с) ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВРЕМЕННОГО ОТСТОЯНИЯ

Мы спрашиваем в первую очередь: с чего начинается герменевтическая работа? Какие следствия имеет для понимания принадлежность к определенной традиции, это непременное герменевтическое условие? Вспомним о герменевтическом правиле, гласящем, что целое следует понимать, исходя из частного, а частное — исходя из целого. Это правило было выработано античной риторикой; герменевтика Нового времени перенесла его с ораторского искусства на искусство понимания. И там и здесь имеется круговое соотношение. Смысловая антиципация, направленная на целое, становится эксплицитным пониманием благодаря тому, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое.

Мы это знаем по изучению древних языков. Нас учили, что предложение «конструируется» до того, как мы попытаемся понять его отдельные части в их языковом значении. Это конструирование, однако, само руководствуется определенным смыслоожиданием, вытекающим из всего предшествующего. Разумеется, это ожидание подлежит коррекции, если того требует текст. Это значит, что ожидание перестраивается и текст объединяется в целостность определенного мнения при ином смыслоожидании. Так процесс понимания постоянно переходит от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понятого смысла. Соответствие всех частностей целому суть критерий правильности понимания. Отсутствие такого соответствия означает неверность понимания.

Шлейермахер произвел дифференциацию этого герменевтического круга (часть — целое) как с его объективной, так и субъективной стороны. Подобно тому как отдельное

345

слово входит в контекст предложения, так и отдельный текст входит в контекст всех произведений данного автора, и эти последние в свою очередь принадлежат целому данного литературного жанра или соответственно литературы вообще. С другой стороны, тот же самый текст, взятый как результат некоего творческого мгновения, входит в целостность душевной жизни автора. Лишь подобная целостность объективного и субъективного рода завершает процесс понимания.

Гадамер Х.-Г.=Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова.— М.: Прогресс, 1988.-704 с.

Впоследствии Дильтей, присоединяясь к этой теории, говорит о «структуре» и о «центрировании в средоточии», из которого вытекает понимание целого. Тем самым (как мы уже указывали [с. 246, 291 и сл.] ) он переносит на исторический мир то, что с давних пор служило основным принципом всякой интерпретации текстов, а именно что текст должен быть понят из него самого.

Встает, однако, вопрос, насколько удовлетворительно понято таким образом круговое движение понимания. Здесь следует обратиться к результатам нашего анализа герменевтики Шлейермахера. То, что Шлейермахер называл субъективной интерпретацией, можно оставить в стороне. Стремясь понять какой-либо текст, мы переносимся вовсе не в душевное состояние автора, но, если уж вообще говорить о перенесении, в ту перспективу, в рамках которой другой (то есть автор) пришел бы к своему мнению. Это означает, однако, не что иное, как стремление действительно посчитаться с фактической правотой того, что говорит другой. Если мы хотим понять, мы пытаемся даже усилить его аргументы. Так происходит уже в устной беседе. В еще большей степени это относится к пониманию письменных текстов: мы движемся в таком измерении осмысленного, которое само по себе понятно и потому никак не мотивирует обращение к субъективности другого. Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу.

Однако и объективная сторона этого круга, как ее описывает Шлейермахер, не затрагивает сути дела. Мы уже видели: цель всякого взаимопонимания, всякого понимания есть достижение согласия в том, что касается самого дела. Задачей герменевтики с давних пор было установление отсутствующего или восстановление нарушенного согласия. Это подтверждает и история герменевтики; достаточно вспомнить, к примеру, эпоху Августина, когда требовалось связать Ветхий завет с христианской новой вестью, или ранний протестантизм, перед которым стояла та же задача, или, наконец, эпоху Просвещения,

346

где, правда, уже происходит нечто, похожее на отказ от согласия, поскольку ставится задача достижения «совершенного понимания» текста исключительно на путях исторической интерпретации. Чем-то качественно новым предстает обоснование универсального исторического сознания у романтиков и Шлейермахера, уже не считающих обязательные формы той традиции, из которой они исходят и в которой по-прежнему пребывают, незыблемой основой всего герменевтического процесса.

Еще один из непосредственных предшественников Шлейермахера, филолог Фридрих Аст, смотрел на задачи герменевтики с принципиально содержательной точки зрения; он говорил о том, что герменевтика должна установить согласие между античностью и христианством, между вновь открытой подлинной античностью и христианской традицией. Это требование является чем-то новым по сравнению с выдвинутыми Просвещением хотя бы потому, что подобная герменевтика уже не меряет традицию мерками естественного разума и не отрицает ее. Поскольку, однако, она стремится привести обе традиции, в рамках которых осознает самое себя, к осмысленному соответствию, она придерживается в принципе той задачи, которую ставила себе вся предшествующая герменевтика: достичь в понимании содержательного согласия.

Но когда Шлейермахер и вслед за ним наука XIX века поднимаются над «партикулярностью» подобного примирения античности и христианства и постигают задачу герменевтики в ее формальной всеобщности, то им удается достичь созвучия с идеалом объективности, выработан-ным в науках о природе, однако лишь благодаря тому, что их герменевтическая теория уже не считается с конкретностью исторического сознания.

В противоположность этому хайдеггеровское описание и экзистенциальное обоснование герменевтического круга означают некий решительный поворот. Конечно, о круговой структуре понимания уже шла речь в герменевтической теории XIX века, однако лишь в рамках формаль-ного отношения частного и общего или субъективного рефлекса этих отношений: предвосхищающего предварения общего и его последующей экспликации в частном. Согласно этой теории, круговое движение понимания происходит туда и обратно в пределах текста и снимается в его законченном понимании. Эта теория достигает своей логической вершины в учении Шлейермахера о наитии, благодаря которому мы полностью переносимся в душевное состояние автора и уже с этой точки зрения разрешаем

347

все загадки и странности, встречающиеся в тексте. В противоположность этому Хайдеггер описывает круг так, что предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста. Круг целого и части находит в законченном понимании не свое разрешение, но,

напротив, свое подлиннейшее осуществление, воплощение.

Круг, таким образом, имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен,— он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка — мы сами порождаем ее, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути. Круг понимания, таким образом, вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания.

Смысл этого круга, лежащего в основе всякого понимания, имеет тем не менее дальнейшие герменевтические следствия, которые можно было бы назвать «предвосхищением завершенности». Это, очевидным образом, тоже есть некая формальная предпосылка, направляющая всякое понимание. Она гласит, что понятным является лишь то, что действительно представляет собою законченное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, то есть если текст непонятен,— лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность. Правила, которым мы следуем при этих критико-текстологических изысканиях, могут быть оставлены в стороне, поскольку и здесь суть дела η том, что их верное применение неотделимо от содержательного понимания текста.

Тем самым предвосхищение завершенности, руководящее всем нашим пониманием, оказывается всякий раз содержательно определенным. Предполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает,— читатель постоянно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте. Подобно тому как адресат какого-либо письма понимает содержащиеся в нем известия и для начала смо-

348

трит на вещи глазами отправителя, то есть считает истинным сообщаемое этим последним,— а вовсе не стремится, к примеру, понять странные мнения автора письма в качестве таковых — точно так же мы понимаем дошедший до нас текст на основании смыслоожиданий, почерпнутых из нашего собственного предварительного отношения к существу дела. И подобно тому как мы верим сообщениям нашего корреспондента потому, что он был непосредственным свидетелем сообщаемого или вообще лучше знает о нем,— точно так же для нас всегда принципиально открыта возможность того, что дошедший до нас текст знает дело лучше, чем допускает наше собственное пред-мнение. Лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению «понять» текст — психологически или исторически — как чужое мнение 28. Таким образом, предрассудок завершенности содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что текст должен в совершенстве высказать свое мнение, но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина.

Этим еще раз подтверждается наш тезис, что понять означает прежде всего понять само дело и лишь во вторую очередь — выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу. Это решает вопрос о том, что может быть осуществлено в качестве целостного смысла, а тем самым и вопрос о применении предвосхищения завершенности 29 .

Итак, смысл сопринадлежности, то есть момент традиции в историко-герменевтической установке, осуществляется благодаря общности основополагающих предрассудков. Герменевтика должна исходить из того, что тот, кто хочет понять, соотнесен с самим делом, обретающим голос вместе с историческим преданием, и связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которая несет нам предание. С другой стороны, герменевтическое сознание отдает себе отчет в том, что его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции. И действительно, в основе герменевтической задачи лежит полярность близости и чуждости; однако эту полярность не следует понимать вместе с Шлейермахером психологически, как напряжение, скрывающее в себе тайну индивидуальности; ее следует понимать подлинно герменевтически, то есть принимая во внимание прежде

349

всего момент сказанности: язык, на котором обращается к нам предание, сказание, которое она нам рассказывает. Здесь тоже есть напряжение. Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание, есть промежуточная позиция между понимаемой исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. Эта «промежуточность» и есть истинное место герменевтики.

Из промежуточного положения, в которое поставлена герменевтика, следует, что ее задача заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается. Однако далеко не все эти условия суть «способ» или «метод», которые мы в качестве понимающих могли бы применять по собственному усмотрению. Скорее они должны быть нам даны. Предрассудки и пред-мнения, владеющие сознанием интерпретатора, не находятся в его свободном распоряжении. Он не может с самого начала отделить продуктивные предрассудки, делающие понимание возможным, от тех, которые препятствуют пониманию и ведут к недоразумениям.

Скорее, такое разделение должно происходить в процессе самого понимания, и потому герменевтике следует поставить вопрос о том, как же оно происходит. А это означает, что на передний план должно выдвигаться то, что предшествующая герменевтика оставляла целиком в тени: временное отстояние и его значение для понимания.

Проясним это для начала путем отталкивания от герменевтической теории романтизма. Мы помним, что понимание мыслилось там как воспроизведение некоей изначальной продукции. Поэтому мог быть провозглашен девиз: понимать автора лучше, чем он сам себя понимал. Выяс-нив происхождение этого тезиса и его связь с эстетикой гениальности, мы вынуждены, однако, вновь обратиться к нему, поскольку в свете наших настоящих размышлений он получает новое значение.

То, что позднейшее понимание обладает по отношению к изначальной продукции принципиальным преимуществом и потому может быть признано более глубоким, не столько объясняется позднейшим осознанием, уравновешивающим, но мнению Шлейермахера, интерпретатора с автором, сколько, напротив, свидетельствует о неснимаемом различии между ними — различии, заданном исторической дистанцией. Каждая эпоха понимает дошедший до нее текст по-своему, поскольку он принадлежит целост-

350

ности исторического предания, к которому она проявляет фактический интерес и в котором стремится понять самое себя. Действительный же, обращающийся к интерпретатору смысл текста не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой. По крайней мере он этим не исчерпывается. Ведь он всегда определяется также исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, а следовательно, и всем объективным ходом истории в целом. Такой автор, как Хладениус [см. с. 231], еще не оттесняющий понимание в сферу исторического, со всей наивностью и непредвзятостью отдает себе в этом отчет, утверждая, что сам автор текста не обязательно понимает его истинный смысл, а потому интепретатор часто может и должен понимать больше, чем он. Это утверждение имеет принципиальное значение. Не только от случая к случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание. Поэтому понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Пожалуй, неверно в связи с этим продуктивным моментом, заложенным в понимании, говорить о том, что мы понимаем лучше. В действительности понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчетливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с тем неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы понимаем иначе — если мы вообще понимаем.

Разумеется, подобное представление о понимании полностью разрывает круг, очерченный романтической герменевтикой. Поскольку речь идет теперь не об индивидуальности и ее мнениях, но о фактической истине, постольку и текст предстает не как простое жизненное проявление, но принимается всерьез в его притязании на истину. То, что и это, более того: именно это, называется «пониманием», разумелось когда-то само собой — напомню хотя бы еще раз приводившуюся цитату из Хладениуса [см. с. 231]. Однако это измерение герменевтической проблемы было дискредитировано историческим сознанием и тем психологическим оборотом, который придал гермененевтике Шлейермахер; возвращение к нему стало возможным лишь после того, как выступили на свет апории историзма и привели в итоге к новому принципиальному повороту, решающий толчок которому был дан, на мой взгляд, Хайдеггером. Ведь лишь исходя из того онтологического оборота, который Хайдеггер придал пониманию

351

в качестве «экзистенциала», лишь исходя из временной интерпретации, данной им способу бытия тут-бытия, можно осмыслить временное отстояние в его герменевтической плодотворности.

Однако время вовсе не является прежде всего пропастью, которую следует преодолеть, поскольку она отделяет и отдаляет,— время в действительности суть несущее основание того свершения, в котором коренится настоящее. Временное отстояние, таким образом, вовсе не следует преодолевать. Подобное требование — это скорее наивная предпосылка историзма, утверждающая, что мы должны погрузиться в дух изучаемой эпохи, должны мыслить ее понятиями и представлениями, а вовсе не своими собственными, чтобы таким образом добиться исторической объективности. В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени как позитивную и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание. Не будет преувеличением говорить здесь о подлинной продуктивности свершения. Нам всем знакомо своеобразное бессилие, охватывающее нас в тех случаях, когда временная дистанция не дает нам твердых критериев для суждения. Так, суждение о современном искусстве представляется научному сознанию мучительно ненадежным делом. Очевидно, что мы подходим к таким произведениям с нашими неконтролируемыми предрассудками, с предпосылками, которые владеют нами до такой степени, что мы уже не способны их осознать, и которые сообщают современному нам произведению резонанс, не соответствующий его действительному содержанию, его действительному значению. Лишь отмирание всех актуальных связей делает зримым подлинный облик произведения и создает тем самым возможность такого его понимания, которое может претендовать на обязательность и всеобщность.

Опыт такого рода и привел, в рамках исторической науки, к представлению о том, что объективное познание достижимо лишь при наличии определенной исторической дистанции. Суть какого-либо дела, его подлинное содержание выделяется из актуальности преходящих обсто-ятельств лишь с течением времени. Обозримость, относительная завершенность исторического события, его удаленность от сиюминутности оценок современности действительно являются, в определенном отношении, позитивными условиями исторического понимания. Поэтому молчаливо признаваемая предпосылка исторического метода гласит,

352

что нечто может быть объективно познано в его непреходящем значении лишь тогда, когда оно принадлежит некоему завершенному в себе целому. Другими словами: когда оно в достаточной степени мертво, чтобы вызывать лишь исторический интерес. Только в этом случае кажется возможным преодолеть субъективность наблюдателя. В действительности же мы сталкиваемся здесь с парадоксом, со своего рода научно-теоретическим соответствием старой моральной проблемы: можно ли назвать кого бы то ни было счастливым до его смерти? И если Аристотель показал, какое чрезмерное изощрение человеческой способности суждения порождает такая проблема30, то и в нашем случае герменевтическая рефлексия вынуждена установить факт чрезмерного изощрения методологического самоосознания науки. Совершенно верно: там, где какая-либо совокупность исторических явлений вызывает лишь чисто теоретический интерес, там определенные герменевтические требования удовлетворяются сами собою. И сама собой исключается возможность определенных ошибок. Встает, однако, вопрос, исчерпывается ли этим герменевтическая проблема. Очевидно, что временная дистанция имеет еще и другой смысл, помимо отмирания личного интереса к предмету. Она позволяет проявиться подлинному смыслу чего-либо. Однако подлинный смысл текста или художественного произведения никогда не может быть исчерпан полностью; приближение к нему — бесконечный процесс. Приходится не только постоянно вести борьбу со все новыми источниками ошибок, так что подлинный смысл отделяется от разного рода замутнений как бы с помощью фильтрации, но и постоянно открывать все новые источники понимания, выявляющие неожиданные смысловые связи. Временное отстояние, осуществляющее фильтрацию, является не какой-то замкнутой величиной — оно вовлечено в процесс постоянного движения и расширения. Однако наряду с негативным моментом такой фильтрации мы обнаруживаем и ее позитивное значение для понимания. Оно позволяет не только отмереть предрассудкам, имеющим партикулярную природу, но и проявиться в своем качестве тем, которые направляют истинное понимание.

Именно это временное отстояние, и только оно, позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить истинные предрассудки, благодаря которым мы понимаем, от

ложных, в силу которых мы понимаем превратно. Поэтому герменевтически воспитанное сознание включает в себя сознание

353

историческое. Оно стремится осознать собственные, направляющие понимание предрассудки, дабы предание в качестве иного-мнения тоже могло выделиться и заявить о себе. Чтобы вычленить предрассудок в качестве такового, требуется, очевидным образом, приостановить его воздействие. До тех пор пока предрассудок (пред-суждение) оказывает на нас определяющее воздействие, мы не знаем и не думаем о нем как о суждении. Как возможно выделить предрассудок в качестве такового? Поставить предрассудок как бы пред собою не удается, пока он постоянно и незаметно играет свою роль; это становится возможным лишь тогда, когда он приведен, так сказать, в состояние раздражения. Но вызвать подобное состояние способна именно встреча с преданием. Ведь то, что влечет нас к пониманию, должно прежде всего добиться признания самого себя в своем инобытии. Как уже говорилось выше [с. 344 — 350], понимание начинается с того, что нечто к нам обращается. Таково первейшее герменевтическое условие. Мы знаем теперь, что для этого требуется: принципиальное воздержание от собственных пред-суждений. Однако всякое воздержание от суждений — а следовательно, и в первую очередь, от пред-суждений — имеет, с логической точки зрения, структуру вопроса.

Сущность вопроса заключается в открытии возможностей и в том, чтобы они оставались открытыми. Если, следовательно,— принимая во внимание то, что нам говорит другой человек или текст,— какой-либо пред-рассудок ставится под вопрос, то это вовсе не значит, что мы его просто отбрасываем в пользу кого-либо или чего-либо другого. Допустить возможность подобного отрешения от себя самих мог, пожалуй, в своей наивности лишь исторический объективизм. В действительности наш собственный пред-рассудок по-настоящему вводится в игру благодаря тому, что мы ставим его на карту. Только в полной мере участвуя в игре, он способен осознать притязание на истину другого предрассудка и позволить ему тоже в свою очередь участвовать в ней.

Наивность так называемого историзма состоит в том, что он воздерживается от такого рода рефлексии и, полагаясь на методологизм своего подхода, забывает о своей собственной историчности. Здесь следует апеллировать от плохо понятого исторического мышления к такому, которое должно быть понято лучше. Подлин-

354

но историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность. Лишь в этом случае оно перестанет гоняться за призраком исторического объекта как предмета прогрессирующего исследования и научится познавать в этом объекте свое другое, а тем самым познавать свое как другое. Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого — отношение, в котором коренится действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что я называю «историей воздействий». Понимание по существу своему является действенно-историческим свершением.

d) ПРИНЦИП ИСТОРИИ ВОЗДЕЙСТВИЙ

Исторический интерес направлен не только на исторические явления и дошедшие до нас произведения, но в качестве побочной темы также и на их историческое воздействие (включая в конечном счете и историю самой исторической науки). Этот факт воспринимается в принципе как простое дополнение к исторической постановке вопроса, дополнение, которое, начиная с Рафаэля Германа Гримма вплоть до Гундольфа, а также позднее, привело ко множеству ценных исторических наблюдений. В этом смысле история воздействий не представляет собой ничего нового. Но то, что подобная действенно-историческая постановка вопроса признается необходимой во всех тех случаях, когда какое-либо произведение или предание должно быть выведено из своего двусмысленного положения между традицией и исторической наукой, когда должно быть открыто и прояснено его подлинное значение,— это и в самом деле новое требование, предъявляемое не самому историческому исследованию, но его методологическому сознанию и с неизбежностью вытекающее из рефлексии над историческим сознанием.

Разумеется, такое требование не является герменевтическим в смысле традиционного понятия герменевтики; речь идет не о том, что исследование должно поставить подобный действенно-исторический вопрос, который разрабатывался бы параллельно с вопросом, направленным непосредственно на понимание произведения. Это требование носит скорее теоретический ха-

355 Гадамер Х.-Г.=Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова.— М.: Прогресс, 1988.-704 с.

Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru 183

рактер. Историческое сознание должно отдавать себе отчет в том, что в той мнимой непосредственности, с которой оно обращается к произведению или преданию, постоянно присутствует также и этот другой вопрос, даже если историческое сознание о нем не не знает и соответственно не контролирует его постановку. Когда мы, находясь на той исторической ди-станции, которая обусловливает для нас герменевтическую ситуацию в целом, стремимся понять какое-либо историческое явление, мы всегда и тотчас же оказываемся под влиянием истории воздействий. Она заранее определяет, что оказывается в наших глазах сомнительным и потому становится предметом изучения, и, принимая непосредственное явление за полную истину, мы забываем как бы половину того, что существует в действительности, более того: мы забываем полностью истину этого явления как целого.

В мнимой наивности нашего понимания, с которой мы следуем масштабу понятности, «другое» до такой степени предстает перед нами с точки зрения «своего», что ни «свое», ни «другое» вообще уже не обретает голоса. Исторический объективизм, апеллируя к своей критической методике, затеняет то действенно-историческое переплетение, в котором пребывает само историческое сознание. Методы его критики лишают почвы произвол и случайность актуализирующего панибратства с прошлым, однако при этом он создает себе возможность со спокойной совестью отрицать не произвольные и не случайные, но основополагающие для целого предпосылки, направляющие его собственное понимание, и соответственно, упускать ту истину, которая могла бы быть достигнута вопреки всей конечности этого понимания. В этом смысле исторический объективизм подобен статистике, которая является столь удобным средством пропаганды именно потому, что говорит языком фактов и тем самым создает видимость объективности, каковая на самом деле зависит от оправданности ее постановок вопроса.

Речь, следовательно, идет вовсе не о том, чтобы разработать историю воздействий в качестве самостоятельной вспомогательной дисциплины наук о духе,— требуется другое: научиться лучше понимать самих себя и осознавать, что во всяком понимании, отдаем мы себе в том отчет или нет, сказывается влияние этой истории воздействий. Впрочем, там, где наивная вера в метод ее отрицает, следствием может быть

356

также и фактическое искажение познания. Из истории науки мы знаем это искажение как возможность неопровержимого доказательства очевидно ложного. В целом, однако, власть истории воздействий не зависит от ее признания. Власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод, отрицает собственную историчность. Именно потому требование осознать историю воздействий столь настоятельно; оно выступает как необходимое для научного сознания требование. Тем не менее это отнюдь не означает, что оно полностью выполнимо. Утверждение, что история воздействий полностью осознана, столь же рискованно, как и гегелевская претензия на абсолют-ное знание, в котором история приходит к совершенному самосознанию и тем самым возвышается до понятия. Действенно-историческое сознание есть, скорее, момент в осуществлении самого понимания, и мы еще увидим, какую роль оно играет в достижении правильной постановки вопроса.

Действенно-историческое сознание есть прежде всего осознание герменевтической ситуации. Однако задача осознания какой-либо ситуации всегда влечет за собой совершенно особенные трудности. Ведь понятие ситуации характеризуется тем, что мы ей не противопоставлены и потому не можем иметь о ней предметного знания 31. Мы пребывем в ней, мы всегда преднаходим себя в какой-либо ситуации, высветление которой является для нас задачей, не знающей завершения. Это распространяется также и на герменевтическую ситуацию, на ситуацию, где мы стоим перед преданием, которое нам следует понять. Также и высветление этой ситуации, то есть действенно-историческая рефлексия, не может быть завершено, однако эта незавершенность не свидетельствует о недостаточности рефлексии, но заложена в самом существе того исторического бытия, которое есть мы сами. Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя. Всякое знание-себя вырастает из исторической пред-данности, которую мы можем назвать вместе с Гегелем субстанцией, поскольку она служит основой для всех субъективных мнений и отношений, а следовательно, предуказывает и ограничивает также и все возможности понимания какого-либо предания в его исторической инаковости. С этой точки зрения задача философской герменевтики может быть определена так: она должна

357

пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, поскольку во всякой

субъективности должна быть показана определяющая ее субстанциальность.

Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это значит, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие горизонта. Горизонт — поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта. В применении к мыслящему сознанию мы говорим, далее, об узости горизонта, о возможном расширении горизонта, об открытии новых горизонтов и т. д. В особенности со времен Ницше и Гуссерля [см. с. 294 и сл.] философское словоупотребление пользуется этим словом, дабы охарактеризовать связанность мышления его конечной определенностью и закон постепенного расширения поля зрения. Лишенный горизонта видит недостаточно далеко и потому переоценивает близлежащее. Наоборот, обладать широтой горизонта означает: не ограничиваться ближайшим, но выходить за его пределы. Обладающий широтой горизонта способен правильно оценить значение всех вещей, лежащих внутри этого горизонта, с точки зрения удаленности и близости, большого и малого. Разработка герменевтической ситуации означает соответственно обретение правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, которые ставит перед ними историческое предание.

Правда, в сфере исторического понимания мы тоже нередко говорим о горизонтах, в особенности когда речь идет о притязаниях исторического сознания на то, чтобы видеть прошедшее в его собственном бытии: не через призму наших современных масштабов и предрассудков, но в его собственных исторических горизонтах. Задача исторического понимания всякий раз включает в себя требование найти такой исторический горизонт, дабы то, что мы хотим понять, предстало перед нами в своих истинных пропорциях. Тот, кто пренебрегает историческим горизонтом предания, не может понять в его действительном значении содержание этого последнего. Поэтому требование поставить себя на место другого, чтобы понять его, кажется вполне оправданным герменевтическим требованием. Спрашивается, однако, не забывает ли этот лозунг как раз о том понима-

358

нии, которого мы добиваемся. Дело здесь обстоит точно так же, как в случае устной беседы, которую мы ведем с кем-либо лишь с целью его узнать, то есть понять его точку зрения и измерить его горизонты. Такая беседа не является истинным разговором; в ней не ищут взаимопонимания в каком-либо деле, но фактическое содержание разговора является лишь сред-ством познакомиться с горизонтом собеседника. Вспомним, к примеру, беседу экзаменатора с экзаменуемым или, в некоторых случаях, врача с пациентом. Ясно, что историческое сознание поступает аналогичным образом, погружаясь в ситуацию прошедшего и претендуя тем самым на обладание правильным историческим горизонтом. Подобно тому как в ходе разговора собеседник с его мнениями делается для нас понятен после того, как мы выяснили его точку зрения и горизонт, и мы уже не нуждаемся в том, чтобы понимать вместе с ним себя самих, точно так же тот, кто мыслит исторически, понимает смысл предания, не стремясь понять вместе с преданием и внутри предания себя самого.

В обоих случаях понимающий как бы выводит себя на ситуации взаимопонимания. Он сам уже неуязвим. Вводя с самого начала точку зрения другого в контекст того, что он собирается ему сказать, он сообщает своей собственной точке зрения неколебимость и недосягаемость. Прослеживая процесс возникновения исторического мышления, мы видели, что оно и в самом деле совершает этот двусмысленный переход от средства к цели, то есть превращает в цель то, что является всего лишь средством. Текст, понятый исторически, лишается всяких притязаний на истину. Рассматривая предание с исторической точки зрения, то есть погружаясь в ту или иную историческую ситуацию и пытаясь реконструировать ее исторический горизонт, мы думаем, что понимаем. В действительности мы принципиально отказываемся от всех попыток найти в предании обязательную и понятную для нас самих истину. Подобное признание инаковости другого, превращающее эту инаковость в предмет объективного познания, есть, таким образом, принципиальная приостановка его притязания на истину.

Встает, однако, вопрос, соответствует ли это описание действительному герменевтическому феномену. Правда ли, что здесь существуют два, отличных друг от друга горизонта: тот, в котором живет понимающий, и

359

тот исторический горизонт, в который он переносится? Правильно ли, удовлетворительно ли описывается искусство исторического понимания, когда говорят о перенесении-себя в чуждые

горизонты? Существуют ли вообще замкнутые, в этом смысле, горизонты? Вспомним упрек, который делает историзму Ницше, утверждающий, что этот последний разрывает тот горизонт мифа, в котором только и может жить какая бы то ни было культура 32. Замкнут ли горизонт нашего собственного настоящего и можно ли представить себе историческую ситуацию, которая обладала бы замкнутым горизонтом?

Или же это рефлекс романтизма, своего рода робинзонада исторического Просвещения, фикция необитаемого острова, столь же надуманного, как и сам Робинзон, этот якобы прафеномен так называемого solus ipse? Подобно тому как любой одиночка никогда на самом деле не является одиночкой, поскольку он понимает других, а другие его, точно так же и замкнутый горизонт, якобы охватывающий ту или иную культуру,— всего лишь абстракция. Историческая под-вижность человеческого бытия состоит в том, что оно никогда не привязано исключительно к какому-то одному месту и потому никогда не обладает действительно замкнутым горизонтом. Горизонт скорее есть некое пространство, куда мы попадаем, странствуя, и которое следует за нами в наших странствиях. Горизонты смещаются вместе с движущимся. Так и горизонт про-шедшего, которым живет всякая человеческая жизнь и который постоянно наличествует в качестве предания, всегда находится в движении. И приводит его в движение отнюдь не историческое сознание. В историческом сознании это движение лишь осознает само себя.

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. В действительности, следовательно, есть только один-единственный горизонт, обнимающий собой все то, что содержит в себе историческое сознание. Наше собственное и чуждое нам прошлое, к которому обращено наше историческое сознание, участвует в построении этого подвижного горизонта, в котором и из которого всегда живет чело-

360

веческая жизнь и который определяет ее в качестве предания и истоков.

Чтобы понять какое-либо предание, нужен, разумеется, исторический горизонт. Однако не может быть и речи о том, что мы обретаем этот горизонт путем перенесения-себя в ту или иную историческую ситуацию. Напротив, мы должны уже обладать горизонтом, чтобы иметь возможность подобного перенесения. Ведь что значит: перенесение-себя? Конечно же, не просто: отрешение-от-себя. Разумеется, это тоже необходимо, поскольку мы должны действительно представить себе иную ситуацию. Однако мы должны как раз привнести себя самих в эту ситуацию. Лишь таким образом осуществляется перенесение-себя. Если мы ставим себя, к примеру, на место другого человека, то мы понимаем его, то есть осознаем его инаковость, его неразложимую индивидуальность именно благодаря тому, что мы ставим себя на его место.

Подобное перенесение-себя не есть ни вчувствование одной индивидуальности в другую, ни приложение к другому наших собственных масштабов — оно всегда означает достижение более высокой общности, преодолевающей не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого. Понятие горизонта напрашивается здесь потому, что оно дает выражение той возвышенной дальновидности, которой должен обладать понимающий. Обрести горизонт всегда означает: научиться видеть дальше, за пределы близкого и ближайшего,— не затем, чтобы потерять его из виду, но затем, чтобы в рамках более значительного целого и в более верных пропорциях видеть его лучше. Говорить вместе с Ницше о многочисленных сменяющихся горизонтах, в которые историческое сознание учит нас переноситься,— значит неправильно описывать это сознание. Тот, кто подобным образом теряет из виду самого себя, как раз лишен исторического горизонта, и рассуждения Ницше о вреде истории для жизни относятся в действительности не к историческому сознанию как таковому, но к тому самоотчуждению, которое претерпевает это сознание, когда оно принимает методику современной исторической науки за свою подлинную сущность. Мы уже подчеркивали: подлинное историческое сознание всегда имеет в виду также и свое собственное настоящее, причем так, что оно видит как себя самое, так и историческое другое в правильных пропорциях. Для обретения исторического горизонта

361

требуется, конечно, определенное усилие. Мы всегда захвачены ближайшим с его надеждами и страхами и всегда подходим к свидетельствам прошедшего с этим пристрастием к настоящему. Поэтому мы должны всегда заботиться о том, чтобы предотвратить чересчур поспешное

уподобление прошедшего нашим смыслоожиданиям. Лишь в этом случае мы расслышим тот собственный, иной по отношению к нам смысл предания, который оно действительно сумело высказать.

Выше мы показали, что это происходит как процесс выделения. Рассмотрим теперь существо самого понятия выделения. Выделение всегда есть некое взаимоотношение. Чтобы нечто было выделено, оно должно отделиться от чего-то другого, что в свою очередь должно отделиться от него. Поэтому всякое выделение позволяет увидеть также и то, от чего отделяется нечто. Выше мы описали это как введение-в-игру наших собственных предрассудков. Мы исходили из того, что всякая герменевтическая ситуация определяется теми предрассудками, которые мы в нее привносим. Они образуют горизонт настоящего, поскольку они есть то, за пределами чего мы не способны видеть. Здесь же речь идет о том, чтобы предотвратить заблуждение, будто бы существует жесткий набор мнений и оценок, определяющих и ограничивающих горизонт настоящего, и будто бы инаковость прошедшего отделяется от него как от некоего неколебимого основания.

В действительности горизонт настоящего вовлечен в процесс непрерывного формирования, поскольку мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки. К подобной проверке не в последнюю очередь относится встреча с прошлым и понимание того предания, из которого исходим мы сами. Таким образом, горизонт настоящего формируется отнюдь не без участия прошедшего. Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. Напротив, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов. Мы знаем, с какой силой осуществлялось это слияние в былые эпохи, с их наивным отношением к себе самим и к своим истокам. При господстве традиции всегда имеет место такое слияние. Ведь там, где царит традиция, старое и новое всегда вновь срастаются в живое единство, причем ни то, ни;

362

другое вообще не отделяется друг от друга с полной определенностью.

Но если этих отделенных друг от друга горизонтов просто не существует, зачем мы вообще говорим о слиянии горизонтов, а не просто о формировании единого горизонта, отодвигающего свои границы все дальше в глубь предания? Поставить этот вопрос — значит осознать своеобразие той ситуации, когда понимание становится научной задачей,— осознать и то, что эта ситуация еще только должна быть разработана в качестве ситуации герменевтической. Всякая встреча с преданием, осуществляемая с исторической осознанностью, испытывает на себе напряжение, существующее между текстом и современностью. Герменевтическая задача состоит в том, чтобы не прикрывать это напряжение с помощью наивного уподобления, но сознательно развернуть его. В силу этого герменевтическое отношение необходимо включает набросок исторического горизонта, отличающегося от горизонта настоящего. Историческое сознание осознает свою собственную инаковость и потому отделяет горизонт предания от своего собственного горизонта. С другой стороны, однако, оно само, как мы пытались показать, подобно наслоению над неизменно продолжающим свою деятельность преданием и потому тут же объединяет отделенное друг от друга, чтобы опосредовать себя самое с самим собою в единстве достигнутого им таким образом исторического горизонта.

Набросок исторического горизонта является, следовательно, лишь моментом в осуществлении понимания — он не окаменевает в самоотчуждении некоего прошедшего сознания, но настигается настоящим, которое вновь включает его в свой собственный горизонт понимания. При осуществлении понимания происходит действительно слияние горизонтов, которое вместе с набрасыванием исторического горизонта тут же производит и его снятие. Мы обозначили контролируемое осуществление этого слияния как задачу действенно-исторического сознания. Эстетико-исторический позитивизм, следуя романтической герменевтике, затемнял эту задачу — в действительности, однако, именно здесь лежит центральная проблема герменевтики вообще. Это и есть проблема применения, присутствующего во всяком понимании.363

2. Возвращение к основной герменевтической проблеме

а) ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ПРИМЕНЕНИЯ

В старой традиционной герменевтике, целиком и полностью забытой историческим самосознанием послеромантического наукоучения, проблема применения еще занимала свое

систематическое место. Признанным считалось членение на subtilitas intelligendi, понимание, и subtilitas explicandi, истолкование; в пиетизме (например, у Й. Й. Рамбаха) к этим двум моментам прибавляется третий: subtilitas applicandi, применение. Из этих трех моментов и состоял процесс понимания. Характерно, что все три назывались «subtilitas» (тонкость, ловкость, искусство), то есть мыслились не столько как методы, которыми мы пользуемся, сколько как некий навык, тре-бующий особенной духовной утонченности 1.

Однако герменевтическая проблема, как мы видели, получала свое систематическое значение благодаря тому, что романтизмом было выявлено внутреннее единство понятий «intelligere» (понимать) и «esplicare» (истолковывать). Истолкование — это не какой-то отдельный акт, задним числом и при случае дополняющий понимание; понимание всегда является истолкованием, а это последнее соответственно суть эксплицитная форма понимания. С осознанием этого связано также осознание языка и системы понятий, в которых осуществляется истолкование в качестве внутреннего структурного момента понимания, а это значит, что язык выходит из своего окказионального окраинного положения и становится в центр философии. К этому нам следует еще вернуться.

Внутреннее слияние понимания и истолкование привело, однако, к тому, что третий момент герменевтической проблемы, аппликация, оказался целиком и полностью за рамками герменевтического целого. Казалось, например, что использование Священного писания в целях назидания и поучения, как это принято в христианской проповеди, есть нечто совершенно иное, чем его историческое и теологическое понимание. Наши собственные размышления позволили тем не менее осознать, что в понимании всегда имеет место нечто вроде применения подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится интерпретатор. Мы вынуждены, таким образом, пойти как бы на шаг дальше по сравнению с романтической герменевтикой и мыслить вовле-

364

ченными в единый процесс не только понимание и истолкование, но также и применение. Это отнюдь не значит, что мы возвращаемся к традиционному различению трех обособленных «subtilitas», o которых говорил пиетизм. Мы полагаем, напротив, что применение есть такая же ин-тегральная составная часть герменевтического процесса, как понимание и истолкование.

Существующее состояние герменевтической дискуссии дает нам повод выдвинуть на передний план эту точку зрения в ее принципиальном значении. При этом мы можем опереться прежде всего на забытую историю герменевтики. В прежние времена считалось чем-то само собой разумеющимся, что перед герменевтикой стоит задача соотнести смысл данного текста с той конкретной ситуацией, в которой он должен быть воспринят. Исходной моделью служит здесь прорицатель божественной воли, способный истолковать слово оракула. Однако и по сей день перед всяким переводчиком стоит задача не просто передать подлинные слова переводимого им партнера по переговорам, но воспроизвести мнение этого последнего так, как это кажется ему необходимым в свете той подлинной ситуации разговора, осознать которую в своем качестве знатока обоих языков может он один.

Точно так же история герменевтики учит нас, что наряду с филологической существовала еще и теологическая и юридическая герменевтика и что полный объем самого понятия герменевтики исчерпывался лишь этими тремя дисциплинами. И только расцвет исторического сознания в XVIII и XIX столетиях привел к тому, что филологическая герменевтика, историко-филологическая наука, освободилась от связи с остальными герменевтическими дисциплинами и в качестве учения о методе гуманитарных наук сделалась полностью самостоятельной.

Однако тесная связь, изначально соединявшая филологическую герменевтику с юридической и теологической основывалась на признании аппликации в качестве одного из интегрирующих моментов всякого понимания вообще. Как для юридической, так и для теологической герменев-тики конституирующим является напряжение, существующее между данным текстом (законом или благой вестью), с одной стороны, и тем смыслом, который он получает в результате его применения в конкретной ситуации истолкования (судебный приговор или проповедь), с другой стороны. Закон вовсе не претендует быть понятым исторически, но должен быть путем истолкования конкретизирован в своей правовой значимости. Точно так же и текст

365

религиозного благовествования вовсе не следует рассматривать как простой исторический документ — он нуждается в таком понимании, которое позволило бы ему оказать свое спасительное воздействие. В обоих случаях это значит: чтобы понять текст, будь то закон или

Евангелие, правильно, то есть в соответствии с выдвигаемыми им притязаниями, мы должны в каждый данный момент, то есть в каждой конкретной ситуации, понимать его по-новому и по-иному. Понимание здесь всегда уже является применением.

Мы исходили, однако, из того, что понимание, осуществляемое в науках о духе, также является существенно историческим, то есть что текст и здесь понимается лишь в том случае, если он каждый раз понимается по-другому. Задача исторической герменевтики и состоит в том, чтобы осознать напряжение, существующее между самотождественностью того или иного явления и сменой ситуаций, в которых это явление понимается. Мы исходили из того, что историческая подвижность понимания, отодвинутая па задний план романтической герменевтикой, является истинным центром такой постановки герменевтического вопроса, которая удовлетворяет историческому сознанию. Наши наблюдения над значением традиции в историческом сознании опирались на проведенный Хайдеггером анализ герменевтики фактичности и стремились сделать его плодотворным для герменевтики наук о духе. Мы показали, что понимание является не столько методом, с помощью которого познающее сознание подходит к выбранному им предмету и приводит его к объективному познанию, но что оно имеет скорее своей предпосылкой пребывание-внутри свершающегося предания. Понимание само оказывается свершением, и задача герменевтики заключается, с философской точки зрения, в том, чтобы поставить вопрос о природе этого понимания, этой науки, которая сама вовлечена в процесс исторических изменений.

Мы постоянно отдаем себе отчет в том, что самосознанию современной науки предъявляются тем самым необычные требования. Все наши рассуждения в целом были направлены на то, чтобы смягчить эти требования, показав их как результат конвергенции множества различных проблем. В самом деле, существующая ныне теория герменевтики основывается на различениях, которые ока сама не способна проводить последовательно. Это становится особенно очевидным при попытках построения всеобщей теории интерпретации. Если, к примеру, раз-

366

личают когнитивное, нормативное и репродуктивное истолкование, как это делает Э. Бетти в своей характеризующейся удивительной широтой познаний «Всеобщей теории интерпретации» 2, то возникают трудности при подведении феноменов под это разделение. Это относится в первую очередь к научному истолкованию. Если теологическое истолкование объединяют с юридическим и подводят соответственно под нормативную функцию, то в противоположность этому можно напомнить о Шлейермахере, который самым тесным образом связывает теологическое истолкование со всеобщим, то есть — с его точки зрения — филологически-историческим истолкованием. В действительности разрыв между когнитивной и нормативной функцией проходит через саму теологическую герменевтику, и его вряд ли можно прикрыть, устанавливая различие между научным познанием и его последующим использованием в целях назидания. Ясно, что такой же разрыв характерен и для правового истолкования, поскольку проникновение в смысл того или иного правового текста и его применение к конкретному случаю представляют собою не два отдельных акта, но единый процесс.

Однако даже тот тип истолкования, который кажется наиболее далеким от разобранных выше,— я имею в виду репродуктивное истолкование, благодаря которому поэзия или музыка становятся представлением, а свое подлинное существование они обретают лишь в разыгранности (Gespieltwerden) 3,— даже этот тип едва ли является самостоятельным. Здесь тоже существует разрыв между когнитивной и нормативной функцией. Невозможно инсценировать драму, прочитать вслух стихотворение или сыграть музыкальное произведение, не поняв исконный смысл текста и не подразумевая его при воспроизведении и истолковании. Но точно так же невозможно осуществить это репродуктивное истолкование, не учитывая при превращении текста в чувственное явление другого, нормативного момента, ограничивающего требование стилисти-чески правильной передачи стилистическими устремлениями собственной современности. Если мы вспомним, наконец, что перевод иноязычных текстов, поэтическое подражание им, а также и правильное чтение их вслух берут на себя временами ту же задачу объяснения смысла данного текста, что и филологическое истолкование, так что одно переходит в другое, то мы не сможем не сделать вывода, что напрашивающееся само собою различение когнитивного, нормативного и репродуктивно-

367

го истолкования не имеет принципиального характера, но описывает единый феномен.

Если это верно, то встает задача — дать новое определение герменевтике в науках о духе, исходя из юридической и теологической герменевтики. Для этого требуется, конечно, полученное

благодаря нашим исследованиям понимание того, что романтическая герменевтика и венчающее ее психологическое истолкование, то есть стремление вникнуть в индивидуальность другого и разгадать ее загадки, подходят к проблеме понимания слишком односторонне. Результаты наших размышлений заставляют нас отказаться от разделения герменевтической постановки вопроса на субъективность интерпретатора и объективность подлежащего пониманию смысла. Такой подход основывается на ложном противопоставлении, которое не может быть сглажено даже путем признания диалектики субъективного и объективного. Отделение нормативной функции от когнитивной разрывает на части то, что явным образом составляет единое целое. Смысл закона, раскрывающийся в его нормативном применении, не является чем-то принципиально иным по сравнению со смыслом того или иного дела, раскрывающимся в понимании текста. Совершенно неправильно основывать возможность понимания текстов на предпосылке «конгениальности», якобы объединяющей творца и интерпретатора данного произведения. Будь это так, дела в науках о духе обстояли бы весьма скверно. Напротив, чудо понимания заключается как раз в том, что не требуется никакой конгениальности, чтобы познать то подлинно значительное и исконно-осмысленное, что содержится в историческом предании. Мы способны раскрыть себя навстречу превышающим нас самих притязаниям текста и, понимая его, соответствовать его значению. В области филологии и исторических наук о духе герменевтика вообще не является «знанием-господством» 4, то есть у-своением в смысле о-владения, напротив, она подчиняет себя господствующим притязаниям текста. Однако истинным прообразом такого отношения является юридическая и теологическая герменевтика. Очевидно, что истолкование законодательной воли, истолкование божественного обета суть не господство, но форма служения. На службе у того, что должно стать действенным и получить авторитет, они являются истолкованием, включающим в себя аппликацию. Наш тезис, однако, гласит, что также и историческая герменевтика должна произвести аппликацию, поскольку, преодолевая временную

368

дистанцию, отделяющую интерпретатора от текста, преодолевая то смысло-отчуждение, которому неизбежно подпадает текст, она также служит действенности и авторитету смысла.