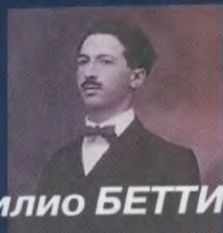


Эмилио БЕТТИ



Эмилио БЕТТИ

Герменевтика

как общая
методология
наук о духе

ГЕРМЕНЕВТИКА
как общая методология
наук о духе

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНСН-ПЛЮС



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Эмилио БЕТТИ
**ГЕРМЕНЕВТИКА
КАК ОБЩАЯ
МЕТОДОЛОГИЯ НАУК
О ДУХЕ**

МОСКВА
КАН  Н⁺

2011

УДК 1/14
ББК 87.2
Б 54

Перевод выполнен в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., мероприятие 1.1, государственный контракт № 02.740.11.0362, проект «Онтология в современной философии языка».

Бетти Эмилио

Б 54 Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2011. — 144 с.

ISBN 978-5-88373-001-9.

Программная работа итальянского философа и правоведа Э. Бетти, экспонирующая принципы методологической герменевтики в полемике с философской герменевтикой Х.-Г. Гадамера. Для историков философии и специалистов по эпистемологии гуманитарного знания.

Betti E. Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1962.

УДК 1/14
ББК 87.2

ISBN 978-5-88373-001-9

© Эмилио Бетти, 2011
© Пер. с нем. Борисов Е. В., 2011
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2011

От переводчика

Итальянский правовед и философ Эмилио Бетти (1890–1968) является автором масштабного проекта герменевтики как общей методологической основы наук о духе. Главное герменевтическое произведение Бетти – двухтомный трактат «Общая теория интерпретации» – был опубликован в Милане в 1955 г.¹ Публикуемый текст, написанный в 1962 г., представляет собой лаконичный, но систематически полный очерк герменевтической методологии Бетти: здесь определяются основные герменевтические понятия (смыслодержащая форма, презентация, творчество, понимание, истолкование и т.д.), эксплицируется эпистемологическая специфика и различаются основные виды интерпретации и,

¹ Библиографические сведения о работах Бетти см. в авторских сносках.

наконец, формулируются нормативные принципы (каноны) интерпретации.

Работа может рассматриваться как второй вариант «герменевтического манифеста» Бетти – столь же краткого очерка герменевтической методологии, опубликованного в 1954 г. и переизданного в 1988 г. с послесловием Х.-Г. Гадамера¹. Отличительная черта публикуемого текста состоит в том, что здесь Бетти ставит перед собой не только экспозиционные, но и полемические задачи: позиционируя себя в качестве продолжателя *романтической* герменевтики, Бетти отстаивает ее принципы в полемике с проектом *философской* герменевтики, представленным в «Истине и методе» Х.-Г. Гадамера. Неслучайно данный очерк был написан по-немецки и опубликован в Германии через два года после выхода в свет «Истины и метода»: по замыслу Бетти, он должен был нейтрализовать растущее влияние философской герменевтики (а также близких к ней концепций, таких как

¹ *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Tübingen, 1988; библиографические сведения о первой публикации см. в авторских сносках.*

теологическая герменевтика Р. Бульмана) в немецкоязычном сообществе.

Главная полемическая цель Бетти состоит в демонстрации эпистемологического идеала объективности как конститутивного элемента всякой *научной* интерпретации. Онтологическим эквивалентом этого идеала в науках о духе является тезис о независимости и чужеродности интерпретируемого смысла по отношению к интерпретатору, в частности, о независимости (бытии «самом по себе») прошлого по отношению к настоящему. Этот тезис Бетти противопоставляет учению Гадамера об «опосредовании прошлого и настоящего», которое явным образом направлено против объективистского самосознания наук о духе, но тем самым, по мнению Бетти, лишает истолкование какой бы то ни было научной значимости. При этом Бетти вполне отчетливо видит, что позиция Гадамера имеет определенные основания: интерпретация в науках о духе, в отличие от объяснения в естествознании, предполагает субъективную актуальность объекта для интерпретатора (см. «Канон актуальности понимания»).

Но, в отличие от Гадамера, отрицающего фундаментальный эпистемологический статус идеала объективности, Бетти пытается совместить требования объективности результатов истолкования и субъективной актуальности его объекта. Вопрос о совместимости этих требований является сквозным вопросом очной (как в случае Бетти и Гадамера) и заочной полемики между методологической и философской стратегиями в герменевтике и одним из фундаментальных вопросов эпистемологии гуманитарных наук.

Публикация перевода имеет целью восполнить дефицит источников по методологической герменевтике в русскоязычной литературе, что должно обеспечить более стереоскопическое видение герменевтической проблематики.

* * *

В переводе отредактированы библиографические ссылки: унифицирован формат, расшифрованы сокращения, даны недостающие сведения и добавлены ссылки на имеющиеся русские переводы. Дополнения в тексте, обусловленные стилистической необходимостью, заключены в квадратные скобки.

Герменевтическая проблематика в современном сознании

Герменевтика как исследование общих проблем истолкования, столь мощно возвысившаяся в ту славную эпоху европейского духа, что мы называем романтизмом, и объединившая усилия исследователей во всех науках о духе – языковедов, таких как Вильгельм фон Гумбольдт, и теологов, как Аст, Август Вильгельм Шлегель и Бек; правоведов, как Савиньи, и историков политики, как Нибур, затем Ранке и еще позже Дройзен: древняя и почтенная герменевтика (как учение об истолковании) в сегодняшней Германии уже не является достоянием живой мысли гуманитариев: похоже, она стала старо-

модной. Сегодня мы видим, что в Германии, если отвлечься от отдельных значительных исключений, богатое наследие герменевтической мысли напрочь забыто, связь с великой романтической традицией прервана (и масштабы этого разрыва едва ли поддаются обозрению).

Эту духовную ситуацию нашего времени своеобразно осветил один доклад, прочитанный недавно, 28 января 1959 г., профессором Коингом (Coing) на заседании Исследовательского общества земли Северный Рейн-Вестфалия; этот доклад, посвященный «юридическим методам истолкования и учениям общей герменевтики», читался в кругу коллег, который лишь наполовину состоял из юристов. Среди своих соотечественников автор выразил сожаление о том, что в общем сознании герменевтическая проблематика отошла сегодня на второй план, хотя в новейшее время именно немецкие исследователи, такие как Вильгельм Дильтей и Георг Зиммель, существенно продвинулись в ее

разработке, что явствует, помимо прочего, из высокой оценки, данной их результатам философом Коллингвудом, социологом Ароном и историком Марру. Характерна при этом сдержанная позиция докладчика, который в своих ссылках на литературу ограничился весьма неопределенными сведениями и не счел нужным дать слушателям точного представления [об источниках]¹.

¹ Он ограничился популярным изложением: начав с юридических методов истолкования (различив систематическую, историческую, социологическую и социально-этическую интерпретации), он затем, отталкиваясь от Шлейермахера, предпринял обзор «канонов» современного общего учения об истолковании как основного метода наук о духе, – но при этом представил герменевтический процесс шлейермахеровского технического истолкования как неявный «четвертый канон», который должен сделать возможным выявление «избыточного значения произведения духа» (это понятие, кстати, было введено не Шлейермахером, но Гумбольдтом); в заключение он вновь вернулся к юриспруденции и, словно оправдываясь, попытался показать значение упомянутых общих герменевтических положений для проблематики истолкования

Объективации духа

Нет ничего ближе человеческому сердцу, чем взаимопонимание с другими людьми. И для способности понимания нет более

в области права и их влияние (явное или неявное) на юриспруденцию как интерпретирующую прикладную науку о духе.

В отличие от Коинга, туманные отсылки которого никак не соотносятся с литературой и оставляют читателя в неведении относительно масштаба индивидуальных результатов, я считаю необходимым представить немецким читателям мои собственные результаты.

Прежде всего следует упомянуть мою лекцию при вступлении в должность, прочитанную 15 мая 1948 г., в которой я обрисовал общую герменевтику как единую для всех наук о духе методологию: в этом образе герменевтики были воплощены главные результаты работы, которую я начал более чем за год до этого (в феврале 1947 г.), и которая была нацелена на разработку общего учения об истолковании, включающего в себя проблематику, эпистемологию и метод и требующего различного применения и соответствующих уточнений в отдельных науках о духе. Среди авторов,

соблазнительного дерзновения, чем попытка понять стершиеся человеческие следы, ко-

положивших начало этой проблематике, я тогда назвал только великих мыслителей немецкого романтизма и их последователей, с которыми был хорошо знаком уже давно: Фридриха Шлейермахера, Вильгельма фон Гумбольдта, Штейнталя, Лазаруса, Бека, Дильтея, Зиммеля, Литта, Иоахима Ваха и Н. Гартмана. В ряде написанных по-немецки докладов 1950–1955 гг. я попытался осветить отдельные аспекты и основания раскрывающегося перед моим взором учения об истолковании: расширительное развитие права как частная задача толкования законов; проблема истолкования в юриспруденции и истории права; проблемы перевода и репродуктивного (*nachbildenden*) истолкования; истолкование как общий метод наук о духе. В юбилейном сборнике, посвященном Рабелю (1954), в качестве отдельной работы была помещена моя лекция при вступлении в должность в немецкой редакции, существенно расширенной с учетом литературы по теме; лекция была опубликована как *герменевтический манифест* «К основаниям всеобщего учения об истолковании». Наконец, в 1955 г., т.е. после восьми лет постоянных размышлений, вышла книга «*Teoria generale della interpretazione*», которую предшествующие доклады и только что вышедший манифест должны были сделать до-

которые вдруг являются перед ним и обращаются к нему. Где бы мы не обнаружили

ступной и интересной для немецкого читателя, — однако, по причине недостаточной известности указанных работ, это ожидание не оправдалось.

В том же 1955 г. получил официальное признание существовавший уже несколько лет в качестве Учебного центра Институт теории истолкования, который должен был разрабатывать юридическую (равно как и общую) герменевтику, служить связующим звеном между сравнительным правоведением и историей права, между историческим и международным частным правом, а также исследовать общие вопросы международного права и отношений между правовыми системами. Дальнейшие результаты были представлены в докладе 1957 г. об основных проблемах международного частного права, в докладе 1958 г. о современном догматическом образовании понятий в истории права и культуры — в плане вопроса о правомерности использования современной правовой догматики в историко-правовом истолковании.

Сегодня мои усилия направлены не на то, чтобы оправдать метод истолкования для сомневающихся специалистов, но только на разработку идеи герменевтики как общей методологии наук о духе; при этом я хочу различить истолкование и наделение смыслом, чтобы защитить объективность результатов истолкования от новейших возражений.

смыслосодержащие формы¹, посредством которых другой дух заговаривает с нашим духом, перед нашей способностью истолкования возникает задача вывести заключенный в них смысл. Все от брошенных вскользь слов до окаменевшего источника и немого памятника, от текста до шифра и художественного символа, от артикулированной речи до фигуративно-образного и звуко-поэтического изображения, от объяснения до действия, от выражения лица до стиля поведения и характера² — словом, все, что наш дух способен воспринять от чужого духа, требует и ожидает от нас понимания³. Конечно, мы не должны смешивать различные уровни, на которых нам являются многообразные объективации духа. Прежде всего нам следует строго отличать высказывание

¹ Ср. мой «Герменевтический манифест»: *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre // Festschrift Rabel*, Bd. II, 1954. Anm. 1.

² Ibid. Anm. 2.

³ Ibid. Anm. 3.

от звуков, в которых оно воплощается, и от знаков, в которых оно фиксируется. Нам вообще следует остерегаться смешения воспринимаемого носителя, который, идет ли речь об устойчивой или мимолетной объективации, относится к физическому уровню, со смысловым содержанием, которое вверено этому носителю как средству трансляции: это средство выступает как своего рода проводник смысла, но последний принадлежит уже не физическому, но принципиально иному уровню¹.

Смыслосодержащие формы

С другой стороны, мы должны столь же отчетливо понимать, что истолкование возможно лишь применительно к смыслосодержащим формам; при этом «форма» определяется весьма широко, а именно как еди-

¹ Ibid. Anm. 4.

ная структурная взаимосвязь многих воспринимаемых элементов, причем эта взаимосвязь должна быть пригодна к тому, чтобы сохранять в себе отпечаток духа, который сотворил ее или воплощен в ней. Впрочем, функция презентации, существенная для смыслодержающей формы и опосредующая знание, может не осознаваться: благодаря презентирующей функции смысловое содержание соответствующей формы познается так, что чужой дух, который, однако, имеет глубочайшее внутреннее родство с нашим духом, через это опосредование «заговаривает» с нами, обращаясь к нашей проницательности (*Einsichtsvermögen*) с некоторым «запросом»¹. Лишь посредством такого рода смыслодержающих форм, которые либо даны в актуальном восприятии, либо же могут быть оживлены в воспоминании как образы памяти, человеку открыта возможность установить духовную общность с другими людьми².

¹ Ibid. Anm. 5a.

² Ibid. Anm. 5b.

Но мы поддались бы грубому материалистическому предрассудку, если бы сочли эти формы, прежде всего декларативные, своего рода вместилищем или упаковкой, которую передают от одного к другому и тем самым осуществляют что-то вроде трансляции заключенных в ней мыслей¹. На самом деле люди оказываются способны понимать друг друга не потому, что обмениваются материальными знаками вещей и не потому, что — в силу некоторого трансляционного автоматизма — побуждают друг друга к одинаковым мыслям, но благодаря тому, что каждый приводит в движение соответствующий элемент собственного мира представлений и понятий, и в каждом звучит та же самая струна духовного инструмента, вызывающая мысли, отвечающие мыслям говорящего². Ибо лишь изнутри, из собственной спонтанности исходит импульс, раскрывающий врата духа:

¹ Ibid. Anm. 6.

² Ibid. Anm. 7a.

воспринятое извне есть не более, чем повод для резонанса и созвучия.

Функция презентации и выраженный смысл

Между прочим, истолкование ни в коей мере не предполагает, что мысль была выражена сознательно, с целью презентации или сообщения в рамках социальной жизни. Мыслительная деятельность, лишенная такого намерения, и деятельность, сама по себе не нацеленная на сообщение мысли¹, тоже становится предметом истолкования, когда мы беремся извлечь выраженный ею и ставший в ней познаваемым смысл, т.е. считать стиль, присущий ее форме, или ее жизненный стиль. Прежде всего, всякое практическое действие имеет свое собственное, возможно, неосознанное, но все же симптома-

¹ Ibid. Anm. 9.

тическое смысловое содержание, которое может быть выявлено, если мы — на пути рефлексивного осмысления — зададимся целью оценить и развернуть его как указание на позицию самой действующей личности и ее особый способ видеть вещи и судить о них. Конечно, трудно сделать такого рода обратное заключение на основе одного единственного поступка, если не известны ни его обстоятельства, ни предшествующие ему или последовавшие за ним события, которые вместе с этим поступком образуют единую цепь; когда же они известны, они позволяют принять в расчет целостную личность.

У юриста, как и у историка, этот интерес обусловлен тем, что практическое поведение — именно потому, что презентация не является его сознательной целью — дает наиболее подлинные и достоверные улики, выдающие установку действующей личности, т.е. оно позволяет с уверенностью сделать *обратное заключение* к доминирующему способу ее мышления. У историка этот инте-

рес возникает в связи с задачей установить, отталкиваясь от фактически реализованной максимы поведения, действительную ценностную шкалу задействованных интересов – систему ценностей, правдивому изъявлению которой препятствуют морализаторские тенденции, приводящие к ее перетолкованию в возвышенном смысле, или даже заинтересованность действующего в том, чтобы его мотивы не были прозрачны. Стоит отметить, что даже в указанных случаях предмет истолкования остается объективное действие мысли, которое может быть выявлено в практическом поведении¹. Поскольку же это действие должно быть оценено как опосредованное, или имплицитное проявление определенного способа видеть и мыслить, постольку поведение, рассмотренное как симптом, вполне можно считать смыслодержающей формой в широком смысле объективации духа. В герменевтической сфере мы

¹ Ibid. Anm. 10b.

должны проводить герменевтическое различие, связанное с сущностными чертами функции презентации, поскольку она дана вместе со смылосодержащими формами: эта функция может присутствовать непосредственно или опосредованно, иметь отчетливое выражение и сознательное исполнение или оставаться имплицитной и неявной. Так, в историческом материале различают между свидетельствующими источниками, дошедшими до нас посредством устной речи, письма или предметов, и остатками, следами и находками, выступающими из прошлого как его фрагменты: при этом последние характеризуются отсутствием сознательной функции презентации, но также и связью, соединяющей осколок с целым прошлой эпохи.

Истолкование и понимание

По моему мнению, истолкование вообще предназначено для решения эпистемологической проблемы понимания. Воспользовавшись известным различием действия и его следствия, деятельности и ее результата, мы можем предварительно определить *истолкование* как деятельность, следствием и целесообразным результатом которой является *понимание*. Истолковать значит – в соответствии с задачей этого действия – привести к пониманию. Чтобы постигнуть единство процесса истолкования, мы должны вернуться к элементарному феномену понимания, как оно возникает при посредстве языка¹. Этот феномен, с непревзойденной ясностью раскрытый Вильгельмом фон Гумбольдтом², показывает, что речь, произнесенную другим, нельзя трактовать как некий материаль-

¹ Ibid. Anm. 14b.

² Ibid. Anm. 15.

ный предмет, который мы лишь воспринимаем; речь можно понять только как наделенный формой источник импульса, побуждающего нашу проницательность осуществить обратный перевод воспринятого, заново конструировать его смысл изнутри, чтобы — в некоем формообразующем движении¹ — с помощью наших мыслительных категорий вновь дать выражение ходу мысли, представленному в сказанном слове.

Истолкование как трехчленный процесс

Представляется очевидным, что наблюдение В. фон Гумбольдта допускает обобщение. Несмотря на необходимость различных акцентов в его применении, процесс истолкования, поскольку оно призвано решить проблему понимания, в своих сущностных

¹ Ibid. Anm. 15a.

чертах един и однороден. В истолковании дело всегда идет о требовании, обращенном к спонтанности духа, призванного к пониманию, о притязании, которое не может быть исполнено без его деятельного участия¹: это требование и притязание исходит от *смыслосодержащих форм*, в которых объективирован дух, и адресовано субъекту, живому мыслящему духу, которого самые разнообразные интересы жизненной актуальности побуждают к пониманию. Таким образом, этот феномен представляет собой *трехчленный* процесс, крайние точки которого суть, с одной стороны, интерпретатор как живой, мыслящий дух, а с другой стороны – дух, объективированный в смылосодержащих формах. Эти крайние точки не входят в соприкосновение непосредственно: они контактируют только через посредство смылосодержащих форм, в которых объективированный дух предстает перед интерпретатором

¹ Ibid. Anm. 16.

в своей неустранимой *инаковости*. Субъект и объект истолкования, т.е. интерпретатор и смыслодержающие формы, суть те же самые, что и в любом познавательном процессе¹; но здесь они отмечены особыми сущностными чертами, связанными с тем обстоятельством, что здесь речь идет не о каком угодно объекте, но именно об объективациях духа, и задача познающего субъекта в данном случае состоит в том, чтобы вновь распознать в них одушевляющую мысль их творца, заново продумать ту позицию или отыскать тот взгляд [на вещи], что в них проявляется². Стало быть, здесь понимание представляет собой познание *заново* (*Wieder-erkennen*) и *повторное* (*Nachkonstruieren*) конструирование смысла, а вместе с тем и духа, который может быть познан через формы его объективации и который заговаривает с мыслящим духом³, поскольку тот

¹ Ibid. Anm. 16a.

² Ibid. Anm. 17.

³ Ibid. Anm. 17a.

чувствует свое родство с ним в силу принадлежности одному и тому же человечеству¹; это своего рода наведение – соединение и повторное связывание смыслодержающих форм с тем внутренним целым, которое их произвело и от которого они отделились; интериоризация этих форм, при которой, однако, их содержание перемещается в чужую, отличную от исходной субъективность².

Инверсия процесса творчества и перемещение в чужую субъективность

Итак, имеет место *обращение* (инверсия) процесса творчества, означающее, что интерпретатор должен на герменевтическом пути пройти путь творчества в обратном направлении, осуществляя повторное мышле-

¹ Ibid. Anm. 17b.

² Ibid. Anm. 18.

ние (Nach-Denken) в собственном сознании (Innerlichkeit)¹.

Трудность такого рода инверсии определяется отмеченным выше *перемещением* в чужую субъективность, отличную от исходной. В этом пункте возникает и антиномия двух противоположных требований, которым истолкование должно удовлетворять в равной мере. С одной стороны, от интерпретатора требуется *объективность*, ведь повторное конструирование смысла смыслодержающих форм должно как можно точнее соответствовать их содержанию: поэтому данное требование – это требование добросовестного подчинения [интерпретатора смыслу]. С другой же стороны, это требование объективности может быть выполнено только благодаря *субъективности* интерпретатора, благодаря его способности осознавать обусловленность адекватного предмету понимания. Это значит: перед интерпретато-

¹ Ibid. Anm. 19.

ром стоит задача воспроизвести в себе чужое мыслительное достояние и вновь создать его изнутри, как нечто, что становится своим, — но вместе с тем он должен противопоставить его себе как некое инобытие, как нечто объективное и чужое¹. Таким образом, мы имеем противоборство: с одной стороны — неотделимая от спонтанности понимания субъективность, с другой — объективность, чужеродность искомого смысла. Вскоре станет ясно, каким образом из этой *антиномии* проистекает вся диалектика процесса истолкования, и как на ее основе может быть построена общая теория истолкования; впрочем, точно так же из антиномии для-себя-бытия субъекта и инобытия объекта разворачивается диалектика всякого познавательного процесса.

¹ Ibid. Anm. 20.

Принципы истолкования: канон герменевтической автономии объекта

Итак, некоторые критерии и принципы истолкования – мы хотели бы назвать их герменевтическими *канонами* – относятся к его объекту, некоторые к субъекту.

Что касается канонов, затрагивающих объект, то *первый* из основополагающих канонов уже очевиден. Если смыслосодержащие формы, выступающие в качестве предмета истолкования, по существу суть объективация духа, и прежде всего изъяснение мысли, то ясно, что они должны быть поняты сообразно объективированному в них чужому духу; понимание не должно зависеть от какого-либо иного духа и иного мыслительного содержания, равно как и от того значения, которое может иметь эта форма как таковая, если абстрагироваться от функции презентации, открывающей нам тот дух и то

мышление. В одну из не очень отдаленных эпох герменевтики дали этому канону *mens dicentis* следующую убедительную формулировку: *sensus non est inferendus, sed efferendus*, т.е. искомый смысл нельзя вложить в смылосодержащую форму по наитию, произвольно, смысл нельзя, так сказать, подбросить, напротив, он должен быть извлечен из этой формы.

Я предложил бы назвать этот первый канон канон герменевтической *автономии* объекта или канон имманентности герменевтического масштаба. Под этим мы подразумеваем, что смылосодержащие формы следует понимать сообразно их собственным закономерностям, в соответствии с их особыми законами формирования, на основе их интендированного контекста, в их необходимости, когерентности и связности: прилагаемый к ним масштаб должен быть имманентным их изначальному предназначению – тому предназначению, которому сотворенная форма должна была отвечать с точки зрения

автора (хотелось бы сказать: демиурга) и его формообразующей воли в процессе творчества; стало быть, пригодность для какой-либо внешней цели не может быть мерилom смыслосодержающей формы, сколь бы очевидной ни казалась эта цель интерпретатору¹.

Канон смысловой связности (принцип целостности)

Второй основополагающий канон, относящийся к объекту истолкования, был с образцовой точностью зафиксирован римским правоведом Цельсом в знаменитом тексте, полемическое острие которого направлено против сверхтонкого педантизма судебной риторики. Герменевтический канон, получивший выражение в этом тексте, может быть назван каноном *тотальности* и смы-

¹ Ibid. Anm. 24.

словой связности герменевтического рассмотрения. В свете этого канона выявляется взаимоотношение и когерентность между отдельными составными частями речи, как и вообще любого изъяснения мысли, а также общая для них соотнесенность с целым, частями которого они являются: соотнесенность друг с другом и с целым, делающая возможным взаимное высветление смыслов и прояснение смыслодержающих форм через отношение целого к его составным частям и наоборот¹.

Тот факт, что взаимодействие между частями и целым, т.е. их внутренняя когерентность и внутренний синтез, отвечает определенной потребности нашего духа – потребности, общей для автора и интерпретатора, – ясен, надо думать, уже здравому человеческому рассудку. Кроме того, мы находим

¹ Ibid. Anm. 27. См. также мою работу «Teoria generale della interpretazione» (Milano, 1955), гл. III, особенно с. 304 и далее.

требование целостности в романтической герменевтике: особенно энергично его отстаивал Шлейермахер. Он подчеркивал герменевтическое взаимоотношение между единством целого и отдельными элементами того или иного произведения: взаимоотношение, позволяющее строить истолкование произведения таким образом, чтобы единство целого прояснялось на основе отдельных частей, либо же смысл отдельных частей – на основе единства целого. В основе этого представления лежит предпосылка, согласно которой тотальность речи, как и любого изъяснения мысли, произведена единым духом и устремлена к единому духу и единому смыслу¹; отсюда – в силу указанного соответствия между процессами творчества и истолкования – следует требование раскрывать смысл целого, отталкиваясь от отдельных элементов, и понимать отдельный элемент на осно-

¹ *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Anm. 27a.*

ве охватывающего и пронизывающего его целого. Подобно тому, как значение, интенсивность или нюансировку слова невозможно понять иначе, как только в том смысловом контексте, в котором оно было сказано, значение и смысл того или иного предложения, равно как и связанных с ним предложений, могут быть поняты только на основе взаимосвязи и контекста, на основе органического членения и связности речи¹.

Между тем принцип взаимного прояснения частей и целого можно расширить: любая речь и любое письменное произведение в свою очередь может быть рассмотрено как звено некой цепи, для полного понимания которого требуется более широкий смысловой контекст. Согласно Шлейермахеру², ту объемлющую целостность, в которую должен быть включен каждый отдельный элемент, можно постигнуть в личном субъек-

¹ Ibid. Anm. 28.

² Ibid. Anm. 30.

тивном обращении к жизни автора – постигнуть как целое его жизни, поскольку всякое его действие следует понимать, исходя из целокупности всех его действий, сообразно их взаимовлиянию и взаимному прояснению, как один из моментов жизни целостного человека, связанный с другими ее моментами. Но объемлющая целостность может быть постигнута также и в объективном рассмотрении системы культуры, которой принадлежит интерпретируемое произведение, поскольку последнее представляет собой звено в цепи смысловых связей между произведениями, родственными по смысловому содержанию и формообразующей воле. Стало быть, и на этом, более высоком уровне понимание в начале процесса истолкования будет иметь предварительный характер, и только в дальнейшем оно сможет стать более глубоким и обоснованным¹.

¹ Ibid. Anm. 31.

В области права герменевтический канон целостности применяется сегодня при истолковании как объяснений и действий, так и правовых норм и иных правовых предписаний, а также принципов судебного решения. Однако сфера его применимости значительно шире. Здесь можно вспомнить, например, о подходе к преступнику, основанном на постулате школы позитивного уголовного права, согласно которому при рассмотрении отдельного наказуемого деяния следует выявить его симптоматическое значение в рамках проявившейся в нем личности преступника¹: ясно, что этот способ рассмотрения следует требованию обращения к целому. Точно так же при истолковании правовых норм и законов толкователи более или менее сознательно апеллируют к канону тотальности, прежде всего в случаях, когда требуется исключить толкования, которые могут нарушить последовательность систе-

¹ Ibid. Anm. 32.

мы, выработанной средствами правовой догматики и включающей в себя толкуемую правовую норму¹, – например, когда возникает необходимость, сообразно требованиям международного частного права, исключить применение отдельных принципов судебного решения, почерпнутых из чужого правопорядка, в той мере, в какой они противоречат духу собственного правопорядка². Если отвлечься от особых случаев, когда внедрение чуждого по отношению к системе принципа судебного решения вынуждает к его отвержению, то именно из понятия правопорядка, выработанного в современной правовой догматике, вытекает требование, согласно которому для всякой правовой нормы и всякого принципа судебного решения, который должен стать его неотъемлемой составной частью, необходима соотнесенность в целом.

¹ Ibid. Anm. 33.

² Ibid. Anm. 34. См. также мою работу «Grundprobleme des internationalen Privatrechts» в: Jus et lex: Festgabe für Max Gutzwiller. Basel, 1959. S. 245, Anm. 31.

Это целое образует, говоря словами Дильтея¹, взаимосвязь действия и порождает органическое взаимоотношение, взаимозависимость, когерентность и связность, в частности, между нормами и группами норм различных областей права.

Аналогия и развитие

Теперь перейдем от объекта истолкования к субъекту. Подтверждение следующего принципа мы находим в юридическом применении закона и в теологической аппликации, а именно когда истолкование дополняет неполную регламентацию или ограничивает [сферу ее действия]: такое истолкование признается правомерным, если имеется соответствующее политико-правовое основание, или, напротив, если утверждается, что данное

¹ *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Anm. 35.*

правовое предписание не допускает дальнейших следствий, поскольку было установлено или перенято вопреки правовой последовательности. Здесь речь идет не столько о том, чтобы соотнести частное с целым (с целым правового порядка или космоса веры), сколько о том, чтобы в пределах разумной целесообразности расширить применимость той или иной оценки, когда в ней обнаруживается дополнительный смысл, допускающий дальнейшие следствия в плане социальной жизни правового или религиозного сообщества, или же ограничить ее применение, когда этого требует ограниченное основание этой оценки. Ясно, что требуемая здесь интеграция, как и ограничение, — сегодня они известны под названием аналогии, распространительного и ограничительного истолкования, — вводят в процесс истолкования элемент, выходящий за рамки чисто познавательного выявления смысла, поскольку здесь встает новая задача: задача адаптации и ассимиляции¹, т.е. дальнейшего формиро-

¹ Ibid. Anm. 39–40.

вания и аппликации с целью планомерного развития правовых норм или установлений веры в рамках уже сформировавшихся структур жизни и приближения их к жизненной актуальности текущего момента.

Итак, наряду с категориями автономии объекта и герменевтической тотальности, которые заданы требованием масштаба, имманентного интерпретируемому предмету в его внутренней когерентности и целостности, и соответствуют моменту объективности искомого смысла, — наряду с этими категориями рефлексивное осмысление открывает для истолкования также иные принципы, которые отвечают требованию готовности к совместному действию со стороны призванного к пониманию субъекта и тем самым затрагивают указанный момент субъективности, неотделимой от спонтанности понимания.

Канон актуальности понимания

Таким образом, мы можем предварительно зафиксировать *третий* канон, которому должно следовать всякое истолкование и который я хотел бы назвать каноном актуальности понимания; недавно на него обратил внимание Рудольф Бультман¹. Согласно этому канону, интерпретатор должен в себе самом пройти (в обратном движении) путь творчества, повторно конструировать его изнутри, изнутри осуществить обратный перевод чужой мысли, фрагмента прошлого, вспоминаемого переживания, в собственную жизненную актуальность, т.е. в рамках собственного опыта (посредством своего рода перемещения) приспособить их к своему собственному духовному горизонту и включить в него — что возможно благодаря тому самому синтезу, который позволяет повторно

¹ *Bultmann R. Geschichte und Eschatologie. Tübingen, 1958.*

конструировать и вновь познавать соответствующий предмет¹. Именно поэтому совершенно бессмысленно стремление многих историков избавиться от собственной субъективности. И именно в рамках исторического истолкования наивно думать, что задача историка исчерпывается голым сообщением о том, что засвидетельствовано источниками, и видеть в этих свидетельствах единственно истинную историю². Кто думает так, тот забывает, что все, чем овладевает наш дух, тем самым вовлекается в уже существующий мир наших представлений и понятий. На этом пути всякий новый опыт посредством своего рода присвоения (*Anverwandlung*) становится частью нашего живого духовного космоса; и по мере вовлечения в этот космос новых переживаний они попадают в зависимость от его трансформаций³.

¹ *Betti E.* Op. cit. Anm. 43.

² *Ibid.* Anm. 43.

³ *Ibid.* Anm. 44.

*Жизненное отношение
к предмету и направление
(Woraufhin) вопроса*

Конечно, задача интерпретатора состоит только в том, чтобы отыскать подразумеваемый смысл чужого (или относящегося к прошлому)¹ изъяснения мысли, понять проступающий в нем способ мыслить и видеть [вещи]. Однако такого рода смысл и способ видеть [вещи] не является предметом для голлой рецепции, неким готовым продуктом, который можно было бы чисто механически извлечь из смыслосодержащей формы; напротив, они суть нечто такое, что интерпретатор должен заново познать и повторно конструировать в себе самом, используя свою проницательность и мыслительные категории собственного опытного знания².

¹ Ibid. Anm. 44a.

² Ibid. Anm. 45.

Сегодня все согласны с тем, что позиция интерпретатора не может быть чисто рецептивной, что от него требуется действенное повторное конструирование. По моему мнению, однако, в этом направлении заходят слишком далеко, и даже не тогда, когда на стороне интерпретатора постулируется так называемое предпонимание – несколько двусмысленная формула, которую, однако, легко сделать однозначной, если подразумевать под ней только то обстоятельство, что интерпретатор, понимая себя в отношении к некоторой вещи (Sache), тем самым привносит в истолкование определенное понимание этой вещи (Sachverständnis)¹, т.е. жизненное отношение к ней², – нет, сама по себе эта формула вполне безобидна; искажение происходит тогда, когда ставят под вопрос саму возможность достижения объективного знания на пути истолкования³. Чтобы преду-

¹ Ibid. Anm. 14a.

² Bultmann R. Op. cit. S. 126.

³ Как это недавно сделал Бультман: Op. cit. S. 129–137.

предить недоразумения, следует сразу признать, что в науках о духе объективность имеет совершенно иной смысл, нежели в естествознании, где мы имеем дело с предметом, сущностно отличным от нас самих¹. Однако следует решительно отвергнуть вывод, который торопятся отсюда сделать: будто это устраняет строгое различие между познающим субъектом и его предметом², или будто «бытие-само-по-себе» исторических феноменов есть не более, чем фантом, «иллюзия объективирующего мышления, которое правомерно в естествознании, но не в исторической науке»³.

¹ *Erich Frank*. см.: Bultmann. Op. cit. S. 134.

² Ibid..

³ Так считает Бультман: Op. cit. S. 130. Критику этого положения развернута в моем докладе «Истолкование в истории и наделение смыслом в эсхатологии», который я прочитал 24 февраля 1960 г. в Цюрихе и который вошел в этот трактат. О нарастающей сегодня реакции против хайдеггеровского экзистенциализма свидетельствует книга Adorno Th. *Noten zur Literatur*. Suhrkamp, 1958.

Рассмотрим рассуждения Бультмана, приводящие к этому тезису: «объективность исторического познания недостижима также и в том смысле, что невозможно познать исторические феномены в их собственном «бытии-самом-по-себе»»: это «бытие-само-по-себе» было бы иллюзией объективирующего мышления¹. Бультман рассуждает следующим образом²: предпосылкой всякой понимающей интерпретации является предварительное жизненное отношение к вещи, о которой прямо или косвенно говорит текст и которая задает направление вопроса (это Бультман понимает под «предпониманием» – двусмысленное слово, которого, в силу его неоднозначности, лучше избегать). Из заинтересованности вещью вырастает, согласно Бультману, способ постановки вопроса, его направление. Это направление может совпа-

¹ *Bultmann R. Op. cit. S. 136.*

² В статье «Das Problem der Hermeneutik»: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Bd. II. Tübingen, 1950. S. 211, особенно 227–230).*

дать с интенцией текста: тогда текст прямо представляет вещь, о которой мы спрашиваем. Но оно может вырастать и из заинтересованности обстоятельствами, которые могут проявляться во всех возможных текстах: тогда текст представляет соответствующую вещь только косвенно. 1. Направление вопроса может быть задано, например, заинтересованностью в реконструкции исторического прошлого: оно может быть задано психологическим интересом, когда мы рассматриваем текст с позиций индивидуальной, этнической психологии или психологии религии и ставим вопрос о психологии языка, поэзии, искусства, права и т.д. 2. Это направление может быть задано эстетическим интересом, который подвергает тексты структурному анализу и опрашивает произведения искусства на предмет их внутренней формы (в связи с религиозным интересом или в сфере стилистического рассмотрения). 3. Наконец, это направление может быть задано интересом к истории «как к жизненной

сфере, в которой движется человеческое существование (Dasein)»¹. Это был бы «вопрос о человеческом бытии (Sein) как своем (eigenen) бытии». Такая постановка вопроса, затрагивающая прежде всего философские, религиозные и поэтические тексты, всегда направлялась бы неким предварительным пониманием человеческого бытия (пониманием экзистенции), «из которого впервые вырастают те категории, что делают вообще возможной постановку вопроса», — например, вопроса о «благе», о «смысле» индивидуальной жизни, об этических нормах действия, человеческого сообщества и т.п. Однако такого рода «предпонимание» требовало бы критической проверки, и в понимании его следовало бы поставить на карту: опрашивая текст, интерпретатор должен позволить тексту опрашивать себя самого, должен прислушаться к притязанию текста.

¹ Ibid. 228.

Вопрос:
***достижима ли объективность
исторических феноменов?***

Опираясь на эту интуицию, Бульман находит ответ на вопрос: «достижима ли объективность познания исторических феноменов, т.е. объективность (исторической) интерпретации?». Разумеется, она недостижима в смысле естествознания. Однако в бульмановском обосновании этого ответа мне видится небольшое смешение смыслов: во всяком случае, оно не выдерживает строгой критической проверки. Он считает, что исторические феномены вообще не существуют без исторического субъекта, призванного к их постижению: «ведь факты прошлого становятся (согласно Бульману) историческими феноменами лишь тогда, когда они наполняются смыслом для субъекта, который и сам пребывает в истории, сам к ней причастен; т.е. когда они обретают значение для

того, кто связан с ними в исторической жизни» (!) Таким образом, по Бультману, «историческому феномену принадлежит его собственное будущее, в котором он впервые может показать себя в том, что он есть». И все было бы хорошо, если бы этим было указано на следствия и отдаленные воздействия (Fern- und Folgewirkungen)¹ феномена в истории: но тогда здесь подразумевалось бы нечто совсем иное, нежели историческая обусловленность феномена существованием субъекта, который его рассматривает.

Хотя для научного понимания феномен, по Бультману, должен быть однозначен и огражден от произвольных толкований, однако всякий исторический феномен оказывается многосторонним, поскольку о нем могут быть поставлены разные вопросы, вырастающие из исторической связи интерпретатора с феноменом: вопросы истории духа,

¹ В смысле Дройзена: Droysen J.G. Historik. München, 1937. S. 89.

психологии, социологии и т.д. Бультман признает, что всякая постановка вопроса приводит, если интерпретация осуществлена методически корректно, к однозначному пониманию и объективному знанию, т.е. к знанию, которое адекватно вовлеченному в постановку вопроса предмету. Было бы бессмысленно называть «субъективной» саму постановку вопроса на том основании, что она всегда выбирается каким-либо субъектом: достаточно продумать то обстоятельство, что всякий феномен являет различные аспекты, т.е. притязает на значение в разных ракурсах, и каждый интерпретатор обретает такую постановку вопроса, в которой феномен должен заговорить именно для него.

Стало быть, требование, согласно которому интерпретатор должен устранить свою субъективность, совершенно бессмысленно: он должен лишить слова только свои личные желания относительно результата, ибо в этом смысле беспредпосылочность очевидным образом необходима для любого научного ис-

следования, в том числе и для интерпретации. В остальном же понимание предполагает высшую степень жизненности субъекта, максимальное разворачивание его индивидуальности. Как интерпретация поэзии и искусства удастся лишь тому, кто позволяет им захватить себя, так, полагает Бультман, только та интерпретация «может быть названа пониманием исторических феноменов в конечном и высшем смысле», которая опрашивает тексты на предмет возможностей человеческого бытия как своего собственного. Отсюда Бультман делает следующий вывод: «Наиболее субъективная» интерпретация оказывается здесь и «самой объективной», т.е. только тот способен услышать притязание текста, кем движет вопрос собственного существования». В связи с этим он приводит следующее замечание Фрица Кауфмана¹: памятники истории «лишь тогда заговаривают

¹ *Kaufmann F. Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931. S. 41.*

с нами из глубины породившей их действительности, когда наше знание о проблематике, о непреодолимых в конечном счете нужде и опасности, что образуют основу и бездну (Grund und Abgrund) нашего бытия в мире, почерпнуто из нашей собственной готовности к опыту».

*Роль оценочного
чувства историка:
оценочная интерпретация*

Теперь, изложив учение Бультмана, я перейду к критике. Мне представляется, что в этом учении в целом можно показать одно не приметное смысловое смещение. Если мы сумеем его раскрыть, то этот ход мысли, я думаю, потеряет всю свою логическую убедительность. Итак, связь с феноменом и высшая жизненность субъекта, который позволяет феномену захватить себя и опра-

шивает тексты на предмет возможностей человеческого бытия как своего собственного? Хорошо, это можно принять в качестве условия возможности исторического истолкования; однако мы должны точно знать, как обстоит дело с исторической «репродукцией» душевных содержаний чувственного характера (там, где они становятся исторически релевантными). Апелляция к «чувствам», если они не допускают перевода в точно артикулированные и доказуемые суждения, т.е. в понятийно оформленный опыт, не поддается научной верификации: она свидетельствует только о психологическом происхождении гипотезы в сознании историка. И если эта гипотеза остается на стадии собственных оценочных чувств, то нет никакой гарантии, что они хоть сколько-нибудь соответствуют чувствам исторических персонажей, в которых историк пытается вникнуть. «Толкование» этого типа, основанное на субъективном чувстве, не является ни историческим познанием реальных взаимосвязей, ни тем,

чем оно могло бы быть помимо этого, а именно *оценочной интерпретацией*.

Здесь я ссылаюсь на исследования Макса Вебера¹. «Оценочной интерпретацией» М. Вебер называет «толкование» объекта, допускающего оценку с эстетической, этической, интеллектуальной точки зрения или с точки зрения культурной ценности любого характера, причем это толкование не становится составной частью научного исторического (*historischen*) описания, но скорее – с точки зрения реальной истории (*Geschichte*) – представляет собой «формирование» исторического индивида, т.е. выявление ценностей, которые мы находим воплощенными в этом объекте, и той индивидуальной формы, в которой мы можем их в этом объекте увидеть: тем самым это толкование попадает

¹ О Книсе и так называемой проблеме иррациональности: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922. S. 119–122 и 245 и далее. Я использую эту работу в моей «*Teoria generale della interpretazione*», 267–268.

в область философии истории. Оно и в самом деле имеет «субъективирующий» характер в том смысле, что значимость этих ценностей не может быть для нас эмпирическим фактом. Ибо оценочная интерпретация направлена не на то, что чувствовали люди, исторически причастные к созданию оцениваемого объекта, но на те ценности, которые мы можем или даже должны в этом объекте обнаружить. В этом последнем случае оценочная интерпретация ставит перед собой цели нормативного (выверенного догматически) рассмотрения (эстетика, этика, правоведение) и оценивает объект сама. В первом же случае она базируется на диалектическом анализе ценности и выявляет только «возможные» ценностные отношения объекта. Благодаря такой ориентации она выполняет важную функцию, обеспечивая переход от неопределенных данностей «вчувствования» к той определенности, что достижима в познании содержания индивидуального сознания. Ибо «ценностью» мы называем – в про-

тивоположность голому «чувству» и вчувствованию, в котором выражается жизненность понимающего субъекта, — именно то и только то, что способно составить содержание некоторого воззрения, того или иного сознательно артикулированного «суждения»: т.е. нечто, что подступает к нам с претензией на собственную «значимость» и ожидает ценностного ответа; нечто, чью значимость как ценность для нас мы сами признаем или отвергаем или оцениваем в многообразных суждениях смешанного характера. Приписывание этической, эстетической или юридической ценности всегда подразумевает определенное «оценочное суждение». Для нашей критики важно зафиксировать, что именно определенность содержания переводит постигнутый в оценочных суждениях объект из сферы голого «вчувствовании» и в сферу познания. Ожидание того, что кто-то сочтет разделит наше оценочное суждение, не имело бы смысла, если бы содержание этого суждения в его существенных пунктах не

встретило идентичного понимания: отнесение индивидуального к возможным ценностям всегда означает известную степень преодоления того, что дано в чисто созерцательном чувстве. Поскольку исторический индивидуум может быть только искусственным единством, произведенным посредством отнесения к ценностям, «оценивание» является нормальным психологическим этапом, подготавливающим интеллектуальное понимание: при всей его необходимости для исторического познания, оно служит поэтическому пониманию лишь средством родовспоможения. Тем самым я — следуя указанию М. Вебера¹ — обозначил и те границы, в которых этот субъективирующий момент оценочной интерпретации занимает свое место в процессе исторического познания.

¹ Weber M. Op. cit. S. 122 – 125.

Ответ на поставленный исторический вопрос

Анализ оснований, на которых Бультман строит свое субъективистское учение, выявляет их сомнительность, показывая, что они отчасти неубедительны, отчасти же являются результатом неприметного смещения смысла. Во-первых, следует, конечно, согласиться с тем, что картина истории обусловлена перспективой историка, и что всякий исторический феномен может быть рассмотрен с разных точек зрения, — однако из историчности позиции историка невозможно вывести убедительное возражение против объективности исторического истолкования. Историческое суждение, обусловленное разнообразными интересами, есть не более, чем *ответ*, который историк может дать на ту или иную духовную ситуацию и на вырастающий из нее «исторический вопрос» (Дройзен). Но для каждой позиции и точки зрения в пределах

соответствующей перспективы становится зримой объективная истина¹: полученная картина оказывается ложной только тогда, когда отдельная точка зрения претендует на то, чтобы быть единственно оправданной и допустимой². Во-вторых, что касается возражения против объективности исторического истолкования, связанного с положением о так называемой «экзистентной встрече с историей», здесь можно указать на небольшое смещение смысла, возникающее из-за того, что условие возможности исторического познания, а именно необходимый ноэтический интерес и обусловленная им ответственная причастность историка к истории³,

¹ Ср.: *Gadamer H.-G. Was ist Wahrheit? // Zeitwende. Jg. 28 (1957), Nr. 4. S. 226–237.*

² Это признает и Бультман: *Geschichte und Eschatologie. S. 132–133.*

³ Близкое положение высказывает *Гадамер*: *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1960. S. 311* (в русском переводе: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы*

смешивается с самим предметом познания, и вопрос о *значении* (Bedeutung) исторического феномена в аспекте его следствий и отдаленных воздействий смешивается с совершенно иным вопросом, а именно с вопросом о его *значимости* (Bedeutsamkeit) для сегодняшнего дня и его релевантности в смене исторических эпох и в исторической смене трактовок одного и того же феномена, связанных с самопознанием и самовоспитанием.

Значение исторического феномена и его значимость для сегодняшнего дня

Подмена понятий, указанная в первом пункте, становится очевидной, когда утверждается¹, что «объективность исторического

философской герменевтики, М., 1988. С. 388). Ср.: *Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches* (Человеческое, слишком человеческое), II, 223.

¹ *Bultmann R. Op. cit. S. 136.*

познания недостижима в смысле абсолютно-го и окончательного познания» (конечно, в силу неисчерпаемости герменевтической задачи это утверждение следует признать правомерным); но здесь же говорится: «также и в том смысле что невозможно познать феномены в их собственном самобытии». На самом деле в этом втором, добавочном утверждении подразумевается нечто совершенно иное, нежели в первом: в нем отвергается само-по-себе-бытие исторических феноменов. Это уже, очевидно, чересчур сильное утверждение. Действительно, задачу истолкования, всегда связанную с актуальностью понимания, нельзя рассматривать как замкнутую в себе и завершенную; ни одно истолкование, сколь бы убедительным оно ни казалось на данный момент, не может быть навязано человечеству как окончательное¹. Но эта невозможность завершения гер-

¹ *Betti E.* Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Anm. 146a.

меневтической задачи, — в силу которой тот смысл, что несут в себе тексты, памятники и остатки прошлого, возрождается в постоянном жизненном действии и постоянно преобразуется в цепи таких возрождений, — отнюдь не исключает того, что объективированное в них смысловое содержание остается объективацией именно *чужой* творческой силы, контакт с которой интерпретатор не может установить произвольно, но должен искать и находить, руководствуясь контролируемыми принципами. Тот факт, что здесь говорит чужой дух, причем не лицом к лицу с нами, но через пространство и время, через преобразованную, одухотворенную материю, дает нам возможность приблизиться к смыслу чужого произведения, ибо он есть дух от человеческого духа и (говоря словами Гуссерля) порожден той же самой трансцендентальной субъективностью, — но при этом, коль скоро этот чужой дух объективировал себя в смылосодержащих формах, сохраня-

ется противостоящее нам, неизбывное, покоящееся в себе инобытие¹.

Названное во втором пункте смысловое смещение — когда игнорируется различие между *значением* отдельных исторических феноменов и их *значимостью* для нашего настоящего и в плане ответственности за будущее, — не менее очевидно в утверждении о том, что «исторические феномены суть то что они суть, не в изоляции, но только в их отношении к будущему». При этом подразумевается «будущее, в котором феномен впервые являет себя как то, что он действительно есть»: если иметь в виду отдаленные воздействия феномена³, это утверждение могло бы иметь корректный смысл, однако тут же говорится, что вопрос состоит в том, каково «значение (строго говоря: какова зна-

¹ *Freyer H.* Theorie des objektiven Geistes. Berlin. 1933. S. 84.

² *Bultmann R.* Op. cit. S. 134–135, 137.

³ *Droysen J.G.* Op. cit. S. 89.

чимось) исторических событий нашего прошлого для нашего настоящего — для настоящего, на которое возложена ответственность за его будущее»¹. Ибо (подразумевается) «понять историю способен только тот историк, открытость которого по отношению к историческим феноменам основана на его ответственности по отношению к будущему»² (в этом смысле «наиболее субъективная интерпретация оказывается и самой объективной») Что ж, этот неразрешимый парадокс уже известен нам из прежних рассуждений.

Диалог и монолог

В противовес этому следует, я думаю, обратить внимание на следующее: хотя значение представляет собой ценность, которой исторический феномен обладает не как нечто изолированное и существующее для себя, но которую он обретает (сообразно упомянуто-

¹ *Bultmann R. Op. cit. S. 135.*

² *Ibid. 137.*

му герменевтическому канону целостности истолкования) только в смысловой взаимосвязи со своими следствиями и отдаленными воздействиями, насколько они поддаются обозрению, т.е., собственно, в рамках взаимосвязи смысла, — однако в любом случае это смысл, который, при соответствующем временном отстоянии от историка, предстает как нечто замкнутое в себе, что только еще должно быть раскрыто. В утверждении¹ же о том, что собственная сущность феномена, напротив, «покажет себя лишь тогда, когда история достигнет завершения», смешиваются, по моему мнению, точки зрения исторического истолкования и эсхатологического наделения смыслом. На самом деле только с позиции такого рода наделения смыслом значимость для настоящего существенным образом зависит от точки зрения (*standortgebunden*): ибо только для настоящего, «на которое возложена ответственность за его будущее», имеет смысл задаваться вопросом

¹ Ibid. 135.

о значимости для сегодня и рассматривать ее как продукт оценивающего наделения смыслом, обусловленный точкой зрения исследователя. Но если мы отождествляем замкнутое в себе, преданное и отыскиваемое в качестве самого по себе значение исторического феномена (как такого, каким он, собственно, был), с его значимостью для нашего настоящего и будущего, обусловленной наделением смыслом, то тотчас становится ясно, в чем «секрет» этой «экзистентной встречи с историей». Тот *диалог*, что должен состояться между историком и объективированным в источниках духом, обрывается и превращается в чистый *монолог*; ведь партнера по диалогу здесь просто нет — того самого собеседника, который должен присутствовать в тексте как незыблемо чужой дух, без которого процесс истолкования вообще невозможно себе представить. Таким образом, диалог превращается здесь в разговор с самим собой: интерпретатор, который должен был бы опрашивать феномены (смысло-содержащие формы) на предмет их смысла,

в действительности позволяет текстам опрашивать себя! Но можно ли такой образ действий назвать интерпретацией? Пока я ставлю здесь знак вопроса.

Истолкование в истории и наделение смыслом в эсхатологии

Поскольку мы противопоставили истолкование и наделение смыслом и опираемся на это противопоставление в нашей критике, мы теперь обязаны прояснить понятие наделения смыслом, которое разворачивается в эсхатологии и в котором раскрывается противоположность между эсхатологией и историей. Как в истолковании, так и в наделении смыслом задействована способность духа к постижению, однако они отвечают на разные требования. Наделение смыслом дух осуществляет по отношению ко всему необъятному миру в целом (чего нельзя сказать об

истолковании); но в некотором более высоком и точном смысле он делает это только по отношению к тому, что подобно духу. В отношении к миру, с точки зрения самого мира, наделение смыслом случайно, но оно не случайно в отношении к человеку¹. Человек узнает об осуществляемом им наделении смыслом не от мира, и мир не обращается к человеку с моральным требованием, которое исполнялось бы посредством наделения смыслом. По отношению же к другому от человека, напротив, требуется быть справедливым в своем оценочном чувстве: не в действии, и даже не в актуальном умонастроении, но только во взгляде, в участии, в [том, что называется] «воздать должное» (*Würdigen*), «не пройти мимо» (*Verweilen*). Человек может либо выполнить это требование внутренне справедливого ценностного ответа, либо оказаться несостоятельным перед ним. Здесь наделение смыслом не просто вообще

¹ *Hartmann N. Das Problem des geistigen Seins. Berlin, Leipzig, 1933. S. 140 f.*

зависит от него, но становится предметом свободного решения. Так человек воспринимает услышанный зов как долженствование, которое затрагивает его, требует от него усилия быть справедливым; как моральное требование, по отношению к которому он может оказаться состоятельным или виновным. Человек не провинится перед вещами, не уделив им внимания. Не то с другим человеком: в этом случае отказ [уделить внимание] означает не просто упущение возможности (это упущение станет очевидным, если вместе с Ницше обдумать тот факт, что «мир преисполнен прекрасных вещей, но, несмотря на это, беден, очень беден прекрасными мгновениями и обнаружениями этих вещей»¹), но вину человека перед человеком, который видит, что его игнорируют, т.е. словно бы отставляют в сторону и исключают из жизни в собственном смысле, из общей духовной жизни.

Так как же обстоит дело с наделением смыслом в эсхатологии? Что под этим подра-

¹ Веселая наука, 339.

зумевається? Здесь наделение смыслом относится к «*verbum Dei* как *vita vox*» – живому слову Бога¹. Поскольку эсхатон лежит по ту сторону исторического времени, может показаться, будто историческая последовательность эпох не имеет существенного значения для эсхатологического наделения смыслом. Однако это не так².

Я недостаточно компетентен, чтобы судить об эсхатологических проблемах, но здесь ведь речь идет главным образом о разделении полномочий между двумя видами деятельности духа, один из которых мне знаком, другой – нет; однако второй притязает на область первого, тем самым угрожая его автономии и ставя под вопрос объективность его результатов. Как же следует разграничить полномочия эсхатологии и истории?

¹ *Ebeling G.* Wort Gottes und Hermeneutik // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Jg. 56 (1959). № 2. S. 224.

² *Körner J.* Eschatologie und Geschichte: Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Butmanns. Berlin, 1957. S. 52.

Поскольку эсхатология не желает быть метафизическим учением о некоем вневременном, потустороннем состоянии, поскольку ее предметом является именно деяние Бога, как оно сказывается в человеческой экзистенции, и поскольку, с другой стороны, человек существует во времени, которое движется вперед, постольку в область эсхатологии должно быть включено и временное течение человеческого существования: стало быть, время как хронологический процесс тоже попадает в сферу ее внимания. Но как по Бультману следует понимать постулируемую таким образом полярность настоящего (*Gegenwart*) и трансценденции? При внимательном рассмотрении оказывается, что для бультмановской эсхатологии исторический процесс имеет лишь второстепенное значение. История никогда не становится тем субстратом, на котором кристаллизуется эсхатологическое событие: скорее, оно осуществляется в экзистенции, а последнюю нельзя определить на основе одной только истории. Согласно про-

тестантским воззрениям Бультмана, современность Христа, парусия, не является исторически ограниченной, но поэтому она не есть и некое предданное в сущности человека бытие: это всевременная ситуативно-конкретная (*jeweiliges*) встреча. Эсхатологическая ситуация характеризуется следующим вопросом: открыта ли экзистенция «грядущему», или же она привязана к себе самой? Благодаря фактической открытости будущему экзистенция уже не является «преходящей», но становится ответственной и способной к решению. Вера должна утверждать себя во времени: она есть отваживающееся, наделяющее смыслом предвосхищение (*Vorwegnahme*) будущего, уверенность, что перед лицом Христа уже действительно то, что для самой веры еще остается по ту сторону борьбы¹.

Для Бультмана эта эсхатологическая установка наделения смыслом оказывается совершенно идентичной познавательной уста-

¹ Ibid. S. 52 ff.

новке истории: ведь понять историю (как было сказано) способен только тот историк, которым движет причастность к истории, т.е. историк, открытость которого историческим феноменам проистекает из его ответственности за будущее. По Бультману, познание истории и самопознание своеобразно соответствуют друг другу. Это своеобразное соответствие и уподобление он обосновывает так¹: само-познание – это осознание ответственности по отношению к будущему, и акт само-познания ни в коей мере не может быть созерцательным, чисто теоретическим действием, но одновременно оказывается и актом принятия решения, – в точности как и отваживающееся предвосхищение будущего, относящееся к ядру эсхатологии. Если с этим согласиться, то *историчность* человеческого бытия будет вполне понята лишь тогда, когда человеческое бытие будет понята как жизнь в ответственности по отношению к будущему, – и как жизнь в принятии решения.

¹ Bultmann R. Op. cit. S. 162.

Если бы это было так, то отсюда следовало бы, что историчность по своему полному смыслу не является неким естественным свойством человеческого индивида, но представляет собой предложенную человеку возможность, которая должна быть принята и реализована. Согласно этим воззрениям, человек, живущий без самопознания и сознания ответственности, был бы существом, которое не только не выполняет требование наделения смыслом как свой долг, но, будучи погружено в относительность исторических условий окружающего мира, является «историчным в весьма малой степени». Ибо (как заключает Бультман, ссылаясь на Коллингвуда) «подлинная историчность означает «жизнь в ответственности», а история есть призыв к историчности». Логическое завершение этих рассуждений в интересующем нас аспекте мы находим в утверждении, которое составляет, так сказать, их лейтмотив¹.

¹ Ibid. S. 139.

«В этом понимании исчезает традиционное противопоставление понимающего субъекта и понимаемого объекта. Ибо исследователь может понять историю лишь будучи причастным к ней, будучи историчным существом. В таком понимании истории человек понимает себя самого; ведь природа человека не постигается посредством интроспекции: о том, что есть человек, говорит только история, поскольку она в многообразии исторических образов (Gestaltungen) раскрывает возможности человеческого бытия».

Опасность устранения объективности

На это утверждение, которое, пожалуй, вскрывает новую проблематику, однако приводит к полному устранению объективности, мы, историки, должны ответить решительным «нет». Ибо, как явствует из наших рассуждений, эта субъективистская установка базируется на определенном смысловом сме-

щении – отождествлении герменевтического процесса исторического истолкования и наделения смыслом (как оно осуществляется в эсхатологическом самоосмыслении), которое зависит от точки зрения мыслителя. Это приводит к смещению условия возможности герменевтического процесса и его предмета; в результате из исторического познания совершенно исключается основополагающий канон герменевтической автономии объекта.

Таким образом, данная герменевтическая позиция повышает опасность превратного понимания: опасность получить от опрашиваемых текстов только то, что кажется осмысленным и разумным самому интерпретатору, и упустить чужое, своеобразие другого, или же проигнорировать чужое как якобы мифическое. Но здесь напрашивается возражение: данные смыслонаделяющему «предпониманию» тексты даны не для того, чтобы подтвердить наше предвзятое мнение; скорее, мы должны предположить, что тексты имеют сказать нам что-то, чего мы сами еще не знаем, и что не зависит от наделения

смыслом с нашей стороны¹. Именно здесь становится ясна вся сомнительность субъективистской установки, которая, очевидно, находится под влиянием современной экзистенциальной философии и стремится уравнивать истолкование и наделение смыслом, исключить канон автономии объекта и, как следствие, поставить под вопрос объективность результатов истолкования во всех науках о духе. Я думаю, что наш долг – долг представителей наук о духе – состоит в том, чтобы выступить в защиту этой объективности и продемонстрировать теоретико-познавательные условия ее возможности.

К теологической герменевтике и «демифологизации» керигмы

По моему мнению, недавно предпринятая профессором Эбелингом попытка скоррек-

¹ Ср.: Löwith K. Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt/M., 1953. S. 83.

тировать общераспространенные взгляды на герменевтику побуждает к прояснению упомянутого заблуждения и немало способствует его устранению¹. Различая общую и специально-теологическую герменевтику, он исходит из булытмановского положения, согласно которому 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 «объ-

¹ Ebeling G. Op. cit. S. 224–251.

ект понимания», но то, что инициирует и опосредует понимание; само слово – не как голое высказывание индивида, но как сообщение, которому (как в случае любви) принадлежат два существа, как коммуникация, – через свою внешнюю и внутреннюю направленность (*Woraufhin und Wohinein*) говорит об опыте и учит опыту: в этом смысле слово, по Эбелингу, выполняет «герменевтическую функцию»¹. Соответственно, предмет герменевтики – это осуществление слова (*Wort-geschehen*) как таковое, ибо понимание становится возможным только посредством внешней и внутренней направленности языкового сообщения. Если герменевтика должна быть опосредованием понимания, то она должна осмыслить условие его возможности, т.е. сущность слова. Как учение о понимании, герменевтика должна быть учением о слове: для этого учения, поскольку оно желает ориентироваться на сами вещи, слово, открывающее понимание, имеет конститу-

¹ Ibid. S. 236–238.

тивное значение. 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»¹. Соответственно этому, он определяет теологическую герменевтику² как «учение о слове Бога». Поскольку это слово должно быть герменевтически релевантным, специфическая для теологии структура понимания должна следовать из сущностной структуры слова Бога. Но здесь встает вопрос: какого рода понимание возникает таким образом? Эбелинг спрашивает³: следует ли понимать слово Бога в строгом смысле — так же, как слово 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 струк-

¹ Ibid. S. 239.

² Ibid. S. 242.

³ Ibid. S. 242.

тура есть структура мифической речи? Эбеллинг считает, что мифическое как таковое вообще не допускает связи с идеей герменевтики, корнящейся в греческом понятии логоса. Поэтому он полагает, что в отношении к мифическому герменевтика оказывается «демифологизацией». Но здесь мы в свою очередь спрашиваем: если для понимания неизбежна такого рода демифологизация, то не подвергается ли тем самым кериγμα 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 предпосылках¹!

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

¹ Ibid. S. 224.

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, а с другой стороны, юридическая герменевтика конкретизирует абстрактную правовую норму, принимая актуальное судебное решение. 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 ка-

¹ Об этом в моей «*Teoria generale della interpretazione*», § 69. Р. 877–885.

ноном актуальности понимания, исследование принадлежащих субъекту герменевтических принципов (canones) отнюдь не исчерпало себя (как, по-видимому, счел бы Бульман). 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 заново¹.

Новейшее обращение к историчности понимания

Но такая опасность исходит не только от теологов, ориентированных на «демифологизацию» христианской керигмы, но и со сто-

¹ Betti E. Op. cit. Anm. 49.

роны некоторых ученых, которые, подпав под влияние хайдеггеровского экзистенциализма, приписывают «экзистенциальному обоснованию герменевтического круга» значение решающего поворота. От них исходит даже бóльшая опасность, поскольку разграничения полномочий между историческим истолкованием и эсхатологическим наделением смыслом недостаточно для того, чтобы поставить на место эту новую концепцию *«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»¹. Нега-

¹ Критику см. в моем докладе «Историческая герменевтика и историчность понимания», прочитанном 22 февраля 1961 г. в Марбурге в рамках «*Studium generale*» и включенном в данную работу. См. также мой

тивный 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 автор¹ находит в хайдеггеровском открытии так называемой предструктуры понимания и использует для того, чтобы возвести историчность понимания (т.е. историческую обусловленность всякого процесса истолкования) в герменевтический принцип и прийти к парадоксальному на первый взгляд тезису, согласно которому даже *пред-рассудки* суть «условия понимания». Соглас-

доклад, прочитанный 11 апреля 1961 г. в Бари и опубликованный в: *Baris Annalen*, Jg. 16.

¹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*. S. 250–256. (В русском переводе: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 317–323.)

но взглядам автора¹, всякая историческая герменевтика должна начинаться с устранения абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней. Таким образом, действие живой традиции и действие исторического исследования образуют некое единство, анализ которого может обнаружить только сплетение взаимных воздействий. Следует распознать в историческом исследовании момент традиции и опросить его на предмет его герменевтической продуктивности. Ибо само понимание следует мыслить не столько как действие субъективности, сколько как вступление в событие предания, в котором прошлое и настоящее постоянно опосредуют друг друга². Что же следует³ из герменевтического условия принадлежности к традиции касательно понимания?

¹ Ibid. S. 267 (там же, с. 336), 279 (348).

² Ibid. S. 274 ff. (там же, с. 344 и сл.).

³ Ibid. S. 275 (там же, с. 345).

Предрассудки как условие понимания

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 целое¹. 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 Хайдег-

¹ Ibid. S. 254 (там же, с. 321 и сл.).

гер, требуя, чтобы в разработке предвзятия, предусмотрения и предвосхищения (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*) научная тема «гарантировалась» самими фактами (искаженный вариант известной формулы Гуссерля).

Соответственно, герменевтическое значение временного отстояния Гадамер видит¹ в том, что оно не допускает сверхсильного резонанса актуальности и позволяет отфильтровать истинный смысл, поскольку это отстояние находится в бесконечном процессе «расширения». По Гадамеру², 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 со-

¹ Ibid. S. 275 ff. (там же. С. 345 и сл.). Его же: *Vom Zirkel des Verstehens* // *Festschrift für Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Pfullingen, 1959. S. 32 ff.

² *Gadamer H.-G. Vom Zirkel des Verstehens*. S. 33.

стоит 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 Гадамеру¹, 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 ко-

¹ Ibid. S. 33.

торого он¹ 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 кото-

¹ Ibid. S. 34.

рой приводит гадамеровское учение, ни в коей мере не восполняется тем, что субъект начинает осознавать собственную историчность, и что масштаб, предложенный им для различения истинных и ложных предрассудков — масштаб и критерий правильности, который он называет «предвосхищением завершенности», — покоится на определенном самообмане, а значит, не может быть надежным критерием правильности понимания.

Экзистенциальное обоснование герменевтического круга

Проследим детальнее ход мысли Гадамера¹. Предварительное «смыслоожидание» интерпретатора подлежит коррекции, когда того требует текст. При этом «текст объединяется в целостность определенного мнения при ином смыслоожидании». Так процесс

¹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 275–279 (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 345–349).*

понимания¹ «постоянно переходит от целого к части и обратно к целому»: задача состоит в том, чтобы «концентрическими кругами расширять единство понятого смысла». «Соответствие всех частных целому есть критерий правильности понимания». Однако, поскольку Гадамер² ставит перед герменевтикой задачу «установления отсутствующего или восстановления нарушенного согласия», он считает, что «цель всякого взаимопонимания и всякого понимания есть достижение согласия в том, что касается самого дела» — содержательного согласия. При этом он³ принципиальным образом противопоставляет шлейермахеровский идеал объективности, который абстрагируется от конкретности исторического сознания интерпретатора, и хайдеггеровское *экзистенциальное обоснование герменевтического круга*, означающее, по его мнению, «решительный поворот». Уче-

¹ Ibid. S. 275 (там же. С. 345).

² Ibid. S. 276 (там же. С. 346).

³ Ibid. S. 277 (там же. С. 347).

ние Шлейермахера предписывает интерпретатору такую позицию, благодаря которой он полностью переносится в духовную перспективу автора текста и уже в этой перспективе 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 Гадамеру¹, 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 «понятным является лишь то, что действительно представляет собой законченное смысловое единство»². Эту предпосылку,

¹ Ibid. S. 277 (там же. С. 348).

² Ibid. S. 278 (там же. С. 348); *Gadamer H.-G. Vom Zirkel des Verstehens*. S. 30.

направляющую всякое понимание, Гадамер предлагает именовать «предвосхищением завершенности».

Вопрос о правильности понимания

Очевидная слабость 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, — однако ни в коей мере не гарантирует *правильность* понимания, ибо для этого необходимо, чтобы искомое понимание было полностью адекватно основному 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 коге-

рентности и связности искомого понимания, нетрудно: достаточно обратить внимание на рекомендации автора. При чтении текста мы исходим (говорит он) из предпосылки завершенности: и лишь когда эта завершенность недостижима или неполна, т.е. текст остается непонятным, мы ставим его под вопрос, «сомневаемся в точности передачи текста и думаем о том, как ее можно исправить»¹, чтобы достигнуть содержательного согласия². Стало быть допускаемое здесь «предвосхищение завершенности» само всякий раз оказывается содержательно определенным. Этим «предполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает, — читатель посто-

¹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 278 (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 348); Gadamer H.-G. Vom Zirkel des Verstehens. S. 30 ff.*

² Опасный подход, прежде всего, для филологической объективности текста; он уместен только в качестве исторической критики достоверности [источников] в смысле Дройзена (*Droysen J.G. Op. cit. § 32: S. 122–131*).

янно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными (по отношению к тексту) смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте»¹. По мнению автора, «лишь неудача попытки 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 мнение², но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина». Так рассуждает Гадамер.

Стало быть, он исходит из предпосылки, согласно которой призванный к пониманию

¹ Здесь я тоже усматриваю элемент критики достоверности [источников], которая может получить слово только по завершении процесса истолкования.

² Это был бы опровергнутый Шлейермахером предрассудок «кириологии»:

Schleiermacher F. *Sämtliche Werke*. Bd. I/7. Berlin, 1864. S. 133.

интерпретатор стремится захватить монополию на истину, которая для него становится если не собственностью, то контрольной инстанцией. По моему же мнению, интерпретатор должен удовольствоваться тем, чтобы постигнуть чужое мнение текста именно как чужое, даже если в нем обнаруживаются ложные взгляды. Автор и сам¹ вынужден признать ряд несомненных исключений из принципа предвосхищения, например, измененное или зашифрованное письмо, для расшифровки которого интерпретатор должен в качестве ключа применить свое понимание вещей. Но если принять в соображение тот факт, что человеческое использование языка всегда несет в себе некоторый избыток смысла, т.е., будучи направляемо невысказанными ценностными предпосылками, имеет эллиптический характер, — то нам придется отбросить ложную предпосылку связности речи и обобщить указанное исключение.

¹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 278, Anm. 2. (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 674. Прим. 29).*

Что касается, далее, установки исторического истолкования, то Гадамер¹ 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, «искомую модель отношений между прошлым и настоящим»², которую науки о духе должны постоянно удерживать в поле зрения. Правда, Гадамер признает, что историк, желающий выявить историческое значение некоторого закона³, не может отвлечься от того, что речь идет здесь о правовом творчестве, которое

¹ Ibid. S. 308 – 310 (там же, с. 384–387).

² Ibid. S. 311 (там же, с. 387).

³ И это выполняется для всякого содержания исторической традиции: см. об этом: Rothacker E. Dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. Mainz, 1954. S. 249–258, 261–263. Ср. в моей «Teoria generale della interpretazione» § 376. P. 599.

желает быть понято юридически¹. Однако особый случай историка, рассматривающего текст закона, который действует еще и сегодня², 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

¹ Значит, с точки зрения правовой догматики: против утверждения, высказанного Гадамером: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 309 (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 385*).

² Случай, который выше Гадамер представил как единственно возможный: Ibid. S. 308 (там же. С. 385).

позицию. Поэтому на все вопросы, которые у Гадамера¹ 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 определенном перемещении? И не осуществляется ли это перемещение только как опосредование настоящим? Мы отвечаем решительным нет. Конечно, инверсия творческого процесса в процессе истолкования требует переноса смысла из изначальной перспективы автора² в субъективность интерпретатора. Однако это отнюдь не «перемещение» в смысле «опосредования современностью». Современность пробуждает и стимулирует поэтический интерес к пониманию, но при переносе *subjective stance*

¹ Ibid. S. 311 (там же. С. 388).

² О «*subjective stance of the speaking subject*», как это называется по-английски, см.: Hirsch E.D. jr. Objective interpretation // Publications of the modern-language-Association of America. Jg. 75, Nr 4, part I (September 1960). P. 463–479, особенно 476.

должна оставаться вне игры. Подмена понятий, вкрадывающаяся в приведенный тезис, выражается, я думаю, в следующем рассуждении¹. Предмет исторического понимания — не события, но их значение (в соотнесенности с настоящим): т.е. их значимость для сегодняшнего дня². Поэтому-де такое понимание описано неправильно, если мы говорим о сущем-в-себе предмете и подходе субъекта к этому предмету³. В действительности сущность исторического понимания (в такой трактовке) 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*.

¹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 311 (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 388).*

² Представляется симптоматичным согласие в этом пункте Гадамера с рассуждениями Р. Бульмана.

³ *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. S. 123. См. также Anm. 63.*

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 возвратить 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 контемплативному рассмотрению истории права. Герменевтическое требование понимать сказанное текстом исходя из той конкретной ситуации, в которой он был создан¹, для историка права означает только [необходимость] телеологической оценки высказан-

¹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 317 (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 395).*

ного в приказе требования, которая, однако, вовсе не обязана иметь непосредственного нормативного влияния на нынешний способ поведения¹. В действительности отнесенность к современности имеет для историка совершенно иной смысл.

Вызывает сомнения также вывод, который Гадамер² 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 текст и за высказанное им мнение, поставить вопрос о действительности, которую они невольно выдают, — 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 аппликацию³. Гадамер считает, что историк под-

¹ *Betti E.* Op. cit. Anm. 123.

² *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 319–321 (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 397–399).

³ *Ibid.* S. 321 (там же. С. 399).

ходит 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»¹!

Итак, все различие сжимается до вопроса масштаба! Любому применению исторических методов уже предшествуют нечто подлинно решающее! Автору кажется, что – хоть это и кажется странным на первый взгляд – проблема «*аппликации*» (благодаря своеобразному смещению интенции заклю-

¹ Ibid. (там же. С. 400).

ченного в тексте мнения) определяет и более сложный случай исторического понимания¹. Во всяком чтении² «совершается аппликация, так что тот, кто читает, сам находится внутри воспринимаемого смысла». Поэтому внутреннее единство истории и филологии он усматривает не в исторической критике предания как такового, но в том, что обе науки совершают аппликацию, которая различается только масштабами: достаточно (как он полагает) лишь «распознать действенно-историческое сознание во всей герменевтической работе, которую проделывают как филолог, так и историк»!

Требование аппликации истолкования

Эта смелая постановка проблемы вынуждает как историков, так и приверженцев ис-

¹ Ibid. S. 322 (там же).

² Ibid. S. 323 (там же. С. 401).

торической герменевтики, которым небезразлична объективность интерпретативных задач, противостоять этому натиску субъективности, этому стремлению низвести процесс исторического истолкования до простого опосредования и столкновения (*Auseinandersetzung*) Прежде и Сегодня. В действительности мнимая аналогия между исторической и нормативно-юридической герменевтикой основана на 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 закона¹, т.е. *аппликация*, ведь оно призвано направить общественную жизнь и деятельность в правовое

¹ *Engisch K.* Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit. Heidelberg, 1953. S. 96 f.

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 аппликации¹.

*Она оправдана только
для нормативно ориентирован-
ного истолкования*

Но с историческим истолкованием дело обстоит совершенно иначе. Его задача имеет чисто контемплативный характер. Оно нацелено на выявление замкнутого в себе смысла

¹ Понятие «аппликации» уместно именно здесь: Wach J. Das Verstehen : Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Bd. II. Tübingen, 1929. S. 19 ff. См. также: Ebeling G. Op. cit. S. 249. Ср. выше раздел «Истолкование в истории и наделение смыслом в эсхатологии».

того или иного фрагмента прошлого. Конечно, в случае значительного отстояния от историка при этом — в соответствии с герменевтическим канонем целостности — следует принять в расчет совокупные следствия и отдаленные воздействия исследуемого исторического события; однако о перемещении в современность здесь не может быть и речи. Напротив, такие феномены сопоставления Прежде и Сегодня, как перемещение в современность, присвоение, ассимиляция, перетолкование и преобразование непонятого предания, характеризуют как раз-таки неисторическое отношение к прошлому, хотя и ложные толкования могут быть весьма продуктивны, когда они инспирированы стремлением воздать должное образам прошлого как «инструментам жизни»¹. Продуктивное расширение, перемещение, дальней-

¹ *Betti E.* Das Problem der Kontinuität im Lichte der rechtsgeschichtlichen Auslegung // Vorträge am Institut für europäische Geschichte in Mainz. Reihe Universalgeschichte. Heft 18. Mainz, 1957. S. 30, 40.

шее 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 способны открыть нам историческую истину: напротив, они открывают простор для субъективного произвола и угрожают скрыть историческую истину или же деформировать ее, пусть даже ненамеренно. Историк, осознавший историчность своего понимания, займет как раз-таки скромную позицию и воздержится от «совершения аппликации». Всякому, кто занимается 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 выска-

зять 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 прояснению его взглядов и самоосмыслению, мы получаем также иной, возможно, непредвиденный результат: оппонент тоже изменил нас, побудив к самоосмыслению. Поэтому нам следует не столько вступить в прямую борьбу с кем-то, сколько позаботиться о том, чтобы наше влияние на все грядущее уравновесило его влияние¹.

¹ *Ницше*, Веселая наука, 321. Поэтому я хочу завершить мою непритязательную критику прояснением собственной позиции. Когда я 34 года тому назад читал лекцию при вступлении в должность в Милане, 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 проти-

В этой атмосфере непринужденной дискуссии следует ожидать дальнейших иссле-

вовес традиционным взглядам – коперниканский переворот в кантовском смысле, т.е. осознать роль субъекта в процессе познания в науках о духе и показать исторически обусловленную установку субъекта при встрече с прошлым. И сегодня я хочу еще раз заявить, что остаюсь на позициях историчности понимания, и признать, что понимание представляет собой задачу, которая изменяется вместе с историческим положением историка и не может иметь окончательного решения. В этом фундаментальном вопросе я согласен с коллегами Бультманом и Гадамером, и они могут видеть во мне единомышленника, который признателен им за их энергичное акцентирование роли интерпретатора в процессе истолкования. Я не могу согласиться с ними только в одном: их учение о предвзятом 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 различные пути к герменевтике можно рассматривать как две орбиты в безбрежном и необозримом космосе наук о духе.

дований, о которых извещает проф. Гадамер и которые скоро появятся в *Philosophische Rundschau*¹. Я особенно признателен ему, а также нашему общему другу Вальтеру Хеллебранду (Hellebrand) за полученные от них письменные пояснения. Эти любезные пояснения особенно ценны тем, что в них освещается исходный принцип и лейтмотив новой философской герменевтики². Однако

¹ Работа «Hermeneutik und Historismus» вышла во время корректуры гранок: *Philosophische Rundschau* 9 Jg. (1961). S. 241–276.

² В упомянутом письме от 18 февраля 1961 г. профессор Гадамер любезно поясняет: «В сущности, я не предлагаю *никакого метода*: я описываю *то, что есть*. Думаю, никто не станет всерьез оспаривать, что дело обстоит так, как я его описываю... Прочитав, например, классическое исследование Моммзена, Вы тоже 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 без него

следует с самого начала иметь в виду, что теоретико-познавательный вопрос – в его об-

не обходится ни одно достижение. Иными словами, я считаю, что научная позиция состоит в том, чтобы *признавать то, что есть*, а не исходить из того, что должно или могло бы быть. В этом смысле я пытаюсь выйти за рамки современного научного понятия метода (которое сохраняет свои ограниченные права), и мыслить в принципиальной всеобщности 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 нейтрализованы. Там, где мы имеем положительную опору в познании, мы должны этот предрассудок преодолеть. Лишь благодаря этому вообще возможна критика по отношению к уверениям. Но критика не является нормальным случаем при понимании. Она предполагает 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,

разцовой постановке, данной Кантом в эпохальной «Критике чистого разума», – это не

quaestio iuris, затрагивающее долженствование, преобразовано в quaestio facti, ориентированное не на правомерность, но на фактическое существование тех или иных способов истолкования.

В свою очередь профессор Вальтер Хеллебранд в письме от 6 апреля 1961 г. отмечает: главная цель Гадамера состоит, по-видимому, в том, чтобы побудить интерпретаторов к осмыслению историчности их профессии, 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. Усилия Гадамера направлены против «изоляциизма» и проявляются в его теории игры (стр. 97 и далее), особенно в его представлении о целостности (неразложимости) игры и игровых ролей (об этом также: Fink E. Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960). Согласно Гадамеру, процесс познания есть совместная игра субъекта и объекта, опосредованная промежуточными факторами (Medien), например, инструментами, разно-

quaesto facti, но quaesto iuris: это вопрос о правомерности, направленный не на фик-

го 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: то, что связывает читателя, сообразно его образованию или профессии, 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. Великий Савиньи, следуя импульсу Гуго, в своих штудиях юстиниановского и современного римского права всегда требовал исследовать историко-догматическое развитие проблемы от Трибуниана 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». Было досадным упущением, когда последующие пандектисты и критики интерполяций почти полностью игнорировали

сацию того, что действительно происходит в той духовной деятельности истолкования, 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 ее корректного решения. Теперь, завершив критические экскурсы, вернемся к нашему обсуждению герменевтических канонов.

«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! — В отношении же ветхозаветного талмудического и народного права средневековой Германии нам оказывает эвристическую помощь их богатая история воздействий.

Критику гадамеровской точки зрения см. в: Kuhn E. Wahrheit und geschichtliches Verstehen // Historische Zeitschrift. Bd. 193 (1961). S. 376 ff. Примирительную постановку вопроса предложена в работе Köhler O. Die Historiker und die Kulturmorphologen // Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Bd. 12 (1961). S. 311. Он исходит из тезиса о мнимой нераздельности прошлого и настоящего: предпосылка, которая, на мой взгляд, может привести к заблуждениям.

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 позицию¹. Здесь речь идет об этической и теоретической позиции, которую негативно можно обозначить как бескорыстие и смиренное самоотстране-

¹ *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Anm. 50.*

ние, — например, это честное и решительное преодоление собственных предрассудков и воззрений, могущих повредить непредвзятому пониманию¹. Позитивно же ее можно охарактеризовать как широту взгляда и полноту кругозора — способность, благодаря которой в отношении к интерпретируемому предмету вырабатывается конгениальная установка и чувство тесного родства с ним².

Выдвинутое здесь требование подчеркивается 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 каноном герменевтического *смыслового соответствия* (или согласования). Согласно этому канону, интерпретатор должен стремиться привести собственную жизненную актуальность к глубочайшему внут-

¹ Ibid. Anm. 51.

² Ibid. Anm. 51a. См. также мою работу «Teoria generale della interpretazione», § 13: 269–282.

ренному согласованию с побуждением, исходящим от объекта, 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 к самоосмыслению¹. Ведь фактическая индивидуальность, выраженная в исторической личности, должна войти в резонанс с личностью исследователя, призванного к ее повторному познанию². Если личность проявляется в некоем единстве, а именно в том, каким образом и в какой степени ее представления объединены в одном сознании³, то именно конгениальное родство с синтезом такого типа и такой степени является одним из условий, дающих историку возможность внутреннего воспроизведения личности.

¹ *Betti E.* Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Anm. 57.

² *Ibid.* Anm. 58.

³ *Ibid.* Anm. 58a.

Сам по себе канон согласованного понимания, о котором идет речь, является универсальным, он значим для истолкования любого типа¹. Но если мы говорим преимущественно об историческом истолковании, то здесь обнаруживается два его возможных применения: во-первых, это истолкование источников исторического предания или остатков прошлого; во-вторых, истолкование форм поведения, которые интересны историк-у, в зависимости от стоящей перед ним проблемы², как свидетельство об индивидуальной или социальной жизни. При этом следует, по нашему мнению, различать две возможности: исследование исторического материала и оценка исследуемой исторически данной жизни может осуществляться только в психологических и практических, этических или политических категориях, как это имеет место в случае биографии, политической истории и истории нравов и нравственности (этоса), — или же историческое иссле-

¹ Ibid. Anm. 59.

² Ibid. Anm. 105.

дование и оценка жизненных форм учитывает присущий им характер *произведения* и тем самым открывает проблематику 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 сообщества. Всякий раз, как эти культурные ценности, создаваемые людьми в их общественной жизни, становятся предметом исторического структурного анализа, процесс истолкования того или иного фраг-

мента исторической жизни, т.е. 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 исследует смыслодержающие формы, которые, как было сказано, имеют 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 Шлейермахер¹, но которое затем,

¹ Ibid. Anm. 108.

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) и строение (композицию) литературного произведения, — стало быть, не в широком смысле семантической или презентационной техники, как она присуща всякому смыслосодержащему образованию, даже если оно не является писанным словом. Между тем очевидно, 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. В самом деле, уяснив, что всякий акт понимания проходит путь обращения (инверсии) акта речи и мысли, коль скоро

задача состоит в том, чтобы ретроспективно воспроизвести и осознать лежащий в основе речи ход мысли, мы обнаруживаем, что такого рода инверсия обуславливает 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. Вико¹, 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»². Ведь сложные типические формообразования, которые изобретает и формирует человеческая культура в ходе ее исторического развития в различных куль-

¹ Ibid. Anm. 109. См. также: *Betti E. I principi di scienza nuova di G. B. Vico e la teotia della interpretazione storia // Nuova Rivista di Diritto Commerciale, Diritto dell' Economia, Diritto Sociale. Pisa 1957. P. 48–59.*

² *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Anm. 110.*

турных системах и сферах жизни — в искусстве, языке, литературе, науке, праве, в хозяйственных и социальных системах, — все они имеют свой собственных *логос*, свой собственный закон формирования и развития, который в то же время есть и закон структурной и смысловой взаимосвязи. Но в свете этой закономерности становится возможным и истолкование, нацеленное на понимание смысла 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 факторы¹.

Технико-морфологическое истолкование в свете проблем формообразования

Истолкование этого типа, направленное на решение *морфологической* проблемы фор-

¹ Ibid. Anm. 110a.

мообразования в различных областях культуры (проблемы, которая самим творцам может быть неизвестна), можно, прибегнув к шлейермахерову языку и критерию различия, назвать *техническим* истолкованием, решающим историческую задачу. Видимо, более соответствующим современному словоупотреблению будет обозначение этого типа истолкования как «морфологического» (что недавно предложил Фриц Вагнер¹).

Когда о «технике» говорится в контексте истории культуры, нам привычно думать только о прогрессе материальной цивилизации, не принимая во внимание более высоких форм объективного духа². Но это произвольное ограничение: в действительности техника, нацеленная на раскрытие особого закона формообразования, присущего различным произведениям в рамках тех или

¹ *Wagner F. Zur Nachwirkung Droysens: Emilio Bettis Hermeneutik // Archiv für Kulturgeschichte. Jg. 38 (1956). S. 261.*

² *Betti E. Op. cit. Anm. 110b.*

иных форм духовной жизни и систем культуры, — произведениям, питающим человеческую культуру, — может быть весьма полезна для истолкования, желающего заново познать и изнутри повторно конструировать эти произведения, как они были порождены и сформированы, в их стилевой определенности, внутренней связности и когерентности — и тем самым проследить также историческое развитие стилей¹. Если оценки, доминирующие в сменяющих друг друга эпохах стиля, образуют духовный горизонт, который определяется в исторически обусловленной перспективе, то напрашивается предположение, что чувствование, постижение и усмотрение не только в языковом высказывании, но и в других сферах жизни духа и в других системах культуры (хотя они и не подпадают под надвременные и неизменные категории) направляются некоторыми герменевтическими принципами — изменяющимися в зависимо-

¹ Ibid. Anm. 110c.

сти от исторически обусловленных взаимосвязей и неотделимыми от отношения между человеком и миром¹. 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 тенденциям, допускающим феноменологическое выявление², прежде всего тенденциям, которые делали бы познаваемой последовательную смену стилевых типов³.

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 индивидуальным переживани-

¹ Ibid. Anm. 113.

² Ibid. Anm. 114.

³ Ibid. Anm. 114a.

ям данных личностей: 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 мы стремимся 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 конструировать ту духовную взаимосвязь смыслов, внутри которой это произведение нам является¹.

¹ Ibid. Anm. 119.

Стало быть, после опроса источников 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 назвать морфологическими проблемами формообразования можно в широком смысле. Так, технико-художественное истолкование произведений изобразительного искусства полезно для проработки истории различных искусств с точки зрения присущих им проблем выражения¹. Точно так же лингвистическое, или технико-литературное истолкование произведений изящной словесности служит для структурирования истории языков и литератур сообразно различным языковым ареалам и литературным жанрам, которые, хоть и подвергаются определенным нападкам, тем не

¹ Ibid. Anm. 119a.

менее выполняют важную ориентирующую функцию, так как соответствуют различным типам языковой коммуникации, связанным с направленностью и целью речи при сообщении собственных мыслей¹. 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 представить историю права сообразно внутренней логике правовых образований и принципов. Наконец, технико-социологическое и технико-экономическое истолкование социальных и хозяйственных систем служит истории социальных и хозяйственных структур². Здесь задача состоит

¹ Ibid. Anm. 120.

² Ibid. Anm. 120a.

в том, чтобы выявить стремящиеся к постоянству связи между историческими фактами, в том числе хронологически отдаленными друг от друга. При этом мы пытаемся сгруппировать факты вокруг специфических морфологических проблем социальной жизни, рассматривая их с точек зрения, соответствующих определенному интересу исторического, или сравнительного исследования¹.

Таким образом, в ходе технико-морфологического истолкования 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, направляющих формирование

¹ Ibid. Anm. 121. См. об этом: *Köhler O.* Die Historiker und die Kulturmorphologen; *Hilckmann A.* Geschichtssphilosophie – Kulturwissenschaft – Soziologie // *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte.* Bd. 12 (1961). S. 405–420.

и развитие произведений и структур¹. Здесь мне достаточно указать на революционный труд Генриха Вельфлина (Wölfflin) «Kunstgeschichtliche Grundbegriffe» и на чрезвычайно продуктивное исследование Эмиля Штайгера (Staiger) «Grundbegriffe der Poetik»².

***Смысловая взаимосвязь и стиль
как продукт собственной законо-
сообразности сил духа***

Ясно, что только тонкое художественное чувство и понимание предмета позволяют интерпретатору, знакомому с проблемами художественного выражения по собственному опыту, раскрыть решенные в художественном произведении проблемы (решенные, возможно, не вполне осознанно) и понять их смысловое содержание. Равным образом

¹ Betti E. Op. cit. Anm. 122.

² См. об этом также: Goldammer K. Die Formenwelt des Religiösen. Stuttgart, 1960.

только компетенция в области права, владение понятийным инструментарием правовой догматики, основанное на опыте и образовании, позволяет историку права исследовать проблемы формирования правовых систем и воззрений, поскольку здесь из правовых систем необходимо извлечь ту функцию, которую они с течением времени приняли¹. Только дух социолога, который достаточно размышлял о морфологических проблемах социальной организации, делает историка культуры способным добиться полной ясности относительно постоянных, типически воспроизводящихся факторов и тенденций развития, которые определяют историческую смену социальных структур и приводят к тому, что члены сообщества, живущего в данном окружающем мире, как правило сходным образом реагируют на сходные полити-

¹ *Betti E. Op. cit. Anm. 123. См. также: Betti E. Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Jg. 40 (1952). S. 364.*

ческие и жизненные обстоятельства¹. Аналогичное требование выдвигали также классические 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 непосредственного семантического значения образа, заново познать и повторно конструировать смыслодержущие формы на пути дополняющего истолкования, опираясь на литературные тексты в их презентативной избыточности². И лишь 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

¹ *Betti E.* Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Anm. 124.

² *Ibid.* Anm. 125.

форм и их носителей, может почувствовать законы, по которым осуществляется диалектика становления, подчиняющаяся всеобщей закономерности, но вместе с тем следующая некоторому индивидуальному закону¹.

Здесь мы говорим о смысловых содержаниях, которые представляют исторический интерес, но тем не менее не могут быть в достаточной мере исследованы и поняты в обычных психологических и этических категориях. Применительно к таким смысловым содержаниям технико-морфологическое истолкование выполняет требование смысловой адекватности понимания, или герменевтического смыслового соответствия, которое нацелено на смысловой избыток произведений человеческой культуры и, как было сказано, выступает в качестве основополагающего канона истолкования. И от историка искусства, языка и литературы, и от историка

¹ Примерно так говорит И. Вах. Ссылка дана в: *Betti E. Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung*. S. 372.

права, хозяйства и религии, и равным образом от социолога требуется понять произведение искусства, формообразование, типичный способ действия в их внутренней когерентности и связности, в их смысловой взаимосвязи с родственными смыслодержащими формами и типами, и охарактеризовать предмет сообразно его «стилю», как продукт собственной законосообразности сил духа. Так техническое истолкование превращается в структурный анализ смысловых содержаний: анализ, который раскрывает для нас характер *произведения* и показывает сущностную взаимоотноимость, взаимосвязь и, в некотором смысле, равноправность того, что ценностная критика столь строго разводит как позитивное и негативное (*wertvoll und wertwidrig*). 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 в произведении языка,

искусства, права, религии. Расходящиеся истолкования всегда указывают нам на то, что всякое подлинное, зрелое произведение в своих четко очерченных границах продолжает жить. И мы вспоминаем о непреходящей истине, высказанной Гете: полностью понять творение человека способны лишь все люди вместе.

Известно, что благодаря объективациям духа субъективный дух отдельного человека может возвыситься до таких высот и погрузиться 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. Существенно при этом то, что именно объективированное смысловое содержание, проникнутая духом материя затрагивает нас своей

чистотой и глубиной. Одно дело – то, что мы черпаем из высоких произведений для собственного образования и самовоспитания; другое – когда мы обнаруживаем, что в космосе объективаций духа есть 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 самого¹.

Если мы мысленно соединим все смысло-содержащие формы в единство культурного человечества, то сможем охватить взором то напряжение между чужим и собственным, которое доминирует во всяком диалектическом отношении объективного и субъектив-

¹ Freyer H. Op. cit. S. 87.

ного 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, превосходят его по своему значению. И если мы можем сказать, что между познанием истории и самопознанием имеется своеобразное соответствие¹, то сущность этого процесса самопознания должна означать, что человеческий дух может завершить этот путь лишь постольку, поскольку в объективных смысловых содержаниях он полагает свое *визави* – нечто более высокое и чужое по отношению к жизни. Возвращение

¹ Эта недавно высказал Бультман: Op. cit. S. 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). См. также: Droysen J.G. Op. cit. S. 168.

нашего духа к самопознанию возможно только благодаря силе стремления 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, выходят далеко за пределы возможностей отдельного человека¹.

Таким образом, общая герменевтическая проблематика, принимающая в разных областях различные формы, открывается взору в поле всех наук о духе. Здесь я удовольствуюсь только тем, что указал вдумчивым ревнителям этих наук на доступную им возможность².

¹ *Freyer H.* Op. cit. S. 88.

² Позволю себе сослаться здесь на мою работу «*Teoria generale della interpretazione*», особенно гл. V.

Содержание

От переводчика	3
Герменевтическая проблематика в современном сознании	7
Объективации духа	10
Смыслосодержащие формы	14
Функция презентации и выраженный смысл ...	17
Истолкование и понимание	21
Истолкование как трехчленный процесс	22
Инверсия процесса творчества и перемещение в чужую субъективность	25
Принципы истолкования: канон герменевтиче- ской автономии объекта	28
Канон смысловой связности (принцип целост- ности)	30
Аналогия и развитие	37
Канон актуальности понимания	40
Жизненное отношение к предмету и направле- ние вопроса	42
Вопрос: достижима ли объективность истори- ческих феноменов	48
Роль оценочного чувства историка: оценочная интерпретация	52
Ответ на поставленный исторический вопрос ..	58
Значение исторического феномена и его значи- мость для сегодняшнего дня	60

Диалог и монолог	64
Истолкование в истории и наделение смыслом в эсхатологии	67
Опасность устранения объективности	75
К теологической герменевтике и «демифологи- зации» керигмы	77
Новейшее обращение к историчности понима- ния	83
Предрассудки как условие понимания	87
Экзистенциальное обоснование герменевтиче- ского круга	91
Вопрос о правильности понимания	94
Историческое понимание как опосредование Прежде и Сегодня	102
Требование аппликации истолкования	105
Она оправдана только для нормативно-ориен- тированного истолкования	107
Канон герменевтического смыслового соответ- ствия (смысловой адекватности понимания)	117
Характер произведения, присущий жизненным формам, вводит проблематику более высо- кого уровня	121
Технико-морфологическое истолкование в свете проблем формообразования	125
Смысловая взаимосвязь и стиль как продукт собственной законосообразности сил духа	133

Аннотированный список книг издательства «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному
адресу: kanonplus@mail.ru

Научное издание

Эмилио Бетти

Герменевтика как общая методология наук о духе

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 04.10.2010.
Формат 70×100^{1/32}. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 7,1. Уч.-изд. л. 13,5. Тираж 1000 экз. Заказ 2611.

Издательство «Канон⁺» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 702-04-57. E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.