

# Питання теоретичні

Сергій Квіт

## ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Видається, що міркування про універсальне значення герменевтики не прояснюють його, а навпаки, роблять ще загадковішим. Ми бачимо, що буквально до останніх років життя Г.-Г.Гадамер відстоював особливий вимір філософської герменевтики, відмежовуючи її від різноманітних спроб методологічного застосування, викликаючи у багатьох роздратування своїм “традиціоналізмом”<sup>1</sup>. Він стверджував, що “суть герменевтичного усвідомлення полягає в тому, що воно має виникати з герменевтичної практики”<sup>2</sup>, але, попри все, її не можна розуміти як метод, оскільки “застосування наукових методів ще не досить, аби гарантувати істину”<sup>3</sup>. Теоретики, що перебували “на боці” Гадамера, здебільшого повторювали його твердження як викладачі, що передають традицію далі, мало просуваючись, однак, у відповіді на питання про застосування філософської герменевтики. Отже, нам необхідно з’ясувати, як саме філософська герменевтика набуває практичного втілення.

Шлях наукового пізнання недостатній для розв’язання універсальної герменевтичної проблеми нерозуміння<sup>4</sup>, бо тут відбувається певне свідоме самообмеження в рамках обраного методу, а звідси – неминуче звуження погляду на людину і світ. М.Гайдеггер пише, що “цей стан справ ґрунтується на тому, що наука не мислить. Вона не мислить, тому що спосіб її діяльності та її засоби ніколи не дадуть їй мислити – мислити так, як це роблять мислителі”<sup>5</sup>. Гайдеггер розрізняє “розрахункове мислення і сутнісні роздуми”<sup>6</sup>, де перше відповідає науковому пізнанню, а друге – всеохопному філософському розумінню. Звертаючись до гуманітарної галузі, Гадамер називає особливі способи віднайдення істини: “Саме так гуманітарні науки зближуються з тими способами здобування

<sup>1</sup> Тому не варто дивуватися, що в посттоталітарній Україні герменевтика подекуди отримує майже окултне трактування. Див.: *Гольберг М.* Задавлені хвороби української гуманітаристики // *Критика*. – 2006. – № 11. Цей автор впадає в містицизм, пропонуючи таку класифікацію: “герменевтика духу – герменевтика культури – герменевтика слова” (усе з великої літери), ставить під сумнів її застосування в соціальних науках тощо. Провокування Г.Грабовичем у “Критиці” псевдодискусій такого роду свідчить про віддаленість як від науки, так і від власне герменевтичних засобів інтелектуальної взаємодії. Подібна настанова бере свій початок із критичної теорії Франкфуртської школи, спрямованої на руйнування домінуючого правого (імперіалістичного, капіталістичного, глобалізаційного) дискурсу та пов’язаного з ним канону, спрямованого, як вважається, на дискримінацію робітничого класу, країн третього світу, жінок та різноманітних меншин. Ця ідеологія лівої американської професури навіть у карикатурних спробах де(кон)струкції культурної спадщини “старих білих чоловіків” залишається плідною в західному контексті з його колоніальною та рабовласницькою спадщиною. Проте вона позбавлена будь-якого глузду в українському постколоніальному контексті, оскільки українська культура не мала домінуючого статусу і щойно тепер намагається утвердити свій канон.

<sup>2</sup> *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод: У 2 т. – К., 2000. – Т. 2. – С. 7.

<sup>3</sup> *Там само*. – С. 453.

<sup>4</sup> За Ф.Шлайєрмахером, людина завжди прагне подолати нерозуміння, щоб домогтися необхідного їй розуміння.

<sup>5</sup> *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. – С. 137.

<sup>6</sup> *Хайдеггер М.* Отрешенность // *Там само*. – С. 104.

досвіду, які перебувають поза сферою науки: з досвідом філософії, з досвідом мистецтва і з досвідом самої історії. Все це такі способи набуття досвіду, в яких заявляє про себе істина, що не надається до перевірки методологічними засобами науки”<sup>7</sup>.

Людина потребує належного розуміння себе в контексті відповідей на сутнісні питання, які, за М.Гайдеггером, зводяться до одного – про сенс її буття. Отже, у центрі філософської герменевтики, що є способом (само)розуміння, перебуває людина як певний феномен, що виявляється через складний комплекс взаємозв’язків з іншими людьми і світом. Людяність спирається не на теоретично закріплені визначення, а на філософію як на динамічний і безупинний процес (само)осмислення. Ми можемо вести мову про якість цього процесу і здатність людини в різні історичні періоди до такого способу розумової діяльності.

*Антична спадщина.* “Герменевтичний феномен сам є способом філософування, – каже Гадамер, – у цьому універсумі ми не замкнені, немов у непорушних кордонах, а навпаки: якому ми відкриті”<sup>8</sup>. Тобто він певною мірою прирівнює філософію до герменевтики, вказуючи також, що це “відповідальне філософування”<sup>9</sup>. Тоді в чому полягає відмінність? Відмежування філософської герменевтики від наукового методу означає повернення до ідеї філософії як незалежного й нічим не обмеженого міркування, виникнення якої відбулося у Стародавній Греції. Ця традиція у стосунку до герменевтики поділяється на три складові частини. По-перше, це згаданий спосіб філософування, на який спирається філософська герменевтика. По-друге, ми маємо грецькі рефлексії над власне герменевтичним феноменом. Сократ указував на “небезпеки” писемності: “Витвори живопису стоять немов живі. А коли їх про щось запитаєш, вони поважно мовчать. Так само й написані твори. Тобі здається, що вони мислять і говорять, а якщо, бажаючи чогось навчитись, їх запитати про щось із того, що в них сказано, то вони завжди твердять те саме. Кожен раз написаний твір мандрує то сюди, то туди і стає однаково доступним як для тих, хто його розуміє, так і для тих, кому він не призначений. Він не знає, до кого має промовляти, а до кого – ні. А коли його зневажають, і незаслужено ганьблять, він потребує допомоги свого творця, бо сам не спроможний себе захистити чи собі допомогти”<sup>10</sup>. Завершений твір отримує власне життя й може промовляти до різних людей по-різному, потребуючи, отже, правильної інтерпретації, на яку спроможна лише мисляча людина.

У Платона герменевтика стає різновидом мистецтва, близьким до поезії. Поети, як і боги, називають речі правильними іменами, такими, що визначені від природи. Вони свого роду інтерпретатори богів, тому нам “залишається вчитися в Гомера та інших поетів”<sup>11</sup>. Філософ наближається до поета у спроможності “надання світові правильних імен”. Водночас від філософа слід відрізнити мислителя іншої категорії, який, на думку Платона, паразитує на чужих думках і вводить людей в оману: “Мудрецем його неможливо назвати, адже ми визнали його таким, що не знає. Будучи наслідувачем мудреця, він, звичайно, одержить утворене від нього ім’я (софіст)”<sup>12</sup>. На відміну від поета, філософ уже “знає” не лише про правдиве відображення й називання світу, а й також про істинність судження.

Хто ж такий софіст? Цю людину сьогодні, можливо, ми б назвали критиком. “Цим іменем позначається засноване на особистому погляді лицемірне наслідування мистецтва, що заплутує іншого в суперечностях, наслідування, що належить до частини зображувального мистецтва, яка творить примари й за допомогою промов виділяє в мистецтві не божественну, а людську частину штукарства”<sup>13</sup>. Поки що

<sup>7</sup> Гадамер Г.-Г. Істина і метод. – Т. 2. – С. 7.

<sup>8</sup> Там само. – Т.1. – С. 9.

<sup>9</sup> Там само. – Т.1. – С. 10.

<sup>10</sup> Платон. Федр // Діалоги. – К., 1995. – С. 334.

<sup>11</sup> Платон. Кратил // Сочинения: В 4 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 623.

<sup>12</sup> Платон. Софіст // Федон, Пир, Федр, Парменид: Сочинения: В 4 т. – М., 1978. – Т. 2. – С. 345.

<sup>13</sup> Там само. – С. 345.

не йдеться про те, що прочитання твору тягне за собою створення нового тексту. Також звернімо увагу на відкидання Платоном “людського” компонента мистецького чи філософського твору. До цього питання пізніше повернеться християнська герменевтика, замислюючись над сутністю людяності.

Висловлювання власних поглядів є, за Аристотелем, інтерпретаційною діяльністю. На цьому також наголошує Гадамер, коли каже про мову як про істинний центр людського буття, співіснування, розуміння й порозуміння. “Людина насправді, як сказав Арістотель, — це істота, яка має мову. Все людське має бути сказаним”<sup>14</sup>. Арістотель звертає увагу на роль логіки, граматики й контексту у формуванні істинних та хибних висловлювань, оскільки думка сама по собі, яка “з’являється в душі, не є істинною чи хибною”<sup>15</sup>. Пізніше стоїки розрізнятимуть буквальний та алегоричний смисл, “зовнішній” і “внутрішній” логос. Для них важливо було зрозуміти алегоричний, прихований сенс висловленого.

По-третє, у контексті грецької традиції було поставлене питання про смисл буття, яке М.Гайдеггер пов’язував з досократиками, зокрема з Анаксимандром, Гераклітом, Парменідом. На відміну від сучасної філософії, для греків воно було цілком органічним. За Гайдеггером, розуміння становить спосіб людського існування. Але будь-яке розуміння зрештою редукується до цього головного питання про смисл буття. “Людина прагне охопити цілісність землі та її атмосферу, присвоїти собі приховану владу природи у формі її сил і підкорити хід історичного здійснення планам та порядкам певного керування землею. І та ж бунтівна людина не в змозі просто відповісти на питання, що є? чи що це є? або сказати, що, певна річ, є. [...] Ціле сушого є єдиним предметом однієї-єдиної волі до підкорення. Простота буття розсіяна в одній-єдиній забудькуватості”<sup>16</sup>.

*Християнська визначеність.* Г.-Г.Гадамер зазначає, що вихід на якісно інший рівень розуміння герменевтичного феномена був зроблений Св. Августином. Про це свідчить Ж.Гронден, котрий якийсь за пивом у неформальній обстановці гайдельберзького пабу попросив Гадамера “пояснити дещо більше про те, що включає в себе універсальний аспект герменевтики. Після всього того, що я прочитав раніше, я приготувався до довгої й туманної відповіді. Він на хвилину замислився і відповів чітко й рішучо: “Це внутрішнє слово”. Я був вражений. Цього ніде не наголошується в “Істині й методі”, хіба згадується в додатковій літературі. Універсальне зазіхання герменевтики ґрунтується на “внутрішньому слові”, обговорюваному Августином, і якому сам Гадамер присвятив невелику главу-згадку своєї найважливішої праці?”<sup>17</sup>

Гронден називає Св. Августина “філософом, найвпливовішим серед сучасних герменевтів”<sup>18</sup>. На його думку, Гайдеггер був, безсумнівно, вражений “поведінкою пристрасного інтерпретатора, єдиною турботою котрого було існування істини”<sup>19</sup> й під впливом якого відбувалося формування такого ключового для філософії Гайдеггера поняття, як *Dasein* (*тут-буття*). Автор “Християнської доктрини” характеризується не лише як засновник герменевтики, ґрунтованої на правилах, але також як “батько екзистенціалізму”<sup>20</sup>. За словами Гадамера, у цій праці було “закладено головні риси біблійної герменевтики, яка описує не методику теології, а способи переживання біблійного читання”<sup>21</sup>.

Спілкуючись зі своїми студентами, Св. Августин погоджується з можливістю розуміти Св. Письмо “без будь-яких вказівок з боку людини [...], кожен із нас вчив свою власну мову, чуючи її постійно з дитинства, і що кожна іншу мову, яку ми знаємо — грецьку чи єврейську, — ми вивчили таким саме шляхом, чуючи її в

<sup>14</sup> Гадамер Г.-Г. Істина і метод. — Т. 2. — С. 140.

<sup>15</sup> Арістотель. Об истолковании // Сочинения: В 4 т. — М., 1978. — Т. 2. — С. 93.

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. — С. 68.

<sup>17</sup> Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics. — New Haven, 1994. — P. XIII-XIV.

<sup>18</sup> Там само. — P. 32.

<sup>19</sup> Там само. — P. 34.

<sup>20</sup> Там само. — P. 34.

<sup>21</sup> Гадамер Г.-Г. Істина і метод. — Т. 1. — С. 389.

розмові чи від якогось учителя. Тепер, отже, припустимо, що ми радимо всій нашій братії не вчити їхніх дітей усім цим речам, тому що під впливом Св. Духа апостоли безпосередньо стали говорити мовою кожної раси; і застерігаю кожного, хто не мав такого досвіду, що він не потребує розглядати себе як не християнина або може, зрештою, сумніватися, чи він досі не одержав Св. Духа? Ні, ні; радше позбутися цієї фальшивої гордині і вчити все, що може бути вивчене від людини”<sup>22</sup>. Тобто раціональний аспект, пов’язаний із формулюванням певних правил тлумачення тексту, виступає додатком до можливості розуміти Св. Письмо засобами натхненного засвоєння поданих там істин.

Через ці особистісні переживання, пристрасність та екзистенціальну спрямованість Св. Августин підхоплює ігноровану греками “людську частину штукарства”. Правильна інтерпретація спирається на віру як певну природну переконаність її автора. Тут присутній важливий ірраціональний чинник, актуалізований християнством, який практично відсутній у попередній античній традиції, що цурається “фанатизму”. Пояснюючи це, Гадамер характеризує ставлення Пілата до Ісуса як “скептичне ухилення від “фанатика”<sup>23</sup>. Подібно “повчальним прикладом може бути сцена з Гомера: Телемаха запитують, хто він, і він на це відповідає: “Мою матір звать Пенелопа, проте хто мій батько, цього не можна знати напевно. Люди кажуть, що Одіссей”. Такий скепсис, що доходить до крайнощів, відкриває особливу здатність греків і далі формувати безпосередність своєї праги до істини в науці”<sup>24</sup>. Ми бачимо, що до грецького скепсису додається християнська пристрасність і визначеність – надзвичайно важливі для розуміння універсального значення герменевтики.

Внутрішнє слово, слово серця постає у Св. Августина образом Слова Божого. Гадамер каже, що “нам слід запитати себе: що ж воно таке, це “внутрішнє слово”? Воно не може бути просто грецьким логосом, розмовою, що душа веде сама з собою. Той простий факт, що “логос” перекладається і словом *ratio*, і словом *verbum*, указує на те, що феномен мови набув у схоластичній переробці грецької метафізики більшого значення, ніж у самих греків”<sup>25</sup>. Для Гадамера очевидно, що тут висвітлюється сутнісний момент мови, оскільки істинне слово промовляє про саму річ і виступає саме по собі. Це внутрішнє слово духу пов’язане у Св. Августина з містерією Трійці, воно настільки ж єдиносутнє мисленню, як і Бог-Син Богу-Отцю. Внутрішнє слово “не належить якійсь окремій мові”<sup>26</sup>, це певне “розуміння, котре виникає в рефлексивній думці; розуміння, котре справді існувало перед пам’яттю, але було приховано там”<sup>27</sup>.

Перекладати і тлумачити Св. Августина надзвичайно важко. Гронден рухається тут у річищі герменевтичного досвіду Г.-Г.Гадамера: “Доктрина сердечного слова попереджує нас супроти розуміння вербального знаку як граничного. Вербальний знак завжди представляє недосконалий переклад того, що передбачає щось більше, ніж те, що може бути вимовленим, у порядку охоплення змісту повністю: “Внутрішнє слово, звичайно, не пов’язується з конкретною мовою, воно також не має характеру неясно уявлених слів, зібраних з пам’яті; радше воно є предметом змісту мислення думки до кінця. Враховуючи процес мислення думки до кінця, ми повинні усвідомлювати в ньому процесуальний елемент”. Цей процесуальний елемент відсилає до спроби знайти слово й відповідне розуміння. Кожний вираз формулюється тільки як фрагмент діалогу, в якому живуть мови”<sup>28</sup>.

Тобто внутрішнє слово існує у прихованому стані доти, поки воно не буде віднайдено у правильній розмові, яка ведеться на підставі особливої “герменевтично

<sup>22</sup> *Augustine*. On the Christian Doctrine (Preface, 5) // New Advent: <http://www.newadvent.org/fathers/1202.htm>.

<sup>23</sup> *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. – Т. 2. – С. 45.

<sup>24</sup> *Там само.* – С. 46.

<sup>25</sup> *Там само.* – С. 390.

<sup>26</sup> *Augustine*. On the Trinity (10) // New Advent: <http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm>.

<sup>27</sup> *Там само.*

<sup>28</sup> *Grondin J.* Introduction to Philosophical Hermeneutics. – P. 37.

вихованої свідомості”<sup>29</sup>, що уможливорює здатність чути та розуміти іншого. Така розмова змінює обох учасників розмови або ж інтерпретатора та щойно витлумачений текст. Герменевтика “заохочує не об’єктивацію, але слухання один одного – наприклад, слухання і приналежність до того, хто знає, як розповісти історію. Слухати й розуміти один одного”<sup>30</sup>. На думку Ж.Грондена, “Гадамер навчився від Августина, що значення, повідомлене через мову, “не є абстрактним логічним смыслом, подібно до певного твердження, але є актуальною взаємодією, що здійснюється в ній”<sup>31</sup>. Можемо висловити припущення, що це внутрішнє слово позначає собою певну інтенціональність, спрямованість свідомості на досягнення розуміння, яке конститується з віднайденням відповідного сенсу.

*Есеїстичний прорив.* Тепер нам потрібно зробити відповідальний крок, а саме: звернути увагу на те, що не було помічено раніше. Ірраціональні та екзистенціалістські інтенції Св. Августина вповні розкрилися в його “Сповіді”. Це не просто перший класичний есеїстичний твір, але також, у даному контексті, реалізація його герменевтичної настанови, спрямованої на досягнення розуміння через “просвітлення” віруючого християнина. Нас не повинна вводити в оману уявна спекулятивність теологічної проблематики, оскільки “Сповідь” описує шлях Св. Августина до Бога. Адже, рухаючись за Гадамером і Гронденом, ми виявили також інтенціональне підґрунтя концепції внутрішнього слова, що підтверджує певну “технологічність” її можливого застосування. Тобто на есеїстику можна поглянути як на різновид практичної реалізації філософської герменевтики.

Важливо з’ясувати взаємозв’язки між визначеністю есеїзму та інтенціональністю внутрішнього слова, яке зумовлюється просвітленням віруючої людини. Вона прагне серцем збагнути певні абсолютні речі, які щонайменше уможливають людяність. Наступний крок – підтвердження інтенціональної природи внутрішнього слова, що дає в руки людині технологічний інструментарій для провадження органічного для неї процесу розуміння. Нарешті, мовленнєве втілення внутрішнього слова виявляється в есеїзмі мислення, у представленні таких значень, які зумовлюються щирістю індивідуального ставлення до обраної проблематики. Звідси ж випливає прагнення гармонії в судженнях правильного міркування. У Паскаля: “Природа так добре помістила нас в середині, що якщо ми змінимо рівновагу в один бік, то змінимо його і в інший”<sup>32</sup>. Щирість тут виступає не свідченням романтичної “неконкретності”, а навпаки, підтвердженням продуктивної спроможності поставленої на виявлення істини особистості.

Початки есеїстики відносяться до античних часів, коли філософи в листах та інших “неофіційних” жанрах розкривали свій кут зору емоційно й комплексно, представляючи широкі погляди на різні галузі людського життя. Проте античні автори ще не вирізняються вірою, пристрасністю й переконаністю, які приносять із собою християнство. В особі М.Монтеня та Б.Паскаля античний скепсис поєднувався з тими рисами, які він колись відкидав як “фанатизм”. Можливо, Монтень був більшим скептиком, а Паскаль – більше “фанатиком”. Проте в них обох нас цікавить щось третє, що характеризує власне есеїстичний напрям.

Перша відмінна риса есеїстики – це особа автора. Для нас головне тут не те, що автор хоче сказати, а як він це робить. Ми можемо не погоджуватися з його поглядом на певні речі, чи подані в есеї відомості можуть просто застаріти. Але нашу увагу притягує індивідуальність автора, його образ, окреслений стилем. Ми немовби радимося з ним. У зверненні до читачів М.Монтень зауважує, що “це щира книга, читачу [...]. Зміст моєї книги – я сам”<sup>33</sup>. Наближаючись до метафори герменевтичного кола у трактуванні Гадамера, він каже, що “моя книга такою ж мірою створена мною, якою я сам створений своєю книгою”<sup>34</sup>. Герменевтична

<sup>29</sup> Гадамер Г.-Г. Истина і метод. – Т. 1. – С. 250.

<sup>30</sup> Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics. – P. XI.

<sup>31</sup> Там само. – P. 37.

<sup>32</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (519/70). – М., 2003. – С. 224.

<sup>33</sup> Монтень М. Читателю // Опыты: В 3 кн. – СПб., 1998. – Кн. 1-2. – С. 6.

<sup>34</sup> Монтень М. Про обвинение во лжи // Там само. – С. 803.

розмова завжди є плідною взаємодією співрозмовників: “Той, хто заперечує мені, викликає в мене не гнів, а увагу: я надаю перевагу тому, хто заперечує мені і тим самим учить мене. Спільною справою і його, і моєю повинна бути істина”<sup>35</sup>.

Пристрасний католик і несамовитий вільнодумець Б.Паскаль критикує свого попередника за надмірну увагу до власної особи: “Те, що є в Монтені доброго, досягається ціною великих зусиль. Те, що в ньому поганого – я маю на увазі, окрім нравів, – могло бути виправлене в одну мить, якщо б йому дали зрозуміти, що він дуже захоплюється різними оповідями й дуже багато говорить про себе”<sup>36</sup>. Водночас есеїстика зумовлюється авторською визначеністю, яка іноді може мати вигляд радикального суб’єктивізму чи навіть волюнтаризму – якби не згадана передумова щирості. Тому Паскаль не суперечить собі, коли не спростовує, а підтверджує тезу свого попередника, що справді “не в Монтені, але в самому собі знаходжу я все, що там бачу”<sup>37</sup>.

Друга відмінна риса – еkleктизм. Достовірність поданої інформації відходить на другий план. Текст цементується авторським стилем і набуває відповідного звучання через особисту перейнятність автора порушуваними проблемами. “Ці дослідження, – каже Монтень, – тільки проба моїх природних здібностей і ні в жодному разі не випробування моїх знань; і той, хто звинуватить мене в невігластві, зовсім мене цим не образить, оскільки в тому, що я кажу, я не відповідаю навіть перед самим собою, не те що перед іншими, і яке-небудь самозадоволення мені чуже. Хто хоче знання, нехай шукає його там, де воно знаходиться, і я менш за все бачу своє призначення в тому, щоб давати його. Те, що я викладаю тут, усього лише мої фантазії, і за їх допомогою я прагну дати уяву не про речі, а про себе самого; про ці речі, я, можливо, коли-небудь довідаюся чи знав про них раніше, якщо випадково мені доводилося зустрічати їхнє роз’яснення, але я вже не пам’ятаю його”<sup>38</sup>.

По-третє, з еkleктизмом пов’язані синтетичність та жанрова маргінальність есеїстики, що може наближати її до художньої літератури. Завдання Монтеня полягає “в тому, щоб зображати речі, котрі могли б відбутися”<sup>39</sup>. Це стає можливим за допомогою творчої уяви, пов’язаної з художньою творчістю. Паскаль пише “про безлад у Монтеня, котрий добре відчував слабкість правильної методи. Що він унікав цього, перескакуючи з теми до теми, він шукав свіжого повітря”<sup>40</sup>. Пошуки “свіжого повітря” в цьому сенсі означають визнання художності вислову важливим підтвердженням його істинності. У самого Паскаля літературна метафоричність переходить у філософську невичерпність. Зокрема, твердження “ріки – це шляхи, які рухаються і несуть нас, куди потрібно”<sup>41</sup> може заслужувати на окрему увагу в багатьох, починаючи від Геракліта, контекстах.

Важливою жанровою ознакою есеїстики може виступати філософське міркування. Монтень указує на можливість пошуку істини, спрямованість до неї, а не ілюзію володіння нею. Він пропонує “увазі читача думки неясні й не зовсім завершені, подібно до тих, хто ставить на обговорення на вчених зібраннях сумнівні питання: не для того, щоб знайти істину, але щоб її шукати”<sup>42</sup>. Для Монтеня пошук знань і навіть істина не становлять головної мети. Важливіше для нього – культура мислення. “Ми можемо, не володіючи здатністю до судження, володіти знаннями та істиною, але й судження, зі свого боку, може обходитися без них; більше того: зізнаватися в незнанні, на мій погляд, є одним з найкращих і найпевніших доказів наявності розуму”<sup>43</sup>. Мислення розуміється Паскалем як сутнісна характеристика людини, “вся наша гідність полягає в мисленні. Ось у чому наша велич, а не у просторі і

<sup>35</sup> Монтень М. Об искусстве беседы // Там само. – Кн. 3. – С. 186.

<sup>36</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (65). – С. 250.

<sup>37</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (689/64). – С. 256.

<sup>38</sup> Монтень М. О книгах // Опыт. – Кн. 1-2. – С. 479.

<sup>39</sup> Монтень М. О силе нашего воображения // Там само. – С. 128.

<sup>40</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (780/62). – С. 274.

<sup>41</sup> Там само. – Письма (717/17). – С. 261.

<sup>42</sup> Монтень М. О молитвах // Опыт. – СПб., 1998. – Кн. 1-2. – С. 375.

<sup>43</sup> Монтень М. О книгах // Там само. – С. 480.

часі, які ми не можемо наповнити”<sup>44</sup>, також “людина, очевидно, створена для того, щоб мислити. У цьому вся її гідність і цінність”<sup>45</sup>. Тобто головне для нього – залишатися мислячою людиною, здатною до критичного судження.

Мислити – означає сумніватися в усьому. Античний скепсис завжди зберігає свою актуальність для Монтеня: “Якщо філософувати, як стверджують філософи, означає сумніватися, то з тим більшими підставами займаєшся дурницями й фантазувати, як чиню я, також повинно означати сумнів”<sup>46</sup>. Паскаль також прагне ухилитися від будь-якого підсумовуючого твердження, оскільки під якимось іншим кутом зору воно може виглядати недостатньо істинним: “Справжня красномовність сміється над красномовством. Істинна мораль сміється над мораллю. [...] Сміятися над філософією – це і є філософувати по-справжньому”<sup>47</sup>. Таким чином, філософія для обох виступає надійним інструментом розуміння, що відкриває великі можливості для того, хто здатний ним скористатися.

По-четверте, це рефлексії над герменевтичною проблематикою, які підкреслюють суб’єктивність процесу розуміння. “Якщо б справжня сутність того, перед чим ми тріпочемо, сама по собі мала здатність впроваджуватися в нашу свідомість, то вона б робила це для всіх рівно й тотожно [...]. Однак відмінність в уявленнях про ті самі речі, що спостерігається між нами, очевидно доводить, що всі ці уявлення складаються в нас не інакше, як згідно з нашими нахилами; хто-небудь, можливо, і сприймає їх за випадковим збігом обставин згідно з їх справжньою сутністю, але тисячі інших бачать у них зовсім іншу, несхожу сутність”<sup>48</sup>. Вдумливо читаючи і прагнучи зрозуміти цього автора, Паскаль завважує протилежні інтенції, які, проте, діалектично зваємодоповнюють одна одну: “Монтень проти чудес. Монтень на захист чудес”<sup>49</sup>. Він же звертає увагу на стилістику міркування, зазначаючи, що “важко пропонувати на суд іншої людини яку-небудь думку і не впливати при цьому на її судження самим способом, за допомогою котрого ця думка висловлюється”<sup>50</sup>.

По-п’яте, виразними залишаються риси екзистенціалізму. У Монтеня й Паскаля біографічний чинник підтверджує і продовжує теоретичні викладки. На думку першого, “міркувати про смерть – означає міркувати про свободу. Хто навчився вмирати, той розучився бути рабом”<sup>51</sup>. Тракування смерті як важливої ознаки людського життя, існування на тлі смерті становить сутнісну ознаку такого стилю філософування, яке пізніше було назване екзистенціалізмом. Знаходимо в Монтеня: “Подібно до того, як наше народження принесло нам народження всього оточуючого, так і смерть наша буде смертю всього оточуючого. [...] Безперервне заняття всього вашого життя – це вирощувати смерть. Перебуваючи у житті, ви перебуваєте у смерті, бо смерть залишить вас не раніше, ніж ви покинете життя”<sup>52</sup>. Услід за Монтенем і немовби випереджуючи Гайдеггера, Паскаль говорить про конституювання світу екзистенцією: “Кожний є всім для самого себе, адже разом зі смертю все для нього вмирає. Тому кожний вважає себе всім для всіх”<sup>53</sup>.

Також у стилі Гайдеггера, але задовго до нього, Паскаль стверджує, що людина починає ставити сутнісні запитання через усвідомлення власної скінченності: “Коли я думаю про короткий термін свого життя, яке поглинається вічністю до і після неї – як пам’ять про одноденного гостя, – про крихітний простір, котрий я займаю, і навіть про той, що бачу перед собою, загубленому в безмежній протяжності

<sup>44</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (200/347). – С. 112.

<sup>45</sup> Там само. – Письма (146). – С. 246.

<sup>46</sup> Монтень М. Обычай острова Кеи // Опыты. – Кн. 1-2. – С. 375.

<sup>47</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (513/4). – С. 223.

<sup>48</sup> Монтень М. О том, что наше восприятие добра и зла во многом зависит от представления, которое мы имеем о них // Опыты. – Кн. 1-2. – С. 57.

<sup>49</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (863/814). – С. 304.

<sup>50</sup> Там само. – Письма (226/529). – С. 226.

<sup>51</sup> Монтень М. Философствовать – это значит уметь умирать // Опыты. – Кн. 1-2. – С. 103.

<sup>52</sup> Там само. – С. 110-111.

<sup>53</sup> Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма (668/457). – С. 252.

просторів, мені невідомих і таких, що не відають про мене, я відчуваю страх і подив, чому я тут, а не там; адже немає причини, чому б мені опинитися швидше тут, аніж там, чому швидше тепер, ніж тоді. Хто мене сюди помістив? Чисю волею і владою призначено мені це місце і цей час?”<sup>54</sup>

Попри наявні феноменологічні узагальнення, смерть, за Гайдеггером, виступає ознакою життя, яка дає можливість мислити його комплексно, від початку й до кінця: “Повне екзистенціально-онтологічне поняття смерті дає себе окреслити в наступних визначеннях: смерть як кінець присутності є найбільш своєю, безвідносною, достовірною і як така невизначеною, необхідною можливістю присутності. Як кінець присутності смерть є в бутті цього суцього до свого кінця”<sup>55</sup>. Повертаючись до греків, Гайдеггер вважає смертність головною сутнісною ознакою людини. Людина як смертна істота має здатність мешкати на Землі й турбуватися—перейматися багатьма, зокрема метафізичними, онтологічними запитаннями.

Завважаючи спорідненість настанов Гайдеггера з обома французькими мислителями, можемо ствердити її не випадковість. Навряд чи мав місце певний вплив через глибоке прочитання Гайдеггером їхніх есеїстичних творів. Принаймні такий зв'язок виявити важко. Радше мова може йти про спільні для всіх джерела і внутрішні закономірності есеїстичного жанру, в якому автор розкривається як “активний читач”<sup>56</sup>. З одного боку, нам слід звернути увагу на різні розуміння функцій суб'єктності Гайдеггером, а з другого — на його власну авторську настанову другого періоду творчості, після “повороту” до метафоричної мови філософування з приводу сенсу буття.

Ми знаходимо в Гайдеггера міркування про людину, суб'єкт, екзистенцію і, нарешті, про Dasein. Вони розташовуються в цьому порядку феноменологічного редукування, що поступово “скасовує” релятивні стосунки з індивідуальним досвідом, підкреслюючи інтенціональні риси здатності, спрямованості та конституювання. “Якщо “Я” є сутнісною визначеністю присутності, то вона повинна інтерпретуватися екзистенціально. [...] Тільки “субстанція” людини є не лише дух як синтез душі й тіла, але “екзистенція”<sup>57</sup>, — пише М.Гайдеггер. І далі — “феноменологічне висловлювання: присутність є, по суті, спів-буття, має екзистенціально-онтологічний смисл. Воно не має на меті онтично констатувати, що я не один фактично наявний, а бувають ще інші мого виду”<sup>58</sup>. Онтична якість укаже на приналежність до суцього, предметного світу наявних довкола речей.

Філософська герменевтика зумовлюється “герменевтикою фактичності” (Гадамер) Гайдеггера. Використовуючи особливий спосіб мислення, за Ф.Шлайєрмахером, “герменевтичне коло”, Dasein запитує про смисл буття і поступово конститує світ суцього, який існує довкола нас. Тоді як людина (man) неспроможна вийти за межі оточуючої предметності, Dasein знаходиться на межі суцього й буття. Із цієї точки, до якої ми доходимо завдяки феноменологічній редукції, ми набуваємо спроможності мислити сенс буття. Водночас онтологічна герменевтика Гайдеггера уможлиблює філософську герменевтику Гадамера. Обидва явища мають спільне коріння й навіть певною мірою надаються до ототожнення. Маємо цікаве уточнююче твердження самого Гайдеггера про те, що “герменевтична філософія — це справа Гадамера”<sup>59</sup>.

Автор “Істини і методу” адаптує онтологію Гайдеггера для розв'язання проблем практичного щоденного розуміння, що залишається, однак, у горизонті “герменевтики фактичності”. Гадамер пише: “Отже, хто прагне зрозуміти текст, той і готовий його вислухати, той і дозволяє йому говорити. Тому герменевтично

<sup>54</sup> Там само. — Письма (68/205). — С. 66.

<sup>55</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 258-259.

<sup>56</sup> Т.Бреза назвав “активним читачем” М.Монтеня. Див. ширше про це: *Квіт С.* Герменевтика як непідвладність // *Слово і Час.* — 2005. — №12.

<sup>57</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 117.

<sup>58</sup> Там само. — С. 120.

<sup>59</sup> Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics. — P. 2.



вихована свідомість повинна від самого початку бути сприйнятливою до іншого тексту. Подібна ж сприйнятливості усе-таки не передбачає ані “нейтралітету” (у тому, що стосується суті обговорюваної справи), ані самознищення, містячи, однак, у собі зняття засвоєння власних переддумок і передсуджень. Ідеться про те, щоб пам’ятати власні упередження, аби текст проявився у своїй цілковитій іншості й тим самим набув можливості протиставити свою фактичну істину нашим власним переддумкам”<sup>60</sup>.

Гадамер продовжує: “Коло, таким чином, має не формальну природу, воно не суб’єктивне і не об’єктивне, а описує розуміння як взаємодію двох рухів: традиції і витлумачення. Антиципація смислу, що спрямовує наше розуміння тексту, не становить суб’єктивного акту, а визначає себе із загальності, що поєднує нас із переданням. Вона не є від початку заданою передумовою — ми самі породжуємо її, оскільки ми, розуміючи, беремо участь у завершенні передання й тим самим визначаємо її наступні шляхи. Отже, коло розуміння взагалі не є “методологічним” колом, воно описує онтологічний момент розуміння”<sup>61</sup>.

Філософія Гайдеггера другого періоду пропонує парадоксальне, на перший погляд, “випростовування” автора у процесі ре-редукування. Мова йде про рух у напрямку, протилежному від редукації, а саме від *Dasein* до конкретної людини, якій належить інтепретаційний текст. Насправді цей процес не “антифеноменологічний”. Гайдеггер надає філософській мові ознак поетичної, зближуючи призначення філософа й поета. На його думку, “філософія й поезія стоять на протилежних вершинах, але ведуть мову про те саме”<sup>62</sup>. Згадаймо позицію Платона щодо здатності поетів давати світові правильні імена. Так і на думку Гайдеггера, “поет називає богів і всі речі тим, чим вони є. Це не надавання назви чомусь, що попередньо вже було відоме — суще іменується тим, чим воно є, лише завдяки істотному слову поета. Таким чином суще стає знане власне як суще. Поезія — це у-становлення буття за допомогою слова”<sup>63</sup>.

За допомогою наближення філософії до мистецтва Гайдеггерові вдається окреслити відповіді на сутнісні запитання, вимушено залишивши, проте, їх у тіні, оскільки на подібні запитання не може “прозора” відповісти мова сучасної філософії. Якщо прийняти на віру те, що поети й філософи справді люди з особливими спроможностями, ми не можемо не звернути увагу на те, що йдеться вже про саму людину, а не про суб’єкт<sup>64</sup>, екзистенцію чи *Dasein*. До нової метафоричної мови додається особлива внутрішня визначеність. Для прикладу, пояснення в такий спосіб змісту понять “буття” й “ніщо” виглядає майже вичерпним. “Як тільки ми хочемо вхопити буття, кожного разу стається так, ніби ми занурюємо руки у порожнечу”<sup>65</sup>.

Значення “ніщо” тлумачиться через зрозуміле кожній людині почуття жаху. “Під час жаху “земля вислизає з-під ніг”. Точніше: жах забирає у нас землю з-під ніг, тому що примушує вислизати суще в цілому. [...] Жах відбирає в нас здатність мови. Оскільки суще в цілому вислизає і насувається прямо таки Ніщо, перед його явленням замовкає будь-яке мовлення з його “є”. Те, що, охоплені жахом, ми часто намагаємося порушити порожню тишу жаху, байдуже якими словами, тільки вказує на присутність Ніщо. Що жах відкриває Ніщо, людина сама підтверджує відразу, як тільки жах відступить. У ясного розумінні, що тримається на свіжості спогаду, нам доводиться визнати: там, перед чим і з приводу чого нас огорнув жах, не було, “власне”, нічого. Так воно й є: саме Ніщо — як таке — явилось нам. У фундаментальному настрої жаху ми досягли тієї події в нашому бутті, завдяки якій відкривається Ніщо і виходячи з якої повинно ставитися питання про нього”<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> Гадамер Г.-Г. Истина і метод. — Т.1. — С. 250.

<sup>61</sup> Там само. — С. 273.

<sup>62</sup> Хайдеггер М. Интервью “L’Express” 20-26 октября 1969 г. // Разговор на проселочной дороге. — С. 154.

<sup>63</sup> Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії // Возняк Т. Тексти та переклади. — Х., 1998. — С. 353.

<sup>64</sup> Про багатозначність європейської традиції розуміння терміна “суб’єкт” пише Г.Шпет. Див.: Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М., 1993. — С. 324.

<sup>65</sup> Гайдеггер М. Вступ до метафізики // Гусев В. Вступ до метафізики. — К., 2004. — С. 121.

<sup>66</sup> Гайдеггер М. Що таке метафізика? // Там само. — С. 125.

Іншими словами, Гайдеггер переходить на есеїстичні засади. На перший погляд, такий суб'єктивізм багатьох його творів другого періоду цілком відповідає означенню У.Еко "надінтерпретація", яке останній уживає в негативній конотації. Однак у цьому випадку ми маємо справу не з довільним умоглядним тлумаченням, а з наслідком органічного переживання, що спирається на глибоке знання розглядуваного феномена і представляє не менш щирий вислів єдино можливого для інтерпретатора висновку.

Есей "Висловлювання Анаксимандра" становить міркування з приводу змісту важливого уривка тексту грецького автора, який зумовлює, на думку Гайдеггера, шлях цілого західного мислення. "Ми не вміємо довести цей переклад науково й не сміємо вірити йому, спираючись на будь-який авторитет. Наукові докази були б дуже одномірними. Вірі вже немає місця в мисленні. Цей переклад дозволяє лише мислити себе, до того ж у мисленні цього висловлювання. Мислення – це віршоскладання істини буття в історично можливому минулому співбесідуванні мислячих"<sup>67</sup>. Варто підшукати спеціальне визначення для такого підходу. Можливо, найкращим буде термін "спів-мислення". Теза про "співбесідування мислячих" відкриває перед нами есеїстичний шлях практичної реалізації філософської герменевтики. Інтерпретатор відмовляється від об'єктивізації значення розглядуваного тексту як від несуттєвої ілюзії. Він просто розмовляє з автором.

*Повернення методу.* Відстоюючи позиції філософської герменевтики, Гадамер, з одного боку, спирається на онтологію Гайдеггера, а з другого – на право філософа вільно міркувати, вивисуючись над методами окремих наук і стилістикою різних авторів. Утягненість у розмову веде до актуалізації істини, не обмежуючи, однак, права учасників на продовження власного міркування. Колізія між філософською герменевтикою і методом не має вирішення посьогодні. "Головна проблема в поясненні герменевтичної теорії пов'язана з необхідністю відмежування від метафізичного ідеалізму та дискусії про окремі літературні критичні методи та стратегії", – каже Д.Гой. Водночас "питання полягає в тому, чи це методологічне зазіхання виключає критичну дискусію про стани для інтерпретативного розуміння та критеріїв для цих інтерпретацій, адже критерії уможливають розрізнення між більш адекватними та менш адекватними підходами"<sup>68</sup>.

Філософська герменевтика захоплює ґрунтовністю своїх засад. Ускладнення виникає при вирішенні завдання застосування. Р.Палмер через знайомство з Гайдеггером і Гадамером та власну інтерпретацію німецьких герменевтичних текстів намагається прищепити в літературознавстві феноменологічний погляд на літературу, відзначаючи методологічну зашореність американської традиції, "грубий натуралістичний і технологічний шлях у погляді на цю проблему"<sup>69</sup>. Р.Палмер спирається на поняття "герменевтичний досвід", який може бути лінгвістичним, історичним, онтологічним тощо. Проте феноменологічна традиція потрапляє до Сполучених Штатів не з герменевтичних джерел, а через французький постмодернізм. Ж.Дерріда був одним з найцікавіших авторів.

Ідея нівелювання постмодернізмом будь-якої можливої, зокрема такої, що тільки могла б виникнути, ієрархії набувала ідеологічного звучання, позначаючи подвійні стандарти та відмовляючи в доречності сутнісному погляді на культуру. Герменевтичний підхід, навпаки, виходить із цілісності культури, стверджуючи наявність істини й важливість її пошуку шляхом того ж правильного міркування. Герменевтичний урок, на думку Дж.Бранса, полягає в тому, що ніщо в цьому світі не існує без значення. "Ми, як Одисей, накопичуємо більше історій, ніж того хочемо, але не так багато для розповіді. Чи, мабуть, як Едіп, котрий із жахом усвідомлює, що все, про що він чує, є правдою"<sup>70</sup>. Світ пропонує нам більше значень, ніж ми спроможні перетравити. Дж.Бранс наголошує на важливості посередницької ролі "герменевтики

<sup>67</sup> Хайдеггер М. Высказывание Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. – С. 67.

<sup>68</sup> Hoy D. The Critical Circle. Literature, History and Philosophical Hermeneutics. – Berkely, 1978. – P. 102.

<sup>69</sup> Palmer R. Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. – Evanston, 1969. – P. 223.

<sup>70</sup> Bruns G. Hermeneutics Ancient and Modern. – New Haven, 1992. – P. 247.

свободи” в різноманітних дискусіях. Постаць Одиссея виступає найвідповіднішою метафорою, оскільки він постійно перебуває “на шляху”<sup>71</sup>.

*Висновки.* Отже, універсальне значення філософської герменевтики спирається на традиції грецького скепсису, християнської визначеності, методологічної спадщини різних інтелектуальних мод і галузей та перебуває в “онтологічному горизонті”, представленою М.Гайдеггером. Практичне застосування філософської герменевтики може виявлятися в есеїстичному жанрі. Також у позиції інтелектуала, міркування якого спрямовуються не на досягнення певного конкретного розуміння, а на організацію цього процесу. Тоді інтерпретатор перебуває ніби понад методом. Водночас філософська герменевтика не включається в розряд методології як такої. Остання зберігає свою актуальність після того, як саме міркування спрямовується в річище “правильної розмови”.

Екзистенціальна заангажованість у процесі здобування істини не співзвучна з романтичною настановою. Остання може актуалізуватися в контексті тих чи тих методологічних традицій або в окремих випадках авторських мотивацій. Через свою феноменологічну закоріненість філософська герменевтика забезпечує необхідну спрямованість на досягнення розуміння. Вона має внутрішню логіку, яка не може бути спростованою несподівано винайденими фактами чи представленням якихось оригінальних поглядів. Згадаймо реакцію Г.-Г.Гадамера на результати філологічних досліджень, які нібито спростовують узвичаєну етимологію слова “герменевтика”, до якої інтерпретатор богів Гермес уже не повинен би мати жодного стосунку.

Гадамер пише: “Я не можу до решти поділити почуття тріумфу, яким повніться автор з того приводу, що виведення слова “герменевтика” від слова “Гермес” сучасним мовознавством викрито як фікція, і натомість ми не знаємо, що означає це слово етимологічно. Я беру це до уваги й не почуваюся надто вже збентеженим, бачучи, як розуміли це слово Августин і відверто вся традиція. Посилання на пана Бенвеністе нічого тут змінити не може. Свідчення традиції важить багато — звісно, не як мовознавчий аргумент, але як дійсне посилання на те, як широко і як універсально може бачитися і бачиться герменевтичний феномен: як “нунцій для всього, що подумали”<sup>72</sup>. Отже, герменевтика націлена на досягнення розуміння в найширшому значенні цього слова.

<sup>71</sup> Там само. – Р. 266.

<sup>72</sup> Гадамер Г.-Г. Істина і метод. – Т. 2. – С. 264.

## ПАМ'ЯТКА ДЛЯ АВТОРІВ

Журнал “Слово і Час” висвітлює питання історії, теорії та сучасної практики літературного руху, загальнокультурного життя. Виходячи з принципів об'єктивності та плюралізму, редакція не вважає за обов'язкове поділяти всі погляди й положення авторів, завдяки чому зберігає і природний ґрунт для конструктивної полеміки.

Неодмінними вимогами до матеріалів, що подаються на розгляд редколегії, є достеменність наведених фактів, посилань на всі використані джерела, точність у цитуванні.

Статті та інші матеріали (крім листів) подаються до редакції українською мовою, обсягом не більше друкованого аркуша; посилання розміщуються внизу сторінки.

Статті подавати в комп'ютерному наборі — як текстовий файл без переносів у словах у текстовому редакторі Microsoft Word (від 6-ї версії) у розширенні RTF на стандартній дискеті; можна надсилати електронною поштою (E-mail: jour\_sich@iatp.org.ua; www.word-and-time.iatp.org.ua).

До дискет обов'язково мусить бути подана виразна роздруковка статті у 2-х примірниках, виконана шрифтом не менше 14 кегля через 2 інтервали 28 рядків на сторінці.

До статті додається анотація (на 600-800 знаків) українською, російською та англійською мовами.