

217].

⁸ «Понимая другого, притязая на то, что мы его знаем, мы лишаем всякой легитимации его собственные притязания. ... Историческое сознание знает об инаковости другого, о прошедшем в его инаковости, так же хорошо, как понимание «Ты» знает это «Ты» в качестве личности» [2, с. 423–424].

⁹ Ср. гадамеровскую трактовку исторического бытия как «субстанции» субъективности [2, с. 357–358].

¹⁰ См. параграф «Вопрос о правильности понимания».

¹¹ См. параграф «Требование аппликации истолкования» и следующий.

¹² Это определение может быть конкретизировано в разных аспектах (см., например: [1]).

1. Борисов Е. Понимание и субъективность: герменевтические стратегии Х.-Г. Гадамера и К.-О. Апеля // Problemos.– № 66 (1).– Vilnius, 2004.– С. 17–22.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод.– М., 1988.
3. Apel K.-O. Transformationen der Philosophie. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt/M., 1994.
4. Betti E. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen: Mohr, 1962.
5. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1986.

Эмилио Бетти

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ОБЩАЯ МЕТОДОЛОГИЯ НАУК О ДУХЕ (фрагмент)*

(перевод с немецкого Евгения Борисова)

К теологической герменевтике и «демифологизации» керигмы

По моему мнению, недавно предпринятая проф. Эбелингом попытка скорректировать общераспространенные взгляды на герменевтику побуждает к прояснению упомянутого заблуждения и немало способствует его устранению [10]. Различая общую и специально-теологическую герменевтику, он исходит из булырмановского положения, согласно которому некое особое направление вопроса обуславливает специфически-теологическую его постановку, которая посредством своеобразных структур и критериев стремится к экзегетическому и догматическому пониманию текстов. Но этим задается связь с общим учением о понимании, – и теперь встает вопрос: как эту связь следует понимать? Можно поставить вопрос и так: каким образом соотносятся слово и понимание? И далее: каково последнее конститутивное основание герменевтики? Эбелинг дает ответ, диаметрально противоположный обычным воззрениям: первичный феномен понимания – это не понимание языка, но понимание *посредством* языка. Слово, стало быть, – не «объект

понимания», но то, что инициирует и опосредует понимание; само слово – не как голое выражение отдельного существа вовне, но как сообщение, которому (как в случае любви) принадлежат два существа, как коммуникация, – через свою внешнюю и внутреннюю направленность (Worauhin und Wohinein) обращается к опыту и приводит к опыту: в этом смысле слово, по Эбелингу, выполняет «герменевтическую функцию» [10, S. 236–238]. Соответственно этому, предмет герменевтики – это осуществление слова (Wortgeschehen) как таковое, ибо понимание становится возможным только посредством внешней и внутренней направленности языкового сообщения. Если герменевтика должна быть опосредованием понимания, то она должна осознавать условие его возможности, т. е. сущность слова. Как учение о понимании, герменевтика должна быть учением о слове: учением, для которого слово, инициирующее понимание, имеет конститутивное значение в плане задачи ориентации в обстоятельствах. Опираясь на греческий язык, Эбелинг рассматривает герменевтику как учение о логосе: ибо «логос, равным образом царящий как в вещах, так и в самом познающем, есть условие возможности понимания» [10, S. 239]. Соответственно этому, он определяет теологическую герменевтику [10, S. 242] как «учение о слове Бога». Поскольку это слово должно быть герменевтически релевантным, то специфическая для теологии структура понимания должна следовать из сущностной структуры слова Бога. Но здесь встает вопрос: какого рода понимание осуществляется таким образом? Эбелинг спрашивает [10, S. 242]: следует ли понимать слово Бога в строгом смысле так же, как слово, что фигурирует в межчеловеческих отношениях (тезис, к которому он склоняется), или же слово Бога есть мифическое понятие, имеющее поэтому сугубо символический характер, так что присущая ему речевая структура есть структура мифической речи? Эбелинг считает, что мифическое как таковое вообще не допускает связи с идеей герменевтики, корнящейся в греческом понятии логоса. Поэтому в отношении к мифическому герменевтика (так он считает) должна выполнять функцию «демифологизации». Но здесь мы в свою очередь спрашиваем: если для понимания неизбежна такого рода демифологизация, то не подвергается ли тем самым кериigma трансформирующему переводу с языка Бога на человеческий язык, и не приходится ли нам тогда, как это часто бывает при переводе, мириться с известными сокращениями и искажениями? – Хочется отвергнуть этот способ действия как произвольный и базирующийся на ложных предпосылках [10, S. 224]!

Во всяком случае – этот вывод для меня существен – герменевтику, коль скоро она должна быть опосредованием понимания, нельзя понимать как «*reductio ad rationem*», как разъясняющую «рационализацию»

толкуемой речи: это было бы уже не истолкование¹, но оценивающее наделение смыслом! Здесь следовало бы, конечно, упомянуть параллелизм акцентированной практической ориентации, в рамках которой, с одной стороны, библейский текст при посредстве проповеди становится герменевтическим средством, помогающим понять сегодняшний опыт, с другой же стороны, в нынешнем судебном решении юридическая герменевтика конкретизирует абстрактную правовую норму. Но в границах, положенных для данного герменевтического рассмотрения, я вынужден отказаться от дальнейшего углубления в эти вопросы.

В дальнейшем наше рассмотрение будет посвящено вышеупомянутым теоретико-познавательным условиям объективности в процессе истолкования. В самом деле, в наших прежних рассуждениях, связанных с канонем актуальности понимания, исследование принадлежащих субъекту герменевтических принципов (*canones*) отнюдь не исчерпало себя (как, по-видимому, счел бы Бультман). Несомненно, спонтанность необходима в усилиях интерпретатора, однако она ни в коем случае не должна быть навязана толкуемому объекту извне, ибо тем самым была бы поставлена под сомнение его автономия, а значит, была бы окончательно перечеркнута возможность ознакомления (*Kenntnisnahme*) с объектом, каковое здесь по существу представляет собой постижение и познание заново [3, прим. 49].

Новейшее обращение к историчности понимания

Но такая опасность исходит не только от теологов, ориентированных на «демифологизацию» христианской керигмы, но и со стороны некоторых ученых, которые, подпав под влияние хайдеггеровского экзистенциализма, приписывают «экзистенциальному обоснованию герменевтического круга» значение решающего поворота. От них исходит даже большая опасность, поскольку разграничения полномочий между истолкованием в истории и наделением смыслом в эсхатологии недостаточно для того, чтобы задать границы этому новому обращению к *«историчности понимания»*.

Одна значительная книга, недавно вышедшая в свет, дает нам возможность раскрыть позицию хайдеггеровского экзистенциализма в отношении к исторической герменевтике и подтвердить только что высказанное предположение: я имею в виду работу Ханса-Георга Гадамера «Истина и метод. Основы философской герменевтики»². Негативный исходный пункт автора образует острая критика романтической герменевтики и ее применения к исторической науке, на которой я здесь не могу остановиться, но которая мне представляется предвзятой, что имеет следствием неверное понимание ряда положений

шлейермахеровской герменевтики и несправедливую ее оценку. Здесь речь пойдет только о позитивном исходном пункте, который автор [8, S. 250–256; 1, с. 317–323] находит в хайдеггеровском открытии так называемой предструктуры понимания и который служит ему для того, чтобы возвести историчность понимания (т. е. историческую обусловленность всякого интерпретативного процесса) в герменевтический принцип и прийти к парадоксальному, как кажется, тезису, согласно которому даже *предрассудки* рассматриваются как «условия понимания». Согласно взглядам автора [8, S. 267, 279; 1, с. 336, 348], всякая историческая герменевтика должна начинаться с устранения абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней. Таким образом, действие традиции, которая продолжает жить, и действие исторического исследования образуют некое единство, анализ которого может показать только сплетение взаимных воздействий. Следует распознать в историческом исследовании момент традиции и опросить его на предмет его герменевтической продуктивности. Ибо понимание следует мыслить не столько как действие субъективности, сколько как вступление в событие предания, в котором прошлое и настоящее постоянно опосредуют друг друга [8, S. 274ff; 1, с. 344 и сл.]. Что же следует [8, S. 275; 1, с. 345] из герменевтического условия принадлежности к традиции касательно понимания?

Предрассудки как условие понимания

Именно здесь, говоря о круговом отношении, которое представляет собой целесообразный отправной пункт, Гадамер вспоминает герменевтическое правило, согласно которому целое следует понимать на основе отдельных частей, а части – на основе целого. Антиципация смысла, в которой подразумевается целое традиции, переходит в эксплицитное понимание за счет того, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое [8, S. 254; 1, с. 321–322]. Автор считает, что «понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, должно стремиться к тому, чтобы не просто разворачивать свои антиципации, но делать их осознанными, дабы иметь возможность их контролировать и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов». Это и имеет в виду Хайдеггер, требуя, чтобы в разработке преднамерения, предосторожности и предвосхищения научная тема «гарантировалась» самими фактами (вырожденный вариант известной формулы Гуссерля).

Соответственно этому, Гадамер усматривает [8, S. 275ff; 1, с. 345, S. 32ff] герменевтическое значение временного отстояния в том, что оно не допускает сверхсильного резонанса актуальности и позволяет отфильтровать истинный смысл, поскольку это отстояние находится в

бесконечном процессе «расширения». По Гадамеру [3, S. 33], отстояние потому оказывает герменевтически продуктивное действие, что «позволяет отмереть предрассудкам партикулярного характера и вступить в действие тем предрассудкам, которые делают возможным истинное понимание» (ибо интерпретатор постоянно имеет дело с предрассудками: задача герменевтики состоит только в том, чтобы «отделить истинные предрассудки от ложных»). Герменевтически воспитанное историческое сознание стремится «осознать предрассудки, направляющие и обуславливающие понимание, чтобы предание, как “иное мнение”, со своей стороны обрело отчетливость и значимость». Именно «встреча с преданием» способна, по Гадамеру [3, S. 33], привести предрассудок, который прежде действовал неприметно, в состояние «раздражения». Ибо, полагает Гадамер, то, что «побуждает к пониманию (т. е. к истолкованию), еще прежде этого должно обрести значимость в своем инобытии». Понимание (Гадамер постоянно подразумевает истолкование) начинается с того, что «нечто заговаривает с нами» (он подразумевает «требование» Н. Гартмана): тем самым требуется «принципиальное воздержание от собственных предрассудков». Но в логическом рассмотрении такое воздержание имеет, по Гадамеру, «структуру вопроса», сущность которого он [3, S. 34] усматривает в «открытости возможностей и их удержании в качестве открытых». Автор упрекает историзм, который требует «отвлечения от себя самого», чтобы на нашем месте обрело значимость другое, в «наивности», в том, что «он уклоняется от диалектической рефлексии и в доверии к собственной методике забывает о собственной историчности». Напротив, сознание, достигшее более ясного понимания, должно, по Гадамеру, «мыслить также и собственную историчность». Только в этом случае оно уже «не будет гоняться за призраком исторического объекта, т. е. за предметом продолжающегося исследования, но научится распознавать в объекте иное собственное, а тем самым познавать как иное, так и собственное».

Можно было бы попробовать опровергнуть предложенный автором диалектический подход, вооружившись гегелевской диалектикой. Но речь не об этом. Для меня важно показать, что потеря объективности, к которой приводит гадамеровское учение, ни в коей мере не восполняется тем, что субъект начинает осознавать собственную историчность, и что масштаб, предложенный им для отличия истинных предрассудков от ложных – масштаб и критерий правильности, который он именуется «предвосхищением завершенности», – покоится на определенном заблуждении, а значит, не может быть надежным критерием правильности понимания.

Экзистенциальное обоснование герменевтического круга

Проследим внимательно ход мысли Гадамера [8, S. 275–279; 1, с. 345–349]. Предварительное «смыслоожидание» интерпретатора подлежит коррекции, когда того требует текст. При этом «текст объединяется в целостность определенного мнения при ином смыслоожидании». Так процесс понимания «постоянно переходит от целого к части и обратно к целому»: задача состоит в том, чтобы «концентрическими кругами расширять единство понятого смысла» [8, S. 275; 1, с. 345]. «Соответствие всех частных целому есть критерий правильности понимания». Однако Гадамер [8, S. 276; 1, с. 346], поскольку он ставит перед герменевтикой задачу «установления отсутствующего или восстановления нарушенного согласия», считает, что «цель всякого взаимопонимания и всякого понимания есть достижение согласия в том, что касается самого дела» – содержательного согласия. При этом он [8, S. 277; 1, с. 347] принципиальным образом противопоставляет шлейермахеровский идеал объективности, означающий, что герменевтическая теория не должна считаться с конкретностью исторического сознания интерпретатора, – и хайдеггеровское *экзистенциальное обоснование герменевтического круга*, означающее, по его мнению, «некий решительный поворот». Учение Шлейермахера предписывает интерпретатору такую позицию, благодаря которой он полностью переносится в духовную перспективу автора текста и уже оттуда решает все странности и загадки, встречающиеся в тексте. «В противоположность этому Хайдеггер описывает круг целого и части так, что предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста». По Гадамеру [8, S. 277; 1, с. 348], антиципация смысла, которая должна направлять наше понимание текста, «определяет себя из непрерывно образующейся общности, связывающей нас с преданием»: согласно этим воззрениям, круг «описывает онтологический момент понимания». Поэтому стремление к пониманию всегда направляется предпосылкой, которая гласит, что «понятым является лишь то, что действительно представляет собой законченное смысловое единство» [8, S. 278; 1, с. 348; 7, S. 30]. Эту предпосылку, направляющую всякое понимание, Гадамер предлагает именовать «предвосхищением завершенности».

Вопрос о правильности понимания

Явная сомнительность предложенного Гадамером герменевтического метода видится мне в том, что он, хоть и делает возможным взаимопонимание между текстом и читателем – т. е. между по видимости доступным смыслом текста и его субъективным постижением, – тем не менее никак не может обеспечить *правильность* понимания, ибо для этого

необходимо, чтобы искомое понимание совершенно адекватным образом соответствовало базовому смыслу текста как объективации духа. Лишь в этом случае процесс истолкования надежно гарантировал бы объективность результата. А доказать, что объективность ускользает от предложенного метода, и что речь идет у Гадамера, собственно, только о внутренней когерентности и связности искомого понимания, нетрудно: достаточно обратить внимание на рекомендации автора. При чтении текста мы исходим (говорит он) из предпосылки завершенности: и лишь тогда, когда эта завершенность недостижима или неполна, т. е. текст остается непонятым, мы ставим его под вопрос, «сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность» [8, S. 278; 1, с. 348; 7, 30 ff], чтобы достигнуть содержательного согласия³. Стало быть допустимое здесь «предвосхищение завершенности» само всякий раз оказывается содержательно определенным. Этим «предполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает, – читатель постоянно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными (по отношению к тексту) смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте»⁴. По мнению автора, «лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению “понять” текст – психологически или исторически – как чужое мнение». «Таким образом, предрассудок завершенности содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что текст должен в совершенстве (т. е. ясно и связно) высказать свое мнение⁵, но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина». Так рассуждает Гадамер.

Он, таким образом, исходит из предпосылки, согласно которой призванный к пониманию интерпретатор притязает захватить монополию на истину, если и не в качестве некоего приобретения, то в качестве контрольной инстанции. По моему же мнению, интерпретатор должен удовлетвориться тем, чтобы постигнуть чужое мнение текста именно как чужое и значимое в качестве чужого, даже если в нем обнаруживаются ложные взгляды. Автор и сам [8, S. 278, прим. 2; 1, с. 674, прим. 29] вынужден признать ряд несомненных исключений, не подпадающих под мнимое предвосхищение: например, в случае измененного или шифрованного письма, для расшифровки которого интерпретатор должен применить к нему ключ фактического понимания. Но если принять в соображение тот факт, что в человеческое использование языка всегда несет в себе некоторый избыток смысла, поскольку оно, будучи направляемо невысказанными ценностными предпосылками, имеет эллиптический характер, – то нам придется обобщить это исключение и отбросить предпосылку мнимой связности речи.

Что касается, далее, установки исторического истолкования, то Гадамер [8, S. 308–310; 1, с. 384–387] смешивает позиции историка права и юриста, призванного к применению права, поскольку не признает принципиально различную направленность руководящих ими интересов и усматривает в юридической герменевтике, в силу ее обращенности к настоящему, «искومую модель отношений между прошлым и настоящим» [8, S. 311; 1, с. 387], которую науки о духе должны постоянно удерживать в поле зрения. Правда, Гадамер признает, что историк, желающий выявить историческое значение некоторого закона⁶, не может отвлечься от того, что речь идет здесь о правовом творчестве, которое желает быть понято юридически⁷. Однако особый случай историка, рассматривающего текст закона, который действует еще и сегодня⁸, он берет в качестве образца, определяющего «наше отношение ко всякому историческому преданию». Он полагает, что «историк, стремящийся понять закон, исходя из той правовой ситуации, в которой он возник, не может не учитывать его последующего правового воздействия: оно дает ему в руки те вопросы, с которыми он обращается к историческому преданию». Хорошо: но это – только следствия и отдаленные воздействия, которые могут и не достигать сегодняшнего дня, которые, во всяком случае, не определяют практическую установку историка по отношению к современности и не должны оказывать непосредственного влияния на его позицию. Поэтому на все вопросы, которые у Гадамера [8, S. 311; 1, с. 388] следуют непосредственно за этим утверждением, следует ответить отрицательно. Он спрашивает: нельзя ли сказать о любом тексте, что он должен быть понят в том, что он говорит, и не значит ли это, что он всегда нуждается в определенной проекции (*Umsetzung*)? И не осуществляется ли эта проекция как опосредование настоящим? Мы отвечаем решительным нет. Правда, инверсия творческого процесса в процессе истолкования требует перемещения смысла из изначальной перспективы автора⁹ в субъективность интерпретатора. Но это отнюдь не то же, что «проекция» в смысле «опосредования современностью». Современность пробуждает и стимулирует ноэтический интерес к пониманию, но при перемещении «subjective stance» она должна остаться вне игры. В приведенный вывод вкрадывается подмена понятий, которая, я думаю, выражается в следующем рассуждении [8, S. 311; 1, с. 388]. Предмет исторического понимания – не события, но их значение (в соотнесенности с настоящим): т. е. их значимость для сегодня¹⁰. Поэтому-де такое понимание описано неправильно, если мы говорим о сущем-в-себе предмете и подходе субъекта к этому предмету [3, прим. 123, 63]. В действительности сущность (так понятого) исторического понимания всегда уже предполагает, что движущееся к нам предание обращается к настоящему и должно быть понято в этом опосредовании Прежде и Сегодня, более того: оно должно

быть понято как это *опосредование Прежде и Сегодня*.

Историческое понимание как опосредование Прежде и Сегодня

Если бы это было так, то юридическая герменевтика не была бы особым случаем: напротив, она была бы способна возратить исторической герменевтике всю широту ее проблематики и тем самым восстановить былое единство герменевтической проблемы – единство, в котором юрист и теолог встречаются с филологом. Но тому, что это не так, нас, юристов, учит принципиальное различие установок, которые требуются от нас, когда мы переходим от применения права к созерцательному рассмотрению истории права. Герменевтическое требование понимать сказанное текстом исходя из той конкретной ситуации, в которой он был создан [8, S. 317; 1, с. 395], означает, что когда историк права дает, [например,] телеологическую оценку высказанному в приказе повелению, она вовсе не обязана иметь непосредственного нормативного влияния на нынешний способ поведения (см. об этом [3, прим. 123]). В действительности отнесенность к современности имеет для историка совершенно иной смысл.

Вызывает сомнения также вывод, который Гадамер [8, S. 319–321; 1, с. 397–399] делает из того, что от историка, якобы в противоположность филологу, требуется интерпретировать предание в ином смысле, нежели тот, который предлагается самими текстами, т. е., заглянув за тексты и за высказанное ими мнение, поставить вопрос о действительности, которую они выдают, не желая и не осознавая этого, – хотя сегодня и от филолога требуется помещать тексты в более широкий контекст, но его встреча с текстами все еще имеет характер взятия-за-образец, что предполагает определенное преемство и аппликацию [8, S. 321; 1, с. 399]. Гадамер считает, что историк подходит к своим текстам (историческим источникам) так же, как судебный следователь – к показаниям свидетеля: как следователь обходится с высказываниями свидетелей, так и историк – со свидетельствами истории. Ибо свидетельство «в обоих случаях является вспомогательным средством для установления фактов». Сами же эти свидетельства «не являются подлинным предметом рассмотрения, но представляют собой лишь простой материал для решения поставленной задачи: в случае судьи – найти справедливое решение, в случае историка – определить историческое значение какого-либо события в рамках его целостного исторического самосознания» [8, S. 321; 1, с. 400]!

Итак, все различие втискивается в вопрос масштаба! Любому применению исторических методов уже предшествуют некие подлинно решающие вещи! Автору кажется, что проблема «аппликации» – несмотря на кажущуюся очевидность обратного – определяет и более сложный

случай исторического понимания (благодаря своеобразному смещению интенции заключенного в тексте мнения) [8, S. 322; 1, с. 400]. Во всяком чтении «совершается аппликация, так что тот, кто читает, сам находится как бы внутри воспринимаемого им смысла» [8, S. 323; 1, с. 401]. Поэтому внутреннее единство истории и филологии он усматривает не в исторической критике предания как таковой, но в том, что обе науки совершают аппликацию, которая различается только масштабами: достаточно (как он полагает) лишь «распознать действенно-историческое сознание во всей той работе, которую проделывают как филолог, так и историк»!

Требование аппликации истолкования

Так вот, эта смелая постановка проблемы вынуждает как историков, так и приверженцев исторической герменевтики, которым небезразлична объективность их интерпретативных задач, противостоять этому натиску субъективности, этому стремлению низвести процесс исторического истолкования до простого опосредования и сопоставления (*Auseinandersetzung*) Прежде и Сегодня. В действительности мнимая аналогия исторической и юридической герменевтики покоится на одном заблуждении. То, что применение права требует толковать закон, ориентируясь на современность и нынешнее общество, необходимым образом следует из целевой определенности права как порядка общественной жизни человека: его сущность уже предполагает, что в нем должна осуществляться конкретизация закона [11, 96 f], т.е. *аппликация*, ведь оно призвано направить общественную жизнь и деятельность в правовое русло. Это соображение относится также и к теологическому истолкованию писания, коль скоро оно подчинено назидательным, а значит, нормативным задачам: верующие ожидают от этого истолкования практически значимой моральной аппликации¹¹.

Она оправдана только в отношении к нормативно ориентированному истолкованию

Но с историческим истолкованием дело обстоит совершенно иначе. Его задача имеет чисто созерцательный характер. Оно нацелено на выявление замкнутого в себе смысла того или иного фрагмента прошлого. Конечно, в случае значительного отстояния от историка, при этом следует – в соответствии с герменевтическим канонем целостности – отдать должное совокупным следствиям и отдаленным воздействиям исследуемого исторического события; однако при этом речь не идет о перемещении (*Umstellung*) в современность. Напротив, такие феномены сопоставления Прежде и Сегодня, как проекция (*Umsetzung*) на современность, присвоение, ассимиляция, перетолкование и

преобразование непонятого предания, характеризуют как раз таки неисторический подход к прошлому, хотя и ложные толкования могут быть весьма продуктивны, когда они инспирированы стремлением воздать должное образам прошлого как «инструментам жизни» [18, S. 30, 40]. Продуктивное расширение, проекция, развитие – все это чисто аппликативные действия, которые, конечно же, полезны и благотворны для жизни общества. Однако их правомерность следует ограничить сферой практической жизни. В историческом же истолковании, о котором только и идет речь здесь, их никак нельзя признать корректными и правомерными. Очевидно, что подобные действия не могут открыть нам историческую истину: напротив, они дают свободу субъективному произволу и ставят историческую истину под угрозу сокрытия, или же деформации, искажения, пусть даже и ненамеренного. Историк, осознавший историчность своего понимания, как раз таки умерит свои притязания и постарается воздержаться от «совершения аппликации». Всякому, кто когда-либо занимался историческими исследованиями, известно, что критическое отношение к искренности, честности и достоверности исторических свидетельств принадлежит совершенно иному измерению.

Долг чести повелевает каждому участнику дискуссии в завершение критики высказать рыцарскую признательность оппонентам за воспринятые от них импульсы. Добросовестная научная критика всегда сближает партнеров, побуждает к самокритике и определению собственной позиции. Даже когда нам удастся принудить оппонента к переосмыслению его взглядов, мы получаем также иной, возможно, непредвиденный результат: полемика изменяет и нас самих, мы тоже получаем от нее импульс к самоосмыслению. Поэтому нам следует не столько просто бороться с кем-то, сколько позаботиться о том, чтобы наше собственное влияние на все грядущее уравновесило его влияние на нас¹².

В этой атмосфере непредвзятой дискуссии следует ожидать и дальнейших исследований, о которых извещает проф. Гадамер и которые скоро появятся в «*Philosophische Rundschau*»¹³. Я особенно признателен ему, а также нашему общему другу Вальтеру Хеллебранду за полученные от них письменные пояснения. Эти любезные пояснения особенно ценны тем, что в них освещается исходный принцип и лейтмотив новой философской герменевтики¹⁴. Во всяком случае, ради правильной постановки вопроса следует заранее оговорить, что теоретико-познавательный вопрос – в его образцовой постановке, данной Кантом в эпохальной «Критике чистого разума», – это не «*quaesto facti*», но «*quaesto iuris*»: это вопрос о правомерности, направленный не на фиксацию того, что действительно происходит в той деятельности духа,

которая называется истолкованием, но на познание того, что при этом следует делать – т. е. какие цели следует ставить перед собой, берясь за задачу истолкования, и какие методические действия и принципы необходимы для корректного решения этой задачи. Теперь, завершив критические экскурсы, вернемся к нашему обсуждению герменевтических канонов.

Канон герменевтического смыслового соответствия (смысловой адекватности понимания)

Итак, если верно, что только дух может заговорить с духом, то верно и то, что обрести доступ к говорящему духу и адекватно понять его способен только дух равного уровня и конгениальной предрасположенности. Актуальной заинтересованности в понимании, при всей возможной ее жизненности, недостаточно для достижения требуемой коммуникации: для этого необходима еще и та открытость духа, что позволяет интерпретатору занять благоприятную для восприятия (*Entdeckung*) и понимания позицию [3, прим. 50]. Здесь речь идет об осознанной как в этическом, так и в теоретическом аспекте позиции, которую негативно можно обозначить как бескорыстие и смиренное самоотстранение, – например, это честное и решительное преодоление собственных предрассудков и воззрений, могущих повредить непредвзятому пониманию [3, прим. 51]; позитивно же ее можно охарактеризовать как широту взгляда и полноту кругозора – способность, благодаря которой в отношении к интерпретируемому предмету вырабатывается конгениальная установка, предполагающая чувство тесного родства с ним ([3, прим. 51a]; см. также [6, § 13: 269–282]).

Выдвинутое здесь требование фиксируется в *четвертом* герменевтическом каноне, который связан с приведенным выше третьим и, как и третий, относится к субъекту истолкования. Я предлагаю назвать его каноном *смысловой адекватности* понимания, или канон герменевтического *смыслового соответствия* (или согласования). Согласно этому канону, интерпретатор должен стремиться привести собственную жизненную актуальность к глубочайшему внутреннему согласованию с побуждением, исходящим от объекта, так чтобы они, будучи настроены друг на друга (будучи, стало быть, в согласии), зазвучали в унисон.

Эта установка на смысловое соответствие особенно отчетливо проявляется в области исторического истолкования, где она прежде всего побуждает исследователя к осмыслению его позиции [3, прим. 57]. Ведь здесь индивидуальность, фактически выраженная в исторической личности, должна отозваться в личности исследователя, коль скоро тот

призван к ее повторному познанию [3, прим. 58]. Если личность заявляет о себе в некоем единстве, а именно в том, каким образом и в какой степени данные представления объединены в одном сознании [3, прим. 58a], то именно конгениальное сродство с синтезом такого типа и такой степени является одним из условий, дающих историку возможность внутреннего воспроизведения этой личности.

Сам по себе канон согласованного понимания, о котором мы говорим, является универсальным, он значим для истолкования любого типа [3, прим. 59]. Но если мы обратим взгляд прежде всего на историческое истолкование, то обнаружим два его возможных направления: во-первых, это истолкование источников исторической традиции или остатков прошлого; затем истолкование деяний, которые историк опрашивает, в зависимости от стоящей перед ним проблемы [3, прим. 105], на предмет индивидуальной или социальной жизни. Но здесь, по нашему мнению, следует различать, предпринимается ли исследование исторического материала и оценка исследуемой исторически данной жизни исключительно только на пути психологических и практических, этических или политических категорий – как это имеет место в случае биографии, политической истории и истории нравов и нравственности (этоса), – или же данные жизненные формы имеют характер *произведения* (Werkcharakter), в силу чего историческое исследование и оценка требуют рассмотрения проблематики более высокого уровня.

Характер произведения, присущий жизненным формам, вводит проблематику более высокого уровня

Это обстоятельство становится зримым, когда исторический структурный анализ затрагивает такие предметы, как произведения искусства в их различных формах, произведения изящной словесности разных жанров и видов, различные отрасли науки, правовые установления, системы хозяйства, формы социальной и религиозной организации общества и общины. Так вот, всякий раз, как эти культурные ценности, создаваемые людьми в их общественной жизни, становятся предметом исторического структурного анализа, процесс истолкования того или иного фрагмента исторической жизни, т. е., собственно, жизни культуры, обуславливает более высокую и ограниченную проблематику; эта проблематика по-разному оформляется в истории искусства, языка, литературы, науки, права, социальных, экономических и религиозных структур, но благодаря ей истолкование, поскольку оно обращено к характеру *произведения*, во всех этих областях приобретает специфическую общую черту, строго отличающую его от общего исторического истолкования.

Истолкование этого типа имеет предметом смыслодержащие

формы, которые, как было сказано, несут выраженный характер *произведения* и которые следует рассматривать в их принадлежности к истории культуры и духа в ее многообразных формах. И если нам удастся определить этот общий тип истолкования, то мы вернемся, я думаю, к различению, которое впервые в герменевтической теории наметил и детально исследовал великий Шлейермахер [3, прим. 108], но которое затем, насколько я знаю, оказалось в забвении. В области психологического истолкования в широком смысле Шлейермахер проводит различие между психологической задачей в узком смысле и задачей технической. Правда, применительно к герменевтическому рассмотрению он использовал слово «технический» в узком значении: в смысле техники выражения, присущей произведению изящной словесности, – техники, которая направляет размышление (медитацию) [автора] и строение (композицию) литературного произведения, – стало быть, не в широком смысле семантической или изобразительной техники, как она присуща всякому смыслодержающему образованию, даже если оно не является писанным словом. Между тем ясно, что в области истолкования технический, т. е. *морфологический* момент играет более важную роль, нежели техника в этой узкой трактовке, и требует гораздо более широкого применения. Действительно, уяснив, что всякий акт понимания проходит путь обращения (инверсии) акта речи и мысли, коль скоро задача состоит в том, чтобы ретроспективно (*rückschauend*) воспроизвести и осознать лежащий в основе речи ход мысли, мы убедимся в том, что такого рода инверсия позволяет зафиксировать общий принцип смыслового соответствия между процессом творения того или иного произведения духа и процессом его истолкования. И здесь становится ясно, сколь глубокая истина заключена в словах Дж. Б. Вико ([3, прим. 109], см. об этом также мой доклад [4, S. 48–59]), сказавшего, «что весь этот мир культуры, конечно, создан руками и духом человека, поэтому его принципы и закономерности можно вновь отыскать в способах существования духа этого самого человека, да именно там их и должно искать» [3, прим. 110]. В самом деле, сложные типические формообразования, которые изобретает и формирует человеческая культура в ходе ее исторического развития в различных культурных системах и сферах жизни – в искусстве, языке, литературе, науке, праве, в хозяйственных и социальных системах, – все они имеют свой собственный *логос*, свой собственный закон формирования и развития, который в то же время есть и закон структурного и смыслового контекста. Но в свете этой закономерности становится возможным и истолкование, нацеленное на то, чтобы понять смысл этих формообразований культуры в аспекте связанных с ними композиционных проблем (*Aufbauprobleme*), опираясь как на типические, так и на индивидуальные, но в обоих случаях

исторически обусловленные факторы [3, прим. 110a].

Технико-морфологическое истолкование в свете предстоящих для решения проблем формообразования

Истолкование указанной ориентации, – т. е. истолкование, имеющее целью выявить, как в разных областях культуры решается *морфологическая* проблема, связанная с формообразованием, даже если сами творцы эту проблему не осознавали, – можно, прибегнув к шлейермахеровскому языку и критерию различия, обозначить как *техническое* истолкование, решающее историческую задачу. Видимо, более соответствующим современному словоупотреблению будет обозначение этого типа истолкования как «морфологического» (что недавно предложил Фриц Вагнер [2, S. 161]).

Когда о «технике» говорится в контексте истории культуры, нам привычно думать только о прогрессе материальной цивилизации, не принимая во внимание более высоких форм объективного духа [3, прим. 110b]. Но здесь мы обнаруживаем некое произвольное ограничение: в действительности техника, нацеленная на раскрытие особого закона формообразования различных произведений в рамках тех или иных форм духовной жизни и систем культуры, – произведений, питающих человеческую культуру, – может быть весьма полезна для истолкования, желающего заново познать и изнутри повторно конституировать эти произведения, как они были порождены и сформированы, в их стилевой определенности, внутренней связности и когерентности строения, и тем самым обрести возможность проследить историческое развитие стилей [3, прим. 110c]. Если оценки, доминирующие в сменяющих друг друга стилевых эпохах, образуют духовный горизонт, который определяется в исторически обусловленной перспективе, то напрашивается предположение, что чувствование, постижение и узрение не только в языковом высказывании, но и в других сферах жизни духа и в других системах культуры, – хотя они и не подлежат надвременным и неизменным категориям, – направляются некоторыми герменевтическими принципами, которые целиком и полностью зависят от исторически обусловленного контекста и даны вместе с отношением между человеком и миром [3, прим. 113]. Тогда проблема, встающая здесь перед историком, заключается в том, чтобы увидеть, подчиняются ли многосложные трансформации воззрений, форм представления, чувствования и мышления, учений и догм, институций и структурных образований какой-либо закономерности развития и таким его тенденциям, которые допускают феноменологическое выявление [3, прим. 114], и прежде всего тенденциям, которые обеспечивали бы познаваемость последовательной смены стилевых типов [3, прим. 114a].

Действительно, на уровне объективного духа действуют законы развития, недоступные для чисто психологического истолкования. В истории искусства, литературы, науки, правовых установлений, хозяйственных и социальных систем исторический факт не сводится к чисто индивидуальному переживанию данной личности: скорее, это *наделенная ценностью* сущность (*werthaltige Wesenheit*), т. е. сущность, которая несет в себе некое смысловое содержание, некую ценность и характер *произведения*, – и понять требуется ее внутреннее стилевое единство и тесную связь ее смысла с другими, родственными ценностями и произведениями: понять из нее самой, независимо от обусловленных обстоятельств ее явленности во времени, равно как от чисто хронологического отношения прежнего к позднему. Если при этом нам удастся выявить исторический контекст и линию развития, демонстрирующую существенные этапы стиля, то уже в самом начале мы сталкиваемся с требованием понять характер *произведения*, строение, структуру в их своеобразной законосообразности, объективно лежащей в основе произведения, – и повторно конституировать тот духовный контекст смыслов, в который включено это произведение, как оно нам является [3, прим. 119].

Стало быть, после того, как источники опрошены на предмет содержащихся в них культурных ценностей, правильную ориентацию историческому познанию дает именно предложенное технико-морфологическое истолкование, поскольку оно в различных произведениях силы воображения, мышления и практического действия стремится отыскать решение проблем, которые можно в широком смысле назвать морфологическими проблемами формообразования. Так, технико-художественное истолкование произведений изобразительного искусства полезно для проработки истории различных искусств с точки зрения присущих им проблем выражения [3, прим. 119а]. Точно так же лингвистическое, или технико-литературное истолкование произведений изящной словесности служит для реконструкции истории языков и литератур сообразно различным языковым ареалам и литературным жанрам, которые, хоть и подвергаются определенным нападкам, тем не менее выполняют важную ориентирующую функцию, поскольку соответствуют различным типам языковой коммуникации, связанным с направленностью и целью речи при сообщении собственных мыслей [3, прим. 120]. Подобные соображения справедливы также для технико-научного, историко-правового, историко-экономического и социологического истолкования. Точно так же истолкование учений и систем служит истории научных проблем в различных областях науки. Равным образом технико-юридическое истолкование, имеющее дело с образованием понятий в догматике, в его историко-правовой

направленности имеет целью показать историю права, сообразуясь с внутренней логикой правовых образований и принципов. Наконец, технико-социологическое и технико-экономическое истолкование социальных и хозяйственных систем служит истории социальных и хозяйственных структур [3, прим. 120a]. Здесь задача состоит в том, чтобы раскрыть константные тенденции, связывающие исторические факты, даже если хронологически те далеко отстоят друг от друга; эта задача решается за счет того, что мы пытаемся сгруппировать факты вокруг специфических морфологических проблем социальной жизни, возникающих в соответствующих областях исследования, рассматривая их с точек зрения, соответствующих определенному интересу исторического, или сравнительного исследования ([3, прим. 121]; см. об этом: [16; 14, S. 405–420]).

Действуя таким образом, специалисты в различных областях наук о духе вырабатывают герменевтические регулятивные понятия (*Leitbegriffe*) и идеальные типы, которые используются для того, чтобы понять историю сложных выражений человеческой культуры как историю проблем формообразования и их решений, господствующих над образованием и развитием произведений и структур [3, прим. 122]. Здесь мне достаточно будет указать на революционный труд Генриха Вельфлина (*Heinrich Wölfflin*) «*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*» и на чрезвычайно продуктивное исследование Эмиля Штайгера «*Grundbegriffe der Poetik*»¹⁵.

*Смысловой контекст и стиль как продукты собственной
законосообразности сил духа*

Ясно, что только прошедшее хорошую школу художественное чутье и компетентный взгляд могут позволить интерпретатору, знакомому с проблемами художественного выражения по собственному опыту, раскрыть проблемы, решенные, возможно, не вполне осознанно, в том или ином художественном произведении, и понять их смысловое содержание. Равным образом только интеллект, сведущий в области права, на основе опыта и образования владеющий понятийным инструментарием правовой догматики, позволяет историку права подойти к проблемам формирования правовых образований и воззрений, когда требуется извлечь из правовых структур ту функцию, которую они с течением времени приняли [3, прим. 123; 5, S. 364]. Только дух социолога, который достаточно размышлял о морфологических проблемах социальной организации, делает историка культуры способным добиться полной ясности относительно константных, типически воспроизводящихся факторов и тенденций развития, что доминируют в историческом чередовании социальных структур и приводят к тому, что общность, живущая в данном окружающем мире, как правило сходным образом

реагирует на сходные политические и жизненные обстоятельства [3, прим. 124]. Аналогичное требование выдвигали и филологи и историки классической древности, когда говорили о необходимости теперь уже разработанной археологической герменевтики, которая имеет предметом фигурные (живописные или скульптурные) изображения и цель которой состоит в том, чтобы, выходя за рамки непосредственной семантической ценности образа, заново познать и повторно конституировать смыслодержающие формы на пути дополняющего истолкования, опираясь на литературные тексты в их презентативной избыточности [3, прим. 125]. Точно так же только тот теолог в состоянии понять внутреннее развитие религий, который способен не только каталогизировать изменения, будь то внешние или внутренние, но и обладает чувствительным органом историка, позволяющим проследить становление смысловых форм и их носителей, может почувствовать законы, по которым осуществляется диалектика становления, подчиняющаяся всеобщей закономерности, но вместе с тем следующая некоторому индивидуальному закону¹⁶.

Здесь все время речь идет о смысловых содержаниях, которые представляют исторический интерес, но тем не менее не могут быть в достаточной мере исследованы и поняты на основе обычных психологических и этических категорий. Применительно к таким смысловым содержаниям технико-морфологическое истолкование выполняет требование смысловой адекватности понимания, или герменевтического смыслового соответствия, которое нацелено на смысловой избыток (Sinnüberschuß) произведений человеческой культуры и, как было сказано, выступает в качестве основополагающего канона истолкования. И от историка искусства, языка и литературы, и от историка права, хозяйства и религии, и равным образом от социолога требуется понять то или иное произведение (формообразование, типичный способ действия) в его внутренней когерентности и связности, в его смысловой взаимосвязи с родственными смыслодержающими формами и типами, и охарактеризовать предмет сообразно его «стилю», как продукт собственной законосообразности сил духа. Таким образом техническое истолкование превращается в структурный анализ смысловых содержаний: анализ, который раскрывает для нас характер *произведения* и показывает, каким образом то, что ценностная критика столь строго разводит как позитивное и негативное (wertvoll und wertwidrig), тем не менее в свете технико-морфологического истолкования оказывается – в силу их сущностной взаимопринадлежности – едино и, некоторым образом, в равной мере оправдано в обоих этих аспектах. При этом могут рассматриваться как индивидуальные произведения, так и произведения общего духа; и интерпретаторы всегда видят в них только то, что им

позволяет видеть их образование и компетентность, что им раскрывается в подлинной встрече с произведением языка, искусства, права, религии. Рознящиеся истолкования всегда указывают нам на то, что всякое подлинное, зрелое произведение в четко очерченных границах сохраняет свою жизненность. И мы вспоминаем о непреходящей истине, высказанной Гете: полностью понять творение человека способны лишь все люди вместе.

Известно, что формы объективации духа могут вознести субъективный дух отдельного человека до таких высот и погрузить его в такие глубины, которых он никогда не достиг бы в своих собственных переживаниях, поскольку они находятся за пределами области, очерченной способностью самостоятельного переживания. Углубление и возвышение, расширение и обогащение, испытываемые интерпретатором на пути понимания, в высшей степени отличны от аналогичного опыта, если душа обретает его на пути своего имманентного развития. Здесь существенным остается следующий: именно объективированное смысловое содержание, именно проникнутая духом материя трогает и захватывает нас своей чистотой и глубиной. Одно дело – то, что мы черпаем из высоких произведений для собственного образования и самовоспитания; другое – когда мы переживаем, что в космосе объективаций духа покоятся смысловые содержания, которые мы признаем как превосходящие нашу субъективность и к которым мы в понимании приближаемся не столько собственными силами, сколько благодаря тому, что они нас к себе восхищают. Подобно тому, как первобытный человек вместе со своим фетишем носит при себе магические силы, превосходящие его собственные, культурный человек окружен произведениями, которые по своим масштабам бесконечно превосходят его самого [13, S. 87].

Если мы мысленно соединим все смылосодержащие формы в единство культурного человечества, то сможем охватить взором то напряжение между чужим и собственным, которое доминирует во всяком диалектическом соотношении объективного и субъективного духа. Конечно, текущая актуальная жизнь может попытаться овладеть всем, что было произведено в прошлом, но при этом она должна обнаружить, что мыслительное достояние, растущее за счет великих свершений народов, включает в себя смысловые содержания, которые, будучи произведением человека, тем не менее имеют сверхвысокое значение. И если мы можем сказать, что между познанием истории и самопознанием имеется своеобразное соответствие¹⁷, то сущность этого процесса самопознания должна означать, что человеческий дух может пройти этот путь до конца лишь постольку, поскольку он полагает в объективных смысловых содержаниях свое *визави*, вырастающее из жизни как нечто

высшее и чужое. Возвращение нашего духа к самопознанию возможно только благодаря силе тяготения к этим смысловым содержаниям, – так что историческое познание представляет собой не только путь человека к себе самому, но одновременно и путь к чему-то высшему, что, в соответствии с великой истиной, высказанной Гете, далеко превосходит отдельного человека [13, S. 88].

Таким образом, общая герменевтическая проблематика, принимающая в разных областях различные формы, открывается взору в общем поле наук о духе. Здесь я удовольствуюсь только тем, что указал вдумчивым рецензителям этой науки на доступную им возможность¹⁸.

Примечания

* Данная публикация представляет собой перевод фрагмента сочинения Эмилии Бетти по изданию: Betti E. Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Mohr, Tübingen, 1962. Редколлегия сборника благодарит за любезно предоставленную возможность опубликовать данный текст его переводчика Евгения Борисова и издательство «Феноменология – герменевтика» (г. Москва, Россия), где данное сочинение Э. Бетти планируется к полной публикации. – *Прим. редакторов.*

¹ Об этом в моей [6, § 69: S. 877–885].

² В плане критики см. мой доклад «Историческая герменевтика и историчность понимания», прочитанный 22 февраля 1961 г. в Марбурге в рамках «Studium generale» и включенный в данную работу. Ср. тж. мой доклад, прочитанный 11 апреля 1961 г. в Бари и опубликованный в: *Baris Annalen*, Jg. 16.

³ Опасный, к слову сказать, подход, прежде всего для филологической объективности текста; он уместен только в качестве исторической критики достоверности (*des Richtigen*) в смысле Дройзена [9, § 32: S. 122–131].

⁴ Здесь я тоже усматриваю элемент критики достоверности, которая может получить слово только по завершении процесса истолкования.

⁵ Это был бы опровергнутый Шлейермахером (*Hermeneutik: Werke I/ VII, 133*) предрассудок «кириолексии».

⁶ И это выполняется для всякого содержания исторической традиции: см. об этом: [19, S. 249–258, 261–263]; ср. в моей [6, § 37с: S. 599].

⁷ а значит, с точки зрения правовой догматики: против утверждения, высказанного на стр. 309 (385).

⁸ Случай, который выше – [8, S. 308; 1, с. 385] – Гадамер представил как единственно возможный.

⁹ О «subjective stance of the speaking subject», как это называется по-английски, см.: [15, 463–479, особенно 476].

¹⁰ Представляется симптоматичным согласие в этом пункте Гадамера с рассуждениями Р. Бульмана.

¹¹ Понятие «аппликации» уместно именно здесь: [20, 19 ff]. См. также: [10, S. 249]; ср. выше, стр. *** («Истолкование в истории и надделение смыслом в эсхатологии»).

¹² *Ницше*, Веселая наука, 321. Поэтому я хочу завершить мою неприятную критику прояснением собственной позиции. Когда я 34 года тому назад читал в Милане инаугурационную лекцию, я стремился как раз показать, что использование современной правовой догматики в историко-правовом истолковании правомерно и необходимо, и в обосновании этого методического воззрения я опирался на историчность понимания. Моя главная цель состояла в том, чтобы произвести в данной области – в противовес традиционным взглядам – коперниканский переворот в кантовском смысле, т. е. выявить роль субъекта в процессе познания, как он протекает в науках о духе, и ясно показать исторически обусловленную установку субъекта при встрече с прошлым. Ради логической последовательности я должен сегодня еще раз заявить, что остаюсь на позициях историчности понимания, и признать, что понимание представляет собой задачу, которая изменяется вместе с историческим положением исследователя и не может иметь окончательного решения. В этом фундаментальном вопросе я согласен с коллегами Бульманом и Гадамером, и они могут видеть во мне единомышленника, который признателен им за их энергичную акцентировку роли интерпретатора в процессе истолкования. Я не могу согласиться с ними только в том, что их учение о предвзятом (*vorgefassten*) понимании и о положительной роли предрассудков ставит под сомнение объективность понимания, а вместе с тем и научный статус результатов истолкования. Впрочем, я далек от смехотворной претензии распоряжаться из своего угла и утверждать, что только отсюда и позволительно иметь герменевтические перспективы (ср.: *Ницше*, Веселая наука, 374). Напротив: наши разные пути к герменевтике можно рассматривать как две орбиты в едином, необъятном и необозримом космосе наук о духе.

¹³ Работа «*Hermeneutik und Historizismus*» вышла во время корректуры гранок: *Philosophische Rundschau* 9 Jg. (April 1962), 241–276.

¹⁴ В упомянутом письме от 18 февраля 1961 г. профессор Гадамер любезно поясняет: «В сущности-то я не предлагаю *никакого метода*, я только описываю *то, что есть*. Думаю, никто не станет всерьез оспаривать, что дело обстоит так, как я его описываю... Вы тоже, прочитав, например, классическое исследование Моммзена, тотчас узнаете время, в которое оно только и могло быть написано. Даже настоящий мастер исторического метода не может полностью

освободиться от предрассудков своего времени, своей общественной среды, своей национальной традиции и т. п. Но недостаток ли это? И даже если это недостаток, философия должна, я полагаю, задуматься о том, почему он сопутствует всем достижениям. Иными словами, я считаю, что единственно научный образ действий – *признавать то, что есть*, а не исходить из того, что должно или могло бы быть. В этом смысле я пытаюсь выйти *за пределы* современного научного понятия метода (которое сохраняет свои ограниченные права), и в принципиальной всеобщности мыслить то, что происходит *всегда*... В том, что «предвосхищение завершенности» не может быть критерием истины, Вы совершенно правы. Так считаю и я сам. Более того, я думаю, оно относится к «предрассудкам» понимания, которые зачастую вводят в заблуждение, хотя и не могут быть полностью устранены. Тот, кто имеет положительную опору в познании, должен этот предрассудок преодолеть. Лишь благодаря этому вообще возможна критика в отношении заверений и речательств (*Gutgesagten*). Но когда мы что-то понимаем, критика не является нормальным случаем. Она устанавливает определенные условия, которые в свою очередь уже предполагают вступившее в игру понимание. Таким образом, это предвосхищение завершенности является *первоначально направляющим*. Говоря о нем, я имел в виду это». Как явствует из этого достойного и ценного пояснения, здесь – если воспользоваться кантовской формулировкой – «*quaestio iuris*», относящаяся к долженствованию, преобразована в «*quaestio facti*», которая направляет исследование не на правомерность, но на фактическое осуществление тех или иных способов истолкования.

В свою очередь профессор Вальтер Хеллебранд в письме от 6 апреля 1961 отмечает: главная цель Гадамера состоит, по-видимому, в том, чтобы побудить интерпретаторов к осмыслению историчности их дела, актуальности понимания, а значит, погруженности в традицию и невозможности окончательного решения герменевтической задачи. Чем отчетливее они осознают исторический характер понимания, тем скорее (так он думает) они откажутся от погони за призраком недостижимой исторической объективности, и тем точнее они смогут оценить взаимодействие (взаимозависимость) познающего и познаваемого. Усилие Гадамера направлено против «изоляции» и зримо представлено в его теории игры (стр. 97 и сл.), особенно в его представлении о целостности (неразложимости) игры и игровых ролей (об этом также: [12]). Согласно Гадамеру, процесс познания есть совместная игра субъекта и объекта, опосредованная определенными промежуточными факторами, например, инструментами, разного рода измерительными приборами, мыслительными символами, системами математических уравнений, методами опрашивания, всевозможными

«антеннами». Поскольку познание нацелено на преодоление субъект-объектной трансценденции (с помощью промежуточных факторов), прежде всего временного отстояния, посредующим фактором познания может быть все, что угодно: то, что связывает читателя – сообразно его образованию или профессиональной специализации – с текстом (прежде всего язык) и влечет за собой взаимозависимость субъекта и объекта.

Так становится ясно, что для установления связи через временное отстояние необходимо проштудировать также прежние герменевтические усилия, направленные на данный текст, и использовать их эвристические результаты. Не кто иной, как великий Савиньи, следуя импульсу Гуго, в своих штудиях юстиниановского и современного римского права постоянно требовал исследовать историко-догматическое развитие проблемы от Трибониана через глоссу к постглоссаторам и далее, вплоть до гуманистов и приверженцев «*usus modernus pandectarum*». Моделью такого исследования является его книга о собственности; поучительно также предисловие к «Системе современного римского права». Это досадное упущение, когда молодые пандектисты и критики интерполяции почти полностью игнорируют «историю воздействия» классических идей в Средние века и в Новое время.

Сколь трудно сегодня проникнуть в мир идей древнегреческого или, тем более, аккадского и шумерского права! тогда как в отношении ветхозаветного талмудического и народного права средневековой Германии нам оказывает эвристическую помощь их богатая история воздействий.

К критике гадамеровской точки зрения см. также: [17, 376 ff]. Примирительную постановку вопроса предлагает [16, S. 311]. Он исходит из тезиса о мнимой нераздельности прошлого и настоящего: предпосылка, которая, на мой взгляд, может привести к заблуждениям.

¹⁵ См. об этом также: *K. Goldammer, Die Formenwelt der Religiosen* (1960).

¹⁶ Примерно так говорит *J. Wach: Archiv für Rechts- und Sozialphilos.*, Jg. 40, 1952, 372.

¹⁷ Эта недавно высказал *Бультман: История и эсхатология*, 137. Но прежде эта мысль о самопознании и самовоспитании была великолепно выражена *Ницше* (“Человеческое, слишком человеческое”, II, 223; ср. 208, 292; “Странник и его тень”, 188–189). Об этом см.: [9, S. 168].

¹⁸ Позволю себе сослаться здесь на мою работу [6], особенно гл. V.

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики.– М.: Прогресс, 1988.
2. *Archiv für Kulturgeschichte*, Jg. 38, 1956.
3. Betti E. *Hermeneutisches Manifest // Festschrift für Ernst Rabel*. Bd. 2. *Geschichte der antiken Rechte u. allgemeine Rechtslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954.

4. Betti E. I principi di scienza nuova di G. B. Vico e la teoria della interpretazione storia // Nuova Riv. dir. sommerc., Jg. 10, 1957, 48–59.
5. Betti E. Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung // Archiv für Rechts- und Sozialphilos., Jg. 40, 1952.
6. Betti E. Teoria generale della interpretazione.– Milano, 1955.
7. Gadamer H.-G. Vom Zirkel des Verstehens // Neske G. (Hrsg.) Festschrift für Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag.– Pfullingen 1959.
8. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.– Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
9. Droysen J.G. Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Herausgegeben von Rudolf Hübner.– München, 1958.
10. Ebeling G. Wort Gottes und Hermeneutik // Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 56, 1959, 224–251.
11. Engisch K. Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit.– Heidelberger Akademie, 1953.
12. Fink E. Spiel als Weltsymbol.– Kohlhammer, 1960.
13. Freyer H. Theorie des objektiven Geistes.– Leipzig-Berlin: Teubner, 1923.
14. Hilckmann A. Geschichtsphilos., Kulturwiss., Soziologie // Saeculum, Jg. 12, 1961.– S. 405–420.
15. Hirsch E. D., jr. Objective interpretation // Publications of the modern-language-Association of America, Jg. 75, Nr 4 (part I: September 1960)
16. Köhler O. Die Historiker und die Kulturmorphologen // Saeculum, Jg. 12, 1961.
17. Kuhn E. Wahrheit und geschichtliches Verstehen // Historische Zschr. Jg. 193, 1961.
18. Problem der Kontinuität im Lichte der rechtsgeschichtlichen Auslegung.– Inst. Mainz, 18, 1957.
19. Rothacker E. Dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus // Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. u. Lit. 1954.
20. Wach J. Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. II. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofman.– Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929.