

## 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 расчлняющей» 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-И», 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, 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-западнотемецкой 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 обозрения 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 мономанию своей интуиции исследователя, как И. Я. Бахофен, идеи которого содействовали развитию современной эрзадологии (например, они влияли через Альфреда Шулера и Людвига 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 сказало 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 Карта — при всей его антипатии к методологической рефлексии — является видом герменевтического манифеста<sup>1</sup>. Если он не может согласиться с точкой зрения Рудольфа Вультмана 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 Карту узнать себя в образе действия Вультмана. 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 проблеме! дал Курт Энгиш (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 Ветти 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 импонирующий знанием частных, 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, Ветти 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 *анalogии 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 : это есть сведение и соединение, восстановление связей форм объективации с внутренним целым, которое они создают и от которого они были отделены. Уход в себя утих 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, обращении, вследствие которого интерпретатор должен пробегать на своем герменевтическом пути творческий путь в обратном направлении но отношению к тому *размышлению*, которое было осуществлено внутри него» [с. 143 и сл. 1- Тем самым Бетти следует Шлейермахеру, Бёку, Кроче и другим исследователям ". 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 смещения 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 опп- (11) паю *то, что есть*. То, что это так, как я описываю, — на мой взгляд, и не может быть серьезно оспорено... И Вы, например, читан 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. Появляется 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 inris* (вопрос права). Как будто Кант в своей постановке *quaestio inris* 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 различия 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>М</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 ге-епасlтепl, 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 удалиться 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 *ge-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 иерспективнейшей 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,<sup>20</sup> 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 речи 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.

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 но самой своей сущности. Кажется, ни разу не считалось достаточным то, что в идеальной догматике нравопроизводящая 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 нолею действия до любой степени. Кроме 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 большем! 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.

В известных границах, то есть при известной свободе действий, смысл правового порядка вовсе не мешает такой свободе действий, но 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 имплицитовано 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 развертывается собствен по 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<sup>1</sup> — 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 пауки, в

данном случае — вне веры и ее истинного воззрения. Вследствие этого в герменевтическую дискуссию впутываются проблемы экзегезы и догматические вопросы, в решении которых никак не могут участвовать дилетанты. ||о 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 воззрения, 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>2</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 неп проблематичным и критичным, оставляя вопрошающего историю вне опасности какого бы то ни было существенного контрвопроса» [Зенфт, с. 421].

И Ф. К. Ваур, 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 самосознющего 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.

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. Всеу 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> Бульман пишет: «Тот парадокс, что христианское существование является одновременно эсхатологическим, неземным и в то же время историческим, равнозначно лютеровскому положению: 'Утш! шзЪш зшш] рессаВог'» («как праведник, так и грешник») — в том смысле, что самопонимание есть историческое понятие.

Новая герменевтическая дискуссия, связанная с Бульманом, по-видимому, идет дальше в определенном направлении. Если, по Бульману, 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 Бульман 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 па 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 Бульман опирался на экзистенциальную аналитику бытия Хайдеггера, чтобы объяснить эсхатологическое существование человека между верой и неверием, так и здесь он теологически исходит на 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 от?ужении — содержится критика Бульмана 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 теологов *Фукса* и *Эбелинга* кажутся мне исходящими из позднего Хай-

деггера, так как они усиленно выдвигают язык на первый план.

Эрнст Фукс изложил *герменевтики*, которую он называет даже «Грамматикой воров»<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 кою 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. Возвешение 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 изначальным выступающим упорядочивающим мышлением и самим языком»<sup>39</sup>. Задача благовещения есть превращение в

<sup>40</sup>  
слово .

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 абсолютно!! 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 («поток»). 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 Левитом 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 кантовской 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-

швенно 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 Левитом 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 объяснимое<sup>TM</sup>.

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 tie 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 основания 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. 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. 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.

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.

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 по тому 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)?

ду понятием государства и понятием полиса, па 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 *ἐλβεοοοε*; *εἶε* сшто (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 нашей собственной опыта обращения с текстами, как это хотело бы допустить учение о методах историко-филологической пауки. 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. Нее, 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. И 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 посередине 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<sup>1</sup>.

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. Речи 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  $\Phi\theta^{\wedge} \Gamma|\text{очс}$ ; (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 Левитом (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>6</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 *λογιστική* (политическим искусством) и *λογιστική* φρόνησις (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 подобающего 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.