

## Шпет Густав Густавович ГЕРМЕНЕВТИКА И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ

Публикуется по изданию: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989. М., 1989; Контекст. 1990. М., 1990. Контекст. 1991. М., 1991. Деление на части соответствует данному изданию. Нумерация страниц сохранена для удобства использования (номер внизу страницы)

Сканирование, OCR и распознавание - Александр Воробьев  
<http://avorhist.narod.ru/> || [avorhist@rambler.ru](mailto:avorhist@rambler.ru)

### ПРЕДИСЛОВИЕ

В моих работах по методологии истории накопился значительный материал, который я не хотел бы прямо вводить в содержание соответствующих исследований во избежание излишней громоздкости и пестроты их. Часть этого материала, связанного с историей герменевтики как наукообразной дисциплины, я счел полезным напечатать в виде предлагаемой монографии, имея в виду, с одной стороны, опереться на этот материал в подготовляемом мною третьем томе моих исследований по методологии истории, а с другой стороны, питая надежду, что предлагаемая книга может оказаться интересной и не бесполезной также для историков, филологов и историков литературы.

Я не имел в виду дать систематическую историю вопроса; повторяю, эта работа - остатки от материалов, подготовлявшихся для других целей, где экскурс в область герменевтики был только вспомогательным средством. Не столько задачи истории я преследую, сколько задачу уяснения последовательного возникновения и развития основных постановок вопросов в герменевтике - от их эмпирически-практических формул до их принципиального и философского обоснования. Осветить философское и методологическое значение приемов герменевтики и их роль в развитии наук о слове, показать, какие перспективы раскрываются для философии при принципиальном углублении этой темы, сохраняя за собою возможность раскрыть вытекающие отсюда следствия в названном третьем томе исследований, посвященном принципам исторического познания,- только в этом и состояла моя задача при выделении имевшегося у меня материала в отдельную работу.

Помещенная мною "вместо введения" статья "История как предмет логики" определяет мою общую позицию в вопросе и имеет целью показать, в каком направлении следует понимать последующее изложение.

Москва  
Г. Шпет

Если мы проследим хотя бы в основных чертах и лишь в главных моментах раскрытие и осуществление идеи герменевтики, мы достигнем двух целей: 1) из развития содержания герменевтики мы узнаем проблемы, которые подлежат нашему анализу, 2) из указания того места, которое занимают эти проблемы в современном

философском сознании, мы увидим, как и почему решение этих проблем должно привести к **радикальному пересмотру задач логики** и к новому освещению всей положительной философии.

Из самого существа герменевтических вопросов понятно, что они должны были возникнуть там, где зарождается желание отдать себе сознательный отчет в **роли слова как знака сообщения**. Первая постановка этих вопросов, равно как и попытки частного, прикладного решения их, возникают в тесной связи с вопросами риторики, грамматики и логики, с одной стороны, и в связи с практическими потребностями педагогики, морали и даже политики, с другой стороны. Так, в особенности и, прежде всего Гомер сделался предметом истолкования в школах, и, по-видимому, не только грамматического, но и нравственного; естественно, он и на всю жизнь грека, как о том свидетельствует, между прочим, Платон (Resp. X, 606 e), оставался источником его моральных и политических принципов, применение которых требовало не только простого воспроизведения стихов, но и толкования их. Очень рано, по-видимому, уже с конца VI в.<sup>1</sup>, начинается и собственно "ученая" экзегеза национальных поэм, искавшая некоторого скрытого - аллегорического, морального и физического - смысла (*tas huronoiās*) мифов и изображений Гомера. Таким образом, софисты, выступавшие как учителя высшего образования, в частности ораторского искусства экзегеза<sup>1</sup> и вообще риторы продолжали и расширяли дело этих первых "экзегетов", но зато софисты, может быть, впервые связывают **вопросы истолкования для практических целей с теоретическими вопросами языкознания и в особенности с проблемой правильности языка**<sup>3</sup>. Вопрос о *potoi* или *physei* не был вопросом о происхождении: *potoi* и *physei* не значат "по соглашению" или "естественно" возник язык, а значат "закономерно" ли (*potoi*) или "случайно" (*physei*) слово обозначает тот или иной предмет. От этого и у софистов, и у Платона ("Кратил") **вопросы о значении слов и об истолковании связываются с проблемами познания и логики**. Для Платона,- как это видно в особенности из "Софиста",- вопрос о словах, мыслях и вещах (*legomena, poemata, onta*) был одним связанным вопросом,- в таком же виде этот вопрос трактуется и у Аристотеля<sup>4</sup>. В

<sup>1</sup> Экзегеза – (от греч. *exégēsis* - толкование), 1) филологич. истолкование древних текстов, главным образом античных; 2) Трактовка, толкование канонических религиозных текстов, главным образом Библии и Корана.

частности, Peri hermeneias тесно примыкает к мыслям Платона <sup>5</sup>, и это его сочинение совершенно основательно отнесено к логике, так как здесь у Аристотеля речь идет только о формах выражения мысли, именно о логических формах суждений со стороны их истинности или ложности, а не об истолковании или понимании, и не о приемах достижения того или другого. Наконец, стоики, неразрывно связывавшие вопросы логики и грамматики <sup>6</sup>, хотя, по-видимому, не занимались "искусством интерпретации", тем не менее, в их среде было положено начало (Кратет) тому направлению (аномалистов), которое впоследствии играло такую большую роль в толковании текстов.

В свою очередь, жизнь выдвигала новые как практические, так и научные требования. Знакомство с Востоком и сношения с

232

ним требовали умения переводить. С другой стороны, язык продолжавшего оставаться национальным учителем Гомера становился все более трудным для непосредственного понимания. Нельзя упускать из виду также, что уже самое простое "воспитательное" толкование Гомера было связано не только с формально-грамматическим анализом поэм, но и с некоторого рода материально-моралистическим истолкованием. Точно так же и здесь под влиянием рационалистической философской и исторической (уже Гекатей) критики к этому практическому интересу присоединяется теоретически научный интерес к истолкованию традиционного религиозного мировоззрения и гомеровско-геосиодовской мифологии. Опять и здесь сношения с Востоком создавали большой простор для критики и интерпретации. Во всяком случае, в III в. ясно намечаются уже три определенных течения в истолковании мифов: моралистически-психологическое, аллегорическое (стоики) и эвгемеризм (историческое).

Эллинистическая образованность со своим ярко выраженным "филологическим" характером, своими двумя главными центрами - Александрией и Пергамом - представляет два разных герменевтических направления - аналогисты и аномалисты <sup>7</sup>, которые если и не закладывают основания специальной науки об истолковании, то, во всяком случае, ищут общих и принципиальных оснований в свое оправдание,- это была "противоположность герменевтических направлений,- как отмечает Дильтей,- которая имеет, однако, всемирно-историческое значение"<sup>8</sup>.

Вместе с эллинизацией Востока совершалась ориентализация эллинизма. Та же Александрия оказалась центром, из которого восточная мудрость экспортировалась в Европу. Переводы книг Ветхого Завета на греческий язык ставили новые вопросы о технике такой работы и об искусстве интерпретации, хотя, по-видимому, нет следов того, чтобы идея

специальной дисциплины герменевтики была осознана александрийскими учеными раньше<sup>9</sup>, чем явилась потребность в толковании и объяснении нового учения христианства,- не только Нового Завета, но, может быть, даже в особенности, Ветхого Завета<sup>10</sup>. Христианство надолго отвлекло ученые умы от исследования античной литературы и науки и направило все их усилия на изучение Библии и богословия. Таким образом, герменевтика как самостоятельное учение конструировалась, прежде всего, в качестве дисциплины, вспомогательной для богословия. Уже в первых богословских школах обнаруживается различие герменевтических направлений. В I и II вв. складывается александрийская богословская школа с решительным тяготением к так называемому аллегорическому<sup>11</sup> истолкованию Священного Писания<sup>12</sup>. Напротив, возникшая к концу III в. антиохийская школа выдвигала толкование "дословное" - грамматическое и историческое (наиболее выдающийся представитель школы - Иоанн Златоуст, ум. 407). Различие этих двух направлений можно констатировать затем вплоть до нашего времени, хотя со вто-

233

рой половины XVIII в. вместе с развитием исторической науки<sup>13</sup>, по крайней мере, в научном богословии берет решительный перевес второе из названных направлений<sup>14</sup>.

Сущность так называемого аллегорического истолкования обыкновенно видят в том, что в истолковываемых словах наряду с прямым смыслом, всем доступным, допускается еще другой смысл, не всем и не всегда доступный, более глубокий (*hupoia*) и, по большей части, мистический. Но если мы обратимся к представителям этого направления, мы увидим, что в действительности, по большей части, они допускают наряду с прямым смыслом не один еще более глубокий смысл, а два, три и больше. Так, например, Ориген различает все три смысла; Иероним - исторический, тропологический и духовный; Григорий Великий - то же количество (исторический, типический и моральный); бл. Августин-*secundum historiam, allegoriam, analogiam, aetiologiam* (*De Gn. c. 2*; истолкование "сообразно истории [т. е. содержанию], аллегории, аналогии, этиологии"); схоластика обычно различает четыре смысла (исторический, аллегорический, тропологический и анагогический), так, Бонавентура насчитывает один смысл буквальный и три "духовных": анагогический, аллегорический и тропологический (моральный), чему обоснование он видит в том, что Бог един, но в трех лицах (первый относится к Отцу, второй - к Сыну, третий - к Духу Святому); точно так же различает Фома: смысл буквальный или исторический, состоящий в том, что обозначают сами слова, и три духовных смысла, составляющих значение самих предметов, названных в словах,- аллегорический и вытекающий из него же - моральный, указывающий, как мы должны вести себя, и анагогический, относящийся к

"предметам вечной славы" <sup>15</sup>; тот же Бонавентура, впрочем, насчитывает и семь смыслов (соответственно семи печатям Апокалипсиса), - к прежним еще: символический, синекдохический <sup>2</sup> и гиперболический, т. п. <sup>16</sup> Лучший пример того, до какого логического уродства можно прийти в поисках затаённых смыслов, даёт кабалистика.

Принимая всё это во внимание, я думаю, целесообразнее традиционное название: аллегорическое направление в герменевтике заменить характеристикой, подчеркивающей допущение нескольких смыслов в словах и выражениях, в противоположность направлению, которое допускает один определенный смысл. Такое противопоставление, как мы увидим, имеет принципиальное значение, и здесь, поэтому мы наталкиваемся уже на первую проблему, которую ставит перед нами рассмотрение герменевтики в её истории. Дело в том, что в основе рассматриваемого различия направлений лежат уже разные скрытые предпосылки: именно само понятие смысла здесь предполагается или как нечто предметно-объективное, или как психологически-субъективное. В первом случае слово как знак, подлежащий истолкованию, указывает на "вещь", предмет и на объективные отношения между вещами, которые вскрываются путем интерпретации, и сами эти

234

объективные отношения, очевидно, связывают сообщающего о них; во втором случае слово указывает только намерения, желания, представления сообщающего и интерпретация так же свободна и даже произвольна, как свободно желание сообщающего вложить в свои слова любой смысл или много смыслов, поскольку это соответствует его намерениям. Само собою понятен и критерий правдивости для сообщений первого рода; его, собственно, нет при предпосылке второго типа, или он необходимо должен полагаться в каких-либо особенностях самого же субъективно-психологического переживания, так, например, он полагается в особого рода переживаниях, вроде наития, вдохновения, бого-вдохновенности и т. п., другими еще словами можно сказать, объективную достоверность сообщаемого при рассматриваемой предпосылке приходится видеть в произвольности, бессознательности или подчиненности воли и сознания сообщающего чему-то высшему и не подлежащему уже сомнению и критике.

Разумеется, предметно-объективное толкование не исключает того, что слово, сообщающее о предмете и отношениях, указывает в зависимости от обстоятельств преимущественно то на то, то на другое содержание в предмете и на разные его стороны, в том числе и на те отношения (психологические и другие), в которых стоит сообщающий к сообщаемому,

---

<sup>2</sup> СИНЕКДОХА, синекдохы, ж. [греч. synekdoche] (лит.). Один из тропов — стилистический прием (обычно в поэтической и ораторской речи), состоящий в употреблении части вместо целого, частного вместо общего и наоборот, напр. "очаг" вм. "дом", "грошовый" вм. "дешевый".

но все это только "части" некоторой объективной полноты, а не многообразие смыслов и значений. До известной степени - и прямо против самого себя - это вынуждено признать и субъективно-психологическое направление, так как оно ищет себе оправдания в существовании тех ассоциативных переносов, которые лежат в основе фигуральной речи: образов, тропов, действительно аллегорий и т. д., т. е., другими словами, оно само как бы признает, что нет объективных оснований для обозначения разных значений одним знаком, что это, следовательно, является только случайным результатом истории и психологии языка. Принципиальная проблема, которая связана со всем этим, состоит в следующем: если мы можем различать много смыслов, сообразно большому количеству ассоциативных связей, их групп и переносов, так что, в конце концов, приходим к произвольному конструированию смыслов и значений, то, как же понимать не только раздвоение, но даже раздробление самого акта или "способности" понимания этих разных смыслов? Или если "способностей" понимания не несколько, а она одна, то, как мы приходим к тому, что, сталкиваясь с разными сторонами предмета, мы через разное содержание, тем не менее, приходим к пониманию одного предмета?

Ориген.

Насколько однозначная интерпретация на первых порах кажется простой и естественной, скрывая за своей простотой действительную сложность герменевтических проблем, настолько же сложность многозначной интерпретации с самого начала требует себе оправдания и обоснования. Нисколько не удивительно поэтому, что первые попытки теоретического оправдания приемов

235

герменевтики мы встречаем у представителей многозначной интерпретации.

По-видимому, первым опытом христианской герменевтики является четвертая книга в сочинении Оригена "О началах"<sup>17</sup>. В основе представлений Оригена лежит убеждение, что слова действительно обозначают реальные вещи и отношения, но как существует принципиальное различие между самими этими вещами, так оно существует и между тем, что подразумевается под словами, и оказывается поэтому, что слово обладает многообразным смыслом. В представлении Оригена о вещах нетрудно уловить отзвук своеобразно преломленного и искаженного платонизма. С одной стороны, он различает тела, а с другой - субстанцию, "которую как кто хочет, так и называет; греки называют ее *asomaton*, т. е. бестелесной, божественное же Писание называет ее невидимой"<sup>18</sup>. Но так как, далее, в Евангелии сказано, что Христос создал все видимое и невидимое (Колос. I, 16), то это значит, "что и в созданиях есть некоторые невидимые по своему свойству

субстанции. Но последние, несмотря на то, что сами - не телесны, однако пользуются телами, хотя сами выше телесной субстанции". Несмотря на грубый спиритуализм такого представления, оно еще не предрешает многозначного истолкования речи, изображающей такую действительность. Так же не предрешает его и допускаемая Оригеном особая способность для постижения в сфере чистой интеллектуальности (*intellectualia*)<sup>19</sup>. Но положение вещей запутывается, и притом именно в сторону субъективно-психологическую, когда мы пожелаем отдать себе отчет, как же реально совмещаются эти два рода действительности? Тут мы необходимо должны прийти к признанию одной из них "невидимую", "непостижимою" и т. п. и, - такова уж логика этого типа дуализма, - к признанию особого рода способностей для постижения каждой из действительностей, в которых мы живем. А затем Ориген только последователен, когда приходит к утверждению также особой способности для понимания и словесного выражения чистой интеллектуальности: этим особым "божественным чувством", по его словам, также "нужно слушать то, что мы говорим, и рассматривать то, что мы пишем" (cap. 37). Так как, естественно, невидимое невидимо и непознаваемое непознаваемо, то оно "не может быть выражено вообще никакими словами (*sermonibus*) человеческого языка" (cap. 37). Тут мы и получаем полное освобождение для субъективной интерпретации: "этого критерия и нужно держаться при понимании божественных писаний, т. е. то, что говорится, нужно оценивать (*senseantur*) не по ничтожеству речи (*non pro vilitate sermonis*), а по божественности (*pro divinitate*) Св. Духа, который вдохновляет к их написанию" (*ibid.*; ср. cap. 6, 7).

Если написание требует божественного вдохновения, то было бы странно не признать, что такое же вдохновение требуется и для чтения и интерпретации написанного: "если, конечно, нет недостатка в усердии, и есть учитель, если исследование ведется,

236

как то подобает божественному, т. е. благоговейно и благочестиво, и если при этом больше всего надежды возлагается на божественное откровение, - так как для человеческих чувств это, конечно, и трудно и темно, - тогда только может быть тот, кто так ищет, найдет то, что можно найти" (cap. 9). "Внутренний смысл как смысл божественный" открывается "только при посредстве благодати" (*per tantummodo gratiam revelatur*) (cap. 10).

После этого для существа вопроса представляется уже неважным, как Ориген фактически осуществляет свои принципы интерпретации. Интересно только отметить как непоследовательность многозначной интерпретации: Ориген различает три смысла в Священном Писании - обычный и исторический (*communem et historiam intellectum*), душу Писания и Дух

(anima et spiri-tus),- "как человек, говорят, состоит из тела (corpus - soma), души (psyche) и духа (pнеума), так и Священное Писание, данное божественной щедростью для человеческого спасения" (cap. 11). Но оказывается, эти три смысла скрываются не за всяким словом, как, нужно думать, тройкий состав присущ каждому человеку. Этим, конечно, открывается еще больший простор произволу в интерпретации, но зато в этом же признании обнаруживается некоторое чувство того, что все же слово должно иметь один смысл. Так, с одной стороны, "в Священном Писании не всегда находится то, что мы называем телом, т. е. историческая последовательность смысла... а есть такие места, где нужно подразумевать только то, что мы называем душой или духом" (cap. 12) 20, а с другой стороны, "мы ясно устанавливаем, что в большинстве случаев можно и нужно прибегать к истине истории... Гораздо больше есть такого, что сообразно истории, чем того, что содержит только духовный смысл" (cap. 19).

### Августин

Бл. Августин в своей "De doctrina Christiana" дает уже нечто вроде учебника библейской герменевтики, построенного по схеме учебника риторики<sup>21</sup>, и хотя - как подобает учебнику - здесь нет собственно анализов и обоснований, а только, так сказать, результаты, тем не менее, из разделений и определений Августина видно, что значительную часть вопросов, связанных с проблемами знака, значения, смысла, и их понимания и истолкования, он ясно видел перед собою и продумал их. Но та же заинтересованность в практической роли истолкования, которая мешала александрийцам, не дала и Августину уяснить чисто научное, теоретическое значение этих вопросов.

Свое изложение в "De doctrina Christiana" ("О христианской науке") Августин начинает с разделения, которое, по моему убеждению, должно быть положено в основу классификации наук, но которое до сих пор не продумано до конца во всем своем принципиальном значении ни философией, ни, в частности, логикой. **Всякое учение, утверждает он, относится или к вещам, или к знакам; но вещи изучаются через посредство знаков.** В собственном смысле вещью он называет то, что не применяется для обозначения чего-нибудь другого; напротив, знаками что-нибудь

236

обозначается, например, слова, но ясно, что и другие вещи могут служить знаками, так что даже одна и та же вещь может выступать перед нами то как вещь в собственном смысле, то как знак<sup>22</sup>. **Знак поэтому есть вещь, которая не только сообщает свой вид чувствам, но еще вводит с собою что-нибудь в мышление<sup>23</sup>.**



Знаки бл. Августина разделяет на собственные (*propria*; толкуются *proprie*, *historice* ["в собственном смысле, по содержанию"]) и переносные (*translata*; толкуются *figurate*, *propheticе* ["образно, пророчески"], III, 12); **собственные употребляются для обозначения вещей**, для которых они изобретены, переносные - "когда сами вещи, которые мы обозначаем собственными словами, употребляются **для обозначения чего-нибудь другого**"<sup>24</sup>. Нельзя отказать в ясности и даже некоторой тонкости этому определению. Но оно обязывает к выводам, в преследовании которых Августин уже не обнаруживает нужной устойчивости.

Во-первых, при таком определении переносных знаков ясно, что **для их понимания необходимо знание и изучение самих реальных отношений**, каковой вывод и делает Августин, подчеркивая необходимость для понимания Священного писания знаний в области истории, географии, физики, астрономии и под. (II, 28- 30), а равным образом, **диалектики, - (которая, хотя не учит истинности значений, но дает правила, связи истин. Ibid. 31 sq),- и логики (*scientia definiendi, dividendi atque partiendi*-["умение определять, членить и разделять"], 33), и арифметики (38). Однако, несмотря на то, что даже в диалектике и логике отношения понимаются Августином объективно-*in rerum ratione*, - он за переносными знаками ищет духовного (III, 6) смысла и воли Божьей (*voluntas Dei*, II, 5; III, 1). Принципиального значения уже не имеет тот факт, что, как и следовало ожидать, воля Божья, кроме того, оказывается волей церкви, запечатленной в ее догматах (II, 8; III, 1, 2 *et passim*, ибо II, 42)<sup>25</sup>. Как и у Оригена, проблема понимания, таким образом, уничтожается, не будучи даже как следует поставленной. С одной стороны, понимание достигается усвоением церковной догматики<sup>26</sup>, а с другой стороны - и что только респективно первой - боговдохновенность Писания требует и боговдохновенности читателя (ср. III, 37).**

Во-вторых, определение Августина обязывает к признанию единственности смысла за знаком, так как кажущаяся множественность смыслов проистекает по этому определению только из того, что **само значение знака, в свою очередь, может выступить в качестве знака**<sup>27</sup>. Из этого, однако, не следует, что и обратно, одно значение (смысл), как одно содержание, не может быть выражено разными знаками; эта **множественность способов выражения (фигуры речи, тропы, образы и т. д.) нередко принимается за множественность значений**. Множественность выражений есть вопрос синтаксиса, поэтики, риторики, логики, **герменевтика же должна исходить из положения, что каждый данный ей знак имеет одно значение**. Основная ложь библейской герменевтики в

том и состоит, что она допускает как предпосылку двойственность смысла в выражении: человеческий и боговдохновенный. Затем уже под эту

предпосылку подводится основание: утверждается принципиальная допустимость для знака иметь несколько значений. Пока речь идёт о "втором" значении как боговдохновенном,- как бы научнообразно ни оправдывалось положение о многозначности знака,- это все остается вне науки. Но упорно последовательное проведение этого взгляда задевает и науку, когда это положение опирается еще на новый фундамент, требующий признания,- по крайней мере, в возможности за всяким знаком иметь несколько дословных значений или смыслов. Но такое признание - только последовательно со стороны того, кто признал первое разделение, как это и делает блаженный Августин, допускающий, что, сколько бы в Писании ни нашли смыслов, мы должны их признать, поскольку они "не противоречат истине" - и "все это имел в виду боговдохновенный писатель, через которого Бог применял священные письма свои к различным степеням понимания многих, которые должны уразумевать в этих письменах одну и ту же истину в различных ее видах"<sup>28</sup>.

На этом "имел в виду" (vidisse) и держится все учение о понимании и толковании чужих слов: идет речь об объективных отношениях, о которых сообщает автор, или идет речь об его субъективных представлениях об этих отношениях? Самое боговдохновенность можно при этом понимать разное: в первом случае она может указывать на особо тонкую способность "видения" объективного; во втором - на способность фантазировать по поводу объективного. Августин в противоречии со своим определением становится на **второй путь объяснения роли и значения знаков, т. е. на путь психологический**. Значение знаков и слов, по такой теории, суть представления сообщающего,- и понятно тогда, что такое многообразие и как она возможна. Схема понимания здесь в высшей степени упрощена: А - мысль (представление)- знак (произносимое или изображаемое слово) - В - знак (слышимый или видимый) - мысль (представление)<sup>29</sup>.

Может показаться, что такая теория, хотя и неверна вообще, поскольку требуется понимание предметных отношений, **может быть правильной в частном случае, когда возникает вопрос о понимании самого лица, сообщающего об объективных отношениях**. Но тут надо различать два случая: мы понимаем другого по его словам (знакам) о себе, и этот случай не отличается принципиально от остального понимания объективных отношений; или мы понимаем его по другим знакам, сопровождающим его речь (мимика, тон речи, эмоциональные выражения и т. п.), к которым мы также предъявим требование единственности их значения; возможный редкий случай, когда как будто один знак мы принимаем и за объективное указание, и за указание на душевное волнение, непременно требует более тщательного анализа, который откроет, что-то, что мы принимаем за один знак с двумя значениями, на самом деле составляют для нас два разных знака. Августин не

проводит этого различия, потому что его психологическая теория закрывала ему глаза и на тот факт, что в основах понимания,- лица, во всяком случае, лежит не "припоминание", как он думал, прежде познанного, не "ассоциация", по более новой терминологии, а некоторый первичный, ни на что далее не сводимый акт <sup>30</sup>.

Теория "припоминания", будучи естественным последствием общей психологической теории понимания, влечет за собою еще новое осложнение; так как с правильным пониманием не кончается вопрос об истинности понимаемого, а последнее может быть установлено только проверкой объективных отношений в самом понимаемом, то естественно, что тот, кто и понимаемое считает субъективным представлением сообщаемого, попадает в величайшее затруднение, не будучи в силах найти никакого критерия для установления объективности в сообщаемом содержании. Августин не пропустил этого затруднения и сделал соответствующий скептический вывод<sup>31</sup>, но удовлетворительного разрешения этому скептицизму не дает. Он апеллирует к мистическому опыту: к "внутренне присущей нашему уму истине", к "обитающему во внутреннем человеке Христу"<sup>32</sup>. Но принципиально это означает обращение к собственному опыту и переживанию вообще, т. е. к началу теории "припоминания",- бег в круге.

Между тем, когда Августин не объясняет, а излагает, он настойчиво подчеркивает правильную мысль, что спрашивающему нужно отвечать только с точки зрения тех предметов, которые обозначаются словами, что следует соглашаться с тем или отрицать то, что говорится, с точки зрения предмета, который обозначается<sup>33</sup>. И Августин сам намечает тот путь, каким должна быть устранена кажущаяся двойственность одного знака, когда мы, например, слово homo понимаем и как живое существо (реальная интерпретация), и как имя существительное (грамматическая интерпретация)<sup>34</sup>. Но что значат и какую роль играют эти два вида изучения знаков: изучение знаков как знаков, т. е. того, что имеет значение, и самих значений как таких, т. е. того, что есть значение,- этого Августин не знает, как не знает и того, исчерпывается ли этими двумя видами изучение знаков. Во всяком случае, по сравнению с Оригеном Августин расширяет содержание герменевтики, прибавив к проблеме: однозначно или многозначно слово, ещё проблему знака вообще и **проблему понимания, как перехода от знака к значению.**

Флаций.

Основной недостаток многозначных теорий интерпретации в том, что **предпосылка многозначности открывает большой простор для произвольных толкований текста.** При этой предпосылке естественно наблюдать отсутствие каких бы то ни было приемов для установления одного общепризнаваемого

понимания. Новый момент в развитии герменевтики наступает, когда в полной мере обнаруживается потребность в таком однозначном толковании. Возрождение наук и искусств должно было оживить герменевтический интерес филологов, но, по-видимому, он

240

удовлетворялся больше практической работой по изданию, критике и интерпретации текстов, чем теоретической рефлексией о проблеме истолкования<sup>35</sup>. Но еще больше, чем для филологии, оказался жизненным вопрос о герменевтике для богословия в эпоху реформации. Протестантское истолкование должно было решительно столкнуться с католическим, и это столкновение не могло не повести к попыткам дать себе отчет в самих принципах герменевтики. *Clavis scripturae S. seu de Sermone Sacrarum literarum* ["Ключ к Св. писанию, или О языке священных книг"]<sup>36</sup> (1567) Флация Иллирийца (Matthias Flacius Illyricus Albonensis) являет собою поистине монумент учености и работоспособности того времени, вызванной потребностями критики католической церковной традиции и апологетики протестантизма<sup>37</sup>. С веками сказались результаты "аллегорического" толкования с его верховным критерием - церковной догматикой, которая вынуждена была, увы, так же применяться ко вкусам времени, как и многое другое. Темнота и неясность самого Священного Писания лишь усугублялись многочисленностью толкований, нередко друг другу противоречащих, и не только у новых "папистов", но у самих отцов церкви<sup>38</sup>. Нужно было все-таки вернуться к самому тексту и найти средства устранения трудностей и правила его понимания. Уже в предисловии Флаций жалуется, что никто с должным прилежанием не изучает текста, а если и изучают, то игнорируют контекст, целое, общую цель<sup>39</sup>. Отсюда само собою вытекает требование - вернуться к изучению текста и интерпретировать его, руководствуясь принципом, который теперь Флаций и ставит во главу угла своей герменевтики: **понимать каждую частность из контекста целого**, из его цели, согласовав каждую часть с остальными в строгом соответствии и отношении<sup>40</sup>. Он не устает возвращаться к этому требованию, так как только при его выполнении рассчитывает преодолеть все трудности и недоразумения, порожденные произвольным толкованием Священного Писания у "папистов и софистов": *Quo magis ista religiosa diligentia adhibenda est, ut sensus locorum turn ex scopo scripti aut textus, turn et ex toto contextu petatur*<sup>41</sup>. ["Тем необходимее проявлять благочестивое усердие, извлекая смысл отдельных мест частью из намерения самого отрывка текста, а частью из всего контекста."] "*Clavis*", по мысли Флация, должен был явиться своего рода энциклопедией, из которой протестанты могли почерпнуть материал и научиться приемам для борьбы с папистами и для создания собственной экзегезы. Первая часть его "Ключа" содержит тщательный и обстоятельный словарь<sup>42</sup> библейских терминов; герменевтические правила и советы у него нужно искать среди многообразного содержания второй части, задачу

которой он сам определяет как синтетическую<sup>43</sup>. Он подчеркивает здесь свое новаторство: *At hic non perinde habui, quos vel ut duces sequerer, vel saltern ut adiutores consiliariosque consulerem, eorumque ope sublevarer* ["В этом деле не многих нашел я, за кем мог бы последовать как за проводниками, или хотя бы облег-

241

чить мою задачу, обратившись к ним за помощью и советом"], но в действительности он нашел себе весьма богатого советами адьютора в лице еще в древности связывавшейся с герменевтическими рассуждениями риторики. Флаций связывает свою герменевтику с риторикой Меланхтона, который, в свою очередь, самые задачи риторики понимал в духе задач герменевтики - она "помогает в чтении хороших авторов"<sup>44</sup>. Так как своим ключом Флаций преследует исключительно практические цели, то мы не можем и ожидать от него удовлетворения наших теоретических запросов по отношению к герменевтике. Тем не менее, некоторые моменты в его рассуждениях заслуживают быть отмеченными, поскольку мы можем извлечь из них материал для определения тех проблем, которые входят в состав герменевтики.

Прежде всего заслуживает внимания его отношение к аллегорическому толкованию, т. е. к вопросу о многозначном или однозначном истолковании. К толкованиям Оригена он относится резко отрицательно именно за их аллегоризм<sup>45</sup>. Проследивая затем идущую от Оригена и после Августина ставшую традиционной у католических писателей четырехзначность Священного Писания (смысл буквальный, моральный или тропологический, аллегорический и аналогический<sup>46</sup>) и, "чтобы облегчить свой труд", приводя мнения по этому поводу других авторов и, между прочим, устами Гинерия последовательно рассказывая историю многозначной экзегезы, Флаций примыкает к мнению Меланхтона, которое ему *sane probatur* ["безусловно, удовлетворяет (его)"] и которое состоит в суровой критике интерпретации "на четыре части" (*quadrivariam*), *fit enim incerta ratio, discerpta in tot scientias*<sup>47</sup> ["поскольку общий смысл, расторгнутый на столько частных значений, становится неясен"]. Тем не менее, Меланхтон допускает, что есть такие факты в Священном писании, которые приходится истолковывать аллегорически; за ним следует и Флаций, стремящийся, однако, уложить такое толкование в рамки закономерности и сообщаящий "обсервации" относительно правил и условий, соблюдение которых должно предохранить против злоупотреблений аллегорическим истолкованием.

Получается как будто какое-то колебание: с одной стороны, Меланхтон признал однозначность принципом толкования, и Флацию это *sane probatur* ["безусловно, удовлетворяет"], а с другой стороны, "обсервации" для аллегорического толкования<sup>48</sup>. Для переходного момента в развитии

герменевтики, с каким мы здесь имеем дело, это не должно быть странным: новый и правильный принцип замечен, но 1) ему еще не найдено теоретическое оправдание, 2) нельзя отрицать факт аллегории в речи; а пока принцип не оправдан, является сомнение, вяжется ли и как вяжется он с этим фактом: труднее всего именно ответить утвердительно оба раза, т. е. признать, что **однозначность не исключает аллегии,- не нужно только ее рассматривать как второй смысл там, где один уже есть**. К этому присоединялась

242

еще безусловная неустойчивость самого понятия "смысл" и "значение", ведь не нужно забывать, что именно опыты вроде Флация вели и ведут к теории смысла, а не наоборот, иначе теория предшествовала бы и нам только приходилось бы определять, насколько последовательно она проведена или "выдержана"<sup>49</sup>. И вот если иметь в виду историческую точку зрения на дело, то мы должны будем признать, что в действительности Меланхтон и Флаций подошли к самому ясному решению вопроса о многозначности, которое может быть сформулировано так: если мы и говорим о многозначности смыслов одного и того же слова или выражения, то это зависит исключительно от того, что одно и то же слово встречается во множестве мест (контекстов); "само по себе", абсолютно слово не имеет смысла; а для каждого данного места существует только один смысл. Откуда и проистекает, что центральной проблемой герменевтики оказывается та самая задача, которую ясно формулирует Флаций как основное герменевтическое требование: отношение части к целому, интерпретируемого выражения к контексту<sup>50</sup>.

Насколько близки были к приведенной формуле Меланхтон и Флаций, видно из следующего отрывка (Р. 69): "Haec dixi in hoc loco de quatuor sensibus dicenda esse: ut admonerem, unam aliquam, ac simplicem et certam sententiam in singulis locis quaerendam esse, quae cum perpetuo contextu orationis et cum circum-stantiis negotii consentit. Nee ubique licet Allegorias quaerere: nee temere aliud ex Grammatica sententia ratiocinandum est, sed videndum quid in unoquoque loco deceat: nec pugnancia fingenda sunt cum articulis fidei". ["В этом месте я счел нужным сказать о четырех смыслах следующее: да будет всякий уведомлен, что в каждом отдельном месте следует искать единственный простой и точный смысл, согласующийся с общим контекстом повествования и обстоятельствами дела. И не должно повсюду отыскивать аллегии или из грамматического значения опрометчиво выдумывать какой-то другой смысл; наоборот, необходимо смотреть, что окажется пригодным в каждом месте, не измышляя ничего противоречащего основоположениям веры".]

В этом отрывке, мне кажется, не только предопределено решение задачи, которую поставил себе Флаций, но предуказан также и путь, каким следует идти при решении каждой частной задачи интерпретации. Этот путь можно назвать путем спецификации и индивидуализации, ибо это есть путь от общего знака к специальному значению, от общего объема к специфическому смыслу, от общих частей к единому целому, от средств к цели и замыслу. Выполнение этого состоит далеко не в простом сопоставлении "параллелей"<sup>51</sup>, а представляет собою нечто значительно более сложное, что раскрывается Флацием с большой сознательностью и с пониманием дела. Флаций ясно различает два "вида" интерпретации, намечавшихся уже у Августина, грамматическую и реальную, устанавливает, кроме того, внутреннюю последовательность их и внутренние переходы от самого

243

начального и до завершающего момента во всем процессе интерпретации. Именно он признает следующие четыре ступени в процессе понимания (*quadruplex intelligentia*. Р. 82): 1) **первое понимание - то, посредством которого читатель понимает отдельные слова и звуки** (*qua Lectores voces singulos intelligent*), оно требует знания соответствующего языка; 2) **[второе - то], посредством которого понимают смысл речи, которую составляют слова в отдельных периодах** (*qua sensum orationis, quem verba in singulis periodis constituunt, intelligent*); здесь нужно не только понимать отдельные слова, но и правильно связывать то, что должно быть связано, и разделять то, что должно быть разделено; 3) **[третье] - посредством которого понимается дух говорящего**, где речь идет о понимании не только факта, но также причины и цели того, что говорится (*qua auditores loquentis vel Dei, vel Prophetarum, vel Apostolorum aut Evangelistarum spiritum intelligent. Spiritum autem voco rationem, mentem, consilium ac propositum loquentis. Hoc intelligitur non solum quid, sed et quare, et quo fine dicatur* ["посредством которого слушатели понимают дух говорящего, будь то Бог, пророк, апостол или евангелист. Духом я называю разум, мысль, замысел и намерение говорящего. Так можно понять не только что говорится, но и почему и зачем"]); 4) **[четвертое] - посредством которого понимается частное употребление каждого места Священного писания** (*qua uniuscujusque Scripturarum loci usus aliquis intelligatur*), - ибо, мотивирует он словами апостола, все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен (2. Тим. 3, 16-17). Первые два момента его "четвертого понимания" относятся к грамматике (*hasce duas cognitiones Textus possis ad Grammaticam referre, ut sit Grammatica quaedam intellectio Scripturae* ["эти два понимания текста ты можешь отнести к грамматике: грамматика, таким образом, есть своего рода истолкование Писания"]); два вторых суть теологические понимания (*possunt sub uno nomine Theologicas*

tractationis Scripturae comprehendī ["их можно обнять общим именем богословского истолкования Писания"]). Эта схема может не удовлетворять нас во многих отношениях: прежде всего это именно схема, и за нею нет оправдывающего ее им анализа и нет никакого указания на ее принципы. Онтологического анализа знака, предчувствие необходимости которого мы видели у Августина, у Флация нет; нет также анализа и акта понимания как перехода от знака к тому, что он обозначает. Напротив, то же психологистическое убеждение, что и у Августина, отводит Флация в сторону от собственно объективного толкования Священного писания и приводит к субъективному "духу", к мыслям и замыслу автора интерпретируемого выражения. Может быть, именно отсутствие теории знака в особенности благоприятствовало этому уклону. Но в целом, несомненно, мы стоим у преддверия действительно научной постановки проблемы, и в

244

этом направлении стоит остановиться еще на некоторых сторонах "Ключа" Флация.

Мы видели, что предпосылка о многозначности Священного Писания сама по себе уже порождает большой произвол в библейской герменевтике. Критерий и высшая санкция, к которым должно было обращаться в случаях затруднений и неясности, полагались в догматах и установлениях церкви. Злоупотребление этой властью со стороны церкви так же естественно, как отвратительны те формы, в которые эти злоупотребления выливаются. Утверждение принципа однозначности у Меланхтона и Флация уже было определенным протестом против злоупотреблений и произвола в библейской интерпретации со стороны "папистов и софистов". Но какой же новый критерий выдвигался ими на место церковной догматики? Вопрос тем более трудный для решения, что боговдохновенность Священного Писания не отрицалась Флацием. Поскольку речь идет не о формальных требованиях (грамматики и диалектики), а об реальной интерпретации, Меланхтон выдвигает такой решающий авторитет в лице науки- теологии, именно нужно апеллировать к принципам и определениям этой науки, как они устанавливаются в так называемых *Loci communes*<sup>52</sup>. Последние, по мысли Меланхтона, играют роль *loci (topoi)*, известных в риторике в качестве таких последних оснований, на которые должен опираться ведущий спор; отсюда вообще это название переносится на основные и общепризнаваемые твердые основания каждой науки, в частности, значит, и теологии<sup>53</sup>. Это, конечно, новый шаг вперед, весьма показательный для времени гуманизма и реформации, но не видно принципиальных оснований замены догматов церкви догматами же богословия,- в конце концов, и история подтверждает это,- новый критерий допускал тот же произвол, какой господствовал и раньше, протестантское богословие пошло по пути, уже проложенному



католическою церковью, да и сама католическая церковь охотно обращается за поддержкой к своему богословию.

Флаций тем и интересен, что он освещает если и не принципиальные основания, в силу которых следует отдать предпочтение новому авторитету, то, по крайней мере, основания психологические. С полной ясностью они указываются в первом томе "Ключа" в статье "Interpretari": в церкви, говорит он, идет спор о том, кому принадлежит власть интерпретировать Священное Писание; по его мнению, каждому добросовестному и рассудительному человеку принадлежит это право, и при условии согласия со всем Писанием, рассмотрения всего контекста и страха Божия; недопустимо, чтобы Папа узурпировал эту власть и по своему произволу вкладывал смысл в Священное Писание, от которого затем никто не смеет отступить; нельзя только отступать от того, что очевидно и достоверно в ясном слове Божиим<sup>54</sup>. Короткий смысл всего этого не может вызывать сомнений: Флаций, как к авторитету, апеллирует к здравому смыслу. Правда, наряду с этим остается еще "вера" и "очевидность Божьего слова", но явно, что

245

теперь можно и их контролировать с помощью здравого смысла, каковой контроль и организуется в "науку" богословия. Переход от здравого смысла к "науке" здесь прямой и непосредственный, так как их приемы здесь объединены одной и той же логикой и так как слово "наука" здесь только более утонченное название для "здравого смысла"; потребуется еще немало времени, пока богословие не перейдет, - кстати, под влиянием развития самой герменевтики, отныне вступающей на новый путь, к конституированию себя как науки (уже без кавычек), пока оно не перейдет от отвлеченной логики здравого смысла к конкретной логике исторических фактов (у Хр. Баура). Во всяком случае, одновременное признание двух названных авторитетов, - понятное с исторической точки зрения как момент временный и переходный, но едва ли устойчивое, поскольку их различные тенденции начнут раскрываться в своих специфических сущностях, - психологически объясняется совершенно ясно положением новой герменевтики, которое она заняла в протестантстве под влиянием именно протеста. Здесь еще нет идеи чистой герменевтической теории, свободной как от влияния практических потребностей, так и от влияния психологических предпосылок.

Сообразно этим двух критериям Флаций дает два ряда правил интерпретации Священного Писания<sup>55</sup>, где мне представляется небезынтересным отметить один момент, окончательно определяющий сущность этого нового момента в развитии герменевтики. Дело не в практической практических указаний, которые он дает для правильной интерпретации, и не в тех поистине схоластических изощрениях, которыми он обставляет ее путь, а в некотором освещении, которое исходит от них на

его основной принцип: понимать часть из целого и текст из контекста. Оба ряда правил направляются на одно: показать, как следует на деле пользоваться этим принципом. Первый ряд правил идет при двух основных (Завет Ветхий и Новый, *lex* и *Evangelium* "Закон и Евангелие") предпосылках богословия: То, что Бог говорит, истинно (*Quidquid Deus dicit, est verum. Quod probatione non indiget: est enim primum principium totius Theologiae, apud omnem creaturam merito valens* ["Все, что говорит Бог, истинно. Это не нуждается в доказательстве, ибо таково первое основание всего богословия, заслуженно почитаемое всею тварью"]), и описание Мессии пророками сделано совершенно верно (*Quidquid vetus Testamentum, aut Prophetarum praedixerunt de Messia, et aliis rebus, id est verissimum: scilicet, Descriptio Messiae a prophetis facta est verissima* ["Все, что предсказано Ветхим Заветом или пророками и о Мессии и обо всем прочем - истина: иначе говоря, пророками сделано было истинное описание Мессии"]). Всякое отдельное интерпретируемое место в согласии со всеми параллельными местами должно быть приведено в конечном счете в связь с этими основоположениями, и мы можем рассчитывать, таким образом, создать из Священного писания некоторую внутренне согласованную богословскую систему - *corpus theologiae* ("тело

246

богословия"). Создание такой системы с распределением всех *locorum communium*<sup>56</sup> является, таким образом, завершением всего познания (*cognoscendi*. S. 2) Священного Писания, средством к которому служит, между прочим, герменевтика.

Второй ряд правил устанавливает такую последовательность в отыскании смысла (*Praecept. 9-12. P. 22*): во-первых, требует определения цели всего сочинения (*ut primum scopum, finem aut intentionem totius ejus scripti, quod veluti caput aut facies ejus est, ...notum habeas* ["во-первых, чтобы тебе стала известна задача, или намерение всего данного писания - как бы лицо и голова его"]), во-вторых, нужно охватить все содержание в его целом (*ut totum argumentum, summam, epitomen aut compendium ejus comprehensum habeas. Voco autem argumentum, illam plenioris conceptionem turn scopi turn et totius corporis delineationem...* ["чтобы ты смог охватить все содержание, основную суть, сокращенное изложение главного. Содержанием я называю, с одной стороны, емкое обозначение цели, с другой стороны, краткий набросок всего произведения..."]), в-третьих, рекомендуется составить общее распределение или диспозицию всего труда так, чтобы все части можно было видеть в их временном отношении к целому, в особенности к цели (*ut totius ejus libri aut operis distributionem aut dispositionem ante oculos delineatam habeas: utque diligentissime observes, ubi sit (ut ita dicam) caput, pectus, manus, pedes, etc. Ibi igitur accurate expendas, quale illud corpus sit. quo-modo omnia ea membra complectatur, quae ratione illa tot membra aut partes ad efficiendum hoc*

uiuim corpus convenient: quaenam sit singulorum membrorum vcl inter scse, vcl etiam cum toto corpore, ac pracsertim cum capite ipso, convenientia, harmonia ac pro-portio ["чтобы у тебя перед глазами было расписано **распределение, или членение, всей этой книги или труда**; с особенной тщательностью необходимо наблюдать, где находятся, так сказать, голова, грудь, ноги и т. д. Вслед за тем ты должен с точностью мысленно взвесить, каково это тело, каким образом все его члены соединены, **каким путем все эти члены или части сочетались для создания этого единого тела**, каковы связь, соотношение и гармония отдельных членов между собою, либо со всем телом, а в особенности - с самою головой"]), в-четвертых, Флаций признал полезным составить синоптическую таблицу, которая давала бы возможность сразу **легко обозреть, понять и зафиксировать в памяти все части изучаемого целого** (utile fuerit, ctiam in tabel-lam dediccre totam illam iinius corporis in t.im varia membra anatomiam aut deductionem, quo tanto liquidius et animo percipere ac intelligere opus illud queas, et melius memoriae infigere, cum ita sub oculos in synopsis aut iinum quasi aspectum omnia subjee-ta habucris ["полезно было бы также занести расчленение сего единого тела на столь разнообразные члены в таблицу, чтобы тем яснее ты мог понимать и постигать разумом этот труд и прочнее внедрить его в память, коль скоро перед глазами ты бу-

247

дешь иметь все это собранным вместе и как бы приготовленным для того, чтобы охватить его единым взглядом"]).

Но что же получится, если мы действительно выполним всю эту программу? Мы будем иметь некоторую абстрактную схему, все части которой, допустим, мы легко будем видеть в их взаимных отношениях, допустим также, что это и есть то, что называется пониманием или раскрытием смысла, но откуда же у Флация является уверенность, что эта абстрактная схема передает в точности то живое содержание понимаемого, которое по его собственному сравнению должно представлять собою организм? **Мы анатомируем этот организм, и не упускаем ли из виду из-за этого именно его дух, жизнь и движение?** У Флация, очевидно, имеется еще одна предпосылка,- опять в духе его времени,- о мнимом соответствии между абстрактно-логическими построениями и живой жизнью мысли.

Если теперь мы сопоставим эту схему Флация с его "четвертым пониманием", мы обнаружим между ними большое несоответствие: здесь идет речь об отношениях вещей, стоящих в строгих взаимных связях, раскрывающих по его правилам прямо-таки автоматически, как нам обещал Флаций, проникновение в мысли, представления и намерения автора,- где же истинное понимание, куда оно должно привести? Тут **большой недостаток - отсутствие анализа самого акта понимания, раскрытия смысла в знаке.** Исправление этого недостатка, очевидно, насущная проблема, в решении

которой герменевтика жизненно нуждается так же, как в недостающей ей у Флация теории знаков. Таким образом, косвенно, отрицательным путем, но мы приходим к этим проблемам как проблемам, без которых не может быть построена герменевтика, так как решение их должно составить не готовые предпосылки, без которых она не может существовать, но которые она своими средствами получить не может. Вместе с положительным, к чему привел Флаций, это тем большая сумма весьма разнообразных задач. Однозначность - на место многозначности- самое важное из положительных указаний его. Абстрактный схематизм оказался обратной стороной этого указания, поскольку из него не видно, как мы приходим к смыслу и в чем состоит понимание, но в подчеркивании логической и онтологической сторон мы получаем и нечто новое. Мы видели, что, исходя из простой замены церковной догматики догматикой научной, трудно угадать, в чем шаг вперед Флация, но если иметь в виду, что замена авторитета церкви авторитетом логики есть переход от практической стадии в развитии герменевтики к стадии теоретического ее рассмотрения, то новое становится заметнее. Это теоретическое еще не чисто, и оно явно недостаточно в силу своей абстрактности, но тогда опять ставится, хотя и опять отрицательным путем, еще новая проблема: найти чисто теоретический подход к герменевтике, и прежде всего указать ее подлинно научную ориентировку, а не quasi-научную, которую представляло собой богословие того времени. Можно надеяться тогда,

248

при этой новой научной ориентировке герменевтики, и на более ясную постановку вопроса и об отношении значения к смыслу, и об самом процессе понимания и интерпретации, и об принципиальном обосновании всех этих проблем, выходящих за пределы грамматики и риторики, с которыми у Флация все еще связывается судьба герменевтики. Вместе с этим появляется надежда, что, отыскав правильную научную ориентировку для герменевтики, мы ближе подойдем и к месту тех принципиальных проблем, разрешение которых даст герменевтике надежные основания и предпосылки.

Общее об отношении наук как переход к Эрнести.

Герменевтика не есть самостоятельная наука, а всего только вспомогательная дисциплина в научной работе. Открыть ее место в системе знания - значит прежде всего указать тот цикл научных вопросов, по отношению к которому герменевтика выполняет свою вспомогательную роль. До сих пор у писателей, задумывавшихся над проблемами герменевтики, слишком стояли на первом плане интересы практические, и они не очень-то задавались вопросом о научной природе того предмета, который приводил их к заботам об интерпретации. Нужно было дойти до сознания теоретической ценности этого предмета, чтобы и вопрос о месте герменевтики поставить в надлежащей полноте и ясности. Определение

научного предмета, изучение которого требует герменевтических приемов, открывает и ту сторону в логике, на которую опираются эти приемы; в этом отношении развитие герменевтики до сих пор также шло вслепую, логика как наука не привлекалась к обоснованию ее методических приемов. Правда, именно в этом направлении Флация приводил, казалось, к ней. Но существенно, зачем ему могла быть нужна логика? Он искал критерия на место отвергаемого авторитета католической церкви, однако это также интерес практический, и в особенности при той постановке, которую мы нашли у Флация,- ему нужна была не логика как теоретическая основа герменевтики, а логика *vul-go dicta* ["в общеупотребительном значении"], т. е. некоторый систематизированный по отвлеченной схеме здравый смысл.

Между тем рано или поздно герменевтика должна обратиться к логике, т. е. увидеть в знаке не только предмет, но и понятие, ибо это предначертано ей судьбою, с первых ее шагов связавшей ее с серmocинальными (*scientiae sermocinales*), пользуясь средневековой терминологией, науками: грамматикой, риторикой и логикой. Казалось, разрыв с грамматикой и риторикой, начало которого мы наблюдали у Флация, вел герменевтику к логике. Но здесь, может быть, сыграло роль отмеченное мною у Флация игнорирование теории знаков, которую уже Августин видел, кажется, только или с грамматической стороны (*De Magistro* "Об учителе"), или с онтологической (*De doctr. ehr.*), но не с логической. Тогда как средневековая логика с ее драгоценным спором об универсалиях, особенно в лице номиналистов, и в наиболее яркой и захватывающей форме у Вильгельма Оккама, весьма

249

многосторонне и глубоко сумела разобрать именно логическую теорию знаков. Лютер знал и почитал Оккама, цитировал наизусть Габриеля Биля, но они интересовали его, конечно, не своею логикой 57; протестантство, вслед за гуманизмом, слишком преклонялось перед своим и не только для себя, но и на очень долго оклеветало всю схоластику и за это поплатилась и платится до сих пор история европейской мысли. Своеобразный скептицизм протестантства по отношению к традиционной философии, так долго эксплуатировавшейся католицизмом, ставил всю эту философию под подозрение, а в том числе,- и, может быть, в особенности,- логику. Нужен был решительный поворот и с осязательными плодами в самой философии, чтобы отношение к ней изменилось. Только как следствие этого всего можно было ожидать и существенного изменения в постановке и решении интересующих нас проблем герменевтики.

Таким образом, выполнение всех требований, которые пока мы предъявили к герменевтике, нуждается прежде всего в появлении одного общего условия: перемены в общем понятии о философии, и в частности

понятия о том, что такое сама чистая наука. В этом новом свете по-новому должны были выглядеть все намеченные нами до сих пор проблемы оснований герменевтики. При широком захвате их можно поделить на две части: с одной стороны, возникали вопросы, касающиеся предмета понимания и интерпретации, с другой стороны, вопросы, относящиеся к самим процессам понимания и интерпретации. И вот, век, следующий за веком реформации, уже нес с собою то новое понятие о философии, которое должно было по-новому осветить смысл и содержание этих обеих групп вопросов. И чем больше рационализм углублялся в онтологию, тем глубже эмпиризм проникал в свое "исследование процессов сознания,- так расширялись и открывались новые нужные нам горизонты. XVIII век, когда конструктивный рационализм прежнего времени все энергичнее сменяется рационализмом разумного основания, рациональным рационализмом, и когда становились уже ясны результаты и плоды новой философии,- этот век должен был и в интересующие нас вопросы внести нечто новое и решающее для них. В особенности для них должна была оказаться плодотворной выдвинутая рационализмом в самой обобщенной форме проблема исторического познания как в своей онтологической, так и в логической постановке<sup>58</sup>. Но и вторая половина вопросов также ставилась на новую, хотя еще не принципиальную, но все же теоретическую научную почву, поскольку в это время организовалась в науку психология.

Затеянная Рамусом в середине XVI в. полуреформа логики не могла способствовать правильной постановке вопроса о герменевтике, а скорее даже усложняла его положение, поскольку логика у Рамуса и его последователей, как *ars bene disserendi* ("искусство правильного рассуждения"), теснее связывалось с риторикой. Но настоятельная потребность в серьезной реформе

250

логики, по-видимому, чувствовалось сильно в XVI в., в связи как с философскими, так и не философскими интересами. Не это ли было причиной возобновленного внимания к "*Ars Magna*" Луллия, которая не была логикой<sup>59</sup>, но стояла к ней в каком-то до сих пор еще как следует не определенном<sup>60</sup> отношении. Луллий издается вместе с трактатами о нем едва ли не самых громких имен XVI в.- одно открывало этот век, другое завершало,- Агриппы из Неттесгейма и Джордано Бруно<sup>61</sup>. В XVII в. "*Ars Magna*" по-прежнему привлекает к себе внимание, подвергается усовершенствованию (Кирхер) и, отделившись от кабалистических и невежественных упований во второй половине века, вырабатывается в своеобразную идею теории знаков как всеобщего "философского языка"<sup>62</sup>. Лейбницу такая *Lingua characteristica universalis* ["Всеобщий типический язык"] представляется как некая *Ars inveniendi et j'udicandi* ["Искусство нахождения и оценки"]. Не трудно в самом этом соединении, resp.

разделении ее задач заметить влияние риторики с ее основным разделением на две части, тем не менее как идея *Ars signorum* ["Искусство знаков"] она указывает на чувство необходимости заполнить недостающий пробел в обсуждении философских принципов. Форма, в которой Лейбниц высказал свою идею, как *Ars characteristica combinatoria* ["Искусство типических сочетаний"], не встретила особенного сочувствия со стороны Вольфа<sup>63</sup>, или, может быть, как думают некоторые<sup>64</sup>, он плохо понял истинные намерения Лейбница (не будучи знаком с теми важнейшими для этого вопроса мыслями Лейбница, которые были напечатаны только Раске, т. е. в 1765 г.), во всяком случае, у Вольфа и вольфианцев эта идея не разрабатывается дальше. Продолжателями Лейбница в этом отношении в XVIII в. были только Плуке (Ploucquet) и Ламберт со своей Семиотикой.

Таким образом, учение о знаках то вытеснялось из собственно логических трактатов, хотя и связывалось с логикой, то опять вводилось в них, но, во всяком случае, превращаясь в теорию "логического счисления", оно теряло тот свой характер, который мог быть интересен для герменевтики. "Знак" в этой новой постановке вопроса понимался не как знак коррелятивный значению, а как признак или "характеристика". И уже с XVII в. даже в тех логиках, где вопросу о *Signum* уделяется какое-нибудь внимание, он берется принципиально в том же качестве "значка" или "признака"<sup>65</sup>, раскрытие природы которого мало может обещать для герменевтики. Впрочем, все это относится уже к "реформированным" логикам. "Перипатетики", а точнее, следовавшие Петру Испанскому с его *Summula*, хотя и подновленной иногда Дунсом Скотом и В. Оккамом, продолжали воспроизводить старый схоластический материал в отделе *de terminorum proprietatibus* ["О свойствах определений"], то сжимая, то расширяя его, и в учении о *signum* восходя иногда к определениям самого Августина<sup>66</sup>

251

Как бы мы ни относились к ценности тех результатов, которые наука и философия могли бы получить, даже если бы идея *Artis Magnae* ["Великого искусства"] была наконец осуществлена, мы должны были бы признать, что сама эта идея решительно отвлекает в сторону от проблем, которые возникали перед философией в связи с герменевтическими потребностями знания. Выше у нас уже намечалось две группы таких вопросов: 1) проблема знака вместе с коррелятивным ему значением, 2) процесс познания как акт перехода от знака к значению. Покуда, как это необходимо имеет место в герменевтике, - без этого не было бы и герменевтики, - проблема знака берется в присущей ему корреляции, как бы она ни решалась, мы самой проблемы не теряем. Поиски "авторитета", санкционирующего наш переход от знака к истинному значению, гарантирует тоже само существование проблемы, и, как мы видели, после трудов Меланхтона и Флация ясно

поднималась проблема о научных принципах такой санкции. Отвергнув, по меньшей мере неосновательно, предшествовавшую работу схоластики, в особенности Вильгельма Оккама, новое богословие оказалось философски беспочвенным. Пришлось ждать, пока философия сама придет к постановке нужных для богословия проблем и пока требования, которые должна удовлетворить философия в интересах богословия, не будут предъявлены к ней другой наукой с аналогичными интересами. В XVIII в., как я отмечал, произошло и то и другое: философия подходила к сознанию исторической проблемы, а потребности, аналогичные богословию, обнаружила прежде всего филология. Чтобы понять этот новый поворот научно-философской мысли, нужно было принять во внимание и только что изложенный извив общего ее русла в сторону *Arg Magna*, и еще новые обстоятельства, к которым теперь обратимся. Дело в том, что существенной особенностью этого Великого Искусства была как раз потеря коррелятивной природы понятия "знак". От этого речь шла только о "характеристике", или, как лучше выразился Лейбниц, о "характерике", и от этого все это течение потеряло связь с герменевтикой и, отвернувшись от схоластического наследства, само не сумело поставить наново проблемы значения. Мы видели, что логики XVI и XVII столетия, по крайней мере эмансипировавшиеся от схоластики, в этом отношении пусты, а перипатетические логики и в самом деле не двигались вперед. И если рамисты входили в союз с риторикой, то поррояльская реформа весьма тянула к грамматике. Проблема значения как такая ускользнула от логики, но было бы неправильно думать, что она не ставилась вовсе. Она оторвалась от своей связи с проблемой знака, но уже в XVIII в. вновь всплывает в связи с проблемой перехода от знака к значению: из логической эта проблема становится чисто психологической. Психологизм в решении и даже в постановке этой проблемы мы отметили уже в самом начале ее возникновения, теперь он дает плоды. Преимущество мы видим в том, что новое психологическое трактование вопроса идет в связи с организацией психологии в

252

науку. К концу XVIII в. так или иначе предстояло согласовать психологическую и логическую стороны проблемы и вернуть нам ее в нужном для герменевтики виде.

Гоббс, которому не были чужды философские и даже поэтические интересы, и, всего вернее, под влиянием еще схоластического номинализма уделяет некоторое внимание роли знаков, и в частности слов. Для него нет сомнения, что имена, поскольку они служат цели сообщения, т. е. поскольку они именно знаки (*signs*, а не *notes*), они - знаки представлений, но непременно представлений единичных вещей; общность не присуща ни вещам, ни представлениям, а только самим словам; поэтому и предложения получают свою всеобщность только от имен, и истина, следовательно, или



ложность, присуща не вещам, а речи: *verum et falsum attribute sunt non rerum, sed orationis* (Lev. I; IV. Opera III, 26). Но Гоббс как будто не замечает тех трудностей, которые проистекают из таких утверждений. Их пытается устранить Локк, родоначальник всех современных теорий познания, который, хотя и отступает от Гоббса в весьма важном, если не самом важном пункте, допуская существование общих представлений, тем не менее принимает вопрос в значительной степени в постановке Гоббса<sup>67</sup>, подводя под него психологический объясняющий фундамент. Локк, по собственному его признанию, только в процессе исследования убедился, как тесна связь между словами и идеями<sup>68</sup>, но, может быть, именно поэтому он весьма пространно рассматривает вопрос, посвящая ему целую книгу своего "Опыта". К сожалению, эта пространность не связывается у Локка ни с той тонкостью анализа, ни с тем пониманием сущности вопроса, которые можно встретить у мыслителей схоластики. Во всяком случае, странно после совершенной ими работы читать у Локка его заявление, звучащее у него как открытие, о том, что связь познания со словами "больше, чем об этом думают", что она так тесна, что "о познании можно сказать очень мало ясного и уместного, потому что, стремясь к истине, оно постоянно имеет дело с предположениями", и что "слова едва ли можно отделить от нашего общего познания"<sup>69</sup>. Постигнув важность слова, Локк тем не менее не уловил сути вопроса и заменил вопрос о существе знака и об уразумении в нем смысла вопросом о возникновении и объяснении психологических процессов образования общего понятия. Он переносит на почву психологии старый средневековый спор и смело его возобновляет в том психологическом освещении, которое получило название концептуализма. Таким образом, утверждение, что значением слова является представление, "идеи в душе говорящего"<sup>70</sup>, должно только найти свое психологическое объяснение. Этим объяснением должны служить гипотезы о "происхождении" языка,- и об этом и начинается опять длинный и праздный спор. С другой стороны, так как изучаем мы в словах все-таки вещи и их отношения, то на место неразрешенного вопроса об отношении знака и значения водворяется новая проблема, приведшая к ряду весьма серьезных ослож-

253

нений, проблема о том, соответствуют ли и как соответствуют наши представления вещам.

Заслуга Локка в том, что, подняв вопрос о словах и представив его в новом освещении, он вновь возбудил к нему интерес. А его упрощенное и прямолинейное решение завершало смутный прежде психологизм, и в этом завершении обнажало его слабые стороны до степени полной наглядности. Нельзя, впрочем, отрицать, что новая постановка вопроса должна быть вменена Локку не только как отрицательная, но и как положительная заслуга. Как я отмечал, связь проблемы с психологическим объяснением значения

выдвигала ее в новой научной роли. А это, в свою очередь, в силу классификационных и систематических потребностей науки требовало точного определения по крайней мере места тех принципов, на которых можно было бы построить хотя бы тоже психологическое учение. Локк категорически утверждает, что человек обращается с речью к другому затем, чтобы тот его понял, т. е. чтобы слушающий через посредство звуков как знаков узнал его идеи<sup>71</sup>. Но такое утверждение прямо указывает на то, что природа понимания, т. е. перехода от знака к значению, социальна, как бы мы ни определяли значение и как бы мы ни объясняли названный переход. И действительно, сам Локк признает, что сообщение (communication) есть то, что составляет условия процветания самого общества<sup>72</sup>. Вот новая тема, которая требует для своей разработки соответственных принципов, но которая до сих пор еще как следует даже и не понята. Проблема общества после Локка и в течение всего XVIII в. была едва ли не самой популярной проблемой, но именно вопрос о сообщении как психологический и принципиальный вопрос, кажется, и не ставился. Только в самом конце века его открыл Рид, после которого он опять игнорируется или "разрешается" в индивидуальной психологии,- на основе учения об ассоциации,- самым поверхностным и наивным способом.

Итак, Локк эмансипировал вопрос о знаке-значении от его риторического антуража<sup>73</sup>, но точно так же, с другой стороны, он вырвал его и из той принципиально-логической связи, в которой вопрос был поставлен в схоластике. И, конечно, не Кондильяку, увлеченному именно фантазиями на тему о происхождении языка,- где магическую роль разгадчика всех тайн обыкновенно играют словечки "однажды" - un jour - и "постоянно" - реп а реи,- было дано углубить вопрос, хотя он и обнаружил интерес как к теории знаков (la langue des Calculs) вообще, так и к языку и роли слова в познании в особенности<sup>74</sup>. Что касается английской философии XVIII в., поскольку она движется в русле проблем, выдвинутых Локком, то, несмотря на свои номиналистические тенденции, она направляется по тому уклоняющемуся от существа номиналистической проблемы пути, на который ее, как указано выше, свел уже Локк, и больше занимается г.опро-сом о представлении как "выражении" или "отображении" действительности, чем вопросом о понимании слова. От этого и вы-

254

ходит, что новый номинализм,- особенно это относится к Беркли<sup>75</sup>,- правильнее было бы назвать также концептуализмом, так как в крайнем и последовательном виде его формула гласит: слова только замещают значения в уме. Иначе говоря, эта формула выражает ту мысль, что слова вовсе не имеют значений, которые нужно было бы понимать,- все дело сводится к тому, что слово как представление замещает ряд других представлений. Слово, таким образом, отрывается от коррелятивного ему значения и

выступает в роли только значка. Совершенно естественным при таких предпосылках нужно считать, что весь вопрос о понимании заменяется вопросом о связывании представлений или идей и весьма элементарно разрешается в абсолютно пустое и наивное,- но до сих пор еще удержавшееся,- объяснение перехода от знака (слова) к значению по законам ассоциативной связи. И действительно, такое объяснение встречается уже у стоявшего на точке зрения "номинализма" Кэмпбелла (Campbell) в его философии риторики; и Кэмпбелл только ясно выговорил то, что подсказывал уже Локк, ссылаясь на привычку; сам Кэмпбелл опирается в этом на Беркли и Юма, отвергавших отвлеченные общие идеи Локка, но принимавших привычку как объяснение понимания, т. е. непосредственного перехода от представлений звука (слова) к соответствующему представлению вещи 76.

Кэмпбелл, ставя вопрос о причине понимания, resp. непонимания нами слов другого, выражает свое удивление по поводу того, что до сих пор не было попыток найти объяснение этому факту, и предлагает свое объяснение, всецело опирающееся на учение об ассоциациях Юма<sup>77</sup>. Он различает три рода связей: между вещами, между словами и вещами, и между словами. Связи первого рода объясняются юмовской теорией ассоциаций, они естественны и основываются на опыте. Связи второго рода искусственны и произвольны, зависят от соглашения (convention), но оказывают на душу человека такое же действие, как и первые. "После того, как мы имели случай наблюдать отдельные слова, употребляемые в качестве знаков отдельных вещей, мы приобретаем привычку связывать (a habit of associating) знак с обозначаемой пещью настолько, что, когда одно из них дастся душе, оно обыкновенно вводит другое или дает повод постигнуть (the apprehension) его. Привычка в этом случае действует точно таким же образом, как и в выше разъясненном образовании опыта". Что касается третьего рода связей, то в них связи слов как знаков соответствуют связям или отношениям вещей, ибо как в геометрии существует аксиома, что вещи, равные одной и той же вещи, равны между собою, так и в психологии нужно допустить, что "идеи, ассоциированные с одной и той же идеей, будут ассоциироваться между собою".

Так просто разрешалась проблема понимания в этом направлении психологии, которое получило свое начало от Локка, и притом у одного из лучших представителей этого направления, и не-

255

сомненно испытывавшего влияние,- прямое и критическое<sup>78</sup>, - со стороны другого течения британской мысли XVIII в., более научного и более глубокого, течения, исходящего от Т. Рида. Нужно признать, что Рид, действительно, лучше понял, где искать принципиальной основы для

решения и психологического вопроса о процессе понимания. К сожалению, высказанные им мысли остались без развития.

Рид подразделяет, между прочим, действия души на действия одиночные и социальные (solitary, social) 79. Последним в спекулятивной философии обыкновенно не уделяют внимания, между тем они представляют некоторые оригинальные особенности. Такие факты, как, например, сообщение, приказание, свидетельство, обещание, договор и т. п., не сводятся ни к простым актам суждения, восприятия, умозаключения, ни слагаются только из них,- "социальные операции оказываются столь же простыми по своей природе, как и одиночные". Они предполагают ум и волю, но и еще нечто большее, именно общество как общение с другими интеллигентными существами. Самое существование названных актов предполагает взаимное понимание; социальные интеллектуальные действия появляются раньше, чем мы способны рассуждать, и, следовательно, предполагают убеждение в существовании других интеллигентных существ. Язык выражает одинаково как социальные, так и одиночные действия ума, но первичное и прямое назначение языка - выражать первые. И это до такой степени, что выражение должно быть признано существенным для социальных операций: они не могут существовать, не будучи выражены в словах и знаках, с одной стороны, и не будучи познаны, с другой стороны.

Нельзя не удивляться проницательности Рида, не только подметившего весьма важное упущение философии и психологии, игнорировавших специфические особенности душевной жизни, поскольку последняя является результатом человеческого общения, но заметившего и первичность соответствующих процессов, т. е. несводимость их к чисто индивидуальным душевным актам. Это дало возможность Риду, во-первых, подойти вплотную к принципиальной постановке вопроса о самом социальном, как предмете, на который направляются соответствующие переживания. И тут оказалось возможным установить весьма многообещающее<sup>80</sup> для теории социального предмета положение, из которого видно, что теория знака со своей материальной стороны и есть не что иное, как теория социального предмета. И во-вторых, правильная постановка одного вопроса влекла за собою правильную постановку и другого вопроса: о месте и сущности понимания как перехода от знака к значению. Раз социальные умственные операции суть первичные акты, появляющиеся как такие до всякого индивидуального рассуждения, то они не могут быть объясняемы, между прочим, и с точки зрения таких "одиночных" умственных процессов, как ассоциации. Самое правильное признать акт понимания в основе своей первоначальным и поставить его соответ-

ственно онтологической проблеме социального предмета в качестве проблемы прежде всего принципиальной, а затем, конечно, и психологической. "Никто,- говорит Рид,- не видит какой-либо необходимой связи между знаками таких операций (как согласие и отвержение, утверждение и отрицание, угроза и мольба) и вещей, обозначаемых ими. Но мы так образованы Творцом нашей природы, что эти операции сами становятся видимыми, как если бы это было через посредство их естественных знаков. Это знание подобно воспоминанию в том отношении, что оно - непосредственно. Мы образуем заключение с большой уверенностью, не зная посылок, от которых мы могли бы заключить путем рассуждения"<sup>81</sup>. Таким образом, Рид наметил правильное направление для решения наших проблем, но самые проблемы его не волновали, как не интересовали, по-видимому, и приемы его последователей, или, может быть, еще не пришло время для нужных обобщений и специальных выводов из мыслей Рида, но только, во всяком случае, они так и замерли в зародыше.

Между тем повышенный интерес к социальному и историческому мы уже констатировали в XVIII в. точно так же, как и напряженное искание ответов на вопрос о природе языка. И замечательно, что посвящавшие себя исследованиям в этой последней области, несмотря на то что им приходилось бесплодно расточать свое остроумие на решение вопроса о происхождении языка и несмотря на то что в вопросе о значениях слов они в общем оставались враждебными локковскому концептуализму, они также не сумели оценить мыслен Рида, а с усиленной настойчивостью воспроизводили старый платоновско-аристотелевский реализм. В Англии это особенно относится к философствовавшему филологу Гаррису и его экстравагантному другу лорду Мон-боддо (J. Burnet), связывавшему увлечение древней философией с увлечением проблемами языка<sup>82</sup>. Лорд Монбоддо весьма резко и решительно отзывается о трудах Локка и Беркли и прилагает усилия прежде всего восстановить правильное значение термина идея, опираясь на свое знание античной философии. Он не может, по его собственным словам <sup>83</sup> дать философский отчет о происхождении языка, не уяснив происхождения идей. Поэтому вопреки Локку и Беркли он считает, что принципы исследования вопроса должны лежать в области "первой философии", т. е. онтологии, так как именно эта философия уясняет "принципы человеческого познания"<sup>84</sup>. Основная ошибка локковской психологии в том, что он не сумел различить чувство и интеллект с их также различными объектами: чувство - пассивно, интеллект - активен. Идеи индивидуальных вещей, получаемых путем чувственного восприятия, нет, "душа только пассивно получает, подобно воску, впечатление объекта. И это я называю,- говорит он,- ощущением (sensation), а объект, таким образом воспринимаемый,- объектом чувств; если же душа идет дальше и провозглашает, что чувственно воспринимаемый объект есть человек, или лошадь, или новый невиданный никогда прежде вид, тогда, и не

раньше, он становится идеей и объектом интеллекта"85. Разумеется, при таких предпосылках понимание как функция активного интеллекта не может быть объяснено механизмом ассоциаций, и значение слов или знаков не может быть признано одним только представлением, как утверждал концептуализм.

Лорд Монбоддо открыто признает влияние, которое оказала на него книга Гарриса, и не раз выражает свое восторженное отношение к ней. Стоит ознакомиться с этой интересной, свежей и ясной книгой, чтобы понять восторженность лорда Монбоддо. Гаррис, прекрасно осведомленный в античной литературе и философии,- как видно из многочисленных примечаний, поистине украшающих его книгу,- стоит на почве платоновско-аристотелевского реализма и весьма удачно пользуется особенно аристотелевской философией для своих целей86. Он обстоятельно опровергает мнение, будто слова, как "символы" чего-нибудь, означают вещи, т. е. индивидуальное и единичное бытие, которое нас окружает (P. 338 sq.). Если бы это было так, то все слова были бы именами собственными, их было бы бесконечно много, и они были бы непонятны, они были бы преходящи и каждое поколение имело бы свой особый язык и т. п. Если значения не суть вещи, то они должны быть идеями. Но какими идеями? Против чувственных идей можно было бы повторить сказанное о вещах. "Поэтому, если слова не суть символы ни внешних особенных вещей, ни особенных идей, то они не могут быть символами ничего иного, как только общих идей (of general Ideas), потому что ничего, кроме них, не остается" (P. 341). Но так как, далее, под общими идеями мы подразумеваем то, что общно (are common) многим индивидам, не только теперь существующим, но также существовавшим, и тем, которые еще будут существовать, то, несмотря на неопределенность и даже текучесть всего индивидуального, язык остается определенным и устойчивым, поскольку он выражает поистине и существенно общее многим индивидам (P. 342). Таким образом, слова суть символы идеи как общих, так и частных; но общих - первично, существенно и непосредственно (primarily, essentially and immediately); частных - только вторично, акцидентально и косвенно (only secondarily, accidentally and mediately) (P. 348). Такое определение значения, естественно, противоречит не только теории "происхождения" языка из "подражания" звукам вещей87, но,- что для нас важнее,- оно не может сочетаться с примитивным объяснением понимания, исходящим из фактов ассоциации идей. На место этого психологического объяснения нужно поставить вопрос: как мы приходим к общим идеям и как они сами суть? Вульгарное мнение и мнение философов, которые не видят дальше экспериментальных забав (experimental Amusements), о чувственности как единственном источнике идей Гаррис резко отвергает. Рядом с чувствами он различает самостоятельную и специфическую деятельность воображения, которая удерживает текучие

формы вещей, когда сами вещи уходят и всякое ощущение кончается, но которая, разуме-

258

ется, не может действовать без предварительной деятельности чувств, и столь же самостоятельную деятельность разума и интеллекта, которая, однако, в свою очередь, опирается на воображение. Специфическая функция интеллекта в том именно и состоит, чтобы усматривать единое во многом или сходное и тождественное (*the same*) в различном (P. 362). Это единое, это "то же" в вещах и есть то, что значат слова как символы, т. е. идеи. Как же они суть, или какого рода их бытие? (P. 374). Когда мы узнаем, что Гаррис решает этот вопрос в неоплатоническом духе 88 допуская бытие идей в уме Творца, мы критически едва ли будем удовлетворены, но исторически, для писателя XVIII в., это ответ достаточный, и независимо от его интерпретации стоит помнить его смелое обращение (*conversio*): *Nihil est in sensu, quod prius fuit in intellectu* (P. 391) ["В чувствах нет ничего, чего не было бы прежде в уме"].

Во всяком случае, мы имеем здесь дело с утверждением некоторого *sui generis* бытия идей, отличного от бытия вещей и чувственных представлений, бытия, следовательно, пребывающего и устойчивого, в полном (т. е. и субъективном и объективном) смысле наиндивидуального. А этим и разрешаются те необыкновенные трудности, о которые разбивается всякое психологическое толкование понимания. Слова значат идеи в раскрываемом Гаррисом смысле; общение человека с человеком, предполагающее их взаимное понимание, состоит прежде всего в слушании и в говорении, т. е. в переходе от идей к словам у говорящего, и от слов к идеям у слушающего (P. 398). Конгениальность или сходство взаимно понимающих друг друга умов опирается в конечной основе на пребываемость самого значения слов, как идей; как бы далеко ни шло индивидуальное различие понимающих и индивидуальное многообразие понимаемого, источник соответствующего знания твердо устанавливается. Гаррис легко достигает, таким образом, того, чего долго не мог достигнуть континентальный рационализм, невзирая на то что и этот последний называл себя, - и фактически являлся, - развитием тех же принципов положительной античной философии. Одной из главных причин большего успеха Гарриса и его большей ясности как в пути, так и в результатах я считаю то, что Гаррис подошел к вопросу об отношении знака и значения не в общем и отвлеченном виде формально-онтологической постановки вопроса, а в его виде, специфицированном применительно к слову. В этой конкретной и специальной форме для него сразу была ясна респективность знака и значения, и он не мог ни на минуту потерять ее из виду. "Для языка, - утверждает он, - существенен смысл или значение" (*to Language a Meaning or Signification is essential*) (P. 314). Простое применение более общей корреляции материи и формы, в сущности, уже предрешало

вышеизложенные выводы Гарриса: "Очевидно,- утверждает он,- что язык с наиболее широкой точки зрения обнимает собою определенные звуки, имеющие определенные значения, и что из этих двух начал звук есть материя,

259

общая (подобно всякой другой материи) множеству различных вещей; значение (the Meaning) -та специальная и характеристичная форма, благодаря которой выполняются (becomes complete) природа или сущность языка" (Р. 315). По отношению к вещам эта форма и является идеей, т. е. внутренней формой, соответственно внешней форме с тою разницей, что внутренняя форма свободна от материи, а внешняя с нею связана (Р. 375). В этом качестве внутренней формы и состоит, как уже указано, специфическое бытие идеи. Однако простой и ясный путь Гарриса имеет и свой вполне понятный недостаток: вопрос у него не решается в своей всеобщности. К этому уже присоединяется его индивидуальный недостаток: попытка разрешить проблему о том, как мы приходим к значению, ограниченная простой ссылкой на специфичность деятельности интеллекта, слишком недостаточна и напоминает *circulus vitiosus* ["порочный круг"], не говоря уже об его отмеченной выше апелляции к Творческому уму как раз там, где возникает связанная с этим проблема бытия идей. И все-таки в целом Гаррис, как и вслед за ним Монбоддо, с его реалистическими предпосылками представляет весьма поучительный контраст локковскому психологизму.

#### Примечания

1 См.: Blass Fr. *Hermeneutik und Kritik*//*Handbuch der klassischen Altertum- swissenschaft*/Hrsg. I. von Muller. 2. Aufl. Munchen. 1892. Bd. 1. S. 151.

2 См.: Gomperz H. *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig; B., 1912. S. 41 sq.

3 См.: Steinthal H. *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Romern*. B., 1863. S. 75 f.: Das steht stillschweigend fest, dass die Wörter gemacht, gegeben sein müssen; nur: ob richtig oder nicht, das war die Frage.

4 Ibid. S. 210, 182 sq. etc. Ср.: Maier H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen, 1896. T. 1. S. 106. О том, что уже в древности в Аристотеле хотели видеть также основателя грамматики на почве его логических сочинений, см.: Prantl C. *Geschichte der Logik*. Leipzig, 1855. Bd. 1. S. 353.

5 Кроме Штейнталя, ср. также: Michelis Fr. *Aristotelis Peri hermeneias. Hei-delbergae*, 1886. P. 16: ...*Aristoleiem ex Platone quasi enascentem intueamur*. "...мы видим, как Аристотель словно рождается из Платона".



6 Steintal H. Op. cit. S. 274 sq.; Prantl C. Op. cit. S. 414 sq.

7 Аномалисты пергамской школы связаны со стоиками через посредство Кратета. Наиболее видный представитель александрийских аналогистов - Аристарх. По-видимому, Аристарх и Кратет положили начало бесконечному спору аналогистов и аномалистов. Об этом споре см.: Steintal H. Op. cit. S. 347-363, 435-524. Ср.: Immisch O. *Wie studiert man die klassische Philologie?* Stuttgart, 1909. S. 33 sq.

8 Ditley W. *Die Entstehung der Hermeneutik//Philosophische Abhandlungen: Chr. Sigwart gewidmet.* Tübingen, 1900. S. 192.

9 Впрочем, по Филону, существуют "каноны" и "законы" аллегорического толкования Ветхого завета. Вне связи с философскими направлениями стоит Гиллель со своими семью правилами герменевтики.

10 Краткий исторический обзор, вернее, хронологический перечень главных авторов и основных трудов по библейской экзегетике как в христианской, так и в еврейской литературе, см.: Szlagowski A. *Wstep ogolny historyczno-krytyczny do Pisma Swietego.* W-wa; Krakow, 1908. Т. 3/4: *Hermeneutyka.* S.'250-278. Весьма дельный обзор герменевтических течений, в особенности что касается Нового завета, находится в руководстве профессора Утрехтского

260

университета Дудеса (пользуясь английским переводом: Doedes. *Manual of hermeneutics/Transl. from the Dutch by Stegmann.* Edinburgh, 1867).

11 Из упомянутых выше философских школ пергамская, по-видимому, не только широко пользовалась аллегорическим толкованием, но даже злоупотребляла им: Кратет, например, хотел найти в Гомере всю стоическую философию. Ср. очерк истории филологии в кн.: Immisch O. *Wie studiert man die klassische Philologie?* S. 29.

12 Дионисий Великий (ум. 265), ученик Оригена, составлял, по-видимому, исключение из этого общего направления александрийского богословия.

13 См.: Ч. I настоящих исследований.

14 Общий обзор см. у Дудеса: Doedes. Op. cit. P. 13-15, 19-50. Дудес различает три периода и истории новозаветной герменевтики: 1) период приготовления (до начала реформации), 2) период первых усилий ' (от начала реформации), 3) период роста научного трактования (со второй половины

XVIII в.). Через все три периода у него проходит различие трех направлений экзегетических школ (Р. 17-18): 1) безгранично произвольное (аллегорические толкования Оригена, Августина, Григория Великого, Бонавен-туры и т. д.), но также толкования по здравому смыслу (*sana ratio*, со-цинман и равным образом "философские" толкования Спинозы, Канта и т. п.); 2) рабски связанное (например, Алкуин, Альберт Великий, Фома и т.п.); 3) правомерно свободное (Эразм, Землер, Эрнести, Шлейермахер и т. н.). Последнее, как научное, по мнению Дудеса, теперь взяло верх. Недостаток разделения Дудеса в том, что оно руководится не столько прин-циальными основаниями, сколько оценкой.

15 *Summa Theol.* I, 1, 10; I, 102, 2. (Следуя Фоме, Данте в "II convivio". Tr. II, cap. I различает в поэтическом произведении те же четыре смысла: 1) буквальный (*litterale*), 2) аллегорический (*allegorico*), скрывающийся под покровом вымысла и составляющий истину, скрытую под прекрасной ложью (*e una verita ascosa sotto bella menzogna*), 3) моральный, который читатель должен проследить, для того чтобы извлечь для себя полезное и поучительное, 4) апагогический или сверхсмысл (*sovra senso*), возвышающийся до вещей вечной славы (*delPaternale gloria*). Смысл буквальный составляет как бы предмет и материю (*suggetto e matcria*) других, особенно аллегорического, и без него нельзя проникнуть к их познанию; в свою очередь, моральный и апагогический смысл выводится из аллегорического (*Opere mino-ri di Dante Alighieri/Con ill. c note di P. Fraiicelli. 8 ed. Firnze. 1900. Vol. 3. P. 106-220*). В примеч. 6 к с. 108). Fraticelli приводит следующую краткую формулировку Бути (*Buti*): "*Litera gesta refcrt, quid crcda's Allc-goria, Moralis quid agas, quid speras Anagogia*".

[Текст Бути представляет собой два гексаметрические стиха с нарушениями метроритма (а именно греческие слова *allcgoria* и *anagogia* вставлены в стих не на основании долготы и краткости содержащихся в них гласных, а сообразно с тем, как они воспринимаются па слух по-гречески в новоевропейском произношении).- - Примеч. перев. *Litera gesta refcrt, guid credas allegoria, Moralis quid agas, quid speras Anagogia*.

В таком случае его можно перевести следующим образом: "Буква предмет назовет, аллегория - смысл потаенный; В нравоученье - совет; анаго-гия -| но упованье"]. В письме к Кап Гранде делла Скала Дайте называет аллегорический смысл уже мистическим (*mysticns sensus*) и считает это обозначение общим для трех смыслов, противопоставляемых буквальному или историческому (*Ep. XI//Opcre miiiori... Vol. 3. P. 514*).

16 Примеры см. у Дудеса: *Doudes. Op. cit.*

17 Есть указания на возражения Оригену со стороны Феодора. представителя антиохийской школы, но его сочинение "*De allegoria et historia*

contra Origenem" ["Об аллегории и истории против Оригена"] утеряно. Среди александрийцев противником аллегористов называют ученика Оригена св. Дионисия Великого (Szlagowsbi A. Op. cit. S. 201). На основании сохранившихся отрывков, однако, это едва ли можно категорически утверждать (ср., напр., фрагмент III его "De promissionibiiis" ["Об обещаниях"], хотя вообще (как можно видеть из тех же фрагментов и из его толкований па Екклесиаста и Иова) его экзететика отличается большой трезвостью и сДер- 261 жанностью (см.: русский перевод Творений св. Дионисия Великого в издании Казанской Духовной Академии, 1900; Dilthey W. Op. cit. S. 194).

18 Origenis de Principiis. (Ориген. "О началах"). Л. IV. Cap. 27. Цитирую по изданию Ломмача (Lommatszsch): Opera omnia. Berolini, 1847. Т. 21. Есть русский перевод в издании Казанской Духовной Академии, 1899.

19 Ср. также: Cap. 37. ad fin.

20 Весьма показателен такой аргумент Оригена: если бы в Священном писании везде был соблюден исторический порядок, то мы и не догадались бы, что в нем заключается еще нечто более глубокое и внутреннее; "по этой причине божественная мудрость позаботилась о том, чтобы в историческом смысле были некоторые пробелы и перерывы, вставляя в них кое-что невозможное и несообразное" (Cap. 15).

21 P. I - inventio, P. 11 - clocutio: "Duae sunt res, inquam, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt". De doctr. chr. L. I, c. I, L. IV, prol. (Цит. по: Augustiini S. Aureli. De doctrina christiana/Ed. C. H. Bruder. Lip-siae, 1838. Далее: De doctr. ehr.), [ч. I - Нахождение, ч. II -Произнесение.- "Я утверждаю, что существуют две вещи, на коих покоится всякое истолкование Писания: способ нахождения того, что подлежит пониманию, и способ преподнесения понятого".- О христ. науке, кн. I, гл. I; кп. IV. Предисл.]. Части первой посвящены у Августина книги I-III (из них 1-я - о "вещах", II-я и III-я - о "знаках"), второй - IV. Об отношении к риторике говорит сам Августин в первых главах книги IV. "De doctrina Christiana", по-видимому, послужила до известной степени прототипом позднейших герменевтик (так как они не столько служат цели познания, сколько апологетики), оставаясь, впрочем, свободной от тех нудных и ми-пицнозиых правил, которые так подходят под сравнение самого Августина: когда гуляешь, не поднимай второй ноги, пока не поставил первой (II, 37).

22 De doctr. dir. I, 2: Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum; sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significanduim aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque huiusmodi caetera... Sunt autem alia signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba... Ex quo

intelligitur, quid appellem signa; res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est: non autem omnis res etiam signum est. [Текст Г. Шпета па с. 12 почти буквально воспроизводит Августина.- О христ. науке, I, 2: "Всякая наука касается либо вещей, либо знаков: но вещи познаются через посредство знаков. Собственно вещами я назвал то, что не применяется для обозначения чего-нибудь другого,-например, дерево, камень, скот и прочее в том же роде... Иное дело - знаки, которые и существуют только для того, чтобы обозначать, как, например, слова... Отсюда понятно, что я называю знаками,-очевидно, что это вещи, которые применяются для обозначения чего-либо. Поэтому всякий знак есть также некая вещь, ибо то, что не есть вещь, вообще не существует; однако не всякая вещь есть в то же время знак"].

23 Ibid. II, 1: Signum est enim res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire... [Цитата дословно переведена в тексте Г. Шпета].

24 Ibid. II, 10: Translata sunt, cum et ipsiae res quas propriis verbis significamus, ad aliud aliquid significandum usurpantur... [Цитата дословно переведена].

25 Nam quidquid homo extra (extra divinas scripturas) didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur. ["Ибо все, что может узнать человек помимо Него (т. е. помимо Св. Писания), будь оно вредно - в Нем осуждается, а будь полезно - находится также и в Нем".] (Ср. также: II, 39). Таким образом, отец христианской церкви предвосхитил мусульманского пророка...

26 Характерен уже критерий, по которому Августин советует отличать в Священном писании фигуральную речь от буквальной: негодность ее (мы видели выше, что в этом же Ориген видел особую предусмотрительность боговдохновения). De doctr. chr. III, 10: Et iste omnino modus est, ut, quid-

262

quid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. [О христ. науке, III, 10: "И всегда следует помнить, все, что в Божественном повествовании не может быть непосредственно отнесено ни к добродетельности нравов, ни к истинности веры, касается их фигурально"). (Ср. также: III, 16). По поводу этого "герменевтического правила" Дудес замечает, что оно necessarily opened the flood-gates to the most unlimited caprice (Doudes. Op. cit. P. 20). Сам Августин, впрочем, допускает большую свободу в переходе от буквального (исторического) толкования к аллегорическому (духовному), как видно хотя бы из примеров его отношения к толкованию построения ковчега, с одной

стороны, где он слишком отстаивает историческое толкование (*Civitas Dei*, XV, 27), толкованию пророческих изречений относительно Иерусалима, где он спрашивает: "Но кто откажется возводить это к духовному пониманию, если может, или скажет, что не должен этого делать тот, кто может?" (*ibid.* XVII, 3). *Quis ea non ad intellegentiam spi-ritualem revocet. si posset, aut ab eo qui potest, revocanda esse fateatur?*

27 Речь идет, конечно, о существенной связи знака и значения или смысла (индивидуализуемого контекстом); случайное же совпадение - многозначность - явление не редкое, но по существу все-таки омонимы имеют не только разные значения, но и суть разные знаки, все равно как бывают тождественные сочетания звуков в словах, произведенных от разных корней, например, "три" (число) и "три" (повелительное наклонение), или acht (восемь), Acht (осторожностью) и Acht (опала) и т. п.

28 Рус. пер. Творений бл. Августина/Изд. Киевской Духовной Академии. Кн. 7: Исповедь. XII, 31: *Cur non ilia omnia vidisse credatur, per quem unus Deus sacras Litteras vera et diversa visuris multonmi sensibus temperavit.* [Перевод дан в тексте на с. 14]. Ср.: *De doct. chr.* III, 27.

29 Ср.: Попов И. В. Личность и учение бл. Августина. Сергиев Посад, 1917. Ч. II. С. 282. Ср. также схему св. Дионисия Великого: Творения в рус. пер. священника А. Дружинина/Под ред. проф. Л. Писарева//Изд. Казанской Духовной Академии, 1900. С. 37.

30 Учение Августина о понимании знаков изложено в его сочинении "*De Ma-gistro*". написанном лет за восемь до "*De doct. chr.*" См. особенно гл. X. Рус. пер. "Творений Августина" (кн 9)

31 *De Magistro. Cap. XIII.*

32 *Ibid. Cap. XI, XIV.*

33 *Ibid. Cap. VIII.*

34 *Ibid.* Сравним также его классификацию указываемых для изучения предметов; мы указываем или сами предметы без знака, или знаками: знаки же или нечто иное, не представляющее собою знака (*Ibid. Cap. VII.*)

35 См. цит. ст. Бласса. S. 162 sq.

36 Цитирую по базельскому изданию 1617. *Basiliae, 1617. Editio ultima.*

37 Об этом значении Флацня и его "Ключа" см.: *Diltheii U". Das naturliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundertc//Schriften.*

Leipzig, 1914. Bd. 2. S. 1 13. О большой учености Флацня Дильтей свидетельствует следующими словами: "So ist in der Tat dieses Buch aus dem Ertrag der ganzen vorangegangenen Exegese entstanden" (Ibid. S. 120). Здесь же у Дильтея (Ibid. S. 127) рассматриваются и оцениваются и другие представители протестантской герменевтики, в частности составлявшие вместе с Флацием "герменевтический триумvirат",- Франц (Tractatus theologicus... de interpretatione. 1619) и Гласий (Philologia sacra, qua totius V. et N. T. ... interpretationis ratio expenditur. 1623). Для наших целей общего рассмотрения движений идей достаточно Флацня.

38 Темноту Священного писания признает и Флаций и старательно перечисляет причины (51 причина!) этого. См.: Clavis P. II, tr I Catisae difficultatis. S 1.

P. I. Praef.: ...nullus eorum diligentissime ipsum Textum ac verba Sacrarum litterarum explicuit. Etiam cum explicare videntur velle aliquem sacrum librum, potius ad rerum qualemcumque tractationem, et denique ad allegorias et rhetoricas declamationes aberrant. Etiam cum in vero sensu Scripturas citant, magis concinna elegantia que dicta, quam totum contextual respiciunt: non

263

aliter facientes, ac si aliquisserta aut corollas, pro arbitrio ex prato decerpendo flosculos, conficeret: aut centones qualescunque, suam sententiam alienis verbis exprimendo, consarciret. [С. I. Предисл.: "...ни один из них не истолковывал со всей возможной тщательностью сам текст и слова священных книг. Даже и желая, казалось бы, истолковать какую-либо из них, они чаще всего сбиваются на разъяснение содержания, а вслед затем и на аллегории и упражнения в красноречии. Приводя верные по смыслу примеры из Писания, они охотнее уделяют внимание изящным и изысканным оборотам, нежели целостной ткани повествования. Не то же ли это самое, что плести венки и гирлянды из цветочков, нарванных на лугу по велению прихоти, или лепить, один за другим центоны, пытаясь выразить свою мысль чужими словами?"]

40 Ibid, hinc igitur consequutum est, ut nunquam vera sententia, ita instar disso-lutarum scoparum dissipatae Scripturae, haberi potuerit. Vera enim sententia in Sacris literis, sicut etiam in omnibus aliis scriptis, non minima ex parte ex contextu, scopo, ac quasi proportione et congruentia inter se partium, ac ceu membrorum, plerumque accipitur: sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius, optime ex consideratione harmonia que integri ac reliquarum partium intelliguntur. [Там же. "Отсюда следует, что верный смысл никак не может быть обретен в Писании, когда его терзают как растрепанную метелку. Дело в том, что в священных книгах, как и во всех прочих, постижение верного смысла в большинстве случаев непременно зависит от контекста, цели написанного и от соотношения и согласования между его частями, как между

членами тела. И так повсеместно: каждая отдельная часть наилучшим образом понимается при учете остальных частей и гармонии целого".]

41 P. II, tr. I. P. 26.

42 Вроде того что Флаций различает в Священном Писании 17 значений слова Spiritus (P. 1159-1166), дает остроумную классификацию 9-ти значений слова Gratia (377), классификацию значений слова benedicere (77), весьма оригинальную классификацию греха (859) и т. п.

43 P. II. Praef.: Quapropter, sicut in priore parte, de singulorum, praesertim difficultium vocabulorum, indeque orientum phrasium significationibus disserui: ita jam in hoc parte, ordinem Syntheticum sequendo, de variis Hebraismis, secundum partes orationis, tropos que ac figures, et denique secundum totas sententias, varias Regulas, ac etiam integros Tractatus proponendo, disputavi. [4. II. Предпсл.: "Вот почему я, обсудив и первой части отдельные - в особенности трудные - слова и значения построенных из них выражений, в этой новой части, следуя перечню, повествую о различных ивритах, но уже применительно к частям речи, тропам и фигурам и, далее, к целым предложениям, предлагая вниманию разнообразные правила и даже законченные трактаты".]

Из семи трактатов второй части два (IV и V) относятся к риторике, один -- к грамматике и два первых - прямо к герменевтике, из них содержание второго достаточно выражается его заглавием: Sententiae ac Regulae Patrum de Ratione discendi Sacras Literas (тут. между прочим, герменевтический трактат Юпилия, епископа африканского. P. 201 sq.), и, следовательно, первый в наибольшей степени привлекает наше внимание: De Ratione cognoscendi Sacras Literas.

44 См.: Dilthey W. Die naturliche System... Bd. 2. S. 1'19.

45 Sicut quidam non ignobilis pater scripsit: Origenes sui ingenii lusus pro Dei mysteriis venditat (Tr. I. P. 64). "Как писал один небезызвестный пастырь: Ориген вместо Божественных тайн подсовывает игру своего ума". Трактат 1. С. 64.

46 De genes. P. 2.

47 Ср.: Caeterum nos meminerimus, imam quondam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse, juxta praecepta Grammaticae, Dialecticae et Rhetoricae. Nam oratio quae non habet unam et simplicem sententiam, nihil certi docet. Si quae figurae occurrant, hac non debent multos sensus parere: sed juxta consuetudinem sermonis, unam aliquam sententiam quae ad caetera quadret, quae dicuntur... Verum hic interroget aliquis, an nusquam aliis sen-

sibus locus sit? Ad hos respondeo: Si omnia sine discrimine velimus transfor-mare in varios sensus, nihil habebit certi Scriptura. Itaque reprehenditur Origenes, qui omnia quantumlibet simpliciter dicta, tamen in allegories transformat (Ibid. P. 66-67). ["Однако будем помнить, что в конце концов везде следует искать, согласно правилам грамматики, диалектики и риторики, единственный точный и простой смысл. Речь, не содержащая однозначного простого смысла, не сообщает ничего определенного. Если в повествовании встретятся какие-либо фигуры речи, они не должны порождать многозначности, но, напротив, в соответствии с привычными правилами речи, давать некий единый смысл, сообразующийся со всем, что излагается. Тут, пожалуй, кто-нибудь спросит, неужели вовсе нет места для иных смыслов? На это отвечу: если всему без разбора мы станем придавать произвольно различные оттенки смысла, в Писании не останется ничего определенного. Так опровергается Ориген, который превращает в аллегорию все, что угодно, как бы просто оно ни было сказано".]

Это колебание дало повод Дильтею (Dilthey W. Das naturliche System.. S. 124) оценить взгляды Флация ниже того, что они стоят.

49 Неустойчивость понятия "смысл" проистекает не только из нерешенного как следует до сих пор вопроса, что составляет значение слова и понятия, и из заменяющего это решение вульгарного мнения, будто "значение" слова есть "представление", но в самой элементарной постановке вопроса просто из невыполненного требования по крайней мерс условного различения "значения" и "смысла". Чтобы облегчить читателю возможность следить за развитием моих мыслей, я предварительно, до более точного анализа, предлагаю иметь в виду следующее различие: значение слова, как понятия,- ибо понятие есть слово, рассматриваемое в его логической функции,- есть та часть содержания соответствующего предмета, которую мы связываем со словом, пока рассматриваем его независимо от связи, в которой пользуемся словом (так, например, значения иностранных слов мы находим в лексиконах соответствующих языков); рассматривая слова или понятия в той связи, всегда, очевидно, единственной, в которой они конкретно нам даются, мы уже ищем их смысл.

50 См. выше: Дильтей сам подчеркивает значение этой постановки вопроса, называя ее *schleiermacherisch*, и даже (может быть, в ущерб нравам на первенство Меланхтона) этот момент "открытием" Флация (Dilthey W. Das naturliche System... S. 122).

51 Как опять-таки упрощает точку зрения Флация Дильтей (Dilthey W. Das naturliche System... S. 121, 123).



52 Ср.: Clavis, II, 66.

53 См.: Die Loci communes Philipp Melanchtons in ihrer Urgestalt nach Plitt//Hrsg. von Kolde. Leipzig, 1900. S. 59: Requiri soleat, говорит Меланхтон, in singulis artibus loci quidam, quibus artis cujusque summa comprehenditur, qui scopi vice, ad quem omnia studia dirigamus, habentur (Locorum communium ratio). Ср.: Vorrede. S. 33 f. ["Как правило... в любом искусстве обнаруживаются такие места, в которых сосредоточивается самая сущность каждого искусства; эти места являются нам как бы целью, к которой мы направляем все наши усилия" (Об общих местах).]

54 L. I. P. 464-465: Porro, in Ecclesia de interpretatione Scripturae lis est, penes quem ea potestas sit. Vera autem responsio est, unumquemque pium, praesertim intelligentem, aut talibus donis instructum, habere in interpretandi Scripturam: sed facta locorum Scripturae collatione, et consideratione contentus ac subjectae materiae, in timore ac in vocatione Dei, utque orationis interpretatio sit fidei analogia. Verum enimvero illud ante omnia sciendum est, in Ecclesia nullo modo esse admittendam illam juridicam aut praeiudicalem interpretationem, qualem nunc sibi Pontifex et eius Concilia usurpant, ut ipsi pro autoritate sua, aut etiam pleiitudine potestatis, certum aliquem sensum locis Scripturae pro suo libitu tribuant, a quo deinceps nemo quantumvis meliora cernens, possit ausilque discedere. Servari enim semper debet illa Regula, ne cujusquam hominis, aut etiam angeli sententia in religione ac Scripturae sensu aliter valeat, aut recipiatur, nisi ex perspicuo verbo Dei vere ac evidenter comprobata. ["В церкви идет тяжба

265

об истолковании Писания: кому принадлежит эта власть. Верный ответ таков: всякому благочестивому, а наипаче разумному или одаренному способностью к этому - все они имеют право истолкования Писания, но непременно сопоставив места Писания и учитывая контекст и рассматриваемую материю, в страхе Божьем и молитве, чтобы истолкование сообразовывалось с верой. И все же прежде всего следует знать, что в Церкви никак не допустимо то законодательное, чиновное истолкование, какое ныне захватывают в свои руки Понтифик и его советы, и, пользуясь своим авторитетом и полнотою власти, собственной волею предписывают местам в Писании некий определенный смысл".]

55 Clavis, L. II, Tr. I: С одной стороны, Regulae Cognoscendi Sacras Literas, ex ipsis desumptae, т. е. опирающиеся на некоторые свидетельства самого Священного писания и на научно-богословскую разборку его, и, с другой стороны, Praecepta de ratione legendi Sacras Literas, nostro arbitrio collecta aut exegitata, т. е. то, что я характеризую как "здоровый смысл".

56 Ср.: Таблицу ad pag. 53. II. Part.

В какой мере сам Лютер своим пониманием слова, его значения и способов интерпретации способствовал и мог способствовать движению герменевтической мысли, это требует специального исследования. Интересная в некоторых отношениях работа (Luthers Philosophie von Theophilus. T. 1. Die Logik. Hannover, 1870) имеет слишком апологетический тон и настолько модернизирует Лютера, что на нее, как на исследование, трудно опираться (см. в особенности: Cap. III. S. 59 sq).

58 См. ч. I моих исследований "История как проблема логики".

59 Ср.: Шпет Г. История как проблема логики. Ч. I. С. 84, примеч.

60 Как об этом свидетельствует усердие Кутюра, и несмотря на это усердие.

61 Raymundi Lulli Opera. Apud Lazarum Zetzncrum.

62 Dntgarno. Ars Signorum, 1661; Witkins Y. An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language. 1668. К истории этого вопроса см.: Coutu-rut L. La Logique de Leibniz. P., 1901, в особенности гл. III, IV и Notes P. 541 sq.

63 См.: Psychologie Empirica. §§ 297 sq.

64 См., например: Semler Chr. Versuch uber die combinatorische Methode. 2. Aufl. Dresden, 1882. S. 8. (1-е изд. 1811).

65 Ср.. например, распространенные учебники логики Бургерсдайка, Гееребоор-да. Шарфия и т. п. (замечательно своими весьма цепными примечаниями изд.: Heereboord A. Hermencia Logica seu Explicatis... Synops. Logicae Burgersdiciauae. Ed. Quarta. 1690). Марфий также переиздавался с комментариями. См.: Stubelius'a, 1694. Поррояльская логика уделяет "знакам" только одну небольшую главу (гл. IV).

66 Как. например, я встретил в одном иезуитском требнике XV11 в (Introduc-tin in Aristotelis Logicam auctore Antonio Casilio. Romae, 1635. P. 38). Говоря о "перипатетиках", я разумею в тексте только консервативных католических логиков, не причисляя к ним тем самым всех противников Рамуса. Их было немало среди представителей лютеранского протестанства, начиная с самого Меланхтона, это так называемые филншшеты (смешанные или фплипиорампеты - полурамнеты, псевдорамисты составляли еще особую

группу), которые также могут быть характеризованы как перипатетики (ср.: Waddington Ch. Ramus. 1855. P. 394).

67 Ср.: Grimm Ed. Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. 2. Aufl. Leipzig, S. 2-35.

68 Ess. II. XXXI II, 19; III, IX, 21.

69 Ess. III, I, 6; IX, 21.

70 Ess. III, II, 7; 2; 1.

71 Ess. III, 11, 2.

72 Ср.: Ess. III, II, 1; X, 23; V, 9; IX, 3.

73 Что не мешало, конечно, риторикам продолжать разработку этого вопроса, но уже для своих специальных целей, и подчас весьма умно и тонко, как, например, в замечательной кн.: Campbell G. The Philosophy of Rhetoric. 1776 (я пользуюсь "новым изданием" 1850 г.).

74 См.: Essai stir l'origiine des Coniiaissances Humaines 1746 P. I sect. IV; P. II, sect I.

266

75 Что обычное в истории философии название Беркли номиналистом неправильно, доказано, по моему мнению, Мейнопом. Мейнонг приводит иные основания, чем те, которые я указываю в тексте. Ср.: Meinong A. Hume-Studien. I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus/S.-Ber. Akad. Wiss. Wien. 1877. Bd. 37. Перепечатано в кн.: Meinong A. Gesammelte Abhandlungen. Leipzig, 1914. Bd. 1

76 Ср.: Беркли Д. Трактат. Введ. § 12: "...известная идея, будучи сама по себе частною, становится общею, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода". Указание на привычку см. у Беркли, § 20; у Юма. Трактат, Кн. I, ч. II, 7 (P. 331 по изд. "Green and Grose"). В указанном § 20 Беркли отмечает односторонность того обычного взгляда, по которому речь служит только для сообщения идей, так как она имеет и другие цели: возбуждение к действию, возбуждение того или иного чувства и т. п. Однако замечание Беркли носит характер всего лишь формальной поправки к обычному и распространенному мнению и не содержит ни малейшего подозрения о принципиальном значении этого факта.

77 Campbell G. Op. cit. P. 256, 258 sq.

78 Кэмпбелл был одним из деятельных членов основанного Ридом в Абердине Философского общества, где он, начиная с 1750 г., сделал ряд докладов, вошедших в состав его "Философии риторики".

79 См.: Reid T. *Essays on the intellectual powers of man* (1764); *Ess. I. Ch. VIII*; *Essays on the active powers of the human mind* (1788); *Ess. V. Ch. VI (The Works. 8th ed. Vol. I. P. 244; Vol. II, P. 663 sq.)*.

80 Насколько чревато выводами положение Рида о том, что выражение существенно для социального акта души, легко попятить, если сопоставить его с идущим от Гегеля пониманием социального и исторического как объективирования (субъективного) духа.

81 Reid T. *Op. cit.* P. 665. Для понимания ссылки Рида на воспоминание нужно иметь в виду, что память, по Риду, есть непосредственное восприятие прошлого (ср.: *Ibid.* P. 339 sq.; отношение памяти и воспоминания см.: P. 359), прощв какого определения горячо восставал, как известно, Гамильтон.

82 Harris J. *Hermes or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*, 1750; Lord Mimboddo. *The origin and Progress of Language: In 6 vol. 1773- 1790*. См. весьма интересную переписку друзей в издании Найта: Knight W. *Lord Monboddo and some of his contemporaries*. 1900.

83 См.: *Ibid.* P. 72.

84 *Ibid.* P. 54.

85 *Ibid.* P. 52.

86 В нижеследующем книга Гарриса цитируется по 7-му изд. 1825 г.

87 Какую теорию Гаррис отвергает и по другим основаниям. См.: P. 332 sq., 336.

88 Гаррис ссылается и своем утверждении бытия идей и виде трех порядков (*ante multa, in niultis, post multa*) на комментарии к Аристотелю Сими.ти-ция. Аммония (Гермигва) и Ннкефора Блеммида (P. 381, 383).