

Творческое наследие  
Густава Густавовича Шпета  
в контексте философских проблем  
формирования  
историко-культурного сознания  
(междисциплинарный аспект)

Г.Г. Шпет / *Comprehensio*  
Четвёртые Шпетовские чтения



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ТОМСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

2003

*В.Н. Сыров (Томск)*

Значение герменевтики

для исторического познания

Что дает основания говорить о значении герменевтики для исторического познания? Опорой служит следующий тезис. Историческое познание только тогда может обрести свою идентичность, когда будут показаны его специфичность и необходимость такой специфичности. В противном случае оно всегда может быть редуцировано к другим формам познания. Собственно это являлось одним из импульсов к разделению пресловутых «наук о духе» и «наук о природе». Но получить искомый результат возможно только на базе соответствующих философских предпосылок. Вот почему трудности философии истории в целом и исторического познания в частности, а именно правомерность интереса к истории, возможность обоснования значимости и специфичности данной формы познания, были обусловлены характером общефилософских оснований.

Отсюда и значение хайдеггеровской экзистенциальной аналитики. Понятно, как и подчеркивал Х.-Г. Гадамер, что «не решение проблемы историзма, вообще не более глубокое обоснование наук и даже не предельно радикальное, как у Гуссерля, самообоснование философии составляет смысл фундаментальной онтологии» [1. 308]. Созданный проект преодоления тупиков классической метафизики стал радикальным переворотом, закрывшим величе-

ственную эпоху классических философских построений. Но темпоральная структура бытия открывала благоприятные перспективы и для собственно исторического познания. Теперь задача может быть поставлена именно в той перспективе, в какой она была сформулирована Гадамером. «Хайдеггер обращался к проблематике исторической герменевтики и критики лишь затем, чтобы исходя из нее раскрыть предструктуру понимания в онтологической перспективе. Мы же, напротив, рассматриваем вопрос о том, каким образом герменевтика, освободившись от онтологических затруднений, связанных с принятым наукой понятием объективности, может удовлетворить требованиям историчности понимания» [1. 317].

Поэтому представляется правомерным рассмотреть проект Гадамера и введенную им герменевтическую перспективу как способ решения вопроса о значимости и своеобразии исторического познания. Для этого следует прояснить исходные предпосылки герменевтического опыта. Как отмечено выше, проблема понимания была выведена Хайдеггером из эпистемологической плоскости, что избавило герменевтику от необходимости отстаивать свои достоинства в качестве метода познания. Понимание было истолковано как самоочевидность или понятность (разомкнутость) определенной совокупности различий, внутри которой застаёт себя индивид и посредством которой он себя понимает. Естественно, что это не те первоначала, которые даются с очевидностью посредством интеллектуального созерцания. «...Поскольку присутствие, понимая, есть свое вот, оно может заблудиться и обознаться в себе» [2. 144]. Можно сказать, что такая разомкнутость есть традиция, конституирующая понятность мира и себя. Поэтому она по сути своей амбивалентна, что дает основания превратить понимание в совокупность особых действий, которые можно обозначить классическим термином – *метод*. Тогда понимать – значит осуществить последовательность некоторых действий или набросить на объект анализа некоторую структуру в качестве условия его понимания. Очевидно, что такая структура сама должна покоиться на определенных онтологических предпосылках, а именно на своеобразной бытийной понятливости (традиции), имеющей темпоральную природу. Тем самым действительность истории как необходимость обращения к прошлому, особым образом организо-

ванному, да и собственно само полагание такого прошлого, должны вырасти в ходе осуществления некоторой совокупности специфических эпистемологических процедур. Они могут быть названы герменевтическими. А историчность должна родиться в процессе реализации логики понимания.

Для этого необходимо напряжение между двумя типами отношений к объекту осмысления, которые, с подачи П. Рикера, можно обозначить терминами «принадлежность» и «дистанцирование» [3. 131]. Первое предполагает понятность голоса другого или текста, а значит, возможность понятного быть частью настоящей жизни. Второе предполагает сомнение в понятности текста или голоса другого, а соответственно его чуждость или противопоставленность тому, кто осуществляет акт понимания. Следует отметить, что сама потребность внимания к тому, что, как говорит Гадамер, обращается «к нам в тексте и через текст» [1. 322], возможна только в рамках определенной структуры бытия. Конститутивный характер предания, конечность и открытость человеческого бытия превращают традицию в единственно возможный объект анализа, поскольку даже полагание новых перспектив в качестве неотъемлемой процедуры требует обращения к ней. Вот почему становятся возможными и даже необходимыми открытость к мнению другого или текста, поскольку только тогда он сможет нечто сообщить нам, да и само открытие сферы предания, поскольку только оно может стать источником сообщения. В противном случае обращение к нему либо бессмысленно, либо играет роль иллюстрации заранее доказанного положения.

Открытость требует осуществления процедуры приостановки собственных пред-мнений по поводу понимания сути тех или иных объектов. Наличие таких пред-мнений естественно, поскольку конституированность традицией предполагает ее понятность и соответствующую применимость. Дистанцирование тем самым открывает сам факт существования предпосылок, которые не давали нам возможности услышать то, что может сообщить голос другого, поскольку не давали возможность превратить его в нечто чуждое, иное нам.

Нетрудно заметить, что движение к пониманию сущности историчности и ее значимости прояснялось в ходе отношения к соб-

ственному преданию. Особенность этого отношения Гадамером обозначается как «реабилитация предрассудка» и аналогична хайдеггеровскому воспоминанию бытия. Как мы видим, реабилитация начинается уже с того, что традиция, то есть нечто переданное нам от предшествующих поколений, и пребывание внутри традиции полагаются в качестве бытийственной характеристики. Историчность оказывается тогда осознанием такого пребывания-внутри, а именно осознанием того, что сам способ моего существования конституирован переданным наследием. Открытие прошлого тогда становится бы реактуализацией интереса к тем объектам, которые были интегрированы культурой, после того, как она вынесла суждения по их поводу. Поэтому предрассудок может быть структурирован. Ведь сомнение в собственных суждениях означает превращение их в мнения и стремление освободиться от них, а в более мягком случае, переосмыслить. В этом смысле прошлое уже может быть конституировано как совокупность чужих мнений по данному вопросу, что позволяет увидеть односторонний характер собственной позиции. Это разделяет предрассудки на сферу наших пред-мнений и мнений других.

Реабилитированный предрассудок возвращается в сферу нашего интереса как «авторитет». Как пишет Гадамер, «признание авторитета всегда связано с допущением, что обусловленные им высказывания не носят неразумно-произвольного характера, но в принципе доступны пониманию» [1. 333]. Суть авторитетности в данном случае состоит не в том, что эти высказывания принимаются без рефлексии, а в том, что авторитетные представления должны явиться приоритетными объектами анализа. Совокупность мнений, сложившихся в течение времени по какому-либо вопросу, должна стать тем самым частью предания и рассматриваться в качестве условия конституирования нас как личности, как исследователя и т.д. Поэтому же реабилитируется концепт «классического», поскольку описывает он уже не просто мнения по тому или иному вопросу, а образцы их решения, устоявшие перед критикой. Таким образом, классика выступает традицией, которая содержит в себе совокупность различий, носящих образцовый характер. К ней относятся те исторические произведения, к которым принято обращаться, чтобы получить представления по интересующей про-

блеме. В этом смысле апелляция к классике, периодическое ее переосмысление и создают ту культурную среду, тот опыт, что обеспечивает наше существование. Вот почему «само понимание следует мыслить скорее не как действие субъективности, но как включение в свершение предания» [1. 345]. Если это так, то прошлому есть, что нам сказать, а нам есть смысл к нему повернуться.

С этой позиции «временное отстояние», о котором говорит Гадамер, приобретает продуктивный характер. Очевидно, что на первый взгляд история как сфера прошедшего и этим завершенного кажется чем-то чуждым современному миру. Поэтому обычно понятность истории связывают с ее влиянием на современность, подразумевая под таким влиянием каузальную зависимость настоящего от прошлого. Прошлое действительно можно считать чуждым на уровне следов, свидетельств, документов как голосов иного мира. Однако оно утрачивает эту отчужденность, становясь продуктом работы воображения историка, выполняющего функцию связи унаследованных остатков в целостное повествование. В результате этой операции прошлое делается присвоенным нами. Тем самым оно становится понятным нам не только через причинную детерминированность, но и через конститутивную деятельность историка.

Но очевидно, что способ описания прошлого не является плодом произвола субъективности исследователя. И дело здесь не только в согласованности исторического нарратива с данными источников. Как писал Р. Дж. Коллингвуд, «многое из того, что он <историк. – В.С.> принимает за истинное, содержится не в источниках, а конструируется его априорным воображением» [4. 232]. Сам момент выделения прошлого как особой темы становится следствием решения определенных задач, в том числе и философских (по пониманию способа нашего бытия). Тем самым открытие истории, полагание ее инаковой по отношению к нам не есть нечто присущее ей самой, а является плодом нашей конструкции. Мы представляем прошлое как иное по отношению к современности и делаем это потому, что считаем, что только таким образом сможем узнать нечто важное о самих себе. Образно говоря, если бы прошлого в таком виде не было, его следовало бы придумать. Вот почему Гадамер отмечает, что время не следует преодолевать [1. 352].

А отсюда и соответствующие следствия. Полагание историчности само становится частью культурной традиции. Иначе говоря, если мы мыслим себя внутри предания, то историческое знание, представляющее прошлое как серию различий, в том числе и с настоящим, входит в структуру этого предания. Вот почему прошлое для нас всегда есть то самое «свое иное». Оно наше в своей инаковости, потому что мы сами сделали его таким. А сделали мы это, чтобы прошлое могло нам сказать нечто такое, что мы бы никогда не узнали, не осуществив дистанцирования от современности. Вот почему оно может превратиться не просто в совокупность чужих мнений, а в понимание «существа дела» [1. 349]. Тем самым польза временного отстояния заключается в том, что нечто, только став завершенным, лишенным актуальных связей с настоящим, мертвым в некотором смысле, сможет воздействовать на нас. Но воздействовать не путем причинно-следственной детерминации, а путем приостановки наших пред-мнений и пред-суждений. Дело здесь не только в том, что до этого мы жили нашими насущными сегодняшними проблемами и не интересовались прошлым. Дело в том, что мы на все вопросы о прошлом и настоящем имели готовые ответы. Это и было нашим предрассудком, составляя наш «горизонт» или ту точку, с которой мы обозревали мир.

Герменевтическая ситуация тем самым заключается в том, что превращает содержание внутри такого горизонта в сферу ответов на тот или иной вопрос, а затем и в мнения, то есть в «ложные предрассудки» или неудовлетворенность насущными ответами. Это означает, что мы приобретаем открытость, то есть начинаем спрашивать. Иначе говоря, мы ищем возможности иных ответов на поставленный вопрос. Осуществляется поиск введением так называемого «исторического горизонта» или места, где содержатся иные ответы. Прошое, представленное в своей инаковости, реализует данную потребность. Назначение его состоит в расширении горизонта вопрошающего и соответственно в сдвиге первоначального горизонта посредством его слияния с другими.

Можно говорить, что структура ответа конституирует специфику конфигурации прошлого, да и саму потребность обращения к нему. Так, читая Канта, мы понимаем его, когда связываем части текста, истолковывая связь как возможный ответ на вопрос, значи-

мый для нас. Концепт «ответ» естественно привносится нами извне самого текста Канта. Однако применение данной стратегии позволяет нам прояснить некоторые принципиальные аспекты. Очевидно, что в данном случае нас не интересует, что думал Кант, когда писал свои работы. Вернее сказать, прояснение собственных чувств и мыслей философа становится составной частью применения концепта «ответ». Отметим, что такое действие становится не произволом субъективности, а следствием работы структуры понимания, априорной по отношению к субъективности. Также заметим следующее, что хотя концепт «ответа» предстает предварительным наброском, а значит, тем целым, что предвосхищает части, но сама специфика полагаемого целого такова, что заставляет актуализировать части. Знай мы ответ изначально, текст Канта становился бы лишь иллюстрацией уже доказанного тезиса. Поэтому концепт «ответ», будучи привнесенным извне объекта исследования и открывающим тем самым пространство интерпретаций, тем не менее избавляет нас от приписывания тексту наших мнений.

При этом нетрудно заметить, что при таком подходе прошлое становится для нас необходимым. Если бы ответы были известны заранее, мы нуждались бы в прошлом лишь для подтверждения того, что нам и так известно. Но при вышеупомянутой перспективе нам требуется не просто прошлое, но прошлое, организованное особым способом. Оно снова должно быть нам в некотором отношении чуждо. Эта чуждость состоит в том, что мы намеренно ищем различия. Суть не в том, что факты подтасовываются в пользу очередной идеи. Наоборот, потребность в чуждости диалектически связана с единством. Мировая история конституирована универсальностью вопросов, которые делают прошлое понятным нам. А вот теперь структура вопрошания заставляет строить исторические миры в их целостности и завершенности. Они близки нам тем, что отвечают на вопрос, мучающий нас, но чужды тем, что отвечают на него иначе. Эта чуждость является понятной нам, позволяет тем самым открыть историю и включить ее в наш горизонт.

Как подчеркивает немецкий мыслитель: «Когда наше историческое сознание переносится в исторические горизонты, то речь идет не об удалении в какие-то чуждые миры, никак не связанные с нашим собственным, но все они, вместе взятые, образуют один



большой, внутренне подвижный горизонт, который, выходя за рамки современности, охватывает исторические глубины нашего самосознания» [1. 360]. Гадамер не случайно акцентирует этот момент, то есть подчеркивает близость исторического мира нам. Стоит такая близость не просто в понятности того, что происходило в прошлом, а в способности прошлого быть значимым для настоящего. Собственно говоря, в этом и заключается то, что называется им «действенно-историческим сознанием». Формулировка данной позиции позволяет прояснить последующие компоненты понимания. Пока о нем речь шла как о набрасывании целого, позволяющего согласовать части. Прошлое в его инаковости и выступало таким целым. Теперь следует вскрыть основание для производства подобной целостности. Дискредитация предрассудка приводила к необходимости превращения его в ответ на вопрос, а поскольку ответ мыслился как неудовлетворительный, то редуцировался к сфере мнения. Приостановка действия предрассудка достигалась слиянием горизонтов, то есть включением исторического горизонта в общий горизонт традиции. Закономерно спросить, а что же этим достигалось? Говоря точнее, что же достигалось присоединением к собственным представлениям мнений прошлого и что позволяло выводить их из сферы простого мнения? Для ответа на этот вопрос Гадамер использует термин «аппликация», или применение. Понять – означает применить. Применение в данном контексте не подразумевает произвольной манипуляции субъективности с какими-либо предметами для удовлетворения своих эгоистических целей. Применение состоит в получении ответов на жизненно важные вопросы.

Ведь если прошлое не дано нам в своей непосредственности, то придание ему определенного облика осуществляется нами из современности. Образно говоря, мы судим его, но не в смысле моральных оценок, а в смысле определения его характера. Вот почему оно всегда обращено к нам: эксплицитно, если мы сознательно спрашиваем его по поводу наших насущных проблем, и имплицитно, если мы верим, что постигаем его таким, каким оно есть само по себе. Поэтому прошлое всегда применено, а значит, схема применения задает и схему понимания.

Для чего же мы применяем прошлое, причем прошлое, сформированное как свое иное? Ответом может являться стремление приобрести опыт. Ясно, что в рамках данной перспективы концепт «опыт» нуждается в переписании, что и осуществляет Гадамер. Опыт в его толковании не сводится к материалу для обобщения или к способу проверки выдвигаемых гипотез. В таком виде опыт тяготеет к тому, чтобы лишь подтверждать или опровергать нечто такое, что само по себе опытом не является. Но тогда вряд ли он обладал бы структурой, которая реализуется в действенно-историческом сознании. В философском смысле использовать опыт таким образом было бы забвением собственной конечности. Тогда история в ее инаковости должна была бы сниматься, в конечном счете, превращаясь в «тотальное опосредование истории и современности» [1. 408]. Поэтому то, что может быть продуктивно использовано в применении этого концепта, должно найти воплощение в принципе самооценности каждого опыта.

Такой опыт не может мыслиться формой проявления закономерности, и в этом смысле он ни для чего не является средством. Наоборот, он выступает условием конституирования многообразия, а следовательно, частью герменевтической структуры. Тем самым сущностным свойством опыта становится индивидуальность. Она состоит в том, что каждый опыт не похож на другой, а история, таким образом, предстает в виде серии опытов. Естественно, что полагание принципиальной открытости будущего снимает вопрос о преодолении опыта в абсолютности самосознания. Поэтому опыты остаются только опытами, не преодолеваемыми ничем. Благодаря этому они становятся либо способом напоминания о забытом прошлом, либо способом отсечения проверенных временем способов решения той или иной проблемы. В этом смысле концепт «опыт» избегает перспективы превратиться в предписание, наставление и назидание.

Обратить на это внимание следует потому, что организация прошлого в виде опыта ставит вопрос о выборе значимых фактов. Всякое предписание предполагало бы предрешенность в их выборе и делало бы факты лишь иллюстрацией изначально принятого положения. Но согласно своему смысловому наполнению опыт предполагает не указание, что делать, а рассмотрение того, что

вообще было сделано для решения той или иной задачи. Тем самым он становится формой организации описания, толкающей нас на тщательную актуализацию всех имевших место свидетельств. Ведь, чтобы не ошибиться в решении вопроса, следует детальнее разобраться в том, как он решался в прошлом. А тогда всякое сокрытие от себя фактов, апелляция к прошлому в поисках утешения или оправдания будут не только неуместными, но и опасными.

На этом основании можно говорить о реинтерпретации статуса опыта. В философской традиции он никогда не считался знанием, поскольку не давал всеобщности и необходимости. Однако дискредитация метафизики позволяет нам осуществить переопределение данного концепта с целью включения его в сферу знания. Речь идет не о признании относительности всего, а значит, обреченности довольствоваться лишь опытами. В контексте данных рассуждений опыт выступает конфигурирующей или конституирующей структурой. Он становится не подтверждением или опровержением чуждого ему по форме знания, а способом организации и понимания исследуемых объектов. Он сам есть форма знания. Поэтому опыт создает завершенность понимания, связывая части в целое. В свою очередь он сам становится необходимым в смысле его целесообразности и целесообразности восприятия мира сквозь призму опыта. Связана она с полаганием принципиальной открытости будущего, а значит, с бесполезностью подведения свидетельств (прошлого, настоящего, будущего) под обобщающую универсализирующую формулировку в виде концепций всемирной истории, подобных гегелевской. Более того, если такое видение противоречит конечности человеческого бытия, то бытие духа и состоит в том, чтобы познавать себя в своем инобытии [1. 408]. Тем самым, как продолжает Гадамер, подлинный опыт есть опыт собственной конечности [1. 420]. Вот почему и вот когда преданию есть что сказать современности. Мы приостанавливаем наши предрассудки, задавая вопрос: так как же обстоят дела? Мы конституируем прошлое в его инаковости, придавая ему форму ответа. И более того, инаковость приобретает смысл именно потому, что ответ не совпадает с нашими предрассудками. Тем самым мы приобретаем опыт, осознавая, что возможны разные способы обсуждения и решения проблемы. В конечном счете, мы приобретаем

ем осознание нашей историчности, ограниченности наших мнений и представлений.

Итак, если говорить о значении герменевтики для исторического познания, то состоит оно не в прибавлении новых методов познания прошлого наряду с уже имеющимися. Герменевтический подход обеспечивает условия, делающие обращение к прошлому необходимым, и предоставляет процедуры, позволяющие сохранить его своеобразие. Действительно, истолкование истории в гегелевском или эволюционистском духе снимает всякую инаковость прошлого, делает ее мнимой, а, в конечном счете, делает обращение к прошлому бессмысленным. Ведь оно преодолевается в поступательном шествии духа, поэтому ему уже нечего сказать современности, а современности незачем обращаться к устаревшим формам. На уровне собственно исторического познания при таком подходе начинает господствовать «история ножниц и клея», о которой столь много писал Коллингвуд. Но и позиции, подобные историзму конца XIX в., оказываются в столь же невыгодном положении. Полагание прошлого как принципиально чуждого современности делает обращение к нему также бессмысленным, а на уровне собственно исторического познания подталкивает к правомерному вопросу о самой возможности понимания инакового по отношению к нам и порождает столь сомнительные истолкования понимания как вживания, вчувствования и т.д. Вот почему структура герменевтического опыта приобретает продуктивный характер для включения темы прошлого в сферу актуального интереса. Можно сказать, что сама его структура такова, что для своей реализации требует конституирования прошлого в его инаковости, снимая тем самым оппозицию историзма и эссенциализма. Понятно, что сам герменевтический опыт, чтобы избежать упрека в произвольности, должен быть фундирован соответствующими философскими установками, а именно определенной концепцией человеческого бытия.

Но достаточно ли герменевтической программы, предложенной Гадамером, для определения характера и ценности исторического познания? Действительно ли определяющее значение предания состоит в том, чтобы показать нам нашу конечность? Для ответа на вопрос обратимся к критическим замечаниям в адрес га-

дамеровских идей, сделанным в статье W. Pannenberg «Герменевтика и всеобщая история». Автор справедливо замечает, что требование ставить вопрос, на который текст должен выглядеть ответом, не нуждается в обсуждении, но сомневается в том, как это можно сочетать с тезисом о вопросе, который задает нам сам текст [5. 129–130]. Ведь текст приобретает облик ответа только для того, кто задает вопрос, а отнюдь не сам по себе. Это порождает стремление прояснить суть тезиса Гадамера о характере диалога с традицией. Его финальное утверждение о логике вопроса и ответа состоит в том, что «содержание предания, которое к нам обращается – текст, произведение, историческое свидетельство, – само задает вопрос и тем самым выводит наши мнения в сферу открытого» [1. 439]. Основания для такого поворота мысли лежат в модели диалога, использованной Гадамером. Понятно, что любой подлинный диалог в качестве необходимых условий предполагает не только мое стремление задавать вопрос и вслушиваться в ответ, но состояние затронутости вопросом, идущим от собеседника. Суть этой затронутости и заключается в том, чтобы расшатать мою уверенность в собственных убеждениях, поставить их под сомнение и начать спрашивать.

Однако столь ли тождественны модель диалога или переговоров и модель герменевтической интерпретации? Очевидно, что сами по себе тексты или голоса прошлого чужды нам и могут войти в современный контекст только в результате истолкования. Поэтому тот же Pannenberg замечает, что слияние горизонтов не является чем-то, созданным языком традиции и переданным нам, а скорее становится результатом активности интерпретатора [5. 130–131]. С этой целью он и начинает задавать вопросы. Тем самым, как подчеркивает Pannenberg, «говорить о «вопросе», который текст ставит нам, можно только метафорически: текст становится вопросом только для того, кто спрашивает; сам по себе он не имеет такого характера» [5. 132]. Гадамеровскую метафору можно, конечно, понять следующим образом. Ясно, что приостановка собственных предмнений также должна иметь основания. Что-то должно заставить нас иначе взглянуть на свой мир. Но это отнюдь не прошлое по тем причинам, что, во-первых, его значение для современности не всегда очевидно (это всякий помнит по урокам истории в школе),

а во-вторых, потому что оно всегда уже прочитано в рамках нашего исторического горизонта, а следовательно, пронизано теми же пред-мнениями. Поэтому только разрывы, разломы в настоящем, в нашем понимании себя и современного мира, а значит, возникающая открытость и неопределенность будущего, могут заставить нас обратиться к осмыслению прошлого, а в этом осмыслении обнаружить за высказанным сферу невысказанного (поскольку она была подавлена нашими предшествующими истолкованиями прошлого). Как продолжает Rappenberg: «Потому что истина о таком деле не дана с окончательной и абсолютно универсальной весомостью даже в современном взгляде на него, но более остается вопросом и открывается будущему опыту, даже дошедший текст может поэтому стать поводом для установления новых аспектов этого дела, которые не получили адекватного признания в современной точке зрения» [5. 139]. Но тогда модель диалога не проясняет, а запутывает дело. Если он и имеет место, то скорее как вызов, который бросает не прошлое, а современность.

Но модель диалога или переговоров оказывается двусмысленной еще в одном аспекте. Здесь встает иная проблема, которую Гадамер отчетливо понимает, поскольку не зря затрагивает тень Гегеля. Речь идет о статусе ответов, которые нам прошлое должно дать в ходе нашего вопрошания, а значит, и о смысле пресловутого «слияния горизонтов». Гадамером прекрасно сформулировано требование к текстам или голосам прошлого: служить способом прояснения существа дела. Очевидно, что при любом подходе инаковость прошлого действительно является лишь способом прояснения существа дела, но не самим этим существом. Но тогда что собою может представлять «слияние горизонтов»? Недаром у Гегеля история как сфера многообразного становилась пространством диалектического развертывания на пути к истине. Когда Гадамер настаивает на том, что история выступает способом приостановки предрассудков современности и, следовательно, демонстрацией нашей односторонности, то сам подталкивает к вопросу о сути полноты, с одной стороны, и к необходимости избежать гегелевского решения вопроса – с другой.

Действительно, если совокупность наших предрассудков рассматривать как современность, то приостановка их достигается

обращением к прошлому. Соответствующим образом конституированная история сможет тогда показать, что дело обстояло не так, как мы думаем, что возможны иные ответы на вопрос, по поводу которого мы имели свое мнение. Строго говоря, в таком случае история будет конституирована не как серия опытов, помогающих в решении вопроса, а как серия различий, как множество голосов, суть которых лишь показать, что в наличии имеется не единство, а многообразие, что возможны иные мнения по интересующему нас вопросу. Но ведь это не есть существо дела, а лишь подготовительные материалы к нему. Не будем же мы основывать свой ответ или искать его в том, что стало прошлым именно потому, что не смогло устоять и защитить себя.

Поэтому если в диалоге собеседники действительно преобразуются так, что «они уже не являются более тем, чем были раньше» [1. 444], то результат обращения к прошлому будет носить иной характер. Если прошлое и преобразилось, то не так, как изменяется участник диалога. Он приобретает новый ответ, оно приобретает новую форму, которая служит лишь средством для поиска ответов. Образ слияния предполагает взаимодействие и преобразование равноправных партнеров, при котором слияние горизонтов обретает характер не просто расширения кругозора за счет присоединения новых точек зрения, но синтеза позиций, вобравшего в себя достоинства обеих сторон. Но если функция прошлого состоит в том, чтобы предоставить нам опыт, то функция опыта заключается отнюдь не в том, чтобы присоединиться к приостановленным предрассудкам, но и не в том, чтобы преобразоваться в нечто иное. Опыт по своей сути предназначен показать, как делать надо или как делать не надо. В первом случае наши предрассудки следует не приостановить, а заменить продуктивным опытом, равно как и наш исторический горизонт. Во втором случае горизонт также следует заменить, но отнюдь не синтезом с достоинствами прошлого, а скорее результатом творческой перекombинации составных элементов современности.

Почему же истолкование роли прошлого приобретает столь расплывчатый образ «слияния горизонтов»? На наш взгляд, все дело в оценке роли и места предания или традиции. Если ее понимать как мою обусловленность условиями места и времени в по-

стижении мира или стремлении прорваться к нему, то рассуждение о необходимости приостановки собственных предрассудков приобретает правомерный характер. Понятно, что тогда придется признавать узость и ограниченность своего горизонта. Обращение к прошлому тем самым позволяет увидеть наличие иных горизонтов, столь же оправданных, сколь и мой собственный. Правда, все они остаются всего лишь точками зрения. Если я их учитываю, то, конечно, расширяю свой горизонт, приобретая более многомерное видение ситуации или обсуждаемого вопроса. Но вопрос-то остается нерешенным. Это в диалоге современников уважение к позиции собеседника, признание ее самоценности и согласование ее со своей точкой зрения (в виде компромисса, например) можно считать конечной задачей всей процедуры. Но если мы ставим вопросы типа «был ли Цезарь великим государственным деятелем» или «следует ли проводить реформы», то посредством приостановки собственных предрассудков получим только перебор множества различных мнений и не более того. Если роль прошлого нам преподносится лишь в таком виде, то оно способно внушить лишь пессимизм и произвести паралич при попытке получить хоть какой-то определенный ответ. Как тут не вернуться к тени великого Гегеля. Вот почему уважение к преданию следует считать только началом дела, а не его кульминацией. Добавим, что само применение модели диалога или переговоров для определения роли предания с неизбежностью порождается вышеупомянутой интерпретацией его места в структуре человеческого бытия.

Ситуация меняется, если традицию рассматривать не как нечто неизбежное, но противопоставленное мне, а как то, что конституирует мир и меня. Иначе говоря, сама возможность говорить о «мире» и «Я» рождается только в традиции. Следовательно, за ее пределами бессмысленно о чем-то рассуждать. Но вот тогда предрассудки, как ни парадоксально, следует не приостанавливать, а разрушать, чтобы посредством творческого воображения и комбинации рассеянных фрагментов традиции создать новые формы бытия. Тогда место и назначение истории станет другим. Она предстанет не перебором точек зрения, а набором опытов, которые мы включаем в свой горизонт и этим его расширяем, но не в качестве самоцели, а в качестве средства для его последующей



реконфигурации. Если позволительно использовать образ для описания сути происходящего, то скорее можно говорить не о «слиянии» как расширении или диалектическом синтезе, а о «калейдоскопичности», где каждое новое потрясение каждый раз создает новый рисунок из одних и тех же элементов, ни лучший, ни худший, ничего не превосходящий, но каждый раз иной. Вот, видимо, чему нас может научить опыт герменевтики.

*Статья подготовлена при поддержке РФФИ.  
Грант № 03-06-80361.*

### Литература

1. *Гадмер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
2. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
3. *Ricoeur P.* Hermeneutics and the human sciences. Cambridge university press, 1995. 314 p.
4. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 486 с.
5. *Pannenberg W.* Hermeneutics and universal history // Hermeneutics and modern philosophy. State University of N.Y.Press, 1986. P. 111–146.