знаем это слишком хорошо по тому, как утрачивают свою жизненность литературные произведения, которые школа использует для изучения иностранного языка. Невозможно, очевидным образом, понять какое-либо предание, если при этом тематизируется язык как таковой. Однако с другой стороны — и эта другая сторона требует не меньшего внимания, — невозможно понять то, что говорит и имеет сказать нам это предание, если оно не обращается к уже знакомому и родному, которое должно быть опосредовано высказыванием текста. Изучение иностранного языка есть, таким образом, расширение сферы всего того, что мы вообще можем из-

учить. Лишь на той ступени рефлексии, на которой стоит исследователь языка, может идти речь о том, что, изучив язык, «мы не осознаем отчетливо и в полной мере, чего нам здесь удалось достичь». Герменевтический опыт сам по себе свидетельствует как раз об обратном: изучить иностранный язык и понимать его — этот формальный навык — означает не что иное, как позволить сказанному на этом языке сказать себе то, что оно говорит. Мы понимаем сказанное — это значит: оно притягивает на нас самих, что немислимо, если мы не введем в дело «свое собственное миропонимание и, больше того, свое собственное представление о языке». В какой мере, в рамках абстрактного рассмотрения языка как такового, Гумбольдт задействует свое фактическое знание литературного предания народов, — этот вопрос следовало бы когда-нибудь рассмотреть отдельно.

Его подлинное значение для герменевтической проблемы заключается, однако, совсем не в этом, но в том, что он показал *видение языка как видение мира* (Sprachansicht als Weltansicht). Он познал в живом процессе речи, в языковой деятельности (*energeia*), самую сущность языка, преодолев тем самым догматизм грамматики. Исходя из понятия силы, господствующего над всей его мыслью о языке, он, в частности, сумел правильно поставить вопрос о происхождении языка, который был особенно отягощен теологическими реминисценциями. Он показал всю сомнительность этого вопроса, включающего в себя допущение некоего лишнего языка человеческого мира, который когда-то и как-то возвысился до обладания языком. В противоположность подобному допущению Гумбольдт — совершенно справедливо — подчеркивает, что язык с самого начала является человеческим языком<sup>8</sup>. Это утверждение не только меняет сам смысл вопроса о происхождении языка, но и служит основанием для далеко идущих антропологических выводов.

Человек, живущий в мире, не просто снабжен языком как некоей оснасткой — но на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть *мир*. Для человека мир есть «тут» в качестве мира; ни для какого другого живущего в мире существа мир не обладает подобным тут-бытием. Однако это тут-бытие мира есть бытие языковое. В этом и заключается подлинная сердцевина того утверждения, которое Гумбольдт высказывает в совсем ином контексте, говоря, что языки представляют собой мировидения<sup>9</sup>. Гумбольдт утверждает здесь, что язык обладает своего рода самостоятельным бытием по отношению

к отдельному человеку, принадлежащему к данному языковому сообществу, и что язык, в среде которого вырастает человек, определяет вместе с тем его связь с миром и отношение к миру. Важнее, однако, то, что лежит в основе этого высказывания, а именно что язык со своей стороны не обладает самостоятельным бытием по отношению к миру, который получает в нем языковое выражение (*zur Sprache kommt*). Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, — но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир. Таким образом, исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире. Если мы хотим обрести правильный горизонт для понимания *языковой природы герменевтического опыта*, мы должны исследовать связь, существующую между *языком и миром*.

Иметь мир — значит иметь отношение к миру. Но отношение к миру требует такой свободы от того, что встречается нам в мире, которая позволяла бы нам ставить это встречающееся перед собою таким, каково оно есть. Эта возможность представления означает одновременно обладание миром и обладание языком. Понятие *мира* (*Welt*) оказывается, таким образом, противоположным понятию *окружающего мира* (*Umwelt*), которым обладают все живущие в мире существа.

Разумеется, понятие окружающего мира первоначально употреблялось применительно к миру, окружающему человека, — и только к нему. Окружающий мир — это «среда» («*Milieu*»), в которой живет человек; значение его заключается в том влиянии, которое он оказывает на характер и образ жизни человека. Человек отнюдь не независим от того особенного аспекта, который являет ему мир. Следовательно, понятие окружающего мира было первоначально понятием социальным, говорящим о зависимости отдельного человека от общественного мира, то есть понятием, соотношенным исключительно с человеком. Однако в более широком смысле это понятие может быть распространено на все живое; в таком случае оно суммирует условия, от которых зависит его существование. Но именно это распространение и показывает, что человек, в отличие от всех прочих живых существ, имеет «мир», поскольку эти существа не знают отношения к миру в человеческом смысле, но как бы впущены (*eingelassen*) в окружающий их мир. Таким образом, распространение понятия окружающего мира на все живое меняет в действительности сам смысл этого понятия.

Поэтому можно сказать так: отношение к миру человека в противоположность всем другим живым существам характеризуется как раз *свободой от окружающего мира*. Эта свобода включает в себя языковое строение (Verfaßtheit) мира. Одно связано с другим. Противостоять натиску встречающихся в мире вещей, возвыситься над ними — значит иметь язык и иметь мир. Новейшая философская антропология, отталкиваясь от Ницше, рассматривала особое положение человека именно в этом аспекте; она показала, что языковое строение мира менее всего означает, что человек со своим отношением к миру загнан в схематизированный языком окружающий мир (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен). Напротив, везде, где есть язык и есть человек, человек этот не только возвышается или уже возвысился над натиском мира, — но эта свобода от окружающего мира есть вместе с тем свобода по отношению к именам, которыми мы наделяем вещи, о чем и говорится в Книге Бытия, сообщающей, что Адам получил от Бога власть давать имена вещам.

Поняв это, мы поймем также, почему всеобщему языковому отношению человека к миру противостоит тем не менее многообразие различных языков. Вместе со свободой человека от окружающего мира полагается также и его свободная языковая способность вообще, а тем самым и основание исторического многообразия, с которым человеческая речь относится к единому миру. Когда миф говорит о праязыке и о смешении языков, то в этом мифическом представлении отражается, конечно, подлинная загадка, которой является для разума множественность языков, однако, по сути дела, этот рассказ ставит вещи с ног на голову, утверждая исконное единство человечества, пользовавшегося неким исконным языком, — единство, уничтоженное якобы в результате смешения языков. В действительности человек, поскольку он всегда способен и был способен возвыситься над своим случайным окружением, поскольку его речь дает миру языковое выражение, с самого начала обладал свободой для вариативной реализации своей языковой способности.

Возвышение над окружающим миром изначально имеет здесь человеческий, а это значит: языковой смысл. Животное может покинуть окружающий его мир, может обойти всю землю, не разрывая, однако, своей связанности окружающим миром. Напротив, возвышение над окружающим миром является для человека *возвышением к миру*; он не покидает окружающий его мир, но становится к нему в другую позицию, в свободное, дистанцированное отно-



шение, осуществление которого всегда является языковым. Язык зверей существует лишь *per acquivocationem* (по уподоблению). Ведь язык в его употреблении есть свободная и вариативная возможность человека. Язык вариативен не только в том смысле, что есть также и другие, иностранные языки, которые мы можем выучить. Язык еще и сам по себе вариативен, поскольку предоставляет человеку различные возможности для высказывания одного и того же. Даже в исключительных случаях, каким является, например, язык глухонемых, язык не есть, собственно, язык жестов, но представляет собой некую замену, отображающую артикулированный язык голоса с помощью столь же артикулированной жестикуляции. Возможности взаимного объяснения у животных не знают подобной вариативности. Онтологически это означает, что хотя они и объясняются друг с другом, но отнюдь не по поводу самих вещей и обстоятельств, совокупность которых и есть мир. Это со всей ясностью видел уже Аристотель: если крик зверя лишь призывает его сородичей к определенному поведению, то языковое взаимопонимание с помощью логоса раскрывает само сущее<sup>10</sup>.

Связь языка с миром определяет и его специфическую фактичность. Дела и обстоятельства — вот что выражается в языке. Дело, которое обстоит так-то и так-то, здесь есть признание самостоятельного инобытия, предполагающего особую дистанцию между говорящим и делом. На этой дистанции основано то, что нечто может отделиться от всего остального как особенное положение дел и стать содержанием высказывания, понятного также и другим людям. Структура отделяющегося от всего остального положения дел всегда включает в себя негативный момент. Быть этим, а не тем: в этом и заключается определенность всего сущего. Существуют, следовательно, также и принципиально негативные положения. Это та сторона языка, к которой впервые обратилась греческая мысль. Уже в глухой монотонности основного принципа элеатов о сопринадлежности бытия и «ноэйн» (мышления, восприятия) греческая мысль следует принципиальной фактичности языка; Платон же, преодолевая представление элеатов о бытии, познал в бытии небытие, которое, собственно, и дает возможность говорить о сущем. Правда, как мы видели, в многоголосии раскрывающего «эйдосы» логоса так и не был по-настоящему поставлен вопрос о собственном бытии языка, до такой степени греческая мысль была исполнена фактичностью языка. Рассматривая естественный опыт мира в его языковом оформлении, она мыслит мир как бытие. Все, что

она мыслит в качестве сущего, выделяется как логос, как поддающееся высказыванию положение дел из охватывающего его целого, образующего мировой горизонт языка. То, что таким образом мыслится в качестве сущего, не есть, собственно, *предмет* высказывания, но обретает в высказывании языковое выражение. Тем самым оно обретает свою истину, свою открытость в человеческой мысли. Греческая онтология, мыслящая сущность языка с точки зрения высказывания, основана на фактичности языка.

В противоположность этому следует, правда, подчеркнуть, что язык обретает свое подлинное бытие лишь в разговоре, то есть при осуществлении *взаимопонимания*. Это не нужно представлять себе так, как если бы взаимопонимание было некой «целью» языка. Взаимное договаривание не есть простое действие, целенаправленный поступок, подобный созданию знаков, с чьей помощью я мог бы сообщить другим свою волю. Напротив, взаимопонимание как таковое вообще не нуждается в орудиях в собственном смысле слова. Это жизненный процесс, в котором проживается сама жизнь человеческого сообщества. В этом смысле человеческое взаимодоговаривание в разговоре не отличается от взаимного объяснения животных. Однако человеческую речь следует мыслить как особый и единственный в своем роде процесс постольку, поскольку в процессе языкового взаимопонимания раскрывается «мир». Языковое взаимодоговаривание ставит то, о чем договариваются собеседники, перед ними, подобно предмету спора, который как бы лежит посредине между спорящими сторонами. Мир есть, таким образом, общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом. Все формы человеческого жизненного сообщества суть формы сообщества языкового, больше того: они образуют язык. Ведь язык в существе своем есть язык разговора. Лишь благодаря процессу взаимопонимания он становится действительностью. Поэтому он не является простым средством для достижения взаимопонимания.

Поэтому же искусственные системы взаимопонимания никогда не являются языком. Ведь в основе искусственных языков, например языков тайнописи или языка математических символов, нет жизненного и языкового сообщества; они вводятся и применяются лишь как средство и орудие взаимопонимания. Это значит, что они сами уже предполагают живое взаимопонимание, которое всегда является языковым. Как известно, соглашение, которым

вводится какой-нибудь искусственный язык, само по необходимости осуществляется на другом языке. Напротив, в случае действительного языкового сообщества мы не приходим к соглашению, но всегда, как показал Аристотель, оказываемся уже пришедшими к нему [см. с. 500]. В жизни сообщества нам являет себя мир, — мир, который все охватывает собою, к взаимопониманию по поводу которого мы стремимся; языковые же средства сами по себе отнюдь не являются предметом этого взаимопонимания. Взаимное договаривание о каком-нибудь языке не есть подлинный случай взаимопонимания, но особый случай соглашения по поводу некоего инструмента, системы знаков, которая не обретает свое бытие в живом разговоре, но служит целям информирования как простое средство. Языковой характер человеческого опыта мира расширяет горизонт нашего анализа герменевтического опыта. Подтверждается то, что мы уже видели на примере перевода и тех возможностей взаимопонимания, при которых мы выходим за пределы нашего собственного языка, а именно: языковой мир, в котором мы живем, не есть граница, препятствующая познанию в-себе-бытия, но этот мир в принципе охватывает собою все, во что может проникнуть, к чему может возвыситься наше познание (Einsicht). Разумеется, люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, видят мир иначе, чем люди, принадлежащие другим традициям. Разумеется, исторические «миры», сменяющие друг друга в ходе истории, отличаются как друг от друга, так и от современного мира. И тем не менее, в какой бы традиции он ни выражался, везде выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу (sprachverfaßte). В качестве такового любой «мир» способен к познанию иного, а значит, и к расширению своего собственного образа мира; он соответственно доступен и для других миров.

Это имеет, однако, принципиальное значение. Ведь тем самым становится проблематическим использование понятия «мир в себе». Масштабом поступательного расширения нашей картины мира не является какой-то «мир в себе», расположенный по ту сторону всякого языка. Скорее возможность бесконечного совершенствования человеческого опыта мира означает, что, в сфере какого бы языка мы ни двигались, мы приходим лишь ко все более широкому аспекту, «видению» мира. Подобные миро-видения относительно не в том смысле, что им можно было бы противопоставить некий «мир в себе», как если бы существовала некая правильная точка зрения, расположен-

ная вне человечески-языкового мира и позволяющая увидеть мир в его в-себе-бытии. Не подлежит сомнению, что мир может существовать и, по-видимому, будет когда-нибудь существовать без людей. Такая возможность подразумевается самым человечески-языковым видением мира. Ведь во всяком мировидении подразумевается в-себе-бытие мира. Мир есть то целое, с которым соотнесен схематизированный языком опыт. Многообразие подобных мировидений вовсе не означает релятивацию «мира». Скорее то, что есть мир, неотделимо от тех «видов», в которых он является.

Это соотношение подобно тому, которое имеет место при восприятии вещи. Феноменологически, как показал Гуссерль<sup>11</sup>, «вещь в себе» есть не что иное, как непрерывность, с которой переходят друг в друга перспективные оттенки восприятия вещи. Тот, кто противопоставляет этим «видам» «в-себе-бытие», должен мыслить либо теологически — но в таком случае в-себе-бытие доступно не ему, а одному лишь Богу, — либо «демонически», как тот, кто пытается доказать себе свою божественность, требуя повиновения от всего мира: в этом случае в-себе-бытие мира оказывается для него ограничением всемогущества его воображения<sup>12</sup>. Подобно тому как мы говорим об оттенках восприятия, мы можем говорить и о «языковых оттенках», которые получает мир в различных языковых мирах. Есть здесь, однако, характерное различие: если каждый «оттенок» восприятия вещи, отличаясь от всех остальных, исключая из себя все остальные, участвует в конструировании «вещи в себе» как континуума этих оттенков, то в случае оттенков языкового мировидения каждый из них потенциально включает в себя все остальные, то есть каждый из них способен расширить себя и вобрать в себя любой другой оттенок. Он может своими собственными силами понять и постичь тот «вид» мира, в котором мир являет себя в другом языке.

Мы утверждаем, таким образом, что языковая связанность нашего опыта мира отнюдь не вводит нас в некую перспективу, исключаящую все другие перспективы; если мы благодаря взаимодействию с иными языковыми мирами преодолеваем предрассудки и границы нашего прежнего опыта мира, то это ни в коем случае не означает, что мы покидаем и отрицаем наш собственный мир. Путешествуя, мы возвращаемся домой, обогащенные новым опытом. Эмигрируя, не возвращаясь домой, мы тем не менее никогда не забываем свой дом полностью. И даже обладая историческими познаниями и прекрасно отдавая

себе отчет в исторической обусловленности всего человеческого мышления о мире, а значит и в своей собственной обусловленности, мы вовсе не становимся тем самым на какую-то безусловную точку зрения. В частности, невозможно опровергнуть эту принципиальную обусловленность, заявляя, будто само признание ее желает быть совершенно и безусловно истинным, и значит, не может быть применено к самому себе без противоречия. Сознание обусловленности вовсе не снимает самой обусловленности. Типичный предрассудок рефлексивной философии: понимать как логическое отношение то, что отнюдь не принадлежит к сфере логики. Так, рефлексивная аргументация совершенно неуместна в данном случае. Ведь речь здесь идет совсем не о суждениях, которые следует оберегать от противоречий, но о жизненных отношениях. Языковая структура (Verfaßtheit) нашего опыта мира способна охватить многообразнейшие жизненные отношения.<sup>13</sup>

Так, солнце заходит для нас по-прежнему, хотя мы и знакомы с коперниканской картиной мира. Вполне возможна ситуация, когда сохраняется видимость (Augenschein) и вместе с тем осознается ее ложность с точки зрения разума. Одно не исключает другого. И разве не обязаны мы этим многослойным отношением к миру организующей и примиряющей деятельности языка? Наш речевой оборот «заход солнца», конечно же, не произволен, но выражает некую действительную видимость (Schein). Так это «видится» тому, кто пребывает в неподвижности. Солнечный луч сам освещает нас и сам исчезает вновь. Постольку заход солнца действителен для нашего видения. Он «соотнесен с человеческим бытием» («daseinsrelativ»). Мы можем, разумеется, путем мыслительного конструирования другой модели возвыситься над этой наглядной достоверностью, и именно потому, что мы способны на такое возвышение, мы можем выразить с помощью слов также и воззрение рассудка, сформулированное в коперниканской теории. Однако мы не можем снять или опровергнуть эту природную видимость, посмотрев на заход солнца «глазами» этого научного рассудка. Это бессмысленно не только потому, что видимость является для нас подлинной реальностью, но также и потому, что истина, которую сообщает нам наука, сама соотнесена с определенным отношением к миру и никак не может претендовать на то, чтобы быть всей истиной целиком. Язык, однако, действительно раскрывает наше отношение к миру в его целостности, и в этой целокупности языка видимость сохраняет

свои права, точно так же как получает свои права наука.

Это не значит, конечно, что язык есть нечто вроде причины этой духовной устойчивости; это значит лишь, что непосредственность нашего видения мира и самих себя — непосредственность, за которую мы упорно держимся, — сберегается языком и находится в его распоряжении, поскольку мы, конечные существа, всегда приходим издалека и идем далеко. В языке становится видимой та действительность, которая возвышается над сознанием каждого отдельного человека.

Поэтому в языке не только сохраняется постоянное, но и выражается изменчивое. Так, упадок отдельных слов показывает нам изменения, происходящие в сфере нравов и ценностей. Слово «добродетель», к примеру, если еще и употребляется в нашем языковом мире, то разве лишь с ироническим оттенком<sup>14</sup>. Если мы заменяем его другими словами, которые со свойственной им сдержанностью выражают обязательность нравственных норм таким образом, который уже совсем далек от бывшего мира твердых конвенций, — то эта замена является подлинным зеркалом того, что действительно существует. Точно так же, когда стихотворение пробуждает скрытую жизнь в таких словах, которые кажутся нам обыденными и стершимися, и таким образом открывает нам глаза на нас самих, — поэтическое слово оказывается как бы пробным камнем того, что есть поистине. Язык способен на все это, очевидным образом, потому что он не является продуктом рефльтирующего мышления, но участвует в реализации того отношения к миру, в границах которого мы живем.

Таким образом, подтверждается то, что мы установили выше: в языке выражает себя (*sich darstellt*) сам мир. Языковой опыт мира «абсолютен». Он возвышается над относительностью всех наших бытийных полаганий (*Relativitäten von Seinssetzung*), поскольку охватывает собой всякое в-себе-бытие, в какой бы связи (отношении) оно ни представало перед нами. Языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего. *Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка.* Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка. Языковой характер человеческого опыта мира не включает в себя опредмечивания мира.

Напротив, предметность, которую познает наука и благодаря которой она обретает свойственную ей объективность, сама принадлежит к тем относительностям, которые

охватываются связью языка с миром. Понятие в-себе-бытия получает здесь характер некоего *определения воли*. То, что есть в себе, назависимо от наших волений, наших желаний. Однако именно потому, что мы знаем его в его бытии-в-себе, оно поступает в наше распоряжение в том смысле, что мы принимаем его в расчет, то есть поднимаем его нашим собственным целям.

Это понятие в-себе-бытия лишь по видимости, таким образом, является эквивалентом греческого понятия *καὶ αὐτό*. Последнее выражает прежде всего онтологическое различие между тем, чем является некое сущее с точки зрения своей субстанции и сущности, и тем, что может быть «при» нем и потому изменчиво. Конечно, то, что принадлежит к неизменной сущности некоего сущего, доступно нашему знанию исключительным образом, то есть изначально открыто человеческому духу. Однако то, что есть «в себе» в смысле современной науки, не имеет ничего общего с этим онтологическим различием существенного и несущественного, но определяется с точки зрения собственной сущности самосознания, а также умения производить и стремления изменять, свойственных человеческому духу и воле. Это предмет (*Gegenstand*), как пред- и противостояние (*Widerstand*), с которым вынужден считаться человеческий дух. Таким образом, как показал в особенности Макс Шелер, то, что есть в себе, коррелирует с определенным типом знания и воления<sup>15</sup>.

Это не значит, что какая-то определенная наука исключительным образом ориентирована на овладение сущим и определяет соответствующий смысл в-себе-бытия из этой воли к господству. Шелер справедливо подчеркивал, конечно, что механическая модель мира особым образом связана с умением производить<sup>16</sup>. Однако «знанием-господством» является все знание современных естественных наук в целом. Это особенно заметно там, где в рамках самой современной науки разрабатываются новые программы исследования, которые не только стремятся методически отделить себя от единого метода современной физики, но также и притязают на некое иное исследовательское уmonoстроение (*Forschungsgesinnung*). Так, например, биология, изучающая окружающий мир, со времен Искюля противопоставляет миру физики универсум жизни, в котором скрещиваются и переходят друг в друга различные жизненные миры растения, животного и человека.

Эта биологическая постановка вопроса претендует на то, чтобы методологически преодолеть наивный антропо-

центризм традиционного наблюдения за животными, исследуя строение тех окружающих миров, в которых живут различные живые существа. Также и человеческий окружающий мир строится, подобно окружающим мирам животных, из доступных человеческим чувствам признаков. Если «миры» мыслятся подобным образом как биологические наброски строительных планов, то при этом не только предполагается мир в-себе-бытия, доступ к которому открывает физика, — что и позволяет разрабатывать те принципы отбора, по которым различнейшие живые существа строят свои миры из материала «в-себе-сущего», — но такое исследование остается исследованием в старом смысле слова, лишь приспособляемым к сфере новой предметности. Биологический универсум обретаётся здесь как бы путем определенной стилизации универсума физики и косвенным образом предполагает этот последний. То же самое — вполне последовательно — относится к человеческому жизненному миру. В самом деле, современная физика в принципе отошла от постулата наглядности, проистекающего из наших человеческих форм созерцания. Физика, поскольку ее уравнения вводят в физическую систему также и связь между измеряемой величиной и измеряющим наблюдателем, совершает применительно к человеческому жизненному миру ту же работу, которую она в качестве предпосылки биологического исследования совершила применительно к мирам животных. Она учит рассматривать мир человеческого созерцания с его «абсолютным» пространством и «абсолютным» временем как бы сверху, и причем точно так же, как она рассматривает, к примеру, мир пчел, сводя их способность ориентации к их восприимчивости к ультрафиолетовым лучам. Таким образом, мир физики возвышается как над мирами животных, так и над человеческим миром. Так возникает видимость, что «мир физики» — это истинный, в-себе-сущий мир, как бы абсолютный предмет, к которому — каждое на свой лад — относятся все живые существа.

Но правда ли, что этот мир есть мир в-себе-бытия, давно покопчивший со всякой относительностью человеческого бытия, — мир, познание которого могло бы именоваться абсолютной наукой? Разве уже понятие абсолютного предмета не есть деревянное железо? В действительности ни универсум биологии, ни универсум физики не могут отрицать своей соотнесенности с человеческим бытием. Постольку физика и биология обладают одинаковым онтологическим горизонтом, за пределы которого они в своем



качестве науки вообще не могут выйти. Они познают то, что есть; это, как показал Кант, означает, что они познают сущее таким, как оно дано нам во времени и пространстве и является предметом опыта. Этим-то как раз и определяется прогресс познания, к которому стремится наука. Также и мир физики не есть целокупность сущего и не может претендовать на это. Ведь даже некое мировое уравнение, которое отображало бы все сущее, так что это системное уравнение включало бы и самого наблюдателя системы, все равно предполагало бы ученого-физика, который в качестве считающего не есть сосчитанный. Физика, которая просчитывала бы самое себя и была бы своим собственным расчетом, противоречила бы самой себе. То же самое относится и к биологии, изучающей жизненные миры всех живых существ, в том числе и жизненный мир человека. То, что здесь познается, включает в себя, конечно же, и бытие самого исследователя. Ведь он также является живым существом, человеком. Из этого, однако, ни в коем случае не следует, что сама биология есть простой жизненный процесс и принимается в расчет лишь в качестве такового. Напротив, как и физика, биология изучает то, что есть; она сама не есть то, что она изучает. В-себе-бытие, которое исследует наука, будь то физика или биология, соотнесено с тем полаганием бытия (*Seinssetzung*), которое заключено в самой ее постановке вопроса. Нет ни малейших оснований признавать за притязанием науки на то, что она познает в-себе-бытие, еще и метафизическую правоту. В качестве науки и физика и биология осуществляют предварительное набрасывание своей предметной сферы, познание которой означает господство над этой сферой.

Совсем иначе обстоит дело там, где речь идет о целостном отношении человека к миру, заключенному в языке. Мир с его языковой природой и языковым явлением не есть в себе и не относителен в том же смысле, в каком есть в себе и относителен предмет науки. Он не есть в себе, поскольку он вообще не обладает характером предметности и в качестве объемлющего целого, которым он является, никогда не может быть дан в опыте. Но в качестве мира, которым он является, он не соотнесен также и с каким-то определенным языком. Ведь если мы, принадлежащие к данному языковому сообществу, живем в данном языковом мире, это вовсе не значит, что мы «впущены» в окружающий нас мир, как «впущены» в свой жизненный мир животные. Невозможно соответствующим образом рассматривать языковой мир сверху. Не существует такой

позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт. Физика не предоставляет такой позиции, поскольку предметом ее исследований, ее расчетов вообще не является мир, то есть целокупность сущего. Однако и сравнительному языкознанию, изучающему строение языков, столь же малодоступна такая свободная от языка позиция, которая сделала бы возможным познание в-себе-сущего и позволила бы реконструировать различные формы языкового опыта мира в качестве различных форм отбора отдельных признаков из совокупности в-себе-сущего, подобно жизненным мирам животных, принципы построения которых мы исследуем. Скорее во всяком языке присутствует непосредственная связь с бесконечностью сущего. Обладать языком — значит обладать таким способом бытия, который совершенно отличен от связанности животных окружающим их миром. Человек, изучающий иностранный язык, не изменяет своего отношения к миру, как изменило бы его водное животное, сделавшееся наземным, — но, сохраняя свое собственное отношение к миру, расширяет и обогащает его за счет другого языкового мира. Тот, кто имеет язык, «имеет» мир.

Установив это, мы не станем больше смешивать фактичность языка с *объективностью науки*. Дистанцированность от фактов, заложенная в языковом отношении к миру, сама по себе не создает той объективности, которой науки о природе достигают путем элиминирования субъективных моментов познания. Дистанцированность и фактичность языка тоже, разумеется, являются подлинным достижением, которое не дается нам само собой. Мы знаем, как помогает нам справиться с опытом его языковая фиксация. Она как будто отдаляет от нас угрожающую, ошеломляющую нас непосредственность этого опыта, придает ей должные пропорции, делает ее доступной сообщению и тем самым как бы подчиняет нам. Очевидно, однако, что такое овладение опытом есть нечто иное, чем его научная обработка, которая объективирует его и делает пригодным для любого использования. Ученый, познавший закономерность какого-либо природного процесса, получает его в свое распоряжение. Об этом не может быть и речи в случае естественного опыта мира, насквозь пронизанного языком. Говорить о чем-либо ни в коем случае не означает: делать что-либо исчисляемым, имеющимся в распоряжении. Дело не только в том, что высказывание и суждение представляют собой лишь одну из форм в рамках многообразия языкового отношения вообще, — сама эта форма вплетена в отношение жизненное. Вследствие этого объекти-

вирующая наука воспринимает языковую оформленность естественного опыта мира как источник предрассудков. Современная наука с ее методами математического измерения должна была, как показывает пример Бэкона, отвоевывать пространство для своих собственных конструктивных планов как раз у порождаемых языком предубеждений и наивной телеологии языка [см. с. 410 и сл.].

С другой стороны, есть позитивная существенная связь между фактичностью языка и способностью человека к науке. Это особенно ясно видно на примере античной науки, чье происхождение из языкового опыта мира составляет ее специфическое отличие и ее специфическую слабость. Чтобы преодолеть ее слабость, ее наивный антропоцентризм, современной науке пришлось пожертвовать и ее отличием, ее включенностью в естественное человеческое отношение к миру. Это может быть очень хорошо проиллюстрировано понятием *теории*. То, что в современной науке называется теорией, не имеет, как кажется, уже почти ничего общего с той созерцательно-познавательной позицией, с которой греки воспринимали мировой порядок. Современная теория есть конструктивное средство, позволяющее нам обобщать опыт и создающее возможность овладения этим опытом. Как говорит сам язык, мы «строим» теории. Этим уже подразумевается, что одна теория отменяет другую и что каждая изначально претендует лишь на относительную значимость, именно: до тех пор, пока не будет найдено нечто лучшее. Античная «теория» не была в этом смысле средством; она сама была целью, высшей ступенью человеческого бытия.

Тем не менее существует тесная взаимосвязь между античной и современной наукой. И там и здесь теоретическая установка означает преодоление практически-прагматического интереса, рассматривающего все происходящее в свете собственных намерений и целей. Аристотель сообщает нам, что теоретическая жизненная позиция могла возникнуть лишь там, где уже имелось все необходимое для удовлетворения простых жизненных потребностей<sup>17</sup>. Также и современная теоретическая наука обращается со своими вопросами к природе отнюдь не ради каких-то определенных практических целей. Хотя и верно, что уже способ постановки ее вопросов, ее исследований направлен на покорение сущего и постольку сам по себе должен быть назван практическим, — однако для создания отдельного ученого практическое применение его познаний вторично в том смысле, что хотя оно и вытекает из этих познаний, однако лишь задним числом, так что тот, кто познает

что-либо, не обязан знать, к чему может быть применено познание им. Несмотря на это и при всех соответствиях, различие сказывается уже в значении слов «теория», «теоретическое». В современном словоупотреблении «теоретическое» оказывается почти привативным понятием: нечто является лишь теоретическим, если оно не обладает обязательностью цели, определяющей наши действия. И наоборот, сами разрабатываемые здесь теории определяют конструктивной идеей, то есть само теоретическое познание рассматривается с точки зрения сознательного овладения сущим: не как цель, но как средство. «Теория» в античном смысле есть нечто совершенно иное. Здесь не просто созерцается существующий порядок как таковой, но «теория» означает, сверх того, участие созерцателя в самом целостном порядке бытия [см. с. 170 и сл.].

Подлинным основанием этого различия между греческой «теорией» и современной наукой является, на мой взгляд, различное отношение к *языковому опыту мира*. Греческое знание, как мы подчеркивали выше, было до такой степени укоренено в этом опыте, до такой степени подвержено языковым соблазнам, что его борьба с *δύναμις τῶν ὀνομάτων* (властью слов) так и не привела к созданию идеала чистого языка знаков, полностью преодолевающего власть слов, как это произошло в случае современной науки с ее направленностью на овладение сущим. Как буквенная символика, используемая Аристотелем в логике, так и пропорционально-относительный способ описания двигательных процессов, к которому он прибегает в физике, есть, очевидным образом, нечто совсем иное, чем то применение, которое получила математика в XVII столетии.

Обращаясь к истокам науки у греков, это ни в коем случае нельзя упускать из виду. Прошли наконец те времена, когда можно было использовать современные научные методы как единый масштаб, позволяющий интерпретировать Платона с точки зрения Канта, идею с точки зрения закона природы (неокантианство) или рассматривать учение Демокрита как первую, хотя и неудавшуюся, попытку истинного «механического» познания природы. Уже принципиальное преодоление точки зрения рассудка у Гегеля с помощью идеи жизни показывает границы такого подхода<sup>18</sup>. Хайдеггер же, как мне кажется, нашел в «Бытии и времени» такую точку зрения, которая позволяет мыслить как различие между греческой и современной наукой, так и то, что их связывает. Выдвинув понятие наличности (*Vorhandenheit*) как некоего недостаточного модуса бытия, познав в нем истинную подоплеку классической метафизи-

ки и ее завершения в идее субъективности Нового времени, он открыл действительную онтологическую связь между греческой «теорией» и современной наукой. В перспективе его временной интерпретации бытия классическая метафизика в целом оказывается онтологией наличного, а современная наука, сама о том не подозревая, — ее наследницей. Разумеется, в самой греческой «теории» присутствовали еще и другие моменты. «Теория» постигает не столько наличное, сколько само дело, еще обладавшее достоинством «вещи». Что опыт вещи имеет так же мало общего с простым установлением чистого наличествования, как и с опытом так называемых эмпирических наук, подчеркивал позднее и сам Хайдеггер<sup>19</sup>. Достоинство вещи, как и фактичность языка должны быть, таким образом, освобождены от предубеждения против онтологии наличного, а следовательно, и от понятия объективности.

Мы исходим из того, что в языковом оформлении человеческого опыта мира происходит не измерение или учет наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку. Именно в этом — а не в методологическом идеале рациональной конструкции, господствующем в современной математической науке, — узнает себя осуществляемое в науках о духе понимание. Если выше мы использовали для характеристики способа осуществления действенно-исторического сознания понятие его языковой природы, то причина этого в том, что языковой характер имеет человеческий опыт мира вообще. Сколь мало «мир» *опредмечивается* в этом опыте, столь же мало история воздействий является *предметом* герменевтического сознания.

Как обретают голос вещи, эти единства нашего опыта мира, конституируемые своей пригодностью и значением для нас, точно так же вновь обретает язык и начинает говорить надвигающееся на нас предание, когда мы его понимаем и истолковываем. Языковая природа этого обретения-языка (*Zursprachekommen*) та же самая, что и языковой характер человеческого опыта мира вообще. Именно это в итоге и привело наш анализ герменевтического феномена к необходимости рассмотреть отношение между языком и миром.

## б) СРЕДА ЯЗЫКА И ЕЕ СПЕКУЛЯТИВНАЯ СТРУКТУРА

Языковой характер человеческого опыта мира был, как известно, той путеводной нитью, по которой уже греческая метафизика с тех пор, как Платон прибегнул к логосу, развертывала свою мысль о бытии. Нам следует, значит, спросить себя, в какой мере ответ, который она дает, — его влияние простирается вплоть до Гегеля — удовлетворяет нашей собственной постановке вопроса.

Этот ответ есть ответ теологический. Когда греческая метафизика мыслит бытие сущего, она понимает само это бытие как некое сущее, завершающее себя в мышлении. Это мышление есть мышление о «нус», который мыслится как самое высокое и подлинное сущее, собирающее в себе бытие всего сущего. Артикуляция логоса дает языковое выражение строению сущего, и это обретение-языка является для греческой мысли не чем иным, как присутствием-в-настоящем самого сущего, его «алетейей» (истиной, несокрытостью). Бесконечность этого присутствия есть та перспектива, в которой человеческое мышление постигает себя самое как в перспективе своей высочайшей возможности, своей божественности.

Мы не последуем за этой мыслью в ее грандиозном само-забвении; нам придется также спросить себя, в какой мере можем мы следовать за ее, представленной абсолютным идеализмом Гегеля, реставрацией на почве понятия субъективности Нового времени. Ведь мы следуем за герменевтическим феноменом. Всеопределяющим основанием этого последнего является, однако, *конечность нашего исторического опыта*. Чтобы воздать ей должное, мы и пошли по следам языка, в котором не просто отображается строение бытия, но на путях которого впервые формируется и постоянно изменяется порядок и структура самого нашего опыта.

Язык не потому представляет собой как бы след конечности опыта, что есть различные человеческие языки с их различным строением, но потому, что каждый язык постоянно развивается и совершенствуется, все полнее выражая свой опыт мира. Он не потому конечен, что не является одновременно и сразу всеми остальными языками, но потому, что он является языком. Мы рассмотрели важнейшие поворотные пункты истории европейской языковой мысли, и это рассмотрение показало нам, что языковой процесс соответствует конечности человеческого мышления в гораздо более радикальном смысле, чем полагала

христианская мысль с ее идеей Слова. Наш опыт мира вообще, в особенности же наш герменевтический опыт, разворачивается из *среды языка*.

Слово не просто является совершенством *species*, как полагала средневековая мысль. Если в мыслящем духе изображает себя сущее, то это не есть отображение некоего заранее данного порядка бытия, истинные пропорции какового наглядно доступны бесконечному (творящему) духу. Однако слово это и не инструмент, который, подобно языку математики, мог бы сконструировать опредмеченный, поддающийся измерению, а тем самым и использованию универсум сущего. Бесконечная воля столь же мало, как и бесконечный дух, способна превзойти опыт бытия, отвечающий нашей конечности. Лишь среда языка, соотношенная с целостностью сущего, опосредует конечно-историческую сущность человека с самой собою и с миром.

Только теперь обретает свое истинное основание, свой фундамент великая диалектическая загадка единого и многого, державшая в напряжении логос Платона и получившая таинственное подтверждение в тринитарной спекуляции средних веков. Платон сделал лишь первый шаг, поняв, что слово языка является одновременно единым и многим. Это всегда *одно* слово, которое мы говорим друг другу и которое говорится нам (теологически: единое Слово Божье), — но, как мы видели, единство этого Слова постоянно разворачивает и излагает себя в артикулированной речи. Эта структура *logos* и *verbum*, как она мыслится в диалектике Платона и Августина, является простым отражением его логического содержания.

Есть, однако, еще и другая диалектика слова, надеющаяся всякое слово внутренним, как бы умножающим его измерением: всякое слово вырывается словно бы из некоего средоточия и связано с целым, благодаря которому оно вообще является словом. Во всяком слове звучит язык в целом, которому оно принадлежит, и проявляется целостное мировидение, лежащее в его основе. Поэтому всякое слово позволяет присутствовать в настоящий момент его сказывания также и всему несказанному, с которым оно соотносится, отвечая или указывая. Оказиональность человеческой речи не есть какая-то случайная слабость ее способности к высказыванию (*Aussagekraft*), скорее она является логическим выражением жизненной виртуальности речевого процесса, который вводит в игру всю целостность смысла, хотя и не способен высказать его полностью<sup>20</sup>. Человеческая речь конечна таким обра-

зом, что в ней заложена бесконечность подлежащего раз-  
вертыванию и истолкованию смысла. Поэтому также и гер-  
меневтический феномен может быть объяснен, лишь исхо-  
дя из этой конечной структуры, коренного у-строения  
(Grundverfassung) бытия, которая строится как принци-  
пиально языковая по своему характеру.

Если выше мы говорили о *принадлежности* интерпрета-  
тора к его тексту и о тесной связи между традицией и исто-  
рией, резюмируемой в понятии действенно-исторического  
сознания, то теперь мы можем точнее определить понятие  
принадлежности, исходя из опыта мира с его языковым  
строением.

Как и следовало ожидать, мы оказываемся тем самым  
в сфере таких вопросов, которые занимают философию с  
давних пор. В метафизике под *принадлежностью* пони-  
мается такое трансцендентальное отношение между бы-  
тием и истиной, при котором познание мыслится не столь-  
ко как деятельность субъекта, сколько как момент самого  
бытия. Эта включенность познания в бытие была предпо-  
сылкой античного и средневекового мышления. То, что  
есть, по сути своей истинно, то есть само наличествует  
в присутствии некоего бесконечного духа, и только поэтому  
познание сущего возможно для конечного человеческого  
мышления. Здесь, таким образом, за исходную точку бе-  
рется вовсе не понятие для-себя-сущего объекта, превра-  
щающего в объект все остальное. Напротив, бытие «души»  
определяется у Платона тем, что она причастна к истинно-  
му бытию, то есть относится к той же сущностной сфере,  
что и идея; Аристотель же говорит, что душа есть некото-  
рым образом все сущее<sup>21</sup>. В таком мышлении нет и речи  
о некоем внемирном (weltloser) и обладающем своей  
собственной достоверностью духе, который должен был бы  
искать путей к причастному миру бытию (zum welthaften  
Sein), но одно изначально связано с другим. Момент связи  
является здесь первичным.

В философской мысли прошлых эпох этот момент был  
учтен благодаря той универсальной онтологической функ-  
ции, которой она наделяла идею телеологии. Ведь отноше-  
ния цели и средства строятся так, что опосредования,  
благодаря которым достигается нечто, оказываются при-  
годными для достижения цели не случайно, но с самого  
начала выбираются и используются как соответствующие  
своей цели средства. Подведение средства под цель носит,  
таким образом, предварительный характер. Мы называем  
это целесообразностью; как известно, не только разумная  
человеческая деятельность является в этом смысле целе-



сообразной, но также и там, где не приходится говорить о полагании целей и выборе средств, как в случае жизненных условий, мы тем не менее можем мыслить эти условия лишь под углом зрения целесообразности, понятой как взаимная согласованность всех частей<sup>22</sup>. Также и здесь целое предшествует частям. Даже в учении об эволюции понятием приспособления можно пользоваться лишь с большой осторожностью, поскольку это понятие предполагает неприспособленность как природное условие — как если бы живые существа были сначала помещены в некий мир и лишь после этого начали к нему приспосабливаться<sup>23</sup>. Подобно тому как приспособленность составляет здесь само жизненное условие, точно так же при господстве идеи целесообразности понятие познания определяется как естественная подчиненность человеческого духа природе вещей.

Однако в современной науке подобное метафизическое представление о принадлежности познающего субъекта объекту познания лишено всякого значения. Ее методический идеал гарантирует возможность после каждого сделанного шага возвратиться к тем элементам, из которых она строит свое познание, — и напротив, конституируемые телеологическим значением единства типа «вещи» или органического целого теряют в глазах научной методики свои права. Критика вербализма аристотелевско-схоластической науки, которую мы бегло рассматривали выше, особенно способствовала распаду былой соподчиненности человека и мира, лежавшей в основе философии логоса.

И тем не менее современная наука никогда полностью не отрекалась от своего греческого происхождения, сколь бы остро, начиная с XVII столетия, она ни осознавала самое себя и те безграничные возможности, которые перед ней раскрываются. Как известно, действительный трактат Декарта о методе, его «Правила», этот подлинный манифест современной науки, впервые увидел свет лишь много лет спустя после смерти автора. Тогда как его рассуждения о совместимости математического познания природы с метафизикой, напротив, оказались задачей, поставленной перед целой эпохой. И прежде всего немецкая философия от Лейбница до Гегеля предпринимала постоянные попытки дополнить новую науку физики философской и спекулятивной наукой, обновляющей и сберегающей наследие Аристотеля. Напомню лишь о возражениях Гёте Ньютону, в равной мере разделявшихся Шеллингом, Гегелем и Шопенгауэром.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что мы, опять-таки после целого столетия критических опытов, сообщаемых нам наукой Нового времени и в особенности саморефлексией исторических наук, вновь обращаемся к этому наследию. Герменевтика наук о духе, которая кажется на первый взгляд вторичной и производной темой, скромной рубрикой в огромном наследии немецкого идеализма, вновь возвращает нас, если мы хотим воздать должное самому делу, к проблемам классической метафизики.

На это указывает уже та роль, которую играет понятие *диалектики* в философии XIX века. Она свидетельствует о непрерывной связи философских проблем, начиная с их греческих истоков. Греки имеют перед нами, запутавшимися в апориях субъективизма, некое преимущество, когда речь идет о постижении надсубъективных сил, господствующих в истории. Они не стремились обосновать объективность познания, исходя из субъективности и для нее. Скорее их мышление изначально было сосредоточено на себе самом как на моменте самого бытия. Парменид увидел в нем важнейший указатель на пути к истине бытия. Как мы подчеркивали, диалектика, к которой неизбежно приходит логос, была для греков не движением, совершаемым самим мышлением, но постигаемым мыслью движением самого дела. Если такой оборот звучит по-гегелевски, то здесь перед нами не ложная модернизация, но свидетельство реальной исторической связи. В той, указанной нами ситуации, в которой оказалось новейшее мышление, Гегель сознательно взял за образец греческую диалектику<sup>24</sup>. Поэтому тот, кто хочет пойти в учение к грекам, должен сначала пройти школу Гегеля. Его диалектика мыслительных определений, как и его диалектика форм знания, сознательно воспроизводят тотальное опосредование мышления и бытия, которое было когда-то естественной средой греческой мысли. Стремление настоять на сплетенности свершения и понимания отсылает нашу герменевтическую теорию не только к Гегелю, но и дальше, вплоть до Парменида.

Если мы таким образом вводим понятие принадлежности, извлеченное нами из апорий историзма, в контекст классической метафизики, то это вовсе не значит, что мы стремимся, к примеру, обновить классическое учение об интеллигибельности бытия или перенести его на исторический мир. Это было бы простым повторением Гегеля, которое не смогло бы отстоять себя не только перед лицом Канта и точки зрения опыта, господствующей в современ-

ной науке, но также и прежде всего перед лицом самого опыта истории, не направляемого более никаким знанием о путях к спасению. Но преодолевая понятие объекта и объективности познания в направлении сопринадлежности субъективного и объективного, мы лишь следуем необходимости самого дела. Сама критика эстетического и исторического сознания вынудила нас к критике понятия объективного и принудила нас освободиться от картезианского обоснования современной науки, восстановив в своих правах моменты истины, присущие греческой мысли. Мы не можем, однако, просто следовать за греками или за философией тождества немецкого идеализма: мы мыслим из среды языка.

С этой точки зрения понятие принадлежности определяется уже не как телеологическая соотнесенность духа с сущностным строением сущего, каковым оно мыслилось в метафизике. Что способ осуществления герменевтического опыта носит языковой характер, что между преданием и его интерпретатором имеет место разговор, — все это представляет собой нечто принципиально иное. Решающим является то, что здесь нечто свершается (*geschieht*). С одной стороны, сознание интерпретатора не властно над тем, что доходит до него как слово предания; но, с другой, то, что здесь совершается, не может быть описано как прогрессирующее познание того, что есть, как если бы некий бесконечный интеллект содержал в себе все то, что вообще может сказать предание в целом. С точки зрения интерпретатора, свершение (*Geschehen*) означает, что он не отыскивает свой предмет в качестве познающего, не «выведывает» посредством своих методов, что, собственно, имелось в виду и как, собственно, обстояло дело, хотя бы его и сбивали с толку его собственные предрассудки. Это лишь внешний аспект собственно герменевтического свершения. Он мотивирует необходимость строжайшей методической дисциплины интерпретатора по отношению к себе самому. Однако все это лишь создает возможность собственно герменевтического свершения, того именно, что слово, которое дошло до нас как предание и к которому мы должны прислушаться, действительно достигает нас, и причем так, как если бы оно именно к нам и обращалось, именно нас и имело в виду. Выше мы разрабатывали эту сторону дела как герменевтическую логику вопроса и показали, каким образом спрашивающий становится спрошенным и как в диалектике вопроса осуществляет себя герменевтическое свершение. Мы напоминаем об этом теперь, чтобы правильно, в соответствии

с нашим герменевтическим опытом, определить смысл понятия принадлежности.

Ведь с другой стороны, со стороны «предмета», это свершение означает вхождение-в-игру, само-разыгрывание содержания предания в его все новых, расширяемых благодаря все новым адресатам, смысловых возможностях и возможностях восприятия. Тогда предание вновь обретает язык, и наружу выходит, становясь отныне существующим, нечто такое, чего раньше не было. Мы можем проиллюстрировать это на любом историческом примере. Является ли само предание поэтическим произведением или доносит до нас сведения о каком-нибудь великом историческом событии — во всяком случае, то, что здесь сообщается, вновь вступает в бытие в том виде, в каком оно являет себя. Когда Гомерова «Илиада» или поход Александра в Индию говорят с нами благодаря новому усвоению предания, это не значит, что раскрывается дальше некое в-себе-бытие, но дело обстоит так же, как в подлинном разговоре, где наружу выходит еще и нечто такое, чем не обладал раньше ни один из собеседников.

Если, следовательно, мы хотим правильно определить понятие принадлежности (*Zugehörigkeit*), о котором идет здесь речь, мы должны принять во внимание специфическую диалектику, свойственную *слушанию* (*Hören*). Дело не только в том, что к тому, кто слушает, так сказать, обращаются. Скорее тот, к кому обращаются, должен слушать, хочет он или нет. Он не может не слушать, «слушать в сторону», подобно тому как мы не смотрим на кого-либо, «смотрим в сторону», меняя направление взгляда. Это различие между зрением и слухом важно для нас потому, что в основе герменевтического феномена, как показал уже Аристотель<sup>25</sup>, лежит преимущественное значение слуха. Нет ничего, что не было бы доступно слуху благодаря языку. Если все другие чувства лишены непосредственной причастности к универсальности языкового опыта мира, но лишь открывают свои специфические поля восприятия, то слушание есть путь к целому, поскольку оно способно «слушать» логос. В свете нашей герменевтической постановки вопроса эта старая истина о превосходстве слуха над зрением получает совершенно новое значение. Язык, к которому причастно слушание, универсален не только в том смысле, что в нем может быть высказано все, что угодно. Смысл герменевтического опыта скорее в том, что в отличие от всякого иного опыта мира язык раскрывает совершенно новое измерение, измерение глубины, откуда и доходит предание до живущих в настоящем людей. Такова

истинная и изначальная, предшествующая всякой письменности сущность слушания: слушающий способен слушать сказание, миф, истину предков. По сравнению с этим литературный способ передачи предания, как мы его знаем, не означает ничего нового, но лишь изменяет форму предания и делает более трудной задачу действительного слушания.

Именно здесь, однако, получает новое определение понятие принадлежности. Принадлежит преданию тот, к кому оно обращается и до кого доходит это обращение. Тот, кто подобным образом пребывает внутри предания — а это, как мы знаем, относится даже к тем, кого историческое сознание наделяет видимостью некоей новой свободы, — должен слушать то, что доходит до него оттуда. Истина предания подобна настоящему, непосредственно открытому чувствам.

Конечно, способ бытия предания не является чувственно-непосредственным. Этот способ — язык, и толкуя тексты, слушание, его понимающее, вводит его истину в свое собственное языковое отношение к миру. Как мы показали, эта языковая коммуникация между современностью и преданием есть свершение, которое во всяком понимании идет своим путем. Как подлинный опыт, герменевтический опыт должен взять на себя все, что ему доступно. Он лишен свободы заранее выбирать и отбрасывать. Он не может, однако, — а эта возможность кажется спецификой понимания — и оставить открытым тот вопрос, который задает ему предание, утверждая тем самым свою исключительную свободу. Он не может сделать несвершившимся то свершение, которым он является.

Эта структура герменевтического опыта, столь решительно противоречащая научной идее метода, основывается в свою очередь на подробно изложенном нами характере свершения, свойственном языку. Дело не только в том, что словоупотребление и развитие языковых средств представляет собою такой процесс, которому не противостоит отдельное сознание с его знанием и способностью к выбору, — поскольку в буквальном смысле правильнее было бы сказать, что не мы говорим на языке, но язык «говорит на нас» (так что, к примеру, по словоупотреблению, свойственному какому-либо тексту, можно точнее судить о времени его возникновения, чем о его авторе), — еще важнее здесь то, на что мы постоянно указываем, а именно что язык не в качестве языка, не в качестве грамматики или лексики, но в качестве обретения-языка тем, что сказано в предании, образует собственно герменевтическое

свершение, которое есть одновременно истолкование и усвоение. Лишь теперь, следовательно, поистине пришло время сказать, что это свершение не есть наше действие, но деяние самого дела.

Тем самым подтверждается уже предуказанная нами близость нашей постановки вопроса к Гегелю и античности. Исходной точкой для наших исследований была неудовлетворенность современным понятием метода. Однако свое значительнейшее философское оправдание эта неудовлетворенность получила в *гегелевской сознательной апелляции к греческому понятию метода*. В понятии внешней рефлексии он подверг критике идею такого метода, который применяется к делу как некое чуждое ему действие. Истинный метод есть деяние самого дела<sup>26</sup>. Это утверждение, естественно, не означает, что философское познание не является также неким деянием и, больше того, не требует напряжения, «напряжения понятия». Но это деяние, это напряжение состоят в том, чтобы не вторгаться в имманентную необходимость мысли со своими собственными домыслами, произвольно хватаясь за то или иное, уже готовое представление. Дело идет своим ходом, и оно, разумеется, не может идти дальше, если мы не мыслим, однако мыслить — значит как раз развернуть дело в его собственной последовательности. Для этого нужно освободиться от представлений, «которые сами собой навязываются», и не отступать от последовательности мысли. Со времен греков мы зовем это *диалектикой*.

Описывая истинный метод, деяние самого дела, Гегель со своей стороны ссылается на Платона, который любил показывать своего Сократа беседующим с юношами, поскольку юноши готовы, не считаясь с господствующими мнениями, следовать за последовательными вопросами Сократа. Он иллюстрирует свой метод диалектического развития на примере тех «пластических юношей», которые не вторгаются в ход дела и не щеголяют своими собственными домыслами. Диалектика является здесь не чем иным, как искусством вести беседу и в особенности путем последовательного спрашивания и спрашивания — дальше раскрывать несостоятельность тех мнений, которые господствуют над кем-либо из собеседников. Диалектика, следовательно, является здесь *негативной*, она приводит мнения в замешательство. Но замешательство такого рода означает вместе с тем некое просветление, оно очищает взор, делая его открытым для самого дела. Подобно тому как раб в знаменитой сцене из «Менона», после того как распались все его несостоятельные предвзятые

мнения, выводится из замешательства и подводится к правильному решению поставленной перед ним математической задачи, — точно так же диалектическая негативность всегда включает в себя фактическое указание на то, что истинно.

Не только во всяком разговоре воспитательного характера, но и в мышлении вообще мы можем выяснить, как поистине обстоит то или иное дело, лишь придерживаясь его собственной последовательности. Дело само заставляет с собой считаться, если, отказываясь считаться с самоочевидностью взглядов и мнений, мы полагаемся исключительно на наше собственное мышление. Так, Платон привел диалектику элеатов, знакомую нам прежде всего из Зенона, в связь с сократическим искусством беседы и в своем «Пармениде» поднял ее на новую ступень рефлексии. Что в рамках мыслительной последовательности вещи сами собой переворачиваются, переходя в свою противоположность, что мышление получает возможность, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности<sup>27</sup>, — таков опыт мысли, на который опирается гегелевское понятие метода как саморазвертывания чистой мысли в систему целостной истины.

Однако герменевтический опыт, который мы стремимся мыслить в среде языка, не есть, конечно, опыт мышления в том же самом смысле, что и эта диалектика понятия, притязаящая на то, чтобы полностью освободиться от власти языка. И тем не менее в герменевтическом опыте также можно найти нечто вроде диалектики, деяния самого дела, — деяния, которое в противоречии с методикой современной науки есть вместе с тем претерпевание, понимание, каковое одновременно есть свершение.

У герменевтического опыта также есть своя последовательность: последовательность непреклонного слушания. Ему также дело раскрывается не без его собственных усилий, и эти усилия, это напряжение также состоят в негативности по отношению к себе самому. Тот, кто стремится понять текст, также должен кое от чего освободиться, а именно от связанных с его собственными предрассудками смыслоожиданий, как только они будут опровергнуты смыслом самого текста. Больше того, даже неизбежно постигающий нашу речь опыт перехода в противоположное — что и составляет подлинный опыт диалектики — имеет здесь свое соответствие. Развертывание смыслового целого, на которое направлено понимание, необходимо заставляет нас истолковывать и вновь отказываться от толкования. Лишь снятие толкованием себя самого соз-

дает окончательную возможность того, что само дело — смысл текста — добывается нашего признания. Движение истолковывания является диалектическим не столько потому, что односторонность любого высказывания может быть дополнена с какой-нибудь другой стороны — в истолковании это, как мы увидим, лишь вторичный момент, — но прежде всего потому, что толкующее слово, «попадающее» в смысл текста, выражает целостность этого смысла и, значит, дает бесконечности смысла конечное выражение.

Вопрос об имеющей здесь место диалектике, мыслимой в среде языка, и об отличии этой диалектики от метафизической диалектики Платона и Гегеля требует более тщательного обсуждения. Пользуясь словоупотреблением, которое можно найти у Гегеля, назовем то общее, что объединяет метафизическую и герменевтическую диалектику, *спекулятивным*. Слово «спекулятивное» означает здесь отношение отражения<sup>28</sup>. Отражаться друг в друге — значит все время меняться местами. Если что-то одно отражается в чем-то другом, например замок в озере, то это значит, что озеро отбрасывает образ замка. Благодаря посредству наблюдателя отражение существенно связано с самим видом вещи. Оно лишено бытия-для-себя, оно подобно «явлению», которое не есть сама вещь и которое тем не менее позволяет «явиться» отраженным самому виду вещи. Оно подобно удвоению, при котором, однако, существование (Existenz) остается одним. Подлинная мистерия отражения заключается именно в неустойчивости образа, в неуловимости чистой пере-дачи.

Если далее мы употребляем слово «спекулятивное» так, как оно сформировалось в философии около 1800 года, например называем чей-нибудь ум спекулятивным или находим какую-нибудь мысль слишком спекулятивной, то в основе такого словоупотребления лежит идея отражения. Спекулятивное означает именно противоположность догматизму повседневного опыта. Спекулятивен тот, кто не отдается фактам с их непосредственной убедительностью или жесткой, неизменной определенности смысла, но способен к рефлексии — говоря по-гегелевски: тот, кто познает «в-себе» как некое «для-меня». И мысль является спекулятивной, если высказываемое в ней отношение не позволяет мыслить себя как однозначное присоединение некоего определения к некоему субъекту, некоего свойства к некоей уже данной вещи, но должно быть мыслимо как отношение отражения, в котором само отражающее есть чистое явление отражаемого, подобно тому как одно



есть одно по отношению к другому, а другое есть другое первого.

Гегель описал спекулятивное отношение мышления в своем, мастерском анализе логики философского предложения (Satz). Он показал, что философское предложение лишь по форме является суждением, то есть придает некий предикат некоему понятию, образующему логический субъект. В действительности философское предложение не переходит от понятия-субъекта к другому понятию, которое приводится в связь с этим субъектом, но высказывает в форме предиката истину субъекта. Предложение «Бог — един» не значит, что это некое свойство Бога: быть единым, но что сущность Бога в том, чтобы быть единством. Движение определения не поставлено здесь на твердый базис, образуемый субъектом, «на котором то тут, то там совершается [его] движение». Субъект не определяется как это и также как то, в одном отношении так, в другом иначе. Это способ мышления в представлениях, но не мышления в понятиях. В понятийном мышлении, напротив, естественное движение определения, состоящее в том, чтобы выходить за пределы субъекта предложения, задерживается в своем течении и «испытывает, так сказать, ответный удар. Начиная с субъекта, как если бы последний все еще служил основанием, оно видит (поскольку скорее предикат есть субстанция), что субъект перешел в предикат и тем самым снят; и поскольку, таким образом, то, что кажется предикатом, стало цельной и самостоятельной массой, мышление не может свободно блуждать, а задерживается этой тяжестью»<sup>29</sup>. Таким образом, форма предложения разрушает саму себя, поскольку спекулятивное предположение не высказывает что-то о чем-то, но дает выражение единству понятий. Описывая парящую двойственность философского предложения, порождаемую этим обратным толчком, Гегель прибегает к остроумному сравнению с ритмом, который сходным образом возникает из двух моментов: метра и акцента, как их колеблющая гармония.

Непривычная задержка, которую испытывает мышление, когда некое положение самым своим содержанием вынуждает его отказаться от обычного отношения знания, образует в действительности спекулятивную сущность всей философии. Гегель в своей грандиозной истории философии показал, что философия с самого начала является в этом смысле спекуляцией. Когда она высказывает себя самое в форме предикации, то есть оперирует жесткими представлениями о Боге, душе или мире, она изменяет

своей сущности и занимается односторонним рассудочным рассмотрением предметов разума. Это, по Гегелю, составляет сущность докантовской догматической метафизики и вообще характеризует «новейшую эпоху не-философии». «Платон и тем паче Аристотель не являются такими метафизиками, хотя обычно полагают обратное»<sup>30</sup>.

По Гегелю, однако, все дело в том, чтобы то внутреннее препятствие, с которым сталкивается мышление, когда его привычное движение в представлениях прерывается понятием, было *отчетливо представлено*. Неспекулятивное мышление может как бы требовать этого. У него «есть свои права, которые законны, но в строении предложения они не принимаются во внимание». Оно может требовать, чтобы диалектическое саморазрушение положения было *высказано*. «Во всяком другом познании эту сторону высказанной внутренней сущности составляет доказательство. Но после того как диалектика была отделена от доказательства, понятие философского доказывания было фактически утрачено». Что бы ни понимал Гегель под этим поворотом<sup>31</sup>, во всяком случае, он стремится восстановить смысл философского доказательства. Это происходит путем описания диалектического движения предложения. Такое движение выступает как *действительно* спекулятивное, и только высказывание его есть спекулятивное изложение. Спекулятивное отношение должно, таким образом, перейти в диалектическое изложение. Таково, по Гегелю, требование философии. Конечно, то, что здесь называется выражением и изложением, не есть проведение доказательства в собственном смысле, но само дело, когда оно подобным образом выражает и излагает себя, доказывает себя самое. Так, мы действительно сталкиваемся в опыте с диалектикой, согласно которой переход в свою противоположность выпадает на долю мышления как некое непостижимое превращение. Удерживая последовательность мысли, мы как раз и приходим к поразительному движению перехода. Так, к примеру, ищущий справедливости сталкивается с тем, что непреклонное удерживание идеи права становится «абстрактным» и оказывается величайшей несправедливостью (*summum ius summa iniuria*).

Гегель делает здесь известное различие между спекулятивным и диалектическим. Диалектика есть выражение спекулятивного, изложение того, что, собственно, заложено в спекулятивном и постольку «дей-

ствительно» спекулятивное. Поскольку, однако, изложение, как мы видели, не есть некое привходящее действие, но обнаружение самого дела, постольку философское доказательство само принадлежит делу. Хотя оно и возникает из требований обыденного рассудка и есть, следовательно, изложение для внешней рефлексии, тем не менее такое изложение в действительности совсем не является внешним. Оно считает себя таковым, лишь пока мышление не знает, что оно само в конце концов является рефлексией дела в себя самое. Не случайно поэтому, что Гегель подчеркивает различие между спекулятивным и диалектическим лишь в предисловии к «Феноменологии». Поскольку, по сути дела, это различие само себя снимает, впоследствии, на точке зрения абсолютного знания, Гегель от него отказывается.

Вот тот пункт, где начинается принципиальное расхождение между нашей собственной постановкой вопроса и спекулятивной диалектикой Платона и Гегеля. Снятие различия между спекулятивным и диалектическим, которое мы находим в гегелевской спекулятивной науке понятия, показывает, в сколь значительной мере он сознавал себя завершителем греческой философии логоса. В основе того, что он называет диалектикой и что называл диалектикой Платон, по сути дела, лежит подчинение языка «высказыванию». Однако понятие высказывания, диалектическое заострение и доведение до противоречия, находится в решительном противоречии с сущностью герменевтического опыта и языковым характером человеческого опыта мира вообще. Конечно, диалектика Гегеля сама следует в действительности спекулятивному духу языка — что касается, однако, намерений Гегеля, то он стремится лишь взять у языка рефлексивную игру его мыслительных определений и на путях диалектического опосредования возвысить ее до самосознания понятия в тотальности знания, знающего себя в качестве такового. Он остается поэтому в перспективе высказанного (*des Ausgesagten*) и не достигает перспективы языкового опыта мира. Наметим несколькими штрихами, какой представляется диалектическая сущность языка с точки зрения герменевтической проблемы.

В совсем ином смысле сам язык несет в себе нечто спекулятивное — не только в гегелевском смысле инстинктивного предварительного образования логиче-

ских отношений рефлексии, но как осуществление смысла, как свершение речи, взаимопонимания и понимания. Спекулятивен этот процесс потому, что конечные возможности слова подчинены разумеемому смыслу как своего рода направленности в бесконечное. Тот, кто имеет сказать что-либо, ищет и находит слова, с чьей помощью он делает свою мысль понятной другому. Это не значит, однако, что он делает «высказывания». Что значит делать высказывания и в сколь малой мере это является сказыванием того, что мы имеем в виду, знает всякий, кому довелось пройти через допрос — хотя бы и в роли свидетеля. В высказывании смысловой горизонт того, что, собственно, умеет быть сказанным, закрывается с методической аккуратностью. Остается «чистый» смысл высказанного; он-то и записывается в протокол. Но этот редуцированный к высказанному смысл всегда и с самого начала является смыслом искаженным.

Напротив, сказывание того, что мы имеем в виду, взаимное объяснение, удерживает сказанное в смысловом единстве с бесконечностью не-сказанного и тем самым создает возможность его понимания. Тот, кто говорит подобным образом, может употреблять лишь самые привычные и обыденные слова — но именно этими словами он способен привести к языковому выражению то, что не сказано и должно быть сказано. Тот, кто говорит, спекулятивен постольку, поскольку его слова не отображают сущее, но выражают и позволяют обрести язык по отношению к целостности бытия. С этим связано то, что тот, кто передает сказанное дальше, точно так же как и тот, кто ведет протокол, совсем не обязательно сознательно искажает смысл сказанного — все же изменяя его. Уже в повседневнейшем процессе речения мы находим, следовательно, существенную черту спекулятивного отражения: неуловимость того, что является, однако, чистейшей перепалкой смысла.

Тем более все это имеет место в поэтическом слове. Здесь позволительно, конечно, усматривать подлинную действительность поэтической речи в поэтическом «высказывании». Здесь в самом деле вполне осмысленным является утверждение, здесь даже требуется, чтобы смысл поэтического слова высказывал себя в сказанном как в таковом, без всяких ссылок на окказиональное знание. Если в процессе межличностного взаимопонимания высказывание было денатурализацией

этого процесса, то здесь понятие высказывания наполняется позитивным смыслом. Отделение сказанного от всех субъективных мнений и переживаний автора и образует ведь саму действительность поэтического слова. Но что высказывает это высказывание?

Ясно прежде всего, что все то, из чего состоит повседневная речь, может вновь возникнуть и в поэтическом слове. Если поэтическое произведение показывает человека в разговоре, то поэтическое высказывание не повторяет при этом то «высказывание», которое заносится в протокол, но в нем таинственным образом присутствует как бы весь разговор в целом. Слова, вложенные в уста какого-нибудь поэтического персонажа, спекулятивны в том смысле, что и речь обыденной жизни: в своей речи, как мы показали выше, говорящий выражает свое отношение к бытию. Говоря о поэтическом высказывании, мы, кроме того, имеем в виду вовсе не то высказывание, которое в поэтическом произведении вкладывается в уста кому-нибудь из его героев, но то высказывание, которым является само произведение в своем качестве поэтического слова. Поэтическое же высказывание как таковое спекулятивно постольку, поскольку языковое свершение поэтического слова выражает, со своей стороны, некое собственное отношение к бытию.

Если мы будем ориентироваться на «образ действий поэтического духа», как его описывает, к примеру, Гёльдерлин, то сразу станет ясно, в каком смысле языковое свершение поэзии является спекулятивным. Чтобы найти слова для стихотворения, нужно, как показывает Гёльдерлин, полностью отрешиться от обычных слов, привычного слога. «Между тем именно поэт во всей чистоте тона своих изначальных ощущений чувствует себя вполне включенным в свою внутреннюю и внешнюю жизнь и всматривается в этот свой мир, столь новый и незнакомый ему; весь его опыт, его знания, его созерцания, его мысли, искусство и природа в том виде, как они представлены в нем самом и вне его,— все это видится ему как бы в первый раз и потому кажется непонятным, неясным, растворенным в шуме материи и жизни, сопутствующим ему. И прежде всего здесь важно то, что в этот момент он ничто не принимает как данное, не исходит ни из чего позитивного; то, что природа и искусство такие, какими он их ранее узнал и увидел, начинают *говорить* не раньше, чем *он* сам обретает

язык...» (Отметим близость к гегелевской критике позитивности.) Стихотворение, законченное, удавшееся произведение, не есть идеал, но дух, вновь оживленный из глубин бесконечной жизни. (Это также напоминает Гегеля.) В нем не означает и не называется некое сущее, но раскрывается мир божественного и человеческого. Поэтическое высказывание спекулятивно, поскольку оно не отображает некую уже сущую действительность, не воспроизводит вид некоей species, какой она предстает во всеобщем порядке сущностей, но представляет новый вид нового мира в имажинативной среде поэтического творчества.

Мы показали спекулятивную структуру языкового свершения как в повседневной, так и в поэтической речи. Уже в идеалистической философии языка, а также у Кроче и Фослера, ее реставрировавших <sup>32</sup>, была познана психологически-субъективная сторона того соответствия, которое здесь обнаружилось и которое объединяет поэтическое слово как некое превышение повседневной речи с этой последней. Настаивая на другой стороне, на обретении-языка как на подлинном процессе языкового свершения, мы готовимся отвести герменевтическому опыту его истинное место. То, как понимается и все снова обретает язык предание, представляет собой, как мы видели, столь же подлинное свершение, что и живой разговор. Особенность его лишь в том, что здесь продуктивность языкового отношения к миру получает вторичное применение к некоему, уже опосредованному языком содержанию. Герменевтическое отношение также является отношением спекулятивным, принципиально отличным, однако, от диалектического саморазвертывания духа, как его описывает философская наука Гегеля.

Поскольку, однако, герменевтический опыт включает в себя языковое свершение, соответствующее диалектическому изложению у Гегеля, постольку он тоже оказывается причастен к некоей диалектике, а именно к разбиравшейся выше [см. с. 435 и сл.] диалектике вопроса и ответа. Понимание переданного нам текста стоит, как мы видели, в существенной внутренней связи с его истолкованием, и хотя это последнее всегда представляет собой относительный и незаконченный процесс, понимание тем не менее обретает в нем свою относительную завершенность и совершенство. Точно так же и спекулятивное содержание философского высказывания, если оно действительно должно

стать наукой, нуждается, как учит Гегель, в диалектическом изложении заложенных в нем противоречий. Здесь имеет место действительное соответствие. Ведь толкование разделяет дискурсивность человеческого духа, который способен мыслить единство дела лишь в последовательной смене одного момента другим. Толкование обладает поэтому диалектической структурой конечно-исторического бытия вообще, поскольку всякое толкование должно с чего-то начаться и пытается снять односторонность, порождаемую его началом. Толкователю кажется необходимым сказать и отчетливо представить что-либо. Всякое толкование в этом смысле мотивировано; связь его мотивировок и создает смысл истолкования. В силу его односторонности одна сторона дела получает перевес; чтобы уравновесить ее, должно быть сказано нечто иное, дальнейшее. Подобно тому как философская диалектика, в которой все односторонние полагания снимают сами себя, дает путем заострения и снятия противоречий выражение целостной истине, точно так же и перед герменевтической работой стоит задача раскрыть целостность смысла с его всесторонними связями и отношениями. Тотальности всех мыслительных определений соответствует здесь индивидуальность разумеемого смысла. Вспомним Шлейермахера, основавшего свою диалектику на метафизике индивидуальности и в своей герменевтической теории конструировавшего образ действий истолкования из антитетических направлений мысли.

И все же соответствие между герменевтической и философской диалектикой, как оно следует, по видимости, из диалектического конструирования индивидуальности у Шлейермахера и диалектического конструирования тотальности у Гегеля, не является действительным соответствием. При таком объединении теряется сама сущность герменевтического опыта, как и радикальная конечность, лежащая в его основе. Разумеется, толкование должно с чего-то начаться. Однако его начало не является произвольно-случайным. Оно вообще не является действительным началом. Ведь как мы уже видели, герменевтический опыт всегда предполагает, что подлежащий пониманию текст говорит «внутри» некоей ситуации, определяемой пред-мнениями понимающего. И это не какое-то огорчительное искажение, идущее в ущерб чистоте понимания, но условие самой его возможности, — условие, которое мы называли герменевтической ситуацией. Лишь потому,

что между понимающим и его текстом нет самоочевидного соответствия, мы благодаря этому тексту можем получить герменевтический опыт. Лишь потому, что текст должен быть перенесен из своей чуждости в сферу уже усвоенного нами, стремящемся к пониманию вообще есть что сказать. Лишь потому, что текст требует этого, дело вообще доходит до толкования, и причем лишь так, как этого требует текст. «Тетическое» по видимости начало истолкования есть в действительности ответ, и, подобно всякому ответу, смысл истолкования также определяется поставленным вопросом. *Диалектика вопроса и ответа всегда, таким образом, предшествует диалектике истолкования. Именно она и делает понимание свершением.*

Из этих рассуждений видно, что герменевтика не может знать *проблемы начала*, подобно тому, скажем, как знает проблему начала науки гегелевская логика<sup>33</sup>. Проблема начала, где бы она ни вставала, является в действительности проблемой конца. Ведь конец и определяет начало как начало конца. При условии бесконечного знания, в случае спекулятивной диалектики это ведет к принципиально неразрешимой проблеме, с чего же именно следует начинать. Всякое начало — это конец, и всякий конец — начало. Так или иначе, при условии подобной полной завершенности спекулятивный вопрос о начале философской науки определяется в принципе именно ее завершением.

Совершенно иначе обстоит дело в случае действительно-исторического сознания, в котором завершается герменевтический опыт. Оно знает об открытости принципиальной незаконченности того смыслового свершения, в котором оно участвует. Конечно, и здесь тоже существует мера, которой меряет себя всякое понимание, постольку его возможное завершение — это содержание самого предания, которое одно здесь служит мерилom и обретает язык в понимании. Однако здесь немислимо такое сознание — мы это уже неоднократно подчеркивали, и на этом основана историчность понимания, — здесь немислимо такое сознание, даже если оно будет сколь угодно бесконечным, в котором переданное нам «дело» являло бы себя в свете вечности. Всякое усвоение предания является исторически иным — это не значит, что всякое усвоение представляет собой лишь некое замутненное постижение предания: каждое из них является, скорее, опытом одного из «видов», в которых являет себя само дело.



Быть одним и тем же и все-таки иным; этот парадокс, относящийся к любому содержанию предания, показывает, что всякое истолкование в действительности спекулятивно. Поэтому герменевтика должна осознать догматизм любого «смысла в себе», точно так же как критическая философия осознала догматизм опыта. Это не значит, конечно, что каждый интерпретатор сознательно спекулятивен, то есть что он обладает сознанием догматичности своих собственных интерпретативных намерений. Мы, скорее, имеем в виду, что всякое толкование, сверх своего собственного методологического самосознания, спекулятивно в своем фактическом осуществлении — именно это и проявляется в языковом характере толкования. Ведь толкующее слово суть слово толкователя — это не язык и не словарь толкуемого текста. В этом выражается то, что усвоение не есть простое воспроизведение переданного текста и тем более не повторяет вслед за текстом то, что в нем сказано, но подобно некоему новому творчеству, творчеству понимания. Если — что совершенно правильно — настаивать на соотнесенности всякого смысла с «Я»<sup>34</sup>, то для герменевтического феномена эта соотнесенность означает, что любой смысл предания обретает ту конкретность, в которой он понимается, лишь в соотнесенности с понимающим «Я», а не, скажем, в реконструкции того «Я», которому принадлежит первоначальное смысло-разумение.

Таким образом, единство понимания и истолкования подтверждается как раз тем, что истолкование, которое развертывает смысловые импликации текста и дает им отчетливое языковое выражение, кажется по отношению к уже данному тексту новым творчеством и тем не менее не претендует на самостоятельное по отношению к пониманию бытие. Выше [см. с. 460 и сд.] мы указывали на то, что понятия, в которых осуществляется толкование, снимаются в завершенном понимании, ибо они обречены на исчезновение. Это значит, что они не являются произвольным вспомогательным средством, которое мы привлекаем к делу и после употребления откладываем в сторону, но они входят во внутреннее членение самого дела (каковое суть смысл). К толкующему слову относится то же, что и ко всякому слову, в котором завершается мышление: как таковое оно лишено характера предметности. В качестве исполнения понимания оно является актуальностью действенно-исторического сознания и в качестве таковой поистине спекулятивно: оно неуловимо в своем собственном бытии, и все же оно отбрасывает тот образ, который пред ним предстает.

Язык толкователя есть, конечно, вторичный феномен языка по сравнению, скажем, с непосредственностью межчеловеческого взаимообъяснения или словом поэта. Ведь он сам опять-таки соотнесен с языковыми явлениями. И тем не менее язык толкователя выступает всеобъемлющей манифестацией языковой стихии вообще, включающей в себя все формы словоупотребления и обороты речи. Из этой всеобъемлющей языковой природы понимания, ее соотнесенности с разумом вообще, мы и исходили; мы видим теперь, как в этой точке сходятся воедино все наши изыскания в целом. Показанное нами развитие проблемы герменевтики от Шлейермахера через Дильтея к Гуссерлю и Хайдеггеру представляет собой историческое подтверждение того, к чему мы приходим теперь: а именно что методологическая саморефлексия филологии движется в направлении систематической философской постановки вопроса.

#### с) УНИВЕРСАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ГЕРМЕНЕВТИКИ

В наших размышлениях мы руководствовались тем, что язык — это среда, в которой объединяются, или, вернее, предстают в своей исконной принадлежности «Я» и мир. Мы показали также, что по сравнению с диалектическим опосредованием понятия эта спекулятивная среда языка предстает как некое конечное свершение. Во всех разобранных случаях, в языке разговора, как и в языке поэзии, а также и в языке толкования, спекулятивная структура языка явила себя не как отображение неизменно-данного, но как обретение-языка, в котором возвещает о себе вся целостность смысла. Именно это и приблизило нас к античной диалектике, поскольку и в ней также имела место не методическая активность субъекта, но деяние самого дела, «претерпеваемое» мышлением. Это деяние самого дела и есть собственно диалектическое движение, которое охватывает собой говорящих. Мы отыскиали его субъективный рефлекс в процессе речения. Мы понимаем теперь, что все это — деяние самого дела, обретение-языка смыслом — указывает на некую универсально-онтологическую структуру, а именно на основополагающее строение (*Grundverfassung*) всего того, на что вообще может быть направлено понимание. *Бытие, которое может быть понято, есть язык.* Герменевтический феномен как бы отбрасывает здесь свою собственную универсальность на бытийное устройство понятого, определяя это последнее в качестве языка

в универсальном смысле, на свое собственное отношение к сущему в качестве интерпретации. Поэтому мы говорим не только о языке искусства, но также и о языке природы, и вообще о некоем языке, на котором говорят вещи.

Выше мы уже отмечали специфическую запутанность отношений между познанием природы и филологией, характеризующую начальный период современной науки [см. с. 229, 290]. Теперь мы доходим как бы до ее оснований. То, что может быть понято, есть язык. Это значит: оно таково, что оно само, из себя самого, представляет себя пониманию. Спекулятивная структура языка подтверждается также и с этой стороны. Обретение-языка не значит: обретение некоего второго бытия. То, чем представляется нечто, относится, напротив, к его собственному бытию. Во всем том, что есть язык, речь идет, следовательно, о спекулятивном единстве: здесь различается то, что есть нечто, и то, чем оно представляется, — различение, однако и вместе с тем, которого как раз не должно быть.

Спекулятивный способ бытия языка раскрывает тем самым свое универсальное онтологическое значение. То, что обретает язык, есть, конечно, нечто иное, чем само сказанное слово. Однако слово является словом лишь благодаря тому, что в нем обретает язык. Оно в своем собственном чувственном бытии существует лишь затем, чтобы снять себя в сказанном. И наоборот, то, что обретает язык, не есть какая-то безъязыковая предданность, но получает в слове свою определенность.

Мы понимаем теперь, что в критике эстетического, как и в критике исторического сознания, с которой мы начали наш анализ герменевтического опыта, мы и имели в виду именно это спекулятивное движение. Бытие произведения искусства не есть бытие-в-себе, от которого отличается его вос-произведение или случайность его явления, — лишь во вторичном тематизировании обоих этих моментов дело вообще доходит до подобного «эстетического различения». Точно так же то, что идет навстречу нашему познанию из предания или как предание — исторически или филологически, — значение какого-либо события или смысл какого-либо текста не есть устойчивый, в-себе-сущий предмет, который требуется лишь опознать в качестве такового; также и историческое сознание в действительности включает в себя опосредование прошлого и настоящего. После того, далее, как мы познали язык в качестве универсальной среды такого опосредования, наша постановка вопроса от своего конкретного исходного пункта — критики эстетического и исторического сознания, а также

герменевтики, которая должна быть поставлена на их место, — дошла, расширившись, до универсальной перспективы спрашивания. Ведь языковым и потому понятным является человеческое отношение к миру вообще и в принципе. Поэтому, как мы видели, герменевтика представляет собой *универсальный аспект философии*, а не просто методологический базис так называемых наук о духе.

Из среды языка опредмечивающие методы познания природы и понятие в-себе-бытия, соответствующее намерениям всякого познания, предстали перед нами как результат определенной абстракции. Выделенная путем рефлексии из исконного отношения к миру — отношения, данного в языковой устроенности нашего опыта мира, — она стремится обрести достоверность в сущем путем методической организации познания этого сущего. Вполне последовательно она объявляет еретическим любое знание, которое не допускает подобного удостоверения и потому не может служить возрастанию господства над сущим. Мы же, напротив, стремились освободить способ бытия искусства и истории, а также тот опыт, который им соответствует, от онтологического предрассудка, присущего идеалу научной объективности, — что перед лицом опыта искусства и истории привело нас к некоей универсальной герменевтике, соответствующей всеобщему отношению человека к миру. Если мы формулировали идею этой универсальной герменевтики, исходя из понятия языка, то это должно было не только оградить нас от ложного методологизма, подчинившего себе понятие объективности в науках о духе, — но мы стремились также избежать идеалистического спиритуализма некоей метафизики бесконечности в стиле Гегеля. Основной герменевтический опыт раскрылся нам не просто в напряжении между чуждостью и близостью, недоразумением и пониманием, — напряжении, определявшем шлейермахеровский проект герменевтики. Скорее мы пришли в итоге к тому, что сам Шлейермахер, с его учением о дивинаторном совершенстве понимания, принадлежит к кругу близких Гегелю мыслителей. Исходя из языкового характера понимания, мы, напротив, подчеркиваем конечность языкового свершения, в котором каждый раз конкретизируется понимание. Язык, на котором говорят вещи, — какого бы рода ни были эти вещи в каждом данном случае, — не есть *λογος οὐσίας* и не завершается в самосозерцании некоего бесконечного интеллекта, но это есть язык, воспринимаемый нашей конечно-исторической сущностью. Это относится к языку, на котором говорят тексты предания, и потому перед нами встала задача подлинно исто-

рической герменевтики. Это относится к опыту искусства точно так же, как и к опыту истории, — больше того: сами понятия «искусство» и «история» суть формы восприятия, вычленившиеся из исконного универсального способа бытования герменевтического бытия в качестве форм герменевтического опыта.

Ясно, что это не какое-то специфическое определение произведения искусства: обладать бытием в представлении, и точно так же не какая-то специфика бытия истории: быть понимаемым в своем значении. Представлять-самое-себя и быть-пони́маемым — это не только связано друг с другом, так что одно переходит в другое и произведение искусства есть нечто единое с историей оказанных им воздействий, а исторически переданное с тем настоящим, в котором оно понимается, — но спекулятивно, отличая себя от себя самого, язык, высказывающий смысл, есть не только искусство и история, но все сущее, поскольку оно может быть понято. Спекулятивная устроенность бытия, лежащая в основе герменевтики, столь же универсальна, как разум и язык.

Онтологический оборот, который приняла наша герменевтическая постановка вопроса, приближает нас к некоему метафизическому понятию, которое мы можем сделать плодотворным, лишь обратившись к его истокам. Как известно, *понятие прекрасного*, которое в XVIII столетии вынуждено было разделить центральное место в рамках эстетической проблематики с понятием возвышенного, а в XIX веке было полностью элиминировано эстетической критикой классицизма, — было когда-то универсальным метафизическим понятием и обладало в метафизике, то есть во всеобщем учении о бытии, такой функцией, которая отнюдь не ограничивалась эстетическим в узком смысле слова. Нам предстоит увидеть, что это старое понятие прекрасного может пойти на пользу также и той всеобъемлющей герменевтике, к какой привела нас критика методологизма наук о духе.

Уже анализ значения этого слова показывает близкое сродство понятия прекрасного с нашей собственной постановкой вопроса. То, что мы именуем прекрасным по-немецки — schön, по-гречески называется καλόν. Хотя в немецком языке и нет полного соответствия этому слову, даже если мы привлечем к делу латинское pulchrum, посредничающее между ними, однако греческая мысль оказала все же определенное воздействие на формирование немецкого слова, так что существенные моменты значений обоих слов совпадают. Так, мы говорим, к примеру: «изящ-

ные» (букв.: «прекрасные») искусства. С помощью этого уточнения — «прекрасные» — мы отличаем их от того, что мы называем техникой, то есть от «механических» искусств, изготовляющих полезное. Сходным образом обстоит дело с такими сочетаниями слов, как: изящные нравы, изящная литература, духовное изящество и т. д. (букв.: прекрасные нравы и т. д.). Во всех этих оборотах «прекрасное», подобно греческому καλόν, противопоставляется понятию χρήσιμον (полезное). Все то, что не принадлежит к жизненной необходимости, но относится к «как» жизни, к εὖ ζῆν, — все то, следовательно, что греки понимали под словом «пайдейя», называется καλόν. Прекрасны такие вещи, ценность которых сама по себе очевидна. Невозможно ставить вопрос о цели, которой они служат. Они превосходят сами по себе (δι' αὐτό αίρετόν), а не как полезное, не ради чего-то иного. Таким образом, уже само употребление этого слова показывает повышенный бытийный ранг того, что называется καλόν.

Однако и самая обычная противоположность, определяющая понятие прекрасного, его противоположность понятию безобразного (αἰσχρού), указывает в том же направлении. Αἰσχρού (безобразно) то, что не выдерживает взгляда. Прекрасно же то, что позволяет себя увидеть, «видное» в широком смысле слова. Также и в немецком языке «видное» (Ansehnlich) является выражением для чего-то большого (Größe). И в самом деле, слово «прекрасное» — и в греческом и в немецком — всегда нуждается для своего применения в известной значительности, внушительной заметности. Если связь прекрасного с «видным» указывает на всю сферу приличного, нравственного, то эта сфера сближается тем самым с понятийной артикуляцией, данной в противоположности прекрасного и полезного (χρήσιμον).

Понятие прекрасного оказывается поэтому теснейшим образом связанным с понятием блага (ἀγαθόν), поскольку оно, как то, что должно быть выбрано ради него самого, как цель, подчиняет себе все остальное как полезное средство. Ведь то, что прекрасно, не рассматривается нами как средство для чего-то иного.

Так, у Платона мы находим тесное сплетение, а нередко и взаимозаменяемость идеи блага и идеи прекрасного. И то и другое превышает все обусловленное и множественное: в конце пути, идущего через многообразные проявления прекрасного, прекрасное «в себе» открывается любящей душе как единое, единообразное, безмерное («Пир»). — точно так же, как и идея блага, возвышающаяся над всем обусловленным и множественным, всем тем, что является

благим лишь в каком-то определенном отношении («Государство»). Прекрасное «в себе» являет себя точно так же превышающим все сущее, как и благое «в себе» (ἐπέχειν). Порядок сущего, ориентированный на единое благо, совпадает, следовательно, с порядком прекрасного. Путь любви, которому учит Диотима, ведет от прекрасных тел к прекрасным душам, от них — к прекрасным нравам и обычаям, законам и, наконец, к наукам (например, к прекрасным отношениям чисел, известных математике), к этому «широкому морю прекрасных речей»<sup>35</sup>, и дальше, за пределы всего этого. Можно, конечно, спросить себя, действительно ли выход из сферы чувственно видимого в «интеллектуальное» означает дифференциацию и усиление красоты прекрасного, а не просто дифференциацию того сущего, которое является прекрасным. Однако Платон, очевидным образом, имеет в виду, что телеологический порядок бытия есть также порядок красоты и что красота являет себя в интеллектуальной области яснее и чище, чем в сфере видимого, омраченного несоразмерностью и несовершенством. Подобно этому и средневековая философия теснейшим образом связывала понятие прекрасного с понятием блага — так тесно, что одно классическое место у Аристотеля, относящееся к понятию καλόν, было недоступно для средних веков, поскольку переводчик передал слово καλόν просто-напросто как bonum (благо)<sup>36</sup>.

Основой этой тесной сплетенности идеи прекрасного с идеей телеологического порядка бытия является пифагорейско-платоническое понятие меры. Платон определяет прекрасное с помощью таких понятий, как мера, соразмерность, пропорциональность; Аристотель в качестве моментов (εἶδη) порядка (τάξις) прекрасного называет правильную пропорциональность (συμμετρία) и определенность (ὁρισμένον) и находит их образцовое выражение в математике. Тесная связь между математическим сущностным порядком прекрасного и небесным порядком означает, далее, что космос, прообраз всякой видимой упорядоченности, является вместе с тем высочайшим примером красоты в сфере видимого. Соразмерность, симметрия — решающее условие всего прекрасного.

Как мы видим, подобное определение прекрасного является универсально онтологическим. Здесь нет противоположности между природой и искусством. Это, естественно, означает, что как раз с точки зрения красоты превосходство природы не подлежит сомнению. В рамках целостного образа, который являет собою порядок природы, искусство может, конечно, отыскивать возможности художественного

изображения и тем самым совершенствовать прекрасную природу бытийного порядка. Однако это ни в коем случае не значит, что «красота» прежде всего и в первую очередь встречается нам в искусстве. До тех пор пока порядок сущего понимается как сам по себе божественный или как творение Бога — а это последнее имело силу вплоть до XVIII века включительно, — до тех пор и исключительный случай искусства может быть понят лишь в перспективе этого бытийного порядка. Выше мы показали, каким образом лишь в XIX столетии эстетическая проблематика переместилась на точку зрения искусства. Мы видим теперь, что в основе этого лежит метафизический процесс. Онтологически подобное смещение предполагает некую, мыслимую безобразной, или управляемую механическими законами бытийную массу. Искусная человеческая мысль, создающая полезное путем механического конструирования, начинает в итоге рассматривать все прекрасное по образцу этих созданий своего собственного духа.

Этому соответствует и то, что, лишь столкнувшись с границами механической конструируемости сущего, современная наука вынуждена была вспомнить о самостоятельной бытийной валентности «образа» и потому вносит теперь идею образа, «гештальта», в качестве супплементарного познавательного принципа в объяснение природы — прежде всего живой природы (биология, психология). Она вовсе не отказывается тем самым от своих принципиальных установок, она лишь пытается достичь своей цели — овладения сущим — более утонченным способом. Это следует особо подчеркнуть в противоположность мнению таких ученых, как, скажем, Икскуль. Вместе с тем за своими собственными пределами, по ту сторону осуществляемого ею овладения природой, наука вполне допускает красоту природы и красоту искусства, служащую некоему незаинтересованному наслаждению. Выше мы описали переворачивание отношений между прекрасным в природе и в искусстве как такой процесс, в силу которого природно-прекрасное до такой степени утрачивает в итоге свое превосходство, что его начинают мыслить как некий рефлекс духа. Мы могли бы добавить, что само понятие «природа» получает отпечаток, присущий ему со времен Руссо, лишь благодаря отблеску, отбрасываемому на него понятием искусства. Оно превращается в полемическое понятие, в «другое» духа, в «не-Я»; и в качестве такового полностью утрачивает то универсальное онтологическое достоинство, которое было свойственно когда-то космосу, понимаемому как порядок прекрасных вещей.



Никто, разумеется, не будет всерьез думать о том, чтобы просто-напросто отменить этот процесс и попытаться, к примеру, восстановить метафизический ранг прекрасного в том виде, в каком мы находим его в греческой философии, реставрировав, скажем, последнюю форму этой традиции, эстетику совершенства XVIII столетия. Сколь бы неудовлетворительным ни предстал перед нами проложенный Кантом в новой эстетике путь развития, ведущий к субъективизму, Кант тем не менее вполне убедительно показал несостоятельность эстетического рационализма. Все дело в том, однако, что неправильно основывать метафизику прекрасного исключительно на онтологии меры и телеологическом порядке бытия, на которых в конечном счете и покоится классицистская видимость рационалистической эстетики «правил». Метафизика прекрасного не совпадает в действительности с подобным использованием эстетического рационализма. Возврат к Платону позволяет скорее познать совсем иную сторону в феномене прекрасного; именно она и интересна для нас с точки зрения нашей герменевтической постановки вопроса.

Сколь бы тесно ни связывал Платон идею прекрасного с идеей блага, он тем не менее усматривает также и некое различие между обеими, и это различие заключает в себе своеобразное *преимущество прекрасного*. Мы видели, что неуловимость блага находит подлинное соответствие в прекрасном, то есть в соразмерности сущего и принадлежащей к ней открытости (ἀλήθεια), поскольку прекрасное тоже в конечном счете является чем-то огромным и всепревышающим. Наряду с этим, однако, Платон может сказать, что при попытке уловить само благо оно переносится в прекрасное<sup>37</sup>. Прекрасное, следовательно, отличается от совершенно неуловимого блага тем, что оно скорее может быть уловлено. К его сущности относится то, что оно себя являет. В поисках блага показывает себя прекрасное. В этом его отличие для человеческой души. То, что являет себя в совершенном образе, притягивает к себе любовное стремление. Прекрасное непосредственно к себе располагает, тогда как прочие образцы человеческой добродетели лишь с трудом могут быть распознаны в мутной среде явлений, поскольку они как бы не обладают собственным светом, так что мы весьма часто подпадаем под власть разного рода ложных подражаний и видимостей добродетели. С прекрасным дело обстоит иначе. Оно само несет в себе свой блеск и ясность, так что нас не соблазняют здесь искаженные отображения. Ведь «только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой ἐκφανέστατον

(букв.: вы-являющей-себя, вы-светляющей-себя; Hervorleuchtendes) и привлекательной»<sup>38</sup>.

Таким образом, в этой анагогической функции прекрасного, незабываемо показанной Платоном, становится видимым некий онтологический структурный момент прекрасного, а тем самым и некая универсальная структура самого бытия. Безусловно, отличительная черта прекрасного по сравнению с благом — то, что оно являет себя из себя самого, делает себя непосредственно очевидным в своем бытии. Оно обладает, следовательно, важнейшей онтологической функцией, какая вообще может быть, — функцией посредничества между идеей и явлением. Здесь скрывается сама метафизическая суть платонизма. Она сгущается в понятие причастности (*μέθεξις*) и касается как отношения явления к идее, так и отношения идей друг к другу. Как показывает «Федр», отнюдь не случайно, что Платон особенно охотно демонстрирует это весьма спорное отношение причастности на примере прекрасного. Идея прекрасного действительно присутствует в прекрасных вещах полностью и нераздельно. Пример прекрасного позволяет поэтому показать со всей ясностью «парусию» эйдоса, которую имеет в виду Платон, и перед лицом логических трудностей, связанных с причастностью «становления» к «бытию», призвать на помощь фактическую очевидность. «Присутствие» убедительнейшим образом принадлежит к самому бытию прекрасного. Красоту можно, конечно, и со всей решительностью воспринимать как отблеск чего-то неземного — присутствует она все-таки в видимом. Что она действительно остается при этом чем-то иным, сущностью иного порядка, сказывается в способе ее явления. Она внезапно по-является, вспыхивает и так же внезапно, неожиданно, без переходов исчезает вновь. Если приходится говорить вместе с Платоном о зиянии (*χωρίσμός*) между чувственным и идеальным, то: вот оно здесь, это зияние, и вместе с тем вот оно уже и закрыто.

Прекрасное не просто являет себя в том, что есть «здесь» чувственно-видимым образом, но это последнее, собственно, и есть «здесь», то есть выделяет себя как нечто единое из всего остального, именно потому, что прекрасное являет себя в нем. Прекрасное есть действительно «наиболее зримое», вы-светляющее-себя из себя самого (*το ἐμφανεστάτον*). Резкая граница между прекрасным и тем, что к нему не причастно, относится, впрочем, к давно проверенным феноменологическим данным. Так, уже Аристотель говорит о «делах, выполненных в совершенстве», что к ним нельзя «ни убавить, ни прибавить»<sup>39</sup>: едва уловимая

середина между избытком и недостатком, точность соотношений меры принадлежит к исконнейшим существенным моментам прекрасного. Вспомним хотя бы хрупкость звуковых гармоний, из которых строится музыка.

«Вы-свечивание», «вы-явление» есть, таким образом, не только одно из свойств того, что прекрасно, но составляет его собственную сущность. Отличительное свойство прекрасного: непосредственно притягивать к себе влечение человеческой души — основано на способе его бытия. Соразмерность сущего не просто позволяет ему быть тем, что оно есть, но и позволяет ему явить себя как в-себе-измеренное, гармоническое целое. Это та открытость (*ἀλήθεια*), о которой Платон говорит в «Филебе» и которая относится к сущности прекрасного<sup>40</sup>. Красота — это не просто симметрия, но само по-явление-на-свет (*Vorschein*), которое на ней основано. Она относится к роду светящего. Светить (*scheinen*), однако, значит: светить на что-либо и таким образом самому про-являться (*zum Erscheinen kommen*) в том, на что падает свечение. Красота имеет способ бытия *света*.

Это значит не только, что ничто прекрасное не может явить себя, ничто не может быть прекрасным без света. Это значит также, что красота прекрасного являет себя в этом прекрасном *как* свет, как блеск. Она создает в нем свое явление. В самом деле, всеобщий способ бытия света заключается в подобной рефлексированности в себя самого. Свет — это ведь не только освещенность того, что он освещает, но, делая видимым другое, он сам становится видимым, и он не может быть видимым как-то иначе, но лишь делая видимым другое. Уже античная мысль выделила эту рефлексивную природу света<sup>41</sup>, а этому вполне соответствует то обстоятельство, что понятие рефлексии, играющее такую значительную, определяющую роль в новой философии, изначально относится к области оптического.

Эта рефлексированность, составляющая бытие света, лежит, очевидным образом, в основе того, что свет связывает воедино зрение и зримое, так что без света нет и не может быть ни того, ни другого. Из этого тривиального утверждения вытекает весьма многое, если подумать о связи света с прекрасным и о той широте значений, которой обладает понятие прекрасного. В самом деле, ведь именно свет впервые превращает видимые вещи в формы, одновременно «прекрасные» и «благие». Однако прекрасное не ограничивается областью видимого. Как мы убедились, прекрасное — это вообще способ явления благого, сущего, каким оно должно быть. Свет, в котором выражает

себя не только видимое, но также и интеллигибельная область, не есть свет солнца, но свет духа, «нус». На это намекает уже та глубокомысленная аналогия у Платона <sup>42</sup>, из которой Аристотель вывел свое учение о «нусе», а следующая за ним христианская мысль средних веков — учение об *intellectus agens* (действующий разум). Дух, развертывающий из себя самого множественность мыслимого, именно в этом развертывании дан себе самому.

Христианское учение о Слове, о *verbum ereans*, которое мы в подробностях рассматривали выше, примыкает, следовательно, к платонически-неоплатонической метафизике света. Если мы обозначили онтологическую структуру прекрасного как вы-явленность (*Vorscheinen*), благодаря которой вещи вы-ступают на свет в своих пропорциях и очертаниях, то нечто, аналогичное этому, относится и к интеллигибельной области. Свет, который позволяет всему вы-ступить так, что оно становится само по себе оче-видным, в самом себе понятным, есть свет слова. Метафизика света обосновывает, таким образом, тесную связь между вы-явленностью прекрасного и оче-видностью понятного <sup>43</sup>. Именно этой связью, однако, мы и руководствовались в нашей герменевтической постановке вопроса. Напомню о том, как анализ бытия произведения искусства привел нас к герменевтической постановке вопроса и как эта последняя расширилась до некоторой универсальной постановки вопроса. Все это происходило без какой бы то ни было оглядки на метафизику света. Теперь, когда мы видим сродство этой последней с нашей собственной постановкой вопроса, на помощь нам приходит то соображение, что структура света может быть, очевидным образом, отделена от метафизического представления о чувственно-духовном источнике света в стиле неоплатонически-христианской мысли. Это ясно видно уже из августиновской догматической интерпретации библейского рассказа о сотворении мира в его комментарии к Книге Бытия. Августин отмечает там, что свет был создан прежде, чем появились различия между вещами и были сотворены излучающие свет небесные тела. Особенное значение он придает, однако, тому, что первоначальное сотворение неба и земли происходило еще без божественного Слова. Лишь при сотворении света Бог впервые начинает *говорить*. Это речение Бога, призывающее и творящее свет, он толкует как духовное возникновение-света (*Lichtwerdung*), благодаря которому становится возможным различие оформленных вещей. Лишь благодаря свету первоначально сотворенная бесформенная масса неба и земли становится

способной к оформлению в многообразные формы.

В этом глубокомысленном толковании Книги Бытия мы слышим предвестие того спекулятивного понимания языка, которое мы развивали в нашем структурном анализе герменевтического опыта мира и согласно которому множественность мыслимого впервые возникает из единства слова. Мы понимаем вместе с тем, что метафизика света выводит на передний план такую сторону античного понятия прекрасного, которая сохраняет свои права, также и если выделить ее из контекста метафизики субстанциальности и освободить от метафизической связи с бесконечным божественным духом. Наш анализ места, занимаемого понятием прекрасного в классической греческой философии, приводит нас, таким образом, к выводу, что этот аспект метафизики также и для нас все еще обладает продуктивным значением<sup>44</sup>. Что бытие есть представление-себя-самого (*Sichdarstellen*), а всякое понимание есть свершение, — эта первая и последняя истина наших рассуждений в равной мере поднимается над горизонтом субстанциальной метафизики, а также над той метаморфозой, которую понятие субстанции претерпело в понятиях субъективности и научной объективности. Последствия метафизики прекрасного распространяются, таким образом, на нашу собственную постановку вопроса. Теперь речь идет уже не о том, что казалось нашей задачей при анализе XIX века: оправдать с точки зрения теории науки притязание на истину, выдвигаемое искусством и художественным вообще, или также притязание, выдвигаемое историей и методикой наук о духе. Речь идет теперь о гораздо более общей задаче: утвердить в ее правах онтологическую основу герменевтического опыта мира.

Метафизика прекрасного позволяет нам прежде всего осветить два пункта, которые влечет за собой связь между выявленностью прекрасного и очевидностью понятного: во-первых, что явление прекрасного, как и способ бытия понимания, носит *характер события*, во-вторых же — что герменевтический опыт, как опыт постижения переданного смысла, причастен к той *непосредственности*, которой издавна отмечен и отличен опыт прекрасного, как и вообще любой опыт очевидной *истины*.

1. Прежде всего основание, предоставляемое нам традиционным учением о свете и красоте, позволяет нам легитимировать то первенствующее положение, которое мы отвели деянию самого дела в рамках герменевтического опыта. Мы видим теперь, что речь здесь идет не о мифологии, также и не о простом диалектическом повороте в стиле

Гегеля, но о длящемся воздействии некоего давнего момента истины, который способен отстоять себя перед лицом современной научной методикки. На это указывает уже сама история употребления нами слов. Мы говорили о том, что прекрасное, как и все осмысленное, «очевидно».

Понятие оче-видности (букв.: «вспыхивание», «воссияние», «освещение-себя-самого» и т. д. — Einleuchten) принадлежит риторической традиции; εἰκός, verisimile, правдо-подобное (das Wahr-Scheinliche), оче-видное: этот ряд слов отстаивает свою собственную правомочность перед лицом той истины и достоверности, которая свойственна доказанному и отчетливо известному. Напомню, что мы признали особое значение за понятием «sensus communis» [см. с. 61 и сл.]. Наряду с этим также и некий мистико-пиетистский отзвук, отзвук понятий «illuminatio», про-светления (Erleuchtung), возможно, сказывается в понятии оче-видности (отзвук, который, например у Этингера, может быть слышан и в понятии «sensus communis»). Как бы то ни было, и в той, и в другой области световые метафоры не простая случайность. Говорить о свершении или о деянии самого дела побуждает нас само это дело. То, что оче-видно, всегда есть нечто сказанное: предложение, предположение, план, довод и т. п. При этом всегда подразумевается, что оче-видное не доказано и не просто достоверно, но в рамках возможного и предполагаемого настаивает на себе как нечто превосходно-предпочтительное. Так, к примеру, если мы хотим воздать должное какому-нибудь конструктору, мы можем даже признать, что этот довод заключает в себе нечто очевидное. Вопрос о том, как он согласуется со всем тем, что мы сами считаем правильным, остается при этом открытым; мы говорим лишь, что он «сам по себе» очевиден, то есть что нечто говорит в его пользу. Связь с прекрасным не подлежит здесь сомнению. Также и прекрасное располагает нас к себе без того, чтобы мы смогли сразу же ввести его в целостность наших ориентаций и оценок. И подобно тому, далее, как прекрасное есть опыт такого рода, который, как некое очарование и приключение, выделяется в рамках всего нашего опыта в целом и ставит перед нами особую задачу герменевтической интеграции, точно так же и воссияние оче-видного всегда есть нечто потрясающее, подобное восхождению нового света, расширяющего область всего того, что принято нами во внимание и в расчет.

Герменевтический опыт относится к этой области, поскольку он также является свершением подлинного опыта. Что нечто сказанное заключает в себе нечто очевидное»

без того, однако, чтобы быть поэтому во всех отношениях проверенным, продуманным и решенным, действительно совпадает с тем, что имеет место везде, где нечто обращается к нам из предания. Переданное настаивает на себе и своих правах там, где мы его понимаем, и оно сдвигает тот горизонт, который окружал нас до этих пор. В показанном нами смысле оно становится для нас действительно опытом. Событие, которым является для нас прекрасное, как и герменевтическое свершение, — и то и другое предполагают принципиальную конечность человеческого существования (Existenz). Можно даже спросить себя, способен ли некий бесконечный дух испытать прекрасное так, как мы его испытываем. Способен ли он увидеть что-то иное, помимо красоты предлежащего ему целого? «Вы-явленность» прекрасного сохранена, как кажется, исключительно за человечески-конечным опытом. Средневековая мысль знала сходную проблему, а именно: как может быть красота в Боге, если Бог есть единое, но не многое? Лишь учение Николая Кузанского о *complicatio* (свертывании) многого в Боге предлагает удовлетворительное решение. (Ср. его “*sermo de pulchritudine*”, которую мы цитировали выше, с. 551.) С этой точки зрения кажется вполне последовательным, что для гегелевской философии бесконечного знания искусство является формой представления, снимаемой в понятии и в философии. Точно так же универсальность герменевтического опыта была бы в принципе недоступна бесконечному духу, который разворачивает из себя самого все то, что является смыслом, всякое *νοητόν*, и в совершенном самосозерцании себя самого мыслит все мыслимое. Аристотелевский бог (как и гегелевский дух) оставил далеко позади всякую «философию», это движение конечной экзистенции. «Из богов никто не занимается философией», — говорит Платон<sup>45</sup>.

Если мы при том, что греческая философия логоса дает лишь весьма частичное выражение фундаменту герменевтического опыта, среде языка, могли тем не менее постоянно ссылаться на Платона, то мы обязаны этим, очевидным образом, именно другой стороне платонического учения о красоте, которая, как некое подводное течение, продолжается в аристотелево-схоластической метафизике и лишь иногда выходит на поверхность, как это было в неоплатонической и христианской мистике и в теологическом и философском спиритуализме. В платонической традиции был разработан понятийный вокабуляр, в котором и нуждается мысль, мыслящая

конечность человеческого существования<sup>46</sup>. Сродство, обнаружившееся между платоническим учением о красоте и идеей универсальной герменевтики, также свидетельствует о непрерывности этой платонической традиции.

2. Если мы будем исходить из основополагающего онтологического устройства, которое раскрылось нам благодаря герменевтическому опыту бытия и согласно которому бытие есть *язык*, то есть *пред-ставление-себя* (Sichdarstellen), то мы увидим, что из него вытекает не только характер события, свойственный прекрасному, но и характер свершения, свойственный всякому пониманию. Способ бытия прекрасного оказался для нас знаком всеобщего бытийного устройства; нечто подобное, как мы увидим, относится и к связанному с ним *понятию истины*. Также и здесь мы можем исходить из метафизической традиции, но также и здесь нам придется спросить себя, что в ней еще остается значимым для герменевтического феномена. Согласно традиционной метафизике, истинность сущего принадлежит к его трансцендентальным определениям и теснейшим образом связана с его благостью (в которой, с другой стороны, проявляется и его красота). Напомним высказывание Фомы Аквинского, согласно которому прекрасное следует соотносить с познанием, а благое — с вожделением<sup>47</sup>. Прекрасно то, при виде чего желание успокаивается: *cuius ipsa apprehensio placet*. Прекрасное добавляет, сверх благого, порядок, ориентированный на познавательную силу: *addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*. «Вы-явление» прекрасного являет себя здесь как свет, сияющий над оформленными вещами: *lux splendens supra formatum*.

Мы стремимся выделить это высказывание из метафизического контекста учения о «форме» и опираемся при этом опять-таки на Платона. Он первый показал, что существенным моментом прекрасного является *ἀλήθεια* (истина, несокрытость), — и совершенно ясно, что он при этом имеет в виду: прекрасное; способ явления благого, само делает себя явным, раскрывает себя в своем бытии, само себя предъ-являет, пред-ставляет (*darstellt*). То, что таким образом пред-ставляется, в своей представленности не отличается от себя самого. Оно не есть нечто одно для себя и нечто иное для других. Оно не есть также нечто в чем-то ином. Оно не есть блеск, разлитый по некоей форме и падающий на нее откуда-то извне. Такова, напротив, бытийная природа самой формы: подобным образом сиять и представляться. Из этого следует, однако, что с



точки зрения красоты (Schönsein) прекрасное всегда должно быть онтологически понимаемо как «образ». Нет никакой разницы, являет ли себя «оно само» или его отображение. Как мы видели, в том-то и состоит метафизическое отличие прекрасного, что оно закрывает пропасть, зияющую между идеей и явлением. Оно есть «идея», без всяких сомнений, то есть оно принадлежит такому порядку бытия, который как в себе устойчивое и постоянное возвышается над текучими и исчезающими явлениями. Столь же несомненно, однако, что именно само прекрасное являет себя. Как мы видели, это ни в коей мере не может служить возражением против учения об идеях, но выступает концентрированной экземплификацией его проблематики. Там, где он апеллирует к очевидности прекрасного, Платон может уже не настаивать на противоположности между «им самим» и его отображением. Само прекрасное как полагает, так и снимает эту противоположность.

С другой стороны, напоминание о Платоне важно опять-таки для проблемы истины. При анализе произведения искусства мы стремились показать, что представление-себя следует считать подлинным бытием произведения искусства. С этой целью мы привлекли понятие игры, и уже это понятие игры указало нам на связи и отношения более общего порядка. Ведь мы увидели, что, помимо нашего собственного участия в свершении игры, у нас нет на самом деле никакой «веры» или «неверия» в истину того, что представляется в этой игре [см. с. 149].

В эстетической области это для нас само собой разумеется. Даже там, где поэта чествуют как провидца, никто не усматривает действительного пророчества в его стихах, например в гёльдерлиновском воспевании «возвращения богов». Скорее поэт является провидцем потому, что он сам представляет собою то, что есть, было и будет, и таким образом сам свидетельствует о том, что он возвещает. Совершенно верно, что в поэтическом высказывании есть нечто двусмысленное, точно так же как и в высказывании оракула. Однако именно в этом его герменевтическая истина. Тот, кто усматривает здесь эстетическую необязательность, которой недостает якобы экзистенциальной серьезности, тот, очевидным образом, не понимает, какое фундаментальное значение для герменевтического опыта мира имеет человеческая конечность. В двусмысленности оракула не его слабость, но его сила. И точно так же целится в пустоту тот, кто стремится

выяснить, действительно ли верили Гёльдерлин или Рильке в своих богов и ангелов<sup>48</sup>.

Основополагающее определение эстетического наслаждения как незаинтересованного наслаждения у Канта имеет не только негативный смысл: что мы не используем предмет вкуса как нечто полезное и не желаем его как некое благо, — но также и позитивный: что «бытие» ничего не может прибавить к эстетическому содержанию наслаждения, к «чистой видимости», и именно потому, что эстетическое бытие есть представление-себя. Бытие прекрасного интересует нас лишь с моральной точки зрения, например пение соловья, обманывающее нас подражание которому заключает в себе, по Канту, нечто оскорбительное в моральном отношении. Еще вопрос, впрочем, действительно ли из этой конституции эстетического бытия следует, что истину здесь не нужно искать, поскольку здесь ничего не познается. В эстетической части наших рассуждений мы уже отмечали узость понятия познания, ограничивающую здесь кантовскую постановку вопроса, и именно вопрос об истине искусства привел нас к герменевтике, в которой искусство объединилось для нас с историей.

Также и по отношению к герменевтическому феномену его неоправданным сужением предстал перед нами такой подход, при котором понимание рассматривается лишь как имманентное усилие некоего филологического сознания, безразличного к «истине» своих текстов. С другой стороны, между тем было ясно, что понимание текстов не должно заранее решать вопрос об их истине с точки зрения какого-то возвышающегося над текстами знания и таким образом лишь услаждать себя при понимании текстов своими более значительными фактическими познаниями. Скорее все достоинство герменевтического опыта — а также и значение истории для человеческого познания вообще — заключается, на наш взгляд, в том, что мы здесь не просто наводим порядок среди уже известного, но то, что встречается нам в предании, действительно говорит нам нечто. Понимание, конечно, не удовлетворяется в таком случае технической виртуозностью, позволяющей «понять» все вообще написанное, все что угодно. Это, напротив, подлинный опыт, то есть встреча с тем, что заявляет о себе как об истине.

Что эта встреча, в силу обсуждавшихся выше причин, сама завершается в языковом осуществлении толкования и что тем самым феномен языка и понимания оказывается универсальной моделью бытия и познания вообще, — все

это позволяет теперь точнее определить смысл той истины, о которой идет речь в понимании. Сами слова, дающие языковое выражение какому-нибудь делу, предстали перед нами как некое языковое свершение. Сказанное этими словами — вот где лежит их истина, а вовсе не в бессилии субъективной партикулярности замкнутого в себе мнения. Напомним, что понимание того, что говорит кто-либо, не есть акт вчувствования, разгадывающий душевную жизнь говорящего. Разумеется, ко всякому пониманию относится и то, что высказанное обретает свою определенность благодаря окказиональным дополнениям его смысла. Однако эта определенность ситуацией и общим контекстом, дополняющая речь до тотальности смысла и впервые позволяющая сказанному действительно быть сказанным, причитается вовсе не говорящему, но самому высказанному.

Соответственно и поэтическое высказывание предстало перед нами как особый случай полностью растворившегося, воплотившегося в высказывании смысла. В стихотворении обретение-языка подобно включению в систему связей, несущую на себе и ручающуюся за «истину» сказанного. Во всяком обретении-языка, не только в том, которое происходит в поэтическом высказывании, есть нечто от подобного удостоверения «истины» сказанного. Речение, как мы подчеркивали, никогда не является простым подведением единичного под всеобщее понятие. Когда мы пользуемся словами, данное нам в созерцании не поступает в наше распоряжение как единичный случай чего-то всеобщего, но присутствует в самом сказанном — так же как идея прекрасного присутствует в том, что прекрасно.

Что при этом называется истиной, проще всего представить себе, если исходить из понятия *игры*. Вес слов, встречающихся нам в понимании, как будто расходуется в игре (*sich ausspielt*), и это опять-таки языковой процесс, так сказать, игра со словами, обыгрывающими то, что разумеет текст. *Языковые игры* и были ведь тем, в чем мы, учащиеся — а когда мы перестаем быть ими? — возвышались до понимания мира. Поэтому нам следует вспомнить здесь то, что мы утверждали о сущности игры, а именно, что отношение (*Verhalten*) играющего не следует понимать как отношение субъективности, поскольку, скорее, играет сама игра, втягивая в себя игроков и таким образом сама делаясь собственным *subjectum* игрового движения<sup>49</sup>. Соответственно и здесь речь идет не об игре с языком или с обращающимися к нам со-

держаниями опыта мира или предания, но об игре самого языка, которая с нами заигрывает, обращается к нам и вновь умолкает, спрашивает и в нашем ответе осуществляет себя самое.

Понимание, следовательно, является игрой вовсе не в том смысле, что понимающий, играя с обращенным к нему притязанием, утаивает от него, удерживает за собою свою собственную точку зрения. Свобода само-обладания, необходимая для подобной сдержанности, здесь решительно отсутствует; чтобы показать это, мы и распространили на понимание понятие игры. Тот, кто понимает, всегда уже втянут в то свершение, в котором заявляет о себе осмысленное. Вполне оправдано поэтому использовать применительно к герменевтическому феномену то же понятие игры, что и для опыта прекрасного. Когда мы понимаем какой-нибудь текст, осмысленное в нем завоевывает нас на свою сторону точно так же, как располагает нас к себе прекрасное. Оно добивается признания себя самого и покоряет нас прежде, чем мы успеем, так сказать, возвратиться к самим себе и проверить обращенные к нам смысловые притязания. То, что встречается нам в опыте прекрасного и в понимании смысла предания, действительно заключает в себе нечто от истины игры. Мы, понимающие, втянуты в свершение истины, и мы как бы запаздываем с нашим желанием узнать, чему мы должны верить.

Нет, таким образом, полностью свободного от предрассудков понимания, как бы мы в нашем познании ни стремились и ни должны были стремиться, к тому, чтобы сбросить с себя чары наших предрассудков. Наши исследования в целом показали, что использования научных методов еще не достаточно, чтобы гарантировать истину. Это относится в особенности и прежде всего к наукам о духе, означает, однако, не ограничение их научности, а, напротив, легитимацию их с давних пор выдвигаемого притязания на особое значение для человека. Тот факт, что в осуществляемом ими познании участвует также и собственное бытие познающего, действительно ставит границу «методу», но не науке. То, чего не способен достичь инструмент метода, должно и может быть достигнуто дисциплиной спрашивания и исследования, обеспечивающей истину.

## Экскурс I

к с. 81 (прим. 64, с. 649)

Понятие стиля является одной из тех бесспорных, само собой разумеющихся вещей, которыми живет историческое сознание. Почему это так, нам может объяснить лишь взгляд на историю слова, которая еще мало исследована. Чаще всего понятие фиксируется путем перенесения слова из области его первоначального употребления. При этом сначала запечатлевается не исторический, а нормативный смысл. Так, понятие «стиль» замещает в новой традиции античной риторики то, что подразумевалось под *genera dicendi* (способ говорить, то есть ораторский стиль, литературная манера), и является, таким образом, нормативным понятием. Имеются различные виды речи и письма, которые уместны в соответствии с данной целью и содержанием высказывания и предъявляют свои специфические требования. Это виды стилей. Естественно, наряду с правильным применением учения о видах стилей имеются случаи и неправильного их применения.

Таким образом, от того, кто владеет искусством письма и самовыражения, требуется соблюдение правильного стиля. Понятие стиля появляется, как нам кажется, сначала во французской юриспруденции и там подразумевается *manière de procéder* (способ вести процесс), то есть такое судебное производство, которое удовлетворяет определенным юридическим требованиям. В XVI веке это понятие начинает также применяться и вообще по отношению к языковому способу изложения<sup>1</sup>. Очевидно, в основе такого употребления слова лежит представление, что для изображения по всем правилам искусства существуют определенные предварительные требования, — в частности, требование унификации, — которые не зависят от данного содержания изображаемого. В примерах, собран-

ных Панофским<sup>2</sup> и В. Гофманом<sup>3</sup> для обозначения этого нормативного понятия, в котором требование жанра принимают за идеал стиля, приведены наряду со словом «стиль» также слова «maniera» (манера) и «gusto» (вкус).

Вместе с тем данное слово с самого начала употребляется и в индивидуальном смысле. Стиль — это также индивидуальный почерк, который в произведениях одного и того же художника проявляется повсюду. Употребление этого понятия в переносном смысле коренится, разумеется, в античной практике, где стиль классиков канонизирован в качестве *genera dicendi* (литературной манеры). Если рассматривать «стиль» именно как понятие, то его применение по отношению к индивидуальному стилю является фактически последовательным использованием данного понятия в его прямом значении. Ведь в этом смысле стиль обозначает единство в разнообразии произведений, то есть именно то, чем отличается характерный способ изображения у одного художника от способа изображения у любого другого. Такое употребление слова обнаруживается и у Гёте, и оно в дальнейшем стало мерилом. Гётевское понятие стиля было получено путем ограничения понятия манеры и явно объединяет обе стороны<sup>4</sup>. У художника образуется стиль тогда, когда он перестает любовно подражать, а одновременно, и даже тем самым, создает собственный язык. Хотя художник связан им, однако стиль вовсе не является для него оковами: ведь при этом он выражает самого себя. И как ни редко совпадение «точного подражания» и индивидуальной манеры (способа восприятия), именно оно составляет стиль. Таким образом, и там, где речь идет об индивидуальном стиле, в него включается нормативный момент. «Природа», «сущность» вещей остается оплотом познания и искусства, от которого большой художник не может уйти, и этой связанностью с сущностью вещей, согласно Гёте, сдерживается и индивидуальное применение «стиля» в виде явно нормативного.

Классицистский идеал узнать легко. Но гётевскому словоупотреблению свойственно разъяснять содержание, которым обладает понятие стиля. Под стилем подразумевается ни в коем случае не чисто индивидуальное выражение, а всегда нечто прочное, объективное, связывающее индивидуальную форму выражения. Таким образом, разъясняется и то применение, которое нашло данное понятие как историческая категория. Ведь по отношению к историческому ретроспективному взгляду таким связывающим выступает, конечно, и современный

вкус, и в какой-то степени применение понятия стиля к истории искусства является естественной последовательностью исторического сознания. Во всяком случае, смысл эстетической нормы, которая изначально лежит в понятии стиля (*vero stile*), утрачивается здесь в пользу его дескриптивной функции.

Но этим отнюдь не решается, заслуживает ли понятие стиля столь исключительного значения, которое оно приобрело внутри истории искусства вообще, — как не решается и то, применимо ли оно, кроме истории искусства, и к другим историческим явлениям, например к политической деятельности.

Что касается прежде всего первого вопроса, то историческое понятие стиля кажется оправданным там, где единственной эстетической мерой является привязанность к господствующему вкусу. Он имеет значение в первую очередь для всего декоративного, единственное назначение которого — быть не собой, а чем-то, что нужно включить в жизненные взаимосвязи. Декоративное, как качество привходящего характера, явно относится к тому, что имеет назначение другого рода — прикладное.

И наоборот, правомерно спросить, оправдано ли распространение историко-стилевой точки зрения на так называемые «свободные произведения искусства». Теперь мы осознали, что и так называемое «свободное произведение искусства» занимает свое изначальное место в жизненных взаимосвязях. Кто хочет это понять, тот не должен стремиться к сохранению желаемых ценностей переживания, а обязан выработать правильную точку зрения по отношению к ним, то есть прежде всего исторически правильную точку зрения.

Таким образом, и здесь заявляют о себе требования стиля, которые не могут быть нарушены. Но последнее не означает, что произведение искусства не обладает никаким другим значением, кроме историко-стилевого. Г. Зедльмайр совершенно прав в своей критике исторического стиля (см.: *Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*, 2de Bd. 71). Классификационный интерес, который удовлетворяется историей стиля, не относится к собственно художественному. Но все же понятие стиля сохраняет свое значение и для искусствоведения. Ведь и искусствоведческий структурный анализ, как этого требует Зедльмайр, должен удовлетворять — само собой разумеется, в том, что он называет правильной точкой зрения, — требованиям исторического стиля.

В тех видах искусства, которые требуют воспроизведения (музыка, театр, танцы и т. п.), это совершенно очевидно. Воспроизведение должно быть верным по стилю. Следует знать, что требуется в соответствии со стилем времени и индивидуальным стилем. Это знание, конечно, не составляет всего. «Исторически верное» воспроизведение не было бы настоящим художественным воспроизведением, то есть в нем произведение представлялось бы не как произведение искусства, а было бы скорее, насколько такое вообще возможно, дидактическим продуктом или голым материалом исторического исследования, каким могла быть какая-нибудь граммофонная запись, корректируемая самим мастером. Даже и самое живое обновление произведения путем обновления историко-стилевой стороны вещей подвергается известным ограничениям, которым невозможно противодействовать. Стил фактически относится к «фундаменту» искусства, к условиям, соответствующим положению вещей, и это обнаруживается в воспроизведении, имея явное значение для нашего восприятия всех видов искусства (репродукция же есть не что иное, как определенный род опосредования, служащего такому восприятию). Понятие стиля (схожее с понятием вкуса, которому он родствен, — ср. понятие «чувство стиля») хотя и не является достаточным — как в области декоративного — для точки зрения в практике искусства и его научного познания, но оно необходимо как предпосылка там, где нужно понять искусство.

Теперь позволим себе перенести данное понятие в область политической истории. Образ действий тоже может иметь стиль, и даже на ходе судеб стиль может сказаться. Прежде всего он подразумевается как нормативный. Если мы говорим о поступках, что они великие или настоящие по стилю (характеру), то тем самым поступки оцениваются эстетически (см.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 1. М., 1972, с. 478—479). И хотя мы ставим перед собой цель определенного стиля деятельности в политическом смысле, в основе своей это эстетическое понятие стиля. Демонстрируя определенный стиль деятельности, обнаруживают себя и другим, так что им, другим, становится ясным, что они должны допускать. Здесь стиль означает также единство выражения.

Но теперь возникает вопрос, можно ли употреблять понятие стиля как историческую категорию. Перенесение понятия стиля из истории искусства на всеобщую историю предполагает, что исторические события подразумеваются не в истинном их значении, а в их принадлежности



к единому целому форм выражения, которыми отличается определенное время. Однако историческое значение события не нужно согласовывать с познавательной ценностью, которую оно имеет как явление выражения, и было бы заблуждением считать, что его понимают как явление выражения. Если действительно хотят распространить понятие стиля на всеобщую историю, как это обсуждалось прежде всего Эрихом Ротхаккером, чтобы получить таким образом историческое познание, то мы были бы вынуждены предположить, что сама история послушна некоему внутреннему логосу. Это может иметь значение для отдельных линий развития, которые преследуются, но такая «прикладная» история является не действительной историей, а типичной идеальной конструкцией, обладающей лишь дескриптивным правом, как показал Макс Вебер в «Критике органонологии». Способ рассмотрения явлений с помощью исторического стиля, как и такое искусствоведческое рассмотрение, когда осмысливается только исторический стиль, одинаково мало имеет право стать такой решающей определенностью, в которой что-то происходило, а не раскручивался бы лишь умопостигаемый ход событий. Это та граница истории духа, на которую мы здесь наталкиваемся.

## Экскурс II

*к с. 194*

Причинная связь должна проявляться — при притязании произведения на смысл — как смысловой момент, а не как след случайного, который как бы спрятан позади произведения и должен быть открыт путем интерпретации. Последний случай означал бы, что вообще прийти к такому положению, когда будет понятен смысл целого, можно только путем восстановления первоначальной ситуации. Но если причинная связь является смысловым моментом самого произведения, то тогда, наоборот, путь через понимание смыслового содержания произведения есть одновременно возможность для историка узнать что-то о первоначальной ситуации, в которую проникает данное произведение. Теперь наши принципиальные соображения относительно способа эстетического бытия понятия причинности получили новое оправдание, выходящее за пределы всех особых форм. Значит, игра искусства не возвышается над временем и пространством, как

утверждает эстетическое сознание. И если это твердо признано, то нельзя говорить ни о каком нарушении времени в игре, как недавно нечто подобное сказал Карл Шмит относительно драмы Гамлета (см.: Schmitt C a r l. Der Einbruch der Zeit in das Spiel).

Конечно, историку может быть интересным исследование в форме художественной игры тех отношений, которые перекликаются с его временем. Однако мне кажется, что Карл Шмит недооценивает трудность такой задачи, правомерной для историка. Он полагает возможным выявить это нарушение в игре, через схему которого просматривается современная действительность и которая позволяет познать современную функцию произведения. Но этот подход полон методологических помех, как нам показывает пример исследования Платона. И если это принципиально правильно — исключить предрассудок чистой эстетики переживания и включить художественную игру в ее современные политические связи, — тогда, мне кажется, ошибочно считать кого-то способным читать «Гамлета» как зашифрованный роман. Нарушение времени в игре, которое было бы заметно в ней, как трещина, здесь, на мой взгляд, не имеет места. В самой игре нет никакого противопоставления времени и игры, которое усматривает Карл Шмит. Более того, *игра* включает в себя время. Это великая возможность литературы, благодаря которой она принадлежит времени и благодаря которой время ее слышит. В этом общем смысле драма Гамлета, конечно, преисполнена политической актуальности. Но если в ней выискивают скрытое партийное пристрастие автора к Эссексу и Якову, то при таком подходе трудно обнаруживать поэзию. И если поэт на самом деле принадлежит к этой партии, созданное им действие должно таким образом скрывать его партийное причастие, чтобы даже проницательность Карла Шмита потерпела здесь крушение. Ведь если драматург хочет завоевать публику, то он, разумеется, должен рассчитывать на наличие в ней представителей противоположной партии. А это и есть настоящее нарушение времени действия, которое мы имеем в данном случае. Игра, как нечто двусмысленное, может развернуться в непредвиденном воздействии только в процессе ее осуществления. Сущности воздействия не свойственно быть инструментом маскируемой цели, которую нужно разгадать, чтобы однозначно ее понять, и только сама игра остается неразрешимой двусмысленностью. Заложенная в ней причинность есть не заранее данное свойство, благодаря которому все только и получает

свой смысл, а, наоборот, само произведение своей выразительной силой создает условия для осуществления любых возможностей.

Так, Карл Шмит попадает, например, под власть фальшивого историзма, когда он политически интерпретирует открытый вопрос о вине королевы и видит в нем табу. На самом деле действительность действия составляет то, что допускает вокруг основной темы постоянный ореол неопределенности. Драма, в которой все насквозь мотивировано, скрипит, как машина. Такая действительность, где все происходило бы как на счетах, была бы фальшивой. Действительностью игра становится скорее тогда, когда она позволяет зрителю понимать не все, а только немного больше, чем он обычно понимает в суете своих дней. Чем больше при этом остается ему открытым, тем скорее удастся понимание, то есть пересадка того, что показано действием, в собственный мир и, конечно, в собственный мир политического опыта.

Необозримо многое оставлять открытым вообще свойственно, кажется, сущности плодотворной фабулы и относится, например, ко всем мифам. Именно благодаря своей явной неопределенности миф позволяет создавать все новые выдумки, причем тематический горизонт используется каждый раз в другом направлении. (Вспомним, например, о разнообразных попытках воплощения сюжета с Фаустом — от Марло до Поля Валери.)

Если же видят в нерешенных вопросах политический умысел, как поступает Карл Шмит, когда он говорит о табу королевы, то недооценивают то, что, собственно, означает действие, а именно разыгрывание путем «примеривания» возможного. Разыгрывание действия коренится как раз не в замкнутом мире эстетических явлений, а происходит как постоянное вмешательство в настоящее. Плодотворная многозначность, которая составляет сущность произведения искусства, является только другим выражением для определения сущности игры: становиться постоянно новым событием. В этом основном смысле понимание в гуманитарных науках очень сильно сближается с непосредственным опытом произведения искусства. Понимание, которое дает наука, тоже позволяет разыгрывать в определенных пределах смысл передаваемого и состоит в его «примеривании». Именно поэтому понимание даже еще происходящего показано как бы в ходе данного исследования.

Дискуссия между Лёвитом и Хайдеггером по поводу интерпретации Ницше<sup>5</sup>, в которой, в частности, высказываются справедливые возражения, в целом страдает тем, что Лёвит, не поняв ницшевского идеала естественности, выступил против образования идеалов в принципе. И вследствие этого стало совершенно непонятным, что имеет в виду Хайдеггер, когда он, сознательно обостряя вопрос, ставит Ницше в один ряд с Аристотелем, хотя последнее вовсе не означает, что он их отождествляет. Сам же Лёвит, замыкаясь на этом, соблазняет на такой абсурд, как отождествление учения Ницше о вечном возврате с аристотелевским *redivivus* (возрождение). Для Аристотеля вечное круговращение природы было в действительности само собой разумеющимся аспектом бытия. Нравственная и историческая жизнь людей относится у него к тому порядку, образец которого представляет собой космос. У Ницше об этом совершенно не идет речь. Наоборот, он мыслит космический круг бытия прямо противоположным тому, как он представляет себе человеческое бытие. Вечное возвращение того же самого имеет у него смысл как учение для людей, то есть как чудовищное требование для человеческой воли, которое уничтожает все его иллюзии о будущем и о прогрессе. Таким образом, Ницше создает учение о вечном возврате, чтобы поразить человека в его волевом напряжении. Природа — относительно человека — мыслится здесь как то, что ему неизвестно. Тут нельзя вторично, как в новом возврате, доигрывать природу по отношению к истории, если хочешь понять единство ницшевской мысли. Лёвит же останавливается перед констатацией у Ницше неразрешимого противоречия. При таком утверждении нельзя ставить следующий вопрос о том, как было возможно попасть в такой тупик, то есть почему это для самого Ницше не было никакой путаницей, никаким крахом, а должно было быть великим открытием и избавлением? На этот логически вытекающий вопрос читатель не находит у Лёвита никакого ответа. Однако ответ можно найти самому, то есть дойти до него собственным умом. Хайдеггер это и предпринял, а именно: он сконструировал систему отсчета, по отношению к которой высказывания Ницше выстраиваются по порядку. То, что такая система отсчета у Ницше непосредственно не выражена, и со-

ставляет смысл данной реконструкции как метода. Лёвит же, наоборот, парадоксальным образом сам совершает еще раз то, что он у Ницше смог оценить только как непоследовательность; он рефлектирует нерефлектируемое, он философствует против философии именем естественности и призывает к здравому смыслу. Но если бы здравый смысл действительно был философским аргументом, то со всякой философией давно было бы покончено, а тем самым и с призывом к здравому смыслу. Признание Лёвита в том, что в призыве к природе и естественности нет ни природы, ни естественности, ничему не помогает. С его помощью Лёвит лишь пытается выйти из затруднительного положения.

## Экскурс IV

*к с. 318 (прим. 3, с. 673)*

Упорное игнорирование Лёвитом трансцендентального смысла высказывания Хайдеггера о понимании<sup>6</sup> кажется мне вдвойне несправедливым: он не видит, что Хайдеггер открыл нечто такое, что существует во всяком понимании и как проблема совершенно не может быть опровергнуто. Далее, он не видит, что насильственность, прослеживаемая во многих интерпретациях Хайдеггера, следует отнюдь не из этой теории понимания. Она скорее есть результат злоупотребления текстом, обнаруживающего прежде всего недостаток герменевтического сознания. Очевидно, это пример сверхнасилия собственного реального стремления, которое придает некоторым сторонам текста сверхрезонанс, искажающий пропорции. Нетерпеливое отношение Хайдеггера к передаваемому тексту в столь малой степени является следствием его герменевтической теории, что оно похоже скорее на духовную традицию великих усовершенствователей, которые «некритически» присваивали себе предания — до образования исторического сознания. Но ведь уже только для того, чтобы соразмеряться с масштабами науки и при этом стараться иногда филологически узаконить свое плодотворное присваивание предания, Хайдеггеру требуется филологическая критика. Тем самым право его анализа понимания станет не помехой, а утвержденным основанием. К пониманию относится и то, что следует отстаивать суждение о понимании против насилия смысловой тенденции. Именно потому, что мы заняты предметом, требуется герменевтическое напряжение. Но,

не будучи погруженным в предмет, невозможно вообще понять предание, так как это будет психологической или исторической интерпретацией при всеобщей предметной индифферентности, которая выступает именно там, где больше ничего не понимают.

## Экскурс V

к с. 491 (прим. 27, с. 680)

Странно, что такой выдающийся исследователь Плотина, как Рихард Хардер, в своем последнем докладе, который ему суждено было сделать, критиковал понятие источника из-за его «естественнонаучного происхождения» (см.: *Les Sources de Plotin. Entretiens V, VII. Quelle oder Tradition?*). Так критика оправдала поверхностно активное исследование источников, но понятие источника имеет более глубокое оправдание. Как *философская* метафора, оно имеет платоновско-неоплатонистское происхождение. Ключ чистой и свежей воды, бьющий из невидимой глубины, является здесь ведущим представлением. На это указывает также и частое сопоставление *πηγή καὶ ἀρχή* (источник и начало) (см.: П л а т о н. Соч., т. 2. М., 1970, с. 181. Столь же часто оно встречается у Филона и Плотина). В качестве термина *филологии* понятие «des fons» (источники) было введено, конечно, только в эпоху гуманизма, но в нем первоначально подразумевали не понятие, известное из исследования источников, а слово «к родникам», возвращение к истокам, как обращение к первоначальной неизвращенной истине классических авторов. И мы утверждаем, что филология подразумевает в своих текстах истину, которая должна быть в них найдена. Переход от этого понятия к тому общепринятому техническому значению слова, которое принято и нами, позволяет удерживать в нем нечто от первоначального значения, поскольку источник отличается от замутненного, нечеткого воспроизведения или фальшивого усвоения. В частности, ясно, что понятие источника признается только в литературных преданиях. Лишь сохранившееся в языке дает постоянное и полное разъяснение того, что в нем заложено, и должно быть не только истолковано, как прочие документы и свидетельства, но и должно давать возможность черпать непосредственно из источника, соразмерять в соответствии с ним его позднейшие отклонения. Все это не естественнонаучные, а мыслимые в языке образы, которые в своей

основе подтверждают то, что имеет в виду Хардер, то есть что источники несколько не должны становиться мутными из-за их использования. В источнике всегда течет свежая вода, и так же обстоит дело с истинными духовными источниками в предании. Их исследование именно потому столь благодатно, что они всегда предоставляют еще нечто другое, чем то, что из них было извлечено до сих пор.

## Экскурс VI

*к с. 396 и с. 540 (прим. 31, с. 683)*

### *К понятию «выражение»*

В целом наше изложение обосновывается тем, что понятие «выражение» должно быть очищено от своего современного субъективистского оттенка и возвращено к своему первоначальному грамматически-риторическому смыслу. Слово «выражение» соответствует латинскому *expressio*, *exprimere* (выдавливать, делать выпуклым), что обозначает духовное происхождение речи и письма (*verbis exprimere* — выдавливать слово). Но в немецком языке оно впервые употребляется в ранней истории мистики и тем самым отсылает нас назад, к неоплатонистскому образованию понятия, которое как таковое еще должно быть исследовано. Вне мистической письменности спрос на это слово приходит только в XVIII веке. Тогда оно расширяет свое значение и проникает одновременно в эстетическую теорию, где вытесняет понятие подражания. Однако до такого субъективного оборота, когда термин «выражение» стал означать нечто внутреннее, нечто пережитое, было еще далеко<sup>7</sup>. Господствующей является точка зрения сообщения и сообщаемости, то есть речь идет о том, чтобы найти выражение (см., например: Кант И. Критика способности суждения.— Кант И. Соч., т. 5. М., 1966, с. 220). Найти выражение, однако, означает найти выражение, которое должно добиваться определенного впечатления, а значит, никоим образом «выражение» не в смысле выражения переживания. Это имеет особое значение в музыкальной терминологии (см. инструктивную статью: Eggebrecht H. H. Das Ausdrucksprinzip im musikalischen Sturm und Drang. D.V.J. 29, 1955). Учение об аффектах в музыке XVIII века подразумевало не то, что в музыке выражают сами себя, а то, что музыка нечто

выражает, а именно аффекты, которые в свою очередь должны создавать впечатление. Нечто подобное мы находим в эстетике у Зюльцера (1765): выражение следует понимать в первую очередь не как выражение собственных чувств, а как выражение, которое возбуждает чувства. И все-таки вторая половина XVIII века уже далеко продвинулась на пути к субъективации понятия выражения. Если, например, Зюльцер полемизирует с юным Риккони, который видит искусство актера в изображении, а не в чувствах, то он считает необходимым подлинность чувств при эстетическом изображении. Так, он дополняет экспрессию музыки эмоциональной основой композитора. Таким образом, мы здесь находимся при переходе от риторической традиции к психологии переживания. Однако при углублении в сущность понятия «выражение», и особенно — эстетического выражения, приходится все-таки снова возвращаться к метафизическим связям, к неоплатонистскому «отпечатку». Ведь выражение никогда больше не означает знака, с помощью которого ссылаются на другое, внутреннее, но в выражении проявляется само выражаемое, например гнев — в складках гнева. Данное положение хорошо известно современному определению выражения, точно так же, как оно было известно уже Аристотелю. Очевидно то, что сказанное относится к способу бытия живого, что таким образом одно существует в другом. Это нашло также своеобразное признание в языке философии, когда Спиноза понял *exprimere* и *expressio* как онтологическое фундаментальное понятие и когда, присоединяясь к нему, Гегель увидел объективный смысл «выражения» как изображение, высказывание, собственную действительность духа. Тем самым он обосновал свою критику субъективизма рефлексии. Подобным же образом думает Гёльдерлин и его друг Синклер, у которого понятие «выражение» занимает центральное место (см.: Ausgabe von Hellingrath, Bd. 3, S. 571 ff.). Язык как продукт творческой рефлексии, который позволяет существовать стихам, — «выражение живого, но особенного целого». Значение этой теории было выражено в совершенно перевернутом виде — очевидно, путем субъективации и психологизации в XIX веке. Действительно, у Гёльдерлина, как и у Гегеля, риторическая традиция является в большей степени определяющей. В XVIII веке понятие «выражение» вообще выступает на месте «отпечатывания» и имеет в виду ту постоянную форму, которая остается при отпечатке штампа и т. п. Картина взаимозависимости становится полностью ясной из одного места у Геллерта



[Schriften, Bd. 7, S. 273]: «То, что наш язык не способен к определенной красоте и является хрупким воском, — это обнаруживается, когда хотят выразить образы духа».

Это старая неоплатонистская традиция (см., например: Dionysiaka, I, 87). Смысл метафоры в том, чтобы отпечатанная форма не частично, а в общем и целом присутствовала во всем отпечатке. На этом же базируется применение понятия «эманативное мышление», которое, согласно Ротхаккеру<sup>8</sup>, всегда лежит в основе нашей исторической картины мира. Разумеется, ясно, что критика психологизации понятия «выражение» целиком пронизывает данное исследование и, конечно, обосновывает как критику «искусства переживания», так и критику романтической герменевтики<sup>9</sup>.

Дополнение к с. 188 (прим. 9, с. 662):

Repraesentatio в смысле «изображение» на сцене — что в средневековье могло означать только религиозное представление — обнаруживается уже в XIII и XIV веках, как показывает Э. Вольф (см.: Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas. Anglia, Bd, 77). Однако поэтому repraesentatio означает не некий «спектакль», а подразумевает вплоть до XVII века представляемое присутствие самого божественного в литературной игре. Таким образом, и здесь, как и в канонически правоммерном понятии, происходит переопределение классического латинского слова с помощью нового теологического, культового и церковного понимания. Применение этого слова к самой игре — а не к тому, что в ней представлено, — явление совершенно второстепенное, предполагающее разъединение театра с его литургической функцией.

# Герменевтика и историзм

При философском осознании основ гуманитарных наук едва ли раньше говорилось о герменевтике. Герменевтика была чисто вспомогательной дисциплиной, каноном правил об обращении с текстом. Правда, в том случае, когда герменевтика была рассчитана на специальные тексты особого рода, она дифференцировалась, например как библейская герменевтика. И наконец, имеется вспомогательная дисциплина несколько иного рода, которая называется герменевтикой: юридическая герменевтика. Она содержит правила для заполнения пропусков в кодифицированном праве и имеет, таким образом, нормативный характер. Центральную философскую проблематику, которая заключается в факте существования гуманитарных наук, напротив, видят в теории познания, по аналогии с естествознанием и его обоснованием в кантовской философии. Кантовская критика чистого разума обосновала априорный элемент в эмпирическом познании естествознания. Таким образом, задача состоит в том, чтобы создать соответствующее теоретическое обоснование способа познания исторических наук. И. Г. Дройзен в своей «Истории» дал проект очень влиятельной методологии исторических наук, которая нацелена на задачу, соответствующую кантовской; и В. Дильтей, который должен был развивать собственную философию исторической школы, с самого начала совершенно осознанно преследовал задачу критики исторического разума, поскольку теоретико-познавательным было и его самосознание. Как известно, он видел теоретико-познавательные основы так называемых гуманитарных наук в «описывающей и расчленяющей» психологии, очищенной от чуждого ей естественнонаучного засилья. Тем самым при решении этой задачи Дильтей подошел к проблеме преодоления своего первоначального теоретико-познавательного положения, вследствие чего

и настала философская пора герменевтики. Правда, он никогда не отказывался совсем от теоретико-познавательной основы, которую нашел в психологии. То, что переживания характеризуются внутренним бытием, и, таким образом, то, что здесь совершенно отсутствует проблема познания другого, «не-Я», которая лежала в основе кантовской постановки вопроса, — осталось базисом, на котором он пытался построить исторический мир в гуманитарных науках. Но исторический мир не является взаимосвязью переживаний такого рода, как, например, изображение в автобиографии истории внутренней жизни субъекта. Историческая взаимосвязь в результате должна быть понята как смысловая взаимосвязь, которая существенно превышает горизонт переживаний отдельного человека. Исторический мир является большим, более чуждым текстом, расшифровать который должна помочь герменевтика. Таким образом, Дильтей вынужденно ищет предмет перехода от психологии к герменевтике.

Дильтей, заботясь о таком герменевтическом основании гуманитарных наук, оказывается в резком противоречии с той теоретико-познавательной школой, которая пыталась тогда найти основу гуманитарных наук с неокантианской точки зрения, то есть с философией мира, развиваемой Виндельбандом и Риккертом. Теоретико-познавательный субъект кажется ему бескровной абстракцией. Но как бы ни воодушевляло его самого стремление к объективности в гуманитарных науках, он не может абстрагироваться от того, что познающий субъект, понимающий историк, не просто противостоит своему предмету, исторической жизни, а оказывается увлекаемым этим движением исторической жизни. Отсюда Дильтей, особенно в свои поздние годы, все больше и больше отдавал должное идеалистической философии тождества, потому что в идеалистическом понятии духа мыслилась равная субстанциальная общность между субъектом и объектом, между «Я» и «Ты», — так, как они существовали в его собственном понятии жизни. В остроумной защите точки зрения философии жизни Георгом Мишем<sup>1</sup>, выступившим против Гуссерля, а также против Хайдеггера, явно общим с феноменологией является критика наивного исторического объективизма, а также критика его теоретико-познавательного оправдания с помощью юго-западнонемецкой философии ценностей. Установление исторического факта путем ценностного отношения совершенно не учитывало, как это было ясно, взаимосвязи исторического познания с историческими явлениями.

При этом нужно напомнить, что монументальный труд, который Макс Вебер оставил после себя и который был впервые издан под заглавием «Экономика и общество» в 1921 г., планировался им даже как «Набросок понимающей социологии»<sup>2</sup>. В значительной степени завершенная часть этой социологии, подготовленной для наброска социальной экономики, касается социологии религии, права и музыки, в то время как, например, социология государства рассмотрена лишь очень отрывочно. Здесь нас интересует прежде всего вводная часть, написанная в 1918—1920 гг., которая теперь озаглавлена как «Социология категориального учения». Это внушительный каталог понятий, составленный на основе крайнего номинализма, в котором, впрочем избегают понятия ценности — в отличие от известной статьи «Логос» (1913) (а тем самым избегают и последней точки соприкосновения с юго-западнотемецким неокантианством). Макс Вебер называет эту социологию «понимающей», поскольку ее предмет — обычный смысл социальных поступков. Конечно, «субъективно обычный» смысл в области общественно-исторической жизни фактически может быть обычным не только по отношению к отдельным действиям. Так, как дополнительное выступает герменевтическое методологическое эрзапонятие, конструируемое как понятие чистого типа («идеально-типичная конструкция»). На этом базисе, который Макс Вебер называет «рационалистическим», покоится все здание — идея «ценности» свободы и нейтральности: монументальный пограничный бастион «объективной» науки, которая защищает свою методологическую однозначность путем классификационной систематики и ведет к содержательно выводимым частям колоссального систематического обзора через мир исторического опыта. Собственную сложность проблематики историзма обходят здесь с помощью методической аскезы.

Дальнейшее развитие герменевтического сознания было, однако, задержано именно постановкой вопроса об историзме, исходившей от Дильтея, влияние сочинений которого в 20-е годы быстро пересилило влияние Эрнста Трёльча.

Соединение Дильтея с романтической герменевтикой, которое в нашем столетии связано с возрождением спекулятивной философии Гегеля, вызвало разностороннюю критику исторического объективизма (граф Йорк, Хайдеггер, Ротхаккер, Бетти и др.).

Она оставила заметный след в историко-филологическом исследовании, обнажив в выгодном свете романти-

ческие мотивы, которые были замаскированы научным позитивизмом XIX века<sup>3</sup>. Считается, например, что проблема античной мифологии была обновлена в духе Шеллинга Вальтером Ф. Отто, Карлом Кереньи и др. Даже такого путаного, впавшего в монотию своей интуиции исследователя, как И. Я. Бахофен, идеи которого содействовали развитию современной эрзацрелигии (например, они влияли через Альфреда Шулера и Людвиг Клагеса на Стефана Георге), стали снова принимать во внимание в научном мире. В 1925 г. под заглавием «Миф о Востоке и Западе. Метафизика старого мира» («Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt») появилось систематизированное отредактированное собрание основных сочинений Бахофена с красноречивым и объемным введением Альфреда Боймлера<sup>4</sup>.

Если откроешь историко-научное собрание де Врие «История исследования мифологии»<sup>5</sup>, то получишь то же впечатление, как и от «Кризиса историзма», — оно сказалось на новом оживлении интереса к мифологии. Де Врие дает обзор, отличающийся широким горизонтом, с удачно выбранными отрывками, особенно из Нового времени, с вынесением за скобки истории религии и с хронологией, которой он то несколько рабски следует, то слишком свободно обращается с ней, благодаря чему она предстает хорошо обозримой. Достоин особого внимания тот факт, как решительно признаются Вальтер Ф. Отто и Карл Кереньи первооткрывателями нового исследовательского направления, воспринимающего мифы всерьез.

Пример мифологии — лишь один из многих. В конкретных гуманитарных работах во многих местах можно обнаружить подобный отход от наивного методологизма, которому в философском сознании соответствует выразительная критика исторического объективизма или позитивизма. Особое значение этот поворот имел там, где с наукой изначально связывали нормативные точки зрения. Последнее имеет место как в теологии, так и в юриспруденции. В богословских дискуссиях последних десятилетий проблема герменевтики именно потому выдвигается на передний план, что она призвана связывать наследие исторической теологии со вновь вскрытыми теологически-догматическими побуждениями. Первой революционной атакой было толкование Карлом Бартом «Послания к римлянам»<sup>6</sup>, «критика» либеральной теологии, которая подразумевала под критической историей не столько ее как таковую, сколько теологическую нетребовательность, которая при-

нимает ее результаты за понимание Священного писания. Потому-то «Послание к римлянам» Карла Барта — при всей его антипатии к методологической рефлексии — является видом герменевтического манифеста<sup>7</sup>. Если он не может согласиться с точкой зрения Рудольфа Бультмана и с его тезисом о демифологизации Нового завета, то его разделяет не существо дела, а, как мне кажется, связь историко-критического исследования с теологической экзегезой и следование методологическому самосознанию в философии (Хайдеггер), что мешает Барту узнать себя в образе действия Бультмана. Между тем есть существенная необходимость не просто отречься от наследия либеральной теологии, а преодолеть его. Современная дискуссия вокруг герменевтической проблемы внутри теологии — и не только вокруг герменевтической проблемы — определяется поэтому столкновением между необязательной теологической интенцией и критической историей. Одни считают, что ввиду такого положения историческая постановка вопроса снова требует защиты, другие же, как показывают работы Отто, Эбелинга и Фукса, в меньшей степени выставляют на передний план исследовательский характер теологии как ее «герменевтическую», вспомогательную деятельность.

Тот, кто захочет по-дилетантски отнестись к развитию юридической дискуссии по герменевтической проблеме, не сможет углубиться в специальный юридический труд. Он увидит в целом, что юриспруденция везде устраняется от так называемого «позитивизма законов» и в качестве центрального вопроса рассматривает, насколько конкретизирование права представляет собой самостоятельную юридическую проблему. Широкий обзор данной проблемы дал Курт Энгисх (1953)<sup>8</sup>. То, что эта проблема — в противовес правому позитивистскому экстремизму — выступает на передний план, становится понятным и в историческом аспекте, например в работе Франца Викера «История частного права в Новое время» или в «Учении о методе правовой науки» Карла Ларенца. Таким образом, обнаруживается, что во всех трех областях, где герменевтика с давних пор играет определенную роль, — в историко-филологических науках, в теологии и в юриспруденции — герменевтическому аспекту придается новое значение путем критики исторического объективизма, соответственно — «позитивизма».

При таком положении вещей было весьма кстати, что всю широту герменевтической проблемы измерил и систематически упорядочил один итальянский исследователь.

Историк права Эмилио Бетти в своей обширной «Всеобщей теории интерпретации»<sup>9</sup>, главные идеи которой были также развиты и на немецком языке в «Герменевтическом манифесте» под заглавием «К основам общей теории истолкования»<sup>10</sup>, дал обзор положения проблемы, подкупающий как широтой своего охвата и импонирующим знанием частных деталей, так и ясным систематическим изложением. Как историк права, который к тому же является преподавателем права, и как земляк Кроче и Джентиле, который одновременно чувствует себя как дома в немецкой философии, владея прямо-таки в совершенстве, устно и письменно, немецким языком, он был и без того застрахован от опасности наивного исторического объективизма. Он сумел собрать весь богатый урожай герменевтического сознания, который созрел в неустанном труде со времени Вильгельма Гумбольдта и Шлейермахера.

При явном отказе от крайней позиции, которую занимал Бенедетто Кроче, Бетти ищет середину между объективным и субъективным элементами всякого понимания. Он формулирует целый канон герменевтических принципов со смысловой автономией текста во главе, согласно которому смысл, то есть мнение автора, должен быть добыт из самого текста. Однако он с такой же решительностью подчеркивает принцип актуальности понимания, соответственно — приспособление его к объекту, то есть он видит, что связанность интерпретатора с определенной «территорией» объекта является интегрирующим моментом герменевтической истины.

Как юрист, он также предохранен от переоценки субъективного мнения, например, исторических случайностей, которые вели к формулированию определенного правового содержания, и от отождествления их с правовым смыслом. С другой стороны, он настолько еще, конечно, остается под влиянием «психологической интерпретации», обоснованной Шлейермахером, что его герменевтическая позиция снова оказывается на грани размытости. Как усиленно ни старается он видеть задачу в том, чтобы реконструировать духовную связь ценности и содержания смысла, он способен, однако, и эту собственно герменевтическую постановку вопроса обосновать лишь путем определенного рода *аналогии с психологическим истолкованием*.

Так, например, он пишет, что понимание есть узнавание и последующая реконструкция смысла, и разъясняет это следующим образом: «...Итак, дух, говорящий с помощью форм своей объективации мыслящему духу, который чувствует себя родственным ему по „общечелове-

чественности<sup>10</sup>: это есть сведение и соединение, восстановление связей форм объективации с внутренним целым, которое они создают и от которого они были отделены. Уход в себя этих форм; причем, конечно, содержание такого ухода переносится в одну из первоначальных умерших объективностей. Происходит это, таким образом, путем обращения (инверсии) творческого процесса в процесс изложения, обращения, вследствие которого интерпретатор должен пробегать на своем герменевтическом пути творческий путь в обратном направлении по отношению к тому *размышлению*, которое было осуществлено внутри него» [с. 143 и сл.]. Тем самым Бетти следует Шлейермахеру, Бёку, Кроче и другим исследователям<sup>11</sup>. Странно, что он намерен упрочить понимание «объективности» с помощью этого категорического психологизма, носящего романтический характер, «объективности», которая, как он думает, угрожает прежде всего тем, кто, ссылаясь на Хайдеггера, считает ошибочной такую связь с субъективностью мнения.

Дискутируя со мной — материалы этой дискуссии повторно изданы также в Германии<sup>12</sup>, — Бетти не видит у меня ничего, кроме двусмысленностей и смешения понятий. Так, он доказывает, что критик, как правило, занимает разные с автором позиции относительно постановки вопроса. Мне тоже так кажется. Я заверил Бетти в одном своем частном письме, что его забота о научности интерпретации, которую в нем возбудила моя книга, не является необходимой. Бетти в высшей степени лояльным образом перепечатал из нее в своей статье следующее:

«В сущности, я не предлагаю *никакого метода*, а описываю *то, что есть*. То, что это так, как я описываю, — на мой взгляд, и не может быть серьезно оспорено... И Вы, например, читая классическое исследование Моммзена, сразу же понимаете, когда оно могло быть написано. Даже мастер исторического метода не может быть свободным от предрассудков своего времени, от своего исторического окружения, от своей национальной позиции и т. д. Но является ли это недостатком? И даже если бы это было так, я считаю философской проблемой вопрос о том, почему этот недостаток присутствует везде, где что-то совершено. Другими словами, я считаю, что научным следует *признавать лишь то, что есть*, а не исходить из того, что должно быть или что хотелось бы. В этом смысле я пытаюсь исходить из понятия метода в современной науке (которое сохраняет свое ограниченное право) и принципиально общедоступно мыслить то, что *всегда* происходит».

Но что Бетти отвечает на это? Что таким образом



я сужаю герменевтическую проблему до *quaestio facti* (вопрос факта) («феноменологически», «дескриптивно») и совсем не ставлю *quaestio iuris* (вопрос права). Как будто Кант в своей постановке *quaestio iuris* чистого естествознания хотел показать, каким образом оно, собственно, должно существовать, и вовсе не пытался оправдать трансцендентальную возможность того, каким образом оно существовало. В смысле этого кантовского различения исходная мысль о понятии метода гуманитарных наук ставит вопрос — и попытка его постановки предпринята в моей книге — о «возможности» гуманитарных наук (что вовсе не означает тем самым постановки вопроса о том, каким образом они, собственно, должны существовать!). Это особое *ressentiment* (злопамятство) по отношению к феноменологии, которое вводит в заблуждение заслуженного исследователя. Тем самым он показывает, что может мыслить проблему герменевтики только как проблему метода, которая целиком и полностью находится во власти субъективизма, в преодолении которого и состоит задача.

Очевидно, мне не удалось убедить Бетти в том, что философская теория герменевтики вовсе не является учением о методе — ни правильным, ни ложным («опасным»). Не может быть непонятным то, что Больнов называет понимание «творческой деятельностью, соответствующей сущности», хотя Бетти сам без колебаний именно так квалифицирует деятельность по толкованию законов, дополняющую право. Но, конечно, совершенно недостаточно приобщения к эстетике гения, за что борется сам Бетти. В действительности с помощью теории инверсии нельзя преодолеть психологическую узость, которую он (следуя Дройзену) правомерно признает в себе. Таким образом, он не совсем выходит за пределы двусмысленности, которую Дильтей установил между психологией и герменевтикой. Если Бетти, например, должен создать предпосылки для объяснения возможности гуманитарного понимания, чтобы два ума равного уровня могли бы понять друг друга, то неудовлетворительность такой психологически-герменевтической двойственности становится ясной<sup>13</sup>.

Даже если в основном и понятно различие между психической индивидуальностью и историческим значением, то все равно трудно найти переход от узости психологии к исторической герменевтике. Дройзену была уже совершенно ясна проблема [«Historik», § 41], но до сих пор, кажется, только Гегель действительно обосновал этот

переход с помощью опосредования субъективного и объективного духа в абсолютном духе.

Последнее должно ощущаться даже в тех исследованиях, авторы которых очень близко подходят к Гегелю, как, например, Р. Дж. Коллингвуд, находящийся под сильным влиянием Кроче. У нас есть теперь две работы Коллингвуда в немецком переводе: его «Автобиография», которая имела большой успех на языке оригинала, а затем была представлена немецкому читателю под названием «Denken»<sup>14</sup>, и его посмертно изданное произведение «The Idea of History» под названием «Философия истории»<sup>15</sup>.

Об «Автобиографии» я кое-что сказал во «Введении» к ее немецкому изданию и не хочу повторять это здесь. Посмертное произведение содержит историю историографии от античности до современности, знаменательно оканчивающейся на Кроче, и в пятой его части представлено собственно теоретическое рассуждение. Я ограничусь этой последней частью, так как в исторической части — как это часто бывает — царят и национальные традиции мышления, и непонимание. Так, например, глава о Вильгельме Дильтее разочаровывает немецкого читателя: «Дильтей снова подошел к вопросу, для постановки которого у Виндельбанда и остальных не хватило проницательности: как возможно познание, а не непосредственное переживание индивидуального? Он ответил на него, признав, что познание индивидуального невозможно и вновь принял позитивистскую точку зрения, по которой единственным способом познания всеобщего (единственно подлинного объекта знания) является естественная наука, или наука, построенная на натуралистических принципах. Таким образом, в конечном счете, как и все представители его поколения, он капитулировал перед позитивизмом» [с. 166]. То, что действительно истинно в этом суждении, стало неузнаваемым из-за такого обоснования, данного Коллингвудом.

Ядром систематической теории исторического познания несомненно является учение о постижении опыта прошедшего (re-enactment — обратное действие, воспроизведение). Оно создает конфронтацию с теми, кто борется против того, что можно назвать позитивистским значением или, лучше, превратным пониманием понятия истории. Истинная проблема историка заключается в том, чтобы проникнуть в мысль носителя истории, деятельность которого он исследует, «воспроизвести в своем сознании изучаемые им мысли» [с. 299]. Но насколько же странной выглядит собственная жизнь «мысли», если Кол-

лингвуд, например, называет биографию антиисторичной потому, что она основана не на «мысли», а на явлениях природы. «Через этот каркас телесной жизни человека с ее детством, зрелостью, старостью, его болезнями и всеми случайностями животного существования проходят потоки мысли, его собственной и других, проходят свободно, как морские волны через остатки заброшенного судна» [с. 290].

Кто, собственно, является носителем этой «мысли»? Кто такие носители истории, в мышление которых, как считают, проникла эта «мысль»? Существует ли определенная цель, которую человек преследует в своей деятельности? Коллингвуд понимает данную проблему примерно так <sup>16</sup>: «...Мы можем преуспеть только тогда, когда верна основная предпосылка нашей реконструкции, а именно то, что в своих действиях он руководствовался определенной целью. Если же они были нецеленаправленными, то не может быть и их истории» [с. 296]. Но является ли реконструирование целей действительно пониманием истории? Видно, как Коллингвуд против своего намерения впутан в психологию индивида. Без теории «носителя истории мирового духа», то есть без Гегеля, он не может выпутаться.

Выслушивание этого не доставило бы ему радости. Ведь вся метафизика истории, и Гегеля в том числе, кажется ему чистой системой классификации, не имеющей подлинной исторической ценности истины. Кроме того, мне не совсем ясно, как уживается тезис радикального историзма Коллингвуда с его теорией re-enactment, если, с другой стороны, он видит, и я думаю — законно, что историк сам является частью того исторического хода вещей, который он исследует и который он может наблюдать лишь с той точки зрения, которую он сам принял в одно из мгновений этой истории. Как можно это увязать с защитой постижения «мысли в ее опосредовании», которую Коллингвуд поясняет на примере платоновской критики «теории познания чистого сенсуализма» в «Теэтете»? Я боюсь, что данный пример ложен и доказывает противоположное.

Если Платон в «Теэтете» доказывает, что познание является исключительно чувственным восприятием, то, по Коллингвуду, я, как современный человек, не знаю платоновского контекста, который ведет его к этому доказательству. Зато сам контекст в моем уме другой, он является мне «в контексте дискуссий, связанных с современным сенсуализмом». Но так как речь идет о «мысли в ее

опосредовании», то это неважно. Мысль «может существовать в различных контекстах, оставаясь одним и тем же» [с. 288]. Здесь можно напомнить Коллингвуду об отчете Оксфордской дискуссии о его логике в «Вопросе и ответе» [с. 338—346]. Не должно ли постижение платоновских мыслей действительно удался только тогда, когда понимают истинную платоновскую взаимосвязь (которая является, как я думаю, некоей математической теорией очевидности, еще не ясной из интеллигибельного способа бытия математического)? И можно ли овладеть этой взаимосвязью, если категорически не устранить предпонятие современного сенсуализма?<sup>17</sup>

Другими словами, хотя коллингвудовская теория *re-enactment* и избегает индивидуального в психологии, но масштабы герменевтического опосредования, через которое происходит всякое понимание, ускользают от него.

В связи с критикой исторического объективизма следует также отметить прежде всего работы Эриха Ротхаккера. Ротхаккер развивает свои давнишние мысли, особенно в последней работе «Догматические формы мышления и проблема историзма»<sup>18</sup>, где он придерживается герменевтического устремления Дильтея (так же, как Ханс Фрейер в «Теории объективного духа») против всякого психологизма. Понятие догматической формы мышления подразумевает совершенно то же самое, что и герменевтическое понятие<sup>19</sup>. Догматика должна защищаться как продуктивный метод гуманитарного познания, поскольку она вырабатывает имманентную взаимосвязь вещей, которая унифицированно определяет область смысла. Ротхаккер может апеллировать к тому, что понятие догматики как в теологии, так и в юриспруденции имеет отнюдь не только критический, уничижительный смысл. Но в отличие от этих систематических дисциплин в гуманитарных дисциплинах понятие догматики не должно быть просто синонимом систематического познания, то есть и философии, а должно быть «другой установкой», оправдывающей историческую постановку вопроса, с помощью которой пытаются познать процессы развития. Но тогда понятие «догматика» у Ротхаккера имеет свое фундаментальное место внутри общего исторического положения и получает отсюда свое относительное оправдание. В конечном счете оно специально применяется к историческому учению о методе того, что во всеобщей форме было сформулировано дильтеевским понятием структурной взаимосвязи.

Такая догматика, следовательно, выполняет свою кор-

ригирующую функцию только там, где это исторически мыслимо и признано. Догматика римского права, однако, появилась, разумеется, только тогда, когда появилась история права. «Боги Греции» Вальтера Ф. Отто были возможны лишь после того, как историческое исследование превратило греческую мифологию в многообразную историко-культурную и историко-эпическую область познания; и когда Ротхаккер называет «классическое искусство» Вёльфлина догматикой — в отличие от «основных понятий истории искусства», — то и такая характеристика мне кажется лишь релятивной. Противоположным положением эстетике барокко, особенно маньеризму, является с самого начала скрытый пункт конструкции указанной «догматики», однако это означает, что с самого начала в нее не столько верили и не столько она была известна, сколько ее подразумевали.

В этом смысле догматика действительно элемент нашего исторического познания. Похвально, что Ротхаккер подчеркивает данный элемент как «единственный источник нашего духовного знания» [с. 25]. Широкие взаимосвязи смысла, как их представляет догматика, нужно еще постичь и сделать ясными. Следует по крайней мере считать возможным, что эти взаимосвязи являются «истинными», если их действительно хотят понять. Тем самым, конечно, как объясняет Ротхаккер, поставлена проблема множественности таких догматических систем или стилей, и это — проблема историзма.

Ротхаккер показывает себя темпераментным защитником этой проблемы. Дильтей пытается изгнать опасность историзма тем, что он сводит различные мировоззрения к многосторонности жизни. Ротхаккер следует ему в этом, говоря о догматике как об объяснении живых картин мира или направлении стиля и тем самым сводя их к взаимосвязям мировоззрения действующего человека и к его перспективности. Так все они достигают своей перспективнейшей неопровержимости [с. 35]. В применении к науке это означает, что релятивизм господствует не безгранично, а имеет четкие границы. Он не угрожает имманентной «объективности» исследования. Его отправной пункт — в вариабельности и свободе научных постановок вопросов, в соответствии с которыми вырабатываются различные значительные направления существующих картин мира. Даже современное естествознание отныне характеризуется как догматика квантифицирующего способа видения [с. 53], поскольку мы допускаем мысль, что оно может дать другой способ познания природы<sup>20</sup>.

То, что правовая герменевтика лежит в русле взаимосвязи проблем всеобщей герменевтики, вовсе не является само собой разумеющимся. В ней действительно речь идет не собственно о знании методического способа, как в филологии и библейской герменевтике, а о субсидарном принципе самого права. Ее проблема состоит не в том, чтобы понять действующие правовые положения, а в том, чтобы найти право, то есть так изложить законы, чтобы правовой порядок полностью пронизывал действительность. Поскольку изложение имеет здесь нормативную функцию, оно совершенно отделяется, например у Бетти, от филологического изложения и даже от такого исторического понимания, у которого предмет носит правовой характер (конституции, законы и т. п.). То, что изложение законов в юридическом смысле является правовым творческим делом, конечно, оспаривать нельзя. Различные принципы, которые здесь применяются, — например, принцип аналогии или принцип заполнения пустот в законах или, наконец, продуктивный принцип, положенный в основу самого правового решения и, значит, связанный с судебным делом, — представляют собой не голую методологическую проблему, а проникают глубоко в самый материал права<sup>21</sup>.

Очевидно, что юридическая герменевтика не может по-серьезному удовлетвориться тем, чтобы употреблять в качестве канона изложения субъективный принцип мнения и первоначального намерения законодателя. Она не может не применять многократно объективные понятия, например понятие правовой мысли, которая выражается в законе. По-видимому, это чисто дилетантское представление, когда применение закона к конкретному случаю мыслится как логический процесс подведения отдельного под общее.

Правовой позитивизм, который хотел бы совершенно ограничить правовую действительность законным правом и его правильным применением, не может ныне найти ни одного сторонника. Разрыв между всеобщностью закона и конкретным правовым положением в отдельном случае не может быть уничтожен по самой своей сущности. Кажется, ни разу не считалось достаточным то, что в идеальной догматике правопроизводящая сила отдельного мыслилась как дедуктивно предопределенная, в том смысле, что догматика позволяла бы мыслить все вообще возможные правовые истины как содержащиеся, по крайней мере потенциально, в когерентной системе. Даже «идея» такой завершенной догматики представляется бессмысленной, не говоря уже о том, что фактически правотворческая

сила случая постоянно подготавливает новую кодификацию. Заслуживает внимания в этом предмете то, что герменевтическая проблема — сгладить разрыв между законом и случаем — также является данной тогда, когда никакая перемена социальных отношений или других исторических изменений действительности не позволяет казаться действующему праву устаревшим или несоответствующим. Разрыв между законом и случаем представляется прямо-таки неустрашимым. В этом отношении герменевтическая проблема абстрагируется от исторического масштаба. Нет также и совершенно неизбежного несовершенства в проведении правовой кодификации, что оставляет поле действия для конкретности, так что идею можно конкретизировать в соответствии с этим полем действия до любой степени. Более того, кажется в смысле самого правового регулирования, да и вообще всего правового порядка, заложена «эластичность», чтобы давать им такое поле действий.

Если я не ошибаюсь, уже Аристотель очень ясно представлял данный вопрос, одобряя мысль не о позитивно-догматической, а исключительно о критической функции естественного права. Воспринимают всегда как шокирующее (если не оспаривают это просто как ошибочную интерпретацию аристотелевского текста) то, что Аристотель хотя и устанавливал различие конвенционального и естественного права, но и естественное право («[правое] от природы») признавал изменчивым (см.: Аристотель. Соч., т. 4. М., 1984, с. 160).

Естественное право и установленные законы не «одинаково изменчивы». Напротив, если принимать во внимание сравниваемые феномены, то становится ясным, что естественное право является изменчивым, не переставая быть при этом отличным от чисто установленных законов. Очевидно, что, например, правила уличного движения изменчивы в гораздо большей степени, чем те, которые считаются правом от природы. Аристотель хочет не смягчить, а объяснить, каким образом в нестабильном человеческом мире (в отличие от мира богов) вообще выделяется естественное право. Так, он говорит: одинаково ясно определяется различие между естественным правом и правом по договоренности — несмотря на изменчивость обоих, — как, например, различие между правой и левой руками. Хотя правая рука по природе является более сильной, однако нельзя назвать это естественное преимущество неизменным, поскольку его можно устранить в известных границах с помощью тренировки<sup>22</sup>.

В известных границах, то есть при известной свободе действий, смысл правового порядка вовсе не мешает такой свободе действий, по существу, это скорее относится к природе самого положения вещей: «Закон является всеобщим и потому не может быть справедливым по отношению к каждому отдельному случаю»<sup>23</sup>. Дело зависит и не от кодификации закона, а, наоборот, кодификация вообще только и возможна при законе, потому что законы в себе и по своей сущности суть всеобщее.

Возможно, здесь нужно изложить вопрос о том, не следует ли оценивать внутреннюю связь герменевтики и письменности тоже как вторичное. Не письменность как таковая позволяет мысли требовать изложения в языке, а ее отношение к языку, то есть всеобщность смысла, которая со своей стороны и делает возможным письменное изложение как следствие. Оба — и кодифицированное право, и письменно передаваемый текст — оказываются, таким образом, тесно связаны, и эта связь затрагивает содержание и понимания, и применения, как, надеюсь, я показал. То, что высшим доказательством сказанного является Аристотель, удивлять не может, если его критика платоновской идеи блага, как я предполагаю, представляет центральный пункт всей его философии вообще. Не будучи «номинализмом», она содержит радикальную ревизию отношения всеобщего и особенного, как оно имплицировано в платоновском учении об идее блага, — по крайней мере, в соответствии с изложением его в платоновских диалогах<sup>24</sup>.

Не исключено, что к этому разрыву между всеобщим и конкретным затем прибавляется исторический разрыв и разворачивается собственно герменевтическое творчество.

Я не рискую решать, имеет ли это значение и для юридической герменевтики, в том смысле, что правовой порядок, требующий изложения из-за изменения вещей (например, с помощью принципа аналогии), содействует именно справедливому применению права вообще — именно совершенствованию правового чувства, руководящего изложением. В других областях, во всяком случае, картина ясна. Вне всякого сомнения, что «значение» исторического события или уровень произведения искусства достигают при временном разрыве очевидности.

Современная дискуссия вокруг герменевтической проблемы нигде, вероятно, не ведется столь оживленно, как в области протестантской теологии. И здесь речь идет — конечно, в известном смысле, как и в юридической герменевтике — об интересах, находящихся вне науки, в



данном случае — вне веры и ее истинного возвещения. Вследствие этого в герменевтическую дискуссию впутываются проблемы экзегезы и догматические вопросы, в решении которых никак не могут участвовать дилетанты. Но как и в юридической герменевтике, так и здесь преимущество данного положения ясно: «смысл» текста, пониманием которого занимаются, не может быть ограничен воображаемым мнением его создателя. Великолепный гигантский труд Карла Барта, его «Церковная догматика»<sup>25</sup>, в явном виде нигде не вносит вклада в герменевтическую проблему, а косвенно — повсюду. Несколько иначе обстоит дело с Рудольфом Бультманом, у которого везде — методологические рассуждения и который в своем собрании статей многократно и явно занимается проблемой герменевтики<sup>26</sup>. Однако самый тяжелый пункт вопроса у него — имманентно теологический пункт, не только в том смысле, что его экзегический труд представляет собой почву для опыта и область применения основных герменевтических положений, а прежде всего также в том смысле, что великий предмет сегодняшней дискуссии в теологии — вопрос демифологизации Нового завета — гораздо больше проникнут догматическим напряжением, чем это должно было быть, соразмерно методологическому осознанию. По моему убеждению, принцип демифологизации имеет чисто герменевтический аспект. Согласно Бультману, программа демифологизации не должна предрешать догматические вопросы как таковые, то есть, например, вопросы о том, какое содержание в библейских писаниях является существенным для веры и чем можно пожертвовать: речь должна идти о вопросе понимания самого христианского возвещения, о том смысле, который должен быть в нем понят, если он вообще может быть «понят». Возможно, и даже определенно возможно, понять в Новом завете «больше», чем понял Бультман. Но это может выясниться только тогда, когда «больше» — это также и *хорошо*, то есть *действительно понятно*.

Историческая критика Библии и ее научное осуществление в XVIII и XIX веках создали ситуацию, которая требует постоянного компромисса между общими основами научного понимания текста и особой проблемой самосознания христианской веры. Хорошо бы вспомнить, как выглядит история этих попыток установления компромисса<sup>27</sup>.

В начале XIX века здесь выделяется «Герменевтика» Шлейермахера, последовательно обосновавшая однородность в способе изложения Священного писания

и всех прочих текстов, которые имел в виду уже Землер. Собственным вкладом Шлейермахера была психологическая интерпретация, в соответствии с которой каждая мысль текста должна соотноситься с мгновением личной жизненной взаимосвязи его автора, если мы хотим его полностью понять. Мы имеем возможность довольно точно ознакомиться с историей возникновения мыслей Шлейермахера о герменевтике, после того как Гейдельбергской Академией наук были опубликованы в точной копии берлинские рукописи, которые Люкке в свое время выпустил отдельным изданием<sup>28</sup>. Использование такого обращения к оригинальным рукописям не является революционным, однако оно и немаловажно. Г. Киммерле показывает в своем введении, что в первых записях на передний план выдвигается идентичность мыслей и речи, а в поздней разработке Шлейермахера в речи усматривается индивидуализированное выражение. К тому же происходит медленное нарастание и затем доминирование психологической точки зрения над *genuine* (подлинной) языковой точкой зрения «технической» интерпретации («стиль»).

Хорошо известно, что и внутри догматики Шлейермахера, которая вновь стала доступной благодаря прекрасному большому новому изданию Мартина Редекера («*Der christliche Glaube*»)<sup>29</sup>, психологически-субъективная ориентировка вызывает критику со стороны теологов. «Самосознание веры» — догматически опасный базис. Книга Кристофа Зенфта, в которой со знанием дела обсуждается развитие герменевтики от Шлейермахера до либеральной теологии Ричля, дает об этом хорошее представление<sup>30</sup>. Зенфт пишет о Шлейермахере:

«Несмотря на его стремление получить живое понятие о понимании исторического, диалектика между спекулятивным и эмпирическим у него неподвижна: взаимодействие между историей и познающим ее оказывается не проблематичным и критичным, оставляя вопрошающего историю вне опасности какого бы то ни было существенного контрвопроса» [Зенфт, с. 42].

И Ф. К. Баур, как показывает Зенфт, не продвигает герменевтическую проблему вперед на этом направлении, хотя и делает исторический процесс предметом своего размышления, так как он придерживается автономии самосознания как неограниченного базиса. Но Гофман — разумеется, в изложении Зенфта — герменевтически серьезно воспринимает в своей герменевтике и историчность откровения. Доктрина, согласно которой оно развивается, является «экспликацией христианской веры, имеющей

своей предпосылкой «лежащее вне нас», но не как узаконенное внешнее, а такое, что оно «эмпирически» открывается откровенно как его собственная история» [Зенфт, с. 105]. Но тем самым одновременно гарантируется следующее: «Как памятник истории, то есть определенной взаимосвязи событий, — а не как учебник всеобщей доктрины — Библия является книгой откровения». В целом можно сказать, что критика, которая канонизировала науку о Библии, сделав догматическое единство Библии в высшей степени проблематичным, и которая растворила рационалистически-догматическую предпосылку библейской «доктрины», поставила теологическую проблему признания библейской истории *как истории*.

Мне кажется, что отсюда получили свое направление новые герменевтические дебаты. Вера в эту историю сама должна быть понята как историческое событие, как призыв Слова Божия. Это имеет значение уже для отношения между Старым и Новым заветом. Его можно (например, по Гофману) понимать как отношение возвещения и исполнения, так что исторически неудавшееся возвещение определяет себя в своем смысле только в исполнении. Но историческое понимание возвещения отнюдь не вредит смыслу того возвещения, которое они приняли из Нового завета. Напротив, явление искупления, которое предвещает Новый завет, будет принято как действительное событие лишь в том случае, если предсказание не является чистым «оттиском будущего факта» [Гофман, цит. по Зенфту, с. 101]. Но прежде всего речь идет о том, чтобы понятие самопознания веры — основное понятие теологии — имело исторический (а не идеалистический) смысл<sup>31</sup>.

Самопознание должно подразумевать историческое решение, а не какое-то имеющееся в распоряжении самообладание. Это Бультман всегда подчеркивает. Отсюда ясно, что совершенно ошибочным является толкование понятия «пред-понимания», которое употребляет Бультман, как пристрастия предрассудка, как вида пред-знания<sup>32</sup>. В действительности речь идет о чисто герменевтическом понятии, которое выработал Бультман, побужденный хайдеггеровским анализом герменевтической области и всеобщей пред-структуры человеческого бытия. Он подразумевает открытие горизонта вопросов, в котором только и возможно понимание, но он не придерживается того мнения, что собственно пред-понимание могло корректироваться чем-то иным, чем встречей со Словом Божиим (как, впрочем, со всяким другим словом). Наоборот, смысл данного понятия в том, чтобы сделать очевидным движение

понимания как такую корректуру. Должно быть принято во внимание, что эта «корректура» в случае ссылки на веру является специфичной и относится к герменевтической всеобщности только по формальной структуре<sup>33</sup>.

Сюда примыкает теологическое понятие самопонимания. Очевидно, что и это понятие было развито из хайдеггеровской трансцендентальной аналитики бытия. Бытие, в котором речь идет о нем самом, делает доступным вопрос о бытии с помощью его самопонимания. Сама подвижность понимания бытия оказывается исторической, как основная составляющая историчности. Это имеет решающее значение для бультмановского понятия самопонимания.

Тем самым данное понятие отличается от понятия самопознания не только в «психологическом» смысле, то есть тем, что в самопознании известно нечто наличное, а также и в глубоком спекулятивном смысле, определяющем понятие духа в немецком идеализме, согласно которому совершенное самосознание познает себя в другом бытии. Конечно, развитие этого самосознания и в «Феноменологии духа» Гегеля стало возможным только через признание другого. Становление самосознающего духа — это борьба за признание. То, чем он является, — это то, чем он стал. Но все же в понятии самопонимания, свойственном теологам, речь идет о чем-то другом<sup>34</sup>.

Отсутствующее в нашем распоряжении «другое», которое находится *extra nos* (вне нас), принадлежит к неустранимой сущности этого самопонимания. То самопонимание, которое мы приобретаем во все новом опыте о «другом» и для «другого», остается в значительной степени непониманием, если его рассматривать по-христиански. Всему человеческому самопониманию поставлена абсолютная граница — смерть. В действительности же это нельзя серьезно пустить в ход против Бульмана [Отт, с. 163] и пытаться найти «окончательный» смысл в бультмановском понятии самопонимания. Как будто самопонимание веры не было как раз опытом крушения человеческого самопонимания! Такой опыт крушения не нуждается в том, чтобы его еще по-христиански понимали. С каждым таким опытом человеческое самопонимание углубляется. Во всяком случае, и «событие», и понятие самопонимания — исторические понятия. Но нужно — по христианской догме — показать «глубину» такого крушения. Христианский смысл возвещения, предсказания воскресения, которое спасает от смерти, состоит как раз в том, чтобы

увенчать верой в Христа постоянно повторяющиеся неудачи самопонимания, свое крушение. Конечно, это не означает выхода из собственной историчности, но, разумеется, означает, что вера есть эсхатологическое явление. В работе «История и эсхатология»<sup>35</sup> Бультман пишет: «Тот парадокс, что христианское существование является одновременно эсхатологическим, неземным и в то же время историческим, равнозначно лютеровскому положению: "simul iustus simul peccator"» («как праведник, так и грешник») — в том смысле, что самопонимание есть историческое понятие.

Новая герменевтическая дискуссия, связанная с Бультманом, по-видимому, идет дальше в определенном направлении. Если, по Бультману, притязание христианского предсказания по отношению к человеку состоит в том, что он должен отказаться от распоряжения самим собой, то призыв этого притязания есть частный опыт распоряжения человека самим собой. Таким способом Бультман теологически интерпретирует хайдеггеровское понятие несобственности бытия. Конечно, у Хайдеггера собственное соотносится с несобственным не только в том смысле, что человеческому бытию так же свойственно разрушение бытия, как и «решимость» на грех (неверие) и на веру. Одинаковая изначальность собственного и несобственного скорее просто указывает на попытку самопонимания. Она является первой формой, в которой, по мысли Хайдеггера, само бытие в своей подвижной противоречивости между скрытностью и открытостью приходит к своему выражению в языке. Точно так же, как Бультман опирался на экзистенциальную аналитику бытия Хайдеггера, чтобы объяснить эсхатологическое существование человека между верой и неверием, так и здесь он теологически исходит из масштаба вопроса о бытии, истолкованного более точно у позднего Хайдеггера, — приближаясь к центральному значению, которое имеет язык в этом явлении бытия для «языка веры». Уже в герменевтической дискуссии, которую вел Отт, — очень ловкой в спекулятивном отношении — содержится критика Бультмана со ссылкой на письмо Хайдеггера о гуманизме. Она соответствует его собственному позитивному тезису [с. 107]: «Язык, с помощью которого действительность «становится речью», в котором и с помощью которого, таким образом, протекает рефлексия о существовании, сопровождает существование во все эпохи его самоосуществления». Точно так же герменевтические идеи theologов *Фукса* и *Эбелинга* кажутся мне исходящими из позднего Хай-

деггера, так как они усиленно выдвигают язык на первый план.

Эрнст Фукс изложил *герменевтику*, которую он называет даже «Грамматикой веры»<sup>36</sup>. Он исходит из того, что язык является просветом в бытии. «Язык хранит решение о том, что перед нами открыто как бытие, как возможность того, чем мы можем стать, раз мы, как люди, должны оставаться способными говорить». Таким образом, он примыкает к Хайдеггеру, «чтобы покончить с узостью современной схемы субъекта-объекта». Но в то время, как Хайдеггер имеет в виду «обратное движение самого языка от изначального в изначальное», Фукс пытается познать в Новом завете внутреннее движение языка на слух, как движение Слова Божия.

Сознание связано с таким слушанием для того, чтобы мы не могли сказать, что мы были последними, для кого слово Бога имеет значение. Но из этого следует, что «мы можем и должны указать себе свои исторические границы, как они запечатлены в нашем историческом миропонимании. Тем самым мы принимаем задачу, подобную той, которая с давних пор стоит перед самосознанием веры. Эту проблему мы разделяем также с авторами Нового завета». Так Фукс достигает герменевтического базиса, который может быть узаконен из самой герменевтической науки. Возвещение Божьего Слова в проповеди — это перевод высказываний Нового завета, оправданием которого является теология.

Теология приближается в данном случае к герменевтике, так как ее предмет — следуя развитию современной критики Библии — не истина Откровения, а, разумеется, истина высказываний или сообщений, относящихся к Божьему Откровению [с. 98]. Поэтому решающей категорией здесь выступает *сообщение*.

Фукс следует Бульману в том, что герменевтический принцип понимания Нового завета по отношению к вере должен быть нейтральным, так как его единственной предпосылкой является вопрос о нас самих. Но он открывается как вопрос Бога о нас. Герменевтика веры должна вести речь о том, как, собственно, действует слух, встречающий призыв Слова Божия. «Знать, что происходит при этой встрече, еще не означает, будто сразу можно сказать и то, что уже знаешь» [с. 86]. Таким образом, в конце концов, задача состоит не только в том, чтобы слушать слово, а также в том, чтобы найти слово, высказать ответ. Речь идет о языке веры.

Статья «Перевод и благовещение» проясняет, насколько

ко рассматриваемое герменевтическое учение пытается превзойти экзистенциальную интерпретацию в духе Бульмана<sup>37</sup>. Это герменевтический принцип перевода, который придает направление. Бесспорно: «Перевод должен создавать то пространство, которое хотят создать в тексте, когда в нем говорит дух» [с. 409]. Но слово имеет первенствующее значение по отношению к тексту — это смелый, однако последовательный вывод, — так как слово есть событие языка. При этом нужно открыто признать, что отношение слова к мысли не есть некое дополнительное достижение мысли с помощью выражающего слова. Слово скорее подобно настигающей молнии. Соответствующую мысль формулирует Эбелинг: «Герменевтическая проблема достигает своей крайней концентрации при исполнении проповеди»<sup>38</sup>.

Здесь нельзя рассказать о том, как представлено с точки зрения этой основы «герменевтическое движение в Новом завете». Причем подлинная точка зрения просматривается в том, что теология, по Фуксу, уже в Новом завете «в своем приложении есть спор между изначально выступающим упорядочивающим мышлением и самим языком»<sup>39</sup>. Задача благовещения есть превращение в слово<sup>40</sup>.

Всей сегодняшней критике исторического объективизма или позитивизма присуще одно общее: мнение, что так называемый субъект познания есть своего рода объект, так что объект и субъект принадлежат к одному и тому же историческому движению. Противоположность субъекта и объекта уместна там, где объект по отношению к *res cogitans* (мыслящему) является просто другим *res extensa* (протяженным). Но историческое познание не может быть описано подобающим образом с помощью такого понятия объекта и объективности. Задача состоит в том, чтобы, говоря словами графа Йорка, схватить «родовое» различие «онтического» (относящегося к сущему. — *Прим. перев.*) и «исторического», то есть познать так называемый субъект в соответствующем способе бытия историчности. Мы видели, что Дильтей шел к этому пониманию недостаточно последовательно, и оно было достигнуто лишь его преемниками. Однако, как объяснил уже Эрнст Трёльч, для проблемы преодоления историзма нет понятийных предпосылок.

Плодотворной в данном случае оказалась деятельность феноменологической школы. Сегодня, когда уже рассмотрены различные фазы развития гуссерлианской феноменологии<sup>41</sup>, мне кажется ясным, что Гуссерль первым

сделал радикальный шаг в этом направлении, доказав, что способ бытия субъективности является абсолютной историчностью, то есть он преходящ. Хайдеггеровское произведение «Бытие и время», имеющее эпохальное значение, — на него обычно и ссылаются — открыло совсем другую, более радикальную интенцию, а именно: раскрыть несоразмерное онтологическое предвосхищение, которое господствует в понимании субъективности, «осознании» Нового времени, и даже в их высшей форме — в феноменологии преходящего и историчности. Эта критика выполняет позитивную задачу, снова затрагивая вопрос о «бытии», на который греки первыми дали метафизический ответ. Но «Бытие и время» было принято не в этой своей интенции, а в том, что у Хайдеггера оказалось общим с Гуссерлем: в нем увидели радикальную защиту историчности наличного «бытия», которая следовала уже из гуссерлианского анализа пра-феноменальности преходящего («потоки»). Аргументация приводилась примерно следующая. Образ существования наличного бытия определяется онтологически позитивно. Это не наличие, а будущность. Нет никаких вечных истин. Истина есть открытость бытия, данная вместе с историчностью наличного бытия<sup>42</sup>. Здесь надо было найти основное положение, исходя из которого можно было воспринимать критику исторического объективизма, проявляющуюся в самих науках, и ее онтологическую оправданность. Это историзм «второго порядка», который противопоставляет историческую релятивность всего знания не только абсолютному притязанию на истину, но и ее основе, историчности познающего субъекта, и потому историческая относительность не может быть рассмотрена теперь как ограничение истины<sup>43</sup>.

Сказанное хотя и верно, но отсюда отнюдь не следует, что теперь все философское знание — в смысле дильтеевской мировоззренческой философии — имеет смысл и ценность только как историческое выражение и поэтому оно находится в одной плоскости с искусством, где речь идет о подлинности, а не об истине. Действительная проблема Хайдеггера состоит не в желании устранить метафизику в угоду истории, а истину — в угоду подлинности выражения. Скорее он думает о проблеме, не включенной в метафизическую постановку вопроса. То, что тем самым история философии обнаруживает новый смысл как глубина мировой истории, а именно как бытие истории, то есть как история забвения бытия, не означает также того, что речь здесь идет об исторической метафизике в том смысле, который был обнаружен Лёвитом как форма



секуляризации понимания священной истории христианства<sup>44</sup> и самым последовательным воплощением которого на основе современного просвещения является гегелевская философия истории. Столь же мало метафизикой истории является историческая критика Гуссерлем «объективизма» новой философии, которая изложена в его статье «Кризис». «Историчность» — понятие трансцендентальное.

Очень легко выступать против такого «трансцендентального» историзма, который — в стиле гуссерлианской трансцендентальной редукции — занимает свое место в абсолютной историчности субъективности, чтобы с этой точки зрения понимать всё значимо существующее как объективирование данной субъективности, если принять позицию теологической метафизики. Если должно быть дано бытие-в-себе, благодаря которому только и возможно ограничение универсального исторического движения сменяющихся проектов мира, оно, очевидно, может превосходить любые конечные человеческие перспективы, как это представляется бесконечному духу. Однако это такой порядок сотворения, который таким образом оставляет предшествующими человеческие проекты мира. В этом смысле Герхардт Крюгер несколько десятков лет тому назад интерпретировал двойную точку зрения кантианской философии — идеализм явления и реализм вещи в себе<sup>45</sup>, и всегда, вплоть до последних своих работ, пытался защищать право теологической метафизики — вопреки современному субъективизму — быть основой мифического и религиозного опыта.

Гораздо хуже, когда не хотят принимать крайние выводы в христианской вести о сотворении и в то же время намерены противопоставлять изменение человеческой истории старому теологическому космосу, в котором все еще отстаивается так называемое мировое сознание<sup>46</sup>. Конечно, правильно и то, что сущность историчности была осознана человеческой мыслью лишь в христианской религии с подчеркиванием ею абсолютного мгновения Божьего акта спасения, и то, что, однако, уже раньше были известны подобные явления исторической жизни, только поняты они были как «неисторичные»: или как выведение настоящего из мифического прошлого, или как понимание современности с точки зрения идеального, вечного порядка.

Верно, что историк Геродот, даже Плутарх очень хорошо умели описывать взлеты и падения человеческой истории в качестве избыточных моральных примеров, совер-

шенно не рефлектируя об историчности собственной современности и историчности человеческого наличного бытия. Образец космического порядка, в котором все отклоняющееся и противное норме было мимолетным и сильно сглаживалось дальнейшим естественным ходом, давал возможность, конечно, описать и ход дел человеческих. Лучший порядок вещей, идеальное государство, есть, по идее, столь же длительно существующий порядок, как и Вселенная; и если даже идеальное осуществление порядка не продолжается, а наступает новый беспорядок и сумятица (как нам известно из истории), то последнее есть следствие ошибок расчета разума, знающего законы. Правильный порядок не имеет истории. История — это история разрушения и, пожалуй, восстановления настоящего порядка<sup>47</sup>.

Таким образом, при взгляде на действительную человеческую историю может быть оправдан только исторический скептицизм — впрочем, конечно, в его христианско-реформаторском понимании. Таковы были замысел и понимание, которые скрывались за раскрытием Лёвитом теологических, особенно эсхатологических предпосылок европейской истории философии в «мировой священной истории». Мыслить единство мировой истории — ложная, с точки зрения Лёвита, потребность модернистского христианского духа. Ни о вечном Боге, ни о святом плане, который он преследовал в человеке, согласно Лёвиту, мыслить нельзя, если по-серьезному воспринимать конечность человека. Нужно смотреть на вечный бег природы, чтобы учиться у нее хладнокровию, которое только и является соразмерным ничтожности человеческого бытия во Вселенной. Таким образом, «естественное понятие мира», которое Лёвит выдвигает как против современного историзма, так и против современного естествознания, носит, как мы видели, отпечаток стоицизма<sup>48</sup>. Никакой другой греческий текст, по-видимому, не иллюстрирует столь хорошо намерение Лёвита, как псевдоаристотелевская (эллински-стоицистская) работа «О мире». И неудивительно. Очевидно, что современный автор, как и его эллинский предшественник, интересуется естественным ходом лишь настолько, насколько он является другой стороной ужасающего беспорядка человеческих дел. Тот, кто таким образом защищает естественность этой естественной картины мира, исходит — точно так же, как и Ницше, — отнюдь не из вечного возвращения того же самого, а просто из конечности человеческого наличного бытия. Его отказ от истории есть отражение фатализма, то есть разочарование в смысле

наличного бытия. Это отрицание не значения истории, а отрицание вообще ее объяснимости.

Более радикальной мне кажется современная критика веры в историю, которую предпринял профессор политической философии в Чикаго Лео Страус в ряде выдающихся книг по политической философии. Воодушевляет то, что при нашем все суживающемся поле деятельности столь радикальный критик политического мышления современности действует именно там. Известно о такой борьбе между древним и современным, которая заставляла литературную публику XVII и XVIII веков следить за ней, затаив дыхание. Хотя это был скорее литературный спор, обнаруживший конкуренцию сторонников непревзойденности классических поэтов Греции и Рима с литературным самосознанием современных писателей того времени, которые при дворе Короля-Солнца (Людовика XIV. — *Прим. перев.*) положили начало новому классическому периоду литературы, так что напряжение спора было в конечном счете окончательно разрешено в чувстве исторического сознания. Ведь речь шла о том, чтобы ограничить совершенную образцовость античности. Этот спор явился одновременно последней формой неисторического противоборства между традицией и современностью.

Уместно сказать здесь о первой работе Лео Страуса «Критика религии Спинозой» (1930), имеющей отношение к данному спору. Научный труд всей его жизни, в целом вызывающий уважение, посвящен проблеме нового разжигания этой ссоры в радикальном смысле, то есть противопоставлению современного исторического самосознания ясной правильности классической философии. Когда Платон ставил вопрос об идеальном государстве — и даже распространенный политический эмпиризм Аристотеля подкреплял по преимуществу этот вопрос, — то такая его постановка имела мало общего с понятием политики, господствующим в современном мышлении со времен Макиавелли. И когда Страус в своей книге «Естественное право и история», ставшей доступной в немецком переводе, возвращается к противоположности современного исторического мировоззрения — к естественному праву, то в действительности смысл его книги заключается в том, чтобы показать здесь и греческих философских классиков, Платона и Аристотеля, как истинных основателей натурального права, и то, что ни стоицистская, ни средневековая форма натурального права, уже не говоря об эпохе Просвещения, не могут считаться правильными.

Страуса побуждает к этому катастрофа современности.

Такое элементарное человеческое желание, как различить «право» и «бесправие», порождает требование, чтобы человек поднялся над своей исторической обусловленностью. Классическая философия, которая выдвигала данный вопрос на передний план в виде вопроса о справедливости и несправедливости, была явно права; но радикальный историзм, который делает исторически относительным любое безусловное значение, не может быть прав. Его аргументы, следовательно, нужно еще раз осветить с помощью классической философии.

Пусть Страус не думает, что может решить эту проблему сходу, подобно Платону с его критикой софистики. Он даже в современном историческом сознании лишь потому находится «как дома», что право классической философии не может быть представлено им «наивно». Таким образом, его аргументация против того, что он называет историзмом, сначала должна еще получить историческую основу. Он ссылается на то (и Лёвит также повторяет эту ссылку), что историческое мышление само имеет свои исторические условия развития. В действительности это означает примысливание существования самого познающего человека в его историчности — как в случае наивного историзма, то есть образования исторического смысла при изучении традиции, так и при утонченной форме историзма. Конечно, такое примысливание происходит совершенно не потому, что в противном случае историзм «противоречил» бы сам себе, а потому, что он сам о себе мыслит серьезно. Нельзя, таким образом, выдвигать здесь следующий аргумент: историзм, который заявляет об исторической обусловленности всего познания прямо «во всей вечности», противоречит сам себе в основе. Эта противоречивость — особая проблема<sup>49</sup>. Однако и здесь возникает вопрос, лежат ли в одной плоскости оба положения: «Всё познание исторически обусловлено» и «Это знание безусловно», — так, чтобы они могли противоречить друг другу. А ведь этот тезис не означает, что данное положение всегда будет считаться истинным, точно так же, как не означает и то, что его не всегда считали истинным. Историзм, который сам себя воспринимает серьезно, рассчитывает скорее на то, что его тезис когда-то перестанут считать истинным, то есть историзм будет мыслиться «неисторичным». Но это происходит, конечно, совершенно не потому, что безусловное утверждение обусловленности всего познания имеет большой смысл, а потому, что оно содержит «логическое» противоречие.

Страус, однако, рассматривает данный вопрос не в та-

ком смысле. Доказательство того, что классики мыслили по-другому, внеисторично, еще ничего не говорит о возможности мыслить внеисторично ныне. Все же есть достаточно оснований рассматривать возможность думать внеисторично не как пустую возможность. Интересные «физиономические» наблюдения, которые накопил по этому вопросу Эрнст Юнгер, могли свидетельствовать о том, что человечество достигло «стены времени»<sup>50</sup>. Однако то, что Страус имеет в виду, содержится в самом историческом мышлении и имеет смысл коррективы. Он критикует претензию «исторического» понимания традиционных идей на то, чтобы понимать этот мир мыслей лучше, чем он был в состоянии сам себя понять<sup>51</sup>. Тот, кто так думает, заранее исключает возможность того, чтобы традиционные мысли могли быть просто истинными. В этом как раз и заключается универсальный догматизм такого способа мышления.

Та картина историзма, которую здесь нарисовал Страус и против сторонников которой он борется, соответствует, как мне кажется, тому идеалу совершенного просвещения, который я отметил в собственных исследованиях философской герменевтики как основную идею, вслед за историческим иррационализмом Дильтея и иррационализмом XIX века. Не утопический ли это идеал современности, что прошедшее будто бы освещается абсолютно полно? Применение перспективы с высоты современности на все прошедшее, как мне кажется, вовсе не характеризует истинную сущность исторического мышления, а отличает упрямый позитивизм «наивного» историзма. Достоинство и истинная ценность исторического мышления заключаются в признании того, что совсем нет никакой «современности», а есть только постоянно сменяющийся горизонт будущего и прошедшего. Это никак не означает (и никогда не означало), что какая-то отдельная перспектива, в которой показаны традиционные мысли, является правильной. «Историческое» мышление не имеет никакой привилегии, ни сегодняшней, ни завтрашней. Оно само охвачено изменяющимся горизонтом и движется вместе с ним.

Наоборот, точка зрения филологической герменевтики коренится в эстетике гения и, как я доказывал, заключается в том, что автора будто бы можно лучше понять, чем он сам себя понимал, что и является первоначальным простым формулированием идеала просветительства: объяснять смутные представления с помощью понятийного анализа<sup>52</sup>. Его применение к историческому сознанию

вторично выдвигает на передний план фальшивое мнение о непревзойденном превосходстве интерпретации в соответствии с современностью, которое Страус обоснованно критиковал. Но когда Страус доказывает, что для того, чтобы лучше понять автора, нужно сначала понять его так, как он сам себя понимает, то он, как я думаю, недооценивает трудность понимания всего, потому что он игнорирует то, что можно назвать диалектикой высказывания.

Страус это показывает и в другом месте, когда защищает идеал «объективной интерпретации» текста тем, что каждый раз понимает свою догму лишь одним-единственным образом, «предполагая, что он не был смутным» [с. 67]. Но нужно еще спросить, все ли так уж понятно с предполагаемой противоположностью между ясным и смутным, которую Страус принимает как само собой разумеющуюся. Не разделяет ли он тем самым точку зрения законченного исторического просвещения и не перепрыгивает ли через собственно герменевтическую проблему? По-видимому, Страус считает возможным понять то, что понимает не сам автор, а что понимает другой, и только так понять, как он сам себя должен был бы понимать. И Страус, по-видимому, считает, что если кто-то что-то говорит, то он при этом «себя» понимает необходимо и адекватно. И то и другое, как я считаю, неудачно. Положение, инкриминируемое герменевтике как основное, — что автора нужно понять «лучше», чем он сам себя понимает, — следует освободить от предпосылки абсолютного просветительства, чтобы получить его действительный смысл.

Спросим с пристрастием, как выглядит с точки зрения герменевтики речь в защиту классической философии, которую ведет Страус. Исследуем один пример. Страус прекрасно показывает, что классическая политическая философия отношения «Я—Ты—Мы», названная так в современной дискуссии, известна совсем под другим названием, а именно как дружба. Кажется правильным, что современный способ мышления, который говорит о проблеме «Ты», исходит из преимущественного положения картезианского *ego cogito*. Страус думает, что поймет в данном случае, почему античное понятие дружбы было правильным, а современное понятийное образование — ложным. Тот, кто пытается познать, что объединяет государство и общество, правомерно должен говорить о роли дружбы. Но он не может с той же правомерностью говорить о «Ты». «Ты» есть не то, о чем говорят, а то, кому говорят. Если вместо роли дружбы кладут в основу функцию «Ты»,

то упускают из виду как раз объективную коммуникативную сущность государства и общества.

Я нахожу пример очень удачным. Неопределенное положение между учением о добродетели и учением о благе, которое занимает понятие дружбы в этике Аристотеля, давно уже дало мне исходную точку, чтобы с помощью совершенно подобных оснований познать границы современной этики по отношению к классической этике<sup>53</sup>. Итак, я полностью согласен с примером Страуса, но я спрашиваю: разве такое понимание «падает с неба», когда мы «читаем» классика «глазами, обученными исторической наукой», одновременно реконструируем его мнение и потом еще считаем возможным — пребывая в доверчивом настроении — признавать, что оно правильное? Или мы видим в нем истину, потому что мы уже заранее все знаем, когда пытаемся понять классика, то есть что его высказывания для нас истинно ясны при взгляде на соответствующие современные модные теории? Понимаем ли мы их мнения вообще, не понимая их как более правильные? Если это так, то я спрашиваю далее, нет ли смысла в сказанном Аристотелем: мог ли он не понимать сам себя так, как понимаем его мы, когда мы находим более правильным то, что он сказал, а не то, что говорят современные теории (которых он совершенно не мог знать)?

Подобное можно показать, например, на различии между понятием государства и понятием полиса, на чем настаивает Страус. То, что учреждение государства есть нечто совершенно иное, чем естественная жизненная общность полиса, — не только правильно (тем самым и обнаруживается «нечто» — и опять из этого опыта различия); это остается непонятным как для современной теории, так и в нашем понимании традиционного классического текста, если мы понимаем его не из противопоставления к современному. Если хотят назвать это «ревитализацией», оживлением, то мне подобный термин кажется столь же неточным способом выражения, как *re-enactment* Коллингвуда. Жизнь духа не подобна жизни тела. Признание этого вовсе не является фальшью для историзма, а прекрасно согласуется с аристотелевским *ἐλπίδος εἰς αὐτό* (приложение самого себя). В этом вопросе, я думаю, у меня нет серьезных различий со Страусом, поскольку и он считает неизбежным «смешение исторических и философских вопросов» в нашем сегодняшнем мышлении. Видеть в этом прямо-таки преимущество современности было бы догматическим утверждением, и здесь я согласен со Страусом. Да, сколько незаметных предубеждений

владеет нами, когда мы мыслим нашими понятиями, самым различным образом переставленными традицией, и как много может нам дать возвращение к отцам мысли — однозначно показывают названные примеры, которые можно приумножить с помощью произведения Страуса.

Во всяком случае, нельзя позволить себе соблазниться заблуждением, что проблема герменевтики ставится лишь с точки зрения современного историзма. Допустим, что для классиков мнения их предшественников дискутируются, собственно, не как исторически «другое», а одновременно как современное. Проблема герменевтики, то есть проблема интерпретации передаваемого текста, ставится и в таком случае, и если такая интерпретация у них всегда включает вопрос об истине, то это, вероятно, не так уж далеко от нашего собственного опыта обращения с текстами, как это хотело бы допустить учение о методах историко-филологической науки. Слово «герменевтика», как известно, обращает нас к задаче переводчика — понять и сообщить о чем-то непонятном, потому что оно сказано на чужом языке, пусть то будут хоть намеки и знаки на языке богов. Умение, посвященное такой задаче, разумеется, всегда было предметом возможного сознания и сознательного обучения. (Это могло быть, конечно, формой устной традиции, как, например, у дельфийских жрецов.) Но с полной определенностью задача изложения ставится там, где существует письменность. Все, что фиксируется в письме, имеет нечто чуждое и поэтому ставит такой же вопрос о понимании, как и то, что сказано на чужом языке. Толкователь письменного источника, как переводчик Божьей или человеческой речи, снимает чуждость и делает возможным усвоение. Возможно, данная задача усложняется, когда исторический разрыв между текстом и интерпретатором осознан. В то же время это означает, что традиция, которую совместно представляет и передаваемый текст, и его интерпретатор, стала хрупкой. Но я думаю, что в силу ложных методологических аналогий, которые внушают естественные науки, «историческая» герменевтика далеко отошла от такой доисторической герменевтики. Я попытался показать, что здесь есть по меньшей мере одна общая господствующая черта: структура применения<sup>54</sup>.

Было бы любопытно исследовать когда-нибудь существенную связь между герменевтикой и письменностью в ее греческих началах.

Истолкованием поэтов занимались и Сократ, и его противники софисты, если можно верить Платону. Важнее то, что вся платоновская диалектика у самого Платона



определенно выражалась через проблематику письменности и что она и внутри происходящего диалога нередко принимала явно герменевтический характер; неважно, чем вводился диалектический диалог — мифической традицией через жрецов или жриц, поучением Диотимы или только констатацией, — древние совершенно не заботились о нашем понимании и потому оставили нас беспомощными перед их текстами, как перед сказками. Нужно было бы взвесить и противоположное: в какой степени именно у Платона его собственные мифы относятся к диалектике, насколько они сами имеют характер толкования. Таким образом, конструкция платоновской герменевтики, предложенная Германом Гундертом<sup>55</sup>, могла бы быть здесь в высшей степени поучительной.

Но еще важнее Платон как *предмет* герменевтического размышления. Ведь форма диалога как произведения искусства в трудах Платона занимает своеобразное место где-то посредине между подобием драматической поэмы и аутентичностью учебного сочинения. Последние десятилетия в этом отношении характеризовались высоким герменевтическим сознанием, и даже Страус в своих работах поразил нас некоторыми блестящими опытами расшифровки смысловых отношений, скрытых в платоновских диалогах. Как бы много ни помогали нам формальный анализ и другие методы, но по сути дела герменевтической основой здесь является наше собственное отношение к реальным проблемам, о которых идет речь у Платона. И платоновскую искусную иронию понимает лишь тот (как всякую иронию), кто действительно понимает Платона. Следствием такого положения дел является то, что подобные расшифрованные толкования остаются «сомнительными». Их «истина» не «объективно» обнаруживается, а выступает тем реальным соглашением, которым нас связывает интерпретированный текст.

Здесь Страус косвенным образом делает дальнейший важный вклад в герменевтическую теорию, исследовав особую проблему, а именно вопрос о том, насколько надо принимать во внимание при понимании текстов сознательную маскировку истинного мнения под влиянием угрозы преследования со стороны власти имущих или церкви<sup>56</sup>. Изучение Маймонида, Галеви и Спинозы и давало повод к такому способу рассмотрения. Я не могу сомневаться в толкованиях, которые привел Страус, — они в значительной степени ясны, — но я могу высказать противоположное суждение, которое, возможно, правомочно в этих случаях, но совершенно неоправданно в других слу-

чаях — например, в случае Платона. Но являются ли сознательное притворство, маскировка и сокрытие собственного мнения действительно редким экстремальным случаем в частой, даже всеобщей нормальной ситуации? Точно так же, как преследование (власть имущими или церковниками, инквизицией и т. п.) является лишь экстремальным случаем — по сравнению с сознательным или невольным давлением, которое оказывает и общественность на человеческое мышление. Только в том случае, когда непрерывный переход от одного к другому совершенно осознан, можно рассчитать ту герменевтическую трудность, которую понял Страус. Как же можно иначе прийти от искажения к однозначному истолкованию. Так, например, когда у какого-то писателя находят противоречивое высказывание, которое скрыто и случайно, как считает Страус, то это отнюдь не значит, что мы должны принимать данное высказывание за высказывание его истинного мнения. Всегда также имеет место неосознанный конформизм человеческого духа, который считает очевидное для всех действительно истинным. И есть, наоборот, неосознанное стремление испробовать крайние возможности, хотя их не всегда можно соединить с когерентным целым. Экспериментальный экстремизм Ницше — неопровержимое тому свидетельство. Хотя противоречивость и является превосходным критерием в герменевтике.

Так, например, я совершенно уверен, что положение Страуса, первоначально кажущееся совершенно очевидным, о том, что если автор обнаруживает противоречия, которые нынешнему школьнику без труда ясны, пусть они будут преднамеренными и даже предназначенными для обнаружения, то они не применимы в качестве так называемых ошибок в аргументации платоновского Сократа. И не потому, что мы здесь имеем дело с началами логики (кто так думает, тот смешивает логическое мышление с логической теорией), а потому, что сущность ведения разговора, направленного на предметы, должна мириться с нелогичностью<sup>57</sup>.

Затронутый выше вопрос имеет всеобщие герменевтические последствия. Речь идет о понятии мнения автора. Я не говорю о том, какую помощь здесь может предоставить юриспруденция со своим учением об изложении законов. Я хочу сослаться лишь на то, что, во всяком случае, платоновский диалог являет собой пример многозначности, полной отношений, среди которых Страус как раз часто теряет важное. Можно ли так недооценивать миметическую истину, которую у Платона имеет сократовское ведение.

разговора, чтобы не видеть эту многозначность в ней самой, в самом Сократе? Знает ли автор действительно так точно и в каждом данном положении, что он подразумевает? Странная глава о философской самоинтерпретации — я имею в виду, например, Канта, Фихте или Хайдеггера, — кажется мне, ясно говорит об этом. Если альтернатива, установленная Страусом, а именно что автор-философ имеет или однозначное мнение, или смутное, должна быть правильной, тогда во многих спорных изложениях, боюсь, правомерен только один герменевтический вывод: считать случай смешения исходным.

Для структуры герменевтического хода событий я обязательно должен сослаться на аристотелевский анализ φρόνησις (мышления)<sup>58</sup>. Тем самым я, в сущности, продолжил линию, которую Хайдеггер выбрал уже в свои ранние фрейбургские годы, когда, выступая против неокантианства и философии ценностей (а в конечном счете также и против самого Гуссерля), он пришел к герменевтике фактуальности. Конечно, уже для раннего Хайдеггера стал подозрителен тот онтологический базис Аристотеля, на который опирается вся современная философия, в особенности понятие субъективности и сознания, как и апории историзма (что тогда называлось в «Бытии и времени» «онтологией наличного»). Но в одном пункте аристотелевская философия была для Хайдеггера не только противоположением, а чем-то гораздо большим, то есть защитой собственных философских интенций: в аристотелевской критике «всеобщего эйдоса» Платона и позитивно — в доказательстве аналогичной структуры блага и его познания, когда оно есть задача в ситуации поступка.

Что меня больше всего удивляет в защите Страусом классической философии, так это то, в какой степени он хотел бы ее понимать как единство, в результате чего ему, по-видимому, никакой заботы не причиняет крайняя противоположность между Платоном и Аристотелем в характере и смысле вопроса о том, в чем состоит благо. Начальные стимулы, которые я получил от Хайдеггера, кроме прочего, оказались плодотворными потому, что аристотелевская этика совершенно естественно облегчила глубокое проникновение в герменевтическую проблему. Я думаю, что это отнюдь не злоупотребление аристотелевским мышлением, а выявление с его помощью возможного для всех нас разъяснения того, как с возникновением исторического сознания критика абстрактно-всеобщего — без заострения ее в стиле гегелевской диалектики и тем самым без непримиримого вывода, который

представляет понятие абсолютного знания, — стала определяющей для герменевтической ситуации.

В книге Теодора Литта «Возрождение исторического сознания», опубликованной в 1956 г., помещен темпераментный спор с Крюгером и Лёвитом (к сожалению, и не с Л. Страусом еще) под заглавием «Историзм и его противники», который, мне кажется, имеет отношение к рассматриваемому вопросу<sup>59</sup>. Думаю, Литт прав, когда он видит в философской вражде против истории опасность нового догматизма. Требование прочного, неизменного масштаба, «который указывал бы направление тому, кто призван действовать», всегда имеет силу в том случае, когда заблуждения в нравственно-политических суждениях ведут к плохим последствиям. Вопрос о справедливости, об истинном государстве, по-видимому, является элементарной потребностью человеческого бытия. Между тем все зависит от того, как этот вопрос должен пониматься и как он должен быть поставлен, чтобы вносить ясность. Литт показывает, что не может поэтому подразумеваться никакая всеобщая норма, с которой можно было бы соотнести оцениваемый случай практически-политического поступка<sup>60</sup>. Я не вижу, правда, чтобы он воспользовался той помощью, которую здесь может оказать Аристотель. Ведь Аристотель подобным образом уже возражал против Платона.

Я абсолютно убежден, что мы должны просто учиться у классиков, и я умею высоко ценить то, что Страус не только поднимает данное требование, но и неоднократно осуществляет его на деле. Однако я считаю, что мы должны также учиться у них и пониманию того неустранимого противоречия, которое существует между *πολιτικὴν τέχνην* (политическим искусством) и *πολιτικὴν φρόνησιν* (политическим мышлением). Я нахожу, что Страус недостаточно продумал указанное противоречие.

В чем Аристотель может помочь, так это, во всяком случае, в том, чтобы мы не замыкались на апофеозе природы, естественности и естественного права, что было бы не чем иным, как бессильной доктринерской критикой истории, а, напротив, чтобы мы добились подходящего отношения к исторической традиции и лучшего понимания того, что есть. Впрочем, я считаю проблему, которую поставил перед нами Аристотель, отнюдь не снятой. Все-таки может быть, что критика Аристотеля — как и любая другая критика — права в том, *что* она говорит, но не права в том, против кого она направлена. Однако это широкое поле исследования.

## Послесловие

Когда я закончил эту книгу в конце 1959 года, я был в большом сомнении по поводу того, не произошло ли это «слишком поздно», то есть не является ли уже излишним тот итог традиционно-исторического мышления, который я здесь подвел. Множились признаки новой волны технологической враждебности к истории. Ей соответствовало ширившееся принятие англосаксонской теории науки и аналитической философии, и в конце концов новый подъем, который переживали общественные науки (среди них прежде всего социальная психология и социальная лингвистика), не предвещал гуманистической традиции романтических гуманитарных наук никакого будущего. Но это была традиция, из которой вышел я. Она представляла собой опытную почву моей теоретической работы — хотя отнюдь не ее границы и вовсе не ее цель. Но даже внутри классических исторических гуманитарных наук произошло изменение стиля в направлении к новым методическим средствам статистики, формализации; было очевидным стремление к планированию науки и технической организации исследований. Выдвинулось вперед новое «позитивистское» самопонимание, которое требовалось с принятием американских и английских методов постановки вопросов.

И конечно, в данном случае имело место банальное непонимание, когда выражение «истина и метод» отягощали обвинением, что здесь не осознана строгость метода современной науки. Герменевтику сделало действенной нечто совсем иное — то, что со строгими обычаями науки вовсе не находится в натянутых отношениях. Никакой плодотворно работающий исследователь не может в глубине души сомневаться в том, что хотя методическая чистота неизбежна для науки, но одно лишь применение при-

вычных методов в гораздо меньшей степени составляет сущность всех исследований, чем нахождение новых, — и за этим стоит творческая фантазия исследователя. Сказанное имеет значение не только в области так называемых гуманитарных наук.

Кроме того, существует герменевтическая рефлексия, которая была установлена в работе «Истина и метод», все другое — только лишь игра понятий. Она вырастает повсюду из конкретной практики науки и существует, само собой разумеется, для методологических убеждений, то есть контролируемого опыта и фальсифицируемости. Более того, эта герменевтическая рефлексия была повсеместно обнаружена в научной практике. Если оценивать мою работу в рамках философии нашего столетия, то нужно как раз исходить из того, что я пытался примирить философию с наукой и в особенности — плодотворно развивать радикальные проблемы Мартина Хайдеггера, которому я обязан в самом главном — в широкой области научного опыта, по которой я дал лишь обзор. Это, конечно, принуждает к тому, чтобы перешагнуть ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе. Но можно ли поставить в упрек философскому сознанию то, что оно не рассматривает научное исследование как самоцель, а делает проблемой, наряду с собственно философской постановкой вопроса, также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни? В эпоху, когда в общественную практику все больше и больше проникает наука, она может осуществлять свою общественную функцию соответствующим образом лишь тогда, когда не скрывает своих границ и условности своего поля деятельности. Это должна прояснить именно философия — в век, когда до суеверия верят в науку. Именно на этом основан тот факт, что напряжение внимание к истине и методу имеет непреходящую актуальность.

Таким образом, философская герменевтика включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей. В так называемых гуманитарных науках в некоторой степени обнаруживается — как это видно уже из самого их обозна-

чения в английском языке («моральные науки»), — что их предмет является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий.

Этот аспект можно даже отнести и к «правильным» наукам. Однако здесь, мне кажется, необходимо различие. Если в современной микрофизике наблюдатель не элиминируется из результатов измерений, а существует в самих высказываниях о них, то это имеет точно определенный смысл, который может быть сформулирован в математических выражениях. Если в современных исследованиях отношений исследователь открывает структуры, которые также определяют и его собственное поведение историко-родовой наследственностью, то он, возможно, познает и о себе самом что-то, но именно потому, что он смотрит на себя другими глазами, чем с точки зрения своей «практики» и своего самосознания, если он при этом не подчиняется ни пафосу прославления, ни пафосу унижения человека. Наоборот, если всегда видна собственная точка зрения каждого историка на его знания и ценности, то констатация этого не является упреком против его научности. Еще неизвестно, заблуждается ли историк из-за ограниченности своей точки зрения, неправильно понимая и оценивая предание, или ему удалось правильно осветить не наблюдавшееся до сих пор благодаря преимуществу его точки зрения, которая позволила ему открыть нечто аналогичное непосредственному современному опыту. Здесь мы находимся в гуще герменевтической проблематики, однако это отнюдь не означает, что не существовало опять-таки таких методических средств науки, с помощью которых пытались решать вопрос об истинном и неистинном, исключать заблуждение и достигать познания. В «моральных» науках не обнаруживается никакого следа чего-нибудь другого, чего нет в «правильных» науках.

Подобное играет роль в эмпирических социальных науках. Вполне очевидно, что постановку вопроса здесь направляет «пред-понимание». Речь идет о сложившейся общественной системе, которая имеет значение исторически ставшей, научно недоказуемой нормы. Она представляет не только предмет опытно-научного рационализирования, но и его рамки, в которые «вставляется» методическая работа. Исследование разрешает в данном случае проблему, большей частью учитывая помехи в существующих общественных функциональных взаимосвязях или также путем объяснения критикой идеологии, которая оспаривает существующие господствующие отно-

шения. Бесспорно, что и здесь научное исследование ведет к соответствующему научному господству тематизированной частичной взаимосвязи общественной жизни; однако точно так же, конечно, неоспоримо, что это исследование побуждает к экстраполяции его данных на комплексную взаимосвязь. Такой соблазн слишком велик. И как бы ни были неопределенны фактические основы, исходя из которых становится возможным рациональное овладение общественной жизнью, навстречу социальным наукам идет потребность веры, которая их буквально увлекает и выводит за их границы. Мы можем это пояснить некоторым классическим примером, который Дж. С. Милль приводит как применение индуктивной логики к социальной науке, а именно к метеорологии. Верно не только то, что до сих пор мы не добились хотя бы большой уверенности в долгосрочных и обширных по охвату пространства прогнозах погоды с помощью современных данных и их переработки; но даже если бы мы в совершенстве овладели атмосферными явлениями или, лучше, — так как, в сущности, дело за этим не стоит — если бы в нашем распоряжении имелись в огромной степени возрастающие данные и их обработка, и тем самым стало бы возможно более точное предсказание, — тотчас бы возникли новые сложности. Сущность научного овладения ходом событий такова, что оно может служить любым целям. Это значит, что если бы возникла проблема создания погоды, влияния на погоду, то тем самым встала бы проблема борьбы общественно-хозяйственных интересов, о которых мы при современном состоянии прогностики имеем лишь ничтожное представление, например при случайной попытке заинтересованных лиц повлиять на недельные прогнозы. В перенесении на социальные науки «овладение» общественным ходом событий с необходимостью ведет к «сознанию» социал-инженеров, которое желает быть «научным», и его социальное партнерство никогда не может быть совершенно отвергнуто. Здесь существует особая сложность, которая вытекает из социальных функций эмпирических социальных наук: с одной стороны, имеет место тяга к опрометчивому экстраполированию эмпирически-рациональных данных исследований на комплексную ситуацию — только бы достичь вообще научных планомерных действий; с другой стороны, давление интересов сбивает с толку в вопросе о том, кого использовать социальным партнером в науке, чтобы повлиять на общественный процесс в их духе.

Фактически абсолютизирование идеала «науки» — это



большое ослепление, которое каждый раз снова ведет к тому, чтобы герменевтическую рефлексию вообще считать беспредметной. Сужение перспективы, которое следует за мыслью о методе, кажется исследователю трудно понимаемым. Он всегда уже ориентирован на оправдание метода своего опыта, то есть отворачивается от противоположного направления рефлексии. Даже если он, защищая свое сознание метода, в действительности рефлектирует, он и тогда опять не позволяет своей рефлексии становиться темой сознания. Философия науки, рассматривающая научную методику как теорию и не принимающая участия ни в какой постановке вопроса, которая не может быть охарактеризована как осмысленная методом *trial and error* (проб и ошибок), не осознает, что этой характеристикой она сама себя ставит вне ее.

Природа вещей такова, что философский разговор с философией науки никогда не удастся. Дебаты Адорно с Поппером, как и Хабермаса с Альбертом, показывают это очень ясно. Герменевтическая рефлексия рассматривается самым последовательным образом как теологический обскурантизм в научном эмпиризме, когда он поднимает «критический рационализм» до абсолютного масштаба истины<sup>1</sup>.

К счастью, соответствие в вещах может состоять в том, что имеется только единственная «логика исследования», но и это еще не все, так как избирательная точка зрения, которая, в согласии с обстоятельствами, выделяет определенную постановку вопроса и поднимает его до темы исследования, сама не может быть получена из логики исследования. Примечательно здесь то, что теорию науки хотят, ради рационализма, отдать полному иррационализму, а тематизирование такой познавательной-практической точки зрения путем философской рефлексии считают незаконным; ведь философию, которая так поступает, упрекают как раз в том, что она защищена в своих утверждениях от опыта. Сторонники такого подхода не понимают, что сами более зависимым образом содействуют оторванности от опыта, например от здравого человеческого смысла и жизненного опыта. Это всегда происходит в том случае, когда научное понимание частичных связей подкрепляют некритическим применением, например, когда ответственность за политические решения возлагают на экспертов. Спор между Поппером и Адорно сохраняет нечто неудовлетворительное и при анализе того же самого у Хабермаса. Правда, я согласен с Хабермасом, что герменевтическое пред-понимание всегда на-

ходится в игре и; следовательно, требует рефлексивного объяснения. Но в этом пункте я стою по другую сторону от «критического рационализма» и потому не могу считать иллюзорным полное объяснение.

Ввиду такого положения вещей снова требуют разъяснения два пункта: что означает герменевтическая рефлексия для методики познания и как обстоит дело с задачей критического мышления по отношению к традиционности понимания?

Заострение напряженного внимания к истине и методу в моей книге имеет полемический смысл. В конце концов, как признал сам Декарт, именно к особой структуре выпрямления согнутой вещи относится тот факт, что ее следует сгибать в противоположном направлении. Но согнута в данном случае была не столько методика науки, сколько рефлексивное самосознание. Такой вывод, мне кажется, достаточно ясно вытекает из анализа послегегелевских историков, описанных мною, и из самой герменевтики. Налицо наивное непонимание, когда боятся, — все дальше следуя за Э. Бетти<sup>2</sup>, — что из-за герменевтической рефлексии размоется научная объективность. В этом и Апель, и Хабермас<sup>3</sup>, и представители, например, «критического рационализма» одинаково слепы. Они отказывают всем притязаниям моего анализа на рефлексию, а значит — также и в смысле применения, которое я пытаюсь показать как структурный момент всего понимания. Они так захвачены методологизмом теории науки, что постоянно имеют в виду правила и их применение. Они не признают, что рефлексия по поводу практики не есть техника.

То, о чем я рефлектирую, является опытом самих наук и ограничением объективности, которое должно рассматриваться в них самих (а не как-то рекомендоваться). Признать продуктивный смысл таких ограничений, например, в форме продуктивного предрассудка, — кажется мне не чем иным, как заповедью научной добросовестности, за которую ручается философ. Как можно говорить подобное философии, которая это осознает, поощряя ее действовать в науке некритически и субъективно! Это кажется мне таким же бессмысленным, как если бы, наоборот, стали, например, ожидать требования логического мышления от математической логики или ждать требования научного исследования от теории познания критического рационализма, которая называет себя «логикой исследований». Теоретическая логика, как и философия науки, удовлетворяет скорее философскому требо-

ванию в оправдании и является вторичным по отношению к научной практике. При всем различии, которое существует между естествознанием и гуманитарными науками, общее имманентное значение критической методики, по сути дела, неоспоримо. Даже крайне критический рационалист не станет отрицать, что применению научной методики предшествуют определяющие факторы, которые касаются уместности выбора и постановки в нем вопросов.

Последней причиной той путаницы, которая господствует в данном случае в методологическом аспекте науки, мне кажется разрушение понятия практики. В эпоху науки с ее идеалом надежности указанное понятие стало узаконенным. Так как теперь наука видит свою цель в изолированном анализе причинных факторов явлений — в природе и обществе, — с практикой она имеет дело только как с применением науки. Но оно является такой «практикой», которая не требует никаких отчетных данных. Таким образом, понятие техники включает понятие практики, иначе говоря: компетенция эксперта оттеснила политический разум.

Как видим, герменевтика играет не только ту роль в науке, которая обсуждается, но выступает и как самосознание человека в современную эпоху науки. Один из важнейших уроков, которые дает история философии для этой актуальной проблемы, состоит в той роли, которую играет в аристотелевской этике и политике практика и знание, освещающее и ведущее ее, практический ум или мудрость, которую Аристотель называет фронесисом. Шестая книга «Никомаховой этики» оставила нам лучшее введение в эту забытую проблематику. По этому поводу я могу отослать к моей новой работе — докладу «Герменевтика как практическая философия», который включен в сборник «К реабилитации практической философии», организованный М. Риделем<sup>4</sup>. Великая подоплека традиции практической (и политической) философии, господствующей от Аристотеля до начала XIX столетия, — если рассмотреть ее философски — состоит в независимости того познавательного вклада, который относится к практике. Конкретное особенное оказывается здесь не только исходным пунктом, но и моментом, всегда определяющим содержание всеобщего.

Эту проблему мы знаем в той форме, которую придал ей Кант в «Критике способности суждения». Кант различает определяющую способность суждения, которая подводит особенное под данное всеобщее, от рефлектирующей

способности суждения, которая за данным особенным ищет всеобщее понятие. Гегель, как мне кажется, правильно показал, что отделение этих двух функций способности суждения есть чистая абстракция и что способность суждения в действительности всегда заключается как в том, так и в другом. Всеобщее, под которое подводят особенное, тем самым продолжает существовать само по себе. Ведь таким образом правовой смысл законов определяется судебной практикой, а принципиально всеобщность нормы — через конкретность отдельного случая. Как известно, Аристотель зашел так далеко, что на этой основе объявил даже платоновскую идею блага пустой, и, по сути дела, вполне справедливо, если последняя действительно должна была мыслиться как существующее в высшей степени всеобщности<sup>5</sup>.

Если мы примкнем к традиции практической философии, то это поможет нам отгородиться от технического самосознания научных понятий Нового времени. Но данное условие не исчерпывает философской интенции моей попытки. Я вообще не замечаю, чтобы в герменевтическом разговоре, который мы ведем, следовали этой философской интенции. Понятие игры, изъясв которое несколько десятков лет тому назад из субъективной сферы «тяги к игре» (Шиллер), я вынужден был обратиться к критике «эстетического отличия», включает в себя онтологическую проблему. Ведь в этом понятии объединяются игровое переплетение явления и понимания, даже языковая игра нашего жизненного опыта, как они были представлены Витгенштейном в его метафизически-критическом анализе. Как «онтологизирование» язык может появляться при моей постановке вопроса, однако, лишь тогда, когда вопрос о предпосылках инструментализации языка вообще остается без внимания. Это действительно проблема философии, которую выдвигает герменевтическая практика: вскрыть те онтологические импликации, которые лежат в «техническом» понятии науки, и достигнуть теоретического признания герменевтического опыта. И здесь на передний план должна быть выдвинута философская беседа, ее возрождение, необходимое не для того, чтобы обновить платонизм, а скорее для того, чтобы, возобновив разговор с Платоном, вернуться к тому, что стоит за признанными понятиями метафизики и не признанными ею дальнейшими следствиями. «Подстрочные замечания к Платону» Уайтхеда могут сыграть важную роль в решении данной задачи, как правильно отметил Виль (см. его введение к немецкому изданию «Приключений

идей» Уайтхеда). Во всяком случае, моим намерением было объединить масштабы философской герменевтики с платоновской диалектикой, а не с гегелевской. Третий том моих «Маленьких сочинений» уже своим титульным листом показывает, почему он назван «Идея и язык». При всем уважении к современному исследованию языка нужно сказать, что техническое самопознание науки Нового времени закрывает ему герменевтические масштабы и те философские задачи, которые в ней заложены.

О масштабности философских вопросов, которые окружают герменевтическую проблематику, хорошее представление дает посвященный мне сборник «Герменевтика и диалектика» (1970), а именно широким спектром помещенных в нем статей. Постепенно философская герменевтика стала неизменным партнером в разговоре, даже и своими специальными областями герменевтической методологии.

Разговор о герменевтике распространяется здесь прежде всего на четыре научные области: на юридическую герменевтику, теологическую герменевтику, теорию литературы, а также на логику социальных наук. Среди крайне медленно появляющихся письменных работ я могу выделить лишь некоторые труды, имеющие совершенно определенное отношение к моему вкладу в разработку данной проблемы. Так, в юридической герменевтике это:

Wieacker Franz — In: "Das Problem der Interpretation" (Mainzer Universitätsgespräche, S. 5 ff.).

Rittner Fritz — In: "Verstehen und Auslegen". Freiburger Dies Universitatis, 14, 1967.

Esser Josef — In: "Vorverständnis und Methode in der Rechtsfindung", 1970.

Hruschka Joachim. Das Verstehen von Rechtstexten. Münchener Universitätsschriften, Reihe der juristischen Fakultät, Bd. 22, 1972.

Из области теологической герменевтики я назову, кроме вышеупомянутых исследователей, новых авторов и их работы:

Stachel Günter. Die neue Hermeneutik, 1967.

Fuchs Ernst. Marburger Hermeneutik, 1968.

Biser Eugen. Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, 1970.

Ebeling Gerhard. Einführung in die theologische Sprachlehre, 1971.

В теории литературы нужно прежде всего назвать книгу о Гирше из наследия Бетти "Validity in Interpretation" (1967) и целый ряд других работ, которые особо

подчеркивают методiku в теории интерпретации. См., например: S c h m i e d - K o w a r z i k S. W. Geschichtswissenschaft und Geschichtlichkeit — In: Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, 8, 1966, S. 133 ff.; B e n n e r D. Zur Fragestellung einer Wissenschaftstheorie der Historie — In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, 2, 1969, S. 52 ff. Прекрасный анализ роли герменевтического метода в практике интерпретации можно также найти в работе: S e e b o h m T h o m a s. Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft, 1972, где, правда, нет притязания на философскую герменевтику, так как автор приписывает ей спекулятивное понятие о существующей тотальности.

Другие работы: J a u ß H. R o b e r t Literaturgeschichte als Provokation, 1970; P o l l m a n n L e o. Theorie der Literatur, 1971; H a r t h. Philologie und praktische Philosophie, 1970.

Значение герменевтики в общественных науках было критически оценено прежде всего Ю. Хабермасом. См. его сообщение “Zur Logik der Sozialwissenschaften”. Beiheft der “Philosophischen Rundschau”, а также сборник: “Hermeneutik und Ideologiekritik” — в серии “Theorie” (Verlag Suhrkamp).

Важен с этой точки зрения также тот номер «Континуума», в котором франкфуртская критическая теория конфронтирует с герменевтикой. Хороший обзор общего положения с данной проблематикой в исторических науках дает доклад, который сделал Карл-Фридрих Грюндер на конгрессе историков в 1970 г.

Однако вернемся к теории науки. Проблема релевантности не ограничивается только лишь гуманитарными науками. То, что является в естествознании фактами, подразумевает не все любые точные величины, а те данные измерения, которые дают ответ на вопрос, представляют собой подтверждение или отрицание гипотезы. Точно так же установленные экспериментальные данные об измерении каких-нибудь величин подтверждаются не в результате того, что эти измерения выполняются точнейшим образом по всем правилам искусства. Они получают свое подтверждение только в контексте исследования. Таким образом, вся наука включает в себя герменевтический компонент. Положение, согласно которому абстрактно изолированный исторический вопрос или факт мало что может дать, аналогично, очевидно, и для области естествознания. Но это никоим образом не означает, что тем самым ограничивается рациональность самого метода, насколько такое возможно. Схема «построения гипотез и их проверки»

сохраняется в любом исследовании, и в исторических науках, даже внутри филологии, — и, конечно, всегда есть опасность, что рациональность метода будет принята за достаточное подтверждение значения «познанного» с его помощью.

Но если признают проблему релевантности, то едва ли можно останавливаться на лозунге Макса Вебера о свободе ценностей. Слепой децизионизм \* относительно последней цели, в защиту которого Макс Вебер открыто высказывался, не может удовлетворить. Здесь методический рационализм кончается грубым иррационализмом. К нему присоединяют так называемую экзистенциальную философию, которая в корне не признает вещей. Противоположность — истинна. То, что подразумевал Ясперс под понятием высветления экзистенции, было, скорее всего, последним решением подвести фундамент под рациональное высветление (недаром это считалось неотделимым от «разума и экзистенции») — и Хайдеггер делает окончательный, еще более радикальный вывод: объяснить сомнительность различия ценности и факта и распутать догматическое понятие «факт». А между тем в естествознании вопрос о ценности не играет никакой роли. В связи с собственными работами исследователи, правда, подчиняются, как уже упоминалось, герменевтически объяснимым связям. Но они не перешагивают при этом за круг своей методической компетенции. Самое большее — в одном-единственном пункте появляется аналогия: в вопросе, действительно ли они совсем независимы от языковой картины мира — в своей научной проблематике, в которой исследователи живут как исследователи, — от языковой схемы мира своего родного языка <sup>6</sup>. Но в одном смысле и здесь герменевтика всегда участвует в игре. Даже если будут отфильтрованы все второстепенные оттенки, специфичные для родного языка, неизменно остается еще проблема «перевода» научного знания на общезначимый язык, путем которого естествознание только и получает свою коммуникативную универсальность, а тем самым — и свою социальную релевантность. Но тогда это не касается исследования как такового, и только указывает на то, что оно не «автономно», а находится в общественном контексте. Данное обстоятельство имеет значение для всей науки. Между тем совершенно ни к чему иметь желание резервировать за «понимающими» науками и особую автономию, и нельзя не заметить, что в них донаучное знание играет

---

\* От лат. *decisio* — сделка, соглашение. — *Прим. перев.*

гораздо большую роль. Конечно, можно доставить себе удовольствие, и все то, что является таковым, назвать «ненаучным» и рационально непроверяемым и т. д.<sup>7</sup> Но именно тем самым и будет признано, что это — состояние таких наук. Тогда необходимо высказать следующее возражение: донаучное знание, которое обнаруживают как печальный остаток ненаучности в подобных науках, как раз и составляет своеобразие, и оно, несомненно, гораздо в большей степени определяет практическую и общественную жизнь человека, включая условия для занятий наукой вообще, чем то, чего можно было бы достигнуть путем рационализации человеческих связей. Разве можно действительно хотеть, чтобы каждый доверялся специалисту в решающих вопросах как общественной и политической, так и частной и личной жизни? Ведь при конкретном применении своей науки специалист будет использовать не свою науку, а свой практический разум. И почему разум у специалиста — будь он даже идеальным социальным инженером — должен быть больше, чем у других людей?

По этой причине мне кажется прямо-таки предательством, когда с высокомерной насмешкой осуждают герменевтические науки, утверждая, будто они подреставрировали аристотелевскую качественную картину мира<sup>8</sup>. Я не говорю о том, что и совершенная наука не везде применяет количественные методы — например, в морфологических дисциплинах. Но я позволю себе сослаться на то, что пред-знание, которое мы получаем из нашей языковой ориентировки в мире (и это действительно лежит в основе так называемой «науки» Аристотеля), играет определенную роль повсюду, где перерабатывается жизненный опыт, где поняты языковые традиции и где функционирует общественная жизнь. Такое пред-знание не является, конечно, никакой критической инстанцией по отношению к науке, а само подвергается критическим замечаниям со стороны науки, но оно есть и остается ведущим медиумом всего понимания. Отсюда создается особый методический вид понимающих наук. Они открыто ставят задачу установить границу образованию профессиональной терминологии и вместо построения специального языка заниматься «общезыковыми» средствами<sup>9</sup>.

Я могу, вероятно, здесь добавить, что и представленная Камла и Лоренценом «Логическая пропедевтика»<sup>10</sup> — которая требует от философов методического «введения» всех узаконенных понятий для научно подтвержденных высказываний — сама идет от герменевтической области



предпосылаемого языкового пред-знания к критически очищающему словоупотреблению. Идеалу такого построения научного языка, который, без сомнения, во всех областях, особенно в логике и теории познания, дает важные пояснения и в области философии является воспитанием ответственности за язык, не следует ставить никаких границ. То, что в гегелевской логике было предпринято под воздействием главной мысли о философии, охватывающей всю науку, Лоренцен снова пытается сделать в рефлексии об «исследовании» для его логического оправдания. Закономерная, конечно, задача, но я хочу возразить, что источник знания и пред-знания, который берет свое начало в осевших в речи толкованиях мира, сохраняет свою закономерность и тогда, когда хотят усовершенствовать идеальный научный язык, — и это имеет значение как раз и для «философии». Историко-понятийному объяснению, которому я уделил место в своей книге и которое я использую, насколько могу, был положен конец тем упреком Камла и Лоренцена, что традиция как таковая не может высказать никакого определенного и однозначного суждения. И действительно, никакого. Но самому нести ответственность перед этой традицией можно, что означает: не изобретать язык, соответствующий новому пониманию, а использовать существующий язык, — это кажется мне закономерным требованием. Для языка философии оно лишь тогда выполнимо, когда ей удастся оставить открытым путь от слова к понятию и от понятия к слову с обеих сторон. Мне кажется, что у Камла и Лоренцена словоупотребление также является инстанцией их собственного образа действий, которую они часто принимают во внимание. Они, конечно, не дают никакого методического построения языка путем постепенного введения понятий. Но и это есть «метод», который дает возможность осознать импликацию, лежащую в терминах понятий, и, как я думаю, соответствует предмету философии. Ведь предмет философии не ограничен рефлексивным высветлением метода наук. И не в образовании «суммы» из многообразия наших знаний и тем самым в закруглении «мировоззрения» в целом он состоит. Конечно, философия — как никакая другая наука — должна иметь дело с нашим мировым и жизненным опытом в целом, но только так, как это делает сам жизненный и мировой опыт, выражаемый в языке. Я далек от того, чтобы утверждать, что знание об этой тотальности представляет собой действительно твердое знание, и более того — оно должно подвергаться все новой глубокой критике. Однако нельзя игнорировать

такое «знание», в котором форма всегда имеет выражение в религиозной или народной мудрости, в произведениях искусства или в философских мыслях. Даже диалектика Гегеля — я имею в виду не схематизирование метода философского доказательства, а лежащий в его основе опыт «обыгрывания понятий, которые претендуют на охват целого, в противоположность ей»<sup>11</sup>, — эта диалектика принадлежит к формам самоуяснения и интерсубъективного изображения нашего человеческого опыта. В своей книге я сделал из этого смутного образца самого Гегеля оправданно смутное употребление и могу теперь указать на одно небольшое новое издание — “Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien”. Tübingen, 1971, — которое содержит более точное изложение, а также известное оправдание для этой смутности.

Часто мои исследования упрекают в том, что их язык неточен. Я не рассматриваю данный упрек лишь как обнаружение недостатка, который довольно часто может иметь место. Это, как мне кажется, скорее соответствует задаче философского языка понятий — давать понять цену точного отграничения понятий от путаницы во всемирном языковом знании и тем самым сделать живым отношение к целому. Это позитивная импликация «языковой нужды», которая с самого начала была присуща философии. При уравновешенной понятийной системе в весьма особые мгновения и при весьма особых обстоятельствах, которых мы не найдем ни у Платона или Аристотеля, ни у Майстера Экхарта или Николая Кузанского, ни у Фихте и Гегеля, но, возможно, найдем у Фомы Аквинского, у Юма и Канта, эта бедность языка остается скрытой, но и там она с необходимостью вскрывается опять-таки только при следовании за движением мысли. Я указываю затем на мой дюссельдорфский доклад «История понятий и язык философии»<sup>12</sup>. Слова, которые используются в философском языке и заостряются до понятийной точности, постоянно имплицитно имеют момент «объектно-речевого» значения и сохраняют поэтому нечто несоответствующее. Но взаимосвязь значения, которая звучит в каждом слове живого языка, входит одновременно в потенциальное значение термина. Данную особенность нельзя исключать ни при каком применении общезыковых выражений для понятий. Но в естественных науках это не требуется при образовании понятий постольку, поскольку в них всякое употребление понятий контролируется отношением к опыту, то есть обязывает к идеалу однозначности и подготавливает логическое содержание высказываний.

Другое дело — философия и вообще те области, где посылки донаучного языкового знания включаются в познание. Там язык, кроме обозначения данного — по возможности однозначно, — имеет еще и другую функцию: он является «самоданным» и вносит эту самоданность в коммуникацию. В герменевтических науках с помощью языкового формулирования не просто указывают на содержание предмета, который можно познать иным путем после повторной проверки, а постоянно также выясняют, как сделать ясным его значение. Особое требование к языковому выражению и образованию понятий состоит в том, что здесь должна быть вместе с тем отмечена та взаимосвязь понимания, в которой содержание предмета что-то значит. Сопутствующее значение, которое имеет выражение, не затуманивает, таким образом, его ясность (поскольку оно неоднозначно обозначает общее), а повышает ее, поскольку подразумеваемая связь достигается в ясности как целое. Это то целое, которое построено с помощью слов и только в словах становится данностью.

На этот феномен смотрят традиционно как на чисто стиливой вопрос и относят его к области риторики, где убеждение достигается с помощью возбуждения аффектов, или измышляют современные эстетические понятия. Тогда появляется «самоданность» как эстетическое качество, которое берет свое начало в метафорическом характере языка. Можно не добавлять, что здесь лежит момент познания. Но мне кажется сомнительной противоположность «логического» и «эстетического» там, где речь идет о действительном языке, а не о логическом искусственном построении орфографии, как она представляется Лоренцену. Мне кажется не менее логической задачей допустить возможность интерференции между всеми собственно языковыми элементами, искусственными выражениями и т. д. и обычным языком. Это герменевтическая задача; иными словами — другой полюс определения соответствия слов.

Данные рассуждения приводят меня к истории герменевтики. В моей попытке ее изложить задача, по существу, состояла в подготовке к этому и образовании фона, вследствие чего мое изложение истории герменевтики обнаруживало известную односторонность. Эта односторонность проявилась уже в изображении Шлейермахера. Шлейермахеровские лекции по герменевтике, которые мы читали по изданию его сочинений Люкке, и даже оригинальные материалы, которые издал Г. Киммерле в трудах Гейдельбергской Академии наук (и, кстати, дополненные скрупулезным критическим послесловием<sup>13</sup>), как и акаде-

мические доклады Шлейермахера, которые имеют случайное полемическое отношение к Вольфу и Асту, не позволяют по теоретическому их весу для философской герменевтики сравнить их с тем, что содержится в лекциях Шлейермахера по диалектике, в особенности с рассмотренной там взаимосвязью мышления и языка <sup>14</sup>.

Все-таки мы имеем новые материалы благодаря Дильтею, который изложил философию Шлейермахера и особенно мастерски нарисовал современный Шлейермахеру задний фон, Фихте, Новалиса, Шлегеля. Это заслуга М. Редекера: он заботливо и критически скомпоновал для издания из рукописного наследия Дильтея второй том «Жизни Шлейермахера» <sup>15</sup>. В нем впервые опубликовано знаменитое и в то же время остававшееся неизвестным изложение предыстории герменевтики в XVII и XVIII веках, которое известная академическая статья 1900 года только резюмировала. По основательности и изученности источников, по широте исторического охвата и по детальности изображения оно оставляет позади себя все другие изложения — не только скромный вклад, который внес я сам, но также известное произведение Иохима Ваха.

С более ранней историей герменевтики можно ознакомиться еще и другим способом — с тех пор как Л. Гельдзетцер выпустил в свет ряд новых изданий герменевтических работ <sup>16</sup>. Наряду с Мейером в них имеется важный теоретический раздел из Флациуса и элегантного Тибо, которые теперь стали весьма доступны; есть там и другие авторы, например очень привлекающий мое внимание Хладениус. Гельдзетцер снабдил эти новые издания очень добросовестными введениями, написанными с удивительной эрудицией. Конечно, расстановка акцентов как у Дильтея, так и во введениях Гельдзетцера весьма отличается от того, что я сам подчеркивал в имеющих важное значение примерах, особенно из Спинозы и Хладениуса.

Подобным же образом можно оценить новые работы о Шлейермахере, особенно статьи Г. Киммерле, Г. Пача <sup>17</sup> и книгу Дж. Ваттимо <sup>18</sup>. Возможно, я чрезмерно подчеркиваю тенденцию Шлейермахера к психологической (технической) интерпретации, в противоположность грамматически-языковой. И все-таки в ней заключается своеобразнейший вклад Шлейермахера, ведь именно психологическая интерпретация создавала школу. Это я могу заявить без всяких сомнений на примере Германа Штейн-таля и преимущества Дильтеем Шлейермахера.

Важное положение, которое занимает Вильгельм Дильтей в связи с предметом моего исследования, и энергичное

акцентирование, с одной стороны, его амбивалентной позиции по отношению к индуктивной логике нашего столетия, а с другой стороны, к романтически-идеалистическому наследию, в которое поздний Дильтей, кроме Шлейермахера, включал и молодого Гегеля, определялось теоретической направленностью моей постановки вопроса. Здесь следует отметить новую расстановку акцентов. Петер Крауссер<sup>19</sup> следовал широким научным интересам Дильтея с противоположной целью и иллюстрировал их частично с помощью материалов наследия. Та сила выразительности, с которой он представил эти интересы Дильтея, может, однако, захватить лишь поколение, которое было с самого начала знакомо с Дильтеем по причине его поздней актуальности в двадцатые годы нашего столетия. Для тех же, кто впервые исследовал интерес Дильтея к историчности и основам гуманитарных наук в собственных научных целях, например для Миша, Гротейзена, Шпрангера, даже Ясперса и Хайдеггера, всегда было само собой разумеющимся, что Дильтей принимал активное участие в развитии естествознания своего времени, особенно же его антропологических и психологических аспектов. Крауссер развивает здесь структуру теории Дильтея средствами почти кибернетического анализа, так что основы гуманитарных наук целиком и полностью следуют естественнонаучной модели — конечно, на основе столь смутных данных, что любой кибернетик перекрестился бы.

М. Ридель также больше интересуется критикой Дильтеем исторического разума, именно той, которая подтверждена документами, особенно бреславльского периода, чем поздним Дильтеем, хотя в своем новом издании «Построение мира истории в гуманитарных науках» он излагает позднее произведение Дильтея<sup>20</sup>. Он придает гуманитарному интересу Дильтея любопытный общественно-критический акцент и так хорошо видит настоящую релевантность Дильтея в его научно-теоретической постановке вопроса, что у него тот иррационализм, в котором упрекали Дильтея как защитника философии жизни, оказывается чистым недоразумением. Таким образом, проанализированная мною амбивалентность позиции Дильтея, то есть различие между научной теорией и философией жизни, выражена как раз в противоположном смысле: эмансипирующее просвещение остается в глазах этих авторов не только глубочайшим и сильнейшим, но, странным образом, и творческим импульсом у Дильтея.

Однако самое главное возражение против моего очерка философской герменевтики заключается в том, что я будто

бы вывожу из привязанности к языку все понимание и все объяснение основного значения соглашения и тем самым узакониваю общественный предрассудок в пользу существующих отношений. Что здесь на самом деле является правильным и, на мой взгляд, остается действительным пониманием, так это то, что объяснение может удаться лишь на основе первоначального соглашения и что проблема понимания и изложения не может быть описана так, как будто герменевтика должна была преодолеть чистое непонимание передаваемого текста или первоначальное заблуждение из-за недоразумения. Ни для окказиональной герменевтики раннего периода, которая не рассуждала о прочих своих предпосылках, ни для Шлейермахера и романтического прорыва традиции, для которого во всяком понимании первично недоразумение, это не кажется мне правильным. Всякое языковое объяснение предполагает не только соглашение о значениях слов и правилах живого языка. Скорее, во взгляде на вещи в целом остается много дискуссионного, небесспорного. Мое настаивание на этом пункте должно свидетельствовать в данном случае о консервативной тенденции и скрывать от герменевтической рефлексии ее собственную, критически-эмансипирующую задачу.

Речь здесь идет, конечно, о существенном пункте. Я имею прежде всего в виду дискуссию между Хабермасом как продолжателем «критической теории» и мною. С обеих сторон она велась, разумеется, так, что в ход были пущены последние, почти неконтролируемые предпосылки; с одной стороны, Хабермас и многие исследователи придерживались старого лозунга Просвещения с помощью мышления и рефлексии разделаться с устаревшими предрассудками, отменить общественные привилегии, то есть верили в «непринужденный диалог». Хабермас создает здесь основополагающую предпосылку «контрфактического соглашения». С моей стороны этому подходу противопоставляется глубокий скепсис по отношению к фантастически высокой переоценке своей роли в общественной деятельности, которую присвоила себе философия, или, иначе говоря — скепсис по отношению к нереальной переоценке разума по сравнению с эмоциональными мотивациями человеческой души. Это была не литературная случайность, а хорошо продуманный набросок тематически целого, когда я не мог себе мыслить дискуссию между герменевтикой и критикой идеологии без той огромной роли, которую играет риторика. Маркс, Мао Цзэдун и Маркузе — которых ныне объединяют в некоторых настенных

надписях — имеют популярность, которой они обязаны, разумеется, не «рациональным непринужденным разговором»...

Различают герменевтическую практику и ее дисциплинирование путем изучения чистой техники — последнее может означать в данном случае социальную технику или критический мотив, — чтобы в ней всегда действующий в истории фактор детерминировался и осознанием понимания. Существенный поворот обратно заключается в том, что разумное всегда развивает некоторую силу убеждения, содействующую образованию новых убеждений. Я совсем не возражаю против того, что если хотят понять, то должны стремиться несколько отдалиться от собственного мнения о предмете. Тот, кто хочет понимать, не нуждается в том, чтобы подтверждать то, что он уже понимает. И однако, я считаю, что герменевтический опыт учит нас, что такое усилие эффективно лишь в ограниченной мере. То, что понимают, постоянно говорит само за себя. На этом покоится все богатство герменевтического универсума, который открыт всему понятному. Включаясь во всю широту своей деятельности в игру, понимающий вынужден ставить на карту собственные предрассудки. Успехи рефлексии должны возрастать из практики, и только из одной практики. Мир опыта филолога и его «бытие и текст», который я выдвигал на передний план, в действительности являются лишь отрывком и методическим полем иллюстраций герменевтического опыта, который вплетен в целое человеческой практики. В связи с этим понимание написанного особенно важно, но является все же запоздалым и потому вторичным феноменом. В действительности герменевтический опыт простирается так далеко, как вообще далеко простирается готовность к разговору разумного существа.

Я сожалею о непризнании того факта, что эту область герменевтика разделяет с риторикой — область убедительных аргументов (а не логически принуждающих). Это область практики и гуманности вообще, проблемы которых находятся не там, где имеет значение власть «железных заключений», которым нужно подчиняться без обсуждений, но и не там, конечно, где эмансипирующая рефлексия верна своему «контрафактическому соглашению», а там, куда следует приходить путем разумного обдумывания спорного вопроса. Здесь уместны красноречие и искусство аргументации (и его молчаливое отражение — осмысленное совещание с самим собой). Если красноречие претендует на аффекты — как это было ясно с древних времен, — то оно, однако, никак не выпадает

по этой причине из области разумного. Вико по праву воспользовался собственной ценностью красноречия: соріа (изобилием), богатством точек зрения. Я нахожу ужасающе нереальным, когда риторике приписывают — как это сделал Хабермас — принудительный характер, выдвигая на передний план непринужденную рациональную беседу. Ибо в таком случае недооценивается не только опасность манипуляций красноречия и лишения разума самостоятельности, но и шанс соглашения с помощью красноречия, на чем основана общественная жизнь. Вся социальная практика — в том числе и по-настоящему революционная — немыслима без функции риторики. Именно научная культура нашей эпохи создает возможность для иллюстрации данного факта. Она поставила перед практикой человеческого соглашения все более расширяющуюся колоссальную задачу — в каждом случае интерпретировать частную область научного овладения предметом в практике общественного разума: здесь выступают средства массовой информации.

В усеченном смысле риторику рассматривают как голую технику и только лишь как инструмент общественной манипуляции. В действительности же она является существенной стороной всякого разумного отношения. Уже Аристотель называл риторику не «технэ» (ремесло), а «динамис» (сила, способность) — настолько она принадлежит всеобщему назначению человека быть разумным существом. Способ образования организованного публичного мнения, которое развилось в нашем индустриальном обществе, отнюдь не исчерпывается областью разумной аргументации и критической рефлексии, которыми владеет общественная практика, как бы ни была велика их область воздействия и какой бы высокой степени оценки в манипуляциях они ни заслуживали<sup>21</sup>.

Признание такого положения вещей, конечно, предполагает понимание того, что понятие эмансипирующей рефлексии слишком смутно, неопределенно. Речь идет о простой проблеме, то есть о соответственном изложении нашего опыта. Какую роль играет разум во взаимосвязях нашей человеческой практики? Во всяком случае, он является всеобщей формой осуществления рефлексии. Это не значит, что он занимается только применением разумного средства к достижению заранее данных целей. Он не ограничен областью целесообразности. В данном пункте герменевтика едина с идеологической критикой «теории познания», поскольку эта теория считает принципом общественной практики имманентную логику и приме-



нение результатов исследования. Герменевтическая рефлексия скорее поднимает и саму цель до осознания, но вовсе не в смысле высшей цели, поставленной предшествующему знанию и фиксации, — цели, за которой лишь следует рефлексия о целесообразности средств. Это скорее обольщение, возникающее из действий технического разума в его области, — думать только о правильном выборе средств и считать вопрос о цели предрешенным.

В последнем, формальном смысле у всей человеческой практики есть, конечно, нечто предрешенное — а именно то, что отдельный человек, как и общество, направлен на «счастье». Это, по-видимому, естественное высказывание об очевидной разумности. Здесь мы должны согласиться с Кантом: счастье — это идеал воображения, и оно лишено какой бы то ни было определенности. Однако наша практическая потребность разума требует, чтобы мы размышляли и о своей цели с такой же определенностью, как и о соответствующем ему средстве, то есть чтобы мы были в состоянии в наших действиях сознательно предпочесть возможность действия другого и в конечном счете подчиниться цели другого. Мы далеки от того, чтобы принимать данный порядок социальной жизни в качестве предпосылки и в таких узких рамках заниматься единообразными практическими размышлениями о выборе; мы скорее подчиняемся более своеобразной последовательности при любом решении, с которым мы встречаемся.

Последовательность присуща любому виду разумности, в том числе и техническому, при котором постоянно пытаются рационально следовать ограниченной цели. Однако вне технически овладеваемой рациональности цели последовательность по-настоящему играет свою роль только в практическом опыте. Здесь она не является уже само собою разумеющимся средством выбора, ради соблюдения которого Макс Вебер допускал значительный риск в области социально-политической деятельности, столь искаженной эмоциями. Речь, скорее, идет о последовательности самой возможности воли. Тот, кто находится в настоящей ситуации выбора, нуждается в критерии предпочтительного, которым он руководствуется, осуществляя свою рефлексия, направленную на решение. Ее результат всегда нечто большее, чем просто правильное упорядочение с помощью ориентирующего критерия. Что считать правильным — определяет сам критерий, и не только так, что будущее решение становится заранее известным, но и так, что решительность подготавливается к определенным целям деятельности. Последовательность

имеет здесь, в конце концов, значение континуальности, которая одна только и составляет содержательную идентичность самой себе. Верно, что морально-философская рефлексия Канта была признана в качестве формального характера нравственного закона, в противовес всякому утилитарно-техническому расчету. Но, исходя из этого определения «правильного», можно вывести линию правильной жизни, начиная от аристотелевского представления о ней и до традиции, сохранившейся до настоящего времени; и нужно согласиться с Аристотелем в том, что эта ведущая линия, общественно преформированная, должна постоянно определяться далее, когда мы встречаем «критические» решения, — вплоть до такой определенности, когда мы сознательно больше ничего другого не можем хотеть, то есть когда наш «этнос» становится нашей второй «природой»<sup>22</sup>. Так образуется линия жизни как отдельного человека, так и общества; и дело обстоит, разумеется, так — и только так, что идеал младшего поколения изменяется по отношению к идеалу старшего, чтобы со своей стороны снова, под воздействием конкретной практики, дальше определять свое поведение на собственном поле действий и в своей целевой сфере, и это означает укрепляться.

Где действует здесь эмансипирующая рефлексия? Я бы сказал: повсюду; конечно, действует таким образом, что, ликвидируя старые представления о цели, она опять по-новому сама себя конкретизирует. Следовательно, эмансипирующая рефлексия послушна только ходу закона самой исторической и общественной жизни. Я думаю, она стала бы пустой и недиалектической, если бы ее захотели мыслить как идею совершенной рефлексии, в которой общество поднималось бы от постоянного процесса эмансипации — в котором оно освобождало бы само себя от традиционных связей и создавало бы новые обязательные действия — к окончательному, свободному и рациональному самообладанию.

Если, таким образом, говорят об эмансипации как об освобождении от принуждения путем осознания, то это очень относительное высказывание. Его содержание зависит от того, о каком принуждении идет речь. Процесс индивидуально-психологической социализации, как известно, необходимо связан с вытеснением полового и отказом от желаний. Социальные и политические жизненные взаимосвязи со своей стороны установлены посредством общественных порядков, которые оказывают господствующее влияние на то, что считать правильным. В инди-

видуально-психологической области это, конечно, может дать невротические искажения, которые лишают способности к собственно общественной коммуникации. Здесь можно было бы выяснить путем объяснения и осознания принудительный характер расстройства коммуникации. В действительности оно причиняется не чем иным, как повторным введением душевнобольного в нормальный мир общества. В данном случае мы имеем нечто для сравнения в общественно-исторической жизни. Ведь формы господства могут постигаться как принуждение, и, конечно, их осознание означает, что пробуждается потребность новой идентичности со всеобщим. Гегелевская критика позитивности — христианства, состояния немецкой государственности, отжившего феодализма — великолепный тому пример. Но как раз такой пример, на мой взгляд, не дает возможности подтвердить то, что постулируют мои критики: что осознание существующих господствующих отношений всегда выполняет эмансипирующую функцию. Осознание может содействовать превращению авторитарно установленного образа действий в ведущую картину жизни, определяющую свободное поведение. Гегель и здесь служит прекрасным примером, который лишь по отношению к предубежденному обязательству кажется реставраторским. В действительности традиция, которая является не защитой наследуемого, а дальнейшим оформлением нравственно-социальной жизни вообще, всегда покоится на осознании, которое принимают свободно.

То, что подчиняется рефлексии, всегда ограничено тем, что определяется впечатлением предыдущего. Слепота по отношению к факту конечности человека ведет к абстрактному лозунгу Просвещения и осуждению всех авторитетов — и здесь проявляется тупое непонимание того, что уже из признания факта конечности человека должно следовать политическое высказывание в смысле защиты существующего. В действительности же говорить о прогрессе или о революции — как о сохранении, — будет лишь голой декларацией, если при этом претендуют на абстрактное предшествующее знание об искуплении. Могло ли в революционных обстоятельствах выступление Робеспьера, абстрактного моралиста, который хотел устроить мир по-новому в соответствии со своим разумом, иметь успех? Но ясно, разумеется, что его час пробьет. Я могу считать лишь роковой путаницей умов такое положение, когда диалектический характер любой рефлексии, ее отношение к заранее данному связывают с идеалом всеобщей

просвещенности. Это кажется мне таким же заблуждением, как и идеал полной рациональной ясности у индивида, который жил, контролируя и сознавая свои побуждения и мотивации.

Здесь явно роковым является понятие смысла в идеалистической философии тождества. Оно сужает компетенцию герменевтической рефлексии до так называемой «культурной традиции», словно в продолжение Вико, который считал понятным человеку лишь то, что сделано им самим. Герменевтическая рефлексия — вершина всего моего исследования — пытается доказать, что такое понимание смысла ошибочно, и я должен был в этом отношении ограничить знаменитое определение Вико. Мне кажется, что и Апель, и Хабермас твердо придерживаются идеалистического значения понятия-смысла, который не соответствует всему стилю моего анализа. Не случайно, что я свое исследование опыта ориентировал на опыт искусства, «смысл» которого для понятийного понимания неисчерпаем. То, что я развивал проблематику универсальной философской герменевтики на критике эстетического сознания и на рефлексии об искусстве — а не сразу же на так называемых гуманитарных науках, — никоим образом не означает отхода от методического требования науки, но, наоборот, является первым измерением широты того радиуса действия, которым обладают герменевтические проблемы и который не столько отличает известные науки как герменевтические, сколько освещает заранее упорядоченные пределы для всякого использования методов науки. В данном случае важен был опыт искусства, и неоднократно. Как относится это к тому превосходству времени над самим собой, на которое претендует искусство как содержание нашего эстетического культурного сознания? Здесь не возникает сомнения, является ли эстетическое сознание, которое подразумевается в «искусстве» — и даже в «искусстве», поднятом до псевдорелигиозного понятия, — таким же сокращением нашего опыта в произведении искусства, как историческое сознание и историзм являются сокращением исторического опыта? И так же ли оно независимо от времени?

Проблема конкретизируется в понятии Кьеркегора «одновременность», которое подразумевает не вездесущность в смысле исторического представления, а ставит проблему, которую я позже назвал проблемой применения. Затронутое мною различие между одновременностью и эстетической симультанностью имеет тот же смысл, что и

у Кьеркегора, — хотя, конечно, в другом применении понятия, — что я и хочу защитить от возражения Бормана<sup>23</sup>. Когда он ссылается на заметки в дневнике: «Положения одновременности добиваются», то я утверждаю то же самое, когда я говорю о «тотально опосредованном», то есть о том, что включает и непосредственную одновременность. Конечно, для того, кто помнит стиль речи Кьеркегора в его полемике против «медитации» вслух, это звучит как возвращение к Гегелю. Здесь мы наталкиваемся на типичные трудности, которые уготованы любой попытке сохранить дистанцию по отношению к понятийной принудительности гегелевской системы, диктуемой ее завершенностью. Она поджидает Кьеркегора точно так же, как и собственную мою попытку сформулировать свой водораздел с Гегелем с помощью кьеркегоровского понятия. Так, я придерживался сначала Гегеля, чтобы подчеркнуть масштабы герменевтического посредничества между прошлым и сегодня — против наивного непонимания исторического взгляда. В этом смысле Гегель конфронтирует у меня со Шлейермахером [см. выше, с. 218 и сл.]. Но в действительности я делаю шаг дальше гегелевского понимания историчности духа. Гегелевское понятие «религии искусства» подчеркивает как раз то, что порождает мое герменевтическое сомнение в эстетическом сознании: искусство — не как искусство, а как религия, как присутствие божественного, высшая возможность его самого. Но если у Гегеля все искусство объясняется как нечто прошедшее, то оно как будто бы «высосано» историческим воспоминанием, и как прошедшее оно достигает эстетической одновременности. Понимание этой связи ставит передо мною герменевтическую задачу: отделить действительный опыт искусства — а не познание искусства как искусства — от эстетического сознания с помощью понятия эстетического смешения. Такая задача кажется мне закономерной проблемой, которая не вытекает из культа истории, а является необозримой для нашего опыта искусства. Рассматривать ли «искусство» как изначально современное внеисторичное, или как историческое событие культурного значения<sup>24</sup>, — фальшивая альтернатива. Гегель прав. И потому я могу не следовать еще и сегодня критике Оскара Беккера<sup>25</sup>, как и какому-нибудь историческому объективизму, который в известных границах, конечно, имеет значение: задача герменевтической интеграции остается. Можно сказать, что это больше соответствует этической, чем религиозной стадии Кьеркегора. Здесь Борман прав. Но не со-

держит ли этическая стадия у Кьеркегора некоторое понятийное засилие и не становится ли она религиозно трансцендированной, хотя и не иначе, чем «предостерегающе»?

На гегелевскую эстетику сейчас обращают большое внимание. И по праву: она дала единственное, поныне действительное разрешение конфликта между вневременным притязанием эстетического и исторической одноактностью произведения и мира, мысля их вместе и тем самым делая искусство как целое «памятливым». Ясно, что здесь связаны друг с другом две вещи: то, что искусство с зарождением христианства не является больше высшим видом истины, откровением божественного и, следовательно, стало искусством рефлексии и, с другой стороны, то, к чему движется дух — представление и понятие, религия откровения и философия, — ведет как раз к тому, чтобы искусство отныне понимали в качестве именно искусства, а не чего-нибудь другого. Переход от искусства рефлексии к рефлексии по поводу искусства, переливание их друг в друга мне представляется не сглаживанием различного<sup>26</sup>, а предметной доказательностью содержания гегелевского взгляда. Рефлексивное искусство является не только поздней фазой эпохи искусства, а есть уже переход к такому знанию, при котором искусство только и становится искусством.

Сюда примыкает особый вопрос, которым до сих пор в общем пренебрегали: не следует ли выделить языковые искусства в пределах иерархии искусства, чтобы доказать с их помощью этот переход? Р. Виль<sup>27</sup> убедительно показал, что в понятии действия, которое является центральным для драматической формы искусства, нужно искать связующее звено для драматургии диалектического мышления. В действительности это один из тех глубокомысленных взглядов Гегеля, который просвечивает сквозь понятийную систему его эстетики. Не менее значительным мне кажется то, что такой переход заложен уже там, где речевой характер как таковой выступает впервые, а именно — в лирике. В ней как раз действие не изображается, и в том, что сегодня называют «языковым действием», которое, конечно, и для лирики имеет значение, действия не возникает. Именно это составляет во всех языковых искусствах загадочную легкость слова, по сравнению с сопротивлением материала, в котором должны осуществлять себя изобразительные искусства; не следует вообще думать о том, что такой разговор есть действие. Виль вполне справедливо говорит: «Лирика

есть изображение чистого действия речи, а не изображение действия в форме речевого действия» (как это происходит в драме).

Следовательно, здесь язык наглядно выступает как язык.

Тем самым на сцену выходит отношение между словом и понятием, которое еще только предполагается у Вилля в его разработке отношения драмы и диалектики. Именно в лирическом стихотворении, где язык выявляется в его чистой сущности, все возможности языка, а также и понятия существуют как бы в свернутом виде. Гегель увидел самое главное, когда он признал, что речевой характер, в отличие от «материала» других искусств, означает всеобщность. Это то понимание, которое побуждало уже Аристотеля — несмотря на все преимущество, которое дано зрению от природы, — все-таки приписывать особое преимущество слуху потому что слухом мы воспринимаем речь, и тем самым — все, а не только видимое.

Гегель, конечно, не выделял особо лирику этим преимуществом речи. Он был слишком подчинен идеалу естественности, который представлял для своей эпохи Гёте, и поэтому видел в лирическом стихотворении только субъективное выражение внутренней жизни. В действительности же лирическое слово является речью в особом смысле. Не в последнюю очередь данная особенность обнаруживается в том, что лирическое слово позволяет подниматься до идеала *poésie pure* (чистой поэзии). Это дает, правда, возможность думать не о совершенной форме диалектики — как в драме, — а о спекулятивном, лежащем в основе всей диалектики. В речевом движении спекулятивной мысли, как в речевом движении «чистого» стихотворения, осуществляется то же самое самоизъявление духа. И Адорно правомерно обратил внимание на сродство между лирическим и спекулятивно-диалектическим высказываниями, и прежде всего — у самого Малларме.

Имеется еще другое указание того же плана, а именно градация переводимости, которая присуща различным родам поэзии. Масштаб «действия», который был заимствован Виллем у самого Гегеля, является по отношению к этому масштабу почти противоположностью. Во всяком случае, бесспорно, что лирика тем менее переводима, чем более она приближается к идеалу *poésie pure*: очевидно, смешение звучания и значения достигает здесь неразрывности.

В этом направлении я с тех пор и продолжил работу. Конечно, не я единственный. Различение между «денотативным и коннотативным» у Уэллека-Уоррена выдвигает требование точного анализа. При анализе различных способов речи я следую прежде всего за значением, которым обладает письменность при идеальности с языковой точки зрения. Поль Рикёр при подобных размышлениях тоже пришел недавно к выводу, что письменность утверждает идентичность смысла и свидетельствует об отделении от психологической стороны сказанного. Так выясняется, между прочим — по поводу предмета исследования, — почему Шлейермахер не принял последующую герменевтику, прежде всего Дильтея, несмотря на предварительное овладение романтической основой герменевтики в живом диалоге, а вернулся к «письменно фиксированным проявлениям жизни» более старой герменевтики. Это соответствует тому, что Дильтей видел в изложении поэзии триумф герменевтики. В противоположность такому подходу я выделял в качестве структуры языкового понимания «разговор» и характеризовал его посредством диалектики вопросов и ответов. Мой подход оправдывал себя и для нашей проблемы «Бытия и текста». Вопрос, который задавал нам текст при интерпретации, позволял сам себя понимать лишь в том случае, когда текст со своей стороны был понят как ответ на вопрос.

Языковое произведение искусства не без основания стоит при этом на переднем плане. Оно является — совершенно независимо от исторической проблемы *oral poetry* (устной поэзии) — в принципиальном смысле языковым искусством, как литература. Текст такого рода я называю «эминентным» текстом (от *eminens* — высокий).

Что меня уже давно занимает и чему я следую в различных докладах, еще не опубликованных («Образ и слово», «Бытие стихотворения», «Об истине слова: философского, поэтического, религиозного»), — так это особые герменевтические проблемы эминентного текста. Такой текст фиксирует чистое словесное действие и поэтому имеет эминентное отношение к сочинению. В нем язык присутствует таким образом, что его познавательное отношение к данному рассеивается как коммуникативное отношение в смысле обращения. Всеобщая герменевтическая фундаментальная ситуация образования горизонта и его размывание, которое я раскрыл в связи с понятийной выразительностью, относятся также к таким эминентным текстам. Я очень далек от того, чтобы отри-



чать, что способ, каким произведение искусства вмешивается в свое время и свой мир (у Г. Р. Яусса<sup>28</sup> он называется «негативностью»), содействует определению его значения, то есть того способа, которым оно для нас высказано. Это же было вершиной действительно-исторического сознания — мыслить произведение и действие как единство смысла. То, что я описывал как размывание горизонта, было формой осуществления такого единства, не позволявшей интерпретатору говорить о первоначальном смысле произведения, если в его понимание не был заранее включен собственный ум интерпретатора. Эту основную герменевтическую структуру не осознают, когда, например, думают, что могут «разорвать» круг понимания с помощью историко-критического метода (как с недавних пор — Киммерле<sup>29</sup>). То, что таким образом описывает Киммерле, есть не что иное, как то, что Хайдеггер называл *«правильным способом входить в круг»*, то есть вовсе не анахроническая актуализация и не некритическое выпрямление в соответствии с собственной предвзятостью. Разработка исторического горизонта текста всегда уже есть его размывание. Исторический горизонт не может быть предоставленным лишь самому себе. В новой герменевтике это известно как проблематика пред-понимания.

Однако в эминентном тексте определенную роль играет еще и другое, что требует герменевтической рефлексии. «Выпадение» непосредственного отношения к действительности, для которого английские, номиналистически структурированные убеждения относительно мысли и языка имеют характерное выражение «фикция», есть в действительности не явление выпадения, не ослабление непосредственности языкового действия, а совсем наоборот — его «эминентное» осуществление. Точно так же во всей литературе «адресом» всего содержащегося в ней считается не получатель сообщения, а воспринимающий внезапно. Уже классические трагедии, хотя они и были созданы для долговечной праздничной сцены и, конечно, вмешивались в общественную современность, не были определены как театральные реквизиты для одноактного применения или оставались пока на складе до нового применения. То, что они могли быть исполнены опять и опять вскоре могли быть прочитаны как текст, происходило, конечно же, не из-за исторического интереса, а потому, что они оставались в языке.

Не было никакого определенного содержательного канона классичности, который побуждал бы меня выделять

классическое как буквально действенно-историческую категорию. Я хотел скорее подчеркнуть особенность произведения искусства, и прежде всего всякого эминентного текста по отношению к другому понимаемому и изложенному преданию. Диалектика вопроса и ответа, которую я развивал, не теряет своей силы, однако она модифицируется: первоначальный вопрос, по отношению к которому определенный текст должен быть понят как ответ, как было указано выше, имеет здесь по своему происхождению изначальное превосходство и изначальное же отсутствие его в себе. Отсюда никак не следует, что «классическое произведение» было бы доступно лишь в безнадежной конвенциональности и требовало гармонически спокойного понятия «общечеловеческого». «Языковое», наоборот, существует всегда лишь в том случае, когда говорят «изначально», то есть «как будто это было сказано мне самому». Это вовсе не означает, что то, что так говорится, становится соответствующим внеисторическому понятию нормы. Наоборот: то, что так говорится, становится тем самым мерой. В этом проблема. Изначальный вопрос, как ответ на который понимается данный текст, притязает в таком случае на идентичность смысла, всегда опосредующую разрыв между происхождением и современностью. На герменевтические различия, которые необходимы для такого текста, я указывал в 1969 г. в своем цюрихском докладе «Бытие сочиненного»<sup>30</sup>.

Герменевтический аспект кажется мне неотделимым и от эстетических дискуссий наших дней. После того, как «антиискусство» стало общественным лозунгом, в том числе «поп-арт» и «хэппенинг», и даже при традиционном зарождении художественных форм, которые отвернулись от традиционных представлений о произведении и его единстве и хотели поиздеваться над всякой однозначностью понимаемости, — именно после этого следует спросить герменевтическую рефлексия, какое отношение к ней имеют такие претензии. Ответ заключается в том, что герменевтическое понятие произведения умалчивает о его исполнении до тех пор, пока в такое производство вообще включаются идентифицируемость, повторение и достоинство повторения. Пока это производство как такое, каким оно хочет быть, повинуетя основному положению герменевтики — понимать нечто именно как это нечто, — форма понимания для нее никоим образом не является радикально новой. Такое «искусство» в действительности совершенно не отличается от известных, с древних

времен признанных форм искусства трансгисторического рода — например, искусства танца. Претензии этого ранга и качества таковы, что даже импровизация, которая никогда не повторяется, должна быть «хорошей», а это уже означает: идеально повторяемое и утверждающее себя в повторении. Здесь мы стоим очень близко к границе чистого трюка или фокусничества. Но и в такого рода вещах нужно кое-что понимать. Это может быть понято, это может быть фальсифицировано. Это даже может быть осуществленным и быть хорошим. Но его повторение, согласно Гегелю, будет безвкусным, как разоблаченное фокусничество. Переход от произведения искусства к кунштюку может казаться очень плавным, и современники часто могут не знать, является ли очарование произведения очарованием удивления или очарованием художественного обогащения. Ведь встречаются художественные средства, которые часто достаточны как средства в одной лишь взаимосвязи действий, например в искусстве плаката и в других формах деловой и политической агитации.

То, что мы называем произведением искусства, совершенно отличается от таких функций художественных средств. И хотя, например, статуи богов, хоровое пение, античная трагедия и комедия встречаются внутри культовых обрядов и вообще всякое «произведение» принадлежит первоначально жизненным взаимоотношениям, которые уже в прошлом, — учение об эстетическом неразличении подразумевает, что такое преходящее отношение содержится в самом произведении. И при своем зарождении оно уже вобрало в себя свой «мир», и поэтому оно «подразумевалось» и как таковое, как статуя Фидия, трагедия Эсхила, мотет Баха. Герменевтическое установление единства произведения искусства инвариантно по отношению ко всем общественным изменениям художественного творчества. Оно также имеет значение и по отношению к возвышению искусства до религии культуры, которое произошло в буржуазную эпоху. И марксистскому анализу литературы должна импонировать такая инвариантность, как, например, справедливо подчеркивал Люсьен Гольдман<sup>31</sup>. Искусство — это не просто орудие общественно-политической воли — когда оно действительно искусство, а не тогда, когда его хотят сделать орудием, — оно демонстрирует общественную действительность.

Чтобы преодолеть то понятие эстетического, которое соответствует буржуазной религии культуры, и не защищать классический идеал, я ввожу в мое исследование

«классические» понятия «мимесис» или «репрезентация». Это понимали как своего рода рецидив платонизма, решительно повторяемого в одном из современных толкований искусства. Учение об узнавании, на котором основано все миметическое понимание, представляет собой лишь первый намек на правильное понимание притязания художественного изображения на существование. Тот же Аристотель, который выводил искусство, как мимесис, из радости познания, отличает поэта от историка тем, что поэт изображает явления не так, как они происходят, а как они могли бы происходить. Тем самым он приписывает поэзии всеобщность, которая не имеет ничего общего с субстанциалистской метафизикой классической эстетики подражания. Наоборот, образованное Аристотелем понятие указывает на масштаб возможного и тем самым на масштаб критики действительности (большой вкус к которой нам привила не только античная комедия), — и герменевтическая законность этих масштабов кажется мне бесспорной, хотя во многом классцистская теория подражания примкнула к Аристотелю.

Однако я заканчиваю. Разговор, который здесь идет, лишается определенности. Плох тот герменевтик, который воображает, что он может или должен был бы сохранить за собой последнее слово.

# Примечания

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ИЗЛОЖЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТИНЫ В ПРИМЕНЕНИИ К ПОЗНАНИЮ ИСКУССТВА

### I. Расширение эстетического измерения в область трансцендентного

#### 1. Значение гуманистической традиции для гуманитарных наук

<sup>1</sup> См.: Mill J. St. System der deduktiven und induktiven Logik, übertr. von Schiel, 1863, 6. Buch: Von der Logik des Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften.

<sup>2</sup> См.: Юм Д. Соч. в двух томах, т.1, М., 1965.

<sup>3</sup> См.: Helmholtz H. Vorträge und Reden, 4. Aufl., Bd. 1: Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften, S. 167 ff.

<sup>4</sup> В особенности это стало понятно со времен П. Дюгема, чья большая работа о Леонардо ("Etudes sur Léonard de Vinci") в трех томах, издававшаяся с 1907 года, была дополнена его же разросшимся до десяти томов последним сочинением "Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic", издававшимся посмертно начиная с 1913 года.

<sup>5</sup> Droysen J. G. Historik, ed. E. Rothacker, 1925, S. 97.

<sup>6</sup> См.: Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. LXXIV.

<sup>7</sup> Ibid., Bd. XI, S. 244.

<sup>8</sup> Ibid., Bd. I, S. 4.

<sup>9</sup> Ibid., S. 20.

<sup>10</sup> См.: Helmholtz H. Op. cit., S. 178.

<sup>11</sup> См.: Schaarschmidt I. Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung, Diss., Königsberg, 1931.

<sup>12</sup> См.: Кант И. Соч. в шести томах, т. 4, ч. 2. М., 1965, с. 384.

<sup>13</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах, т. 2. М., 1971, § 41, с. 61 и сл.

<sup>14</sup> Humboldt W. v. Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, 1, S. 30.

<sup>15</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 2, § 41—45, с. 61—67.

<sup>16</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV: Феноменология духа. М., 1959, с. 118 и сл.

<sup>17</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 2, с. 63.

<sup>18</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 1, с. 406.

<sup>19</sup> Helmholtz H. Op. cit., S. 178.

<sup>20</sup> См.: Nietzsche F. Unzeitgemäße Betrachtungen. 2. Stück. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1.

<sup>21</sup> История памяти не тождественна истории ее упражнения. Хотя мнемотехника и знаменует собой часть этой истории, но прагматическая перспектива, в которой при этом предстает феномен памяти, сокращает его. В центре истории памяти как феномена следует скорее поставить Августина, полностью преобразовавшего воспринятую им пифагорейски-

платоновскую традицию. Мы еще возвратимся к функции памяти, столкнувшись с проблематикой индукций (см.: Rossi P. La costruzione delli imagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento.— In: "Umanesimo e Simbolismo", 1958, ed. Castelli; см. также: Vasoli C. Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulluani e mnemotecnici del Bruno.— Ibid.).

<sup>22</sup> См.: Logique de Port-Royal, 4<sup>e</sup> part., chapt. 13 ff.

<sup>23</sup> См.: Vico J. B. De nostri temporis studiorum ratione, 1947.

<sup>24</sup> См.: Jaeger W. Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals.— "Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss." Berlin, 1928.

<sup>25</sup> См.: Wieacker F. Vom römischen Recht, 1945.

<sup>26</sup> См.: Николай Кузанский. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1979, с. 361—460. Посвященные этой теме четыре диалога предваряются введением как писания «простеца», дилетанта (idiota).

<sup>27</sup> См.: Аристотель. Соч. в четырех томах, т. 4. М., 1984, с. 181.

<sup>28</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 1. М., 1975, с. 424 и сл.

<sup>29</sup> См.: Thomas Aq. S. Th. I q. 1, 3 ad 2 et q. 78, 4 ad 1.

<sup>30</sup> См.: Tetens I. N. Philosophische Versuche, 1777, S. 515.

<sup>31</sup> Discours Préliminaire de l'Encyclopédie, ed. Köhler, Meiner, 1955, S. 80.

<sup>32</sup> См.: Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes, ch. VI.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Очевидно, в опосредовании этого аристотелевского мотива важную роль сыграл Кастильоне (см.: Loos E. Baldassare Castigliones "Libro del cortegiano".— "Analecta romanica", hrsg. v. F. Schalk, H. 2).

<sup>35</sup> См.: Shaftesbury A. E. Characteristics. Treat. II, Part. III, Sect. I.

<sup>36</sup> См.: Marc Aur. I, 16.

<sup>37</sup> Хатчесон даже толкует здравый смысл как общность, понимание.

<sup>38</sup> См.: Reid Th. The philosophical Works, ed. Hamilton, 8th ed., 1895. Здесь (v. II, p. 774 ff.) помещено подробное примечание Гамильтона о здравом смысле, в котором, однако, богатый материал разрабатывается скорее классификационно, нежели исторически. Я обязан Гюнтеру Пфлу-гу дружеским указанием на то, что систематическая функция здравого смысла в рамках философии впервые прослеживается у Бюффье (1704). То, что познание мира посредством чувств поднимается над всеми теоретическими проблемами и узаконивается в аспекте прагматики, представляет само по себе древний мотив скептицизма. Но Бюффье возводит здравый смысл в ранг аксиомы, которая в такой же степени призвана служить основой для познания внешнего мира, res extra nos, в какой картезианское cogito — основой познавания мира сознания. Бюффье оказал влияние на Рида.

<sup>39</sup> См.: Bergson H. Ecrits et paroles I (RM Mossé-Bastide), p. 84 ff.

<sup>40</sup> Я цитирую переизданную Эманом в 1861 году работу Этингера (см.: Oettinger F. Ch. Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte, neu herausg. v. Ehmann, 1861). Генеративный метод Этингера опирается на риторическую традицию; он цитирует Шефтсбери, Фенелона, Флери. Согласно «Вступлению к Платону» Флери, преимущество риторического метода состоит в «снятии предвзятостей», и Этингер воздаст ему должное, говоря, что он объединяет ораторов и философов (S. 125). Этингер считает ошибкой Просвещения пренебрежительное отношение к этому методу. Наше исследование еще приведет нас к подтверждению справедливости такого подхода Этингера, так как если он и обращен против некоторых приемов геометрии (mores geometricus), которые в наше время либо не актуальны, либо в лучшем слу-

чае едва начинают быть актуальными, то есть против демонстрационного идеала Просвещения, то тем не менее он в равной степени применим к отношениям современных гуманитарных наук и «логики».

<sup>41</sup> Oettinger F. Ch. Inquisitio in sensum communem et rationem... Tübingen, 1753; ср.: Gadamer H.-G. Oettinger als Philosoph.— In: Gadamer H.-G. Kleine Schriften III. Idee und Sprache, S. 89—100.

<sup>42</sup> radicatae tendentiae... Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem.

<sup>43</sup> in investigandis ideis usum habet insignem.

<sup>44</sup> sunt foccundiores et defaecatiores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis.

<sup>45</sup> Именно здесь Этингер вспоминает аристотелевский скепсис по отношению к слишком юным слушателям морально-философских рассуждений; это также выступает знаком того, насколько значима для него проблема аппликации [см. с. 370 и сл.].

<sup>46</sup> Я основываюсь на «Герменевтике» Мора (I, II, XXIII).

<sup>47</sup> См.: Tetens I. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig, 1777, I, S. 520.

<sup>48</sup> См.: Кант И. Соч. в шести томах, т. 5. М., 1966, с. 165.

<sup>49</sup> См.: Baumgarten A. G. Metaphysica, § 606: perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i. e. diiudico.

<sup>50</sup> Eine Vorlesung Kants über Ethik, ed. Menzer, 1924, S. 34.

<sup>51</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, § 40.

<sup>52</sup> Кант И. Соч., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 395.

<sup>53</sup> См. там же с. 395; см. также: Кант И. Соч., т. 5, § 60.

<sup>54</sup> См.: Кант И. Соч., т. 3. М., 1964, с. 220 и сл.

<sup>55</sup> Кант И. Соч., т. 5, с. 307.

<sup>56</sup> Там же, с. 242.

<sup>57</sup> Ср. замечание Канта о значении примеров (и тем самым истории) как «подарок» способности суждения (Кант И. Соч., т. 3, с. 219).

<sup>58</sup> О Грасиане и его влиянии, в особенности в Германии, см. главным образом у Боринского: Borinski K. Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland, 1894; в более расширенном виде — у Шуммера: Schummer E. Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und des 18. Jahrhunderts. — "Archiv für Begriffsgeschichte", I, 1955.

<sup>59</sup> Как мне представляется, Ф. Хеер прав, когда он усматривает истоки современного понятия вкуса в «школьной» культуре Ренессанса, Реформации и контрреформации (см.: Der Aufgang Europas, S. 82, 570).

<sup>60</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, с. 358.

<sup>61</sup> См.: Кант И. Соч., т. 6, М., 1966, § 71.

<sup>62</sup> Ср.: Baeumler A. Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, S. 280 ff., 285.

<sup>63</sup> Кант И. Соч., т. 5, с. 244.

<sup>64</sup> Здесь уместно понятие «стиля». Как историческая категория «стиль» возникает тогда, когда декоративность способна противопоставляться «прекрасному» (ср.: Экскурс I, с. 567 и сл.).

<sup>65</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, с. 165.

<sup>66</sup> Кант И. Соч., т. 3, с. 219.

<sup>67</sup> Очевидно, что именно на базе этого размышления Гегель избирает своей отправной точкой кантовское противопоставление определяющей и рефлектирующей способности суждения. Он признает за учением Канта о способности суждения спекулятивный смысл в той мере, в какой в этом учении всеобщее мыслится как само по себе конкретное, но одновременно ставит ограничение, согласно которому у Канта соотношение всеобщего и особенного еще не представлено как истинностное, но рассматривается в качестве некоторой субъективности (см.: Гегель Г. В. Ф.

Энциклопедия философских наук, т. 1, М., 1974, § 55 и сл.; см. также: Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 2, М., 1971, с. 15). Куно Фишер приходит к формулировке, что в философии тождества снимается противопоставление данного и искомого всеобщего (см.: *Logik und Wissenschaftslehre*, S. 148).

<sup>68</sup> Аристотель, характеризуя добродетели и правильное поведение, употребляет обычно определения «как подобает» или «по здравомыслию» (*ὡς δεῖ* или *ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος*); хотя этическая прагматика также изучает *λόγος*, но в этой области значение данного термина не выходит из общепринятых рамок. Решающее значение в этом случае играет именно точный подбор нужного нюанса. Рассудительность (*φρόνησις*), которая это обеспечивает, — это привычка к истинностной реализации (*ἐξίς τοῦ ἀληθεύειν*), то есть такая концепция бытия, в которой нечто скрытое делается явным, следовательно, в которой познается нечто. Н. Гартман, пытаясь рассматривать все нормативные моменты этики в аспекте «ценности», превратил это в «ценностность ситуации», — по правде говоря, довольно странное добавление к аристотелевскому списку добродетелей.

<sup>69</sup> Разумеется, Кант не проходит мимо того, что вкус является определяющим для культуры поведения в качестве внешнего выражения морали, но исключает его из чистого рационального определения воли.

<sup>70</sup> Мы обязаны А. Боймлеру отличной книгой (*Baeumler A. Kants Kritik der Urteilskraft*), в которой самым наглядным и поучительным образом прослеживается позитивный аспект взаимосвязи между эстетикой Канта и проблемой историчности. Но стоило бы обратить внимание и на негативный аспект.

## 2. Субъективация эстетики в кантовской критике

<sup>1</sup> См.: Menzer P. *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, 1952.

<sup>2</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, с. 295, ср. также с. 337.

<sup>3</sup> Там же, с. 236.

<sup>4</sup> См. там же, с. 242.

<sup>5</sup> См. там же, § 60.

<sup>6</sup> См. там же, с. 379. Однако же, несмотря на его критику в адрес английской философии нравственного чувства, от него не могло укрыться то, что сам этот феномен находится в родстве с эстетическим. Во всяком случае там, где он называет склонность к прекрасному в природе, находящейся «в родстве с моральным чувством», он мог сказать о нравственном чувстве, этом проявлении практической способности суждения, что оно априорно тождественно удовольствию (см. там же, с. 315).

<sup>7</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, § 16 и сл.

<sup>8</sup> См.: Лессинг Г. Э. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии. М., 1957, с. 399.

<sup>9</sup> Следует также обратить внимание на то, что с этого момента Кант уже откровенно размышляет о произведении искусства, а вовсе не о красоте природы по преимуществу.

<sup>10</sup> Ср. у Лессинга о пейзажистах и «живописцах, рисующих цветы»: «Они подражают красотам, которые не имеют идеального характера» (Лессинг Г. Э. Лаокоон, ... с. 399); в позитивном смысле этому соответствует главенствующее положение пластики в иерархии изобразительных искусств.

<sup>11</sup> Здесь Кант следует Зульцеру, который в статье «Красота» из своей «Всеобщей теории художественного творчества» аналогичным путем выделяет образ человека, так как человеческое тело — это «не что иное, как сделанная видимой душа». Шиллер в своем сочинении «О



стихотворениях Маттисона» также пишет — и, вероятно, в том же смысле — о том, что «область определенных форм не идет далее животного тела и человеческого сердца; поэтому идеал может быть представлен только в этих двух формах» (см.: Шиллер Ф. Собр. соч., т. 6. М., 1957, с. 628). Однако в других своих идеях этот труд Шиллера представляет собой именно оправдание (через посредство понятия символа) пейзажной живописи и пейзажной поэзии, предваряя тем самым более позднюю художественную эстетику.

<sup>12</sup> См.: Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Ästhetik, ed. Lasson, S. 57. Гегель полагает, что следует искать общую потребность в произведениях искусства в мыслях людей, причем он видит здесь способ для человека выявить перед лицом художественного произведения, что он такое.

<sup>13</sup> Ibid., S. 213.

<sup>14</sup> Выявление этих связей является заслугой Рудольфа Одебрехта (см.: Odebrecht R. Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik. Berlin, 1930).

<sup>15</sup> Это верно ощущал Шиллер, писавший, что тот, кто привык восхищаться сочинителем только как великим мыслителем, обрадуется, найдя здесь следы, ведущие к его сердцу (см.: Шиллер Ф. Собр. соч., т. 6, с. 385—477).

<sup>16</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, с. 321.

<sup>17</sup> См. там же, с. 331.

<sup>18</sup> См. там же, с. 327.

<sup>19</sup> См. там же, с. 309: «...Где воображение в своей свободе пробуждает рассудок», с. 331: «...Воображение при этом действует творчески и приводит в движение способность [создавать] интеллектуальные идеи (разум)».

<sup>20</sup> См. там же, с. 324 и сл.

<sup>21</sup> См. там же, с. 194.

<sup>22</sup> См. там же, с. 197.

<sup>23</sup> См. там же, с. 322.

<sup>24</sup> Характерно, что здесь Кант предпочитает говорить не «и», а «или».

<sup>25</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, с. 167, 195.

<sup>26</sup> См. там же, с. 327 и сл.

<sup>27</sup> См. там же, с. 378.

<sup>28</sup> См. там же, § 49.

<sup>29</sup> См. там же, с. 379.

<sup>30</sup> Как это ни странно, к живописи, а не к архитектуре (см.: Кант И. Соч., т. 5, с. 340 и сл.) — классификация, которая предопределяет эволюцию вкуса от французского к английскому идеалу садовых насаждений. Ср. работу Шиллера «О "садовом календаре на 1795 год"» (Шиллер Ф. Собр. соч., т. 6, с. 647—654) или иначе у Шлейермахера (Schleiermacher. Ästhetik, ed. Odebrecht, S. 204), который вновь возвращает английское искусство разбивки садов архитектуре в качестве «горизонтальной архитектуры».

<sup>31</sup> Первый фрагмент Шлегеля (Schlegel Fr. Fragmente. Aus dem "Lyceum", 1797) может показать нам, до какой степени эволюция, разделяющая Канта и его последователей в вопросе, названном мной «позиция искусства», затемнила проблему универсального феномена прекрасного: «Можно назвать многих художников, которые, собственно говоря, суть художественные произведения природы». В этом пассаже слышится отзвук кантовского обоснования понятия гения, истолкованного «в пользу» природы, но в остальном он настолько неблагоприятно, что, вопреки намерению автора, оказывается направленным и против слишком мало осознающего себя самого художества.

<sup>32</sup> Благодаря редактированию, проведенному Гото, «Лекции по эстетике» представляют позицию природно-прекрасного слишком самостоятельной, как можно убедиться, сверив текст с изданным Лассоном наследием Гегеля, где в оригинале представлено несколько иное членение (ср.: Hegel G. W. F. *Sämtl. Werke*, ed. Lasson, Bd. Xa, Hlbd. 1 (Die Idee und das Ideal), S. XII ff.).

<sup>33</sup> См.: Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson.

<sup>34</sup> Заслуга труда Луиджи Парейсона (см.: Pareyson L. *L'estetica del idealismo tedesco*, 1952) состоит в том, что здесь выявлено значение Фихте для идеалистической эстетики. В соответствии с этим создается возможность проследить скрытое влияние Фихте и Гегеля на течение неокантианства.

<sup>35</sup> Им мы обязаны справке, любезно предоставленной Немецкой Академией в Берлине, которая, однако, еще далеко не полностью собрала материалы к словарной статье "Erlebnis".

<sup>36</sup> Описывая свое путешествие, Гегель упоминает "meine ganze Erlebnis", «все мое переживание» (см.: Hegel G. W. F. *Briefe*, ed. Hoffmeister, III, S. 179). При этом необходимо обратить внимание, что речь здесь идет о письме, где принято беззаботно употреблять необычные обороты и в особенности — выражения, взятые из обиходно-разговорного языка в тех случаях, когда затрудняются поиском более общепринятого слова. Так, наряду с этим Гегель употребляет сходный оборот «теперь — о моей жизнеисущности (Lebwesen) в Вене» (S. 55). Совершенно явно он ищет собирательное понятие, которого в его распоряжении нет, о чем свидетельствует и необычное для языка употребление женского рода в первом случае.

<sup>37</sup> В биографии Шлейермахера у Дильтея (1870), в биографии Винкельмана у Юсти (1872), в книге «Гёте» Германа Гримма (1877) и предположительно еще чаще.

<sup>38</sup> См.: Гёте И. В. *Собр. соч.* в десяти томах, т. 3, М., 1976, с. 239.

<sup>39</sup> См.: "Zeitschr. f. Völkerpsych.", Bd. X; ср. примечание Дильтея к «Гёте и поэтическая фантазия» (см.: Dilthey W. *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 468. ff.).

<sup>40</sup> См.: Dilthey W. *Das Erlebnis und die Dichtung*. 6. Aufl. S. 219; ср. «Исповедь» Руссо (Руссо Ж. Ж. *Избр. соч.*, т. 3, М., 1961, ч. 2, кн. 9). Точное соответствие проследить не удастся. Речь явно идет не о переводе; мы имеем дело с пересказом того, о чем повествуется у Руссо.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ср. о Гёте в более поздней редакции «Переживания и поэтического творчества» у Дильтея (S. 177): «Поэзия — это изображение и выражение жизни. Она выражает переживание и представляет внешнюю действительность жизни».

<sup>43</sup> Здесь наверное самым решающим образом сказалось языковое употребление Гёте. «О каждом стихотворении спрашивайте, содержит ли оно пережитое» (*Jubiläumausgabe*, Bd. 38, S. 256) или «У книг тоже есть свое пережитое» (S. 257). Если подходить с таким масштабом к миру изображений и книг, то сам этот мир может быть понят как предмет переживания. Далеко не случайно то, что в новейшей биографии Гёте, в книге Фридриха Гундольфа, находит свое дальнейшее терминологическое развитие понятие переживания. Различение первичного переживания и переживания на уровне образованности — это последовательное развитие биографического понятийного образования, послужившего основой для взлета слова «переживание».

<sup>44</sup> Ср., например, остранение Ротхаккером критики понятия переживания у Хайдеггера, которая всецело направлена на понятийные

импликации картезианства: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, 1954, S. 431.

<sup>45</sup> Жизненный акт, акт общественного бытия, момент, личное чувство, восприятие, воздействие, побуждение как свободное самоопределение души, изначально внутреннее, возбуждение и т. д.

<sup>46</sup> Dilthey W. Das Leben Schleiermachers, 2. Aufl., S. 341. Замечательным здесь представляется чтение "Erlebnisse" («переживания»), которое я считаю правильным, являющееся исправлением второго издания 1922 года, предпринятого Мулертом, вместо стоящего в первом издании 1870 года "Ergebnisse" («результаты») (S. 305). Если в первом издании опечатка, то здесь сыграла роль и смысловая близость между «переживанием» и «результатом», которую мы уже констатировали. Это можно пояснить на другом примере. У Готто (Vorstudien für Leben und Kunst, 1835) мы читаем: «Однако такой вид способности воображения основывается скорее на воспоминании о пережитых состояниях, о полученном опыте, нежели на самопродуцировании. Воспоминание сохраняет и обновляет детали и внешний способ протекания такого результата со всеми обстоятельствами, препятствуя, напротив, тому, чтобы на их место вступило общее». Ни для одного из читателей не было бы удивительным, если бы в этом тексте вместо «результат» стояло «переживание».

<sup>47</sup> Ср.: Husserl E. Logische Untersuchungen, II, S. 365, Anm.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, S. 65.

<sup>48</sup> Nietzsche F. Gesammelte Werke, Musarionausgabe. Bd. XIV, S. 50.

<sup>49</sup> Ср.: Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 29 ff.

<sup>50</sup> Позднее Дильтей суживает собственное определение переживания, когда он пишет: «Переживание — это качественное бытие-реальность, которая не может быть определена через внутреннее бытие, но углубляется даже и в то, что без этого не поддавалось бы овладению» (Bd. II, S. 230). Насколько мало это согласуется с исходным пунктом субъективности, так и не стало ему по существу ясно, однако было им осознаваемо в форме вербально-рефлексивной: «можно ли сказать — поддаться овладению?».

<sup>51</sup> См.: Natorp P. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888; Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1912 (Neubearb.).

<sup>52</sup> См.: Hönigswald R. Die Grundlagen der Denkpsychologie, 1912, 2. Aufl., 1925.

<sup>53</sup> Natorp P. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, S. 32.

<sup>54</sup> См.: Bergson H. Les données immédiates de la conscience, p. 76 ff.

<sup>55</sup> См.: Simmel G. Lebensanschauung, 2. Aufl., 1922, S. 13. Позднее мы увидим, как решительный шаг сделан Хайдеггером, который онтологически всерьез воспринял диалектическое обыгрывание понятия жизни (см. S. 229 ff.).

<sup>56</sup> См.: Schleiermacher F. Über die Religion, II. Abschnitt.

<sup>57</sup> См.: Simmel G. Brücke und Tür, ed. Landmann, 1957, S. 8.

<sup>58</sup> См.: Simmel G. Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, 1911, S. 11—28.

<sup>59</sup> См.: Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948.

<sup>60</sup> Ср. также противопоставление символического и выразительного языка, положенного Бёкманом в основу его труда (Böckmann P. Formgeschichte der deutschen Dichtung).

<sup>61</sup> Кант И. Соч., т. 5, с. 338.

<sup>62</sup> Термин «аллегория» (ἁλληγορία) выступает вместо первоначального ὑπόνοια «догадка, предположение» (Plut. de aud. poet. 19e).

<sup>63</sup> Я допускаю, что значение «договор» (σύμβολον) для термина «символ» может основываться либо на характере соглашения, либо на документальности.

<sup>64</sup> St. Vet. Fragm II, 257 f.

<sup>65</sup> συμβολικῶς καὶ ἀναγωγικῶς (de Coel. hier. I 2).

<sup>66</sup> См.: Solger K. Vorlesungen über Ästhetik, ed. Heyse, 1829, S. 127.

<sup>67</sup> Следовало бы изучить, когда именно произошел перенос слова «аллегория» из собственного языкового употребления в сферу изобразительного искусства. Только лишь как следствие эмблематики? (см.: Mesnard P. Symbolisme et Humanisme. — In: Umanesimo e Symbolismo, ed. Castelli, 1958). В XVIII веке, напротив, когда речь шла об аллегории, в первую очередь имели в виду изобразительное искусство, и освобождение поэзии от аллегии, представляемое Лессингом, прежде всего подразумевает ее освобождение от образа изобразительных искусств. Впрочем, положительное отношение Винкельмана к понятию аллегии никоим образом не совпадает ни с современным ему вкусом, ни с воззрениями таких теоретиков того времени, как Дюбо и Альгаротти. Создается впечатление, что, когда он требует, чтобы кисть художника «обмакивалась в разум», то находится скорее под влиянием Вольфа и Баумгартена. Таким образом, он не отвергает аллегию вообще, но апеллирует к классической античности, на фоне которой новейшая аллегория обесценивается. Пример Юсти (см.: Justi C. Diego Velasquez und sein Jahrhundert, I, S. 430 ff.) учит нас, насколько мало может оправдать воззрения Винкельмана всеобщее анафематствование аллегии в XIX веке, — точно так же, как и та полная безмятежности самоуверенность, с которой ей противопоставляли понятие символического.

<sup>68</sup> В работе «О грации и достоинстве» он говорит, что прекрасный предмет служит «символом» идеи (см.: Шиллер Ф. Собр. соч., т. 6, с. 115—170).

<sup>69</sup> Кант И. Соч., т. 5, с. 377.

<sup>70</sup> Тщательные изыскания гётеанской филологии относительно употребления слова «символ» у Gёte (см.: Müller C. Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstsanschauung, 1933) показывают, насколько важным было столкновение современников с винкельмановской эстетикой аллегии и какое значение в связи с этим получили эстетические воззрения Гёте. В издании Винкельмана у Ферно (Bd. I, S. 219) и у Генриха Мейера (Bd. II, S. 675 ff.) предваряется разработанное в русле веймарского классицизма понятие символа как само собой разумеющееся. Насколько быстро ни внедрилось в эту область языковое употребление Шиллера и Гёте — как представляется, у Гёте это слово еще лишено какого бы то ни было эстетического значения. Заслуга Гёте в шлифовке понятия символа явно проистекает из другого источника, а именно из протестантской герменевтики и учения о таинствах, что признает вероятным Лооф (см.: Looff H. Der Symbolbegriff, S. 195), опирающийся на указание Герхарда. Особенно удачно представляет это в наглядном виде Карл-Филипп Мориц. Хотя его взгляды на искусство целиком наполнены духом Гёте, тем не менее в критике аллегии он пишет, что аллегория «приближается к простому символу, в случае с которым нет места понятию прекрасного» (цит. по: Müller, S. 201).

<sup>71</sup> Goethe I. W. Farbenlehre, Das ersten Bandes erster, didaktischer Teil, Nr. 916.

<sup>72</sup> Письмо Шубарту от 3 апреля 1818 года. Сходным образом высказывается молодой Фридрих Шлегель (см.: Schlegel F. Neue philoso-

phische Schriften, ed. J. Körner, 1935, S. 123): «Всякое знание символично».

<sup>73</sup> Шеллинг Ф. *Философия искусства*. М., 1966, с. 110.

<sup>74</sup> См.: Зольгер К.-В.-Ф. Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве. М., 1978, с. 228.

<sup>75</sup> См.: Шеллинг Ф. *Философия искусства*, с. 111.

<sup>76</sup> См.: Kreuzer F. *Symbolik*, I, § 19.

<sup>77</sup> Ibid., § 30.

<sup>78</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. *Эстетика*, т. 2, М., 1969, с. 23.

<sup>79</sup> Однако пример Шопенгауэра показывает, что языковое употребление, согласно которому в 1818 году символ воспринимался как специальный случай чисто конвенциональной аллегории, сохранялось еще и в 1859 году: «Мир как воля и представление», § 50.

<sup>80</sup> В этом отношении для Клопштока (Bd. X, S. 254 ff.) предстает в ложной взаимосвязи даже Винкельман: «Две основные ошибки большинства аллегорических полотен состоят в том, что они зачастую вовсе не понятны или понимаемы лишь с большим трудом и что по своей природе они неинтересны... подлинная священная и светская история — это то, что чаще всего привлекает великих мастеров... Другие пусть работают над историей своего отечества. Что мне до нее, как бы ни была она интересна, даже история греков и римлян?». — Относительно впечатляющего отражения ничтожного смысла аллегории (аллегории рассудка) у французских теоретиков Нового времени см.: Solger K.W.F. *Vorl. z. Ästh.*, S. 133 ff. *Nachlaß*, I, S. 525.

<sup>81</sup> См.: Vischer F.Th. *Kritische Gänge: Das Symbol*; ср. также исследование: Volhard E. *Zwischen Hegel und Nietzsche*, 1932, S. 157 ff. — и исторически представленный анализ: Oelmüller W. F. Th. *Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik*, 1959.

<sup>82</sup> См.: Cassirer E. *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, S. 29.

### 3. Возвращение проблемы истинности искусства

<sup>1</sup> Так можно понять то, что обосновывается в «Письмах об эстетическом воспитании человека», в письме 15: «...Между материальным и формальным побуждениями должна быть общность, то есть должно существовать побуждение к игре...» (Шиллер Ф. *Собр. соч.*, т. 6, с. 299).

<sup>2</sup> См.: Кант И. *Соч.*, т. 5, с. 311.

<sup>3</sup> См.: Аристотель. *Соч.*, т. 3, М., 1981, с. 98: ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

<sup>4</sup> См.: Шиллер Ф. *Собр. соч.*, т. 6, с. 349—358; ср. еще прекрасное изображение этого процесса у Куна (Kuhn H. *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*. Berlin, 1931).

<sup>5</sup> См.: Fink E. *Vergegenwärtigung und Bild*. — “Jb. f. Philos. u. phän. Forsch.”, Bd. XI, 1930.

<sup>6</sup> Сюда же характерным образом относится удовольствие от цитаты как от социальной игры.

<sup>7</sup> См. мастерское изображение процесса этого развития: Weidlé W. *Die Sterblichkeit der Musen*.

<sup>8</sup> См.: Malraux A. *Les musées imaginaires*; Weidlé W. *Les abeilles d'Aristée*. Paris, 1954. Однако у них отсутствует собственно последовательность, привлекающая к себе наши герменевтические интересы, коль скоро Вейдле (в критике чисто эстетического) все еще фиксирует творческий акт как норму, акт, «который я созерцаю, со-

зерца и постигая произведение» (цит. по: Die Sterblichkeit der Musen, S. 181).

<sup>9</sup> См.: Rosenzweig Fr. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, 1917, S. 7.

<sup>10</sup> См.: Hamann R. Ästhetik, 1921, 2. Aufl.

<sup>11</sup> См.: Hamann R. Kunst und Können. — "Logos", 1933.

<sup>12</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 1. М., 1975, с. 424.

<sup>13</sup> См.: Scheler M. — In: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 397 ff.

<sup>14</sup> Новейшие исследования отношений вокальной и абсолютной музыки, которыми мы обязаны Георгиадесу (см.: Georgiades T. Musik und Sprache, 1954), по моему мнению, подтверждают эту связь. Современная дискуссия об абстрактном искусстве, на мой взгляд, грозит выродиться в абстрактное противопоставление «предметного» и «беспредметного». Действительно, полемический акцент — на понятии абстрактности, однако полемика всегда предполагает общность понятий. Так, абстрактное искусство вовсе не полностью расстается с предметностью, но удерживает ее в привативной форме. От нее нельзя так уж полностью и «абстрагироваться» до тех пор, пока наше зрение остается предметным; и эстетическое зрение может возникнуть только в абстрагировании от обыденности практически направленного зрения, но следует видеть, сохранять в поле зрения и то, от чего абстрагируешься. Аналогичные мысли содержат тезисы Бернарда Беренсона: «То, что мы в общем смысле обозначаем как «зрение», — это целесообразное соглашение...»; «Изобразительные искусства — это компромисс между тем, что мы видим, и тем, что мы знаем» (см.: Berenson B. Sehen und Wissen. — "Die Neue Rundschau", 1959, S. 55—77).

<sup>15</sup> См.: Odebrecht R. Op. cit. То, что Кант, следуя классическому предрассудку, противопоставлял совокупность цвета форме и считал краску украшением, не может теперь ввести в заблуждение того, кто знаком с новой живописью, в которой живописное полотно формируется цветом.

<sup>16</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, с. 333.

<sup>17</sup> Когда-нибудь должна быть написана история «чистоты». Зедльмайр (см.: Sedlmaier H. Die Revolution in der modernen Kunst, 1955, S. 100) ссылается на кальвинистский пуризм и деизм Просвещения. Кант, который сыграл определяющую роль в становлении понятийного языка философии XIX века, примыкает между тем непосредственно к античному пифагорейски-платоническому учению о чистоте (см.: Mollowitz G. Platoauffassung. — In: Kantstudien, 1935). Является ли платонизм общим корнем для всякого «пуризма» Нового времени? О катарсисе у Платона см. неопубликованную диссертацию Вернера Шмитца (см.: Schmitz W. Eklektik und Dialektik als Katarsis. Heidelberg, 1953).

<sup>18</sup> См.: Waléry P. Introduction à la méthode de Léonard de Vinci et son annotation marginale. — "Variété", I.

<sup>19</sup> Ср. мою работу о символе Прометея: "Vom geistigen Lauf des Menschen", 1949.

<sup>20</sup> Здесь кроется методологическая правота Дессуара и других сторонников «эстетики художника».

<sup>21</sup> Ср. замечание Платона о теоретическом предпочтении потребителя по отношению к производителю: Платон. Соч., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 429.

<sup>22</sup> В работе о Гёте я интересовался этим вопросом (см.: "Vom geistigen Lauf des Menschen", 1949; см. также мой доклад в Венеции в 1958 году: "Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins". — "Rivista di Estetica", III — A III, p. 374—383).

<sup>23</sup> См.: Variété III. Commentaires de Charmes: "Mes vers ont le sens qu'on leur prête?"

<sup>24</sup> См.: Lukács G. Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik.— "Logos", Bd. VII, 1917/18. Валери сравнивает при случае произведение искусства с химическим катализатором (Ibid., p. 83).

<sup>25</sup> Becker O. Die Hinfälligkeit des Schönen und die Abenteuerlichkeit des Künstlers.— In: Husserl-Festschrift, 1928, S. 51.

<sup>26</sup> Уже у Р.-Ф. Морица (см.: Moritz K. Ph. Von den bildenden Nachahmung des Schönen, 1788, S. 26) мы читаем: «Высшая цель произведения в его возникновении, в его становлении уже достигнута».

<sup>27</sup> См.: Sedlmayr H. Kierkegaard über Picasso.— "Wort und Wahrheit", 5, S. 356 ff.

<sup>28</sup> Остроумные идеи Оскара Беккера о «параонтологии», как мне представляется, слишком мало принимают во внимание «герменевтическую феноменологию» Хайдеггера в качестве методологического тезиса, и слишком серьезно — в качестве тезиса содержательного. С содержательной точки зрения превосходство этой параонтологии, которое сам Оскар Беккер размывает на последовательное рефлексирование по поводу проблематики, восходит именно к тому пункту, который методологически фиксируется Хайдеггером. Здесь повторяется спор о «природе», в котором Шеллинг был разбит методологическими следствиями наукоучения Фихте. Если проект параонтологии сам признает за собой характер дополнительности, то ему необходимо подняться до некоторого обоюдного обобщения, которое бы диалектически засвидетельствовало оригинальный ракурс проблемы бытия, которую открыл Хайдеггер и которая, как кажется, в качестве таковой вовсе не знакома Беккеру, приводящему эстетическую проблему как пример «гиперонтологического» измерения для того, чтобы онтологически определить субъективность художественного гения (см.: Becker O. Künstler und Philosoph.— In: "Konkrete Vernunft", Festschrift für Erich Rothacker).

<sup>29</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Собр. соч., т. IV: Феноменология духа. М., 1959, с. 278 и сл.

<sup>30</sup> Слово «мировоззрение» (Weltanschauung, см.: Götz A. Euphion 1924) вначале еще прочно сохраняет связь с латинским mundus sensibilis (мироощущением) даже у Гегеля, поскольку дело касается искусства, в котором заложены понятия сущностно-мировоззренческие. Но так как по Гегелю определенность мировоззрения для современного художника осталась в прошлом, то многочисленность и относительность мировоззрений стали делом внутренней рефлексии.

## **II. Онтология произведения искусства и ее герменевтическое значение**

### **1. Игра как путеводная нить онтологической экспликации**

<sup>1</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 630 и сл., ср. также: с. 280.

<sup>2</sup> Курт Ризлер в своем остроумном «Трактате о прекрасном» установил исходный момент субъективности играющего и тем самым — противопоставление игры и серьезности, чрезмерно сузив понятие игры, так, что он должен был сказать: «Мы сомневаемся в том, что детская игра — это только игра» и «игра искусства — это не только игра» (Riezler K. Traktat vom Schönen, S. 189).

<sup>3</sup> Buytendijk F. J. J. Wesen und Sinn des Spiels, 1933.

<sup>4</sup> Эта сама собой разумеющаяся констатация должна послужить возражением тем, кто пытается критиковать истинностное содержание высказываний Хайдеггера, исходя из его способа этимологизирования.

<sup>5</sup> Ср. статью Трипа в: "Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur", 67, 1947.

<sup>6</sup> Хейзинга (см.: Huizinga. Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, S. 43) обращает внимание на следующие языковые факты: «Хотя и можно сказать «заниматься игрой»: по-немецки "ein Spiel treiben", а по-голландски "een spelletje doen", но собственно относящийся сюда глагол — это сама игра. В игру играют. Другими словами, чтобы выразить вид деятельности, следует повторить в глаголе понятие, заложенное в существительном. А это, по всей видимости, означает, что действие — такого особого и самостоятельного вида, что оно выпадает из круга обычных видов деятельности. Игра — это не деяние в обычном смысле». Соответственно, оборот «развлечься игрой» обозначает времяпрепровождение, которое само по себе еще не есть игра.

<sup>7</sup> Huizinga. Op. cit., S. 32.

<sup>8</sup> Рильке в пятой дуинской элегии, «где чистая малость/непостижимо преобразуется, перескакивает/В ту пустоту изобилия...».

<sup>9</sup> Schlegel F. Gespräch über die Poesie.— In: Fr. Schlegels Jugendschriften, herausg. v. J. Minor, 1882, II, S. 364.

<sup>10</sup> См.: Jünger F. G. Die Spiele.

<sup>11</sup> См.: Huizinga. Op. cit., S. 17.

<sup>12</sup> В многочисленных работах эту критику осуществляет в особенности Адольф Портман, заново обосновавший правоту морфологического способа рассмотрения.

<sup>13</sup> См.: Kassner R. Zahl und Gesicht, S. 161 ff. Касснер поясняет, что «в высшей степени примечательные единство и раздвоение ребенка и куклы» связаны с тем, что четвертая «всегда открытая стена зрителя» здесь (как в культовом действе) отсутствует. Я делаю противоположный вывод о том, что эта четвертая стена зрителя существует всегда, замыкая игровое пространство *произведения искусства*.

<sup>14</sup> Здесь я пользуюсь классическим различием, благодаря которому Аристотель отделяет поэтику (ποίησις) от практики (πρᾶξις) (см.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 338—374, 54—77).

<sup>15</sup> См.: Платон. Соч. в трех томах, т. 3, ч. 1, М., 1971, с. 64 и сл.

<sup>16</sup> См. исследование Коллера (Koller. Mimesis, 1954), где прослеживается первоначальная связь мимесиса и танца.

<sup>17</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 148—149: συλλογίζεσθαι τί ἐκαστον, οἷον οὗτος ἐκείνους.

<sup>18</sup> См. там же, с. 148.

<sup>19</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, § 48.

<sup>20</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, М., 1970, с. 34 и сл.

<sup>21</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 1, с. 421—454.

<sup>22</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 655.

<sup>23</sup> Анна Тумаркина очень точно смогла показать в теории искусства XVIII века переход от «подражания» к «выражению» (см.: Festschrift für Samuel Singer, 1930).

<sup>24</sup> Проблема особого рода состоит в том, не следует ли видеть в самом процессе воплощения в том же смысле уже начала эстетической рефлексии по поводу произведения. Невозможно отрицать, что автор под углом зрения идеи своего произведения взвешивает, критически сравнивает и оценивает различные возможности его сценического воплощения. Эта присущая самому творческому процессу скру-



пулезная ясность представляется мне, однако, чем-то отличным от эстетической рефлексии и эстетической критики, которые способны воспламеняться от самого произведения. Может оказаться, что то, что было предметом осмысления творящего, в том числе и возможности воплощения, станет поводом для эстетической критики. Но даже в случае такого содержательного пересечения творческой и критической рефлексий масштабы у них разные. В основе эстетической критики заложены препятствия для однозначного понимания, в то время как эстетическое осмысление творящего направлено на само построение единства произведения. Позднее мы увидим, какие герменевтические следствия заложены в этой констатации.

Тот случай, когда по идее допускается совпадение процесса создания произведения и процесса его воспроизведения, представляется мне все еще остатком ложного психологизма, корнящегося в эстетике вкуса и гения. Тем самым останется без внимания такое вытекающее из субъективности и создающего, и воспринимающего событие, как фиксация удачи произведения.

<sup>25</sup> Я не могу считать справедливым, что Р. Ингарден, чей анализ «схематики» произведения художественной литературы в остальном был незаслуженно обойден вниманием, в «Замечаниях к проблеме эстетического суждения» (см.: *In g a r d e n R. Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils.* — «*Rivista di Estetica*», 1959) усматривает игровое пространство эстетической оценки художественного произведения в конкретности «эстетического предмета». Эстетический предмет конституируется не эстетическим рецептивным переживанием; напротив, само качество произведения искусства познается благодаря его конкретизации и построению. В этом я полностью согласен с эстетикой Л. Парейсона.

<sup>26</sup> То, что это не ограничивается исполнительским искусством, а распространяется на любое произведение искусства и даже на каждую мыслительную структуру, пробуждаемую к новому пониманию, будет показано позднее.

<sup>27</sup> См.: *S e d l m a y r H. Kunst und Wahrheit*, 1958, S. 140 ff.

<sup>28</sup> В связи с последующим сравни удачный анализ Р. и Г. Кебнерами прекрасного и его истинности, с которым автор ознакомился лишь тогда, когда его собственная работа была закончена (см. заметку в: «*Phil. Rundschau*», VII, 1957, S. 79).

<sup>29</sup> Вальтеру Ф. Отто и Карлу Кереньи принадлежит заслуга постижения значения праздника для истории религии и антропологии (см.: *K e r é n y i K. Vom Wesen des Festes.* — «*Paideuma*», 1938).

<sup>30</sup> Аристотель, характеризуя способ бытия апейрона (тем самым обращаясь к Анаксимандру), анализирует бытие дня и состязания, следовательно, праздника (см.: *А р и с т о т е л ь*. Соч., т. 3. М., 1981, с. 117). Может быть, уже Анаксимандр пытался определить неделимость апейрона в связи с такими чисто временными феноменами? Не имел ли он при этом в виду нечто большее, нежели то, что постигается с помощью аристотелевских понятий становления и бытия? Ибо образ дня еще раз встречается в разъяснительной функции и в другой связи: в «Пармениде» Платона (см.: *П л а т о н*, Соч., т. 2, с. 409) Сократ пытается наглядно представить соотношение идеи и вещи наличием дня, который существует для всех. Здесь бытие дня демонстрирует не только сущее в его преходящести, но неделимое присутствие и наличие *одного и того же*, невзирая на то, что день повсюду иной. Не являлось ли ранним мыслителем, размышлявшим о бытии, то есть наличии, то, что для них было настоящим, в свете священнотайниственного причащения, в котором являет себя божественное? Ведь присутствие божества — это и есть собственное бытие еще

для Аристотеля, «энергейя», не ограниченная никакой динамикой (*δυνάμει*) (см.: Аристотель. Соч., т. 1. М., 1975, с. 333—338). Этот характер времени нельзя постичь в обычном процессе его познания, исходящего из принципа последовательности. Измерения времени и познание их дают возможность понимать возвращение праздника только в историческом смысле: одно и то же меняется раз от раза. Но в действительности праздник — не один и тот же: он существует, и при этом он постоянно иной. Сущее, которое только существует, постоянно являясь иным, обладает в радикальном смысле временным характером: его бытие — в его становлении (ср. о бытийном характере хода времени у Хайдеггера: Heidegger M. Holzwege, S. 322 ff.).

<sup>31</sup> Ср. мою работу «К предыстории метафизики» (1949 г.) о соотношении бытия и мышления у Парменида.

<sup>32</sup> См.: Krüger G. *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1940. В особенности важны воззрения, изложенные во введении к этой книге. Опубликованная лекция Крюгера ("Grundfragen der Philosophie", 1958) еще проясняет систему взглядов автора, из которых мы здесь кое-что изложим. Критика Крюгером современного мышления с его эмансипацией от всяческого образования ради «онтической истины» кажется мне фиктивной. То, что современная наука, как бы конструктивно она ни осуществлялась, никогда не теряла своих основополагающих обратных связей с познанием, да и никогда не в состоянии их потерять, не имеет права забывать даже и философия Нового времени. Стоит лишь вспомнить о кантовской постановке вопроса, касающегося возможности существования чистого естествознания. Но по отношению к спекулятивному идеализму было бы несправедливым такое его одностороннее понимание, которое демонстрирует Крюгер. Его построение тотальности всех мыслительных определений — это никоим образом не самостоятельные измышления любой произвольной картины мира; оно претендует на утверждение абсолютной апостериорности познания в мышлении. Таков точный смысл трансцендентальной рефлексии. Пример Гегеля показывает, что при этом можно пользоваться даже обновленным античным понятийным реализмом. Изображение Крюгером современного мышления в своей основе целиком ориентируется на отчаявшийся экстремизм Ницше, чья перспектива движения от воли к власти не согласуется, однако, с идеалистической философией, но, напротив, вырастает на почве, подготовленной историзмом XIX века после крушения философии идеализма. В связи с этим я бы не стал расценивать теорию гуманитарного познания Дильтея так, как этого хочется Крюгеру. Скорее, по моему мнению, речь должна идти о том, чтобы именно скорректировать существовавшие до сих пор философские интерпретации современных гуманитарных наук; ведь даже у Дильтея эти интерпретации выказывают все еще в очень сильной степени одностороннее методологическое мышление, унаследованное от точных естественных наук. Разумеется, я согласен с Крюгером, когда он апеллирует к жизненному познавательному опыту и к познавательному опыту художника. Непреходящее значение для нашего мышления этих инстанций доказывает, как мне, однако, представляется, что противопоставление античного и современного мышления в том виде, как его акцентирует Крюгер, само по себе предстает вполне современным построением.

Если наше исследование, в противоположность субъективации философской эстетики, останавливается на познании искусства, то цель его — не только проблема эстетики, но и соответственная самоинтерпретация современного мышления вообще, которое все еще заключает в себе нечто большее, нежели это признает методологическое понятие Нового времени.

<sup>33</sup> О. Финк пытается объяснять энтузиастическое пребывание человека «вне себя» тем различием, которое, как совершенно очевидно, инспирировано «Федром» Платона. Но если там встречный идеал чистой разумности определяет противоположность благого и дурного безумия, то у Финка соответствующий критерий отсутствует, когда он противопоставляет «чисто гуманное одушевление» и энтузиазм, при котором человек пребывает в Боге. В конечном итоге даже «чисто гуманное одушевление» — это выход и пребывание, которые не человек «в состоянии осуществить», но они его настигают, что тем самым представляется мне неотделимым от энтузиазма. Само то положение, согласно которому существует одушевление, не выходящее из-под власти человека и, напротив, такое, когда понятие энтузиазма демонстрирует познание превосходящей нашу волю высшей силы, — это различие господства над самим собой и состояния побежденности само по себе обязано своим существованием произволу мышления и тем самым неадекватно противопоставлению «бытия-вне-себя» и «бытия-причем-то» (*Bei-et-wassein*), которое действенно для любой формы одушевления и энтузиазма. Описываемые Финком формы «чисто-человеческого одушевления», если только не подвергать их ложной «нарциссично-психологической» интерпретации, сами по себе суть способы «конечного самопреодоления конечности» (см.: *Fink E. Vom Wesen des Enthusiasmus*, S. 22—25).

<sup>34</sup> Kierkegaard S. *Philosophische Brocken*, 4. Kap. u. ö.

<sup>35</sup> См.: Hamann R. *Ästhetik*, S. 97: «Следовательно, трагическое не относится к эстетике»; Scheler M. *Vom Umsturz der Werte, Zum Phänomen des Tragischen*: «Сомнительно даже, является ли трагическое сущностно «эстетическим» феноменом». Об уточнении понятия «трагедии» см.: Staiger E. *Die Kunst der Interpretation*, S. 132 ff.

<sup>36</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 659; Kierkegaard S. *Entweder — Oder*, I.

<sup>37</sup> Макс Коммерель (см.: Kommerell M. *Lessing und Aristoteles*) самым достойным образом описал эту историю сострадания, но недостаточно выделил первоначальный смысл «элеоса»; ср. также: Schädewaldt W. *Furcht und Mitleid? — “Hermes”*, 83, 1955, S. 129 ff.; Flashar H. — “Hermes”, 1956, S. 12—48.

<sup>38</sup> См.: Аристотель. Риторика, II 13, 1389 b 32.

<sup>39</sup> См. М. Коммереля, представившего в обозримом виде древнейшие воззрения (Kommerell M. *Op. cit.*, S. 262—272); и сейчас находятся сторонники теории объективного генитива; последним был К. Х. Фолькман-Шлюк (см.: Volkmann-Schluck K. H. — In: *Varia Variorum. Festschrift für Karl Reinhardt*, 1952).

<sup>40</sup> См.: Kierkegaard S. *Entweder — Oder*, I, S. 133.

<sup>41</sup> *Ibid.*, S. 139 ff.

<sup>42</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 649: *σιὰ τὴν ἀλεγορίαν ἢ τὴν κροάν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ* — в противоположность «познаванию» мимемы.

## 2. Следствия для эстетики и герменевтики

<sup>1</sup> Я обязан драгоценным для меня подтверждением и указаниями дискуссии, которую провел с Вольфгангом Шёне в ходе собеседования теоретиков искусства Евангелических академий (фонд Христофора) в Мюнстере в 1956 году.

<sup>2</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 86.

<sup>3</sup> Само выражение принадлежит Дагоберту Фрею; ср. его статью в сборнике в честь Янца (Festschrift Jantzen).

<sup>4</sup> См.: P a a t z W. Von den Gattungen und vom Sinn der gotischen Rundfigur. — "Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", 1951, S. 24 ff.

<sup>5</sup> См.: W e i s c h e d e l W. Wirklichkeit und Wirklichkeiten, 1960, S. 158 ff.

<sup>6</sup> Недаром слово ζῶον означает и просто «картину», и «образ». Ниже мы будем оценивать полученные результаты по тому критерию, не спорна ли их связанность с этой моделью. Аналогичным образом Баух (см. след. прим.) утверждает относительно термина *imago*: «В любом случае речь всегда идет о человеческом образе. Это — единственная тема средневекового искусства!».

<sup>7</sup> См. недавно вышедшую историю понятия *imago* в переходный период от древности к средневековью Купта Бауха (Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft. W. Szilasi zum 70. Geburtstag, S. 9—28).

<sup>8</sup> См. об Иоанне Дамаскине у Кампенхаузена («Zeitschr. f. Theol. u. Kirche», 1952, S. 54 ff.) и Губерта Шраде (S c h r a d e H. Der verborgene Gott, 1949, S. 23).

<sup>9</sup> История развития значения этого слова в высшей степени поучительна, а именно: слово, знакомое еще римлянам, в свете христианской идеи воплощения и мистического тела (*corpus mysticum*) получило совершенно новый аспект значения. Репрезентация отныне уже не обозначает отображения или образного представления, а также «представительности» в коммерческом смысле как отражения платежеспособности; теперь она обозначает представительство. Ясно, что слово смогло принять это значение потому, что отображаемое само присутствует в отображении. Репрезентировать обозначает «осуществлять присутствие». В каноническом праве это слово употребляется в смысле юридического представительства. Николай Кузанский воспринимает его именно в этом значении и придает ему, как и понятию образа, новый системный акцент (см.: K a l l e n G. Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues. — «Hist. Zeitschrift», 165 (1942), S. 275 ff.; см. также его же комментарий к «De auctoritate presidendi» в: «Sitzungsber. der Heidelberger Akad.» (phil.-hist. Klasse) 1935/36, 3, S. 64 ff.). Самым важным в юридическом понятии репрезентации является то, что репрезентируемая личность — это лишь представляемое и замещающее, но что тем не менее репрезентант, осуществляющий ее права, от нее *зависим*. Примечательно, что этот правовой смысл репрезентации, как кажется, не сыграл никакой роли в предыстории понятия репрезентации у Лейбница; скорее лейбницевское глубокомысленно-метафизическое учение об универсальной репрезентации, имеющей место в каждой монаде, явственным образом смыкается с математическим употреблением этого понятия; следовательно, здесь «репрезентация» подразумевает математическое выражение чего-то, однозначное подчинение как таковое. Оттенок субъективности, который сам собой подразумевается в нашем понятии «представительства», коренится, напротив, лишь в субъективации понятия идеи XVII века, причем здесь определяющим для Лейбница следует признать подход Мальбранша (см.: M a h n k e. — «Phänom. Jahrb.», VII, S. 519 ff., 589 ff.).

<sup>10</sup> Государственно-правовое понятие репрезентации получает здесь особую направленность значения. Ясно, что определяемое ею значение репрезентации в своей основе всегда подразумевает наличие замещения. О носителе общественной функции — властителе, чиновнике и т. д., когда он появляется не как частное лицо, а при исполнении своей функции, которую и выражает, лишь поэтому и можно сказать, что он репрезентирует.

<sup>11</sup> О продуктивной многозначности понятия образа и ее исторической основе см. выше [с. 52 и сл.]. Тот факт, что для нашего языкового

сознания первообраз не есть образ, явно объясняется как позднейшее последствие номиналистического понимания бытия; как показывает наш анализ, в этом проявляется сущностный аспект «диалектики» образа.

<sup>12</sup> Как кажется, точно установлено, что др.-в.-нем. *bilidi* изначально всегда означало «власть» (см.: Kluge F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Aufl. bearb. von A. Götze. Berlin, 1957).

<sup>13</sup> Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972, II 53.

<sup>14</sup> См.: Barth K. Ludwig Feuerbach. — «Zwischen den Zeiten», V, 1927, S. 17 ff.

<sup>15</sup> Здесь мы принимаем смысл окказиональности, ставший обычным в новейшей логике. Хорошим примером дискредитации окказиональности в рамках эстетики переживания является искажение «Рейнского гимна» Гёльдерлина в издании 1826 года. Посвящение Синклеру звучало настолько чуждо, что пошли на то, чтобы вычеркнуть две последние строфы и представить стихотворение в целом как фрагмент.

<sup>16</sup> Платон говорит о близости подобающего (τρεῖλον) и прекрасного (καλόν); см.: Платон. Соч., т. 1, с. 169.

<sup>17</sup> Неясность в этом пункте вредит заслуживающей уважение работе Й. Брунса (см.: Bruns J. *Das literarische Porträt bei den Griechen*).

<sup>18</sup> См.: Justi C. *Diego Velazquez und sein Jahrhundert*, I, 1888, S. 366.

<sup>19</sup> См.: Heer Fr. *Der Aufgang Europas*.

<sup>20</sup> В. Камла (см.: Kamla W. *Der Mensch in der Profanität*, 1948) пытается придать понятию «профанности» этот смысл для того, чтобы охарактеризовать науку Нового времени, но и для него это понятие определяется через встречное понятие как «увлеченность прекрасным».

<sup>21</sup> Прежде всего в первом из «Логических исследований» Гуссерля, в выказывающих его влияние исследованиях Дильтея о структуре исторического мира (см.: Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd. VII) и у Хайдеггера в анализе светскости мира (см.: Heidegger M. *Sein und Zeit*, § 17, 18).

<sup>22</sup> Выше [с. 181 и сл.] подчеркивалось, что употребляющееся здесь понятие образа обретает в монументальной живописи Нового времени свое историческое осуществление. Однако его «трансцендентальное» применение кажется мне непродуманным. Если, имея в виду принципы историзма, противопоставлять средневековые изображения путем обозначения их как «изобразительных знаков» позднейшим картинам (как это делает Д. Фрей), то, хотя по отношению к подобным изображениям и оказывается по большей части справедливым то, что сказано в тексте о «знаке», но при этом нельзя не увидеть и их отличия от простых знаков. Изобразительные знаки — это не вид знаков, а вид картины (образа).

<sup>23</sup> На том же основании Шлейермахер справедливо возразил Канту в том, что садовое искусство относится не к живописи, а к архитектуре (см.: Schleiermacher F. D. E. *Ästhetik*, S. 201).

<sup>24</sup> См.: Кант И. Соч., т. 5, с. 233—234.

<sup>25</sup> См.: Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keinen.

<sup>26</sup> Точный анализ языковой структуры литературно-художественного произведения и подвижности ее конкретного наполнения в том, что касается слова в литературе, дает Р. Ингарден (см.: Ingarden R. *Das literarische Kunstwerk*, 1931); ср. также прим. 25 [с. 659].

<sup>27</sup> См.: Гёте И. В. Собр. соч., т. 10, с. 415 и сл.; см. также: Эккерман-И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981, с. 217 и сл.

<sup>28</sup> См.: Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, VIII.

<sup>29</sup> Ibid., Bd. V.

<sup>30</sup> См.: Schleiermacher F. D. E. Ästhetik, ed. R. Odebrecht, S. 84 ff.

<sup>31</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV: «Феноменология духа», с. 340.

<sup>32</sup> Однако насколько неудовлетворительным решением было для Гегеля «вживание», свидетельствует его утверждение в «Эстетике» (Гегель Г. В. Ф. Эстетика, т. 2. М., 1969) о том, что совершенно бесполезно заново, так сказать, субстанциально приспособляться к мировоззрениям прошлого, то есть пытаться как бы вращать в одну из мировоззренческих систем, например, обратиться в католичество, как это делали ради искусства, для того, чтобы зафиксировать в себе его настрой.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### РАСПРОСТРАНЕНИЕ ВОПРОСА ОБ ИСТИНЕ НА ПОНИМАНИЕ В НАУКАХ О ДУХЕ

#### I. Историческая прамбула

##### 1. Сомнительность романтической герменевтики и ее применение к исторической науке

<sup>1</sup> Вспомним трактат Августина «О христианском учении». См. статью Г. Эбелинга «Герменевтика» в третьем издании RGG.

<sup>2</sup> Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik.— In: Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 317—338.

<sup>3</sup> Герменевтические принципы лютеровского объяснения Библии кроме Г. Холла были детально изучены прежде всего Г. Эбелингом (см.: Ebeling G. Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik [1942], затем его же: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik [ZThK 48, 1951, 172—230] и его же: Wort Gottes und Hermeneutik [ZThK 56, 1959]). Здесь следует довольствоваться суммарным изложением вопроса, которое только очерчивает его и проясняет поворот герменевтики и истории, происшедший в XVIII веке. По существу проблемы «sola scriptura» см. также упоминавшуюся статью Г. Эбелинга «Герменевтика».

<sup>4</sup> Сравнение с головой и частями тела есть также у Флациуса.

<sup>5</sup> Понятие системы, очевидно, возникает на почве той же теологической ситуации, что и понятие герменевтики. В этой связи чрезвычайно поучительно исследование О. Ричля «Система и систематический метод в истории научного словоупотребления и в философской методологии» (см.: Ritschl O. System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und in der philosophischen Methodologie. Bonn, 1906). Оно показывает, что реформационная теология, которая уже не желала быть энциклопедической переработкой традиций догматики, а стремилась заново оформить христианское учение, отправляясь от решающих мест Библии (loci communes), имела тенденцию к систематике. Эта констатация вдвойне поучительна, если принять во внимание более позднее появление термина «система» в философии XVII столетия. Именно тогда в традиционные рамки схоластической науки как целого вошло нечто новое: новое естествознание. Оно вынуждало философию быть систематичнее, то есть гармонизировать старое и новое. Понятие системы, которое с той поры стало незаменимым в методологии философии, таким образом, уходит своими историческими корнями в дивергенцию между философией и наукой

в начале Нового времени. И оно лишь потому кажется само собой разумеющимся требованием к философии, что эта дивергенция между философией и наукой с того времени составляет постоянную задачу философии.

<sup>6</sup> Ср. критику позиций Флациуса, с которой выступил Р. Симон (см.: Dilt he y W. Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 126, Anm. 3.)

<sup>7</sup> Землер, который выдвигает данное требование, стремится тем самым еще оказать услугу священному смыслу Библии, поскольку лишь исторически мыслящий ученый «в состоянии говорить об этих предметах таким образом, как этого требуют изменившиеся времена и другие человеческие обстоятельства вокруг нас» (цит. по статье Г. Эбелинга «Герменевтика» в третьем издании RGG — то есть история на службе applicatio).

<sup>8</sup> Дильтей, который, вероятно, подметил это, но оценил по-другому, писал уже в 1859 году: «Следует, видимо, учитывать то обстоятельство, что филология, теология, история и философия... еще не были разделены между собой так, как мы к этому привыкли. Только Гейне высвободил место для филологии как отдельной дисциплины, ведь Вольф первым записался в университет в качестве студента-филолога» (Der junge Dilt he y, S. 88).

<sup>9</sup> Х. Вольф и его школа последовательно причисляли «всеобщее искусство истолкования» к философии, ибо «в конечном счете все сводится к тому, что познать и проверить истины других можно лишь тогда, когда понимаешь их речь» (Walch, S. 165). Аналогична точка зрения Бентли, требующего от филолога следующее: «Его единственный вожатый — это разум — свет мыслей авторов и их повелительная сила» (цит. по: W e g n e r. Altertumskunde, S. 94).

<sup>10</sup> Для триумфа исторического мышления симптоматично то, что Шлейермахер в своей «Герменевтике» все-таки взвешивает возможность даже Евклида истолковать с «субъективной стороны», с точки зрения генезиса его мыслей (см.: S c h l e i e r m a c h e r F. Hermeneutik, hrsg. v. H. Kimmerle. Hdlb., 1959, S. 151).

<sup>11</sup> Так понимает Бэкон свой новый метод. См. об этом с. 411.

<sup>12</sup> См.: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, 1742.

<sup>13</sup> И. Вахом, чей трехтомный труд «Понимание» остается целиком в рамках дильтеевского горизонта.

<sup>14</sup> Сказанное можно было бы, конечно, отнести и к Землеру, чье заявление, приведенное выше, прим. 7, показывает, что требование исторической интерпретации он адресует теологии.

<sup>15</sup> В один ряд их ставит Эрнести. См.: E r n e s t i. Institutio interpretis, NT (1761), p. 7.

<sup>16</sup> См.: R a m b a c h J. J. Institutiones hermeneuticae sacrae, 1723, S. 2.

<sup>17</sup> См.: S c h l e i e r m a c h e r F. Hermeneutik, §15, 16; S c h l e i e r m a c h e r F. Werke, Bd. I, 7, S. 29 f.

<sup>18</sup> Ibid., S. 30.

<sup>19</sup> S c h l e i e r m a c h e r F. Werke, Bd. III, 3, S. 390.

<sup>20</sup> До сих пор мы знали герменевтику Шлейермахера по его докладам в Академии наук 1829 года и по изданным Люкке лекциям. Эти материалы дополняются рукописью 1819 года и прежде всего конспектами семинарских занятий, которые Шлейермахер вел в последнее десятилетие своей жизни. Уже эти скудные факты показывают, что известная нам теория герменевтики — результат поздней фазы эволюции Шлейермахера, а не времени его плодотворных начинаний в тесном контакте с Фридрихом Шлегелем. Его теория, прежде всего благодаря Дильтею, и оказала воздействие на герменевтику в ходе ее последующей истории. Эти тексты были отправной точкой и для автора дан-

ной работы, пытавшегося выявить их сущностные тенденции в процессе анализа. Люккеская редакция лекций по герменевтике, между тем, не вполне свободна от мотивов, которые указывают на развитие герменевтических идей Шлейермахера и которые заслуживают специального рассмотрения. Я побудил Хайнца Киммерле заново обработать рукописный материал Шлейермахера, который хранится в Немецкой Академии наук в Берлине, и опубликовать критически сверенный текст лекций в трудах Гейдельбергской Академии наук (Jg. 1959, 2.Abh.). В своей диссертации, которая цитируется в этой публикации, Киммерле предпринимает интересную попытку определить направленность развития Шлейермахера. (См. его статью. — In: Kantstudien 51, 4, S. 410 ff.)

<sup>21</sup> «Пусть мы никогда не достигнем полного понимания индивидуального своеобразия каждого из новозаветных авторов, но все-таки можно выполнить высшую из задач, а именно все более совершенно постигать... общую для них жизнь» (Schleiermacher F. Werke, Bd. I, 7, S. 262).

<sup>22</sup> См.: Schleiermacher F. Werke, Bd. I, 7, S. 83.

<sup>23</sup> См.: Schleiermacher F. Werke, Bd. III, 3, S. 355, 358, 364.

<sup>24</sup> Enzyklopedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Ed. Bratuschek, 2 Aufl., 1886, S. 10.

<sup>25</sup> Аналогичным образом поступил Дильтей, который в своих работах о поэтической фантазии ввел выражение «пункт впечатления» (Eindruckspunkt) и прямо перенес его с художника на историографа (см.: Dilthey W. Werke, Bd. VI, S. 283). Значение этого переноса с точки зрения истории духа мы обсудим позднее. Его основой является шлейермахеровское понятие *жизни*: «Где есть жизнь, там в единстве находятся функции и части». Выражение «зародышевое решение» у Шлейермахера см.: Werke, I, 7, S. 168.

<sup>26</sup> Schleiermacher F. Dialektik, ed. Odebrecht, S. 569 ff.

<sup>27</sup> Ibid., S. 470.

<sup>28</sup> Ibid., S. 572.

<sup>29</sup> Schleiermacher F. Ästhetik, hrsg. v. R. Odebrecht. Lpz. — B., 1931, S. 269.

<sup>30</sup> См.: Schleiermacher F. Ästhetik, S. 384.

<sup>31</sup> См.: Schleiermacher F. Werke, Bd. I, 7, S. 146 f.

<sup>32</sup> Ibid., S. 33.

<sup>33</sup> Новое издание работ Шлейермахера по герменевтике показывает, что парадоксальная формулировка, происхождение которой мы исследуем, — результат его поздней эволюции. Такой выход согласуется с предположением Киммерле о том, что он вполне переходит от грамматическо-риторической традиции к психологической (см.: Einleitung, S. 14).

<sup>34</sup> Современная мода на использование самоинтерпретации писателя как канона интерпретации есть следствие ложного психологизма. Но, с другой стороны, «теория», например, теория музыки или поэтики и красноречия, вполне может служить непреложным каноном истолкования.

<sup>35</sup> См.: Steinthal H. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1881.

<sup>36</sup> Dilthey W. Gesammelte Werke, Bd. V, S. 335.

<sup>37</sup> Bollnow O. F. Das Verstehen.

<sup>38</sup> См.: Fichte J. G. Werke, Bd. VI, S. 337.

<sup>39</sup> Kr. d. v. V., B 370.

<sup>40</sup> Fichte J. G. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. — In: Fichte J. G. Werke, Bd. I, S. 485.

<sup>41</sup> Ibid., S. 479 Anm.



<sup>42</sup> Я обязан Х. Борнхамму изящным примером того, как эта мнимая формула искусства филологического ремесла возникает сама собой, в ходе полемической критики. Применив аристотелевскую категорию движения к троице, Лютер заявляет (Проповедь от 25.12.1514 — *Weimarer Ausgabe*, Bd. I, S. 28): «Смотри, как действительно Аристотель обслуживает в философии свою теологию, даже если сам этого не хочет, но лучше понимает это и объясняет. Поскольку каждой вещи присущ свой слог, и я полагаю, что в противном случае она была бы заимствованной и весь ее блеск пропал бы и был бы поверженным». Я не могу представить себе, чтобы филологическое ремесло узнало себя в таком применении своего «правила».

<sup>43</sup> В пользу такого предположения говорит и тот способ, каким Шлейермахер вводит данный оборот: «Да, есть вообще нечто истинное в формуле... под этим может, конечно, подразумеваться только следующее...». В академической речи (см.: *Schleiermacher F. Werke*, Bd. III, 3, S. 362) он избегает парадокса, заканчивая ее так: «чем он сам себе мог отдать отчет о себе самом». В рукописи лекций того же периода (1828) говорится: «Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем ее автор» (*Abh. d. Heidelberger Akademie*, 1959, 2 Abh., S. 87). Впервые опубликованные афоризмы Фридриха Шлегеля «годов его философской учебы» дают желаемое подтверждение сделанного выше предположения. Именно в период наиболее тесных контактов со Шлейермахером Шлегель помечает себе: «Чтобы понять какого-либо автора надо сначала быть умнее, чем он, затем быть столь же умным и, наконец, таким же глупым, как он. Недостаточно понимать подлинный смысл путаного произведения лучше, чем понимал его автор. Нужно также самое путаность знать вплоть до ее принципов, уметь характеризовать и конструировать ее» (*Schlegel F. Schriften und Fragmente*, Hrsg. v. E. Behler, S. 158).

Эта заметка показывает, во-первых, что «лучшее понимание» здесь все еще имеет предметную ориентацию: лучше — значит не путано. Но поскольку сама путаность позже становится предметом понимания и «конструирования», постольку здесь намечается поворот, который привел к новому герменевтическому принципу Шлейермахера. Перед нами как раз пункт перехода от всеобщего, просветительского к новому романтическому значению высказывания. Об аналогичном промежуточном высказывании говорит Шеллинг (см.: Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 388): «Другим поводом для предположения гениальности в науке могло бы быть высказывание и утверждение кем-либо вещей, смысл которых не был бы до конца ясен в силу ли условий эпохи, или же вследствие той внешней формы, в которую он облакал свои высказывания, следовательно, здесь мы встретились бы лишь с внешне-сознательным высказыванием того, что на деле требовало бы для себя бессознательного выражения». См. также приведенную выше [на с. 231] цитату из работы Хладениуса, где он проводит различие между пониманием автора и пониманием текста. Для подтверждения изначально просветительского смысла формулы может оказаться полезным тот факт, что и в не столь далекие времена мы находим сходную формулу, близкую к обсуждаемой, у совершенно неромантического мыслителя, который очевидным образом связывает с ней критерий предметной критики (см.: *Husserliana*, Bd. 6, S. 74).

<sup>44</sup> *Das Leben Schleiermachers*, 1, Aufl., Anhang, S. 117.

<sup>45</sup> См.: *Hinrichs C. Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*. 1954. Ср. мою заметку в: «*Philosophische Rundschau*», IV, S. 123 ff.

<sup>46</sup> *Ranke L. Weltgeschichte*, Bd. IX, S. 270.

<sup>47</sup> *Ranke L. Lutherfragm.* 1.

<sup>48</sup> См.: *Masur G. Rankes Begriff der Weltgeschichte*, 1926.

<sup>49</sup> R a n k e L. Weltgeschichte, Bd. IX, S. XIV.

<sup>50</sup> Ibid., S. XIII f.

<sup>51</sup> В моей работе «Народ и история в мышлении Гердера» («Volk und Geschichte im Denken Herders», 1941) я показал, что Гердер совершил перенос лейбнищевского понятия силы на исторический мир.

<sup>52</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV, с. 89 и сл.

<sup>53</sup> См.: П л а т о н. Диалоги. М., 1986, с. 316.

<sup>54</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, § 136 и сл., а также: Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV, с. 72 и сл. («Феноменология духа»); Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 2, с. 159 и сл.

<sup>55</sup> R a n k e L. Das politische Gespräch, ed. Rothacker, S. 19, 22, 25.

<sup>56</sup> См.: R a n k e L. Op. cit., S. 163; D r o y s e n I. G. Historik, ed. Rothacker, S. 72.

<sup>57</sup> То, что Ранке (и не один) мыслит и формулирует суммирование как подытоживание (см. там же, с. 63) — весьма характерно для тайного настроения исторической школы.

<sup>58</sup> См.: L ö w i t h K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen; см. также мою работу «История философии» («Geschichtsphilosophie») в: RGG, 3 Aufp.

<sup>59</sup> См.: R a n k e L. Weltgeschichte, Bd. IX, 2, S. XIII.

<sup>60</sup> См.: R a n k e L. Weltgeschichte, Bd. IX, 1, S. 270 f.

<sup>61</sup> См.: H i n r i c h s G. Ranke und Geschichtstheologie der Goethezeit, S. 239 f.

<sup>62</sup> См., например: L ö w i t h K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Kap. I.

<sup>63</sup> R a n k e L. Weltgeschichte, Bd. IX, 2, S. 5, 7.

<sup>64</sup> «Ибо это есть как бы часть божественного знания» (R a n k e L. Das politische Gespräch, ed. Rothacker, S. 43, 52).

<sup>65</sup> R a n k e L. Das politische Gespräch, ed. Rothacker, S. 52.

<sup>66</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 281.

<sup>67</sup> Lutherfragment 13.

<sup>68</sup> R a n k e L. Weltgeschichte, Bd. IX, 2, S. 5, 7.

<sup>69</sup> См.: An Heinrich Ranke, Nov. 1828 (Zur eigenen Lebensgeschichte 162).

<sup>70</sup> D r o y s e n J. G., Historik, ed. Rothacker, S. 65.

<sup>71</sup> Ibid., S. 65.

<sup>72</sup> См. дискуссию Дройзена с Боклем (Rothacker Neudruck, S. 61).

<sup>73</sup> D r o y s e n J. G. Historik, hrsg. von R. Hübner, 1935, S. 316.

## 2. Вовлеченность Дильтея в апории историзма

<sup>1</sup> Как благодаря его объемистому введению к 5 тому «Собрания сочинений» Дильтея, так и благодаря его изложению Дильтея к книге «Философия жизни и феноменология», первое издание которой вышло в 1930 году.

<sup>2</sup> См.: B o l l i n o w O. F. Ditley, 1936.

<sup>3</sup> D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 281.

<sup>4</sup> Античная праформа проблемы познания, которую мы находим, например, у Демокрита и которая была приписана неокантианской историографией также Платону, имела другую основу. Обсуждение проблемы познания, которое велось, исходя из позиций Демокрита, в действительности вылилось в античный скепсис (см.: N a t o r p P. Studien zum Erkenntnisproblem im Altertum, 1892; G a d a m e r H.-G. Antike Atomtheorie.— «Zschr. f. d. ges. Naturw.», 1935).

<sup>5</sup> См.: D u h e m P. Etudes sur Léonard de Vinci. 3 vol. Paris, 1955; Le système du monde, vol. X.

<sup>6</sup> См. одноименную книгу Г. Риккерта «Предмет познания».

<sup>7</sup> См. последующий анализ историчности опыта [с. 409 и сл.]

<sup>8</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 278.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 27 f.; S. 230.

<sup>11</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 177.

<sup>12</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 282 ff. Ту же самую проблему Георг Зиммель пытается решить с помощью диалектики субъективности переживания и взаимосвязи предмета, то есть в конечном счете на психологическом пути. См.: Brücke und Tor, S. 82 f.

<sup>13</sup> Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII.

<sup>14</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 13 a.

<sup>15</sup> D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 266.

<sup>16</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 157, 280, 333.

<sup>17</sup> Ibid., S. 280.

<sup>18</sup> О. Ф. Больнов правильно заметил то, что у Дильтея понятие силы чрезмерно уходит на задний план. В этом выражается победа романтической герменевтики над мышлением Дильтея. См.: B o l l n o w O. F. Dilthey, S. 168 f.

<sup>19</sup> D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 148.

<sup>20</sup> См.: H e g e l G. W. F. Theologische Jugendschriften, ed. Nohl, S. 139 f.

<sup>21</sup> D i l t h e y W. Gesammelte Schriften Bd. VII, S. 136.

<sup>22</sup> D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 224.

<sup>23</sup> Основополагающий трактат Дильтея «История молодого Гегеля», впервые опубликованный в 1906 году и дополненный в четвертом томе «Собрания сочинений» Дильтея рукописями из архива, открыл новую эпоху в исследовании Гегеля — в меньшей степени своими результатами, чем своей постановкой задачи. Вскоре после этой публикации последовало издание Германом Нолем в 1911 году теологических рукописей молодого Гегеля, которые были убедительно прокомментированы Теодором Герингом в первом томе его работы о Гегеле, вышедшем в 1928 году. Ср. мою статью: Hegel und der geschichtliche Geist (Zschr. f. die ges. Staatswissenschaft, 1939). См. также: M a r c u s e H. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Fr./M., 1932, где раскрыта функция понятия «жизнь» как основной модели в гегелевской «Феноменологии духа».

<sup>24</sup> Подробно — в заметках из архива к «Истории молодого Гегеля» (см.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 217—258, глубже — в третьей главе «Построения...» с. 146 и далее).

<sup>25</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 150.

<sup>26</sup> D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 265.

<sup>27</sup> D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 136.

<sup>28</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 339 ff., а также Bd. VIII.

<sup>29</sup> D i l t h e y W. Leben Schleiermachers, ed. Mulert, 1922, S. XXXI.

<sup>30</sup> D i l t h e y W. Leben Schleiermachers, 1 Aufl., 1870; Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, S. 118; Vgl. Monologen, S. 417.

<sup>31</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 291: «Подобно буквам некоторого слова, жизнь и история имеют смысл».

<sup>32</sup> См.: D i l t h e y W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 277.

<sup>33</sup> Ср. прежде всего соответствующие указания Макса Шелера:

Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, 1913.

<sup>34</sup> Droysen J. G. Historik, §41.

<sup>35</sup> Но также и Шлейермахеру, который только весьма условно признает старость образцом. Ср. следующее замечание Шлейермахера: «Досада стариков в особенности по поводу действительного мира — это непонимание юности и ее радости, которая тоже не близка к действительному миру. Отверщение стариков к новым эпохам есть интегральный момент элгии.

Историческое чутье поэтому в высшей степени необходимо, чтобы достичь вечной юности, которая не должна быть даром природы, а должна быть достижением свободы» (Dilthey W. Leben Schleiermachers, 1 Aufl., S. 417).

<sup>36</sup> См.: Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 278.

<sup>37</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 99.

<sup>38</sup> Ярым защитником этого «метода» является Э. Ротхаккер, чьи произведения по данной проблематике, правда, свидетельствуют преимущественно об обратном: о следовании антиметоду остроумных выдумок и смелых синтезов.

<sup>39</sup> Briefwechsel, 1923, S. 193.

<sup>40</sup> См.: Gegel G. W. F. Wissenschaft der Logik, II, ed. Lasson, 1934, S. 36 f.

<sup>41</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, § 207.

<sup>42</sup> Ibid., S. 347.

<sup>43</sup> Ibid., S. 290.

<sup>44</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 364.

<sup>45</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6.

<sup>46</sup> Ibid., S. 6.

<sup>47</sup> Ibid., S. 3.

<sup>48</sup> И на этот факт указал уже Миш в своей книге «Философия жизни и феноменология» (см.: Misch H. Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 295, 312). Миш проводит различие между «становиться осознанным» и «доводить до сознания». Философское осознание является тем и другим одновременно. Дильтей, однако, предпринял ложный поиск непрерывного перехода от одного к другому. «Существенно теоретическая направленность на объективность не может быть извлечена только из понятия объективации жизни» [с. 298]. Данное исследование придает критике Миша иной профиль, поскольку оно уже в романтической герменевтике открывает то картезианство, которое здесь делает двусмысленным ход мыслей Дильтея.

<sup>49</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6.

<sup>50</sup> В материалы из дильтеевского архива к «Построению исторического мира...», опубликованные в седьмом томе «Собрания сочинений», незамеченным вкрался оригинальный текст Шлейермахера [с. 225 его «Герменевтики»], который Дильтей уже напечатал в приложении к написанной им биографии Шлейермахера. Это служит косвенным доказательством того, что в действительности Дильтей так и не вышел за пределы романтического подхода. Часто трудно бывает различить конспект и собственное изложение Дильтея.

<sup>51</sup> См. с. 285 и сл.

<sup>52</sup> Ср. забавную опечатку в примечании 3 к с. 60.

<sup>53</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 291.

### 3. Преодоление феноменологией теоретико-познавательной постановки вопроса

<sup>1</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 333.

<sup>2</sup> Ibid., S. 148.

<sup>3</sup> Хайдеггер в беседе со мной в 1923 году с восхищением говорил о поздних произведениях Георга Зиммеля. Такое восхищение было не только общим признанием личности Зиммеля, как философа, но и свидетельствовало также о содержательных импульсах, полученных Хайдеггером из этих произведений. Это становится ясным каждому, кто прочтет в первой из четырех «Метафизических глав», сведенных воедино под названием «Философское мировоззрение», о том, что обреченному на смерть Георгу Зиммелю чудилось как задача философии. Там, например, сказано: «Жизнь действительно есть прошлое и будущее»; там «трансценденция жизни» названа «истинным абсолют». Глава заканчивается так: «Я прекрасно знаю, какие логические трудности возникают перед понятийным выражением этого способа видеть жизнь. Полностью сознавая логическую опасность, я попытался его сформулировать, так как здесь, возможно, все-таки достигается тот пласт, в котором логические трудности просто-напросто не обязывают к молчанию — ведь это пласт, питающий метафизический корень самой логики».

<sup>4</sup> Ср. критику Наторпом идей Гуссерля в 1914 году («Logos», 1917) и реплику самого Гуссерля в частном письме к Наторпу от 29.6.1918: «...При этом я хотел бы еще заметить, что уже более чем десятилетие минуло с той поры, как я преодолел ступень статического платонизма и выдвинул в качестве главной темы феноменологии идею трансцендентального генезиса». Такой же характер носят замечания О. Беккера. См.: Husserlfestschrift, S. 39.

<sup>5</sup> См.: Husserliana, Bd. VI, S. 344.

<sup>6</sup> Ibid., S. 346.

<sup>7</sup> Ibid., S. 339, 271.

<sup>8</sup> См.: Husserliana, Bd. IV, 1952.

<sup>9</sup> См.: Husserliana, Bd. VI, S. 169.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> См.: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888; Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1912.

<sup>12</sup> См.: Husserliana, Bd. III, S. 390: «Большая ошибка, что исходным пунктом был естественный мир (не охарактеризованный как мир)» (1922), и более подробная самокритика (см.: Ibid., S. 399) (1929). Понятие «горизонта» и сознания горизонта, как показывает шестой том «Гуссерлианы» (Husserliana, Bd. VI, S. 267) навеяно понятием «fringes» У. Джемса.

<sup>13</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. I, S. XVIII.

<sup>14</sup> Husserliana, Bd. VI, S. 148.

<sup>15</sup> Ibid., S. 501.

<sup>16</sup> Как это делает Э. Финк в своем докладе: «L'analyse internationale et le problème de la pensée speculative». — In: Problèmes actuels de la Phénoménologie, 1952.

<sup>17</sup> См.: Husserliana, Bd. VI, § 34, S. 265 f.

<sup>18</sup> Ibid., S. 116.

<sup>19</sup> Непонятно, каким образом могут выстоять перед этим методологически продуманным вердиктом новейшие попытки разыграть бытие «природы» как козырную карту против историчности.

<sup>20</sup> Husserliana, Bd. VI, S. 99.

<sup>21</sup> Заслуга записанной в Гейдельберге диссертации Д. Зинна «Трансцендентальная intersубъективность и ее бытийные горизонты у Э. Гус-

серля» (Heidelberg, 1958) состоит в распознавании методологически-трансцендентального смысла базового для конституции intersубъективности понятия «вчувствование», который ускользнул от Альфреда Шюца в работе «Проблема трансцендентальной intersубъективности у Гуссерля» (см.: «Philosophische Rundschau», V, 1957, Н. 2.).

<sup>22</sup> Я намекаю здесь на широкие перспективы, которые открыло введенное Виктором фон Вайцеккером понятие «гештальткруг».

<sup>23</sup> См.: Bewußtseinsstellung und Geschichte. Tübingen, 1956.

<sup>24</sup> Ibid., S. 39.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> См.: Гегель. Соч., т. IV, с. 92.

<sup>28</sup> К этой содержательной взаимосвязи см. прекрасные замечания в работе: Waelhens A. de. Existence et Signification. Louvain, 1957, p. 7—29.

<sup>29</sup> Обращает на себя внимание тот факт, что во всей прежней «Гуссерлиане» почти полностью отсутствует прямая, поименная дискуссия с Хайдеггером. Дело, конечно, не только в обстоятельствах биографии. Скорее Гуссерль мог постоянно ощущать себя втягиваемым в двусмысленность, которой казался ему реализованный Хайдеггером в «Бытии и времени» подход — не то трансцендентальная феноменология, не то ее критика. Он мог распознать в этой книге свои мысли, но здесь они были ориентированы совершенно по-другому и, на взгляд Гуссерля, полемически искажены.

<sup>30</sup> Как это тотчас же подчеркнул О. Беккер. См.: Husserlfestschrift, S. 39.

<sup>31</sup> См.: Heidegger M. Sein und Zeit, § 77.

<sup>32</sup> Ibid., S. 153.

<sup>33</sup> Ср. почти возмущенную полемику Бетти в его в высшей степени ученом и остроумном трактате «Об основоположении одного общего истолкования» (см.: «Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre», S. 91, Anm. 14b).

<sup>34</sup> В этом направлении, впрочем, указывает также история значений термина «понимание». Юридический смысл понимания, то есть понимания на суде некоторой причины, кажется первоначальным значением. Тот факт, что слово из юридической сферы обращается в духовную сферу, очевидно, объясняется тем, что защита некоторого дела на суде как раз включает в себя такое его понимание, такое им владение, что защищающий разбирается во всех возражениях противной стороны и отстаивает правоту своей точки зрения.

<sup>35</sup> Briefwechsel mit Dilthey, S. 191.

<sup>36</sup> См.: Kaufmann F. Die Philosophie des Grafen Paul York von Wartenburg. — Jb. für Philos. u. phänomenol. Forschung, Bd. IX, Halle, 1928, S. 50 ff.

<sup>37</sup> См.: Heidegger M. Sein und Zeit, S. 181, 192 ff.

<sup>38</sup> О. Фосслер в работе «Историческая проблема Ранке» («Rankes historisches Problem») показал, что этот оборот Ранке не столь наивен, как он звучит, и направлен против всезнайства моралистической историографии.

<sup>39</sup> См. с. 385 и сл.

<sup>40</sup> См.: Bollnow O. F. Das Wesen der Stimmungen.

<sup>41</sup> См.: Heidegger M. Über den Humanismus. Bern, 1947, S. 69.

<sup>42</sup> См. Эккурс III, с. 574 и сл.

## II. Основные черты теории герменевтического опыта

### 1. Возвышение историчности понимания до герменевтического принципа

<sup>1</sup> См. Heidegger M. Sein und Zeit. S. 312 ff.

<sup>2</sup> Ср. Schleiermacher F. Hermeneutik. Шлейермахер недвусмысленно признает себя приверженцем старого идеала теории искусства понимания (с. 127, прим.: «... ненавижу, когда теория не идет далее природы и основ искусства, предметом какого она является»).

<sup>3</sup> См. например, сходное описание у Э. Штайгера: Steiger E. Die Kunst der Interpretation, S. 11 ff. Я не могу, однако, согласиться с его формулировкой, что наука о литературе начинается лишь тогда, «когда мы поставили себя в положение читателя-современника». Это невозможно, но мы все же достигаем понимания, хотя и не способны вывести точное «личностное или временное уравнение». См. также: Экскурс IV, с. 575.

<sup>4</sup> См.: Heidegger M. Sein und Zeit, S. 112 ff.

<sup>5</sup> Ср.: Strauss L. Die Religionskritik Spinozas, S. 163: «Слово «предрассудок» есть наиболее подходящее выражение для великого воления просветителей, для их воли к свободному, непредвзятому испытанию; предрассудок — это однозначный полемический коррелят чересчур многозначного слова «свобода»».

<sup>6</sup> «Praejudicium auctoritatis et precipitantiae», — писал уже Кристиан Томазий в своих «Lectiones de praeiudiciis» и во «Введении в учение о разуме» (§ 39/40). Ср. также статью Валха: Philosophisches Lexikon (1726), 2794.

<sup>7</sup> Кант И. Соч., т. 6, с. 27.

<sup>8</sup> Античное Просвещение, порождением которого была греческая философия и ее кульминация — софистика, представляло собой нечто существенно иное и потому могло позволить такому мыслителю, как Платон, соединить в своих философских мифах религиозную традицию с диалектическим ходом философствования. Ср.: Frank E. Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit, S. 31 ff.; см. также мою рецензию на книгу Г. Крюгера («Theologische Rundschau», 1950, S. 260—266), а также и прежде всего саму эту книгу (Krüger G. Einsicht und Leidenschaft, 1951).

<sup>9</sup> Это хорошо видно на примере того, как медленно уступал свои права в исторической науке авторитет античных исторических сочинений и как постепенно завоевывало свои позиции изучение архивных материалов и исторической почвы (см.: например, 11-ую главу «Автобиографии» Коллингвуда, где он проводит параллель между поворотом в исторических исследованиях и революцией Бэкона в исследовании природы: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980, с. 393—394).

<sup>10</sup> Ср. наши замечания по поводу «Богословско-политического трактата» Спинозы [с. 228 и сл.].

<sup>11</sup> Ими отмечена, к примеру, книга Мейера: Meier G. F. Beiträge zu der Lehre von der Vorurteilen des menschlichen Geschlechts, 1766.

<sup>12</sup> Я анализировал этот процесс в небольшой работе о «Хилиастических сонетах» Иммермана (см.: Adamer H.-G. Kleine Schriften, II, Tübingen, 1967, S. 136 ff.).

<sup>13</sup> Хоркхаймер и Адорно совершенно правы, на мой взгляд, в своем анализе «диалектики Просвещения» (хоть я и вижу в применении к Одиссею таких социологических понятий, как «буржуазный», не-

достаток исторической рефлексии, а то и смещение Гомера с Иоганном Генрихом Фоссом, каковое критиковал уже Гёте).

<sup>14</sup> Ср. размышления, которые посвятил когда-то этому важному вопросу Д. Лукас: Lukács G. Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923.

<sup>15</sup> См.: Rousseau J. J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

<sup>16</sup> Ср. наши работы «Платон и поэты», «Диалектическая этика Платона» (1968).

<sup>17</sup> Philosophisches Lexikon (1726), 1013.

<sup>18</sup> Ibid., 1006 ff. (под рубрикой «Свобода вспоминать»). См. выше с. 324—325.

<sup>19</sup> См.: Schleiermacher F. Werke, Bd. I, 7, S. 31.

<sup>20</sup> Пресловутый тезис: «Партия всегда права» или «Фюрер всегда прав» не потому не верен, что в нем говорится о превосходстве руководителей над руководимыми, но потому, что вследствие этого тезиса руководители делаются недостижимыми для всякой критики, которая может быть и справедливой. Подлинный авторитет не нуждается в авторитарности.

<sup>21</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4., с 287 и сл.

<sup>22</sup> Я не думаю, что Шелер прав, говоря, что предсознательное давление традиции уменьшается благодаря наукам о духе («Место человека в Космосе», с. 37). Имплицируемая тем самым независимость наук о духе кажется мне либеральной фикцией, которую сам же Шелер обычно прекрасно распознает.

<sup>23</sup> Примером тому служат Наумбургская конференция по проблемам классического (1930), определяющее влияние на которую оказал Вернер Егер, и основание журнала «Античность» (см.: Das Problem des Klassischen und die Antike, 1931).

<sup>24</sup> Ср. справедливую критику А. Керте в адрес доклада Ж. Стру на Наумбургской конференции («Berichte der Sächsischen Akademie d.W.», 86, 1934) и мое сообщение («Gnomon», 11 (1935), S. 612 f.).

<sup>25</sup> Не случайно поэтому во время наумбургской дискуссии о классическом на «Диалог об ораторах» было обращено особое внимание. Обсуждение причин упадка ораторского искусства включает в себя признание его бывшего величия, то есть нормативное сознание.

Б. Снелл справедливо указывал, что все историко-стилистические понятия типа барочный, архаический и т.д. предполагают связь с нормативным понятием классического и сами лишь постепенно утратили уничижительный оттенок (Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für H. Plessner, S. 333 ff.).

<sup>26</sup> Гегель Г.В.Ф. Эстетика, т. 2, с. 139.

<sup>27</sup> Фридрих Шлегель делает герменевтические выводы: «Классическое произведение не должно быть таким, чтобы его когда-либо можно было понять до конца. Но тот, кто развит и развивает себя, должен стремиться черпать из него все больше и больше» (Шлегель Фр. Эстетика, Философия. Критика. М., 1983, с. 280).

<sup>28</sup> В 1958 году в докладе под названием «Сомнительность эстетического сознания», прочитанном на конгрессе в Венеции, я пытался показать, что эстетическое суждение — как и историческое — носит противоречивый характер и подтверждает «предвосхищения завершенности» (см.: «Rivista di Estetica», Fasc. III, A III [1958]).

<sup>29</sup> Существует исключение из этого принципа предвосхищения завершенности: случай измененного или шифрованного письма. Он представляет собой сложнейшую герменевтическую проблему (см. весьма поучительные соображения Лео Страуса в: «Persecution and the Art of Writing»). Этот исключительный случай показателен в том отношении, что мы выходим здесь за пределы чисто смыслового истолко-



вания в том же направлении, в каком критика исторических источников выходит за пределы предания. И хотя речь идет здесь не об исторической, но о герменевтической задаче, задача эта может быть решена лишь в том случае, если мы применим к ней ключ фактического понимания. Лишь в этом случае шифровка может быть расшифрована, — подобно тому, как в устной беседе мы понимаем иронию лишь в той мере, в какой обладаем фактическим взаимопониманием с нашим собеседником. Кажущееся исключение подтверждает, таким образом, что понимание имплицитует взаимопонимание.

<sup>30</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 65.

<sup>31</sup> Понятие ситуации разрабатывалось прежде всего К. Ясперсом («Духовная ситуация эпохи») и Эрихом Ротхаакером.

<sup>32</sup> См.: Nietzsche F. Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück.

## 2. Возвращение

### к основной герменевтической проблеме

<sup>1</sup> «Institutiones hermeneuticae sacrae» Рамбаха (1723) знакомы мне по пересказу Мора. Там сказано: «Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem...»

<sup>2</sup> См. упомянутую выше [с. 672, прим. 33] работу Бетти и его монументальный труд: Betti E. Allgemeine Auslegungslehre, 1967.

<sup>3</sup> См. в первой части нашего исследования анализ онтологии произведения искусства [с. 147 и сл.].

<sup>4</sup> Это различие находим у Макса Шелера: Scheler M. Wissen und Bildung (1927). S. 26.

<sup>5</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 59—62.

<sup>6</sup> См. там же, с. 65, 79—82.

<sup>7</sup> Заключительная глава «Никомаховой этики» дает этому требованию наиболее полное выражение и обосновывает тем самым переход к «Политике».

<sup>8</sup> В дальнейшем, кроме особо оговоренных случаев, мы следуем 6-й книге «Никомаховой этики» (см.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 172—190).

<sup>9</sup> См.: Платон. Соч., т. 1, с. 89.

<sup>10</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 181.

<sup>11</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Эстетика, т. 2.

<sup>12</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 180—181.

<sup>13</sup> См. там же, с. 167—169.

<sup>14</sup> Анализируя смысл (ratio) понятия «епейкея», Меланхтон пишет: «Lex superior preferenda est inferiori» [более высокий закон следует предпочесть более низкому]. (Самую раннюю редакцию меланхтоновой этики см.: Melanchthon. Ethik, hrsg. von H. Heineck. Berlin, 1893, S. 29.)

<sup>15</sup> Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat es ad humaniorem ac leniorem sententiam [по этой причине ко всякому закону следует присовокупить интерпретацию, которая склонила бы его к более мягкому и гуманному приговору]. (Melanchthon. Ethik, S. 29.)

<sup>16</sup> См. превосходную критику Г. Куна в адрес книги Л. Страуса «Естественное право и история» (1953) в: «Zeitschrift f. Politik», Jg. 3, H. 4, 1956.

<sup>17</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 158—163. Само это различие, как известно, софистского происхождения, однако благодаря Платонову смещению, «сплетению» логоса оно утрачивает свой деструктивный смысл, и лишь в «Политике» Платона (см.: Платон. Соч., т. 3, ч. 2. М.,

1972, с. 72—82) и у Аристотеля проясняется его позитивное внутриправовое значение.

<sup>18</sup> Мысль параллельного места в «Большой этике» понятна лишь в таком чтении: «μη εἰ μεταβάλλει διὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν, διὰ τοῦτ' οὐκ ἔστι δίκαιον φύδει». (См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 328.)

<sup>19</sup> См.: Melanchthon. Ethik, S. 28.

<sup>20</sup> Вообще Аристотель подчеркивает, что φρόνησις имеет дело со средствами (τὰ πρὸς τὸ τέλος), а не с самим «телосом». Настаивать на этом его побуждало, по-видимому, отталкивание от Платоновой идеи благ. Но то, что φρόνησις есть не просто способность к правильному выбору средств, но сама является нравственным «хексисом», которому ведом также и «телос», на который направлен действующий человек в самом своем нравственном бытии,— с полнейшей ясностью следует из ее систематического места в рамках Аристотелевой этики (см. в особенности: Аристотель. Соч., т. 4, с. 183, 177, 180). Я с удовлетворением отмечаю, что хотя Г. Кун в своем докладе (см.: Die Gegenwart der Griechen.— In: Gadamerfestschrift, 1960, S. 134 f.) и стремится показать границы «предпочтительного выбора», в силу которых якобы Аристотель отходит от Платона, он вполне отдает себе отчет в этом обстоятельстве.

<sup>21</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 182 и сл.

<sup>22</sup> σύνεσις (см.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 184).

<sup>23</sup> См. там же, с. 188 и сл.

<sup>24</sup> Он есть πανούργος, то есть он ко всему способен.

<sup>25</sup> Кроме ранее упомянутых нами работ [см. с. 672, прим. 33 и 675, прим. 2], многочисленные мелкие статьи.

<sup>26</sup> Случайность ли это, что лекции о герменевтике Шлейермахера были в первый раз напечатаны в «Nachlaßausgabe» ровно за два года до появления книги Савиньи? Надлежало бы исследовать развитие герменевтической теории у Савиньи, которое Форстхоф в своей работе оставляет без внимания. (О Савиньи см. замечания Франца Викера в: «Gründer und Bewahrer», S. 110.)

<sup>27</sup> Recht und Sprache. Abh. der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1940.

<sup>28</sup> Betti E. Op. cit., Anm. 62a.

<sup>29</sup> Walch, Philosophisches Lexikon, S. 158.

<sup>30</sup> Значение конкретизации есть настолько важная для юриспруденции тема, что ей посвящена необозримая литература. См., например: Engisch K. Die Idee der Konkretisierung.— In: Abh. der Heidelberger Akademie, 1953.

<sup>31</sup> См. например: Wieacker F. Gesetz und Richterkunst, 1940. Викиер рассматривает проблему внезаконодательного правопорядка с точки зрения искусства вынесения судебного приговора и определяющих его моментов.

<sup>32</sup> Помимо обсуждаемой здесь точки зрения, преодоление герменевтики историзма, на которое направлены все мои работы, имеет также и позитивные теологические следствия, близкие, как мне кажется, к утверждениям теологов Эрнста Фукса и Герхарда Эбелинга (см.: Fuchs E. Hermeneutik, 1960; Ebeling G. Art. Herm. RGg).

<sup>33</sup> Glauben und Verstehen, II, S. 231.

<sup>34</sup> Der junge Dilthey, S. 94.

<sup>35</sup> См., например: Patzer H. Der Humanismus als Methodenproblem d. klass. Philol.— In: Studium Generale, 1948.

### 3. Анализ действенно-исторического сознания

<sup>1</sup> См., например: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1: Наука логики. М., 1974, § 60, с. 180—184.

<sup>2</sup> Это характерно для марксистской литературы и по сей день. См. тщательную разработку этого пункта у Ю. Хабермаса: Habermas J. Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus.— «Phil. Rundschau», V, 3/4, 1957, S. 185 ff.

<sup>3</sup> См.: Heidegger M. Sein und Zeit, S. 229.

<sup>4</sup> Таков смысл весьма темных рассуждений, которые побуждают тех, кто отрицает подлинность VII письма, допускать существование какого-то второго, безымянного Платона (см.: Платон. Соч., т. 3, ч. 2, с. 344—345).

<sup>5</sup> См.: Платон. Соч., т. 1, с. 383 и сл.

<sup>6</sup> См., например, его высказывания в «Опыте и суждении», а также большую работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»: Husserl E. Erfahrung und Urteil, 1954, S. 42; Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie [1954], S. 48 ff., 130 ff.

<sup>7</sup> См.: Husserliana, Bd. VI, a.a.O.

<sup>8</sup> См.: Бэкон Ф. Соч. в двух томах, т. 2. М., 1978, с. 16 (XXVI).

<sup>9</sup> См. там же, с. 15 (XX), с. 60—61 (CIV).

<sup>10</sup> См. там же, с. 14 (XIX) и сл.

<sup>11</sup> См. там же; ср. в особенности понятие «distributio operis» («разделение труда»).

<sup>12</sup> См. там же, с. 15 (XXII), с. 16 (XXVIII).

<sup>13</sup> См. там же, с. 24 (LVIII) и сл.

<sup>14</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 2. М., 1978, с. 345 и сл.

<sup>15</sup> См.: Plut. de fort. 3 p. 98 F = Diels. Vors. Anaxag. B 21 b.

<sup>16</sup> См.: Эсхил, Прометей, 461.

<sup>17</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 65 и сл.

<sup>18</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Соч., т. IV: Феноменология духа (Введение), с. 48 и сл.

<sup>19</sup> См.: Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung (Holzwege, S. 105—192).

<sup>20</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч., т. IV: Феноменология духа, с. 48, 49.

<sup>21</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1: Наука логики, § 7.

<sup>22</sup> Г. Дерриде в своей весьма познавательной работе «Страдание и опыт» (см.: Dörrie H. Leid und Erfahrung.— «Akademie der Wissenschaften und der Literatur, im Mainz», 1956, № 5) исследует происхождение выражения *παθος μαθος* из соответствующей пословицы. Он предполагает, что первоначальный смысл пословицы таков: лишь глупый нуждается в несчастьях, чтобы поумнеть, умный предвидит их заранее. Тот религиозный смысл, который придал этому выражению Эсхил, является, на его взгляд, позднейшим привнесением. Нам кажется это малобудительным, тем более, что уже миф, на который опирается Эсхил, говорит о близорукости всего человеческого рода — а не только отдельных глупцов. Кроме того, ограниченность нашего человеческого предвидения осознается так рано и так тесно связана с опытом страдания вообще, что представляется не слишком правдоподобным, что понимание этого могло оставаться нераспознанным в невинной пословице, пока Эсхил не открыл и не извлек его оттуда.

<sup>23</sup> См. превосходный анализ этой рефлексивной диалектики «Я» и «Ты» у Карла Лёвита: Löwith K. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928; см. также мою рецензию: «Logos», XVIII, 1929.

<sup>24</sup> См.: Nietzsche F. Also sprach Zarathustra, 2.

<sup>25</sup> Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика, т. 1. М., 1983, с. 281.

<sup>26</sup> См., например, спор о способе ведения беседы в «Протагоре» Платона: Платон. Соч., т. 1, с. 220 и сл.

<sup>27</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 327 и сл.

<sup>28</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 2, с. 363—364.

<sup>29</sup> См.: Maier H. Syllogistik des Aristoteles, II; 2, 168.

<sup>30</sup> См. прежде всего статью Каппа «Силлогистика»: Капп Е. Syllogistik. — RE.

<sup>31</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 123. Здесь уже чувствуется поворот к ведомости (Geführtwerden), которая и называется диалектикой в собственном смысле слова, поскольку испытывание и опробование какого-либо мнения дает ему шанс одержать верх над нашими собственными пред-мнениями и тем самым ставит на карту эти последние.

<sup>32</sup> См. автобиографию Коллингвуда: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980, с. 338 и сл.: см. также неопубликованную диссертацию: Finkeldei J. Grund und Wesen des Fragens. Heidelberg, 1954 (unveröff.). Сходную позицию занимает также Кроче (повлиявший на Коллингвуда), который в своей «Логике» (см.: Стросе В. Logik, S. 135) рассматривает всякую дефиницию как ответ на некий вопрос и, соответственно, «исторически».

<sup>33</sup> См. выше с. 347 и сл. наст. изд., а также мою критику Гвардини (Gadamer H.-G. Kleine Schriften, II, S. 178—187); где сказано: «Всякая критика поэтического произведения — это самокритика интерпретатора».

<sup>34</sup> См.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография, с. 362.

<sup>35</sup> Весьма точные замечания по этому поводу см.: Seeberg E. Zum Problem der pneumatischen Exegese. — In: Sellin-Festschrift, S. 127 ff.

<sup>36</sup> Об этом околном пути см. наш анализ «Богословско-политического трактата» Спинозы [с. 228—229 наст. изд.].

<sup>37</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 2, с. 545—546.

<sup>38</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 2, с. 360—362.

<sup>39</sup> См.: Кант И. Соч., т. 1. М., 1964, А 321 и сл.

<sup>40</sup> Николай Гартман совершенно правильно подчеркивал, что речь идет о том, чтобы вновь познавать то, что познавали великие мыслители (см.: Hartmann N. Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. — «Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss.», 1936, № 5). Однако стремясь противопоставить историзму некую устойчивость, и потому различая изменчивость постановок проблемы и состояний дискуссий, с одной стороны, и неизменность «собственного содержания проблемы», с другой, он не отдает себе отчета в том, что ни «изменчивость», ни «неизменность», ни противоположность между «проблемой» и «системой», ни, наконец, масштаб «достижений» не соответствуют подлинному характеру философского познания. Тот, кто пишет: «Лишь там, где познание отдельного человека использует великий мыслительный опыт столетий, лишь там, где оно основывается на познанном и проверенном... лишь там можно быть уверенным в его собственном прогрессе», — тот истолковывает «систематическое взаимодействие с проблемами» по образцу такого познания и такого прогресса в познании, которые остаются далеко позади того сложнейшего переплетения традиции и исторической науки, которое мы выявили в герменевтическом сознании.

<sup>41</sup> См.: Gadamer H.-G. Was ist Wahrheit? — «Zeitwende», 28, 1957, S. 226—237.

# ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ ГЕРМЕНЕВТИКИ НА ПУТЕВОДНОЙ НИТИ ЯЗЫКА

### 1. Язык как среда герменевтического опыта

<sup>1</sup> Само-перемещению на место другого, интересующемуся индивидуальностью другого, а не его фактической правотой, соответствует охарактеризованная выше [см. с. 427 и сл.] неподлинность тех вопросов, которые ставятся в подобном разговоре.

<sup>2</sup> Здесь возникает проблема «отчуждения», о которой важные замечания делает Шадевальдт в послесловии к своему переводу «Одиссеи» (RoRoRo.-Klassiker, 1958, S. 324).

<sup>3</sup> Droysen J. G. Historik, ed. Hübner, 1937, S. 63.

<sup>4</sup> См.: Hegel G.W.F. Die Vernunft in der Geschichte, S. 145.

<sup>5</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 2, с. 542, 546; т. 2, с. 216 и сл.

<sup>6</sup> Отсюда проистекает огромное различие между «речью» и «писанием», между стилем устного доклада и теми гораздо более высокими стилистическими требованиями, которым должно удовлетворять литературное произведение.

<sup>7</sup> Киппенберг рассказывает, что Рильке однажды так прочел вслух одну из своих «Дуинских элегий», что слушатели даже не почувствовали, как сложна эта поэзия.

<sup>8</sup> См. переписку, вызванную работой Фихте «О духе и букве в философии»: Fichtes Briefwechsel, 2. Band. V. Kap.

<sup>9</sup> См. мои замечания к работе: Rose H. Klassik als Denkform des Abendlandes. — In: «Gnomon», 1940, S. 433 f. Теперь я вижу, что уже методологическое введение к «Диалектической этике Платона» (1931) имплицитно проводит ту же критику.

<sup>10</sup> См.: Lohmann J. — In: «Lexis», III, u.ö.

<sup>11</sup> См.: Kassirer E. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 1956 (содержит прежде всего работы, опубликованные Варбургской библиотекой); Hönigswald R. Philosophie und Sprache, 1937 (Хенигсвальд присоединяется к его критике).

<sup>12</sup> Хенигсвальд выражает это так: «Язык — это не только факт, но вместе с тем и принцип» (Hönigswald R. Philosophie und Sprache, S. 448).

<sup>13</sup> Так описывает это развитие Й. Ломан (см.: «Lexis», III).

### 2. Формирование понятия «язык» в истории европейской мысли

<sup>1</sup> По-прежнему сохраняет свою ценность изложение Германа Штейнталя (см.: Steinthal H. Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, 1864).

<sup>2</sup> См.: Платон. Соч., т. 1, с. 416.

<sup>3</sup> См. там же, с. 422.

<sup>4</sup> См. там же, с. 488—489.

<sup>5</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 2, с. 543 и сл.

<sup>6</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 392.

<sup>7</sup> См.: Платон. Соч., т. 1, с. 417, 420.

<sup>8</sup> См. там же, с. 479 и сл.

<sup>9</sup> См. там же, с. 483.

<sup>10</sup> См. там же, с. 475, 476.

<sup>11</sup> См. там же, с. 477.

<sup>12</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух томах, т. 1. М., 1970, с. 287 и сл.

<sup>13</sup> Значение стоической грамматики и разработки латинского понятийного языка с целью отобразить греческий подчеркивает Й. Ломан (см.: «Lexis», II и. ö.).

<sup>14</sup> См.: Гумбольдт В. фон. Избр. труды по языкознанию. М., 1984, с. 63 и сл.

<sup>15</sup> Достаточно вспомнить употребление Аристотелем слова *φρόνησις*; оно применяется им также и нетерминологически, что ставит под сомнение наши исторические выводы, как я в свое время указывал В. Егеру (см.: Gadamers H.-G. Der aristotelische Protreptikos. — In: «Hermes», 1928, S. 146 ff.).

<sup>16</sup> См.: Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях. — В: Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах, т. 3. М., 1984, с. 101—107.

<sup>17</sup> См. там же.

<sup>18</sup> Как известно, уже Декарт в письме к Мерсенну от 20.11.1629 развивал, ориентируясь на построение математических знаков, идею такого знакового языка разума, который заключал бы в себе всю философию; Лейбниц знал это письмо. Первые подступы к этому, хотя и с платонизирующими ограничениями этой идеи, находим уже у Николая Кузанского, «Простец об уме» III, гл. VI.

<sup>19</sup> См. парафраз Фемистия на «Вторую аналитику» Аристотеля. Thomas Aq. I q 34 u. ö.

<sup>20</sup> В дальнейшем я ориентируюсь на поучительную статью «Verbe» в «Dictionnaire de Théologie catholique», а также на «Histoire du dogme de la Trinité» Лебретона.

<sup>21</sup> Die Papageien: Sext. adv. math. VIII, 275.

<sup>22</sup> Assumendo non consumendo (Aug. de Trin. 15, 11).

<sup>23</sup> Относительно нижеследующего см. в первую очередь: Augustin. De trinitate, XV, 10—15.

<sup>24</sup> См.: Comm. in Joh. cap. 1: «De differentia verbi divini et humani» («О различии божественного и человеческого слова»), а также сложную и содержательную компиляцию из подлинных текстов Фомы Аквинского «De natura verbi intellectus» («О природе слова разума»), на которую прежде всего мы и будем опираться в дальнейшем.

<sup>25</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 392.

<sup>26</sup> См. неопубликованную диссертацию Кристофа Вагнера: Wagner Ch. Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik, die Plotins ontologisch bedeutsamen Metaphern nachgegangen ist, 1957. О понятии «источника» см.: Экскурс V, с. 576.

<sup>27</sup> Нет сомнений, что патристическое и схоластическое истолкование Книги Бытия отчасти повторяет дискуссию учеников Платона о правильном понимании «Тимея».

<sup>28</sup> Интересные замечания по этому вопросу см.: Lipps H. Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938; см. также: Austin. How to do things with words.

<sup>29</sup> Рабо справедливо, на мой взгляд, подчеркивает этот момент в своей интерпретации учения Фомы Аквинского (см.: Rabreau G. Species Verbum, 1938).

<sup>30</sup> На этом с полным правом настаивает Теодор Литт (Litt T. Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. — «Ber. d. sächs. Akademie d. Wiss.», 93, 1, 1941).

<sup>32</sup> Это понимал в особенности Л. Клагес. См. также: Löwith K. Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928, S. 33 ff.

<sup>33</sup> Этот образ напрашивается сам собой и постольку подтверждает хайдеггеровское сближение значений слов λέγειν — говорить и λέγειν — собирать («Учение Гераклита о логосе» в: Festschrift für H. Jantzen).

<sup>34</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 70.

<sup>35</sup> См. важную статью о Спевсиппе Ю. Ш. Стенцеля.

<sup>36</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 672.

<sup>37</sup> В «Топике» Аристотель подробно обсуждает τοῦ ὁμοίου θεωρία (рассмотрение сходства) (см.: Аристотель. Соч., т. 2, с. 370—371).

<sup>38</sup> Терминологические высказывания о περὶ ἐρμηνείας следует рассматривать также и в свете «Политики» (см.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 380 и сл.).

<sup>39</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 2, с. 344 и сл. [см. выше с. 413 и сл. наст. изд.].

<sup>40</sup> См.: Stoic. vet. fragm. Arnim, II, S. 87.

<sup>41</sup> Ср. теорию διάστημα [расстояние, промежуток], еще отвергаемую Аристотелем (см.: Аристотель. Соч., т. 3, с. 68 и сл., 130 и сл.).

<sup>42</sup> Ломан опубликовал интересные рассуждения, согласно которым открытие «идеальных» миров звуков, фигур и чисел привело к особому типу словообразования и к первым зародышам языкового сознания (см. его работы в.: Arch. f. Musikwiss., XIV, 1957, S. 147—155; Arch. f. Musikwiss., XVI, 1959, S. 148—173, 261—291; «Lexis», IV, 2; а также: Lohmann J. Über den paradigmatischen Charakter der griechischer Kultur.— In: Festschrift für Gadamer, 1960).

<sup>43</sup> К. Г. Фолькман-Шлук стремится определить место Николая Кузанского в истории мысли, исходя прежде всего из идеи «образа», см.: Volkman-Schluck K. H. Nikolaus Cusanus, 1957, S. 146 ff.

<sup>44</sup> «Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum...» — De Doct. ign. II, cap. IX (см.: Николай Кузанский. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1979, с. 127: «Философы не были достаточно наставлены в божественном Слове... Итак, формы существуют актуально только в Слове как само это Слово...»).

<sup>45</sup> См.: Kassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, I, 1923, S. 258.

<sup>46</sup> Важнейшее свидетельство, на которое мы опираемся в дальнейшем, это высказывание Николая Кузанского: «Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem...» — Idiota de mente, III, 2 (см. там же, с. 389: «Есть наименование природное и другое, которое дается в соответствии с ним, но лишено точности»).

<sup>47</sup> Ср. поучительное изложение Й. Коха (Koch J. Die ars conjecturalis des Nicolaus Cusanus.— «Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen», Heft 16).

### 3. Язык как горизонт герменевтической онтологии

<sup>1</sup> См. в дальнейшем: «О различии строения человеческих языков...» (впервые издано в 1836 г.).— Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.

<sup>2</sup> См. там же, с. 64.

<sup>3</sup> См. там же, с. 52.

<sup>4</sup> См. там же, с. 228.

<sup>5</sup> Там же, с. 110.

<sup>6</sup> Там же, с. 82.

<sup>7</sup> Там же, с. 81.

<sup>8</sup> См. там же, с. 65.

<sup>9</sup> См. там же, с. 319—322.

<sup>10</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 379 и сл.

<sup>11</sup> См.: Ideen, I, § 41.

<sup>12</sup> Чистое недоразумение поэтому ссылаться в борьбе с идеализмом — будь то трансцендентальный идеализм или «идеалистическая» философия языка — на бытие-в-себе мира. Такая критика упускает из виду методологический смысл идеализма, метафизический облик какового со времен Канта можно считать преодоленным (ср. кантовское «опровержение идеализма» в «Критике чистого разума»: Кант И. Соч., т. 1, с. 286 и сл.).

<sup>13</sup> К. О. Апель правильно показывает, что высказывание человека о себе самом отнюдь не следует понимать как предметно фиксированное утверждение некоего так-бытия, поэтому бессмысленно опровергать подобные высказывания, доказывая их логическую «возвратность» и противоречивость (см.: Apel K. O. Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft. — In: Festschrift für Weisgerber, S. 25 f.).

<sup>14</sup> Ср. эссе Макса Шелера «О реабилитации добродетели»: Scheler M. Zur Rehabilitierung der Tugend. — In: Vom Ursprung der Werte, 1919.

<sup>15</sup> Это утверждение остается правильным, при том, что Шелер неверно понимает смысл трансцендентального идеализма, рассматривая его как «продуктивный идеализм», а «вещь в себе» — как противоположность субъективному продуцированию предметов.

<sup>16</sup> См. прежде всего работу Шелера «Познание и труд»: Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. — In: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926.

<sup>17</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 65—67.

<sup>18</sup> По сути дела, следовательно, гегелевское синхронистическое изложение точки зрения рассудка, объединяющее Платонову идею как неподвижное царство законов с познанием природы в современной механике, в точности соответствует неокантианскому взгляду (ср. мою речь памяти Пауля Наторпа в: Natop P. Philosophische Systematik, XVII, Anm.) — правда, с той разницей, что в неокантианстве последним методологическим идеалом становится то, что для Гегеля обладало лишь подлежащей преодолению истиной.

<sup>19</sup> О «вещи» см.: Vorträge und Aufsätze, S. 164 f. Суммарное объединение греческой «теории» с «наукой о наличном», предпринятое в «Бытии и времени», преодолевается на почве позднейшей хайдеггеровской постановки вопроса (ср. также: Ibid., S. 51).

<sup>20</sup> Заслуга Ганса Липпса в том, что в своей «герменевтической логике» он преодолел узость традиционной логики суждений и раскрыл герменевтическое измерение логических феноменов.

<sup>21</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 32 и сл.; Аристотель. Соч., т. 1, с. 439.

<sup>22</sup> Мы знаем, что также и критика телеологической способности суждения у Канта сохраняет в неприкосновенности эту субъективную необходимость.

<sup>23</sup> Ср. то, что пишет Г. Липпс по поводу гётевского учения о цвете: Die Wirklichkeit des Menschen, S. 108 ff.

<sup>24</sup> По этому поводу см. мою работу «Гегель и античная диалектика» в: Hegels Dialektik, 1971, S. 7—30

<sup>25</sup> См.: Аристотель, Соч., т. 1, с. 65. Превосходство слуха



над зрением опосредовано универсальностью логоса и не противоречит превосходству зрения над всеми прочими чувствами, о котором Аристотель говорит в другом месте (см.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 65—67).

<sup>26</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 2.

<sup>27</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 327; см. также с. 429 наст. изд.

<sup>28</sup> О происхождении слова «спекулятивное» из *speculum* см.: Thomas Aqu. S. th. II, 2, qu 180 art 3; см. также превосходную иллюстрацию «спекулятивной противоположности» у Шеллинга («Bruno», I, IV, 237): «Представь себе предмет и отраженный зеркалом образ предмета...»

<sup>29</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Собр. соч., т. IV: Феноменология духа, с. 33.

<sup>30</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук., т. 1. М., 1974, с. 147.

<sup>31</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Собр. соч., т. IV, с. 35. Имеется в виду Аристотель или Якоби и романтизм? См. мою, указанную выше статью: Hegels Dialektik, 1971, S. 7—30. Относительно понятия «выражение» см. с. 396 и «Эккурс IV», с. 575.

<sup>32</sup> Ср. к примеру: Vossler K. Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosophie, 1904.

<sup>33</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 1, с. 123 и сл.

<sup>34</sup> См. превосходное, доступное теперь благодаря новому изданию, исследование Штенцеля «Смысл, значение, понятие, дефиниция»: Stenzel J. Über Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Darmstadt, 1958.

<sup>35</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 141: речи = отношения.

<sup>36</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 325 и сл. См. предисловие Грабмана к: Strasburg U. v. De pulchro. S. 31 (Jb. d. bayer. Akad. d. Wiss., 1926); а также ценное предисловие Дж. Сантинелло к: Nicolai de Cusa. Tota pulchra es, Atti e Mem. della Academia Patavina LXXI. Николай Кузанский восходит к Псевдо-Дионисию и Альберту Великому, которые определяют всю средневековую мысль о прекрасном.

<sup>37</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 1, с. 83. В моей книге «Диалектическая этика Платона» это место обсуждается подробнее (§ 14). Ср. также: Krüger G. Einsicht und Leidenschaft, S. 235 f.

<sup>38</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 187.

<sup>39</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 86: ὁθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις, ὅτι οὕτε ἀφελεῖν ἔστιν οὕτε προσθεῖναι.

<sup>40</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 1, с. 66.

<sup>41</sup> См.: Stoic. vet. fragm., II 24, 36, 9.

<sup>42</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 1, с. 316.

<sup>43</sup> Неолатоническая традиция, воздействующая на схоластику через Псевдо-Дионисия и Альберта Великого, прекрасно знает эту связь. К ее предыстории см.: Blumenberg H. Licht als Metapher der Wahrheit.— «Studium generale», 10, Heft 7, 1957.

<sup>44</sup> В этой связи достойно замечания, что Хайдеггер позволяет продуктивно интерпретировать патристическую и схоластическую мысль (см. например: Müller M. Sein und Geist, 1940; см. также: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 2. Aufl., S. 119 ff., 130 ff.).

<sup>45</sup> См.: Платон. Соч., т. 2, с. 134.

<sup>46</sup> Ср. значение Шартрской школы для Николая Кузанского.

<sup>47</sup> См.: Thomas Aqu. S. Th. I 1. 5, 4.

<sup>48</sup> Ср. мою упоминавшуюся выше [см. с. 678, прим 33] полемику с книгой о Рильке Р. Гвардини.

<sup>49</sup> См. также: Fink E. Spiel als Weltsymbol, 1960; и мою рецензию в: «Ph.Rdsch.», IX, S. 1—8.

<sup>1</sup> Ср. также «Nuovo Estilo y Formulario Escribir» («Новый стиль формулировок в письмах») — заглавие собрания формул для пишущих письма. И при таком применении соблюдение стиля почти аналогично его соблюдению в *genera dicendi*. Ведь здесь напрашивается перенесение его на все способы выражений, — конечно, в нормативном смысле.

<sup>2</sup> Panofsky E. *Idea*, Anm. 244.

<sup>3</sup> Hofmann W. *Studium Generale*, 8. Jahrg. 1955, Heft 1, S. 1.

<sup>4</sup> См.: Шеллинг Ф. В. *Философия искусства*. М., 1966, с. 176 и 476 (примечание 116).

<sup>5</sup> См.: Löwith K. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt, 1953, Kap. 3. См. также новое издание работы Лёвита «Nietzsches Lehre von ewigen Wiederkehr».

<sup>6</sup> См.: Löwith K. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, S. 80 f.

<sup>7</sup> Противоположным понятию *expressio* в схоластической мысли является скорее понятие *impressio speciei* (виды выдавливания, тиснения, а также — впечатления). Правда, сущность слова «*expressio*» заключается в том, что в нем демонстрировал себя *mens* (ум, рассудок, мышление), как впервые об этом сказал Николай Кузанский. Так, у Николая Кузанского возможен, например, следующий оборот: «слово пусть будет *expressio exprimentis et expressi*» (выражением вынужденным и ясным) (*Comp. theol.*, VII). Но здесь имеется в виду не выражение внутренних переживаний, а *рефлексивная структура* слова: всё делать видимым в выражении, и себя самого тоже, — подобно тому, как свет делает видимым всё, и самого себя тоже.

<sup>8</sup> См.: Rothacker E. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (*Handb. d. Philos.*, III), S. 166. Ср. выше, с. 70 — понятие жизни у Этингера и с. 293 и сл. — у Гуссерля и графа Йорка.

<sup>9</sup> И намеки на нее в более ранних работах автора, например: «Bach und Weimar» (1946), S. 9 ff.; «Über die Ursprünglichkeit der Philosophie» (1947), S. 25.

## ГЕРМЕНЕВТИКА И ИСТОРИЗМ

<sup>1</sup> Misch G. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. *Philos. Anzeiger*, 1929/30, 2. Aufl., Leipzig—Berlin, 1931.

<sup>2</sup> Посмертное произведение, включающее обширный материал, упорядочением которого занимался И. Винкельман, находится теперь в 4-ом издании 1-го и 2-го полутомов. — Тюбинген, 1956.

<sup>3</sup> Полезный обзор саморефлексии, используемой в современной исторической науке, с наиболее полным включением англо-американского и французского исследований, дает Фриц Вагнер (см.: Wagner F. *Moderne Geschichtsschreibung. Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft*. Berlin, 1960). Он показывает, что наивный объективизм нигде больше не является достаточным и тем самым признается теоретическая потребность вытеснить чисто теоретико-познавательный методологизм.

В. Хофер в работе «Geschichte zwischen Philosophie und Politik. Studie zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens» (Stuttgart, 1956) охватывает отдельные исследования Ранке, Ф. Мейнеке, Литта, а также некоторые национал-социалистские исторические инструмен-

тирования. Хофер пытается проиллюстрировать опасность продуктивных возможностей такой увеличивающейся рефлексивности исторического мышления по отношению к политике.

Здесь следовало бы прежде всего указать еще на лекции Рейнгарда Витрама: *Das Interesse an der Geschichte* (Kleine Vandenhoeckreihe 59/60/61. Cöttingen, 1958). Эти лекции решительно ставят вопрос о проблеме «Истины в истории», возвышающей над ее формальной «правильностью», и в примечаниях даются подробные ссылки на новую литературу, в особенности — на важные журнальные статьи.

<sup>4</sup> В 1956 г. вышло стереотипное фотоиздание указанной работы Бахофена (2 Aufl., München, 1956).

Если взять в руки это произведение сегодня, то, с одной стороны, становится понятным, что оно, как новинка, в ту пору имело настоящий успех, поскольку за то время было осуществлено обширное критическое издание работ Бахофена. С другой стороны, читаешь огромное введение Боймлера с удивительным смещением восхищения и замешательства. Боймлер решительно требовал в нем признать за Бахофеном понимание духа истории, так как он по-новому освещал историю немецкого романтизма. Он показал резкий водораздел между иенской эстетической романтикой, которую оценивал как результат, заложенный XVIII веком, и религиозной романтикой Гейдельберга (ср.: Gadamer H.-G. *Negel und die Heidelberger Romantik*. — *Hegels Dialektik*. Tübingen, 1971, S. 71—81). Их родоначальником он делает, очевидно, Гёрреса, поворот которого к глубокой древности был одним из факторов, подготовивших национальный подъем 1813 г. В такой оценке много правильного, и вследствие этого работа Боймлера заслуживает внимания еще и сегодня. Как и сам Бахофен, его интерпретатор свободно перемещается в области психического опыта, который он относит к фальшивому научному пространству (как справедливо сказал о Бахофене Франц Викар в своей рецензии на Бахофена [см.: «Gnomon», Bd. 28, 1956, S. 161—173]).

<sup>5</sup> Vries J. de. *Forschungsgeschichte der Mythologie*. Freiburg — München, o. J.

<sup>6</sup> 1 Aufl., 1919.

<sup>7</sup> См.: Ebeling G. *Wort Gottes und Hermeneutik* (Zschr. f. Th. u. K., 1959, S. 228 ff.).

<sup>8</sup> *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*. Heidelberg, 1953, S. 294 (Abh. d. Hd. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1953/1. Ср. также работу: *Einführung in das juristische Denken*. Stuttgart, 1956.) См. с. 622—623.

<sup>9</sup> 2 Bde., Milano, 1955. Немецкое издание — см. выше, с. 675, прим. 2.

<sup>10</sup> См.: *Festschrift f. E. Rabl*, Bd. II. Tübingen, 1954.

<sup>11</sup> См.: «*Hermeneutisches Manifest*», Anm. 19 u. S. 147.

<sup>12</sup> См.: Betti E. *L'Ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*. *Annali della Facoltà di Giurisprudenza* XVI. Bari, 1961 и его же: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, 1962.

<sup>13</sup> Ср. также статью Бетти в «*Studium Generale*», XII, 1959, S. 87, с которой недавно решительно согласился Ф. Викар. См.: W i e a c k e r F. *Notizen...*

<sup>14</sup> С введением Х.-Г. Гадамера (Stuttgart, 1955).

<sup>15</sup> *Denken*. Stuttgart, 1955. [На русском языке обе эти работы Р. Дж. Коллингвуда вышли в 1980 году в одном томе под названием «Идея истории. Автобиография». Ссылки в тексте даются по этому изданию. — Ред.]

<sup>16</sup> Ср. выше, с. 436 и сл.

<sup>17</sup> Я вспоминаю о большом успехе познания в исследовании Германа Лангербека «ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΝ» (N. Ph. U. Heft 11, 1934), что не должно быть упущено из-за острой критики его Э. Каппом в «Gnomon» (1935).

<sup>18</sup> Abh. d. geistes-u. sozialwiss. Kl. d. Ak. d. Wiss. u. Lit., 6. Mainz, 1954.

<sup>19</sup> То, что Ротхаккеру полностью ясна необходимость освободить герменевтическую проблему смысла от всякого психологического исследования «намерения», а следовательно, и от «субъективного мнения» о тексте, — обнаруживает, например, и его статья: «Sinn und Geschehnis» — In: «Sinn und Sein», философский симпозиум, 1960.

<sup>20</sup> Почему Ротхаккер призывает к онтологической дифференциации Хайдеггера по отношению к прошлому (априори) таких значительных направлений, а не к трансцендентальному априоризму, который феноменология разделяет с неокантианством, — осталось для меня непонятным.

<sup>21</sup> Если, например, обратиться к учебнику «Учение о методе правовой науки», предназначенному для студентов, который выпущен Карлом Ларенцом (см.: L a r e n z K. Methodenlehre der Rechtswissenschaft. Berlin, 1961), то представленный в нем превосходный исторический и систематический обзор показывает, что это учение о методе везде имеет ответы на висящие в воздухе правовые вопросы, являясь, следовательно, родом вспомогательной дисциплины правовой догматики. В этом ее значение в нашей связи.

<sup>22</sup> Это место обсуждалось Лео Страусом с привлечением учения об экстремальной ситуации, хорошо известного ему из еврейских традиций («Naturrecht und Geschichte», с предисловием Г. Лейбгольца, Stuttgart, 1956), и Г. Кун (Zschr. für Politik, 3 NF, Heft 4, 1956, S. 289 ff. [см. выше, с. 675, прим. 16]) в одном критическом высказывании по поводу аристотелевского текста в приложении к Г. Г. Иоахиму пытался так отредактировать этот текст, как будто Аристотель утверждал совсем не о безграничной изменчивости естественного права. В действительности же, как мне кажется, предложение 1134 b 32—33 тотчас становится ясным, если спорное «равным образом» отнести не к изменчивости естественного и установленного права, а к следующему за ним «очевидно» (δηλον).

Недавно это спорное место рассмотрел и В. Брёкер («Aristoteles» 3 Aufl. S. 301 ff.), но последний, по моему мнению, впадает в софизм, когда положение «в случае конфликта естественного права и позитивного права» силу имеет позитивное право — он защищает в качестве мнения Аристотеля. Конечно, «имеющий силу», но не «правый», когда Креон «устраняет» естественное право. Однако имеет ли вообще смысл признавать над «позитивно» правым — ввиду его притязания на суверенное значение — еще и инстанцию естественного права, перед которой «имеющее силу» становится неправым. Я пытался показать, что такая инстанция существует, но только как критическая.

<sup>23</sup> K u n H., a. a. O., S. 299.

<sup>24</sup> См. также прекрасное исследование Иоахима Риттера «Naturrecht bei Aristoteles» (res publica 6, 1961). Здесь in extenso показано, почему у Аристотеля не может быть дано никакое догматическое право: потому что именно природа сплошь определяет весь человеческий мир, а значит и правовое творчество. Знаком ли Риттер с предложенным мною текстом, с которым я выступил уже в октябре 1960 г. в Гамбурге, — неясно [с. 28], тем более после того, как он без критического ограничения цитирует обсуждение главы Г. Г. Иоахима (примечание 14). Но в действительности его мнение совпадает с моим [см. выше, с. 302 и сл.] (по-видимому, и мнение В. Брёкера, который переводит указанное место [с. 302], не принимая, однако, в расчет предложенного мною

текста) и развивает в высшей степени поучительно метафизическую подоплеку «политической» и «практической» философии Аристотеля.

<sup>25</sup> Ср. оценку важного аспекта этого произведения Г. Кюном: «Philosophische Rundschau», II, S. 144—152; IV, S. 182—191.

<sup>26</sup> См.: «Glauben und Verstehen», II, S. 211 ff., III, S. 107 ff., S. 142 ff., а также: «Geschichte und Eschatologie», Kap. VIII; см. также доклад Г. Блюменберга: «Philosophische Rundschau», II, S. 121—140.

<sup>27</sup> Насколько иным было отношение теологии и философии перед зарождением исторической критики Библии, поскольку Новый завет понимался непосредственно как догматика, то есть как совокупность всеобщих истин веры, и тем самым (дружески или враждебно) мог быть соотнесен с систематическим способом доказательства и формами изложения рациональной философии, — показывает нам исследование Г. Либинга «Zwischen Orthodoxy und Aufklärung, über den Wolffianer G. B. Biffinger» (Tübingen, 1961). Бильфингер пытается систематически обосновать научность своей теологии с помощью модифицированной метафизики Вольфа. Осознание границ, установленных его временем и его пониманием, — единственный герменевтический элемент его учения, указывающий на будущее: на проблему истории.

См. также мое введение к работе: Oettinger F. Chr. Inquisitio in sensum commune. Новое издание: Frommann-Verlags, 1964, S. V—XXVIII. — In: Kleine Schriften, Bd. III, S. 89—100.

<sup>28</sup> Оттисками берлинских рукописей, наиболее старые из которых очень трудно читать, занимался Г. Киммерле. См. дополнительное приложение к гейдельбергскому изданию 1968 года.

Berlin, 1960.

<sup>30</sup> См.: Senft Chr. Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Tübingen, 1956.

<sup>31</sup> Ср. мои введения: FS G. Krüger, 1962, S. 71—85; FS R. Bultmann, 1964, S. 479—490. — In: Kleine Schriften, Bd. I.

<sup>32</sup> Бетти в своем «Grundlegung» а.а. О., S. 115 [примечание 47a], по-видимому, не прав, полагая, что Хайдеггер и Бульман требуют «пред-понимания», потому что это нужно для понимания. Правильным скорее является то, что *сознание* должно требовать пред-понимания, *всегда* присутствующего в деле, когда мыслится серьезная «научность».

<sup>33</sup> Л. Штейгер (из школы Г. Димса) пытается в своей весьма толковой диссертации (см.: Steiger L. Die Hermeneutik als dogmatisches Problem, Gütersloh, 1961) выяснить особенность теологической герменевтики, следуя континуальности трансцендентального придатка теологического понимания у Шлейермахера, Ричля, Гарнака, Бульмана и Гогартена и конфронтируя с экзистенциальной диалектикой христианского воззрения.

<sup>34</sup> Насколько неудачен — во многом плодотворный — анализ Отта методической противоположности между метафизическим понятием самосознания и исторического смысла самопонимания, показывает примечание 2 к с. 164 в его работе: «Geschichte und Heilsgeschehen in der Theologie R. Bultmanns». Tübingen, 1955. Является ли мысль Гегеля, как считает, по-видимому, Отт, менее соответствующей самосознанию, чем бульмановская — самопониманию, — данный вопрос я оставляю без рассмотрения. Но то, что это различные «вещи» — столь же различные, как метафизика и христианская вера, — не должен упускать из виду никакой «живой разговор с традицией».

<sup>35</sup> Эти джиффордские лекции Р. Бульмана особенно интересны тем, что они показывают отношение герменевтической позиции Бульмана к позиции других авторов, прежде всего к позиции Коллингвуда

и Г. И. Маттео ( «De la connaissance historique», 1954). См.: «Philosophische Rundschau», VIII, S. 123.

<sup>36</sup> Bad Cannstatt, 1954, Erg.-Heft zur 2. Aufl., 1958. См. также: «Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation». Tübingen, 1959; «Marburger Hermeneutik», 1968.

<sup>37</sup> См.: «Zur Frage nach dem historischen Jesus». Ges. Aufs., II, Tübingen, 1960.

<sup>38</sup> См.: Wort Gottes und Hermeneutik. — «Ztschr. f. Theol. u. Kirche», 1959.

<sup>39</sup> См. мое введение к юбилейной книге Бульмана (FS R. Bultmann, 1964).

<sup>40</sup> Возможно, то, что, с точки зрения Фукса и Эбелинга, называется «новой герменевтической позицией», прояснится, если мы его преувеличим. Гельмут Франц в интересной и серьезной работе поставил вопрос о проповеди и искусстве (см.: F r a n z H. Kerygma und Kunst. Saarbrücken, 1959). Он весьма преуспел в анализе языкового материала позднего Хайдеггера и видит задачу в том, чтобы вернуть искусство к истинному проповедническому бытию. Искусство должно стать из «при-ближения» со-бытием. Автор, вероятно, имеет в виду прежде всего музыку и ее существенное отношение к пространству, в котором она звучит, или, лучше: которое она заставляет звучать. Но, конечно, он подразумевает не только музыку, не только искусство; он имеет в виду самое церковь, а также ее теологию, когда он видит проповедь, которой угрожает «производство». Но можно ли так прямо характеризовать теологию и церковь через превращение их в «событие»?

<sup>41</sup> См.: Husserliana, Bd. I—VIII. Ср. доклады Г. Вагнера («Philosophische Rundschau», I, 1—23, S. 93—123), Д. Генриха («Philosophische Rundschau», VI, S. 1—25) и Л. Ландгребе («Philosophische Rundschau», IX, S. 133); Х.-Г. Гадамера («Philosophische Rundschau», X, S. 1—49). В моем докладе критика точки зрения Герберта Шпигельберга содержит, к сожалению, несправедливые обвинения в его адрес по некоторым пунктам. И относительно выражения «к самим вещам», и относительно понятия сводимости у Гуссерля Шпигельберг занимает абсолютно ту же позицию, что и я, выступая против общераспространенного их непонимания, о котором я здесь подробно сказал.

<sup>42</sup> Но это не означает: «Нет ничего вечного. Всё, что существует, — исторично». Более того, способ бытия того, например, что является вечным или вневременным — Бог или числа, — может быть правильно определен только с помощью «фундаментальной феноменологии», которая поднимается до наличного смысла их бытия. См., например: В e s k e r O. Arbeit über Mathematische Existenz. — «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», VIII, 1927.

<sup>43</sup> Ср., например, понятие «динамичного историзма» у Ф. Мейнеке (M e i n e c k e F. Entstehung des Historismus, S. 499 ff.).

<sup>44</sup> См.: L ö w i t h K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart, 1953.

<sup>45</sup> См.: K r ü g e r G. Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen, 1931.

<sup>46</sup> См. критику Крюгера Лёвитом: «Philosophische Rundschau», VII, 1959, S. 1—9.

<sup>47</sup> По поводу книги Гюнтера Рора (см.: R o h r G ü n t h e r. Platons' Stellung zur Geschichte. Berlin, 1932) я уже много лет тому назад высказал следующее: «Там, где в государстве был бы действительно настоящий рай, там не было бы того, что мы называем «историей»: попеременного возникновения и уничтожения, развития и гибели. В подтвержденных фактами законах явлений торжествует постоянство. И только когда видят, что и эту *длительность* можно назвать «историей»,

становится понятным платоновское «отношение к истории»: в длительном отображении длящегося первообраза, в политическом космосе посредни природного совершенствуется бытие истории как вечность повторяющегося сохранения (думается, это в начале «Тимея»)» — См.: П л а т о н. Соч. М., 1971, т. 3(1), с. 478—490. Между тем Конрад Гайзер (см.: G a i s e r K. Platos Ungeschriebene Lehre, 1963) снова ведет речь об этой проблеме.

<sup>48</sup> См.: L ö w i t h K. Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie. — Sb. d. Hd. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1960.

<sup>49</sup> См. выше, с. 682, прим. 13.

<sup>50</sup> Ср. также анализ современного искусства в работе «Analyse der modernen Kunst» Арнольда Гелена, который говорит как раз о постисторическом, «в которое мы вошли» (ср. мою рецензию: «Zeitbilder». — «Philosophische Rundschau», X, 1/2 — In: Kleine Schriften, Bd. II, S. 218—226).

<sup>51</sup> What is Political Philosophy? Glencoe, 1959, цитата на с. 68.

<sup>52</sup> Ср. выше, с. 242 и сл. С примечанием 43 на с. 667 хорошо было бы здесь сравнить: N ü s s e H. Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels, S. 92 ff. Согласно Нюссе, направление Шлегеля — это направление еще совсем «верного» истории филолога: он должен «характеризовать» автора в его собственном смысле («полу» — Athenäumfr., 401). Только Шлейермахер видит в романтически истолкованном «лучшем понимании» собственные герменевтические результаты [см. выше, с. 666, примечание 33].

<sup>53</sup> См. мое примечание 2 к с. XIII при цитировании статьи «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» — In: Kleine Schriften, Bd. I, S. 179—191.

<sup>54</sup> См. выше, с. 371 и сл.

<sup>55</sup> См.: FS O. Regenbogen, Heidelberg, 1952, u. Lexis, II.

<sup>56</sup> См.: Persecution and the Art of Writing. Glencoe, 1952.

<sup>57</sup> Мне кажется, что дискуссия по этой проблеме все еще находится не на правильном пути, как, например, показала публикация достойной внимания книги Р. К. Шпраре: Plato's use of fallacy durch Kl. Oehler. Gnomon, 1964 [см. S. 335 ff.].

<sup>58</sup> См. выше, с. 369 и сл.

<sup>59</sup> См.: Litt Th. Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins. Heidelberg, 1956.

<sup>60</sup> «Это безнадежные старания — взирая на идею «истинного» государства, желать установить по указанию норму справедливости того, какой особый порядок общих вещей должен быть отныне, который hic et nunc (здесь и теперь) будет способствовать всеобщему требованию осуществления» [с. 88]. В своей работе «Über das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis» (1940) Литт обосновал данное положение более подробно.

## Послесловие

<sup>1</sup> H a n s A. Traktat über praktische Vernunft, 1 Aufl., 1968.

<sup>2</sup> В приложении «Герменевтика и историзм» [см. выше, с. 580 и сл.] я уже вникал в его работы, в целом весьма достойные, но дезориентирующие читателя из-за развернутой в них эмоциональной полемики.

<sup>3</sup> Об Апеле, Хабермассе и др. см. сборник: «Hermeneutik und Ideologiekritik», 1971. Там есть и мое возражение [S. 283—317].

<sup>4</sup> См.: Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 1972.

<sup>5</sup> В этой связи я могу указать на мою статью «Amicus Plato magis

amica veritas» в приложении к новому изданию «Platos dialektischer Ethik» (1968), как и на исследование: «Platos ungeschriebene Dialektik». — In: Kleine Schriften, Bd. III, Idee und Sprache, 1971.

<sup>6</sup> На этот вопрос всегда указывал прежде всего Вернер Гейзенберг.

<sup>7</sup> См., например, логическую статью Виктора Крафта «Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft». — In: «Logik der Sozialwissenschaften», hrsg. von E. Topitsch, S. 72—82.

<sup>8</sup> См.: Albert H. Traktat a.a. O., S. 138.

<sup>9</sup> Это правильно подчеркнул Д. Харт в одном солидном исследовании (DVJs, Sept. 1971).

<sup>10</sup> См.: Kamlah W., Lorenzen P. Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens, 1967.

<sup>11</sup> Поппер вообще не ставит перед собой такой задачи и поэтому критикует понятие «метод», которое никогда не имело к Гегелю никакого отношения. См.: «Was ist Dialektik?» — In: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. von E. Topitsch, S. 262—290.

<sup>12</sup> См.: «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie». — In: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 170, 1971.

<sup>13</sup> См.: Kimmelerle H. Nachbericht zur Ausgabe F. D. E. Schleiermacher: Hermeneutik. С приложением: Zur Datierung, Textberichtigungen, Nachweise. Heidelberg, 1968.

<sup>14</sup> К сожалению, несмотря на Гальперна и Одебрехта, мы все еще не имеем ни одного удовлетворительного издания «Диалектики» Шлейермахера. Таким образом, издание его сочинений Ионасом пока что незаменимо. Есть настоятельное пожелание, чтобы этот пробел поскорее был восполнен, тем более что издательская сторона дела, по ее аналогии с отсутствующим еще критическим изданием лекций Гегеля, имела бы принципиальный интерес.

<sup>15</sup> Dilthey W. Das Leben Schleiermachers, Bd. II, 1, 2. Berlin, 1966.

<sup>16</sup> См.: Instrumenta philosophica. Series hermeneutica, I—IV. Düsseldorf, 1965.

<sup>17</sup> См.: Patsch H. — In: «Zeitschr. f. Theologie und Kirche», 1966, S. 434—472.

<sup>18</sup> Vattimo G. Schleiermacher filosofo dell'Interpretazione. Milano, 1968.

<sup>19</sup> Diltheys Kritik der endlichen Vernunft, 1970.

<sup>20</sup> См.: Riedel M. Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Suhrkamp Verlag, 1970.

<sup>21</sup> Работы Х. Перельмана и его учеников я воспринимаю с этой точки зрения как ценный вклад в философскую герменевтику. Особенно его работы: «Traité de l'Argumentation», написанную совместно с Л. Ольбрехт-Титекой, и недавно опубликованную работу «Le Champ de l'Argumentation» (обе вышли в издательстве Брюссельского университета).

<sup>22</sup> См. мою работу: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik». — In: Kleine Schriften, Bd. I, S. 179 ff.

<sup>23</sup> См.: «Hermeneutik und Ideologiekritik», hrsg. von J. Habermas.

<sup>24</sup> Гельмут Кюн в работе «Wesen und Wirken des Kunstwerks» (1960), как мне кажется, препятствует этой абстрактной альтернативе религии и искусства. Наоборот, Вальтер Беньямин признает характер искусства именно как прошедшего, когда он говорит об «ауре» произведения искусства. Однако он провозглашает для произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости новую политическую функцию, которая совершенно переделывает смысл искусства, и выдвигает в своей «Эстетике» меткие возражения против Теодора Адорно.



<sup>25</sup> См.: «Philosophische Rundschau», X, S. 225—237.

<sup>26</sup> См.: Wiehl R. Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Aesthetik. Hegelstudien 6, в особенности S. 138.

<sup>27</sup> Ibid., в особенности S. 158.

<sup>28</sup> См.: Jaub H. R. Literaturgeschichte als Provokation, 1970.

<sup>29</sup> См.: Kimm er le H. Die Bedeutung der Geisteswissenschaft für die Gesellschaft, 1971, S. 71 ff.

<sup>30</sup> См. также: «Wahrheit und Dichtung».— In: «Zeitwende», Nov. 1971, 6.

<sup>31</sup> См.: G o l d m a n n L. Dialektische Untersuchungen, 1968.

## Именной указатель

- Августин 346, 488, 490, 529, 558  
Адорно Т. 619, 641  
Александр Македонский 534  
Алексис 104  
Альберт Х. 619  
Альберти Л. Б. 182, 183  
Анаксагор 414  
Апель К. О. 620, 638  
Арагон Л. 22  
Аристотель 13, 24, 34, 39, 62, 64,  
65, 70, 83, 135, 147, 160, 162,  
174—177, 179, 183, 210, 254,  
258, 330, 353, 369, 370, 371,  
373—378, 380—382, 413—416,  
422, 429, 430, 442, 485, 490,  
496, 497, 499, 500, 501, 503,  
515, 517, 525, 526, 530, 531, 534,  
540, 553, 556, 558, 574, 578, 593,  
594, 605, 609, 613, 614, 621, 622,  
626, 628, 634, 636, 641, 646  
Архимед 406  
Аст Ф. 225, 226, 237, 238, 347, 630
- Баадер Ф. К. фон 168  
Бальзак О. де 14  
Барг М. А. 18, 19  
Барт К. 583, 584, 595  
Баумгартен А. Г. 73, 74  
Баур Ф. К. 596  
Бах И. С. 645  
Бахофен И. Я. 583  
Бёк А. 235, 238, 241, 586  
Беккер О. 141, 639  
Бергсон А. 7, 68, 107, 112, 113, 293  
Бернулли Я. 70  
Бессонов Б. Н. 36  
Бетти Э. 367, 384, 385, 582, 585—  
587, 592, 620, 623
- Блок М. 32—34  
Боймлер А. 583  
Бокль Г. Т. 261  
Больнов О. Ф. 168, 242, 268,  
314, 587  
Бор Н. 11  
Борман 639  
Борн М. 11  
Брехт Б. 22  
Буйтендейк Ф. Дж. Дж. 148  
Бультман Р. 314, 390, 391, 584,  
595, 597—601  
Бунге М. 21  
Бурке Э. 325  
Буркхардт Я. 258  
Бэкон Ф. 65, 70, 410—412,  
419, 525
- Вайцзеккер К. Ф. фон 35  
Валери П. 138, 140, 573  
Валх 330  
Ваттимо Дж. 630  
Вах И. 630  
Вебер М. 571, 582, 625, 635  
Веласкес Д. 198  
Вёльфлин Г. 591  
Вергилий 18  
Вертхаймер М. 136  
Викер Ф. 584, 623  
Вико Дж. 61—66, 69, 74, 271, 277,  
280, 328, 438, 638  
Виламовиц 398  
Виль Р. 622, 640, 641  
Виндельбанд В. 581, 588  
Винкельман И. И. 91, 116, 120,  
248, 339, 342  
Витгенштейн Л. 622  
Вольф Ф. А. 225

Вольф Х. 70, 630

Вольф Э. 579

Врие де 583

Гадамер Х.-Г. 8—10, 12—16, 19,  
21—27, 29, 34, 36

Галеви И. 611

Гаман Р. 134, 135, 174

Гаспаров М. Л. 17, 18

Гebbель К. Ф. 175, 177

Гегель Г. В. Ф. 10, 14, 20, 26,  
31, 39, 51—56, 59, 92, 103, 104,  
107, 123, 124, 129, 133, 134, 143,  
144, 191, 217—221, 246, 248,  
249, 252—254, 260, 261, 268,  
269, 276—282, 284, 303—306,  
322, 339, 340, 357, 375, 403—  
406, 408, 416—418, 420, 423,  
434, 437, 455, 526, 528, 531,  
532, 536, 538—541, 544, 545,  
550, 560, 570, 578, 582, 587—  
589, 598, 622, 628, 631, 637,  
639—641, 645

Гелен А. 514

Геллерт К. Ф. 578

Гельдерлин И. Х. Ф. 133, 543,  
564, 578

Гельдзетцер Л. 630

Гельмгольц Г. 46—50, 56—59, 65,  
84, 129

George С. 107, 449

Гердер И. Г. 50, 51, 69, 123, 248,  
250, 251, 253, 256, 339, 469, 508

Гермоген 472

Геродот 18, 190, 256, 603

Гесиод 190

Гёте И. В. 22, 51, 69, 104—106,  
115, 120—122, 124, 134, 138,  
139, 212, 249, 250, 531, 568, 641

Гетцер Т. 182

Гирш 623

Гольдман Л. 645

Гомер 18, 117, 121, 190, 235, 340

Готшед И. К. 74

Гофман В. 390, 516, 568, 596

Грановский Т. Н. 17

Грасиан (Грасиан-и-Моралес) Б.  
78

Гримм Г. 106, 355

Гротейзен 631

Грюндер К.-Ф. 624

Гумбольдт В. фон 52, 238, 249,  
250, 256, 261, 404, 469, 482,  
508—512, 585

Гундерт Г. 611

Гундольф Ф. 355

Гуревич А. Я. 34

Гуссерль Э. 24, 43, 110, 112, 268,  
274, 275, 293, 294, 296—299,  
300—312, 358, 410, 412, 518,  
548, 581, 601—603, 613

Гуцков К. 104

Д'Аламбер Ж. Л. 65

Декарт Р. 7, 288, 289, 307, 322,  
331, 332, 531, 620

Демокрит 526

Джентиле Дж. 585

Дильтей В. 9, 13, 15, 32, 43, 47,  
48, 105—110, 112, 216, 221—225,  
227, 232, 234, 241, 244, 246,  
247, 249, 259, 260, 267—295,  
297, 300—305, 307, 309—313,  
317, 329, 346, 396, 401, 403,  
406, 409, 424, 548, 580, 581,  
582, 587, 588, 590, 591, 601, 607,  
630, 631, 642

Димер А. 35

Дройзен И. Г. 47, 246, 248, 249,  
256, 258, 261—268, 272, 273,  
277, 283, 286, 291, 311, 337, 341,  
580, 587

Дюгем П. 269

Евклид 229

Еврипид 175

Зедльмайр Г. 168, 569

Землер И. З. 224, 596

Земляной С. Н. 35, 36

Зенон 537

Зенфт К. 596, 597

Зиммель Г. 107, 113, 293

Зольгер К.-В.-Ф. 118, 121, 123

Зульцер И. Г. 578

Икскуль Я. 521, 554

Ильенков Э. В. 26

Иммерман К. Л. 133, 134

Исократ 60

Йорк, граф 269, 284, 301—305, 308,  
313, 582, 601

Каллимах 342

Камла В. 626, 627

Кант 21, 27, 39, 47, 49—52, 69,

73—77, 79—104, 116, 119, 120,  
126—128, 134, 135, 137—139,  
142, 143, 145, 149, 209, 235,  
242, 243, 261, 268—270, 294,  
297, 307, 324, 328, 422, 443, 523,  
526, 532, 555, 564, 577, 587, 613,  
621, 628, 635, 636  
Кассирер Э. 125, 470  
Кастильоне Б. 78  
Кёлер В. 136  
Кереньи К. 583  
Киммерле Г. 596, 629, 630, 643  
Киссель М. А. 19, 20  
Клоншток Ф. Г. 51, 120  
Коллингвуд Р. Дж. 435—438, 440,  
441, 588—590, 609  
Коллинз У. У. 330  
Корнель П. 179, 344  
Кратил 476—478  
Крауссер П. 631  
Кройцер Ф. 122, 123  
Кроче Б. 544, 585, 586, 588  
Крюгер Г. 332, 603  
Курциус Э. Р. 115  
Кутузов М. И. 437  
Кьеркегор С. 21, 141, 172, 173,  
175, 178, 305, 306, 406, 638—640

Ларенц К. 584  
Лёвит К. 574, 575, 602, 604, 606,  
614  
Лейбниц Г. В. 39, 70, 71, 230,  
276, 483, 509, 531  
Ленин В. И. 24, 27—29  
Леонардо да Винчи 138  
Лессинг Г. Э. 91, 101, 120, 123  
Ливий Тит 19  
Литт Т. 614  
Локк Дж. 297  
Ломан Й. 502  
Лоренцен П. 626, 627  
Лукач Д. 140, 141  
Людвик XIV 605  
Люкке 596, 629  
Лютер М. 221—223, 283, 330

Маймонид 611  
Макиавелли Н. 605  
Малларме С. 641  
Манн Г. 22  
Манн Т. 22  
Мао Цзэдун 632  
Марк Аврелий 66  
Маркс К. 10, 15, 17, 21, 23, 26,  
30—35, 327, 632

Маркузе Г. 632  
Марло К. 573  
Мах Э. 109  
Мейер Г. Ф. 121, 630  
Меланхтон Ф. 222  
Милль Дж. С. 44, 46—50, 618  
Мирон 91  
Миш Г. 268, 285, 311, 581, 631  
Моммзен Т. 337  
Мопертюи П. Л. М. 70  
Мориц К.-Ф. 120, 121, 139

Нарский И. С. 29  
Наторп П. 112, 113, 295, 297  
Нельсон Г. 436  
Николай Кузанский 503, 504,  
506—508, 561, 628  
Ницше Ф. 6, 7, 21, 57, 107, 111,  
293, 309, 314, 358, 360, 361, 406,  
423, 485, 514, 574, 575, 604, 612  
Новалис Ф. 630  
Ньютон И. 46, 531

Ортега-и-Гасет Х. 7  
Отт Г. 598, 599  
Отто В. Г. 583, 584, 591  
Оттон Фрейзингенский 19

Палладио А. 344  
Пановский Е. 568  
Парменид 485, 532  
Паскаль Б. 70, 72  
Пач Г. 630  
Перикл 283  
Пиндар 194  
Платон 18, 24, 34, 39, 61, 63, 83,  
158, 160, 161, 166, 171, 254, 327,  
372, 377, 407, 408, 414, 427, 430,  
431, 433, 435, 457, 473—476,  
478, 484, 491, 496, 498, 499, 501,  
503, 515, 526, 528—530, 536—  
538, 540, 541, 552, 553, 555—  
558, 561—563, 572, 576, 589,  
605, 606, 610—614, 622, 628  
Плеснер Х. 514  
Плотин 576  
Плутарх 414, 603  
Поппер К. Р. 619  
Псевдо-Дионисий Ареопагит 118

Рамбах Й. Й. 72, 364  
Ранке Л. 246, 248, 249, 251, 252,  
254, 255, 257—264, 267, 268,  
272, 276, 282, 283, 291, 420

Рафаэль 355  
Редекер М. 596, 630  
Рид Т. 67  
Ридель М. 69, 621, 631  
Рикёр П. 642  
Риккерт Г. 406, 581  
Риккобони Л. А. 578  
Рильке Р. М. 37, 564  
Робеспьер М. 637  
Розенкранц К. 103  
Рунге Ф. О. 133  
Руссо Ж. Ж. 94, 106, 107, 327, 554

Савиньи Ф. К. 234, 385  
Салмазий 66  
Сенека 179  
Синклер И. 578  
Сократ 62, 371—373, 408, 427,  
430, 431, 475—479, 536, 610,  
612, 613  
Спевсипп 499, 501  
Спиноза Б. 61, 228—230, 232,  
234, 330, 578, 611, 630  
Страус Л. 605—614  
Сэв Л. 20

Тацит 19  
Тетенс И. Н. 65, 73  
Тибо 630  
Тик Л. 104  
Трёлъч Э. 287, 582, 601

Уайтхед А. Н. 622  
Уэллек-Уоррен 642

Фейербах Л. 35, 190, 406  
Фемистий 414, 485  
Фенелон Ф. 70  
Ферми Э. 11  
Фидий 645  
Фихте И. Г. 102, 104, 107, 127,  
143, 242, 243, 260, 276, 277,  
293, 294, 458, 613, 628, 630  
Фишер Ф. Т. 124  
Флавиус 630  
Фома Аквинский 64, 490, 491,  
493, 495, 497, 503, 562, 628  
Форстхоф Э. 385  
Фослер К. 544  
Фрейер Х. 590  
Фукидид 18, 283  
Фукс Э. 584, 599—601, 623

Хабермас Ю. 619, 620, 624, 632,  
634, 638  
Хайдеггер М. 7, 8, 24, 25, 43,  
137, 145, 146, 168, 268, 293,  
294, 301, 305—319, 321, 322,  
348, 351, 366, 407, 417, 526,  
527, 548, 574, 575, 581, 582, 584,  
586, 599, 600, 602, 613, 616,  
625, 631, 643  
Хаксли О. 20  
Хардер Р. 576, 577  
Хатчесон Ф. 67, 69  
Хёйзинга И. 150, 151, 153  
Хенигсвальд Р. 112  
Хладениус 230—232, 351, 630  
Хрисипп 118

Цицерон 65

Шаслер М. 103  
Шекспир У. 22, 101, 175  
Шелер М. 136, 174, 514, 521  
Шеллинг Ф. В. 6, 21, 102, 121—  
123, 125, 133, 531, 583  
Шерер В. 48  
Шефтсбери А. Э. К. 52, 66, 67,  
69, 72, 74  
Шиллер Ф. 27, 100, 104, 120,  
121, 126—130, 147, 458, 622  
Шлегель Фр. 123, 133, 151, 426,  
461, 630  
Шлейермахер Ф. 8, 13, 15, 107,  
108, 217—221, 225—227, 232—  
245, 267, 280, 291, 293, 331,  
345—347, 349—351, 367, 383,  
385, 393, 396, 403, 404, 456,  
459, 545, 548, 550, 585, 586,  
595, 596, 629—632, 639, 642  
Шмит К. 572, 573  
Шопенгауэр А. 6, 21, 104, 531  
Шпенглер О. 7  
Шпрангер Э. 631  
Штайгервальд Р. 31  
Штейнталь Г. 234, 241, 630  
Штраус Э. 136

Эббингауз Г. 275  
Эбелинг Г. 584, 599, 601, 623  
Эйнштейн А. 11  
Экхарт И. (Майстер Экхарт) 628  
Энгельс Ф. 10, 14, 15, 17, 23,  
26  
Энгиш К. 584  
Эрнести 224, 225

Эсхил 18, 175, 419, 420, 645  
Этингер Ф. 69—72, 560

Юм Д. 44, 67, 297, 300, 422, 628  
Юнг Р. 11, 12  
Юнгер Э. 607  
Юсти К. 198

Ясперс К. 332, 625, 631  
Яусс Г. Р. 624, 643

Benner D. 624

Eggebrecht H. H. 577  
Esser J. 623

Hruschka Ioachim 623

Pollmann L. 624

Ritter F. 623

Schmied-Kowarzik S. W. 624  
Seebohm Th. 624  
Stachel G. 623

## Содержание

Герменевтика. История и современность (Б. Бессонов) .	5
Введение . . . . .	38

### Часть первая. Изложение проблемы истины в применении к познанию искусства

I. Расширение эстетического измерения в область трансцендентного . . . . .	44
1. Значение гуманистической традиции для гуманитарных наук . . . . .	44
a) Проблема метода . . . . .	44
b) Ведущие гуманистические понятия .	50
α) Образование . . . . .	50
β) Sensus communis (здравый смысл) .	61
γ) Способность суждения .	72
δ) Вкус .	77
2. Субъективация эстетики в кантовской критике .	85
a) Учение Канта о вкусе и гении . . . . .	85
α) Трансцендентальное отличие вкуса . . . . .	85
β) Учение о свободной и привходящей красоте .	88
γ) Учение об идеале красоты . . . . .	90
δ) Интерес к прекрасному в природе и искусстве .	92
ε) Отношение вкуса и гения . . . . .	97
b) Эстетика гения и понятие переживания .	99
α) Актуализация понятия гения .	99
β) К истории слова «переживание» .	104

γ) Понятие переживания . . . . .	108
с) Границы искусства переживания. Реабилитация аллегории . . . . .	115
3. Возвращение проблемы истинности искусства . . . . .	126
а) Спорность эстетического образования . . . . .	126
б) Критика абстракции эстетического сознания . . . . .	134
II. Онтология произведения искусства и ее герменевтическое значение . . . . .	147
1. Игра как путеводная нить онтологической экспликации . . . . .	147
а) Понятие игры . . . . .	147
б) Преобразование в структуру и тотальное опосредование . . . . .	156
с) Темпоральность эстетического . . . . .	167
д) Пример трагического . . . . .	174
2. Следствия для эстетики и герменевтики . . . . .	181
а) Бытийная валентность изображения . . . . .	181
б) Онтологическая основа окказионального и декоративного . . . . .	191
с) Границы литературы . . . . .	210
д) Реконструкция и интеграция как задачи герменевтики . . . . .	215

## Часть вторая. Распространение вопроса об истине на понимание в науках о духе

I. Историческая прамбула . . . . .	221
1. Сомнительность романтической герменевтики и ее применение к исторической науке . . . . .	221
а) Сущностная метаморфоза герменевтики при переходе от Просвещения к романтизму . . . . .	221
α) Предыстория романтической герменевтики . . . . .	221
β) Шлейермахеровский проект универсальной герменевтики . . . . .	232
б) Присоединение исторической школы к романтической герменевтике . . . . .	245
α) Затруднения с идеалом универсальной истории . . . . .	245
β) Историческое мировоззрение Ранке . . . . .	252
γ) Соотношение между историей и герменевтикой у И. Г. Дройзена . . . . .	261
2. Вовлеченность Дильтея в апории историзма . . . . .	267
а) От теоретико-познавательной проблемы истории к герменевтическому основоположению наук о духе . . . . .	267
б) Раздвоение науки и философии жизни в дильтеевском анализе исторического сознания . . . . .	281



3. Преодоление феноменологией теоретико-познавательной постановки вопроса . . . . .	293
а) Понятие жизни у Гуссерля и графа Йорка . . . . .	293
б) Хайдеггеровский проект герменевтической феноменологии . . . . .	305
II. Основные черты теории герменевтического опыта . . . . .	317
1. Возвышение историчности понимания до герменевтического принципа . . . . .	317
а) Герменевтический круг и проблема предрассудков . . . . .	317
а) Открытие Хайдеггером предструктуры понимания . . . . .	317
б) Дискредитация предрассудка. Просвещением . . . . .	324
б) Предрассудки как условие понимания . . . . .	329
а) Реабилитация авторитета и традиции . . . . .	329
б) Пример классического . . . . .	338
с) Герменевтическое значение временного отстояния . . . . .	345
д) Принцип истории воздействий . . . . .	355
2. Возвращение к основной герменевтической проблеме . . . . .	364
а) Герменевтическая проблема применения . . . . .	364
б) Герменевтическая актуальность Аристотеля . . . . .	369
с) Показательное значение юридической герменевтики . . . . .	389
3. Анализ действенно-исторического сознания . . . . .	403
а) Границы рефлексивной философии . . . . .	403
б) Понятие опыта и сущность герменевтического опыта . . . . .	409
с) Герменевтическое первенство вопроса . . . . .	426
а) Образец Платоновой диалектики . . . . .	426
б) Логика вопроса и ответа . . . . .	435

### Часть третья. Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка

1. Язык как среда герменевтического опыта . . . . .	446
а) Вербальность как определение герменевтического предмета . . . . .	453
б) Языковой характер герменевтического процесса . . . . .	460
2. Формирование понятия «язык» в истории европейской мысли . . . . .	471
а) Язык и логос . . . . .	471
б) Язык и verbum . . . . .	485
с) Язык и образование понятий . . . . .	496
3. Язык как горизонт герменевтической онтологии . . . . .	508
а) Язык как опыт мира . . . . .	508
б) Среда языка и ее спекулятивная структура . . . . .	528

с) Универсальный аспект герменевтики .	548
Экскурс I .	567
Экскурс II	571
Экскурс III	574
Экскурс IV	575
Экскурс V .	576
Экскурс VI	577
Герменевтика и историзм .	580
Послесловие .	615
Примечания . .	647
Именной указатель . . . . .	692

# ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

## Выходит в свет

**ВАРТОФСКИЙ М. Модели. Образ и научное понимание:**  
Пер. с англ.

Маркс Вартофский — видный американский философ, по своим взглядам близкий к марксизму. Он организатор и редактор серии, получившей мировое распространение и признание — «Бостонские исследования по философии науки». В своих работах автор пытается подойти к решению сложных вопросов истории и методологии науки с материалистических позиций.

В книгу включены статьи «Редукционизм», «От практики к логосу», «Цель и техника», «Модели как способ действия», «Неразбериха в моделировании» и др.

Рекомендуется философам, историкам науки, всем интересующимся проблемами развития науки.

# ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

## Выходит в свет

**История китайской философии:** Пер. с кит.

Книга написана коллективом авторов из девяти крупнейших пединститутов Китая в качестве учебного пособия для вузов и представляет собой краткое изложение китайской философии с древнейших времен до начала XX в. В ней рассмотрены основные концепции и направления китайской философской мысли: конфуцианство, легизм, неоконфуцианство, взгляды Сунь Ятсена и др.

Рекомендуется философам, историкам, всем интересующимся историей философии.

# ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

**Готовится  
к выходу в свет**

**ВЕРНАН Ж.-П. Происхождение древнегреческого мышления: Пер. с фр.**

В книге исследуются проблемы перехода от мифологического воззрения к рациональному мышлению в Древней Греции. Автор излагает свою концепцию возникновения античного мышления, которое, по мнению автора, не имело в основе экспериментального рационализма, а было выражением движения политической мысли. В книге показано, как в условиях изменения социальной структуры древнегреческих государств, смены авторитарного режима системой рабовладельческой демократии изменялось и само мышление, переходя от религиозно-мифологических представлений к формам рационального миропознания и первым натуральным концепциям космоса.

Рекомендуется всем интересующимся философскими проблемами познания.

Научно-теоретическая литература

**Х.-Г. Гадамер**

## **ИСТИНА И МЕТОД**

Редакторы **Н. В. Вербицкая, Н. Л. Шестернина**

Художник **А. М. Ефремов**

Художественный редактор **С. В. Красовский**

Технический редактор **В. Ю. Никитина**

Корректор **Г. А. Локшина**

ИБ № 15920

Сдано в набор 24.02.88. Подписано в печать 05.11.88.

Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная № 2.

Гарнитура литературная. Печать офсетная. Условн.

печ. л. 36,96. Усл. кр.-отт. 36,96. Уч.-изд. л. 42,02.

Тираж 22 000 экз. Заказ № 253. Цена 2 р. 80 к.

Изд. № 41239

Ордена Трудового Красного Знамени издательство  
«Прогресс» Государственного комитета СССР  
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.  
119847, ГСП, Москва, Г-21, Zubовский бульвар, 17

Можайский полиграфкомбинат В/О «Совэкспорткнига»  
Государственного комитета СССР по делам  
издательств, полиграфии и книжной торговли.  
143200, Можайск, ул. Мира, 93.



