РУСТАМ БАЛАГУТДИНОВ

ПОНИМАТЬ ПОСЛЕ ПОДОЗРЕНИЯ

Герменевтика, деконструкция и прошлое

2026

Рустам Балагутдинов

Понимать после подозрения: герменевтика, деконструкция и прошлое

«Автор»
2026

Балагутдинов Р. И.

Понимать после подозрения: герменевтика, деконструкция и прошлое / Р. И. Балагутдинов — «Автор», 2026

Книга прослеживает историю искусства понимания от Августина до Гадамера. Затем она показывает, что сделали с этим искусством «мастера подозрения»: сначала Маркс, Ницше и Фрейд, потом Деррида, Барт и Фуко. Главная мысль книги: доверие и подозрение — не враждующие стороны, а два движения одного внимательного чтения. Эта мысль проверяется там, где ошибка стоит дорого: на исторических свидетельствах, на школьных учебниках истории Казахстана о войне и 28 панфиловцах, на песнях современных рэп-исполнителей, прочитанных как исторический источник.Книга продолжает «Прошлое под подозрением», но её можно читать отдельно. Подготовки по философии она не требует. После каждой главы есть очерк «Что почитать», в конце — словарь терминов и именной указатель.

© Балагутдинов Р. И., 2026
© Автор, 2026

Содержание

Как цитировать эту книгу 5
Пролог. Разговор, который не состоялся 6
Часть I. Искусство понимать 12
Глава 1. Гермес и комментаторы 12
Глава 2. Понять автора лучше, чем он сам 19
Глава 3. Дройзен и Дильтей: история как предмет понимания 25
Глава 4. Хайдеггер и Гадамер: понимание как способ быть 32
Конец ознакомительного фрагмента. 39

Рустам Балагутдинов
Понимать после подозрения: герменевтика, деконструкция и прошлое

Как цитировать эту книгу

© Балагутдинов Р. И., 2026

Библиографическая запись (ГОСТ Р 7.0.100–2018)

Балагутдинов, Р. И. Понимать после подозрения: герменевтика, деконструкция и прошлое / Р. И. Балагутдинов. — [Б. м.] : [б. и.], 2026. — 190 с. — Текст : электронный.

Ссылка в тексте

(Балагутдинов, 2026б) или, с указанием места: (Балагутдинов, 2026б, гл. 12, раздел «Наша позиция»). Нумерация страниц зависит от формата файла, поэтому надёжнее указывать главу и раздел. Буква «б» отличает эту книгу от первой книги автора того же года.

APA, 7-е издание

Balagutdinov, R. I. (2026). Ponimat' posle podozreniya: Germenevtika, dekonstruktsiya i proshloe [Understanding after suspicion: Hermeneutics, deconstruction and the past]. Self-published.

BibTeX

@book{balagutdinov2026b, author = {Балагутдинов, Р. И.}, title = {Понимать после подозрения: герменевтика, деконструкция и прошлое}, year = {2026}, note = {Электронное издание}}

Название для международных каталогов: Understanding After Suspicion: Hermeneutics, Deconstruction and the Past (рабочий перевод).

Ключевые слова: герменевтика; деконструкция; Гадамер; Деррида; Рикёр; Фуко; Барт; интерпретация; историческое знание; источниковедение; коллективная память; школьные учебники истории; история Казахстана; Великая Отечественная война; 28 панфиловцев.

Пролог. Разговор, который не состоялся

Человек у двери

Начнём с вымысла и скажем об этом сразу. Ниже пересказана сцена из романа автора этой книги «Дом, который не спит». Люди, места и события в ней придуманы. Мы берём её по той же причине, по какой в книге «Прошлое под подозрением» брали рассказ о заговорённом пороге: на выдуманном примере удобно разглядеть то, что в настоящих текстах прячется за подробностями.

В полуразрушенной церкви, у главных дверей, стоит мужчина. Только что от него ушла девушка по имени Аврора, и он пытается понять, что она ему сказала. Разговор был недолгим. Он спросил, где она пропадала. Она ответила, что набрела на поле недавней битвы и что мёртвых там было много, поморщилась и спросила, когда кончится война. Он напомнил ей, что война, по словам их Отца, для них благоприятна, а Отца они слушают. Она возразила, что против войны как таковой ничего не имеет, лишь бы та шла подальше. А эта слишком близко, и ей страшно выходить на прогулки: вдруг возьмут в плен или убьют чужие.

Мужчина прокручивает разговор в памяти и чувствует, что тут решительно что-то не сходится. Он знает, на что способна Аврора. От отряда солдат она уйдёт, обратившись дымом, а то и справится с ним одним движением руки. Значит, страх её не может быть настоящим. И тогда он задаёт себе вопрос, ради которого мы и привели эту сцену: что, если она недоговаривает или сама не знает, что говорит?

В этом вопросе на самом деле два вопроса, и ведут они в разные стороны.

«Недоговаривает» значит: знает больше, чем сказала. Смысл у её слов есть, он целый и принадлежит ей, только часть его спрятана. Чтобы понять Аврору, нужно восстановить то, что она имела в виду. Для этого надо подобрать недостающие звенья, поставить себя на её место, учесть, перед кем она говорила и чего опасалась. Это вопрос о намерении.

«Сама не знает, что говорит» устроено иначе. Здесь слова говорят больше, чем знает говорящий. Девушка может искренне верить, что боится плена, а её речь при этом выдаёт другое: усталость, стыд, несогласие с Отцом, которое она не решается себе назвать. Чтобы это услышать, нужно не столько довериться её словам, сколько заподозрить их и читать как бы поверх головы говорящей. Это вопрос о том, что действует в речи помимо воли.

Есть и третий вопрос. Мужчина его не задаёт, хотя касается он его самого. Почему ему вообще кажется, что что-то не сходится? Потому что сам он войну любит. Ему нравится, когда побеждает сильнейший, и он не может вообразить, чтобы кто-то из их семейства думал иначе. То, что говорит Отец и что, «следовательно», думают все они, задаёт рамку, в которой он слышит Аврору. Его недоумение говорит не только о её словах, но и о его слухе.

Читатель, впрочем, знает больше героя. В рассказе, из которого эта сцена выросла, сказано, что случилось на поле. Девушка нашла среди мёртвых единственного живого солдата, вернула ему силы и решила об этом промолчать. Так что она действительно недоговаривает. Но рассказ сообщает и другое. Объясняя себе свои поступки, она так убедительна, что рассказчик остаётся в сомнении: не ищет ли она своими мыслями лишь оправдания тому, что уже сделала? Похоже, верны оба вопроса сразу.

Три способа слушать

Дальше идёт наше прочтение, и мы предлагаем его как схему, которая пригодится в книге. Человек у двери стоит перед тем же выбором, перед которым за последние два века оказывался всякий, кто брался за чужой текст: письмо, летопись, протокол допроса, философский трактат, песню. Можно искать то, что автор хотел сказать. Можно искать то, что сказалось помимо него. И можно спросить, что в самом читателе заставляет его слышать именно так.

Первый путь долго считался главным делом герменевтики. Слово происходит от греческого глагола hermeneuein, «истолковывать», «переводить», «излагать». Герменевтикой называют искусство и теорию понимания: как понимать чужую речь и как отличить лучшее толкование от худшего. Уже Платон в «Кратиле» связывал слово с Гермесом, вестником богов. Современные языковеды считают эту связь недоказанной, но образ прижился, и в нём есть правда о деле: толкователь стоит между тем, кто сказал, и тем, кто слушает. Как это искусство выросло из комментариев к Писанию и стало претендовать на описание человеческого существования вообще, расскажет первая часть книги.

Второй путь получил имя в середине XX века. Философ Поль Рикёр в книге о Фрейде (1965) назвал Маркса, Ницше и Фрейда «мастерами подозрения»: людьми, которые научили читать сознание как текст, скрывающий собственный смысл. От этой школы тянется линия к французским мыслителям 1960–1970-х годов, которых называют постструктуралистами. Они выросли из структурализма и спорили с ним; что значат эти слова, подробно разобрано в первой книге, а здесь мы к ним вернёмся в главе 5. Среди постструктуралистов прежде всего нужен Жак Деррида с его деконструкцией. Что это такое, мы разберём в главе 6. Пока достаточно сказать, что деконструкция читает текст так, чтобы найти в нём места, где он держится не на том, на что сам указывает, и потому не может удержать окончательный смысл.

Третий путь, вопрос о слушающем, оказался общим для обеих сторон, хотя отвечали на него по-разному. Одни говорили, что читатель всегда приходит к тексту с предварительными мнениями, и это не помеха, а условие понимания; у этой мысли появится имя в главе 4. Другие отвечали, что сами эти мнения сформированы порядками речи и власти, которых читатель не выбирал. Мужчина в церкви годится в иллюстрацию и для тех, и для других.

Париж, апрель 1981 года

Теперь о событии, с которого эту книгу можно было бы начать и без всякого вымысла.

25 апреля 1981 года в парижском Институте Гёте открылся небольшой коллоквиум «Текст и интерпретация». Его организовал профессор Сорбонны Филипп Форже. Среди участников были двое, которых тогда считали главными голосами двух направлений, и это была их первая публичная встреча.

• Хансу-Георгу Гадамеру шёл восемьдесят второй год. Его «Истина и метод» вышла больше двадцати лет назад и сделала его самым известным представителем философской герменевтики.

• Жаку Деррида было пятьдесят, и его имя стало почти синонимом деконструкции.

До тех пор немецкая герменевтика и французский постструктурализм почти не разговаривали друг с другом. Организаторы надеялись, что встреча начнёт разговор.

Гадамер выступал в первый вечер. Он говорил о том, как читатель входит в игру с текстом, и, среди прочего, о доброй воле: всякий, кто вступает в разговор, исходит из готовности понять собеседника и быть понятым. Наутро слово взял Деррида. Он признался, что со вчерашнего вечера спрашивает себя, происходит ли здесь хоть что-то, кроме невероятных деба-

тов, встречных вопросов и поисков неуловимых предметов мысли. Затем он задал Гадамеру три коротких вопроса, оттолкнувшись от слов о доброй воле.

1. Кант называл добрую волю единственным безусловным благом. Но не принадлежит ли сама мысль, что последним основанием служит воля, определённой эпохе — той, которую Хайдеггер называл эпохой метафизики воли?

2. Гадамер хотел включить в общую герменевтику психоанализ. Достаточно ли для этого, как он полагает, просто расширить контекст толкования? Или это потребует разрыва, перестройки самого понятия контекста?

3. Держится ли понимание на непрерывности связи между собеседниками? Или, напротив, его условие — прерывание связи, приостановка всякого посредничества?

В конце Деррида добавил, что не уверен, бывает ли у нас вообще тот опыт, о котором говорил Гадамер: знать в разговоре, что тебя поняли полностью.

Гадамер ответил коротким текстом. В немецком издании составитель дал ему заглавие «И всё же: власть доброй воли». Ответ начинается признанием, что вопросы Деррида неопровержимо показывают: доклад, поскольку он имел в виду хорошо известную позицию Деррида, своей цели не достиг. Затем Гадамер объясняет, что под доброй волей он имел в виду не кантовскую мораль. Он имел в виду то, что Платон называл доброжелательными опровержениями: в разговоре ищут не слабые места собеседника, чтобы доказать свою правоту, а стараются по возможности усилить его точку зрения, чтобы сказанное им стало ясным. А лучшее доказательство, добавляет Гадамер, сам Деррида: раз он задаёт вопросы, значит, рассчитывает, что их захотят понять. Собственный доклад Деррида был посвящён вовсе не Гадамеру, а тому, как Хайдеггер читал Ницше.

Тексты коллоквиума вышли по-немецки в 1984 году, по-английски в 1989-м. Организатор Форже позже назвал встречу «невероятными дебатами», повторив слова самого Деррида, а составители английского тома усомнились, можно ли вообще говорить о «встрече». В 2008 году философ Ричард Бернстайн озаглавил статью о ней «Разговор, который так и не состоялся». Гадамер ещё несколько раз возвращался к спору в отдельных статьях. Деррида публично почти не отвечал.

Гейдельберг, февраль 2003 года

Гадамер умер в марте 2002 года в Гейдельберге, в возрасте ста двух лет. Через одиннадцать месяцев Гейдельбергский университет пригласил Деррида выступить на вечере его памяти. Лекция, прочитанная 5 февраля 2003 года, вышла потом книжкой с заглавием «Бараны» и подзаголовком «Непрерванный диалог: между двумя бесконечностями, стихотворение».

Деррида начинает с вопроса, сумеет ли он справедливо и верно засвидетельствовать своё восхищение Гадамером. Он вспоминает Париж и признаётся, что тогда стоял почти онемев, говорил с Гадамером мало и лишь косвенно. Потом они встречались много раз, в Гейдельберге, в Париже, в Италии, и говорили всегда по-французски. Деррида пишет, что в этих разговорах лучше понимал целый век немецкой мысли. А затем он делает ход, который стоит запомнить. Встреча, говорит он, так удачно не удалась, что оставила деятельный и вызывающий след, и у этого следа больше будущего, чем было бы у гармоничного, согласного диалога. Значительная часть лекции посвящена одному стихотворению Пауля Целана, поэта, о котором писали оба. Последняя строка стихотворения говорит о мире, который ушёл, и о том, что теперь говорящему остаётся нести другого.

Деррида умер в октябре 2004 года.

Здесь мы позволим себе наблюдение, за которое отвечаем сами. В Гейдельберге Деррида делает ровно то, что делает толкователь, когда автора уже нет: говорит о другом, кото-

рый не может ни возразить, ни уточнить, и пытается остаться ему верным. Герменевтика с самого начала имела дело с отсутствующими: с умершими авторами, древними книгами, документами, чьи составители не ответят на наши вопросы. Историк знает это положение лучше многих. Мыслитель, всю жизнь показывавший, что смысл никогда не бывает присутствующим целиком, в конце произносит речь о верности и свидетельстве. Похоже, спор доверия и подозрения устроен сложнее, чем спор двух лагерей.

О чём эта книга

Эта книга о том, что остаётся от понимания после подозрения. Можно ли и нужно ли по-прежнему спрашивать, что автор хотел сказать, если нам объяснили, что текст говорит больше и иначе, чем знает его автор? Чем хорошее толкование отличается от плохого, если окончательного толкования не бывает? И что всё это значит для того, кто читает следы прошлого: для историка, учителя, автора учебника, просто для человека, который хочет понять, что ему рассказывают о войне, в которой воевал его прадед?

Книга продолжает разговор, начатый в книге «Прошлое под подозрением. Как историки пережили постмодернизм». Там мы шли со стороны историков: что именно предложили им философы и литературоведы, чем это было опасно для ремесла и как ремесло ответило. Слово «герменевтика» там почти не звучало. Здесь мы идём с другой стороны, со стороны самого понимания: его истории, его самоуверенности и его сомнений.

Кое-где книги неизбежно пересекаются: о Деррида, Барте и Фуко придётся говорить снова. Мы старались не пересказывать уже рассказанное, а смотреть на тех же авторов под другим углом: не «что они сказали историкам», а «что они сделали с искусством понимания». Где подробный разбор есть в прошлой книге, мы так и скажем. Читать эту книгу можно и без той.

Теперь о том, чем эта книга не является.

• Это не учебник герменевтики и не полная её история. Еврейская, исламская, индийская и китайская традиции толкования остаются за её пределами. Это сознательное ограничение, и в заключении мы о нём скажем.

• Это не опровержение деконструкции и не её апология.

• Это не методичка с готовыми правилами, хотя несколько вопросов, которые можно задать любому тексту, читатель вынесет.

• Это не книга о политике. Правда, одна из глав посвящена тому, как школьные учебники рассказывают о войне, и в ней мы поставим неудобный вопрос о национализме, не делая вид, что знаем ответ.

Позиция у книги есть, и мы её не скрываем. Мы предполагаем, что доверие и подозрение — не враждующие лагеря, а два движения одного внимательного чтения, которые нуждаются друг в друге. Без доверия подозрению нечего проверять. Без подозрения доверие превращается в пересказ. Пока это гипотеза. Полностью мы сформулируем её в начале четвёртой части, когда выслушаем обе стороны, и там же проверим на материале, где ошибка стоит дорого: на исторических источниках, школьных учебниках, песнях, которые слушает поколение.

Как устроена книга

Первая часть, «Искусство понимать», рассказывает, как толкование священных и классических текстов стало общей теорией понимания у Шлейермахера, основанием гуманитарных наук у Дройзена и Дильтея и, наконец, философией человеческого существования у Хайдеггера и Гадамера.

Вторая часть, «Школа подозрения», начинается с Маркса, Ницше и Фрейда и с того, как их прочитали Рикёр и Фуко. Затем она показывает, что сделали с герменевтикой Деррида, Барт и Фуко.

Третья часть сводит стороны лицом к лицу. В ней парижский спор и его продолжение, возражения тех, кто защищал автора и пределы толкования, и одна деконструкция, проделанная у читателя на глазах, на тексте о «пространственном повороте» в науках о культуре.

Четвёртая часть открывается нашим синтезом и проверяет его на трёх материалах:

• как историки читают источники после всех этих споров;

• как советский и современный учебники истории Казахстана рассказывают о Великой Отечественной войне;

• как можно прочитать песни современных рэп-исполнителей в качестве исторического источника.

В заключении мы попробуем сделать с собственной книгой то, что делали с чужими: найти её допущения.

Договорённости те же, что и в прошлой книге.

• В тексте нет скобочных ссылок; в конце каждой главы стоит очерк «Что почитать».

• Где вывод наш, а не автора, о котором мы рассказываем, сказано «наше наблюдение» или «наш вывод».

• Если мы знаем текст только по пересказу или не нашли его, мы так и пишем.

• Вымышленные примеры, вроде сцены в церкви, всегда помечены как вымысел.

• Автор по давней университетской привычке называет себя «мы». Почему, подробно объяснено в прошлой книге. Здесь достаточно сказать, что «мы» чаще всего означает автора и читателя, которые идут по тексту вместе.

Самая трудная глава — шестая, о Деррида. Если она покажется вязкой, её можно пролистать и вернуться позже.

Вернёмся к человеку у двери. Он так и не решил, недоговаривает Аврора или сама не знает, что говорит. Мы тоже не решим этого за него. Но к концу книги, надеемся, станет ясно, чем отличаются эти два вопроса, почему нельзя ограничиться одним из них и что делать с третьим, которого он себе так и не задал.

Что почитать

Тексты парижской встречи 1981 года собраны в двух изданиях:

• немецкий том «Text und Interpretation» под редакцией Филиппа Форже (München: Fink, 1984);

• английский сборник «Dialogue and Deconstruction: The Gadamer–Derrida Encounter» под редакцией Дианы Мичелфелдер и Ричарда Палмера (Albany: SUNY Press, 1989). В нём есть и поздние статьи Гадамера о Деррида, и полтора десятка комментариев других авторов.

Доклад Гадамера «Текст и интерпретация» и его позднюю статью «Деконструкция и герменевтика» можно прочитать по-русски в сборнике «Герменевтика и деконструкция» под редакцией В. Штегмайера, Х. Франка и Б. В. Маркова (СПб., 1999). Сборник выложен и в открытом доступе на сайте anthropology.ru.

Почему разговор «не состоялся», хорошо разобрал Ричард Бернстайн в статье «The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida)» (The Review of Metaphysics, 2008).

Гейдельбергская лекция Деррида вышла:

• по-французски: «Béliers» (Paris: Galilée, 2003);

• по-немецки: в книжке «Der ununterbrochene Dialog» (Suhrkamp, 2004);

• по-английски: под названием «Rams» в сборнике статей Деррида о Целане «Sovereignties in Question» (Fordham University Press, 2005).

Русского перевода нам найти не удалось.

Книга, продолжением которой служит эта: Балагутдинов Р. И. Прошлое под подозрением: как историки пережили постмодернизм. Электронное издание, 2026. 291 с. Поскольку нумерация страниц зависит от формата файла, мы ссылаемся на неё по главам.

Часть I. Искусство понимать

Глава 1. Гермес и комментаторы

Путник в поле

На рубеже IV и V веков епископ африканского города Гиппона Аврелий Августин писал руководство для тех, кто толкует Писание. В одном месте он задаёт вопрос, который будет преследовать нас всю книгу. Что, если толкователь прочитал текст не так, как его понимал автор, но вывел из него мысль, которая делает людей лучше?

Августин отвечает образом. Такой толкователь, пишет он в старом русском переводе, «обманывается точно так, как обманывается путник, который по ошибке, оставив прямую дорогу, идет полем, впрочем, туда же, куда ведет и самая дорога». Ошибка безвредна: он «обманывается, но не лжёт». Но Августин тут же добавляет, что такого толкователя всё равно надо поправлять. Привычка сходить с дороги может однажды завести «или в слишком дальнюю, или даже в совершенно противоположную сторону». А кто упорствует в смысле, которого у автора нет, рано или поздно наткнётся у того же автора на места, которые с его толкованием не сходятся.

В этом коротком рассуждении уже есть почти всё, о чём спорили следующие полторы тысячи лет. Есть смысл, который имел в виду автор, и это прямая дорога. Есть смысл, к которому приходит читатель, и это поле. Есть цель, ради которой читают, и это то место, куда ведут оба пути. И есть проверка, которая не даёт полю превратиться в бездорожье: сам текст, который в других местах возразит неверному толкованию.

Эта глава о том, как из таких рассуждений над священными и классическими книгами выросло искусство понимания. Мы пройдём путь от александрийских филологов до немецких профессоров начала XIX века. Подробная история толкования заняла бы несколько томов, поэтому мы не пересказываем всё. Нас интересует, откуда взялись приёмы и вопросы, которые позже стали философией.

Филологи и аллегористы

Греческое слово hermeneia, «истолкование», философия знает давно. Короткий логический трактат Аристотеля о строении высказываний называется «Peri hermeneias», «Об истолковании». Но искусство толковать выросло не из философии, а из школы.

Вильгельм Дильтей, к которому мы ещё вернёмся в главе 3, начинает свой очерк «Возникновение герменевтики» (1900) именно с этого. Греки учились на поэтах. Гомера читали, заучивали, объясняли ученикам, и от этой школьной нужды пошли первые правила толкования. Потом риторы научили разбирать речь на части, а Аристотель в «Риторике» и «Поэтике» показал, как устроены стиль, ритм и метафора.

Следующий шаг сделала Александрийская библиотека. Там собрали рукописи Гомера, и выяснилось, что они расходятся. Филологам пришлось решать, какие стихи подлинные. Зенодот Эфесский, первый библиотекарь, стал помечать сомнительные строки особым значком. Такой приём называется атетезой, от греческого «отвергаю». Аристарх Самофракийский пошёл дальше. По Дильтею, он сознательно объяснял гомеровское словоупотребление через другие места самого Гомера, а не через позднейший язык. Позднейшая традиция приписала

ему формулу «объяснять Гомера из Гомера». Действительно ли она ему принадлежит, филологи спорят, но приём описывает точно.

Одновременно в Пергаме, соперничавшем с Александрией, Кратет Малосский развивал другой подход, аллегорический. Дильтей объясняет, откуда он берётся, и это объяснение стоит запомнить. Аллегория возникает там, где почитаемый текст расходится с более «очищенным» взглядом на мир. Гомеровские боги ссорятся, обманывают и ревнуют, а философ уже думает о божестве иначе. Чтобы не отказываться от Гомера, его начинают читать как иносказание: под ссорой богов скрыта борьба стихий, под странствием Одиссея — путь души. Дильтей замечает, что этот приём был так же неизбежен, как и бесполезен для понимания самого Гомера. Применяли его толкователи Вед, Гомера, Библии и Корана.

Здесь мы позволим себе наблюдение, которое пригодится историку. Когда почитаемый текст говорит не то, что мы ожидаем, есть два выхода. Можно усомниться в тексте: эти строки вставлены позже, их нужно отбросить. Так поступает критика. А можно усомниться в очевидном смысле: текст говорит не то, что кажется, его нужно прочитать иначе. Так поступает толкование. Александрийский значок и пергамская аллегория — два ответа на одно затруднение. Историк, у которого источник противоречит другим источникам, до сих пор стоит перед тем же выбором: подделка или неверно понятый документ?

Александрия и Антиохия

Христианство унаследовало это затруднение в острой форме. Церковь объявила, что Ветхий и Новый Завет связаны: пророчества одного сбываются в другом. Тогда древние книги иудеев нужно было читать так, чтобы в них проступал Христос. Без аллегории здесь было не обойтись.

Приём был уже готов. Филон Александрийский, иудейский мыслитель I века, читал Пятикнижие как философское иносказание. У него, по словам Дильтея, уже были «каноны и законы аллегории». Христианские толкователи Александрии продолжили его дело. Самый влиятельный из них, Ориген (около 185 — около 254), в четвёртой книге трактата «О началах» описал строй смыслов Писания. «Как человек, говорят, состоит из тела, души и духа, — пишет Ориген, — так и Священное Писание… тоже состоит из тела, души и духа». Телом Писания он называет «обычный и исторический смысл». И добавляет то, что нам ещё пригодится: смыслы распределены между читателями. Простые люди назидаются телом Писания, тот, кто начал преуспевать, — его душой, совершенные — духом. Уровень смысла, который открывается, зависит от того, кто читает.

Против этого выступила школа Антиохии. Её толкователи держались грамматического и исторического смысла. Феодор Мопсуестийский, как пишет Дильтей, видел в Песни песней свадебную песнь, а не аллегорию любви Христа и Церкви, и многие пророчества относил к событиям своего времени, а не к пришествию Христа. Сочинения антиохийцев против аллегории до нас не дошли. Спор Александрии и Антиохии потом не раз повторялся под другими именами. Что важнее, буква или дух? Что текст сообщает о своём времени или что он говорит нам?

Средневековье решило этот спор примирением, а не победой одной из сторон. Иоанн Кассиан в начале V века описал четыре смысла Писания и показал их на одном слове. Иерусалим по букве — город иудеев. Аллегорически это Церковь. Нравственно — душа человека. В высшем, «анагогическом» смысле, от греческого «возведение», — небесный град, к которому стремится верующий. Позже, в XIII веке, доминиканец скандинавского происхождения Августин Датский, умерший в 1282 году, свёл это в двустишие. Оно стояло в его небольшом богословском пособии для «простецов», составленном около 1260 года, и, по словам Анри де Любака, больше пяти веков его цитировали толкователи и богословы: буква учит о том, что

было; аллегория — тому, во что верить; нравственный смысл — тому, как поступать; анагогия — тому, куда стремиться.

Тут возникает соблазн увидеть в средневековой экзегезе (так называют истолкование священного текста) предшественницу современной «множественности смыслов». Это было бы ошибкой. Наше наблюдение таково: четыре смысла не были свободной игрой, это была регулируемая множественность. Её держали в рамках канон, то есть утверждённый состав священных книг, «правило веры» и авторитет Церкви. Читатель не изобретал новые смыслы, он восходил по заранее построенной лестнице. Когда в главах 5 и 6 мы дойдём до разговоров о «бесконечности интерпретации», это различие понадобится. Много смыслов само по себе ещё не означает, что годится любой.

Августин: знаки, темнота и любовь

Вернёмся к Августину. Его руководство по-латыни называется «De doctrina christiana», «О христианском учении». Первые книги написаны в середине 390-х годов, закончено оно незадолго до смерти автора, около 426–427 года. Старый русский перевод, вышедший в Киеве в 1835 году и переизданный в 2006-м, называется иначе: «Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия». Слово «герменевтика» добавил переводчик. Сам Августин его не употреблял: как мы увидим ниже, оно появится только через двенадцать веков. Это мелочь, но поучительная. Перевод XIX века читает древний текст глазами своего времени и даёт ему имя, которого тот ещё не знал.

Иногда пишут, что у Августина впервые формулируется цель герменевтики. Это неточно, он стоял на плечах Оригена. В третьей книге он прямо излагает правила толкования, составленные до него донатистом Тиконием. Но Августин первым свёл разрозненные приёмы в систему и связал их с теорией знака. С этого он и начинает: «Всякая наука занимается либо предметами, либо известными знаками, предметы выражающими». Дерево и камень — вещи. Слово «дерево» — знак. Но и вещь может стать знаком: камень, на котором спал Иаков, в Писании указывает на нечто большее, чем камень. Вся трудность толкования в том, чтобы понять, где перед нами знак и чего именно.

Отсюда первый вопрос Августина: как отличить буквальное выражение от иносказательного? Его ответ прост и смел. Всё, что в Писании, «будучи принято в собственном смысле, не согласно с нравственностью или с истинами веры, все то должно разуметь в смысле иносказательном». Заметим, что это критерий не грамматический, а смысловой: о буквальности решает не форма фразы, а то, во что верит и как живёт читатель. Позже мы увидим, как Гадамер скажет, что понимание всегда приходит к тексту с предварительным знанием о его предмете. У Августина это предварительное знание названо открыто: правило веры.

Второй вопрос — что делать с тёмными местами. Здесь Августин рассуждает почти как педагог. Темнота Писания допущена Провидением, чтобы «трудностью в изыскании точного смысла его смирить гордость». Доказательство тому — удовольствие от разгадки. Сказать прямо, что святые люди приносят Церкви плод любви, скучно. А прочитать это в странной строке Песни песней о зубах, подобных стаду остриженных овец, — радостно. Но темнота не бездонна. Августин уверен, что почти всё, что затемнено в одном месте, «открыто самым ясным образом» в другом. Тёмное объясняется ясным, часть — другими частями. Мы ещё не дошли до названия, но уже стоим на пороге того, что назовут герменевтическим кругом.

Третий вопрос — ради чего всё это. Здесь Августин ставит правило, которое перевешивает остальные: правило любви. Тот, кто думает, что понял Писание, «а между тем его разумение никого не назидает в… двоякой любви к Богу и ближнему, тот еще не уразумел Писания». Отсюда и путник в поле. Ошибка в понимании автора простительна, если толкование ведёт к цели, ради которой текст написан.

Перед нами, таким образом, три проверки, которые Августин держит одновременно. Это наше прочтение, и мы предлагаем его как первую версию вопроса, проходящего через всю книгу:

1. Намерение автора: прямая дорога, и сходить с неё ошибка.

2. Связность текста: тёмное поверяется ясным, и неверное толкование рано или поздно упрётся в другие места.

3. Цель чтения: любовь, и она может оправдать безвредную ошибку.

Августин не считает эти проверки равными. Цель стоит выше намерения, но связность не даёт цели стать произволом. Через полторы тысячи лет Гадамер скажет, что понимание неотделимо от применения к собственной жизни читателя. А деконструкция покажет, что связность текста никогда не бывает полной. Оба ответа, как видим, пользуются словарём, который у Августина уже был.

Реформация: Писание само себя толкует

Следующий поворот произошёл в XVI веке и был вызван спором о власти, а не любопытством учёных.

Мартин Лютер (1483–1546) выступил против Рима с принципом sola scriptura, «только Писание». Если истина веры содержится в Писании, а не в преданиях и решениях пап, то нужно ответить, кто решает, что Писание значит. Католический ответ был готов: Церковь, хранительница предания. Лютеру нужен был другой ответ. Он сформулировал его в 1520 году: Писание само себя толкует, по-латыни sui ipsius interpres. Как показывает Гадамер в «Истине и методе», это означало отказ от двух опор сразу: от предания, без которого будто бы не понять Писание, и от средневекового учения о четырёх смыслах.

Но если внешнего судьи нет, критерий нужно найти внутри текста. Его нашли ученики Лютера, прежде всего Филипп Меланхтон (1497–1560), гуманист и знаток античной риторики, а затем Маттиас Флаций Иллирик (1520–1575). В 1567 году Флаций издал «Ключ к Священному Писанию» («Clavis Scripturae Sacrae»). Дильтей называет этот труд первым значительным и, возможно, самым глубоким сочинением по теории толкования того времени.

Главная мысль Флация, если пересказать её по Дильтею, такова: «отдельные части целого уразумеваются по их сопряженности с этим целым и с другими его частями». Чтобы понять место, нужно знать, к чему клонит вся книга, её scopus, то есть цель или главный смысл. Чтобы знать, к чему клонит книга, нужно понять её места. Флаций, как пишет Гадамер в примечаниях, даже сравнивал текст с телом, где голова и члены понятны только друг через друга.

Это и есть герменевтический круг, и пора дать ему определение. **Герменевтическим кругом** называют зависимость понимания части от понимания целого и понимания целого от понимания частей. Простой пример: в предложении «Он повернул ключ и вышел к ручью» слово «ключ» означает одно в первой половине фразы и, возможно, другое, если дочитать до ручья. Значение слова определяется предложением, предложение — абзацем, абзац — книгой, книга — тем, что мы знаем об эпохе. Но и книгу мы понимаем только через её слова. Выйти из этого круга нельзя. Можно только ходить по нему, уточняя одно через другое. В главе 2 мы увидим, как Шлейермахер сделает из этого принцип, а в главе 4 — как Хайдеггер объявит круг не дефектом метода, а способом человеческого существования.

Сейчас важнее другое. У Флация круг родился как оружие в споре. Католическая сторона на Тридентском соборе отвечала, что Писание темно и без предания Церкви его не понять. Собор заседал в 1545–1563 годах, и уже в 1546 году, на четвёртой сессии, принял постановления о Писании и предании. Флаций должен был доказать обратное: правильно читаемое Писание понятно из самого себя. Круг части и целого служил этим доказательством.

Здесь наше наблюдение. Принцип, который потом станет нейтральным правилом филологии, при рождении был политическим жестом. Он перенёс право на окончательное толкование от учреждения к тексту. В главе 8 мы встретим Мишеля Фуко, который будет говорить о «комментарии» как о способе, которым общество контролирует свои тексты. История Флация показывает, что контроль может меняться местами: тот же самый комментарий служит и освобождению от одной власти, и утверждению другой.

Гадамер, впрочем, добавляет трезвую оговорку. Реформационная герменевтика сама опиралась на догматическую предпосылку: Писание образует единое целое, потому что его автор один — Бог. Круг Флация замыкался в доверии к цельности текста, и это доверие не обсуждалось. Когда его поставили под сомнение, круг пришлось строить заново.

Слово появляется

Само слово «герменевтика» в названии книг появляется в XVII веке. Страсбургский лютеранский богослов Иоганн Конрад Даннхауэр (1603–1666) в 1630 году издал сочинение, где описал общее искусство толкования любых текстов, не только священных, и назвал его hermeneutica generalis. В 1654 году он выпустил «Священную герменевтику» («Hermeneutica sacra»), и после этого слово закрепилось.

Название первой книги Даннхауэра хочется привести целиком: «Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris», то есть «Образ доброго толкователя и злонамеренного клеветника». Это наше наблюдение, но трудно не заметить, что уже в первом заглавии общей герменевтики стоят рядом два персонажа этой книги. Один читает с доверием и ищет то, что автор хотел сказать. Другой читает с подозрением и находит то, чего автор не говорил. Даннхауэр, разумеется, считал второго злодеем. Через три века у подозрения появятся защитники, и злодеем он быть перестанет.

Тем временем у толкования появился новый противник — история. В 1670 году Бенедикт Спиноза (1632–1677) в седьмой главе «Богословско-политического трактата» предложил читать Писание так же, как естествоиспытатель читает природу. Его метод Гадамер излагает так: выводить смысл, который вкладывали в книги их авторы, из исторических данных. Нужно знать язык, на котором они писали, кто они были, для кого и когда писали, как книги дошли до нас. Это шаг огромной важности. Священный текст становится историческим документом, а его смысл — мнением людей определённой эпохи. Отсюда, как замечает Гадамер, недалеко до исторической критики Библии, которая в XVIII веке совершила прорыв. Историк узнает в методе Спинозы собственное ремесло: прежде чем спрашивать, истинно ли сказанное, спроси, кто, когда и зачем это сказал.

Ещё через семьдесят лет Иоганн Мартин Хладениус (1710–1759) выпустил «Введение к правильному истолкованию разумных речей и сочинений» (1742). Гадамер отмечает у него интересное понятие «зрительного пункта». Хладениус взял его из оптики Лейбница, чтобы объяснить, почему разные люди видят одну и ту же вещь по-разному. Если двое описывают одно событие с разных точек, их рассказы будут различаться, и не обязательно потому, что кто-то из них лжёт. Для истории это открытие: разногласие свидетелей не всегда означает обман, оно может быть следствием места, с которого смотрели. Гадамер, правда, предостерегает от того, чтобы видеть в Хладениусе наивного предшественника исторического метода. Для самого Хладениуса толкование было делом педагогическим: «привносить те понятия, которые нужны для полного уразумения» текста, а не восстанавливать чужую точку зрения.

Во второй половине XVIII века стремление к общей теории стало явным. Георг Фридрих Мейер (1718–1777) в «Опыте всеобщего искусства истолкования» (1757), по словам Дильтея, расширил понятие своей науки настолько, насколько вообще мог: она должна была давать правила для истолкования любых знаков. Дильтей отзывается об этой книге язвительно. Она пока-

зывает, что новую науку нельзя изобрести, исходя из любви к симметрии и красивому устройству разделов; без живого опыта чтения правила остаются пустыми.

Параллельно шла классическая филология. Фридрих Август Вольф (1759–1824) в «Пролегоменах к Гомеру» (1795) доказывал, что поэмы Гомера сложились из устных песен и лишь потом были записаны. Его ученик Фридрих Аст (1778–1841) в «Основах грамматики, герменевтики и критики» (1808) развил мысль о части и целом с новой силой. Для Аста за каждым произведением стоит дух эпохи, и понимание движется от частностей к этому духу и обратно. Шлейермахер разбирал Вольфа и Аста в речах 1829 года. Как пишет Энтони Тисельтон, он признавал, что Асту отчасти удалось сформулировать понятие герменевтического круга, но считал его рассуждения слишком «научными» и далёкими от живого искусства.

Что было готово к 1800 году

Подведём итог. К концу XVIII века у европейской учёности было многое.

• Правила грамматического толкования, идущие от александрийских филологов.

• Опыт аллегорического чтения и знание его опасностей.

• Принцип части и целого, выкованный в протестантской полемике.

• Метод исторического прочтения от Спинозы и учение о «зрительном пункте» от Хладениуса.

• Само слово «герменевтика» и мечта о всеобщей теории.

Не было одного. Все эти правила оставались частными: одни для Библии, другие для Гомера, третьи для юридических текстов. Дильтей подчёркивает, что классическая и библейская герменевтика развивались параллельно и не сливались. Никто ещё не спросил, что такое понимание само по себе, когда мы понимаем любую чужую речь, будь то псалом, письмо друга или донесение генерала. По словам Дильтея, ответить на этот вопрос мог только человек, соединявший филологическую виртуозность с подлинно философским даром. Таким человеком он считал Фридриха Шлейермахера, о котором пойдёт речь в следующей главе.

Вспомним напоследок путника в поле. Все толкователи, о которых шла речь, по-своему отвечали на вопрос Августина: чем держится правильный путь, если дорогу можно потерять? Александрийцы опирались на рукописи и словоупотребление, средневековые богословы — на «правило веры» и лестницу смыслов, Флаций — на цельность текста, Спиноза — на историю. Каждая опора позже будет поставлена под сомнение. Но сам вопрос, как видим, старше всех ответов на него.

Положения 1 и 4 (доверие — условие входа; решение локально и подотчётно; оба будут сформулированы в главе 12). Глава их готовит: уже у Августина три проверки — намерение автора, связность текста и цель чтения — работают вместе, и ни одна не отменяет другую.

Что почитать

Главный текст главы — «О христианском учении» Августина. Мы цитируем его по изданию: Блаженный Августин. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб.: Библиополис, 2006. Это переиздание перевода 1835 года, со старинным, но вполне ясным слогом. Рассуждение о знаках открывает первую книгу, правило любви и образ путника стоят в её конце, правила о тёмных и иносказательных местах занимают третью книгу.

Лучший короткий очерк ранней истории толкования — статья Дильтея «Возникновение герменевтики» (1900). По-русски: Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 4. Герменевтика и теория литературы. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001, с. 235–253. Там же помещена

конкурсная работа молодого Дильтея о герменевтике до Шлейермахера, с подробным разбором Флация; к ней мы не обращались.

Реформационную предысторию, Спинозу и Хладениуса Гадамер разбирает в начале второй части «Истины и метода»: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988, с. 222–230.

Трактат Оригена «О началах» по-русски издан в переводе Н. Петрова (Казань, 1899; переиздан в Самаре и Новосибирске в 1993 году); рассуждение о теле, душе и духе Писания — в четвёртой книге. Сохранился он в латинском переводе Руфина, который, как предупреждает издание, сознательно смягчал текст.

Об учении о четырёх смыслах Писания основательнее всего написал Анри де Любак в многотомной «Средневековой экзегезе» («Exégèse médiévale», 1959–1964). Мы читали её в английском переводе: Lubac H. de. Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture. Vol. 1–2. Grand Rapids: Eerdmans, 1998–2000; история двустишия Августина Датского — в первом томе, с. 1–8. Русского перевода нам найти не удалось.

Краткий обзор от античности до Шлейермахера, с богословским уклоном, есть у Энтони Тисельтона: Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. Более философский обзор того же пути — у Жана Грондена: Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics. New Haven: Yale University Press, 1994.

Глава 2. Понять автора лучше, чем он сам

Письмо 1942 года

Начнём с мысленного эксперимента. Ситуация вымышлена, но таких писем в семейных архивах тысячи.

Представим, что в бабушкином сундуке лежит письмо, отправленное зимой 1942 года на фронт. Женщина пишет мужу: у нас всё хорошо, дети здоровы, корова доится, не беспокойся. Внук, которому восемьдесят лет спустя попадает в руки это письмо, может прочитать его двумя способами.

Можно поверить ему на слово: в ту зиму в этой семье всё было хорошо. А можно задуматься. Письма с фронта и на фронт проходили военную цензуру, и все это знали. Существовали устойчивые обороты, которыми было принято успокаивать воюющих. И у самой женщины, если перечитать остальные её письма, была привычка ни на что не жаловаться. Тогда «всё хорошо» означает не столько «всё хорошо», сколько «я тебя люблю и не хочу, чтобы ты за нас боялся». Возможно, это понимал и сам муж.

У внука есть то, чего не было у автора письма. Он видит язык эпохи целиком: знает, какие слова тогда писали все, а какие только она. Он может сравнить её письмо с сотней других. В каком-то смысле он понимает её письмо лучше, чем понимала его она сама. Она не думала о «конвенциях военного письма», она просто писала мужу.

Всё, что мы сейчас проделали, задолго до нас описал человек, которого принято считать основателем общей герменевтики. Фридрих Шлейермахер не знал ни этого письма, ни этой войны. Но если бы его спросили, как его прочитать, он ответил бы почти теми же словами, только строже.

Человек между эпохами

Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768–1834) вырос в семье прусского военного проповедника. Учился он в школе и семинарии гернгутеров — моравских братьев, пиетистской общины, где вера понималась прежде всего как переживание, а не как учение. Затем был университет в Галле, где царило рационалистическое богословие Просвещения. Потом Берлин и романтический кружок: дружба с Фридрихом Шлегелем, совместные переводы Платона, защита скандального романа Шлегеля «Люцинда».

В 1799 году вышли его «Речи о религии», обращённые, как сказано в подзаголовке, к образованным людям, которые её презирают. Это определило и его герменевтику. Шлейермахер хотел доказать просвещённой публике, что религия — не устаревшее учение и не мораль для простонародья, а особое живое чувство. Но с образованными людьми о Библии уже нельзя было говорить так, как говорил Флаций. После Спинозы и исторической критики Писание стало для них древним собранием текстов, написанных людьми определённых эпох. Чтобы сохранить его смысл, требовалось искусство понимать древних людей вообще, а не только особое богословское искусство толковать священную книгу.

Лекции по герменевтике Шлейермахер читал почти тридцать лет, с 1805 года в Галле и потом в Берлине, где он стал одним из первых профессоров нового университета. Книги он так и не издал. После его смерти, в 1838 году, её собрали по рукописям и студенческим записям. Есть горькая ирония в том, что учение, требующее восстановить замысел автора, дошло до нас

в виде, который автор не утверждал. Его наброски, заметки на полях и пересказы слушателей сложили в целое другие люди. Русский перевод А. Л. Вольского вышел только в 2004 году.

Непонимание приходит само

Книга открывается признанием: герменевтика как общее искусство понимания «еще не существует», есть только множество специальных: богословская, юридическая, филологическая. Каждая знала свои трудные места и правила для них. Шлейермахер задаёт вопрос, которого до него не задавали всерьёз. Что общего у понимания псалма, судебного решения и разговора с другом? И нельзя ли описать это общее?

Ответ начинается с различения двух способов понимать. «Небрежная практика», пишет Шлейермахер, полагает, что «понимание придет само собой», и ставит себе только отрицательную цель — избегать непонимания. Такое понимание довольствуется малым, а к правилам обращается, лишь когда натыкается на трудное место. Отсюда, замечает он, и выросли все специальные герменевтики: они были собраниями советов на случай затруднений.

«Строгая практика», напротив, «исходит из того, что непонимание возникает само собой, и понимания надо желать в каждой искомой точке». Гадамер считал эту фразу ключевой. По его пересказу, Шлейермахер определял герменевтику как «искусство избегать недоразумения»: в этом отрицательном выражении содержатся все её задачи.

Остановимся здесь, потому что это место обычно пробегают глазами. Мы привыкли считать, что подозрение пришло в герменевтику позже, с Марксом, Ницше и Фрейдом, о которых пойдёт речь в главе 5. Но строгая практика Шлейермахера — тоже форма подозрения. Направлено оно не на автора и не на его скрытые мотивы, а на самого читателя: на его уверенность, что он уже понял. Наше наблюдение такое: у истоков общей герменевтики стоит не наивное доверие, а недоверие к лёгкости собственного понимания. Внук, задумавшийся над словами «всё хорошо», поступил именно по Шлейермахеру: усомнился не в бабушке, а в том, что понял её с первого взгляда.

Язык и человек

Как же понимать строго? Шлейермахер различает две стороны толкования, грамматическую и психологическую. Вторую он иногда называет «технической».

Грамматическое толкование рассматривает речь как часть языка. Всякий говорящий пользуется словами, оборотами и правилами, которые существовали до него и принадлежат всем. Чтобы понять его, нужно знать язык его времени и его среды. Это не грамматика в школьном смысле: Шлейермахер имеет в виду всё языковое поле, внутри которого живёт текст. Эту сторону, признаёт он, отчасти можно вести «механически», как решение задачи с неизвестными.

Психологическое толкование рассматривает ту же речь как поступок определённого человека. В пределах общего языка каждый выбирает и сочетает слова по-своему, у каждого свой ход мыслей, своя манера, свой замысел. Чтобы понять речь, нужно уловить эту индивидуальную комбинацию. Её уже не сведёшь к расчёту.

Обе стороны, подчёркивает Шлейермахер, нужны всегда, но «в разном соотношении». Классический автор, не стремящийся к оригинальности, требует прежде всего грамматического внимания. Его своеобразие в том, как безупречно он владеет общим языком. Неклассический автор, который «создает более или менее смелые комбинации», требует психологического. Для примера Шлейермахер называет Цицерона, классичного, но не оригинального, и своего соотечественника Гамана, оригинального, но не классичного.

Вернёмся к письму 1942 года. Грамматическая сторона — это знание того, как тогда писали письма на фронт: цензура, устойчивые формулы, слова, которые были у всех на устах. Психологическая сторона — знание того, кем была эта женщина и как она обычно писала. «Всё хорошо» в устах человека, который всегда жалуется, и в устах человека, который никогда не жалуется, — разные высказывания, хотя слова одинаковы.

Мнимый круг

Как связать язык эпохи и душу автора? Здесь Шлейермахер возвращается к кругу части и целого, знакомому нам по Флацию и Асту, и делает его шире. Целым теперь служит не единая книга, гарантированная единым божественным автором, а живая связь, у которой нет готовых границ. «Словарь автора и историческая эпоха, — пишет он, — образуют целое, внутри которого отдельные произведения понимаются как части, а целое, в свою очередь, из частей». И добавляет: «совершенное знание всегда движется по этому мнимому кругу».

Слово «мнимый» здесь важно. Иногда пишут, что Шлейермахер считал круг неразрываемым. Точнее сказать, что он считал его кругом лишь по видимости. Из него не нужно выходить, потому что он не замкнут: понимание не возвращается в исходную точку, а с каждым оборотом проникает глубже. Отсюда и практический совет, которым он открывает работу с любым большим текстом. Сначала нужно пробежать всё целое, чтобы получить его «скелет, чертеж», не останавливаясь на частностях. Потом читать медленно, проверяя части этим наброском и поправляя набросок по частям. Так поступает каждый, кто учит большую книгу к экзамену, хотя редко думает, что следует канону романтической герменевтики.

В главе 4 мы увидим, как Хайдеггер сделает из того же круга утверждение куда более сильное: круг не ошибка метода, а устройство человеческого существования, и главное — правильно в него войти. У Шлейермахера до этого далеко. Его круг — рабочий приём, хотя и бесконечный. «Переход от менее определенного к более определенному в любом деле, связанном с истолкованием, — пишет он, — является бесконечной задачей».

Угадывание и сравнение

Остаётся главный вопрос. Как вообще можно схватить чужую индивидуальность, если она по определению неповторима?

Шлейермахер отвечает, что для этого есть два метода и разделить их нельзя. В русском переводе первый назван интуитивным. В немецкой традиции его чаще называют дивинаторным, от латинского divinatio, «угадывание», «прорицание». Он состоит в том, чтобы, «словно перевоплощаясь в другого, пытаться непосредственно схватить индивидуальное». Второй метод — сравнительный: сначала определить общее, к которому принадлежит понимаемое, а потом найти своеобразное, сравнивая его с другими представителями того же общего. Первый метод Шлейермахер называет «женской силой» в познании человека, второй — «мужской». Сегодня такое распределение звучит как примета своего времени, но мысль понятна: одно без другого слепо или пусто.

Почему угадывание вообще возможно? Шлейермахер отвечает фразой, которая многое объясняет в его учении: «в каждом есть немножечко от каждого». Мы можем угадать чужую душу, потому что сравниваем её с собой, а в себе находим зачатки всех человеческих возможностей.

Гадамер увидел здесь и силу, и главную слабость. Психологическое толкование, пишет он, было собственным открытием Шлейермахера, его «детищем». В конечном счёте оно оказывается дивинационным подходом: погружением во внутренний мир автора, воспроизведением творческого акта. А воспроизвести творчество гения можно, лишь будучи в чём-то ему

конгениальным. Тогда понимание держится на тайном родстве душ, на том, что всякая индивидуальность — проявление единой жизни. Это красиво, но, как мы увидим в главе 4, у такой опоры есть цена. Смысл текста перемещается из того, о чём текст говорит, в того, кто его написал. Мы перестаём спрашивать, прав ли автор, и спрашиваем только, каким он был.

Лучше, чем он сам

Теперь можно вернуться к знаменитой формуле, вынесенной в название главы. В тексте Шлейермахера она стоит не там, где её обычно ищут. Её ждут в разделе о психологическом толковании, о проникновении в душу автора. На самом деле она находится в рассуждении о грамматической стороне: «Когда мы говорим, что должны осознать языковую область в противоположность к остальным органическим элементам речи, то имеем ввиду, что понимаем автора лучше, чем он сам понимает себя, ибо он не осознает многого из того, что осознается нами».

Смысл здесь трезвее, чем кажется. Автор пользуется языком, не замечая его, как мы не замечаем воздуха. Толкователь, для которого этот язык чужой, вынужден его замечать: какие обороты обычны, какие необычны, что сказано по привычке, а что намеренно. Поэтому он видит в тексте то, чего не видел автор. Так и внук видит в бабушкином письме фронтовую конвенцию, которую она сама конвенцией не считала.

У формулы есть предыстория. Гадамер, ссылаясь на исследование Отто Фридриха Больнова, сообщает, что до Шлейермахера её можно найти у Фихте и у Канта. Больнов не нашёл других источников и предположил, что это было устное правило филологов. У Канта, в «Критике чистого разума», речь идёт о Платоне. «Путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, — пишет Кант, — мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и вследствие этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями». Обратим внимание на разницу. У Канта «лучше» означает: яснее, чем сам автор, видя, что он хотел сказать о предмете, — продумав предмет, мы выпрямляем мысль, которую автор выразил неточно. У Шлейермахера «лучше» означает «полнее осознавая то, что в авторе было бессознательным»: язык, привычку, внутренний ход мысли. Гадамер видел в этом сдвиге поворот всей новой герменевтики: вопрос об истине сказанного тихо подменяется вопросом о том, кто и почему это сказал.

Читатель тоже меняется

Всё сказанное как будто рисует Шлейермахера строгим реконструктором, для которого понять — значит восстановить в себе чужой замысел. Это верно, но не до конца. Энтони Тисельтон напоминает о стороне его учения, которую, по его словам, «немногие помнят». Толкователь, по Шлейермахеру, должен уделять внимание и тому, как текст действует на читателя и меняет его жизнь, и тому, что Шлейермахер называл содержанием текста и полнотой его воздействия. Понимание Писания — это не только восстановление мысли апостола, но и то, что с нами происходит, когда мы его читаем.

Вспомним и «немножечко от каждого». Понимая другого через сравнение с собой, читатель неизбежно вовлекает себя в понимание. Шлейермахер не сделал из этого вывода, который позже сделает Гадамер: что читатель не может и не должен выйти из собственного времени. Но зерно этого вывода у него уже есть.

Два способа переводить

Есть у Шлейермахера текст, о котором редко вспоминают в разговорах о герменевтике, хотя он прямо касается нашей темы. В 1813 году он прочитал в Берлинской академии наук доклад «О разных методах перевода». Главная мысль его такова: путей у переводчика, по Шлейермахеру, только два. «Либо переводчик оставляет в покое писателя и заставляет читателя двигаться к нему навстречу, либо оставляет в покое читателя, и тогда идти навстречу приходится писателю». Оба пути, добавляет он, совершенно различны, и смешивать их нельзя, иначе писатель и читатель могут вообще не встретиться. В первом случае перевод звучит немного чуждо, в нём слышно, что текст пришёл из другого языка и другого мира. Во втором он читается легко, будто автор писал на нашем языке. Шлейермахер предпочитал первый путь.

Здесь наше наблюдение. Два способа перевода — это и два направления понимания, которые позже разойдутся в разные школы. Вести читателя к автору значит восстанавливать чужой мир в его чуждости: так будут понимать задачу Дильтей, а позже Эмилио Бетти и Эрик Хирш, о которых пойдёт речь в главе 10. Вести автора к читателю значит понять текст применительно к нашей ситуации: так будет понимать её Гадамер, для которого применение — часть понимания. Внук, читающий письмо 1942 года, делает и то и другое. Он ведёт себя к бабушке, восстанавливая язык фронтовой переписки. И он ведёт её к себе, когда переводит «всё хорошо» на понятный ему язык: «я тебя люблю и не хочу, чтобы ты боялся». Шлейермахер считал, что смешивать два пути нельзя. Вся дальнейшая история герменевтики, как мы увидим, — история попыток их то разделить, то соединить. А в главе 6 Деррида скажет японскому другу, что вопрос деконструкции «от начала до конца есть также вопрос перевода».

Проверка одного тезиса

Теперь можно проверить мысль, которую нередко высказывают о классической герменевтике и которая казалась нам когда-то верной без оговорок. Сформулируем её в самом сильном виде. Классическая герменевтика встроена в мифологию модерна: в веру в Автора как источник и хозяина смысла, в веру в исток, в возможность вернуться к замыслу через толщу времени. Поэтому, когда во второй половине XX века Ролан Барт объявит о «смерти автора», удар придётся прямо в сердце этой традиции.

В пользу тезиса говорит многое. Психологическое толкование — собственное открытие Шлейермахера. Его цель — воспроизвести творческий акт. Понимание держится на родстве толкователя с автором, а смысл текста отнесён к индивидуальности того, кто его создал. Через Дильтея, о котором пойдёт речь в следующей главе, именно такой образ герменевтики стал общепринятым: понять — значит пережить заново чужое переживание. Когда в главе 7 мы прочитаем у Барта, что Автор «и поныне царит» в учебниках истории литературы, в биографиях и интервью, станет понятно, какую традицию он имел в виду.

Но против тезиса тоже говорит немало. Автор у Шлейермахера не хозяин своего текста. Он не осознаёт языка, которым пишет, поэтому его можно понять лучше, чем он понимал себя. Он один из участников языка, а не его владелец. Понимание не достигает полноты и остаётся бесконечной задачей. Строгая практика начинается с подозрения к собственному пониманию читателя. А грамматическая сторона, в которой автор растворён в общем языке, не уступает психологической. Немецкий философ Манфред Франк в лекциях «Что такое неоструктурализм?» (1984) пошёл ещё дальше. Мало известно, писал он, что понятие «структуры» в его современном, специфически французском употреблении ввёл в обиход теоретик ранней романтики — Шлейермахер. Структурой Шлейермахер называл систему отношений, в которой каждый элемент получает значение через отличие от всех остальных, — и так устроены,

по его мнению, не только язык, но и культурные, социальные, правовые порядки. Франк даже допускает, что Соссюр мог воспринять эту мысль через берлинского ученика Шлейермахера, лингвиста Штейнталя, но не настаивает на этом. И удивляется, что в последующей истории Шлейермахер уцелел исключительно как основатель «герменевтики вчувствования». Мы не берёмся оценивать эту позицию во всей полноте, но сам факт такого прочтения показывает, что однозначного ответа здесь нет.

Наш вывод таков. Тезис о «мифе Автора» в прямой форме неверен: Шлейермахер не считал автора всевластным источником смысла. Но в уточнённой форме он верен. Центром, вокруг которого строится понимание, у Шлейермахера остаётся индивидуальность — неповторимая душа, к которой мы приближаемся бесконечно, но которая всё-таки есть и ждёт нас по ту сторону текста. Не власть автора, а его присутствие где-то за словами — вот что станет мишенью для тех, кто придёт через полтора века. В главе 6 мы увидим, что Жак Деррида назовёт эту веру «метафизикой присутствия», и его удар окажется точнее, чем удар по «автору».

А пока вернёмся к письму. Внук прочитал его строже, чем прочёл бы его небрежный читатель. Он понял в нём больше, чем, возможно, понимала сама женщина. Но, прочитав «всё хорошо» как «не беспокойся за нас», он всё равно предположил, что за этими словами стоит она, её любовь и её решение не жаловаться. Именно это предположение Шлейермахер считал само собой разумеющимся. Следующие поколения будут спорить, оправдано ли оно.

Положение 2 (подозрение — условие честности, см. главу 12). Строгая практика Шлейермахера показывает, что подозрение начинается не с автора, а с собственного понимания читателя.

Что почитать

Главный текст по-русски: Шлейермахер Ф. Герменевтика / пер. с нем. А. Л. Вольского. СПб.: Европейский дом, 2004. Текст самого Шлейермахера начинается с с. 41. Перед ним идёт содержательная вступительная статья переводчика с биографией и разбором терминов. Различение небрежной и строгой практики — с. 61–62, «мнимый круг» — с. 65, формула «лучше, чем он сам» — с. 77, два метода — с. 156.

Самая влиятельная критика Шлейермахера — раздел о его «проекте универсальной герменевтики» в «Истине и методе»: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988, с. 232–244. История формулы «лучше, чем он сам» разобрана там же, на с. 242.

Подробный рассказ о Шлейермахере как богослове и философе есть у Энтони Тисельтона: Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011, глава 8.

Доклад Шлейермахера «О разных методах перевода» (1813) существует в русском переводе, распространяемом в интернете; выходных данных этого перевода нам установить не удалось. Место из «Критики чистого разума» о Платоне — в издании: Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999 (серия «Памятники философской мысли»), с. 296.

Книги Манфреда Франка о Шлейермахере («Das individuelle Allgemeine», 1977) и о постструктурализме («Was ist Neostrukturalismus?». Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984) на русский, насколько нам удалось выяснить, не переводились. О Шлейермахере как изобретателе понятия «структуры» Франк говорит в первой лекции второй книги.

Глава 3. Дройзен и Дильтей: история как предмет понимания

Крик ужаса

В 1858 году историк Иоганн Густав Дройзен издал для своих студентов тонкую брошюру тезисов к лекциям о методе истории. В девятом параграфе он объясняет, почему историк вообще способен понять людей прошлого. Вот его пример: «Слыша крик ужаса, мы ощущаем страх кричащего».

Мы не знаем человека, который кричит. Мы не видим, что его напугало. Но крик сам по себе не нуждается в переводе. Он выражает внутреннее состояние, а у нас есть такое же внутреннее состояние, к которому он обращается. Дройзен называет это «конгениальным» характером человеческих проявлений: всё, что человек делает, говорит или строит, есть выражение внутреннего, и другой человек способен по этому выражению восстановить внутреннее. С камнем, деревом или животным так не получается. Их, пишет Дройзен, мы понимаем «только частично».

На этом простом примере держится вся программа, о которой пойдёт речь в этой главе. Если люди прошлого оставили нам свои «крики» — законы, письма, хроники, храмы, — то их можно понять так же, как мы понимаем крик ужаса. Тогда история — особое знание, устроенное не так, как знание о природе. Природу мы видим снаружи, людей можем понять изнутри.

В главе 2 мы видели, как Шлейермахер сделал понимание предметом общей теории. Здесь мы увидим, как эту теорию перенесли с текстов на историю, а потом на все науки о человеке. И как этот перенос поставил вопрос, на который сам Шлейермахер ответа не давал: если понимать можно только исторически, то что делать с историчностью самого понимающего?

Век естествознания

Чтобы понять, зачем Дройзену и Дильтею понадобилось понимание, нужно вспомнить, с чем они спорили.

Середина XIX века была временем торжества естественных наук. Физика, химия, физиология шли от открытия к открытию, и казалось, что их метод — наблюдение, эксперимент, поиск законов — единственный путь к настоящему знанию. Огюст Конт объявил, что всякое знание проходит через теологическую и метафизическую стадии к «позитивной», научной. Джон Стюарт Милль в «Системе логики» (1843) посвятил отдельную книгу «моральным наукам», то есть наукам о человеке, и доказывал, что им следует идти путём естествознания. Обычно указывают, что именно немецкий перевод этой книги ввёл в оборот слово Geisteswissenschaften, «науки о духе». Англичанин Генри Томас Бокль в «Истории цивилизации в Англии» (1857–1861) взялся сделать из истории науку о законах, опираясь на статистику и климат.

Для немецких историков это был вызов. Если наука — только то, что устроено как физика, то история либо должна стать физикой общества, либо остаться искусством рассказа. Как отвечали на этот вызов историки, мы подробно рассказывали в книге «Прошлое под подозрением». Там же разобрана знаменитая реплика Дройзена об «объективности евнуха». Здесь нас интересует другое: как в этом споре родилось понятие понимания как особого метода.

Дройзен: понимать, исследуя

Иоганн Густав Дройзен (1808–1884) прославился историей эллинизма. Он сам ввёл это слово для смешанной греко-восточной культуры, возникшей после походов Александра. Позже он писал историю прусской политики. Курс лекций по «Историке», то есть по энциклопедии и методологии истории, он читал с 1857 года, но опубликовал при жизни только сжатый «Очерк историки»: сначала литографированным изданием для студентов, затем в 1868 году типографским. Полный текст лекций вышел лишь в 1930-х годах. Рецензию на книгу Бокля он назвал с иронией: «Возведение истории в ранг науки» (1863).

Главная мысль Дройзена укладывается в одну строку «Очерка». Исходя из предметов и природы мышления, пишет он, можно выделить три научных метода: спекулятивный (философский и богословский), физический и исторический. «Их сущность: познать, объяснить, понять». Это не три пути к одной цели, добавляет Дройзен, а «три грани одной призмы».

Здесь впервые в такой ясной форме противопоставлены объяснение и понимание. Обычно эту пару связывают с именем Дильтея, и Дильтей действительно сделал её знаменитой. Но первым её чётко провёл Дройзен, лет на тридцать раньше. Объяснять значит подводить явление под общий закон: камень падает, потому что действует сила тяжести. Понимать значит схватывать в проявлении то внутреннее, что в нём выразилось: человек кричит, потому что ему страшно. Если сказать, что крик вызван колебаниями воздуха в гортани, это объяснение верно, но оно ничего не говорит о том, что кричащему страшно.

Восьмой параграф «Очерка» превращает это различие в программу: «Сущность исторического метода — понимание путем исследования». Обе половины формулы важны. Понимание без исследования было бы гаданием, вчувствованием без проверки. Исследование без понимания было бы собиранием бумаг, из которых ничего не следует. Дальше, в десятом параграфе, мы узнаём уже знакомую фигуру: «Частное понимается в целом, а целое из частного». Это круг Флация и Шлейермахера, перенесённый с текста на историческую жизнь. Отдельное событие понятно как часть эпохи, эпоха понятна через события.

Ещё два положения Дройзена делают его, на наш взгляд, удивительно современным. Во-первых, исследование у него начинается не с источников, а с вопроса. Исходный пункт исследования, по «Очерку», — исторический вопрос. Источники отвечают только тому, кто спрашивает, и отвечают на то, о чём спросили. Через полвека англичанин Робин Джордж Коллингвуд построит на этом свою «логику вопроса и ответа»; о ней шла речь в прошлой книге. Во-вторых, Дройзен не верит в факты, которые говорят сами за себя. Мнение, будто в историческом рассказе «говорят только исключительно „объективно“ сами „факты“, иллюзорно». И дальше: «Факты были бы немы без рассказчика, который заставляет их говорить. Не в „объективности“ заключена репутация историка. Похвалой ему является то, что он пытается понять».

Чья точка зрения?

Но у этого открытия есть оборотная сторона, и её стоит рассмотреть внимательно. Именно в ней спрятан вопрос, который вернётся к нам в главе 14.

Знаменитая реплика об «объективности евнуха» стоит в лекциях не сама по себе. Дройзен рассуждает о том, как историк должен рассказывать своему народу о его прошлом. Задача историка, по его словам, — «выразительно изложить своему государству, народу» то, что этот народ пережил и совершил, его «самую подлинную сущность, его идею, как бы дать ему образ самого себя». И эта задача тем выше, продолжает Дройзен, чем «бесформеннее и безвольнее еще государственное и национальное сознание». Только после этого он спрашивает: не перестаём ли мы тогда быть объективными и беспристрастными? Здесь он и отвергает идеал

историка, свободного от всяких национальных уз, называя его объективностью евнуха. Сам он хочет «относительной истины» своей точки зрения, которую ему дали отечество, политические и религиозные убеждения, серьёзные занятия.

Наше наблюдение таково. В одном и том же рассуждении соединены две мысли, которые потом разойдутся. Первая — честная и глубокая: историк не может смотреть из ниоткуда, у него всегда есть место, и лучше признать это, чем притворяться. Через сто лет Гадамер скажет то же самое о «предрассудках» понимающего. Вторая мысль — политическая: раз место есть, историк должен служить своему народу и давать ему образ самого себя. Дройзен был не только теоретиком, но и одним из основателей так называемой прусской школы, которая видела смысл немецкой истории в объединении Германии под властью Пруссии. Признание собственной точки зрения у него незаметно переходит в право и даже долг рассказывать историю с этой точки зрения.

Из первой мысли вторая не следует. Признать, что я смотрю со своего места, не значит согласиться, что я обязан смотреть только с него и только ради него. Но обе мысли так легко сплетаются, что у самого Дройзена их трудно разделить. В главе 14 мы встретим ту же связку в школьных учебниках: признание, что история всегда рассказывается откуда-то, превращается в требование, чтобы она рассказывалась ради чего-то.

Дильтей: критика исторического разума

Вильгельм Дильтей (1833–1911) был на четверть века моложе Дройзена и всю жизнь занимался тем, что сам называл «критикой исторического разума». Кант в «Критике чистого разума» показал, на чём держится достоверность естествознания. Дильтей хотел сделать то же для наук о человеке и истории. Работа эта так и не была завершена. В 1883 году вышел первый том «Введения в науки о духе», в основном исторический. Второй, систематический, том Дильтей готовил всю жизнь и так и не опубликовал. Его черновики изданы уже посмертно.

Почему Кант не подходил? Дильтей объясняет это фразой из предисловия к «Введению», которую цитируют все, кто о нём пишет: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности». Реальный человек не только мыслит. Он хочет, чувствует, представляет, живёт в истории. А наука о таком человеке не может строиться на абстрактном «я мыслю».

Главную формулу, связанную с его именем, Дильтей произнёс в 1894 году, в «Идеях об описательной и расчленяющей психологии»: «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» — так эта фраза звучит в старом русском переводе; немецкое verstehen мы обычно передаём как «понимаем». Природа дана нам снаружи. Мы видим кристаллы, тела, процессы и, чтобы связать их, вынуждены строить гипотезы о невидимых причинах. Душевная жизнь дана изнутри, как связное целое. Нам не нужно гипотетически собирать её из элементов, мы переживаем её как целое. Поэтому, если природу мы разлагаем на части и объясняем законами, то человеческую жизнь можем описать в её собственной связности и понять.

К этому различению часто добавляют, что предметом наук о духе служит «Ты», другой человек, другое «я». Мысль верная и в духе Дильтея, но стоит предупредить читателя о слове, которое часто путают. Центральное понятие Дильтея — Erlebnis, Erleben, «переживание». Это не «вживание», как иногда переводят. Вживание, перенесение себя в другого, у Дильтея обозначается другими словами, прежде всего Nacherleben, «вос-переживание», переживание заново. Различие не формальное. Переживание — это то, что дано мне самому. Воспереживание — это то, как я понимаю другого. Вся теория Дильтея держится на мосте между ними.

Разумение: определение 1900 года

Как устроен этот мост? Дильтей попытался ответить в статье, с которой мы уже встречались в главе 1, — «Возникновение герменевтики» (1900). Её начало стоит прочитать медленно, потому что здесь дано определение, к которому потом будут возвращаться и Хайдеггер, и Гадамер. Русский переводчик передаёт немецкое Verstehen словом «разумение». Мы оставляем привычное «понимание», но в цитатах сохраняем перевод.

«Процесс распознавания внутреннего по знакам, данным нам чувственно извне, мы называем разумением». Чужое существование, пишет Дильтей, дано нам прежде всего в чувственных фактах: в жестах, звуках, действиях. Внутреннее, которое в них выразилось, мы восполняем из себя. Дильтей замечает, что и самого себя мы узнаём как индивидуальность, лишь сравнивая себя с другими. Это сходно со «немножечком от каждого» у Шлейермахера.

Понимание бывает разной глубины, и глубину определяет интерес. В обычном споре мы следим лишь за важной для нас мыслью, и внутренняя жизнь собеседника нас не занимает. Но если внимание сосредоточено и повторяемо, понимание может достичь контролируемой объективности. Для этого нужно одно условие: проявление жизни должно быть закреплено, чтобы к нему можно было возвращаться снова и снова. Отсюда определение: «Такое искусное разумение длительно фиксированных жизненных проявлений мы называем экзегезой или интерпретацией». Главное же место среди таких проявлений занимает письмо, потому что только в языке внутреннее человека находит полное и объективно понятное выражение. Герменевтика у Дильтея — учение о правилах истолкования письменных памятников.

Последний шаг в статье Дильтей формулирует как задачу на будущее. Как пересказывает Жан Гронден, герменевтика должна защитить достоверность понимания от исторического скептицизма и субъективного произвола. Каким образом, Дильтей не объяснил. По словам Гронденa, существование таких правил у него «просто постулировано».

От души к духу

Здесь стоит отметить поворот, который часто упускают, когда описывают Дильтея как сторонника «вчувствования». Сначала, в 1880-х и 1890-х годах, он искал основание наук о человеке в психологии: во внутреннем опыте, в «фактах сознания». Слово «герменевтика» в его систематических работах тех лет почти не встречается. Гронден замечает, что его нет даже в черновиках ко второму тому «Введения».

Но после 1900 года Дильтей меняет акценты. В поздних рукописях, собранных под названием «Построение исторического мира в науках о духе», понимаемое уже не душа отдельного человека, а форма духа. Пример, который приводит Гронден: когда мы говорим о «духе римского права», мы не имеем в виду психику какого-то римлянина. Основой наук о человеке становится связка трёх понятий: переживание, выражение, понимание. Переживание выражается в чём-то внешнем: в законе, в постройке, в обычае, в книге. Выражение отделяется от того, кто его создал, и становится частью общего мира. Понимание восходит от выражения к смысловой связи, которая в нём заключена. Такие выражения поздний Дильтей вслед за Гегелем называет «объективациями жизни», а их совокупность — «объективным духом».

Этот поворот важен для нашего разговора. Ранний Дильтей действительно похож на того «психологиста», которого потом будут критиковать: понимать для него значит вос-пережить чужую душу. Поздний Дильтей делает шаг в сторону, которую мы в главе 2 обнаружили и у Шлейермахера: смысл не заперт в душе автора, он живёт в общем мире выражений. Шага до конца он не сделал. Поздние рукописи остались фрагментами, а пережитое и вос-пережитое

остались для него главным путём к смыслу. Но сама неоконченность его пути показывает, что внутри традиции уже было напряжение, которое потом взорвут её критики.

Шерлок Холмс и доктор Белл

Чтобы увидеть, как работает метод Дильтея, возьмём пример, который удобен своей известностью.

Артур Конан Дойл учился медицине в Эдинбургском университете. Одним из его преподавателей был хирург Джозеф Белл, славившийся тем, что по мелким приметам угадывал профессию и прошлое пациента. Сам Конан Дойл называл его прототипом Шерлока Холмса. Сборник «Приключения Шерлока Холмса» посвящён «старому учителю Джозефу Беллу». Читатель в духе Дильтея скажет: чтобы понять Холмса, нужно понять Конан Дойла, его медицинское образование, привычку врача ставить диагноз по симптомам, его время, когда наука казалась ключом ко всем тайнам. Рассказы о Холмсе — выражение пережитого их автором, и понимание восходит от выражения к этому пережитому.

Такое прочтение многое проясняет. Метод Холмса действительно похож на врачебную диагностику, и, зная это, мы видим в рассказах то, чего раньше не замечали. Но у прочтения есть предел. Биография объясняет, откуда взялся Холмс, но не говорит, хороши ли рассказы, верно ли в них изображён мир и почему их читают сто с лишним лет люди, ничего не знающие о докторе Белле. Вопрос о происхождении текста подменяет вопрос о его смысле и его правде. Через полвека Гадамер направит главный удар именно сюда. А ещё раньше и с другой стороны с той же трудностью столкнулся русский мыслитель Михаил Бахтин.

В ранней работе «Автор и герой в эстетической деятельности» (1920-е годы, опубликована в 1979-м) Бахтин спорит с «эстетикой вчувствования», популярной в немецкой мысли рубежа веков. Бахтин не отрицает вживания в другого — «видения его изнутри в его собственном существе». Но за этим моментом, пишет он, «всегда следует момент объективации, т.е. положение понятой вживанием индивидуальности вне себя, отделение ее от себя, возврат в себя, и только это возвращенное в себя сознание, со своего места», может оформить другого как целое. Если я только переживаю чужое страдание изнутри, я просто заражаюсь им, удваиваю его. Понимание и творчество начинаются, когда я возвращаюсь на своё место вне другого и вижу его оттуда, откуда он сам себя не видит. Это и есть бахтинская «вненаходимость». Бахтин не был наследником Дильтея в прямом смысле. Но его возражение попадает в ту же точку: понимать другого значит не раствориться в нём, а удержать дистанцию, без которой нечего понимать.

Историзм и его тень

Остаётся последняя трудность, и Дильтей видел её яснее многих. Если всякое человеческое выражение исторично, обусловлено своим временем и местом, то это относится и к нашим собственным суждениям, и к суждениям историка. Мы понимаем прошлое, но понимаем его из своего настоящего, которое тоже станет прошлым. Тогда все мировоззрения, философии и религии предстают как исторические формы, сменяющие друг друга, и ни одна не может претендовать на окончательную истину.

Эту позицию называют историзмом. Само слово употребляют по-разному. Иногда оно означает просто привычку рассматривать всё в историческом развитии, иногда — вывод, что истина относительна ко времени. Дильтей принял первое и мучительно сопротивлялся второму. В конце жизни, насколько нам известно по пересказам, он говорил об «анархии убеждений», к которой ведёт историческое сознание. Он надеялся, что сама история человеческих мировоззрений, понятая целиком, даст опору, которой не даёт ни одно из них по отдельности.

Это надежда, а не решение. Гронден подводит итог: то, что для Дильтея было программой, для его последователей стало проблемой. Почти все они согласились, что новая задача герменевтики выполнима, только если отказаться от поиска общезначимого основания. Отсутствие архимедовой точки опоры перестало казаться недостатком.

Что осталось на пороге

Подведём итог.

Дройзен и Дильтей сделали понимание методом истории и наук о человеке. Они показали, что человеческое прошлое можно знать не так, как природу: не объясняя внешнее законами, а распознавая во внешнем внутреннее. От Дройзена идут мысли, что исследование начинается с вопроса, что факты немы без рассказчика и что у историка всегда есть точка зрения. Но у Дройзена тут же видна и опасность: признание точки зрения легко превращается в обязанность служить ей. От Дильтея идут определение понимания как распознавания внутреннего по внешним знакам, связка переживания, выражения и понимания и неразрешённая тревога историзма.

Вернёмся к тезису о «мифе Автора», который мы уточнили в главе 2. У раннего Дильтея он подтверждается почти полностью: понять значит вос-пережить, и центр смысла — в пережитом. У позднего Дильтея он слабеет: центр смещается к выражениям, которые живут отдельно от своих создателей. Но в обоих случаях понимание остаётся движением к чему-то, что лежит по ту сторону знаков: к переживанию или к духу. Именно эту структуру — знак как путь к присутствующему за ним смыслу — потом поставят под вопрос.

Не решён был и вопрос, который Дильтей поставил острее всех: как может исторически обусловленный человек понимать исторически обусловленное прошлое и не утонуть в относительности? Дильтей искал выход в методе. Его ученик и критик Мартин Хайдеггер предложит перевернуть сам вопрос: то, что Дильтей считал препятствием для знания, — укоренённость понимающего в истории, — окажется условием всякого понимания. С этого переворота начнётся глава 4.

Положения 5 и 6 (автор — свидетель и гость; чтение — ответственность перед отсутствующим, см. главу 12). Дройзен говорит, что факты немы без рассказчика, и тут же показывает, как легко точка зрения рассказчика превращается в службу.

Что почитать

Дройзена по-русски можно прочитать в издании: Дройзен И. Г. Историка: Лекции об энциклопедии и методологии истории. СПб.: Владимир Даль, 2004, со вступительной статьёй И. М. Савельевой. «Очерк историки» помещён в конце книги и читается за вечер. Параграфы о понимании — с. 463–464, три метода — с. 465, «факты немы без рассказчика» — с. 496. Рассуждение о задаче историка перед своим народом и «объективности евнуха» — с. 410–411.

Дильтей по-русски издаётся в шеститомном собрании сочинений под редакцией А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова (М.: Дом интеллектуальной книги, с 2000 года). Т. 1 содержит «Введение в науки о духе» с подробной вступительной статьёй; фраза о «разжиженном соке разума» — на с. 274. Т. 4 (2001) содержит «Возникновение герменевтики» (с. 235 и далее) и раннюю работу о герменевтической системе Шлейермахера.

Лучший сжатый обзор пути от Дройзена к Дильтею — у Жана Гронденa: Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics. New Haven: Yale University Press, 1994, с. 79–90. Русского перевода нам найти не удалось.

Работа Бахтина «Автор и герой в эстетической деятельности» впервые вошла в сборник «Эстетика словесного творчества» (М.: Искусство, 1979). Мы цитируем её по новому изданию:

Бахтин М. М. Автор и герой в эстетическом событии / сост., коммент. и вступ. ст. Н. К. Бонецкой. СПб.: Алетейя, 2022. Вживание и «возврат в себя» — с. 57, разбор «эстетики вчувствования» — с. 166 и далее.

Формула «природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» — в работе Дильтея «Описательная психология» (1894), русский перевод которой выходил в 1924 году и переиздавался. Поздние рукописи Дильтея о переживании, выражении и понимании собраны в т. 3 собрания сочинений: Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004.

Глава 4. Хайдеггер и Гадамер: понимание как способ быть

Молоток

Человек забивает гвоздь. Он не разглядывает молоток, не думает о его весе, длине рукояти и форме бойка. Он просто бьёт. Чем лучше у него получается, тем меньше он замечает молоток: инструмент исчезает в работе. Молоток становится предметом внимания, только когда что-то идёт не так. Рукоять треснула, боёк соскочил, гвоздь гнётся. Тогда человек останавливается и смотрит на молоток как на вещь.

Этот пример Мартин Хайдеггер разбирает в пятнадцатом параграфе «Бытия и времени» (1927). Обращение с молотком, пишет он, «не осмысливает это сущее тематически», но при этом приспосабливает его себе так умело, как только возможно. Чем меньше на вещь-молоток «просто глазеют», тем исходнее становится отношение к ней. Мысль кажется скромной, но из неё следует переворот, ради которого мы и начали с молотка. Задолго до того, как мы что-то познаём, мы уже умеем с этим обращаться. Мы понимаем мир раньше, чем начинаем о нём рассуждать, и понимаем его не как зрители, а как участники.

В главе 3 мы оставили Дильтея перед трудностью, которую он не смог решить. Если понимание исторично, то как исторически обусловленный человек может понять прошлое и не утонуть в относительности? Хайдеггер ответил тем, что поставил под сомнение сам вопрос. Понимание, сказал он, — не метод, которым познающий субъект овладевает предметом. Это способ, которым человек вообще существует. А его ученик Ханс-Георг Гадамер вывел из этого следствия для всех наук о человеке, и прежде всего для истории. Об этих двоих и пойдёт речь в главе, которой заканчивается первая часть книги.

Присутствие в мире

Мартин Хайдеггер (1889–1976) был учеником Эдмунда Гуссерля, основателя феноменологии, то есть философии, которая стремится описывать явления так, как они даны в опыте, до всяких теорий о них. «Бытие и время» вышло в 1927 году в гуссерлевском философском ежегоднике и было посвящено учителю. В те годы Хайдеггер преподавал в Марбурге, и на его лекции съезжались студенты со всей Германии. Среди них был и молодой Гадамер.

Главное слово книги — Dasein. По-немецки это обычное слово, «существование», буквально «здесь-бытие». Хайдеггер обозначает им человека, но не как биологический вид и не как «субъекта» познания, а как то сущее, которому в его бытии есть дело до самого этого бытия. Владимир Бибихин, переведший «Бытие и время» на русский, передал его словом «присутствие». Перевод спорный, но мы будем им пользоваться, потому что другого общепринятого нет.

Основное устройство присутствия Хайдеггер называет «бытием-в-мире». Человек не сначала существует сам по себе, а потом вступает в отношения с миром, как вода, налитая в стакан. Он всегда уже в мире: занят делами, окружён вещами, которые для чего-то годятся, связан с другими людьми. Мир при этом не сумма предметов, а целое значимостей, в котором молоток нужен, чтобы забить гвоздь, гвоздь — чтобы укрепить доску, доска — чтобы построить дом, дом — чтобы в нём жить.

Понимание прежде знания

Теперь можно сказать, что Хайдеггер сделал с понятием понимания. У Шлейермахера и Дильтея понимание было особой познавательной операцией: искусством, которым толкователь овладевает чужой речью или чужой жизнью. У Хайдеггера понимание становится тем, что он называет экзистенциалом, то есть чертой самого человеческого существования. «Понимание, — пишет он в тридцать первом параграфе, — есть экзистенциальное бытие своего умения быть самого присутствия».

Русскому читателю здесь помогает обычное словоупотребление. Мы говорим «он понимает в машинах» или «она понимает в людях», имея в виду не знание фактов, а умение обращаться. Именно это умение Хайдеггер считает исходным. Понимать значит знать, как быть, как обходиться с миром, к чему стремиться. Понимание всегда обращено вперёд: оно набрасывает возможности. Человек понимает себя из того, кем он может стать, и мир — из того, на что он годится.

Толкование, по Хайдеггеру, — это развёртывание понимания, при котором понятое становится явным. И тут обнаруживается структура, которую он называет «как». Мы никогда не видим голый предмет. Мы видим нечто как нечто: этот кусок железа как молоток, этот лист бумаги как письмо, эти пятна на стене как следы пожара. «Как» не добавляется к восприятию задним числом. Оно с самого начала определяет, что мы вообще видим.

А откуда берётся это «как»? Из того, что Хайдеггер называет пред-структурой понимания. Толкование всегда основано, во-первых, в предвзятии: в том, что мы уже имеем, в целом, которое понято до всякого толкования. Во-вторых, в предусмотрении: в точке зрения, с которой мы рассматриваем предмет, в том, что мы заранее «берём на прицел». В-третьих, в предрешении: в понятиях, которыми мы уже располагаем и которыми будем описывать увиденное. Бибихин передаёт три немецких слова Vorhabe, Vorsicht и Vorgriff как «предвзятие», «предусмотрение» и «предрешение». Вывод Хайдеггер формулирует коротко: «Толкование никогда не беспредпосылочное схватывание предданного».

Пример из ремесла историка покажет, что здесь нет ничего мистического. Архивист находит в деле лист с печатью и подписью. Чтобы прочитать его как «приказ», он должен уже знать, что такое приказы, как они выглядят, кто их издавал и зачем. Это предвзятие. Он читает его с определённой целью: ищет, скажем, сведения о переселении крестьян. Это предусмотрение. И он описывает найденное словами своей науки: «административная мера», «миграционная политика». Это предрешение. Без всего этого лист был бы пятнами чернил. С этим он становится историческим источником, но и несёт на себе следы того, кто его читает.

Войти в круг правильно

Если всякое толкование опирается на предварительное понимание, то мы снова оказываемся в круге. Чтобы понять текст, нужно уже что-то о нём понимать, а понимаем мы его только через толкование. Логика называет такое рассуждение порочным кругом: что доказывается, то уже предположено. Казалось бы, наука должна из этого круга выбраться.

Ответ Хайдеггера, вероятно, самое цитируемое место во всей герменевтике XX века. Видеть в этом круге порочный и искать пути его избежания, пишет он, «значит в принципе не понимать понимание». И дальше: «Решающее не выйти из круга, а правильным образом войти в него. Этот круг понимания не колесо, в котором движется любой род познания, но выражение экзистенциальной пред-структуры самого присутствия». В нём «таится позитивная возможность исходнейшего познания».

Важно дочитать фразу до конца, потому что её конец часто опускают. Эта возможность уловлена по-настоящему, продолжает Хайдеггер, только тогда, когда толкование поняло, что его «первой, постоянной и последней задачей остается не позволять всякий раз догадкам и расхожим понятиям диктовать себе предвзятие, предусмотрение и предрешение, но в их разработке из самих вещей обеспечить научность темы». Итак, войти в круг правильно значит не принимать первые попавшиеся предварительные мнения, а проверять и вырабатывать их, сверяясь с самим предметом. Пред-структура неустранима, но она не обязана быть случайной.

Историку стоит запомнить ещё одну фразу из того же места. Математика, говорит Хайдеггер, не строже историографии; она только уже в отношении круга тех экзистенциальных оснований, которые для неё значимы. Строгость истории другая, а не меньшая.

Попутно уберём одну путаницу. В учебниках и лекциях иногда встречается выражение «герменевтическая спираль», которую противопоставляют кругу как более удачный образ: понимание будто бы не ходит по кругу, а поднимается по спирали, каждый раз на новом уровне. Насколько мы знаем, выражение распространилось во второй половине XX века в популярной и библейской герменевтике. Образ наглядный, и спорить с ним незачем. Но не нужно думать, что спираль исправляет ошибку круга. Шлейермахер уже называл круг «мнимым» именно потому, что понимание не возвращается в исходную точку, а Хайдеггер прямо сказал, что круг — не колесо. Спираль — это тот же круг, правильно понятый.

Деструкция

Ещё одно понятие Хайдеггера нужно упомянуть сейчас, хотя по-настоящему оно понадобится только в главе 6. В шестом параграфе «Бытия и времени» Хайдеггер ставит задачу «деструкции истории онтологии». Онтология — учение о бытии, а её история — это вся западная философия от греков до Канта. За века понятия этой философии стали привычными и затвердели. Мы говорим «субстанция», «субъект», «объект», не замечая, из какого живого опыта эти слова когда-то возникли и что в этом опыте они скрыли.

Деструкция, по Хайдеггеру, — это разборка затвердевшего наследия: снятие наслоений, чтобы вернуться к «исходному опыту», в котором были добыты первые определения бытия. Хайдеггер подчёркивает, что задача не отрицательная: речь идёт не о том, чтобы стряхнуть традицию, а о том, чтобы присвоить её заново, увидев её возможности и её границы. Когда через сорок лет Жак Деррида предложит слово «деконструкция», он будет отталкиваться именно от хайдеггеровской деструкции. Но, как мы увидим, он откажется от того, что для Хайдеггера было главным: от надежды вернуться к исходному.

Ученик

Ханс-Георг Гадамер (1900–2002) прожил сто два года. Значительную часть этого времени он был, по собственному признанию, прежде всего учеником Хайдеггера. Он слушал его с начала 1920-х годов, в 1929 году под его руководством защитил работу о Платоне, дававшую право преподавать в университете, потом преподавал в Лейпциге, а с 1949 года — в Гейдельберге. Свою главную книгу «Истина и метод» он выпустил в 1960 году, в шестьдесят лет. До этого его знали как хорошего знатока античной философии, после — как основателя философской герменевтики.

Название книги часто понимают неверно, как будто истина достигается методом. На самом деле «и» здесь почти означает «или». Гадамер спорит с убеждением, унаследованным от естествознания: будто истину даёт только правильный метод, а то, что методу не поддаётся, истиной не является. Искусство, история, язык, живой разговор, по Гадамеру, дают опыт

истины, который никаким методом не гарантирован. Задача книги — понять этот опыт, а не дать гуманитарным наукам ещё один метод в придачу к естественнонаучному.

Отсюда и отношение Гадамера к своим предшественникам. Шлейермахера и Дильтея он уважал, но считал, что они попали в плен к тому самому идеалу, с которым боролись. Желая доказать, что гуманитарные науки не хуже естественных, они стали искать для них такой же надёжный метод, только основанный на вос-переживании, а не на эксперименте. Хайдеггер показал, что понимание старше всякого метода. Гадамер решил продумать, что из этого следует для того, кто читает старые тексты и пишет историю.

Набросок смысла

Начнём с того, что происходит, когда мы читаем. Гадамер описывает это просто: «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом». Этот первый смысл появляется лишь потому, что мы с самого начала читаем текст с определёнными ожиданиями. А дальше набросок проверяется, поправляется, заменяется другим, и так до тех пор, пока смысл не станет единым.

Это круг Шлейермахера и Хайдеггера, описанный изнутри чтения. Но Гадамер добавляет к нему одну предпосылку, которую называет «предвосхищением завершённости». Читая текст, мы всегда заранее предполагаем, что он представляет собой законченное смысловое единство и что он говорит правду о своём предмете. Пока это предположение работает, мы продолжаем понимать. Только если оно рушится, если текст не складывается в целое, мы начинаем искать причины: искажение, ошибку переписчика, путаницу автора.

Остановимся на этом месте, потому что к нему мы ещё вернёмся. Предвосхищение завершённости — это не наивность, а условие чтения. Если бы мы с самого начала исходили из того, что текст бессвязен или лжив, мы бы вообще не смогли его понять: нечего было бы проверять. Но в главе 6 Деррида покажет, что связность текста, которую мы заранее предполагаем, никогда не бывает полной. Встреча Гадамера и Деррида, с которой начиналась книга, во многом была спором именно об этом предвосхищении. Оно ведёт понимание или скрывает от него трещины?

Предрассудок против предрассудков

Самое известное и самое скандальное утверждение «Истины и метода» касается предрассудков. Гадамер требует их реабилитации.

Чтобы понять, почему это скандально, вспомним, откуда пришло наше отношение к этому слову. Немецкое Vorurteil, как и русское «предрассудок», буквально означает «предсуждение», суждение, вынесенное до того, как всё взвешено. Само по себе оно не обязательно ложно: судья выносит предварительное решение, и оно может оказаться верным. Отрицательный смысл слово получило в эпоху Просвещения. Просвещение учило, что источников предрассудков два: авторитет, когда мы верим другим, и поспешность, когда мы верим себе слишком быстро. Разум должен освободиться от того и другого и принимать только то, что сам проверил.

Гадамер замечает, что в этой программе спрятан ещё один предрассудок, самый мощный: предрассудок против предрассудков. Человек не может начать с чистого листа. Он мыслит на языке, который не выбирал, внутри культуры, которая сформировала его раньше, чем он научился рассуждать. «В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории», — пишет Гадамер. Задолго до того, как мы начинаем понимать себя в рефлексии, мы уже понимаем себя как членов семьи, общества, государства. Отсюда его вывод: предрассудки

отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия.

Из этого следует и пересмотр авторитета. Просвещение противопоставило авторитет разуму, и слово стало означать слепое подчинение. Гадамер напоминает другой смысл. Авторитет человека, пишет он, покоится не на подчинении, а на признании того, что этот человек превосходит нас знанием и суждением, а значит, его суждение весит больше нашего. Такое признание — само действие разума, который знает свои границы. К слепому повиновению приказам этот правильно понятый смысл авторитета не имеет никакого отношения. Мы доверяем врачу, учебнику, знающему коллеге не потому, что отказались от разума, а потому, что разумно им доверять, пока нет оснований думать иначе.

Не устранить, а испытать

Отсюда легко сделать неверный вывод, и его делали не раз. Будто Гадамер призывает принимать свои предрассудки и не сомневаться в них. Или, наоборот, что он предлагает их «устранить», добившись наконец «честного взгляда» на текст. Оба вывода неверны, и стоит показать почему.

Предрассудки, по Гадамеру, бывают продуктивные, которые делают понимание возможным, и такие, которые ему мешают и ведут к недоразумениям. Но главное в другом. Отделить одни от других заранее, говорит он, интерпретатор не может: предрассудки, владеющие его сознанием, «не находятся в его свободном распоряжении». Это не значит, что их нельзя проверить. Это значит, что их проверяет не самонаблюдение, а встреча с текстом. Предрассудок обнаруживается, когда текст сопротивляется. Мы ждали одного, а он говорит другое, и это несовпадение заставляет нас заметить то, что мы до этого предполагали, не замечая. Хайдеггеровская «первая, постоянная и последняя задача» — разрабатывать предварительные мнения «из самих вещей» — у Гадамера становится требованием быть открытым для того, чтобы текст тебе возразил.

Есть у Гадамера и второй фильтр, временное отстояние. Обычно считается, что расстояние между нами и прошлым — помеха: мы должны «перенестись» в эпоху и мыслить её понятиями, а не своими. Гадамер переворачивает это: отстояние во времени нужно понять «как позитивную и продуктивную возможность понимания». Это не бездна, а непрерывность обычаев и традиции, в свете которой нам является всякое предание. Время отсеивает случайное. Мы часто не можем верно судить о современном искусстве, потому что слишком близко к нему стоим. Через пятьдесят лет станет видно, что было модой, а что осталось.

Покажем это на мысленном эксперименте. Пример вымышлен, но такие ситуации знакомы каждому, кто работал с газетами военного времени. Историк читает фронтовую заметку 1941 года о роте, которая погибла, но не отступила. Он может подойти к ней с двумя противоположными предрассудками. Первый: всё, что печатали советские газеты в войну, — пропаганда, верить нельзя ничему. Второй: газета не стала бы выдумывать героев, о которых писала, и всё было так, как написано. Оба предрассудка — предварительные суждения, вынесенные до разбора. Гадамер сказал бы, что ни от одного нельзя освободиться простым усилием воли. Но оба можно испытать. Что говорят другие документы? Что известно о том, как готовились такие заметки? Что сказали выжившие? По мере того как текст и другие свидетельства «возражают», один из предрассудков начинает слабеть. Возможно, слабеют оба, и картина оказывается сложнее, чем предполагал каждый. В главе 14 мы увидим, как такая проверка выглядит на настоящем деле.

Понимать иначе

Теперь понятно, почему Гадамер отверг знаменитую формулу Шлейермахера о понимании автора «лучше, чем он сам». Дело не в том, что мы понимаем хуже. Дело в том, что слово «лучше» здесь не на месте. «Достаточно сказать, — пишет Гадамер, — что мы понимаем иначе — если мы вообще понимаем».

Это очень короткая фраза, но за ней стоит перемена всей картины. Шлейермахер и Дильтей стремились к тексту, каким его понимал автор, и стремились понять его ещё полнее. Гадамер говорит, что смысл текста не совпадает с замыслом автора и не исчерпывается тем, как его поняли первые читатели. Каждая эпоха понимает текст по-своему, потому что спрашивает его о своём. Это не порча и не искажение, а то, как тексты живут. Главное же — предмет понимания меняется. Речь, пишет Гадамер, идёт теперь не об индивидуальности автора и её мнениях, а о «фактической истине». Мы читаем Платона не для того, чтобы узнать, каким был Платон, а для того, чтобы понять, прав ли он в том, о чём говорит.

Здесь наша нить, тянущаяся от главы 2, делает резкий поворот. Тезис о «мифе Автора» мы уточнили как тезис о «присутствии индивидуальности» за текстом. Гадамер этот центр решительно убирает: смысл не там, где автор, а в предмете, о котором идёт речь, и в разговоре, который ведут о нём разные эпохи. Но, как мы увидим в конце главы, он ставит на это место другой центр.

История, которая действует

Если каждая эпоха понимает текст иначе, то понимание никогда не начинается с нуля. Между нами и «Илиадой», «Словом о полку Игореве» или «Капиталом» стоят все предыдущие прочтения. Они определили, какие места мы считаем главными, какие вопросы задаём, даже то, что мы вообще знаем об этих книгах. Гадамер называет это действенной историей, Wirkungsgeschichte, историей воздействий. Текст действует во времени, и это действие входит в то, как мы его понимаем.

Историки литературы давно изучали «рецепцию», то есть то, как произведение принимали в разные эпохи. Гадамер говорит о большем. Действенная история — не предмет, который можно изучить со стороны, как отдельную главу в учебнике. Мы сами находимся внутри неё. Отсюда его понятие «действенно-исторического сознания»: это прежде всего осознание собственной герменевтической ситуации, понимание того, что ты стоишь внутри потока воздействий. Но осознать его полностью невозможно. Утверждать, что история воздействий полностью осознана, пишет Гадамер, так же рискованно, как гегелевская претензия на абсолютное знание. Ситуацию, в которой мы находимся, нельзя рассмотреть целиком, потому что мы не стоим перед ней, а стоим в ней.

Горизонты

Для описания этой ситуации Гадамер берёт образ, который со временем станет самым известным в его книге. Горизонт — это поле зрения, охватывающее всё, что можно увидеть из определённой точки. Мы говорим об узком горизонте, о расширении горизонта, об открытии новых горизонтов. У каждого понимающего есть свой горизонт, и у каждого текста — свой: мир, в котором он был написан и который он предполагает.

Обычно историческое понимание описывали так: нужно оставить свой горизонт и перенестись в горизонт прошлого. Гадамер отвечает, что это невозможно, и не нужно. Невозможно,

потому что мы не можем выпрыгнуть из собственных глаз. Не нужно, потому что и наш горизонт не замкнут: он сам сложился из прошлого, он движется вместе с нами и постоянно расширяется. Не существует, пишет Гадамер, горизонта настоящего «в себе и для себя», точно так же как нет исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. Понимание «всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов».

Слияние горизонтов — не смешение и не растворение одного в другом. Это момент, когда чужой текст начинает говорить с нами о том, что важно и ему, и нам, и при этом остаётся чужим. Покажем это на примере, близком казахстанскому читателю. В конце XIX века Абай Кунанбайулы написал «Слова назидания», короткие прозаические размышления, в которых сурово судил своих современников за праздность, зависть, пустую похвальбу и нежелание учиться. Названия некоторых слов в русском переводе говорят сами за себя: «Ленивые, но увертливые и ухватистые хитрецы», «Невежды и кликуши», «Любовь к безделью». Читатель XXI века не может стать степным человеком 1890-х годов. Он не знает той жизни изнутри, у него другие заботы и другие слова. Но, читая Абая, он вдруг узнаёт в его упрёках что-то, что касается его самого, и одновременно видит, что Абай говорил о другом мире и другими словами. Его горизонт расширяется, но не исчезает. Это и есть слияние, в котором оба горизонта остаются собой и оба меняются.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.