

ОСОЗНАНИЕ РАБОТЫ ИСТОРИИ И ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ

РЕЗЮМЕ: В своих размышлениях Г.-Г. Гадамер стремится перебросить мост между двумя периодами философии Хайдеггера, развивая герменевтические следствия из опыта судьбы бытия. Эта судьба доведена до необходимости размышлять о себе в "осознании работы истории". Таким выражением можно дать адекватный перевод "*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*". Герменевтическая проблема истины, следовательно, может базироваться на конечности и историчности понимания. Опыт истины понимается теперь как *павос* [испытание], который описывается в *поиησις* [делание], поэтизированной креативности работы истории. Творческий аспект истины, утверждающей свою конечность, позволяет установить связь между герменевтическими философиями Гадамера и Поля Рикёра.

Понятие *Wirkungsgeschichte* составляет ядро и стержень философской герменевтики Ганса-Георга Гадамера. Работа "Истина и метод" достигает своего кульминационного пункта с разъяснением этого понятия, и остальная часть произведения состоит из анализа осознания *Wirkungsgeschichte* в плане исторического и языкового опыта, который выявляет следствия того, что уже начинало развиваться в обманчивой объективации эстетического сознания, представленного для критического и парадигматического рассмотрения в первой части книги. Этим понятием, которое сразу претендует на многозначность, Гадамер вносит системный вклад и важную коррекцию в философию Хайдеггера. *Wirkungsgeschichte* позволяет на самом деле связать центральный опыт хайдеггеровского поворота [*Kehre*], событие, к которому обращается и которое влечет за собой история бытия, понятая как судьба, с герменевтической проблематикой "Бытия и времени", оставленной поздним Хайдеггером, поскольку он рассматривал ее как слишком зависящую от субъективистского подхода. Гадамеру удается показать, что опыт поворота остается герменевтическим опытом, который можно развить, подняв вопрос об онтологических основаниях понимания. Перемещение центра тяжести с сознания на бытие принимает теперь форму сознания, которое знает и признает свою принадлежность к порождающей его традиции. Бытие как судьба (*Geschick*), которая нас бросает (*schickt*) в забвение бытия, становится традицией, делающей возможным понимание. Негативное видение истории, которая нас обрекает на забвение бытия, заменяется более позитивной точкой зрения на традицию, поручительницу истины. Благодаря этому герменевтическому разъяснению поворота — бытие-в-мире всегда живет приключением *Seinsgeschick* в виде фундаментально-онтического бытия понимания — Гадамеру равным образом удается избежать маньеризма письма позднего Хайдеггера и придать более убедительный вид хайдеггеровскому размышлению о языке.

Но что обозначает *Wirkungsgeschichte*, таким образом возведенное в ранг центрального принципа философии понимания? Чтобы понять термин, необходимо сначала его перевести. Французские переводы

Wirkungsgeschichte, предложенные на сегодня, более или менее неловки. Они или пытаются передать *Wirkungsgeschichte* старательно скопированным с немецкого текста выражением, или высказываются за частную формулировку, которая сокращает объем семантического поля, покрываемого понятиями *Wirkungsgeschichte* и *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. Вот несколько примеров: "история эффективности" (Э. Сакар¹), "сознание, подвергнутое воздействию истории" или "осознание исторической действительности" (П. Рикёр²), "сознание, включенное в историческое становление" (Фато³), "сознание, втянутое в историю" (П. Фрюшон⁴), "эффективность смысла" (Ж. Грес⁵). Заметим, что авторы этих переводов, обычно признающие их недостаточность, испытывают трудности, чтобы найти единственную формулировку, которая была бы равно приложима к *Wirkungsgeschichte* и *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. В такой ситуации можно было бы посоветовать использовать немецкое выражение без перевода, как это делают, например, с греческим *λόγος* или гегелевским *Geist*. Между тем мы считаем, что можно найти формулировку, которая, с одной стороны, надлежащим образом соответствовала бы и *Wirkungsgeschichte* и ее осознанию и, с другой стороны, удовлетворяла бы строгости стиля французского языка. Мы предлагаем переводить *Wirkungsgeschichte* как "работа истории" и *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* — "осознание работы истории".

Почему мы здесь говорим о "работе" истории? Прежде всего, заметим, что "рабочий" смысл содержится уже в основании немецкого слова *wirken* (откуда английский глагол *to work*). Корень *wirk-* происходит от индогерманского корня *uerg-*, который восходит к греческому понятию *εργον* и означает "работать", "делать"⁶. Так как этимология остается привилегированным способом философской аргументации — несмотря на привлечения великих философов от Платона до Хайдеггера, — она нам позволяет дойти до основания и сердцевины гадамеровского *Wirkungsgeschichte*.

Понятие "работа" включает много значений. Для нашей темы важно выделить два из них:

1. Работа обозначает, во-первых, работу выполненную, произведение, созданное ремесленником, артистом, а в случае *Wirkungsgeschichte* самой историей. В герменевтике можно говорить о различных интерпретациях таких произведений, как "Антигона" Софокла и "Поэтика" Аристотеля, как о работе истории. Эти произведения были восприняты и приняты, то есть поняты — Гадамер сказал бы здесь об аппликации — в исключительные моменты истории по-разному, таким образом, что можно рассматривать эти многочисленные версии как результаты или, более глобально, как работу истории. Последняя ссылается здесь на видимый результат, на *Werke* (произведение) и на *Wirkung* (продуктивность).

2. В более глубоком смысле "работа" именуется уже не само произведение, а деятельность работы, осуществляется, как правило, в своей слепой транзитивности. Это понятие работы без определенной цели не лишено важности для Гадамера, который отклоняет всякий теологизм всеобщей истории (*Universalgeschichte*), такой, каким он был утверждён исторической школой в девятнадцатом веке. В этом значении слова больше нет вопроса о *Wirkung* в качестве таковой, но о *Wirken* истории, которая наоборот становится бессознательной или, чтобы использовать

гадамеровские понятия, в большей степени есть бытие и субстанция, чем сознание (*mehr Sein als Bewußtsein*⁷). Об этом фундаментальном смысле свидетельствуют такие выражения французского языка, как работа времени, работа бессознательного, работа вопроса и т. д. У Гегеля мы находим известное выражение о “работе отрицания” (*die Arbeit des Negativen*)⁸. Эта формулировка не чужда герменевтическому опыту у Гадамера, который как раз опирается на Гегеля, чтобы выявить в сущности негативный характер опыта (WM, 335) (ИМ, 416). Это негативное дополнительное значение есть, впрочем, значение, которое в свое время имел французский термин “работа”, обозначавший тогда “боль” и “страдание”. Наконец, можно добавить, что *Wirkungsgeschichte*, понятая как РАБОТА истории, очень близка понятию “следа”¹⁰ Деррида. *Wirken* истории существует в произведении как запись следа, знакомящего нас с прошлым, которое нас порождает и с которым невозможно достичь абсолютного опосредования (как этого хотел Гегель). Совсем как *Wirkungsgeschichte*, “след” делает возможным появление смысла и истины, которая живет метафизической иллюзией присутствия: “След, на самом деле, есть абсолютное начало смысла вообще. Это все равно, что еще раз сказать, что не существует абсолютного начала смысла вообще. След — это различие, которое раскрывает появление и значение”¹¹, т. е. *Aletheia*, интерпретированную на основании герменевтики конечности Хайдеггером и Гадамером. Однако нельзя игнорировать различие между двумя герменевтическими стратегиями: если для Гадамера *Wirkungsgeschichte* остается, несмотря ни на что, местом присутствия в слиянии горизонтов прошлого, которое предъявляет к нам требования, и настоящего, которое слушает радио и записывается в школу по месту своего происхождения, то “след” воплощает у Деррида вселенную отсутствия.

Попытаемся теперь соотнести наш перевод с различными значениями *Wirkungsgeschichte* у Гадамера. Необходимо принимать во внимание три достаточно различных значения этого понятия. *Wirkungsgeschichte* — не гадамеровское создание. Это понятие появилось в начале XX в. в литературной критике. *Wirkungsgeschichte* выступала тогда в качестве вспомогательной дисциплины, которая интересуется разными способами восприятия произведения и его влиянием в истории, социологией соответствующих групп (населения), историей и иногда возрождением некоторых жанров, стилей и содержаний и т. д.¹² Гадамер подчеркивает историографическое происхождение этой дисциплины, отмечая, что проблематика работы истории всегда была неустранимой с тех пор, как идет речь об освобождении произведения от его двойственного статуса внутри традиции (WM, 284) (ИМ, 355). От этого неустранимого характера Гадамер переходит к необходимости методологического и философского размышления о работе истории. Можно также настаивать на другом аспекте этого философского источника *Wirkungsgeschichte*, который Гадамер не выделяет потому, что оно бессознательно доминирует над всем его анализом. Парадигма текста, заимствованная из филологии, на самом деле будет распространена на всю сферу понимания, также наделенного диалогическим характером, который Гадамер попытается приблизить к платоновской диалектике. Эта аналогия основана на следующем размышлении: любой акт понимания имеет дело с личными по смыслу, исторически опосредованными содержаниями, ко-

торые должны быть расшифрованы как тексты. Через историю и посредством языка что-то адресует нам слово, которое должно быть перенесено (пере-ведено) в наш язык.

Теперь перейдем к двум собственно философским значениям *Wirkungsgeschichte*. *Wirkungsgeschichte* описывает работу (*Werken*) истории вообще, занимающей в понимании место субъекта. История обнаруживает себя также возведенной в ранг трансцендентального субъекта, который делает возможным познание. Известны вызывающие формулировки Гадамера: “в действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории” (WM, 261) (ИМ, 329); “само понимание следует мыслить скорее не как действие субъективности, но как включение в свершение предания, в котором происходит непрерывное опосредование прошлого и настоящего” (WM, 274) (ИМ, 345). Можно рассматривать эти слова как усилие по согласованию онтологической валентности с историей — предприятие, которое неизменно вызывало гнев критиков, — но наверняка более плодотворно признать за ними философскую заботу ограничить самосознание современной субъективности. Эта забота позволяет разоблачить иллюзии Просвещения (*Aufklärung*), которое считает, что полностью владеет собой. Такое *Aufklärung* поддается новому мифу, который теперь носит имя разума (критического) и не может более признавать притязаний на истину какой-то традиции, которая посредством предрассудков конституирует основание человеческого сообщества. Можно было бы сказать, что это сообщество есть не что иное, как след, оставленный работой истории, борозда, в которой может запечатлеться событие истины. Все происходит, следовательно, так, как если бы работа истории представляла собой автономный тяжелый труд или слепую одиссею бытия, которая принуждает своих участников к крайне одностороннему действию, обусловленному какой-то одной перспективой. Но это не так, поскольку, прежде чем быть границей, традиция является шансом, предоставленным человеку в процессе самопонимания. Работа истории не закрывает перед нами двери, а, скорее, открывает неограниченное и бесконечное поле диалога с традицией, которая прекращает быть монологом *Wirkungsgeschichte*, чтобы стать *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, осознанием работы истории, участвующим в истине истории.

Итак, мы переходим ко второй части работы истории, которая на этот раз касается антропологического овладения приключением бытия, “сработанного” (*travaillé*) историей. В чем состоит это осознание работы истории? Это осознание — не столько знание относительно “когда и как” исторической детерминированности, сколько осознание того *факта*, что история безвозвратно состоит в творении в нас (искусственное осознание *daß*, а не *wie*). Речь идет, следовательно, об осознании субстанциальности истории, которое никогда не будет превращено в знание абсолютного субъекта. Осознание работы истории может, следовательно, с полным правом ссылаться на *γνῶσις σεαυτοῦ* (познай самого себя), которое больше прибегает к признанию своих собственных границ, чем к усилию достичь полностью прозрачного осознания самого себя. Мы подчеркнули экзистенциальное значение этого осознания работы традиции у Гадамера¹³, которое он между тем не хотел ставить на первый план, заботясь о том, чтобы не погибнуть в так называемом экзистенциалистском недоразумении и очистить хайдеггеровскую проблематику

от субъективистских превращений философии экзистенциализма. Имеется, следовательно, основание пойти дальше Гадамера и увидеть в осознании работы истории восстановление антропологического (или этического) измерения герменевтики. Такой интерес мы находим у последователей философской герменевтики в Германии (Хабермас, Апель) и во Франции (Рикёр). Но гадамеровская герменевтика, удовлетворенная раскрытием этого измерения открывания — *Offenheit*, которое замещает хайдеггеровское *Gelassenheit*, — знает свои собственные границы и отказывается от разработки всегда актуального проекта герменевтической антропологии и этики.

А может быть, осознание работы истории есть в меньшей степени сознание, которое мы имеем об истории, нежели сознание, которое история имеет о себе самой? Всё разыгрывается на уровне проблематичного родительного падежа, содержащегося в формулировке “осознание работы истории”. Об объективном или субъективном генитиве идет речь? Гадамер не задавался этим вопросом, но его ответ должен был бы быть довольно ясным: осознание работы истории — это осознание, которым мы владеем об этой работе, но это сознание есть результат и продукт этой работы, так что мы вправе говорить о сознании, которое история имеет о себе самой, об игре истории с самой собой, которая есть одновременно субъект и объект или, лучше сказать, единство обоих. Этот гегелевский оборот мысли Гадамера делает столь трудным разграничение герменевтического сознания и диалектического сознания абсолютного духа. Мы могли бы дальше развивать сравнение этих двух соображений, утверждая, что осознание работы истории доходит также до необходимости трансформироваться в разум. *Vernunft* истории заключается в том факте, что *Wirkungsgeschichte* находится в зависимости от собственной логики, которая беспрестанно развивается и преобразуется. Было замечено, что внутренняя логика истории, которая не следует по predeterminedенному плану, но последовательно регистрирует его, дает языковую базу человеческому пониманию, а стало быть, и сообществу, созданному ее работой. Где найти разум, если не в сознании, порожденном работой истории? Герменевтическое и диалектическое сознание знает, что оно содержит в себе всякую реальность и, стало быть, может учреждать себя в качестве разума.

Эти гадамеровские размышления были проинтерпретированы Хабермасом как иллюзорное узаконивание установленного порядка. Мог ли бы, действительно, традиционный порядок держаться на насилии и систематически искажаемой коммуникации? Гадамера, следовательно, обвиняют в том, что он, не колеблясь, берет на себя упрек¹⁴, адресованный некогда левыми гегельянцами вызывающей фразе из предисловия “Философии права” Гегеля: “что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно”. Мы не хотим здесь возобновлять спор, который противопоставляет герменевтику критике идеологий. Достаточно указать, что герменевтике удалось поставить под сомнение претензии разума, который догматичным образом оборачивается против традиции. Этот разум забывает, что именно работа истории, тем или иным способом, доставляет ему оружие и оправдывает его стремления. Было бы также иллюзорным полагать, что субстанция работы истории — например, закон ее развития, — могла бы быть доведена до осознания. Кри-

тика теряет свою убедительность, когда она намеревается перепилить сук, на котором сидит. Герменевтика Поля Рикёра пытается перебросить мост между двумя позициями, признавая *fundamentum inconcussum* работы истории и желая при этом включить критическое измерение в осознание этой работы. Как замечает Рикёр, такое измерение всегда присутствует у Гадамера, так как он действительно увидел (WM, 264) (ИМ, 334), что власть традиции базируется на признании ее разумом¹⁵. Было бы, следовательно, наивным исключать критику из герменевтического опыта и еще более наивным было бы, если бы мы захотели разъединить критику и герменевтический опыт. Разум, который становится критической инстанцией, сам остается подчиненным критике. Как иначе можно оправдать претензии нашего разума, если не историей, которая его порождает? Это отсутствие трансисторического основания делает проблематичным опосредующее усилие Рикёра. Рикёр имеет целью ввести или, скорее, акцентировать роль отстраненности в герменевтике¹⁶. Можно показать границы этой операции, по своей природе законной, более тщательно изучая предложенный Рикёром перевод понятия *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* — “сознание, подвергнутое воздействиям истории”. Сразу же заметим, что сознание, которое просто “подвергнуто” “воздействиям” истории, легче может уступить место отстраненности и критике, чем осознание работы истории, которое знает себя включенным в структуру традиции. Если, дабы использовать простой пример, я подвергаюсь внешней угрозе, то всегда могу попытаться избавиться от нее тем или иным способом. Я остаюсь хозяином себя и могу обойти детерминированность, которая на меня влияет. Однако сознание может быть “изменено” и другим образом: к примеру, я имею сознание, подвергнутое смерти, от которой я никогда не избавляюсь. Осознание работы истории у Гадамера больше похоже на эту последнюю форму отстраненности, чем на первую, — подумаем об отношении между *Verstehen* и *Zukunftigkeit*, пережитой в виде *Sein-zum-Tode* во второй части “Бытия и времени”. Гадамер, следовательно, остается верным духу позднего Хайдеггера: традиция не есть что-то, что я мог бы постоянно предносить себе, чтобы сделать ее объектом рефлексии, но именно то, что работает всегда уже позади меня. Различие между Гадамером и Рикёром, — которые в общем и целом отличаются только разными акцентированиями одного и того же опыта, — можно было бы объяснить следующим образом: Рикёр исходит из дебатов со структуралистской школой и пытается воздать должное важности объяснения (*Erklären*) в интерпретации, тогда как Гадамер, который действительно знает апории историцизма, пытается разъяснить предчувствие судьбы (*Geschick*) в хайдеггеровском *no-vo-pote*, возвращая права универсальной важности понимания (*Verstehen*).

Следовательно, два философа поднимают проблему истины различными способами. Гадамер может временно уклоняться от этой проблемы, делая из истины свершение работы истории (*wirkungsgeschichtliches Geschehen*), тогда как Рикёр должен давать отчет в притязании на истину в момент предполагаемой отстраненности в объяснении. Тогда мы снова оказываемся перед той же апорией: откуда эта форма знания может получить свою власть, свою пронизательность и свою законность (*Geltung*)? Заблуждение всегда может быть тотальным. Ницше не высказывал бы последнего слова. Если никакое знание не может выйти за пре-

дела своего поля зрения, почему бы не положиться на осознание работы истории, чтобы развить понятие герменевтической истины? Именно по этому пути мы хотим сейчас пойти, сначала следуя за Гадамером.

Уже неоднократно и не без причины сожалели о том, что книга, носящая название "Истина и метод", столь мало говорит об истине. Кажется, Гадамер на самом деле очень мало беспокоится о теоретических и терминологических вопросах и предпочитает выражения *ad hoc* систематическим разработкам, — подход, который в контексте философской герменевтики, рефлексии о работе интерпретации не лишен оправдания. Но остается большое разочарование в случае с понятием герменевтической истины, так как проблема понимания необходимо влечет за собой проблему истины, как это вполне понял Хайдеггер, выводя свой анализ истины из герменевтики *вот-бытия*.

Прежде чем адресовать философской герменевтике Гадамера ожидания, которые она не хочет и не может исполнить, сначала следует внести ясность, почему Гадамер говорит об истине. Гадамер разыскивает истину, которая предшествует любому методическому контролю и, стало быть, определяет его границы. Эта истина, которая проявляется в повседневном опыте понимания, не должна выводиться теоретически, достаточно совсем просто, полагает Гадамер, проиллюстрировать ее присутствие примерами, взятыми из эстетического, исторического и языкового опыта. Гадамер, следовательно, вновь берет хайдеггеровское понятие истины и подтверждает тезис последнего относительно ее характера, не протекающего из знания, основанного на методическом контроле. Поэтому Гадамер говорит о *донаучной* (*vorwissenschaftlich*) истине. Между тем более верным было бы говорить об истине "внеаучной", так как выражение "донаучный" дает понять, что эта истина смогла бы, при случае, подлежать научному рассмотрению¹⁷. Итак, притязание на истину, выдвинутое науками о духе, столь мало поддается такому контролю, что науки о духе, не смогли бы не уступить в методологическом споре на территории точных наук.

Гадамер хочет, следовательно, освободить *Geisteswissenschaften* от теоретической конфронтации с моделью научности, которая им по существу чужда, полагая при этом избежать апорий историзма и неокантианской эпистемологии. Но преуспевает ли Гадамер в своем предприятии, если он всегда определяет истину через оппозицию методологии, заимствованной у физических наук и позитивистских притязаний. Мы должны только вспомнить об отрицании в гегелевской диалектике, чтобы констатировать, что герменевтическая истина сохраняет печать того, отрицанием чего она является, даже если она может претендовать на то, чтобы быть его основанием. Эта догадка подтверждается, когда мы рассматриваем негативные определения понятия истины во введении в "Истину и метод": на той же странице (WM, XXVII) (ИМ, 39–40) обсуждается вопрос об "опыте постижения истины, превышающем область, контролируемую научной методикой", о "таком притязании на истину, которое современное сознание не в силах ни отклонить, ни превзойти" и об "истине, недостижимой никаким иным путем". Итак, надо повторить, что Гадамер не стремится идти по ту сторону дефиниции истины путем ее устранения. Гадамер, может быть, прав, предпочитая абстрактным и банальным уловкам некоторых теорий истины (*Wahr-*

heitstheorien) иллюстрацию (*Veranschaulichung*) этой истины, такой, какой она конкретно является в науках о духе. Он останавливается на этом в той же мере, в какой философия поднимает свои концептуальные требования, и ищет более позитивное определение той истины, которая предстает перед нашими глазами. Мы считаем, что можно более точно установить границы объема и содержания этой истины, начиная с разрозненных показаний, данных Гадамером.

Гадамер не принимает в расчет теоретических соображений и никогда не говорит об истине в терминах адекватности, связности или консенсуса. Истина представляет собой, скорее, событие либо даже раскрытие смысла. Эти два понятия-ключа, событие (*Geschehen*) и раскрытость (*Erschlossenheit*) смысла, больше не представляют собой объекта систематического развития. Тем временем мы узнали хайдеггеровский фон вопроса об истине. Рассматривая его вблизи, мы отдаем себе отчет в том, что два аспекта и даже два периода хайдеггеровской мысли обнаруживаются здесь в своей взаимосвязи: истина раскрытости, которая неукоснительно подчиняется *вот-бытию*, и событие *Aletheia*, рассматриваемое как история бытия. В "Бытии и времени" именно первый аспект одерживает верх: истина укоренена в направленности на смысл, основанную на структуре заботы (*Sorge*). Вследствие *поворот* истина все больше и больше ускользает от нас и становится событием бытия, которое нас часто ставит перед лицом не-истины. Истина больше не исходит от нас. Она является нам в сказании (*Sprechen, Sage*), которое призывает нас к со-ответу (*entsprechen*).

Как мы показали в начале этой статьи, Гадамер доходит до комбинирования двух моментов в движении хайдеггеровской мысли. Гадамер ясно видит, что истина не может быть понята адекватным образом на основании аналитики субъективности. На самом деле истина есть событие бытия, результат работы истории, в которой мы участвуем. Тем временем, делая акцент на аппликации и участии в процессе работы истории, Гадамер снова вводит антропологический элемент в хайдеггеровскую проблематику. Значимость смысла, составляющая отличительную черту *Erschlossenheit* в "Бытии и времени", все больше и больше исчезала в размышлениях об истине у позднего Хайдеггера, как это показал Эрнст Тугендхат в своей мастерской работе о Гуссерле и Хайдеггере¹⁸. Гадамер, кажется, не размышляет об этом аспекте, но он, говоря об осознании работы истории, вполне осознает значение этой модификации у Хайдеггера. *Wirkungsgeschichte* замещает судьбу бытия и может уступить большее место *вот-бытию*, включенному в этот процесс. Истина сейчас понимается как *wirkungsgeschichtliches Geschehen*, которое дает ответы на вопросы человека, пребывающего в поисках смысла. С этой логикой вопроса и ответа, которая, как предполагается, замещает монолог гегелевской диалектики, Гадамер снова обращается к Платону, избавляя его от односторонней интерпретации Хайдеггера, и к своему понятию истины как участия¹⁹.

На самом деле именно Платон должен дать ключ к герменевтической проблеме истины в конце "Истины и метода". С помощью метафизики прекрасного у Платона Гадамер показывает, что прекрасное, совсем как его трансцендентальная кузина истина, имеет характер озаряющего и поражающего нас события: "и подобно тому, далее, как пре-

красное есть опыт такого рода, который, как некое очарование и приключение, выделяется в рамках всего нашего опыта в целом и ставит перед нами особую задачу герменевтической интеграции, точно так же и воссияние очевидного всегда есть нечто потрясающее, подобное восхождению нового света, расширяющего область всего того, что принято нами во внимание и в расчет" (WM, 460) (ИМ, 560). Герменевтический опыт, следовательно, оказывается сходным с поэтическим опытом, где, согласно Платону и Аристотелю, заблуждение необходимым образом исключено. Заблуждение в понимании было бы тождественно *contradictio in adjecto*: либо мы понимаем, либо совершенно не замечаем рассматриваемую вещь. Понимание и неverifiedируемость утверждаются как основание истины. Понимание, которое порой для философии науки (Гемпель, Абель, Штегмюллер и др.) является только эвристическим способом в процессе открытия новых гипотез, которые должны быть эмпирически проверены, прежде чем быть объявленными истинными, у Гадамера обозначает основание истины. Герменевтическое сознание нуждается только в объективистском подтверждении его истины, зная, что само объяснение зависит от предположения, всегда уже укорененного в понимании. Герменевтическая истина, следовательно, избегает достоверности и признает в тексте, который мы только что цитировали, приключенческий элемент, неотъемлемый от любого опыта истины для конечного сознания. Истина парадоксальным образом входит в эту область, в неизвестное, которое с нами говорит через работу истории: "Герменевтический опыт относится к этой области, поскольку он также является свершением подлинного опыта. Что нечто сказанное заключает в себе нечто очевидное, без того, однако, чтобы быть поэтому во всех отношениях проверенным, продуманным и решенным, действительно совпадает с тем, что имеет место везде, где нечто обращается к нам из предания" (WM, 460) (ИМ, 560–561). В том же контексте Гадамер ссылается на античную риторическую традицию, видевшую в правдоподобном, которое питает *sensus communis*, место истины, принимающей человеческое измерение, и, подобно Платону, оставляет абсолютную истину божественному знанию.

Нам бы хотелось видеть в этой концепции истины игру субъективности, которая удовлетворяется истиной просто правдоподобной. Все-таки это не так, поскольку эта игра сыграна, прежде всего, работой истории (*Wirkungsgeschichte*), которая увлекает нас в свой поток. Категория игры перенесена из первой части в самый конец "Истины и метода", чтобы очертить герменевтический опыт истины: "Что при этом называется истиной, проще всего представить себе, если исходить из понятия игры... отношение играющего не следует понимать как отношение субъективности, поскольку, скорее, играет сама игра, втягивая в себя игроков и таким образом сама делаясь собственным *subjectum* игрового движения" (WM, 464) (ИМ, 565). Кажется, действительно таково последнее слово Гадамера о бытии истины. Но закономерно ли обращаться к истине в терминах "игры"? Позволительно в этом усомниться. В противоположность тому, что позволяют думать гадамеровские замечания, понятие игры – несколько не онтологическая категория, но всего-навсего феноменологическое средство, на которое возложено описывать происхождение истины в контексте работы истории. Дохо-

дят до "десубъективации" истины, проецируя ее в игру работы истории с нами, но никогда не знают, в чем состоит эта истина. Но действительно ли возможно преодолеть неуверенность феноменологических описаний, если истина есть событие, на которое мы не имеем никакого влияния? Можем ли мы притязать на определение этой истины, которая существенно определяет наше бытие, увлекая нас в свою игру?

Таким образом, мы находимся в тупике. Но этот тупик, ответили бы мы Хайдеггеру и Гадамеру, не есть порочный круг, откуда надо было бы выйти любой ценой, но свойство человеческой конечности, которое, может быть, таит в своей кругообразности возможность более первоуродного познания истины. Попробуем, следовательно, иначе поставить наш вопрос, вернувшись к основанию герменевтической проблемы истины. Понимание базируется на ожидании смысла, на фундаментальной раскрытости (*Erschlossenheit*) *Dasein*, которая делает возможным рождение истины. Гадамер нам сообщает, что этими возможностями раскрытия нас наделяет традиция, работа истории. Значит, можно сказать, что истина есть *wirkungsgeschichtliches Geschehen*, но испытываем истину на опыте всегда мы. Эта изначальная истина находится в понимании, которое, так сказать, "претерпевает" воздействие истории. Учитывая, что понимание не нуждается в подтверждении или во внешнем доказательстве его озаряющей истины, можно говорить, следовательно, о полной несоизмеримости одних истин по отношению к другим. Например, в интерпретации текстов две разные версии одного и того же пассажа могут сосуществовать бок о бок, так как эти две интерпретации пользуются собственной очевидностью, которая не может быть не признана²⁰. Гадамер, который, с другой стороны, продолжает заботиться о том, чтобы избежать герменевтического анархизма, учитывает этот аспект, утверждая, что на протяжении истории истину понимают не лучше (*Besserverstehen*), но всего-навсего "иначе" (WM, 280) (ИМ, 351). Итак, истина понимания адаптируется к ограниченности любой точки зрения и любой эпохи. Противоположная попытка, попытка принуждать интерпретацию к истине объективной и, стало быть, поддающейся проверке, выходит за пределы человеческой конечности и недооценивает, по Гадамеру, онтологических оснований понимания. Именно такова задача Гадамера: выставить напоказ в великий день этот опыт, проистекающий из истины, спрятанной в герменевтическом круге, превращающемся также в "алетеологический" круг. В заключительном пассаже Гадамер так описывает задачу философской герменевтики: "Герменевтическая рефлексия ограничивается тем, чтобы сделать очевидными возможности знания, которые без нее не были бы замечены. Сама она не дает критерий истины"²¹. Мы знаем, почему не могло быть и речи о критерии истины: понятийная непосредственность понимания предшествует и опережает любой методический контроль. Когда я понимаю, я не пользуюсь верифицирующим инструментом, который установил бы подлинность моего опыта истины. Нам только необходимо ближе рассмотреть предложенные критерии истины, начиная со спора между скептиками и стойками и до наших дней, чтобы заметить, что эти критерии (опыт, разум, каталептическая перцепция, предположение и т. д.) – одного характера, такового, что они не могли бы быть применимы к конкретному опыту понимания²². Проблема критерия истины смогла возникнуть только в фило-

софии эллинизма в силу того, что игнорировалось с идеалистической точки зрения классической философии Платона и Аристотеля. Точка сенсуалистского отрыва от постаристотелевской философии необходимо влечет за собой проблему различения между правдой и ложью внутри разных реакций²³, трудность, чуждую понятийному знанию у Платона и Аристотеля. Признавая непосредственность, свойственную пониманию, Гадамер негласно связывает себя с концепцией познания Платона и Аристотеля.

Итак, именно к этой возможности непосредственного познания Гадамер хочет привлечь внимание в тексте, цитируемом выше. Но выражению "возможность познания" можно придать и другой смысл. Мы вправе намекнуть, что герменевтическая истина имеет кое-что, что должно выявиться при открытии новых возможностей познания. Когда передо мной открывается новый горизонт, я являюсь свидетелем истины, к которой до этого не имел доступа. Понимание, по существу, — процесс творческий и продуктивный, как это подчеркивает Гадамер (WM, 280) (ИМ, 351) после Дильтея и Больнова. "Иное понимание" (*Andersverstehen*), мотивированное частными вопросами своей эпохи, позволяет выделить в текстах, которые оно интерпретирует, новые аспекты, открывая при этом новую познавательную возможность, шанс — Гадамер говорит об *Erkenntnischancen*, — предложенный пониманию в процессе самопонимания, которое занимается активным слушанием традиции. Все, что оригинально, не обязательно является истиной. Новость остается подчиненной критике, которая сама появляется как творческий источник истины. Эта критика, так же как истина, ею рассматриваемая, возникает на основе *Wirkungsgeschichte*, которая, кажется, сама себя интерпретирует.

Созидание, присущее пониманию, не есть, следовательно, факт субъективности. Именно работа истории мне приносит и буквально создает истину. В игре *Wirkungsgeschichte* с герменевтом именно в *Wirkungsgeschichte* Гадамер хочет распознать основание, *subjectum*. Я лишь переношу эту истину в акт открывания, который дает о себе знать в размышлении об онтологии понимания, отказывающейся от закрытости определений мышления системы Гегеля. Раскрытая субъективность сменяет доминирующую субъективность современности в присвоении истины. Сознывая свои границы, я отношусь восприимчиво и внимательно к зову традиции. В противовес всемогуществу современной субъективности Гадамер привлекает умоизобразительное представление о знании, заимствованное из греческой мысли: "Но "теория" не мыслилась изначально как способ поведения субъективности, как самоопределение субъекта, ее определяли исходя из того, к чему она относится, что рассматривает. "Теория" — это подлинное участие, не деятельность, но претерпевание (пафос), а именно отрешенная вовлеченность" (WM, 118) (ИМ, 171). Эти наблюдения, взятые из размышления об эстетическом сознании, доставляют нам два ключевых понятия, которые помогут лучше понять герменевтический опыт истины: это участие и *pathos*, или, лучше сказать, участие, пережитое как *pathos*, и даже как "благотворительность" (*χαρις*) традиции.

Но что работает за этим *pathos*, если не *Wirkungsgeschichte*, которая приносит нам одновременно и наши вопросы, и возможности на них отвечать? Если и можно говорить о некоем факторе этого "патетичес-

кого" опыта истины, то его надо видеть в работе истории. Созидание *Wirkungsgeschichte* находится в сердцевине дела, которое приглашает нас участвовать в истине истории. Гадамер действительно увидел эту диалектику действия и его претерпевания: "И тем не менее в герменевтическом опыте также можно найти нечто вроде диалектики, деяния самого дела, — деяния, которое в противоречии с методикой современной науки есть вместе с тем претерпевание, понимание, каковое одновременно есть свершение" (WM, 440—1) (ИМ, 537). Поистине история никогда не начинается с нуля; ее действие не имеет ничего от *creatio ex nihilo*; она придает форму уже существующей материи. Мы также следуем за греческим понятием творчества, *ποίησις*, которое обозначает дело, работу и поэзию. Чтобы оправдать наш перевод *Wirkungsgeschichte*, мы позволим себе сделать акцент на *работе*, сделанной поэтической историей. Мы не должны тем временем оставлять без внимания собственно поэтическое значение *ποίησις*. Тогда *ποίησις* не обозначает ничего иного, кроме производства или артикуляции слов, которые говорят в душе человека в силу его алетологической расположенности. *Wirkungsgeschichte* утрачивает свое сходство с роком и самовластной историей, чтобы принять человеческий облик, входя в диалог с бытием, предрасположенным к истине. Можно было бы говорить о бесконечной беседе между "бытием-в-истине" человека и тем неистощимым богатством истины (истин), каковым является история. Если бы мы хотели дать греческое имя этой исторической истине, которая работает в, на и для нас, можно было бы назвать ее *ἀληθεία ποιητική*, хотя это не было бы греческое выражение. Этим, может быть, неловким наименованием мы хотим сказать две вещи: надо, с одной стороны, рассматривать истину как творение, продукт или результат (*Wirkung*) истории, а не субъективности и, с другой стороны, в возникновении новых возможностей познания видеть момент истины. Герменевтическое понятие истины должно было бы учитывать эти два аспекта.

Но возникают большие сомнения относительно субъекта такого понятия истины. Не лишается ли истина всякого смысла, если она проецируется в субстанцию истории и приравнивается к историчности понимания? Не является ли эта истина слишком частной, чтобы покрыть всю полноту герменевтического поля? Не страдает ли она от того, что моделируется в соответствии со специальной концепцией Гадамера, или, скорее, от того, что более или менее неявно обобщается вместе с началом этого мышления, которое не намерено развивать понятие истины? Мы ответим на первый вопрос, сказав, что концепция истины, которая маскирует или проходит поверх исторической конечности понимания, прекращает быть истиной, измеряемой по единственной подходящей для нашего интереса человеческой шкале. Философия Хайдеггера, по-видимому, дает нам основание понятия истины, базирующейся на человеческой конечности. Два других вопроса касаются своеобразия нашей концепции истины. Нам кажется неоспоримым, что последняя угадывает некоторые базовые аспекты проблемы истины в герменевтике, но мы пока что отказываем себе в компетентности судить об ее исчерпывающем характере.

В заключение лучше ограничимся показом того, что такое понятие герменевтической истины, как "*ἀληθεία ποιητική*", превосходит горизонт

гадамеровской герменевтики и может иметь отношение к аналогичным концепциям истины в современной герменевтике. Мы легко могли бы установить точки совпадения видения герменевтической истины у Гадамера и герменевтических философий О. Ф. Больнова, Г. Липса и (более недавней) Ж. Симона²⁴, но ограничимся кратким и частным рассмотрением более известной французской общественной философии Поля Рикёра. Рикёр, которого мы уже упоминали, в интерпретации текстов признает решающее значение за семиотическими и структуралистскими методами, подчиняя их все же интересам понимания. Прежде чем перейти к пониманию, мы должны сделать отступление в объяснении. Итак, в конечном счете именно на уровне понимания, а не на уровне объяснения мы должны искать собственно герменевтическую концепцию истины, конечно, учитывая возведенное методическим анализом притязание на истину. При рассмотрении вопроса о сущности метафоры Рикёр делает набросок понятия метафорической истины²⁵. В эволюции мысли Рикёра понятие метафоры начинает замещать понятие символа в центре герменевтической проблематики. Рикёр, без сомнения, осознает особый характер герменевтики символов, но его точка отсчета почти не изменилась: речь всегда идет о том, чтобы принимать во внимание феномен креативности (семантической), присущий речи, которая всегда сопровождается двойственностью, обнаруживающейся в случае двусмысленности. Анализ символов направил Рикёра по пути истины, который заключается в бесконечном производстве смысла и ссылки на уровень языка. Все его расследование размышляет над лозунгом: "символ побуждает мыслить"²⁶. То, что символ побуждает мыслить, есть истина, которая установлена не мною, — мы сейчас думаем о *Wirkungsgeschichte* — и неистощимое содержание которой должно быть расшифровано герменевтикой уединения для размышления о смысле, который произведен герменевтикой демистификации. Символ "делает" ссылку ("делать" здесь должно быть взято в смысле производства и порождения) на мир, который мистерия языка²⁷ мне позволяет предполагать, никогда не выдавая мне секрет полностью. Проблема истины, вырисовывавшейся в аналитике символов, выходит на первый план философской концепции метафоры, которая наследует свойства символизма. При сопровождении поэтического дискурса парадигматическим анализом Рикёр пытается обнаружить сходство и даже тождественность истины и аспекта новизны в метафоре²⁸. Поэма истинна в том, что она позволяет обнаруживать новый мир. Истина меряется силами — даже если мы знаем, что здесь ошибочно говорить об эталоне — со смысловой перегруженностью и избытком. Концепция истины как *Erfüllung* (исполненность), которую Гадамер и Рикёр заимствуют у Гуссерля, вытесняет традиционную концепцию истины как адекватности. Метафора, которая находится в очаге этого процесса, — не простое украшение, она обучает и заставляет нас принимать участие в истине мира, которая была бы недостижима другими путями. Рикёр настаивает на эвристической и миметической функциях метафоры; в силу повторного описания (μυμησις) реальности метафора выходит за ее пределы и позволяет засиять новому миру, который я присваиваю, позволяя себя завоевывать тем, что сказано, текстом. Этот мир никогда не "дан", в то же время он воплощает возможность, шанс, предложенный пониманию себя; мы

могли бы поддержать Гадамера, Бульмана и особенно Хайдеггера, который уже сделал акцент на аспекте возможности и умения-быть (*Seinkönnen*) в понимании. Это снятие покрывала (*αληθεια*) с новых миров Рикёр хочет описать в понимании с помощью понятия метафорической истины, которая преступает границы обыкновенного понятия истины-адекватности²⁹. Рикёр опирается на динамику, которую Гадамер назвал "принципиальной метафоричностью языка"³⁰, и распространяет проблему метафоры на всю герменевтическую сферу, которая в конечном счете всегда имеет дело с созданием смысла. Можно спрашивать себя о законности такого распространения и об отношении между метафорой и символом у Рикёра, но для нашей темы важно подчеркнуть творческую природу языка и идущего по его следу понимания. Так как понятие соиздания принадлежит языку и работе истории, оно остается лишенным субъективистских дополнительных значений, даже если герменевтическое освоение завершается в самопонимании³¹.

Совпадение герменевтических намерений Гадамера и Рикёра относительно понятия герменевтической истины теперь бросается в глаза. В обоих случаях речь идет о развитии понятия истины, которое ориентируется на саму вещь (*Sache*), а не на субъективную точку зрения другого, как в герменевтике романтиков. Скрытый и осторожный экзистенциализм следует за как будто нейтральным историзмом в определении герменевтической истины. Такое понятие истины готовит почву для постхайдеггеровской философии историчности, которая не поддается субъективизму, продолжая воздавать должное притязанию на истину со стороны творческого понимания, обусловленного конечностью.

Примечания

- 1 Во франц. переводе "Истины и метода": *Vérité et méthode*, Paris, 1976, p. 12.
- 2 Ricoeur P. "Herméneutique et critique des idéologies", in *Démystification et idéologie*, Paris, Aubier, 1973, p. 29 et 33; "Phénoménologie et herméneutique", in *Phänomenologische Forschungen*, 1, 1975, p. 56.
- 3 Fataud в работе: Ricoeur P. "Herméneutique et critique des idéologies", *op. cit.*, p. 33.
- 4 Fruchon P. "Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez Hans-Georg Gadamer", in *Archives de philosophie*, 36, 1973, p. 533.
- 5 Greisch J. *Herméneutique et grammatologie*. Paris, éd. du C.N.R.S., 1977, p. 54.
- 6 Kluge F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 19. Aufl., 1963, S. 864.
- 7 Gadamer H. G. *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, p. 127, 158; *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 4. Auflage, 1975, S. XXI, 285. Отныне мы будем цитировать нумерацию страниц немецкого издания (=WM). Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Пер. с нем. М., 1988. С. 42–43, 357. Нумерация страниц русского издания (=ИМ). — Примечание переводчика.
- 8 *La phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, tome 1, 1939, p. 18.
- 9 Как это подчеркивает П. Сзонди (Szondi P. *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1975, p. 78). Словарь Робера по этому поводу цитирует одно изречение Боссюа: "великие труды, которые наш Господь претерпел".
- 10 Greisch (*Op. cit.*, p. 57 ss.), кажется, намекает на эту параллель у Деррида и Гадамера.
- 11 Derrida J. *De la grammatologie*, Paris, éd. de Minuit, 1967, p. 95.
- 12 См. Mandelkow K.-R. "Probleme der Wirkungsgeschichte". In *Jahrbuch für internationale Germanistik*, II, 1970, S. 71.
- 13 См. Schulz W. "Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's", in *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift für H. G. Gadamer, Tübingen 1970, I, S. 315.
- 14 Gadamer H. G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1976, S. 51.
- 15 "Herméneutique et critique des idéologies", p. 34.

- 16 См. Ricoeur P. "The Hermeneutical Function of Distanciation", in *Philosophy Today*, 17, 1973, p. 129–141.
- 17 См. Hufnagel E. *Einführung in die Hermeneutik*. Stuttgart 1976, S. 65.
- 18 *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1966, S. 402.
- 19 Мнение, проливающее свет на влияние платонизма на гадамеровскую мысль, мы найдем у Фрюшона: Fruchon P. "Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer", in *Archives de philosophie*, 36, 1973, p. 529–568; 37, 1974, p. 223–242, 353–375, 533–571.
- 20 См. Staiger E. *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1955, p. 32–33.
- 21 "Герменевтическая рефлексия ограничивается обнаружением познавательных шансов, которые без нее не были бы восприняты. Сама она не представляет собой критерий истины" (*Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971, p. 300 и *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, S. 130).
- 22 По этому вопросу обратимся к тщательному исследованию Stricker G. *Kriterion tes aletheias in Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. 1. *Philologisch-historische Klasse*, 1974, p. 51–110.
- 23 См. Krämer H. J. *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, S. 58.
- 24 Bollnow O. F. *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Stuttgart 1974; Lipps H. *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a.M. 1938; Simon J. *Wahrheit als Freiheit, Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin 1978.
- 25 Ricoeur P. *La métaphore vive*, Paris, éd. du Seuil, 1975, p. 300 ss, 310 ss.
- 26 *Le conflit des interprétations*, Paris, éd. du Seuil, 1969, p. 284.
- 27 *Ibid.*, p. 79.
- 28 *La métaphore vive*, p. 300: "поэтические качества как переданные суть прибавление к структуре мира; они "истинны" в той мере, в какой они "свойственны", т. е. в той мере, в какой они прибавляют уместность к новизне, очевидность к неожиданности".
- 29 *La métaphore vive*, p. 387.
- 30 WM, 406; IM, 498; *La métaphore vive*, p. 252.
- 31 См. Ricoeur P. "Phénoménologie et herméneutique", p. 50: "То, что завладение не означает тайного возвращения высшей субъективности, может быть удостоверено следующим образом: если, тем не менее, истинно, что герменевтика завершается в самопонимании, надо исправить субъективизм этого предложения, говоря, что понимать себя — это понимать себя *перед* текстом (...) вещь из текста становится моей собственностью, только если я отрекаюсь от собственности на себя самого, чтобы позволить быть вещи текста. Тогда я обмениваю себя, собственного господина, на себя, последователя текста".

Перевод А. Палтаржицкой выполнен по изданию:
Grondin J. La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique // *Archives de philosophie*, 44, 1981, p. 435–453.

«ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ВЫЗОВ» И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННУЮ ТЕОРИЮ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Каждая отрасль человеческого знания рано или поздно переживает "проверку на прочность" своих первооснов. Для исторической науки, насчитывающей более двух тысяч лет, такими проблемными неожиданно оказались 70-е годы XX в. По выражению Д. Харлана, наступил затяжной эпистемологический кризис, "поставивший под сомнение саму веру в неизменность и доступность прошлого, скомпрометировавший возможности исторического постижения и подорвавший нашу способность определять себя во времени"¹. Это было порождено так называемым "постмодернистским вызовом"².

Проникновение постмодернизма в историю было вызвано, по образному выражению Ф. Анкерсмита, "осенью западной историографии". Помимо роста постмодернистских тенденции в культуре современного мира, определенное влияние оказало то, что после 1945 г. история, происходящая на европейском континенте, больше не является мировой историей. Возникшая дискретность поля исторического знания вызвала образование несметного количества историографических направлений, в которых ученые и читатели запутались до такой степени, что, по мнению Анкерсмита, традиционная западная историография "покидает нас, отброшенная прочь". Она потеряла свое значение не из-за того, что легко и даже модно занимать антиисторическую позицию, но потому, что для понимания происходящих процессов традиционных подходов стало не хватать. По словам ученого, "история больше не является реконструкцией того, что случилось с нами на разных этапах жизни, она стала продолжающейся игрой с памятью о прошлом... Пришло время, когда мы больше думаем о будущем, чем исследуем наше бытие"³.

С этими размышлениями можно связать идею Г. С. Кнабе, указавшего на осознание в 1960-е гг. противопоставления между жизнью как объектом познания и наукой как средством познания. Последняя в силу внутренних условий своей организации неспособна познать все многообразие жизни. Как показал историк, "противоречие между наукой как средством исследования и "жизнью как она есть" как объектом исследования образует коренную апорию современного общественно-исторического познания"⁴.

Суть постмодернистского вызова состоит в следующем. Объектом атаки постмодернистов стали принципы получения информации об исторической реальности. Они утверждали, что между свершившимся событием и рассказом историка об этом событии стоит огромная дистанция, в ходе преодоления которой происходит такое искажение прошлого, что об его адекватном отражении вообще нельзя говорить. Исторический факт отражается в письменном источнике — *наффративе*, где он уже искажен из-за разной степени осведомленности автора текста, его субъективности и тенденциозности, наконец, из-за его преднамеренной лжи или искреннего заблуждения. Чем дальше отстоит само собы-