

Часть вторая

Распространение вопроса об истине на понимание в науках о духе

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

М. Лютер

I. 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, и довольствуемся исследованием развития герменевтического метода в Новое время,— развития, которое вылилось в возникновение исторического сознания.

о.) Предыстория романтической герменевтики

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

ими: теологическая герменевтика, как показал уже Дичтей², 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 Лютера³ примерно такова: Священное писание есть *sui ipsius interpret*

(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 последователи⁴ 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 целом⁵.

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 Дильтея⁶. 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 интерпретации¹. 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 совоку^{ного} 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. *Agis critica* (искусство критики) филологии первоначально имело своей предпосылкой перефлексированную 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 п 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 ант-пчтт христианской литературы. Целевая установка Аста на универсальную герменевтику — «возрождаемое единство греческой и христианской жизни» — выражает то, что думали в принципе все «христианские гуманисты»⁸. 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 традиции⁹. 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 известного 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 иеромифичности, непонятности в содержании. Никто не станет интерпретировать Евклида, опираясь на жизнь, занятия и нравы (*vita, Studium et mores*) **этого** автора¹⁰; 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»¹¹. 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 попятно 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 Хладениус¹², как предшественник романтической герменевтики, особенно выделялся исследователями¹³. 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 устранить 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 нем 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 (иод 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 п.1С плодотворными», то есть «побудить ко многим мыслям».

Надо учитывать, что при этом Хладониус 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 подумывать (все «применения»), но лишь то, что отвечает замыслам автора. Однако такое ограничение не имеет для него смысла историко-психологического ограничения; Хладониус подразумевает предметное соответствие, по поводу которого категорически утверждает, что оно учитывает в экзегезе новую теологию¹⁴.

Р) *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 Хладониусом, с одной стороны, и Шлейермахером, с другой! Непонятность, которая у Спинозы мотивирует обходной пуп, через историческое, а у Хладониуса 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 *внѢШНак ниеИщепоч* (искусстве понимания), а не о *виѢШНая ехрПсапоч* (искусстве истолкования)¹⁵, не говоря об *аррПсаНо* (применении)¹⁶. 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 недоразумение¹⁷. 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»¹⁸. 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 соотносительность 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 методiku. 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»¹⁹.

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. Иовейн-е исследование рукописного архива Шлейермахера²⁰ 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 них²¹, Шлейермахер считает существенным методическое разделение между филологией и догматикой²². Герменевтика охватывает искусство грамматического и психологического истолкования. Детище Шлейермахера, однако,—это психологическая интерпретация. Она является в конечном счете дивинационным подходом, самоогружением в целостную конституцию автора, постижением «внутреннего происхождения» структуры данного произведения²⁴, воспроизведением творческого акта. Понимание — это соотношенная с первоначаль-

ным продуктом репродукция, познание познанного (Век)²⁴, реконструкция, которая исходит из жизненного момента концепции, из «зародышевого решения» как организующего пункта композиции.

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»²⁶. 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 научных²⁷. 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 поэта. 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 изъяснение 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 прафеноменом диалектики, «свободный разговор», который он относит к художественному мышлению. В последнем случае 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 исчерпания описанного процесса»), разновидность художественного творчества, основанная на отношении взаимного обмена 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 предполагает раздумье. В прямом смысле сказанное относится, естественно, ко всему фиксированному с помощью письма, стало быть, ко всем текстам. Они всегда суть изложения с элементом искусности²⁹. 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 Шлейермахеру, — 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 красноречия³⁰. Ибо отличительная 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 искусство красноречия, сориентировано не на продукт, а на способ действий субъекта. Так, речь мыслится им исключительно как искусство, без учета всех ее целевых и предметных аспектов, как выражение творческой продуктивности, хотя переходы от безыскусного к искусному и тогда остаются плавными — подобно переходам от безыскусного (непосредственного) понимания к пониманию, достигнутому благодаря искусным приемам. В той мере, в какой подобное творчество протекает механически, по законам и правилам, а не бессознательно-гениально, композиция 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. Пенил 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 своеобразное¹ (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 заменима³¹.

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 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 современному 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»³². 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 разобратся 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 осоз-

33

ценности в его воспроизведении

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 сжился 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 поэта не 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». Учение о гениальном творчестве, стирая различие между интерпретатором и творцом, добивается 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 Век, 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»³⁵. «Познанием психологической закономерности» филолог, согласно Штсйпталю, 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 триумф герменевтики»³⁶, 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 предисторию. Вольной, который проследил ее возникновение, приводит два высказывания, где она содержится, — Фихте³⁸ и Канта³⁹. 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 философии, 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»⁴⁰, — равно как и претензия Фихте на «объяснение Канта в соответствии с его *духом*»⁴¹. 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 вообще⁴², 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 истолкования⁴³. 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»⁴⁴.

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

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 опору 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 определяла 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. Прошлое, 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 миросозерцание. 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 миросозерцание не могло получить полного развития, пока вследствие классицистских предрассудков классической древности отводилось место особому образцу. 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 истории 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 проанализировано⁴⁵, 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 пегорического миросозерцания. 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 мировоззрения, которое проводит Дильтей, убедительно подтверждает сказанное.

Исходный пункт такого осмысления полностью определяется оппозицией к «философии истории». Основное предположение всех представителей этого исторического миросозерцания, 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 окопах 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 разворачивание 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 ироиклений — 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 скорбных 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 полноту и непосредственное чувство своей

- е 46

неистребимой ценности»

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! — 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»⁴⁷. 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 обещивает 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 телеологической⁴⁸. 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 исключающей из этой взаимосвязи то, что не имеет значения.

Р) *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»⁴⁹. 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 чистой 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...»⁵⁰

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. 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 воспринимает⁵².

Формулировка Ранке благодаря этому сама приобретает всемирно-исторический абрис в границах мировой истории мысли и философии. Уже Платон впервые разглядел рефлексивную структуру аунаит (потенции) и тем самым сделал возможным перенос данного понятия, на сущность души, который осуществил Аристотель своим учением о (Iупатel8, способности души⁵³. По своей онтологической сути сила — это «внутреннее» (IппегHспкеH). 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, исключаящую свободу, а сопротивление, с которым сталкивается свободная сила. Здесь обнаруживается истина открытой Гегелем диалектики силы⁴. Сопротивление, с которым сталкивается свободная сила, само происходит 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 происходит из свободы и сама обусловлена свободой; которая с ней считается. С логической точки зрения речь идет о гипотетической необходимости (e| гжог>Eaea>5 аусеуха-Io\), с содержательной — о способе бытия не природы, а исторического бытия: что установилось, то не просто столкнись. 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»⁵³ а индивидуальности, «реальные духовные сущности»⁵³. Ранке называет их «мыслями Нога», 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. Ганке 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. 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 кажется⁵⁷.

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 путевказующей цели. Действительно, место, которое в философско-исторических эсхатологиях религиозного происхождения и в их секуляризованных модификациях было занято, здесь пока что остается свободным⁵⁸. 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 развития⁵⁹. И 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 существования⁶⁰. 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 истории⁸¹. Но мы еще убедимся, что принципиальное значение данного факта не полностью было осознано в философской рефлексии исторического мирозерцания.

Эмпирическое умонастроение исторической школы тоже не лишено философских предпосылок. Заслугой про- ницательного методолога Дройзена⁶³ остается то, что он освобождает эти предпосылки от эмпирического облачения и придает им принципиальное значение. Его основопола- гающая точка зрения такова: преемственность — это сущ- ность истории, поскольку история в отличие от природы включает в себя момент времени. Дройзеа вновь и вновь цитирует в этой связи высказывание Аристотеля о душе, которая есть приращение в себе самой (*epidosis eis hautō*). В противоположность природной форме простого повто- рения 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-историче- ского развития, о котором говорил Ранке, основано на сознании преемственности — сознании, которое впервые (историк) делает историей («Historik», § 48).

Было бы неверно видеть в этом только идеалистичес- кую предвзятость. Напротив, само априори историческо- го мышления является исторической действительностью. Якоб Буркхардт абсолютно прав, когда он преемствен- ность западной культурной традиции считает условием существования самой западной культуры. Крушение этой традиции, вторжение нового варварства, о котором как раз Буркхардт высказал некоторые мрачные про- рочества, для исторического мирозерцания явилось бы не катастрофой в мировой истории, а концом самой исто- рии по меньшей мере, поскольку история стремится по- нимать себя как всемирно-историческое единство. Важно прояснить эту содержательную предпосылку универ- сально-исторической постановки вопроса исторической школой, и важно как раз потому, что сама она принци- пально отрицает наличие такой предпосылки.

В идее универсальной истории на этом пути находит свое конечное обоснование герменевтическое самопони- мание самой исторической школы, что мы и показали на примере Ранке и Дройзепа. Вразрез с этим историческая школа не способна была принять гегелевское обоснование мировой истории с помощью понятия духа. Утверждать, что в завершеном самосознании исторической современ- ности 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 при- нять теологическое самоистолкование. Коль скоро она не хотела отказываться от собственной сущности как про- грессирующего исследования, она должна была соотносить собственное конечное и ограниченное познание с божест- венным духом, которому вещи известны в их завершен- ности. 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 обзревает все исто- рическое человечество в его совокупности и повсюду на- ходит равноценное»⁶³.

В данном случае идея бесконечного интеллекта (*intel- lects infinitus*), для которого все существует одновремен- но (*omnia simul*), превращена в прообраз исторической справедливости. К ней приближается тот историк, который знает, что все эпохи и все исторические явления равно- правны 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 богоподобное он мыслит⁶⁴. Именно поэтому Ранке сравнил миссию историка с миссией священнослужителя. Непосредственное отношение к Богу для лютеранина Ранке составляет подлинное содер- жание христианской проповеди. Восстановление этого предшествовавшего смертному греху непосредственного отношения совершается не только благодеяниями цер- кви — в нем участвует также историк, поскольку он де- лает 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 бо- жественное творение. Разумеется, речь идет не о концеп- туальном сознании: конечный результат исторической нау- ки — это «сочувствие, со-знанис вселенной»⁶⁶. На таком пантеистическом фоне становится понятным и знаменитое заявление Ранке о том, что он хотел бы забыть себя в процессе познания истории. Естественно, подобное само- забвение в действительности, как возразил на это Дн.ть- тей, является расширением «Я» до масштабов внутрен-

неги универсума. Но вес 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 пм 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: «Ясное¹, полное, пережитое постижение — это ставшее прозрачным и видящее себя насквозь средоточие бытия»⁶. 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 живут⁶⁸. Чистая самоотдача созерцанию вещей, эпическая установка того, кто ищет легенду мировой истории, 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».

у) *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 картезианства⁷⁰ и является последователем Капта 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 попятного. Историческое понимание, стало быть, в принципе не отличается от языкового понимания. Подобно языку, мир истории тоже не имеет характера чисто духовного бытия: «Стремишься понять этический, исторический мир — значит прежде всего познать, что мир — это не только мир мнений и не только обмен веществ»⁷¹. 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»⁷¹.

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 п 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» [«Шйкич», § 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 водящий 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 не-извне 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 которой¹² проявляется нравственная энергия действующего лица. 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 развертываются 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 состояние следованием 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

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 поп, и только Ног способен здесь знать. По этой причине историческое исследование не может стремиться к познанию законов и, во всяком случае, не может вызывать 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.

«Нсякое «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 [§ 1.6]. 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.