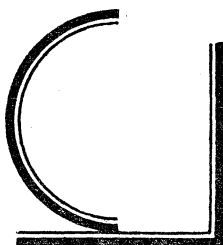


Г.-Г. ГАДАМЕР

АКТУАЛЬНОСТЬ
ПРЕКРАСНОГО



ИСТОРИЯ
ЭСТЕТИКИ
В ПАМЯТНИКАХ
И ДОКУМЕНТАХ

Г.-Г. ГАДАМЕР

АКТУАЛЬНОСТЬ
ПРЕКРАСНОГО



МОСКВА
"ИСКУССТВО"
1991

Редакционная
коллегия

Председатель
А. Я. ЗИСЬ
К. М. ДОЛГОВ
А. В. МИХАЙЛОВ
И. С. НАРСКИЙ
А. В. НОВИКОВ
Ю. Н. ПОПОВ
Г. М. ФРИДЛЕНДЕР
В. П. ШЕСТАКОВ

Составление
М. П. СТАФЕЦКОЙ

Послесловие
В. С. МАЛАХОВА

Комментарий
В. С. МАЛАХОВА и В. В. БИБИХИНА

Научный редактор
В. С. МАЛАХОВ

Г 0301080000 — 114
025(01) — 91 12-91

ISBN 5—210—0261—х(рус)

© Составление, послесловие,
перевод на русский язык,
комментарий, 1991 г.

ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА
ГАНСА ГЕОРГА ГАДАМЕРА

Ганс Георг Гадамер приобрел всемирную известность как автор книги, послужившей источником особого движения современной философской мысли*. Имя этому движению — герменевтика. Сам автор, правда, на роль властителя дум никогда не претендовал и труд, оказавшийся столь заметным, замышлял лишь с тем, чтобы «оправдать способ своей исследовательской и преподавательской деятельности»**. Он не притязал на новизну. Но как раз это и оказалось новым. В ситуации, когда все норовят сказать «свое слово» в философии, Гадамер сосредоточился на продумывании слов уже сказанных. Его обращение к герменевтике было поворотом мысли — от измышления нового к осмыслению заново.

Гадамер только на сорок дней моложе века. Он родился 11 февраля 1900 года в Бреслау (ныне Вроцлав). Интересы определились очень рано, так что выбор университета (Марбург) и специализация (философия) произошли как бы сами собой. Судьба с самого начала ему благоприятствовала. Среди его учителей в философии — Николай Гартман и Рудольф Бультман, в теологии — Пауль Тиллих и Рудольф Отто, в классической филологии — Пауль Фридендер, в теории и истории искусства — Эрнст Роберт Курциус. Среди его коллег по университету (Гадамер преподает сначала в Марбурге, а затем в Лейпциге историю философии, прежде всего античной) — Герхард Крюгер и Карл Левит. Свою первую диссертацию (1922) Гадамер защищает на кафедре

* *Gadamer H. G. Wahrheit und Methode. Tübingen, „Mohr“, 1960.* В нашей стране этой книге не повезло. Ее русский перевод (1988) настолько невнятен, что по нему вряд ли можно составить полноценное представление об оригинале. Некоторые соображения по этому поводу автору этих строк уже приходилось высказывать (см.: «Вопр. философии», 1989, № 7).

** *Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. 3. Hamburg, 1977, S. 78.*

Пауля Наторпа, вторую (через шесть лет) — у Мартина Хайдеггера. Он был дружен с Оскаром Шюрером и Рихардом Кронером, близко знаком с Юлиусом Эббингаузом, Лео Штраусом и Федором Степуном. Если перечислять имена мыслителей, с которыми Гадамеру пришлось соприкоснуться только в 20—30-е годы, то список получится почти фантастический: Герман Кун, Рудольф Пфайфер, Оскар Беккер, Вернер Краус, Лео Шпитцер, Эдуард Векслер, Вернер Йегер, Эрих Ауэрбах, Александр Кожев...

В годы нацизма Гадамеру удался компромисс: он сумел сохранить статус ученого, не лишившись уважения друзей, как покинувших Германию, так и тех, кто ушел во внутреннюю эмиграцию. С 1933 по 1945 год он написал десять небольших статей, восемь из которых опубликовал. Это работа об античном атомизме, эссе о «Государстве» Платона, а также опыты о Канте, Гердере, Гельдерлине и Гегеле — все они впоследствии были безболезненно переизданы.

В 1946—1947 годах Гадамер возглавляет университет в Лейпциге. Однако, не сумев свыкнуться с активностью новоизбранных студенческих советов, он вскоре переселяется сначала во Франкфурт-на-Майне, а оттуда (в 1949 г.) в Гейдельберг руководить кафедрой (надо ли говорить, что ее прежним заведующим был Карл Ясперс!). Здесь Гадамер с поразительной интенсивностью работает более сорока лет. Лишь в 1986 году он оставляет чтение лекций, но на семинарах и коллоквиумах философ по-прежнему неутомим.

* * *

Называя свою концепцию философской герменевтикой, Гадамер решает по меньшей мере две задачи. С одной стороны, он примыкает к многовековой традиции — к герменевтике как теории и практике истолкования текстов, с другой — указывает на важное изменение, которое эта традиция в его концепции претерпевает. Можно долго спорить о том, кем положено начало философской герменевтики — Ф. Шлейермахером, концептуализировавшим герменевтику в качестве универсальной теории понимания, В. Дильтеем, разрабатывавшим герменевтику как методологическое основание гуманитарных наук, или самим Гадамером, осуществившим синтез «экзистенциальной герменевтики» М. Хайдеггера с герменевтической традицией. Не-

сомненно одно: если внимание предшественников Гадамера было на философском аспекте *герменевтики*, то Гадамер сосредоточился на герменевтическом аспекте *философии*. Речь идет о пронизанности философствования «пониманием», о неустранимости «понимательного» усилия из всякого мышления, стремящегося быть философским.

Встречая у Гадамера термин «понимание», нужно помнить об особых коннотациях, приданных ему Мартином Хайдеггером.

Существо человека есть *Dasein*, говорит Хайдеггер. Это значит, что человек есть особое место в бытии, его «здесь» (*Da des Seins*), такая точка в нем, в которой только и может быть поставлен вопрос о смысле бытия. К бытию как предельной смысловой возможности человек приходит через понимание. Понимание, таким образом, выступает не в качестве одной из черт человеческого познания (наряду, скажем, с объяснением), а в качестве определяющей характеристики самого его существования, не как свойство познавательной активности человека, а как способ его бытия.

Это положение влечет за собой радикальный пересмотр основ герменевтической практики. Во-первых, меняются цель и смысл истолкования. Истолкование перестает быть внешней задачей по отношению к истолковываемому, превращаясь в экзистенциальную акцию*. Во-вторых, меняется взгляд на основную методологическую трудность интерпретации, известную под названием «герменевтического круга»**.

Если прежняя герменевтика пыталась из этого круга выйти, то Гадамер настаивает на том, что такой выход не только невозможен, но и не нужен. Попытки разорвать герменевтический круг проистекают из характерной для классической европейской гносеологии субъект-объектной дихотомии: понимаемое мыслится ею как «объект», а понимающий — как «субъект». Интерпретация выступает здесь как предварительный этап и условие понимания, а понимание — как результат интерпретации. В философской

* Гадамер тем самым как бы возвращается — через голову представителей герменевтики XVIII—XIX веков, стремившихся превратить ее в науку, — к тем временам, когда герменевтика (или экзегетика) захватывала все существо того, кто ею занимался.

** См. статью «О круге понимания» в наст. изд.

герменевтике положение меняется: поскольку тот, «кто понимает», изначально вовлечен внутрь того, «что понимается», постольку невозможно провести четкую границу между пониманием и интерпретацией. Чтобы нечто понять, его нужно истолковать, но чтобы его истолковывать, нужно уже обладать его пониманием — тем, что Гадамер называет «предпониманием» (*Vorverständnis*)*.

Тем самым как будто размываются критерии и масштабы понимания, исчезают гарантии «правильности» интерпретации. Задумаемся, однако: можно ли задаваться вопросом о гарантиях там, где на карту поставлено само бытие понимающего? Где та точка, исходя из которой, мы можем раз и навсегда определить, чей способ понимания и самопонимания (соответственно, существования) истинен, а чей — ложен? Поэтому не следует торопиться и упрекать Гадамера в релятивизме. Обсуждать вопрос о критериях корректности интерпретации Гадамер отказывается не потому, что он релятивист, а потому, что центр тяжести его герменевтики находится в иной плоскости**. Его заботит не создание измерительного устройства, определяющего, где понимания больше, а где — меньше, а вопрос, как *понимание вообще возможно*, каковы условия, при которых оно осуществляется (или не осуществляется). Иными словами, философская герменевтика переводит вопрошание из *методологического* плана в *онтологический*.

Однако заявка на онтологический поворот осталась бы не более чем красивой декларацией, не будь она подкреплена методологическим фундаментом. Такой фундамент дала герменевтике феноменология и, в частности, установка ее родоначальника Эдмунда Гуссерля на освобождение анализа сознания от каких-либо натуралистических предпосылок. Этой цели служила феноменологическая редукция — последовательное вынесение за скобки всех суждений, источником

* Великолепной иллюстрацией здесь может служить следующее рассуждение М. К. Мамардашвили: «...никто вместо другого не может ничего понимать, понять должен сам, и, более того, если уже не понял, то вообще не поймешь сообщаемое: понять можно лишь то, что уже понял (и в этом смысле из себя, «вспоминая»)». — *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984, с. 12.

** Оставляя в стороне теоретико-познавательный и логико-методологический аспекты проблематики понимания, Гадамер пишет: «Герменевтический интерес философа начинается тогда, и только тогда, когда ошибки [в истолковании. — В. М.] уже удалось избежать» (*Gadamer H. G. Wahrheit und Methode*, S. XX).

которых являются обыденные (а также некритически заимствованные из науки) представления о мире. Стремясь выйти на уровень «чистого сознания», Гуссерль следит за тем, чтобы сознание как «чистая осознанность» не подменялось готовыми схемами, поставляемыми психологическим, историческим или естественнонаучным знанием.

Эту фундаментальную операцию — не только для феноменологии, но и для философствования вообще — Гадамер прodelьывает по отношению к чтению текста. Во-первых, он последовательно воздерживается от всяких суждений о тексте, отсылающих к какой-либо иной действительности, кроме самого текста (будь то действительность социально-политическая или культурно-историческая). Во-вторых, он налагает запрет на сведение смысла текста к его замыслу, то есть как раз на то, на что в конечном итоге была направлена традиционно-герменевтическая стратегия чтения*. Философская герменевтика отбрасывает как негодные те читательские навыки, которые сложились и получили распространение в пору господства просветительской и позитивистской парадигм чтения. Согласно первой, текст либо учит, либо развлекает и соответствующим образом должен быть прочитан. Согласно второй, задача истолкования состоит в выявлении условий написания текста: его смысл рассматривается как производное от той исторической и национальной среды, в которой этот текст создавался.

Гадамер останавливает стихийный читательский порыв истолковывать текст сквозь призму имеющихся у читателя историко-культурных сведений. Не прибегает он и к помощи биографического анализа — богатейшего инструментария, предоставляемого в распоряжение герменевтикой Дильтея и его школы. Здесь принципиальный пункт расхождения философской герменевтики с герменевтикой предшествующей. Нельзя не отметить той решительности, с которой Гадамер отмежевывается от реконструктивно-эмпатической традиции истолкования, обнаруживая, что в основании этой традиции лежит иллюзия.

* Надо оговориться, что классики герменевтики свободны от греха «психологизма». У Шлейермахера «грамматическая» (лингвистическая) сторона интерпретации имеет приоритет перед ее «технической» (психологической) стороной. Дильтея выделяет два плана истолкования — «души» (субъективный план) и «духа» (объективный план). Но уже ученики Дильтея (Й. Вах, Р. Унгер, Г. Миш), по существу, редуцируют содержание текста к его психологической и биографической сторонам.

Иллюзия эта состоит в допущении *прозрачности* той сферы, которую принято называть сферой души или сферой духа. Именно это допущение лежало в основе такой процедуры прежней герменевтики, как «перемещение» (*Umsetzung*). Предполагалось, что в силу принципиально одинаковой устроенности духовно-душевного мира автора и читателя (или изотропности и изоморфности пространства их сознания, как сказали бы мы сегодня) возможно беспрепятственное перемещение из одной точки этого мира в другую его точку. Основной целью герменевтики было поэтому эмпатическое проникновение интерпретатора текста в мир его творца (в идеале — перевоплощение в последнего). Задача заключалась, таким образом, в преодолении барьера, отделяющего одну культурную ситуацию от другой, в устранении дистанции между ними. Гадамер отказывается от решения этой задачи. В его герменевтике именно *дистанция*, разделяющая «настоящее» и «прошлое», «свое» и «чужое», и подлежит продумыванию. Перевоплощение невозможно. Полагать, будто интерпретатору под силу (на манер борхесовского Пьера Менара, отождествившегося с Сервантесом) стать Платоном или Гельдерлином, наивно. Не менее наивна и сама мысль реконструировать прошлую эпоху герменевтическими средствами. Эта эпоха ушла. Ее полное присутствие невозстановимо. Она дана лишь косвенно, через плотный слой опосредований. С этим придется смириться — и сделать соответствующие выводы. Вывод Гадамера предельно прост: основной герменевтической процедурой является не перемещение, а применение (*Anwendung*). Дело заключается не в том, чтобы отождествить себя с автором и тем самым преодолеть зазор между его и своим опытом, а в том, чтобы, отдавая себе отчет в неустранимости этого зазора, применить опыт автора к себе. Герменевтическое усилие направлено не на то, чтобы переместиться в ситуацию автора, а на то, чтобы отнести несомое им сообщение к своей собственной ситуации. Иными словами, цель интерпретации Гадамер усматривает не в «воспроизведении», а в «произведении» смысла. Или, иначе, свою основную задачу философская герменевтика видит не в *реконструкции* (замысла), а в *конструкции* (смысла).

Такой поворот естественным образом ведет к признанию плюральности интерпретации. Различные толкования текста не могут быть сведены к одному, «правильному», ибо такого не существует. Поскольку смысловое содержание

текста множественно по самой своей природе, постольку и «двусмысленность» неустранима из интерпретации. Сегодня это положение Гадамера стало, кажется, общим местом. Однако немало копий было сломано, прежде чем это произошло*.

У преобразования герменевтики, осуществляемого Гадамером, есть еще одна сторона.

Как мы видели, Гадамер смещает фокус проблематики с личности на смысл, по поводу которого эта личность размышляла. Стало быть, истолкованию в его герменевтике подлежит не то, что хотел сказать автор текста, а то, что в этом тексте «хотело сказаться». Интерпретатор всматривается не в мерцающий за текстом лик автора, а в ту «вещь»**, которая витала перед мысленным взором автора в момент создания произведения. Налицо явный антипсихологический пафос. Но противостояние Гадамера психологизму разворачивается в ином контексте, чем у Гуссерля. Этот контекст задан критическим размежеванием целого ряда философских направлений XX века с классической философией как «философией субъективности» по преимуществу. Фундамент последней образовывал «трансцендентальный субъект» — субъект как самостоятельный источник всех своих содержаний. Ницше, Фрейд и Маркс подорвали этот фундамент, поставив под сомнение самоопределенность субъекта и обнаружив наличие таких измерений «субъективности» (мышления, духа, сознания, моральной воли и т. д.), которые самой «субъективностью» не контролируются. Последующая философия продолжила это движение, радикально пересмотрев весь понятийный словарь классической философии, вплоть до ее святая святых — «разума». Гадамер в известной мере находится в русле этого движения. И в то же время он из этого русла выпадает. Критически отстраняясь от утративших кредит доверия понятий трансцендентальной философии, Гадамер не отвергает традиции,

* Приверженцы научной однозначности интерпретации, разумеется, не перевелись и после того, как споры утихли. Сюда относятся главным образом литературоведы, опирающиеся на англо-американскую аналитическую философию. См., например: *Hirsch E. D. Validity of interpretation. New Haven — London, 1971.*

** Речь о «вещи» здесь идет в том смысле, в каком ее понимал Гуссерль, выдвигая лозунг «К самим вещам!». Основоположник феноменологии призвал руководствоваться в мышлении не случайными соображениями психологического порядка, а самой сутью дела, самим «предметом» мысли, или, иначе говоря, самой «вещью».

сделавшей эту философию возможной. Отмежевываясь от новоевропейского представления о разуме и субъекте, Гадамер стремится удержать от распада категориальный каркас, скрепляющей скобой которого были понятия разума и субъекта. Он оставляет в неприкосновенности то место, где прежде располагались разум и субъект. Это место у него занимает Язык.

Нам еще придется вернуться к гадамеровскому понятию языка и к той роли, которую оно играет в философской герменевтике. Пока же остановимся на особенностях философского стиля Гадамера и на некоторых — опорных, на наш взгляд, — понятиях его концепции.

* * *

Мысль Гадамера противится упаковке в систему. Философ как будто боится строгости, постоянно уклоняясь от изложения своих взглядов в виде совокупности логически выводимых положений. Напрасно было бы искать в его сочинениях дефиниции философской герменевтики или определения содержания герменевтического метода. Пятьсот с лишним страниц программного труда Гадамера посвящены как раз демонстрации того, что нет и не может быть метода, обеспечивающего распоряжение истиной. Далеко не случайно, кстати, что ни до, ни после «Истины и метода» Гадамер практически не писал книг*.

В гадамеровском пристрастии к малым формам нашла отражение специфическая *несистематичность* его мышления. Дело, разумеется, не в неспособности Гадамера соорудить нечто законченное и в себе непротиворечивое и не в том даже, что он никогда не принадлежал к числу авторов, кому не дают покоя лавры Гегеля. Дело в убежденности, что время великих систем прошло. Несистематичность фи-

* За исключением работы о Платоне («Platos dialektische Ethik», Leipzig, 1931) и большого исследования по античной этике («Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles». Heidelberg, 1978), носящих преимущественно историко-филологический характер, а также небольших сочинений о Вернере Шольце и Пауле Целане («Werner Scholz». Recklinghausen, 1968; «Wer bin Ich und bist Du». Frankfurt am M., 1973), корпус произведений Гадамера составляют статьи и заметки, написанные по вполне конкретным поводам и объединенные по прошествии некоторого времени в сборники. Так появились «Диалектика Гегеля» (1971), «Разум в век науки» (1976), «Поэтика» (1977), «Путь Хайдеггера» (1983), «Хвала теории» (1984) и четыре тома «Малых работ» (1967—1977).

лософии Гадамера оборачивается *антисистематичностью*, если учесть полемический фон его творчества*. Фон этот образует академическая философия, как она сложилась на кафедрах германских университетов в первые десятилетия нашего века. Гадамер активно не приемлет схематизма и выхолащивания профессорской философии, ее почти патологической невосприимчивости ко всему, что происходит за пределами университетской аудитории. Вот почему так велика в его глазах роль Мартина Хайдеггера в процессе перехода от «философии» к «философствованию», от философии как всеобъемлющей системы к философии как движению и поиску. Конечно, многочисленные философские «нео» (от неокантианства до неошопенгауэрианства) существовать не перестали. Невроз системосозидательства неизлечим. Однако усилиями таких философов, как Гадамер, этому феномену отведено подобающее ему место в социокультурном пространстве.

Во избежание экзистенциальной глухоты, поразившей академическую философию, Гадамер апеллирует к *открытости* философствования. Его понятия подвижны, построения намеренно не закончены. В словаре философской герменевтики нет раз и навсегда установленного строя — среди ее категорий нельзя выделить одну, главенствующую, из которой посредством дедуктивной цепи выводились бы все остальные. Свободные от иерархической соподчиненности, понятия гадамеровской философии плавно перетекают друг в друга: «понимание» — «опыт» — «историчность» — «действенная история» — «событие традиции» — одно понятие влечет за собой другое. Более того, они могут быть представлены в любом порядке (что, кстати, и делает сам Гадамер, всякий раз по-иному излагая свои взгляды), но результат получится тот же.

Отсюда другая особенность философского стиля Гадамера: вытеснение утвердительной формы вопросительной. В его сочинениях много вопросов и почти никогда нет прямых

* По верному замечанию исследователя, герменевтика всякий раз возникала в определенном контексте и как орудие той или иной полемики. Шлейермахер развивал герменевтику в борьбе со спекулятивным идеализмом гегелевского толка, у Дильтея герменевтика выступала как средство противостояния позитивизму современной ему эмпирической психологии, Хайдеггер опирался на герменевтику в своем размежевании с «гносеологизмом» неокантианства и ранней феноменологией (см.: *Figal G. Selbstverstehen in instabiler Freiheit. — In: Die hermeneutische Positionen.* Hrsg. H. Birus. Göttingen, 1982, S. 89—119).

ответов. Здесь тоже сказалось отмежевание от профессорской философии с присущим ей дидактизмом. Непререканым постулатам Гадамер предпочитает намек. Напрашивающаяся аналогия с Сократом вполне уместна: позиция скрыта за внешней непритязательностью непрерывного вопрошания. При этом Гадамер, похоже, совсем не боится повториться: в своих последующих выступлениях он иногда почти буквально воспроизводит то, о чем говорил раньше (читатель нашего сборника не мог не заметить этого). По тому, как охотно Гадамер возвращается к некоторым сюжетам, видно, насколько они для него важны. Да и, в конце концов, нужно быть слишком лестного мнения о самом себе, чтобы предположить, что все твои работы внимательно читаются!

* * *

Отказ от «системы», как и отказ от «метода» (всякий, кому пришлось зубрить известный пассаж из Энгельса, почувствует здесь боль в затылке), находится в теснейшей связи с одним из главных тезисов гадамеровской герменевтики: человеческое бытие по существу своему *исторично*. Когда мы читаем у Гадамера об историчности, нужно всячески отгонять от себя ассоциации с «историзмом». С ним у Гадамера так же мало общего, как и с неокантианским (и вообще спекулятивно-идеалистическим) аисторизмом. Под историчностью в герменевтической философии не разумеется ни историческая изменчивость, ни историческая относительность. Историчность, фундаментальное определение человека, заключается не в его свойстве быть в истории, а в его свойстве *быть историей*. История мыслится здесь вне вульгарного понятия о ней (не забудем уроки хайдеггеровского «Бытия и времени»), то есть не в качестве последовательности моментов и не в качестве линии, ведущей из «прошлого» через «настоящее» к «будущему». Человеческое бытие исторично — это значит, что оно имеет начало (корень, исток) и конец (то есть где-то завершается, а не вытягивается в дурную бесконечность). Это значит, что оно имеет судьбу.

Всякая «ситуация» (другой важный термин герменевтической философии) уникальна. Она не может быть ни выведена из предшествующей, ни сведена к последующей. Она определенным образом встроена в культурно-истори-

ческий континуум и в то же время может выпадать из него, внося разлад в некогда установившееся созвучие. К такого рода ситуациям всегда было приковано внимание герменевтики. Более того, именно такие ситуации и вызывали герменевтику к жизни: во времена Августина — крушение идеалов античного мира и становление христианства, в эпоху Реформации — отказ от почитания Предания ради по-новому прочитанного Писания. Герменевтика возникает всякий раз в периоды потрясения основ, разрушения «естественных» очевидностей сознания, расстройств складывавшихся столетиями связей. Подобное расстройство, очевидно, переживаем и мы. Вот почему очередное рождение герменевтики — то, которым мы обязаны Гадамеру, — было неизбежным.

* * *

Когда Гадамер выступил со своей апологией «традиции» (присовокупив сюда «авторитет» и «предрассудок»), его голос был воспринят как один из многих в хоре консерваторов-традиционалистов, отстаивающих от нападков радикалов-модернистов старые добрые ценности. Между тем гадамеровское выступление не имело ничего общего с консервативной защитой традиции.

Оппозиция «традиционализм — модернизм», если взглянуть на нее глазами Гадамера, построена на недоразумении. С одной стороны, нужно сознательно закрывать глаза на изменения, происшедшие в европейской культуре в XX веке, чтобы продолжать настаивать на непоколебимости основ и исторической преемственности. С другой стороны, необходим изрядный запас модернистского революционализма, чтобы с легким сердцем отбрасывать все, что не на «злобу дня». В первом случае мы имеем дело с гипертрофией *памяти*, с попыткой жить только в прошлом и только прошлым, во втором — с волей к *забыванию*, своего рода самозабвенностью настоящего. Нет ни абсолютно безупречной памяти, то есть беспрепятственно текущего потока традиции, ни абсолютного беспамятства, то есть «современности», не predetermined традицией.

Противопоставление «прошлого» «настоящему» неверно уже в силу условности самого этого расчленения — историческое бытие не схватывается в представлениях о линии и спирали или в категориях прогресса и регресса. К существу

исторического бытия Гадамер подходит с помощью категории «событие». Событие есть одновременность, со-временность «тогда» и «теперь». История, понятая как событие, не есть нечто, когда-то с кем-то происшедшее, но нечто, что все еще происходит, и происходит с нами. Если для обыденного рассудка удобно помещать историю «там», а современность — «здесь», то событие следует мыслить как точку, в которой «там» и «здесь» сливаются. Если без привычного членения исторического времени на «прошлое» и «настоящее» не обойтись, то событие — это способ бытия «прошлого» в «настоящем»*.

Таков в общих чертах круг идей, определяющий гадамеровское видение традиции. Но ограничиваться этой стороной дела значило бы свести смысл герменевтического подхода к феномену исторического к чисто спекулятивным упражнениям.

Событие — это присутствие, а «событие традиции» — это присутствие истории в современности. Но разве историческое бытие есть только присутствие? Разве *отсутствие* для него не столь же характерно? И разве забывание в меньшей мере определяет наше историческое существование, чем память и воспоминание?

Эти вопросы не застанут Гадамера врасплох. Ибо, когда он говорит о вечной современности традиции, он имеет в виду вполне определенные *формы включенности* традиции в современность, а именно отложившиеся в языке схематизмы опыта (Гадамер называет их «предрассудками»).

Культурные эпохи сменяют одна другую, философские и эстетические концепции заявляют о своей частичной или полной новизне по отношению к предшествующим, но всегда остается некая устойчивая почва. Эту почву составляет язык, а его не так-то легко изменить. Отложившиеся в языке формы культурного опыта продолжают определять жизнь культуры даже там, где отдельным мыслящим индивидам грезится полная свобода.

Такой подход позволяет иначе взглянуть на весь комплекс герменевтических проблем.

Как мы уже отмечали, о понимании у Гадамера идет

* Эти абстрактные рассуждения наполняются живым смыслом, как только мы обращаемся к эстетической сфере, или к тому, что Гадамер называет «опытом искусства» (эта сторона философской герменевтики достаточно полно представлена в сборнике).

речь не как о взаимодействии «субъекта» и «объекта», интерпретатора и автора, но как о поиске того «третьего», которое стоит за ними обоими и по отношению к которому их различие несущественно. Этим третьим и выступает язык. Непонимание — это разговор «на разных языках», но понимание потому и возможно, что возможно возведение частных, партикулярных языков к связующему их языку традиции и тем самым — обретение «общего языка».

Оставляя в стороне споры о том, определяется ли существование современного европейского человека традицией, Гадамер показывает конкретные формы бытия в традиции, реализующегося как бытие в языке. Обрывы в традиции, нарушение ее континуума суть не что иное, как сбои в жизни языка. Традиция действительна до тех пор, пока в употребляемом нами языке сохранены корни, уходящие в глубь общечеловеческой культурной почвы.

Избранная стратегия (вслушивание в язык, внимание к стертым или отодвинутым на периферию, но все еще живущим в нем содержаниям) позволяет Гадамеру эффективно решать задачу, которая всегда была у герменевтики важнейшей: задачу *посредничества*.

Здесь, как кажется, и лежит разгадка присущей Гадамеру универсальности. Продумывая культурно-исторические и философско-эстетические коллизии нашего века, он всякий раз выполняет одну и ту же работу: удерживает континуум истории, помня о ее реальной дискретности. Это своего рода «приведение к языку», причем в том смысле, в каком его понимали греки — языку как логосу. А логос, как известно, «общ всем».