

ДЖАННИ ВАТТИМО

## Эпоха интерпретации<sup>1</sup>

Философская истина герменевтики, а именно ее притязания на большую «достоверность» мысли, чем у иных философий — например, большую «истинность» герменевтики в сравнении с неозмпиризмом или историческим материализмом и т.д. — не может быть доказана на основании описания того, каким, согласно ей, является действительное положение вещей. Слова Ницше о том, что «фактов нет, есть лишь интерпретации», — это не объективное, метафизическое утверждение. Это утверждение тоже является «лишь» интерпретацией. Размышляя над смыслом этого утверждения, понимаешь, насколько герменевтика (действительно) изменила реальность вещей и трансформировала философию. Как известно, Мартин Хайдеггер с самого начала, а затем все более осознанно и последовательно в последующем развитии своей мысли отказывался предлагать «доказательства» своих утверждений. Напротив, он предлагал их как ответы на ситуации, в которые он — его мысль, он сам — оказывался вовлечен, брошен. Экзистенциальная аналитика «Бытия и времени» не составляет описания природы и структуры человеческого существования; она уже является интерпретацией во всех смыслах этого слова, то есть прислушиванием и ответом на то, что мы собой представляем, причем целиком изнутри, а не извне. Если и есть разница между «ранним» и «поздним» Хайдеггером (разница, распознаваемая в терминологии, используемой самим Хайдеггером), то она состоит во все более четком понимании того, что бытие, в которое мы брошены и на которое мы отвечаем изнутри, характеризуется в исторических терминах. Таким образом, у позднего Хайдеггера редко или вовсе не встречается термин “*Eigentlichkeit*” [аутентичность]; но этимологический корень “*eigen*” по-прежнему используется для описания *Ereignis*, соответствующего собы-

<sup>1</sup> Gianni Vattimo, ‘The Age of Interpretation,’ in: Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 43–54.

тия бытия. Это наблюдение, которое может показаться простой лексической случайностью, неплохо передает общий смысл онтологической радикализации, которой подверглась герменевтика в развитии хайдеггеровской мысли.

Рассматривая ситуацию, в которой мы оказались, на основании результатов экзистенциальной аналитики, я хочу показать следующее: (а) экзистенциальная аналитика (первый раздел «Бытия и времени») заставляет нас осознать, что знание — это всегда интерпретация и не более. Вещи являются нам в мире лишь потому, что мы находимся посреди них и всегда уже стремимся найти определенное значение в них. Иными словами, мы обладаем предпониманием, которое делает нас вовлеченными субъектами, а не нейтральными экранами для объективного наблюдения. И (б) интерпретация — это единственный факт, о котором мы можем говорить. Как писал один из классических герменевтических авторов XX века Луиджи Парейсон, «“объект” проявляет себя ровно настолько, насколько выражает себя “субъект”, и наоборот». Я не выступаю за некий эмпирический идеализм в духе Беркли. В интерпретации мир является данным, и никакие «субъективные» образы не существуют сами по себе. Тем не менее бытие вещей (онтическая реальность) неотделима от присутствия человека. Обе идеи, (а) и (б), также без труда могут быть высказаны с кантовских позиций. Тем не менее утверждение, что познающий субъект — это не нейтральный экран, а заинтересованный субъект уже составляет отступление от кантовского учения; прежде всего, оно открывает возможность для пункта (в), который мне бы хотелось отметить особенно, а именно — что чем больше мы пытаемся схватить интерпретацию в ее аутентичности (*Eigentlichkeit*), тем больше она проявляется в своей событийности, историчности (*ereignishaft*). Затем (д): если утверждение, что «фактов нет, есть лишь интерпретации», также является, как прекрасно понимал Ницше, интерпретацией, то эту интерпретацию можно считать заинтересованным ответом на определенную историческую ситуацию — не объективной констатацией факта, который остается внешним по отношению к ней, а фактом, который входит в состав самой исторической ситуации, которой он соответствует.

Короче говоря, я хочу сказать, что нельзя безнаказанно говорить об интерпретации; интерпретация похожа на вирус или даже на фармакон, который воздействует на все, что вступает с ним в контакт. С другой стороны, она сводит всю реальность к сообщению, стирая различие между *Natur* и *Geisteswissenschaften*, поскольку даже так называемые точные науки верифицируют и фальсифицируют свои утверждения только в рамках парадигм и предпониманий. И если «факты» оказываются не чем иным, как интерпретациями, то и сама интерпретация, с другой стороны, представляется фактом: герменевтика — это не философия, а утверждение исторического существования в эпоху

конца метафизики. «Обоснованность» хайдеггеровской мысли равнозначна ее лучшей способности, в сравнении с другими философиями, соответствовать эпохе, позволить событию говорить: тому же событию, которое Ницше называет нигилизмом и которое для Хайдеггера является концом метафизики. Это событие включает конец европоцентризма, критику идеологии, распад очевидности сознания в психоанализе, бесспорную плюрализацию источников информации, массмедиа, которая, как ожидал Хайдеггер в своей статье «Время картины мира», сделает идею «единственной» картины мира невозможной. Позднее Лиотар назвал это концом метанарративов. Тем не менее одна из составляющих хайдеггеровской доктрины, о которой мы не должны забывать, но которая упускается Лиотаром, состоит в том, что конец метанарративов не является раскрытием «истинного» положения вещей, в котором метанарративов «больше не существует»; напротив, это процесс, в котором, учитывая, что мы полностью погружены в него и не можем взглянуть на него извне, мы должны ухватить путеводную нить, которая может быть использована нами для предсказания ее дальнейшего развития; то есть для того, чтобы оставаться внутри в качестве интерпретаторов, а не объективных наблюдателей фактов.

Но Лиотар и другие теоретики постмодернизма никогда не замечали и не говорили, что Ницше и Хайдеггер выступали не только изнутри современного процесса распада метанарративов, но и, прежде всего, изнутри библейской традиции. Не так уж абсурдно утверждать, что смерть Бога, провозглашенная Ницше, — это во многом смерть Христа на кресте, изложенная в Евангелиях. В другом месте я уже показал важность дильтеевской реконструкции истории метафизики в его «Введении в науки о духе» (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883).<sup>2</sup> Согласно Дильтею, именно появление христианства сделало возможным последовательный распад метафизики, который, с его точки зрения, достиг своей наивысшей точки у Канта, но это также относится к нигилизму у Ницше и концу метафизики у Хайдеггера. Христианство привносит в мир принцип интериорности, благодаря которому «объективная» реальность постепенно утрачивает свой безусловный вес. Утверждение Ницше, что «фактов нет, а есть лишь интерпретации», и герменевтическая онтология Хайдеггера на самом деле делают крайние выводы из этого принципа. Поэтому связь между современной герменевтикой и историей христианства не ограничивается часто отмечаемой тесной связью рефлексии об интерпретации и чтения библейских текстов. Скорее, я утверждаю, что герменевтика, проявившаяся в своем самом радикальном виде в высказывании Ницше и в онтологии Хайдеггера, представляет собой развитие христианского послания.

<sup>2</sup> Ваттимо Дж. *После христианства*. М.: Три квадрата, 2007.

Заголовок «Эпоха интерпретации» подытоживает общие, онтологические аспекты сказанного мной до сих пор (и более подробно изложенного в моей книге «После христианства»). Здесь же мне бы хотелось развить из этих посылок связь между герменевтикой и христианством, которая была только что обозначена мной и которая кажется мне особенно уместной в этой статье. Какова связь между герменевтикой как техникой и дисциплиной интерпретации (от *sola scriptura* Лютера до Шлейермахера и Дильтея) и герменевтикой как радикально «нигилистической» онтологией в том смысле, какой содержится в утверждениях Ницше и Хайдеггера? Точнее, что интерпретационная онтология говорит нам о чтении и интерпретации библейских текстов, об их присутствии и значении в существовании наших обществ? Можем ли мы на самом деле утверждать, как, на мой взгляд, мы должны, что постмодернистский нигилизм составляет действительную истину христианства?

Если присмотреться к истории современных церквей — и я здесь говорю в основном о католической церкви, хотя это, вероятно, может также касаться истории других христианских конфессий, — то становится вполне очевидным, что главным вызовом, с которым сталкивалась церковь, были притязания науки на то, чтобы считаться единственным источником истины. Споры о чудесах, о самой возможности демонстрации существования Бога и о примирении всемогущества и всеведения Господа с человеческой свободой всегда вдохновлялись идеей, что истиной, которая сделает нас свободными, как гласит Священное писание, может быть только объективная истина. Церковь также более или менее открыто придерживалась этой концепции истины, приписывая объективную истину высказываниям из Библии, которые отражали астрономию и космологию древнего мира (в случае с Галилеем и гелиоцентризмом, к примеру, буквальное понимание приказа Иисуса Навина солнцу остановиться). Естественно, «буквалистский» подход Церкви со временем изменился, отчасти благодаря герменевтике, которая становилась все более внимательной к «духовным» смыслам Писания. Но в то же самое время для ответа на вызов, брошенный современной наукой, и подготовки основы для проповеди христианства во множестве различных земель и культур Церковь разработала целую доктрину *preambula fidei*, все сильнее втягиваясь в метафизику объективистского типа, которая к настоящему времени, как видно даже на примере свежих энциклопедий, стала неотделимой от авторитарных притязаний на проповедь законов и принципов, которые являются естественными, а следовательно, значимыми для всех, а не только для верующих. Возникающие в различных странах споры о биоэтике составляют область, в которой притязания Церкви на то, чтобы выступать от имени человечества, а не от имени откровения, высказываются наиболее сильно. Следствием этого вполне может стать появление новых «дел Галилея»

и других столкновений между церковными властями и современным миром, вызванных только упрямой верой Церкви в содержание культуры, которое является, конечно, древним и привычным, но никак не может считаться вечной истиной. Здесь достаточно привести пресловутый пример отказа в присвоении духовного сана женщинам, который римский папа отстаивает не столько в силу оппортунистических соображений или исторической традиции, что было бы понятно, сколько ссылаясь на «естественное» призвание женщины, идея, которую можно принимать всерьез только с метафизической и эссенциалистской точки зрения. Проблемы, связанные с отношением Церкви к науке или к требованиям эмансипации, как в случае с феминизмом, не единственные, с которыми сталкивается Церковь сегодня. Также существует острая — возможно, даже самая острая — экуменическая проблема, причем не только среди христианских конфессий, но и среди религий вообще. Пока Церковь не выберется из тупика своей «естественной метафизики» и своего буквализма (Бог — это «отец», а не мать, к примеру?), она вряд ли будет способна к свободному и братскому диалогу не только с другими христианскими конфессиями, но и, прежде всего, со всеми остальными крупными мировыми религиями. Единственная возможность у Церкви не превратиться в мелкую фундаменталистскую секту, которой она по понятным причинам была в начале своей истории, и раскрыть свое универсальное призвание состоит в том, чтобы принять евангельское послание как принцип, который отвергает все притязания на объективность. Нет ничего зазорного в том, чтобы сказать, что мы верим в благую весть не потому, что мы знаем, что Христос воскрес, а скорее, что мы верим, что Христос воскрес, потому что мы прочли об этом в Евангелии. Это обращение необходимо, если мы хотим избежать впадения в пагубный реализм, в объективизм и, вследствие этого, в авторитаризм, который преследовал историю Церкви. Подобные утверждения становятся возможными только в эпоху интерпретации, когда, согласно моей гипотезе, христианство полностью раскрыло свой антиметафизический посыл, а «реальность» во всех своих проявлениях была сведена к посланию. В этом процессе сведения имеются два неразрывно связанных элемента: христианство имеет смысл только в том случае, если реальность не является миром наличного (*vorhanden*), объективно присутствующего; и значение христианства как вести о спасении состоит, прежде всего, в опровержении безапелляционных притязаний «реальности». Воскликание Павла «Смерть! Где твое жало?» (1 Коринф. 15: 55) вполне можно прочесть как решительное отрицание «принципа реальности».

Непросто осознать и выразить все возможные следствия из этих посылок. Например, одно из этих следствий можно было бы выразить фразой Витгенштейна, что только философия (для нас это была бы постметафизическая философия, ставшая возможной благода-

ря Христу) может освободить нас от идолов. Эта задача по-прежнему важна в нашем современном мире даже на уровне политики: к идолам относятся законы рынка и якобы естественные правила, которые препятствуют переходу к более гуманному и братскому законодательству (например, в Италии и в других странах существует проблема однополых браков), или даже стремление к господству со стороны той или иной группы «технократов», экспертов, людей, которые считают себя наделенными правом принимать решения за нас. Вообще демократическому режиму не нужна объективная метафизическая концепция истины; иначе он тотчас становится авторитарным. Если Церковь признает, что спасительное значение христианского послания состоит в отрицании притязаний на объективность, церковь также сможет, наконец, преодолеть противоречие между истиной и любовью, которое преследовало ее на всем протяжении ее истории. Традиционное аристотелевское «Платон мне друг, но истина дороже» больше не подходит для христиан. Герой Достоевского говорит, что если бы ему пришлось выбирать между Христом и истиной, он выбрал бы Христа. Но альтернатива исчезнет, если мы извлечем все следствия из библейского послания. Истина, которая, согласно Иисусу, должна освободить нас, — это не объективная истина науки или даже теологии: точно так же Библия не является космологическим трактатом или учебником по антропологии или теологии. Откровение Писания не принесло нам знания того, каковы мы, на что похож Бог, какова «природа» вещей или законов геометрии и т.д., как если бы мы могли спастись благодаря «знанию» истины. Единственная истина, которую открыло нам Писание и которая не может быть демофилогизирована с течением времени, поскольку она не является опытным, логическим или метафизическим утверждением, а представляет собой призыв к практике, — это истина любви.

В современной постметафизической философии, включая неопрагматизм Рорти или философию коммуникативного действия Хабермаса, близость истины к любви не выглядит сумасбродной идеей. Для обоих мыслителей и для многих наших современников опыт истины невозможен без определенного участия в сообществе, причем не обязательно замкнутом сообществе (приход, провинция или семья) его членов. Как в герменевтике Гадамера, истина проявляется в виде продолжающегося создания сообществ, соединяющихся в «слиянии горизонтов» (*Horizontverschmelzung*), которое не имеет никакого непреодолимого «объективного» предела (вроде расы, языка или «естественной» принадлежности). В современной постметафизической мысли все более очевидно, что истина не состоит в соответствии между суждениями и вещами. Даже когда мы говорим о соответствии, мы имеем в виду суждения, верифицированные в контексте парадигм, истина которых состоит, прежде всего, в том, что они разделялись сообществом.

Я уже сказал выше, что с точки зрения, отстаиваемой мною здесь, постмодернистский нигилизм (конец метанарративов) составляет истину христианства. То есть, что истина христианства, по-видимому, состоит в распаде самого (метафизического) понятия истины. Но почему же мы продолжаем говорить о христианстве? Мой друг Ричард Рорти выразил свою симпатию к моему прочтению *кенозиса* (воплощения как отречения Бога от своего суверенного превосходства), не увидев в этом никаких оснований для того, чтобы стать немного ближе к христианству. И, меньше всего желая заниматься обращением Рорти в христианство, я утверждаю, что, как и в случае с Ницше и Хайдеггером, даже его нефундаментализм возможен (и может быть представлен как здравая идея) только потому, что мы живем в цивилизации, сформированной в соответствии с библейским и особенно христианским посланием. Если бы это было не так, Рорти парадоксальным образом пришлось бы приводить доказательства своего нефундаментализма как «объективной» идеи, то есть утверждать, что *в действительности* никаких оснований не существует, забывая о дополнении в высказывании Ницше: «фактов нет, есть лишь интерпретации; и это тоже интерпретация». Естественно, приводя этот довод Рорти, я довожу то, что он не высказал явно, до крайности. С прагматической точки зрения, он остается последовательным, отказываясь приводить объективно-метафизические доказательства, но он признает свою стихийную симпатию к мировоззрению, которое отвергает фундаментализм и потому является более желательным в силу своей меньшей авторитарности и большей открытости для человеческой свободы. Но что мы можем сделать, когда такая стихийная симпатия к более гуманному и демократическому обществу отсутствует? Мы просто признаем непреодолимое условие принадлежности к различным сообществам? Имеется и третья возможность между, с одной стороны, метафизической демонстрацией истины христианства (*pre-ambula fidei* и историческая достоверность воскресения Христа) и, с другой стороны, его ложностью по отношению к научному разуму (связанной с квазинатуралистическим признанием различий между людьми, культурами и обществами): христианство как историческое послание о спасении. Те, кто следовал за Христом, когда он явился к ним в Палестине, делали это не потому, что видели его чудеса, и это еще в меньшей степени относится к его более поздним последователям. Они верили, как говорят в итальянском языке, “*sulla parola*”, то есть «на слово»; они имели “*fides ex auditu*”, веру от слышания (Рим. 10: 17). Верность учению Христа проистекает из убедительности самого послания; тот, кто верит, понял, почувствовал, интуитивно осознал, что его слово — это «слово вечной жизни».

В то время, когда благодаря христианству, которое пронизывало историю наших институтов, а также историю нашей культуры вообще, мы пришли к пониманию того, что опыт истины — это, прежде

всего, опыт прислушивания и интерпретации посланий (даже в «точных науках» существуют парадигмы, предпонимания, которые мы получаем как послания), христианское откровение сохраняет свое значение, так как мы признаем, что без него наше историческое существование не имело бы смысла. Здесь показателен пример «классики» в литературе, языке, культуре. Точно так же, как западная культура была бы немислима без поэм Гомера, без Шекспира и Данте, наша культура в своем самом широком понимании лишится всякого смысла, если мы устраним из нее христианство.

Этот довод кажется недостаточно убедительным лишь потому, что мы еще не до конца развили антиметафизические посылки самого христианства; потому, что мы еще недостаточно нигилистичны, иными словами, мы еще недостаточно христиане; мы все еще противопоставляем историко-культурную убедительность библейской традиции «естественной реальности», которая существует будто бы независимо от нее и по отношению к которой библейская истина должна «доказывать» свою достоверность. Но должны ли мы верить в Иисуса Христа только в том случае, если мы можем доказать, что Бог создал мир за семь дней, что Иисус действительно воскрес пасхальным утром, что, следовательно, человек по своей природе является одним или другим, что семья по своей природе моногамна и гетеросексуальна, что брак по своей природе нерасторжим, что женщина по своей природе не может стать священником и т.д.? Куда разумнее верить, что наше существование зависит от Бога, потому что здесь и сейчас мы не можем говорить на нашем языке и переживать нашу историчность, не отвечая на послание, переданное нам Библией. Могут возразить, что речь здесь все равно идет об особой принадлежности, которая забывает о человечестве вообще и ограждает себя от других религий и культур. И этот вывод кажется тем более закономерным, если принять христианское откровение, связанное с естественной метафизикой, которая, наряду с марксистской критикой идеологии и культурной антропологией, кажется едва ли не «естественной».

Поэтому в том, что касается прагматизма Ричарда Рорти, я выступаю за открытое принятие нашей христианской историчности. Именно это имел в виду Бенедетто Кроче, когда писал, что «мы не можем не называть себя христианами». Возможно, эту фразу следует понять во всей ее буквальности, особенно подчеркнув слова «называть себя»: как только мы пытаемся объяснить наше экзистенциальное состояние, которое никогда не бывает родовым или метафизическим, а всегда остается историческим и конкретным, мы обнаруживаем, что мы не можем поместить себя вне традиции, заложенной посланием Христа. На самом деле, конечно, нельзя гарантировать, что этот довод убедит неверующих. Но здесь есть нечто большее, чем признание непреодолимой границы, требующей от нас взаимной терпимости, так как нередко о взаимности вообще не приходится говорить. Сегодня, ког-

да все притязания исторических авторитетов на то, чтобы выступать от имени истины, разоблачены как обман, совершенно недопустимый при демократии, утверждение Кроче нужно интерпретировать в том же самом ключе — между отчаянием и призывом, — что и заявление Хайдеггера, что «только Бог еще может нас спасти [*Nur noch ein Gott kann un retten*]». «Мы не можем не называть себя христианами», потому что в мире, где Бог мертв, где метанарративы распались, а все авторитеты, к счастью, оказались демифологизированными, включая авторитет «объективного» знания, нашим единственным шансом на выживание остается христианская заповедь любви.