

Подяка

Висловлюю подяку професору Українського Вільного Університету (Мюнхен) Роландові Пічу за ознайомлення мене з творчістю М. Гайдеггера й Г.-Г. Гадамера. Важливу роль у завершенні «Герменевтики стилю» відіграла підтримка Німецької служби академічних обмінів (DAAD) та Інституту економіки громадського мовлення Кельнського університету, особливо директора Манфреда Копса та Олексія Хаб'юка. Також я щиро вдячний професору Національного університету «Києво-Могилянська академія» Михайлові Мінакову за добрий смак і велику увагу, приділену вдосконаленню тексту книжки.

Appreciation

I would like to express my gratitude to Roland Pietsch, professor of the Ukrainian Free University in Munich, for acquainting me with the works of Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer. An important factor making possible the completion of "Hermeneutics of Style" was the support of the German Academic Exchange Service (DAAD) and Institute for Broadcasting Economics at the University of Cologne, especially director Manfred Cops and Oleksiy Khabiuk. I am also grateful to Mykhailo Minakov for his good taste in style and the attention he paid to improve the text of the book.

Герменевтика стилю

Сергій
Квіт



Київ

Видавничий дім
«Киево-Могилянська
академія»

2011

Монографія «Герменевтика стилю» належить до царини філософської герменевтики. Обґрунтовуючи свій концепт, С. Квіт використовує поняття герменевтичного феномену, залучає есеїстичну й феноменологічну традиції, починаючи від греків і завершуючи класиками постмодернізму, включно з Платоном, Аристотелем, М. Аврелієм, І. Лойолою, М. Монтенем, Б. Паскалем, Г. Сковородою, Ф. Шлайєрмахером, В. Дільтаєм, М. Гайдеггером, Г.-Г. Гадамером, Д. Чижевським, М. Фуко, Ж. Деррідою. На це видання вплинули студії автора в Українському Вільному Університеті (Мюнхен) та Кельнському університеті. Книжкою можуть послуговуватися дослідники, студенти гуманітарних і соціальних спеціальностей, всі, кого цікавить герменевтична проблематика.

“Hermeneutics of Style” is a monograph contribution to the field of philosophical hermeneutics. Here, Serhiy Kvit applies the idea of the hermeneutic phenomenon to develop a novel conception that draws upon essayistic and phenomenological traditions, beginning with the Greeks and including postmodern classics: Plato, Aristotle, Marcus Aurelius, Ignatius of Loyola, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Hryhoriy Scovoroda, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Dmytro Chyzhevskiy, Michel Foucault, Jacques Derrida. This publication was influenced by the author’s investigations in the Ukrainian Free University in Munich and in the University of Cologne. The book will be useful for researchers, students of humanities and social sciences, and everyone interested in hermeneutics.

Науковий редактор
доктор філософських наук *М. А. Мінаков*

Рецензенти:
доктор філологічних наук *Г. Г. Почепцов*,
кандидат філософських наук *К. Б. Сігов*

© Квіт С. М., 2011
© Міжнародний благодійний фонд відродження Києво-Могилянської академії, 2011
© Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011

Зміст

ГЕРМЕНЕВТИКА І ГЕРМЕНЕВТИКА	7
АНТИЧНА СПАДЩИНА	13
Гермес	13
Питання методу	16
Філософія як герменевтична стратегія	20
Народження есеїстики та пре-екзистенціалізм	23
Св. АВГУСТИН: ХРИСТИЯНСЬКА ВИЗНАЧЕНІСТЬ	27
Розмова у пабі	27
Трійця і внутрішнє слово	29
Онтологія та пре-феноменологія	32
Концепція людяності	35
ІГНАТІЙ ЛОЙОЛА: СИЛА УЯВИ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА	39
Прототип Дон Кіхота	39
Дві технології розуміння й цілісність мислення	42
Мова переконань і мова уяви	44
Уява та істина	47
Герменевтичні наслідки	49
М. МОНТЕНЬ І Б. ПАСКАЛЬ: ЕСЕЇСТИЧНИЙ ПРОРИВ	54
Ф. ШЛАЙЄРМАХЕР І В. ДІЛЬТАЙ: НА ШЛЯХУ ДО ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ	63
Універсальність теорії інтерпретації	63
Психологічні й соціальні засади одиничного	68
М. ГАЙДЕГГЕР І Г.-Г. ГАДАМЕР: ГЕРМЕНЕВТИЧНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА	78
Політична біографізація філософії	78
Герменевтика як онтологічний проєкт	81
Герменевтичний феномен	88
Г. СКОВОРОДА І Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ: ГЕРМЕНЕВТИЧНІ СТРАТЕГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ	94
Поза часом	94
Історія літератури	98
Філософія та філософія історії	105
Відкриття Сковороди	110
Філософія серця	115
М. ФУКО І Ж. ДЕРРІДА: ОБАБІЧ ІСТИНИ	120
Дискурсивні практики та археологія знання	120
Деконструкція як пошук жанру	124
ГЕРМЕНЕВТИЧНА ПРАКТИКА	130
ЛІТЕРАТУРА	138

Contents

HERMENEUTICS AND HERMENEUTICS	7
ANCIENT HERITAGE	13
Hermes	13
Issue of Method	16
Philosophy as Hermeneutic Strategy	20
Nascent of Essayistics and pre-Existentialism	23
St. AUGUSTINE: THE CHRISTIAN CERTAINTY	27
Pub Discussion	27
The Trinity and Inner Word	29
Ontology and pre-Phenomenology	32
The Concept of Humanity	35
IGNATIUS OF LOYOLA: IMAGINATIVE POWER AS PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS	39
The Prototype of Don Quixote	39
Two Technologies of Understanding and Wholeness of Thinking	42
Language of Convictions and Language of Imagination	44
Imagination and Truth	47
Consequences of Hermeneutics	49
MICHEL DE MONTAIGNE AND BLAISE PASCAL: ESSAYISTIC BREAKTHROUGH	54
FRIEDRICH SCHLEIERMACHER AND WILHELM DILTHEY: ON THE WAY TO PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS	63
Universalism of Interpretation Theory	63
Psychological and Social Foundations of Singularity	68
MARTIN HEIDEGGER AND HANS-GEORG GADAMER: HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY AND PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS	78
Political Biographization of Philosophy	78
Hermeneutics as Ontological Project	81
The Hermeneutic Phenomenon	88
HRYHORIY SCOVORODA AND DMYTRO CHYZHEVSKYI: HERMENEUTIC STRATEGIES IN UKRAINIAN CONTEXT	94
Beyond Time	94
The history of Literature	98
Philosophy and Philosophy of History	105
Discovering Skovoroda	110
Philosophy of the Heart	115
MICHEL FOUCAULT AND JACQUES DERRIDA: ON BOTH SIDES OF THE TRUTH	120
Discursive Practices and Archeology of Knowledge	120
Deconstruction as Search for Genre	124
HERMENEUTIC PRACTICE	130
SOURCES	138

Герменевтика і герменевтика

Поняття «герменевтика» настільки багатозначне, що легше вести мову про особливу герменевтичну галузь, ніж кожного разу знаходити відповідне пояснення у контексті багатьох традицій і джерел. Герменевтичну проблематику в Україні поки що лише оглядають з різних боків, немов ласий шматок, – з якого боку б його краще вкусити? Після інтелектуального стрибка із соцреалізму у постмодернізм, який у 1990-х рр. привів до поширення явища постсоцреалізму, стало зрозуміло, що риторична зміна означень не завжди свідчить про оновлення старих способів мислення. Застосування нових понять само по собі не наближає нас до істини, оскільки це не стосується здатності ставити правильні запитання, вживаючи ці слова доречно.

Т. Крусіус пропонує таку структуру герменевтичної традиції [100; 5–6]:

1. Наївна, чи природна герменевтика, якою ми послуговуємося щодня, спонтанно, переважно не усвідомлюючи цього, коли нам бракує певного інтерсуб'єктивного розуміння.
2. Нормативна герменевтика, мистецтво інтерпретації тексту, що пов'язується з особливим колом інтерпретаторів, які можуть це робити.
3. Наукова герменевтика, що уявляється як фундаментальна дисципліна з гуманітарної галузі.
4. Філософська, чи онтологічна герменевтика, загальна філософія людського існування.
5. Негативна, чи глибока герменевтика, герменевтика деструкції чи підозри.

Цю класифікацію можна доповнювати, уточнювати, виправляти, але в цілому вона відбиває загальну логіку розуміння герме-

невтичного феномену в його історичному розвитку. Додамо лише, що синонімом до п'ятої позиції можуть виступати одночасно т. зв. критична теорія, пов'язана з неомарксизмом, та різноманітні постмодерністські напрями, які оперують радше поняттям деконструкції. Термін «деструкція» належить М. Гайдеггерові і має модерністську природу, оскільки деструкція мови метафізики здійснюється ним з метою пошуку істинних значень слів, тоді як постмодернізм заперечує наявність істини взагалі. Хоча стосунки філософської герменевтики і постмодернізму несуть у собі значний елемент пікантності, про що пише П.-М. Розенау: «Іронія полягає в тому, що незважаючи на те що французи приділяють найбільше уваги розвитку постмодернізму, він був інспірований німецькими філософами, в першу чергу Ніцше і Гайдеггером» [120; 12].

Розглядаючи філософську герменевтику як певну нову якість порівняно з попередніми поглядами на герменевтику як на мистецтво або правила інтерпретації, ми не можемо уникнути того, що вона завжди виступає і першим, і другим. М. Гротті каже, що герменевтика знаходить собі місце там, де виникає потреба одній людині зрозуміти іншу. Це зокрема відкриває шлях для її методологічного застосування у соціології. Герменевтика становить цілий комплекс «теорій, принципів, правил і методів, зосереджуючись не лише на текстах, але також на неписаних джерелах, як-от людській діяльності, подіях, різних людських ситуаціях – це спроба “прочитувати” їх у той спосіб, який дає розуміння. Сутнісно наше буття зумовлюється мовою. Саме тому ми здатні виявляти зміст людської поведінки й досягати тут принципового розуміння» [107; 87]. Тобто герменевтика зосереджується на людині й культурі, поступаючись дослідженнями природи точним наукам.

Вона впливає з мови і послуговується мовою. За Н. Муле, «це постійна розмова, яка не починається і не закінчується з нами, і саме тому ми роками можемо бути серед пліткарів, долучених до такої розкішної, дискусійної та багатоголосої справи, що зветься герменевтикою» [114; 3]. Під час захисту докторської дисертації з аскетичної літератури Київської Русі [45], який відбувався у Національному університеті «Києво-Могилянська академія», архієпископ УАПЦ Ігор (Ю. Ісіченко) погодився з фактом власної заангажованості проблематикою дослідження як важливим компонентом для досягнення розуміння. Він зауважив, що «вивчати християнську спадщину відчужено й дистанційовано, означає неминуче прирікати її на деформацію». Можливо,

з погляду науки суб'єктивність науковця тут справді входить у конфлікт з науковою об'єктивністю. Проте герменевтична настанова, по-перше, не претендує на об'єктивність, по-друге, спирається на особисту втягненість інтерпретатора у предмет розгляду і, по-третє, цей предмет відіграє не пасивну, а активну роль, власне втягуючи інтерпретатора і значною мірою зумовлюючи його висновки.

Герменевтичне запитування стосується цілої культури. «Я глибоко переконаний, – каже П. Рікер, – що головною особливістю герменевтики виступає здатність до розгадування світових таємниць за допомогою текстів. Герменевтика не обмежується ні проведенням об'єктивного структурного аналізу текстів, ані суб'єктивною екзистенціальною характеристикою авторів цих текстів; основним предметом її дослідження залишаються світи, що відкривають ці автори, і тексти. Лише зрозумівши світи, реальний і можливі, відкриті за допомогою мови, можна зрозуміти самих себе» [66]. Тому наслідком герменевтичної розмови, в якій можуть брати участь не тільки співбесідники, а й текст і його інтерпретатор, є не лише розуміння іншого, не лише взаєморозуміння як результат спільного пошуку істини. Наслідком такої розмови обов'язково є самопізнання і саморозуміння.

Завдання герменевтики – допомогти у досягненні розуміння того, що для нас поки що виступає незрозумілим. Дж. Вайншаймер вказує на особливості цього процесу. «Як можуть інтерпретатори зрозуміти щось інше, ніж вони самі в їхньому світі, й втримувати це розуміння на шляху, що постійно збільшує їхнє розуміння себе та світу? Як це можливо, мислити разом відмінність та ідентичність? [...] сама метафора пропонує відповідь. Якщо ми мислимо розуміння як встановлення метафоричних зв'язків, якщо зливаються два горизонти, на такому шляху вони обидва стають тим самим і відмінним одночасно» [127; 86]. Іншими словами, те, що було відмінністю, стає частиною ідентичності. Для цього ще раніше ідентичність мусила поділитися чимось самозрозумілим з відмінністю, щоб такий зв'язок у принципі міг бути встановлений.

Моя пропозиція герменевтики стилю ґрунтується на думках Г.-Г. Гадамера про герменевтичний феномен. Осмислюючи історію герменевтичної галузі, він дивиться на філософську герменевтику не просто як на певний етап її розвитку. Герменевтичний феномен виступає важливою характеристикою людини, окреслюючи її вроджену здатність до розуміння. Виходячи з такого погляду, можна зробити висновок, що певні складові

концепції філософської герменевтики висувалися й обґрунтовувалися вже відтоді, як греки стали послуговуватися філософією. Тому моє представлення не має телеологічного характеру, але час від часу я відзначаю певні концептуальні внески з різних епох до філософських вчень новітніх часів.

Оскільки ми припускаємо пов'язаність герменевтичного феномену з людською природою, разом із ментальними та соціальними характеристиками, спробуємо просунути цим спекулятивним шляхом далі, вважаючи цілісність культури головною умовою внутрішньої комфортності людини. Адже багато сучасних філософсько-критичних напрямів вказують на таку якісну ускладненість сучасного інтелектуального та суспільного світу, яка нібито повністю унеможлиблює т. зв. лінійне розуміння культури. Лінійність тут виступає синонімом не лише до спрощеності й одномірності, але також до цілісності, чи епічності¹. Мовляв, теперішній світ настільки складний, що давно вже (після Другої світової війни – напевно) не вписується у застарілі спрощені конструкції західної метафізики/логоцентризму, які, до того ж, претендують на владні зазіхання над людиною своєю схематичністю, статичністю, риторичною пов'язаністю з певними дискурсивними практиками.

У таких дискусіях завжди помітне одне головне протиріччя, яке можна редукувати до протистояння авангарду й традиції. Дивитися вперед чи оглядатися назад? Будувати нове чи триматися за старе? В якій спосіб визначати напрям свого руху (вперед чи назад – це куди?). В яких конструкціях утримується цілісність? Що таке «просте», «складне», «складене», «ускладнене»? Зрештою, які позиції прогресивніші – ліберальні, консервативні чи ліві? Здебільшого такі запитання зумовлюються не змістом оголошених дискусій, а банальними інтересами чи звичайними смаками певних груп, які не мають раціонального пояснення. Наприклад, різні інтелектуальні угруповання можуть виступати принциповими опонентами лише тому, що одне з них цілком щиро вважає авангард сатанізмом, а інше традицію – нацизмом.

Тому спробуємо просто стати на бік людини, пам'ятаючи про її людяність, непередбачуваність і зухвалість, про постійне балансування між раціональністю, ірраціональністю та байдужістю, а також про весь можливий і неможливий обшир її інтересів і зацікавлень. Тобто виходитимемо з людської природи,

¹ Тут ми стикаємося з ідеологічною заангажованістю переважної більшості найважливіших інтелектуальних дискусій, коли поряд із професійними аргументами фактично використовуються різні маніпуляційні технології.

нічим не захоплюючись і ні від чого не жахаючись. Тоді людина буде, по-перше, міфом – тим, що вона сама про себе думає (її власна думка корелюється з поглядами оточення). По-друге, вона матиме певні властивості й здатності, пов'язані зі структурою її розумових процесів. Наприклад, вона йде від простого до складного, висловлюється послідовно (слово за словом), має потребу знаходити відповіді на свої запитання, змінює загальну картину свого розуміння довколишнього світу згідно з набуттям нової інформації про нього. По-третє, вона матиме певний алгоритм процесу розуміння, який об'єднує її з іншими людьми.

У цьому разі герменевтичний феномен буде однією з можливих назв для третього компоненту. Він спирається, з одного боку, на фізіологічні особливості людського мозку, а з другого – на зануреність у культуру як власний світ, створений людиною посеред і, до певної міри, на протигагу світові природи. З такого розуміння культури випливає поняття людяності як чогось такого, що характеризує саму людину. На цьому етапі нам знову не оминути деякої спекулятивності, пов'язаної, однак, не з бажанням будувати нові метафізичні конструкти, а з потребою описати предмет перед початком його розгляду. Тож одразу треба зауважити, що поняття людяності у нашому нинішньому розумінні має християнське походження, яке виокремило людину зі світу природи, наголошуючи насамперед на її Богоподібності, а тому зокрема – на відмінності від тваринного світу, незважаючи на біологічну подібність, через неприйнятність певних способів поведінки, цілком нормальних для тварин.

Ризикуючи хитнутися у майже граничну спекулятивність, підсумуємо, з чим ми маємо справу. Герменевтичний феномен пов'язаний з людиною, людяністю й культурою. Він задовольняє потребу людини в розумінні довколишнього світу, що складається з відповідей на питання, які перед нею постають або які вона сама собі ставить. Людина розуміє культуру через звичайну людську історію, що розповідається одними людьми про інших. Історії з грецьких міфів, історії з літературної спадщини В. Шекспіра є спільними для всіх людей. Ми сприймаємо світ епічно, крізь ці оповіді, що їх переживаємо і проживаємо як частину власного життя. Коли Борхеса запитали, чи він дістав цілісне естетичне враження від Джойсового «Улісса»¹, той одразу відповів – ні. Він також не йме віри тим, хто каже, що прочитав усього

¹ Найкращий приклад постмодерного тексту.

«Улісса». Але Борхес любить читати й перечитувати багато окремих фрагментів, які справді мають велику художню цінність. Він каже, що формальний текст цього великого роману сконструйований з певного набору невеликих текстів-історій. Людина розуміє те, що може бути представлене вербально, а цікавиться лише тим, що представляється епічно.

Відтак розуміння культури, по суті, є тим самим, що й розуміння людьми одне одного. Тоді той, хто хоче розуміти тексти культури (всілякі людські історії), більшою чи меншою мірою виступає як читач і критик цих текстів. Часом це просто читач, а іноді – «активний читач», який не лише читає тексти, а й має що повідомити іншим про них, створюючи критичні, тобто, з певного погляду, вторинні тексти культури. Такого роду твори належать до маргінального есеїстичного жанру, в якому на чільне місце виходить особа автора з оригінальним стилем письма й мислення. Філософ також є активно мислячим читачем, тому за певних обставин їхні позиції збігаються. Обидва вони шукають ключі до людини й культури. Я розглядаю герменевтичний феномен, звертаючись до тих інтелектуалів, які шукають ці ключі. Тому концепт герменевтики стилю зумовлює таку композицію книжки, яка складається головним чином з огляду індивідуальних авторських концепцій, у т. ч. із з'ясуванням стилістичних та біографічних чинників, починаючи від греків і закінчуючи класиками філософської герменевтики.

Оскільки ми взяли за основу думку про те, що герменевтичний феномен сам по собі – це не звичайна теоретична концепція, а те, що впливає з питомих особливостей людини і потім проявляється у культурі, його розуміння поступово, з часом, набуває виразних обрисів. Наприклад, греки, Св. Августин, Монтень, Паскаль і Дільтай у різний спосіб підходять до того, що ми умовно можемо назвати пре-феноменологією. Проте вони не випереджують Е. Гуссерля у часі, а своїми шляхами будують загальне розуміння герменевтичного феномену. Подібним чином, як ми побачимо, весь зміст філософської герменевтики був пояснений Гадамером через аналогію з концепцією внутрішнього слова Св. Августина. Особливого значення набуває «археологічна» концепція «турботи про себе» М. Фуко. В окремих випадках, як от з представленням концепцій І. Лойоли та Г. Сковороди, я використовую елементи метакритичного дослідження, залучаючи праці, відповідно, А. Ніколаса та Д. Чижевського. Спадщина Г.-Г. Гадамера виступає коментарем до всього герменевтичного феномену, в його історичному й теоретичному вимірах.

Гермес

Постать давньогрецького бога Гермеса (Ἑρμῆς) має особливе значення для герменевтики, оскільки вважається, що це слово походить від його імені. На думку В. Доті, не лише герменевтика, а навіть грецьке слово еврика (εὕρηκα) етимологічно пов'язане із цим ім'ям [103; 359]. Гермес мав багато справ, зокрема він доносив людям волю богів, оскільки їхня мова була незрозумілою простим смертним. Таким чином, одним із завдань Гермеса було пояснити, перекласти чи інтерпретувати те, що боги хочуть повідомити людям. Його головна функція – посередницька. Зокрема між поки що прихованим сенсом і вже зрозумілим. Він був сином Зевса і плеяди Майї, дочки титана Атланта. Гермес починає шукати пригод від самої коліски, вкравши корів Аполлона і вправно ввівши його в оману. Цей хитруватий вісник богів винайшов абетку, музичні інструменти, навчив людей точно вимірювати відстані й вагу, орієнтуватися по зірках, вирощувати оливкові дерева, змагатися за спортивними правилами. Гермес – бог успіху і відкриттів. Він наглядає за непорушністю угод (торгівля також передбачає порозуміння), стає покровителем мандрівників, пастухів, ораторів і шахраїв та ідеальним суддею, супроводжує душі померлих до Аїда.

Гермес у Гомера (можливо, VIII або навіть VII ст. до Р.Х.) – це «коханий син Зевса, провісник» [17; 98]; «світлий дозорець» [17; 30]; «осайний дозорець» [17; 128]; «гоніць світлосяйний» [17; 101]; «оповісник» [17; 221]. Він «ласкавий і рятівничий» [17; 395], який «розносить блага для нас» [17; 145]. Гермес – це «посол, що людям у різноманітних справах і радість, і успіх, і славу дарує велику» [17; 263]. Перед нами гарний юнак: «Гермес із жезлом золотим мене близько від дому / стрів на дорозі, на юного мужа із вигляду схожий / з першим пушком на щоках, у розквіті років

найкращих» [17; 180]. Разом з тим довіряти йому треба з обережністю. Адже його можна легко підкупити. Гомер пише, що Автолік, дід Одісея, «між людей вирізнявся / клятвопорушенням здавна й злодійством. Це все від Гермеса / мав він, – годив йому тим, що з козлят і овечок жертовні / стегна палив, і Гермес був у всьому до нього прихильний» [17; 331]. Втім, подібні моральні якості характеризують усіх грецьких богів.

Існують версії, що Гермес був також богом родючості. У такому разі його ім'я, можливо, пов'язане зі словом *έρμα* чи *ερμαίον*, що означає «купа каменів», первісною функцією яких було позначання меж землі. Це могли бути своєрідні стовпи, камені фалічної форми, які ставилися сторчма. Деякі дослідники, навпаки, схильні заперечувати походження слова «герменевтика» від імені Гермеса. Г.Г. Гадамер каже, що у цьому випадку він не чувається «надто вже збентеженим, бачачи, як розуміли це слово Августин і відверто вся традиція [...]». Свідчення традиції важить багато – звісно, не як мовознавчий аргумент, але як дійсне посилення на те, як широко і як універсально може бачитися і бачиться герменевтичний феномен: як «нунцій для всього, що подумали» [22; 264]. Тобто якщо ми пильніше придивимося до постаті Гермеса як до характерної метафори, то можемо виявити багато цікавого.

За словами Н. Муле, Гермес був «грайливим, неслухняним жартівником. Передаючи повідомлення людям від богів, він спокушається їхньою інтерпретацією. Має характер складний, різнобічний, брехливий, несерйозний, нещирий, зневажає правила; майстер творчості й винахідливості. Гермес має здатність бачити речі по-новому. Його галузь – це зміна, передбачення та пошук виходу із заплутаних ситуацій» [114; 2]. Тому «коли ми шукаємо за найбільш відповідним визначенням герменевтики, то завжди стикаємося обличчям до обличчя зі спритником Гермесом, що скеровує нас у різні напрямки» [114; 3]. В. Доті зазначає, що стиль цього «жартівника не пов'язаний з послідовним упорядкованим мисленням». Відтак, «можливо, Гермес допоможе нам полишити благодушні зазіхання на об'єктивну “науковість” та сподівання на якусь моральну відповідальність керівників мас-медій» [103; 363]. Він не просто передає волю богів, а й намагається щось додавати від себе, пропонуючи власну інтерпретацію. З ним небезпечно мати справу. Гермес обіцяє своєму батькові Зевсу ніколи не брехати, проте залишає за собою право не казати всієї правди.

Отже, метою Гермеса є все ж не заплутати, а відкрити багато різних можливостей для розуміння сенсу певного повідомлення. Він грається з нами, пропонуючи свою допомогу, коли ми готові її прийняти, відрізнивши пустощі від дійсно важливої справи. Повідомлення, яке нас цікавить, іноді може мати багато варіантів змісту, зокрема контекстуальних. Тому текст, який нас цікавить, немов той Гермес, продовжує бавитися з нами, приховуючи власний сенс доти, поки ми не будемо готові знайти, а насправді – віднайти його. Так ми ведемо гру із самим життям, намагаючись зрозуміти його, або ж постійно доводячи власну правоту щодо відповідей на поставлені перед нами запитання. «Такою є природа герменевтики, і вся непогамовна гра Гермеса постійно втримує нас на межі»¹ [114; 18]. У цій грі комусь залишаються тільки Гермесові гримаси. Вже тут нам спадають на думку запитання, які поступово набиратимуть чіткіших обрисів. Чи не приховується цей справжній зміст більшою мірою в нас самих, ніж у пропозиції повідомлення, що надходить? Як саме істинність сенсу, яку ми шукаємо, пов'язана із самим повідомленням, його автором та інтерпретатором?

Антична спадщина метафорично визначає сутнісні рамки для герменевтики. Д. Келлі зазначає, що «інтерпретація є до-, чи навіть взагалі ненауковим поняттям, таким же старим, як література, давнішим за філософію; і теорія інтерпретації сягає майже в таку саму давнину. Вона справді має міфічне походження, асоціюючись із посланцем богів Гермесом та жерцями Дельфійського оракула, а тому з процесом передбачення» [111; 645]. Герменевтика «антропоцентрична, орієнтована на цінності, відповідальна перед традицією, занурена у розуміння». Вона символізує «важливість партнерства Гермеса, Клію та Феміди» [111; 668]. Із цієї розгорнутої метафоричності можемо відзначити різноспрямованість герменевтичних завдань, яка, з розвитком уявлень про герменевтичний феномен, поступово набуває в культурі універсального значення. Постать Гермеса пов'язується з принциповою неоднозначністю розуміння. А завдання передбачення і розуміння формують певний методологічний запит до герменевтики.

¹ «Перебування на межі» є спільною рисою для есеїзму, пов'язаного з модернізмом, та постмодернізму. У першому випадку ми шукаємо відповіді на питання, що нас хвилюють. У другому – цілком заперечується наявність істини. Вона виступає у вигляді частини певного метафізичного проекту, що зазіхає на владу над людиною. Поняття істини замінюється на такі означення, як «метанаратив» і «логоцентризм».

Питання методу

Філософські словники подають грецьке слово *ἐρμηνευτική* у значенні «тлумачити, пояснювати чи інтерпретувати» [121]. Відповідно «тлумачення» – *ερμηνεία*. Латинізований термін *hermeneutics* означає мистецтво, а також теорію розуміння й інтерпретацію лінгвістичних та нелінгвістичних повідомлень. Платон (427–348 до Р.Х.) застосовує цей термін у багатьох діалогах, протиставляючи герменевтичне знання тому, чим є мудрість (*σοφία*). Перше відносилось насамперед до релігійного знання, відкритого чи сказаного, і не включало, як *σοφία*, розгляд істинності повідомлення. Аристотель (384–322 до Р.Х.) робить наступний крок, назвавши свою працю з логіки та семантики *Περὶ ἑρμηνείας* (Про тлумачення). Іноді вважається, що тільки разом зі стоїками та їхніми рефлексіями щодо інтерпретації міфу виникає щось на зразок методологічної перейнятості питаннями текстуального розуміння [124]. Хоч уже Піндар (бл. 518–443 або 438 до Р.Х.) та Есхіл (525–456 до Р.Х.) називають герменевтиками інтерпретаторів Гомера. Розгляд філософської герменевтики змушує нас замислитися над призначенням грецької філософії. Шлях *σοφία* – це незалежне й нічим не обмежене міркування з метою проникнення у сутність речей, явищ і понять, яке пов'язане насамперед з умінням ставити правильні запитання. Саме ця здатність вирізняє особливу сократівську манеру бесіди в напрямку істини. Сократ (470–399 до Р.Х.) вважає філософами тих, «хто любить бачити істину»¹ [62; 170]. Ці незвичайні люди мають здатність «бачити сутність речей» [62; 176]. Їхнє завдання – пізнавати «те, що існує, що є буття» [62; 172]. Як бачимо, давньогрецька філософія має феноменологічну природу. Шлях до розуміння цього роду пролягає не через «гадку» [там само], а через відповідне сутності мислення, що дозволяє споглядати «красу саму в собі та речі, які вона виповнює, не сприймаючи одне за інше» [62; 171]. Цей пре-феноменологічний спосіб мислення, що протиставляється Платоном неконкретному й непослідовному судженню, «гаданню», так само, як «любителі мудрості відрізняються від любителів думок» [62; 175]. Тут ми натрапляємо на дискусію щодо розмежування завдань філософа, софіста й письменника.

Платон вибудовує таку ієрархію способів мислення: «Найвище – розум, за ним – розсудливість, третє місце відведи вірі,

¹ Цей вислів Сократа процитовано за викладом Платона. Оскільки вся спадщина Сократа відома нам за його діалогами, надалі посилання лише на Платона.

а останнє – мисленню образами» [62; 208]. Кажучи про ліжко, яке ми маємо можливість розглядати, він пропонує розрізнити три види ліжок: зроблене майстром, намальоване художником й запропоноване богом як таке, що існує єдине у своїй суті, ось «трое творців цих трьох видів ліжок» [62; 300]. Ця ідея ліжка у Платона до певної міри співвідноситься з феноменом ліжка. Однак вона має божественне походження, тоді як феномен є продуктом уяви, розумової діяльності, здатністю свідомості до сутнісних узагальнень. Феномени, на відміну від ідей, існують лише у свідомості. Ідеї ж, на думку Платона, як і речі, оточують нас у реальному житті. Відповідно перше місце Платон призначає богам, друге – реміснику і лише третє – художнику. Подібним чином, Гомерові відводиться «третє місце стосовно досконалості після істинного» [62; 303], а саме мистецтво трактується як «наслідування привидів» [62; 301] щодо божественно ідеальної речі та її практичного втілення. Антична пре-феноменологія розглядає сутність речі як щось не менш реальне, ніж сама річ. Художнє мислення, навпаки, по-людськи неконкретне й недосконале. Його наслідками виступають гадка, вигадка, гадання.

З герменевтичного погляду, позиції Платона у дискусіях із софістами – першими філологами, перекладачами на сучасну їм мову та інтерпретаторами поем Гомера – видаються сумнівними. Можливо, сьогодні ми б назвали софістів критиками. На думку Платона, філософ є знаючим, тобто таким, що має здатність розуміти сутність речей. Відтак софіст є незнаючим. «Оскільки він наслідує філософа, він, звичайно, дістане похідне від нього ім'я – софіст. [...] 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 у мистецтві не божественну, а людську частку штукарства» [63; 345]. Платон не допускає, що кожне прочитання твору тягне за собою створення нового тексту. Він зосереджується на істині й почерговому діалогічному викладі аргументованих позицій, що вказують шлях до неї.

Полеміка філософів із софістами накреслює пізніші дискусії про відмежування поля філософської герменевтики від класичної. Г.Г. Гадамер приймає позицію Платона радикально, вважаючи софіста «людиною, що геть забрехала, в котрій повністю відсутнє яке-небудь уявлення про істину» [25; 107]. Згідно з феноменологічною природою грецького філософування, істина об'єднує учасників розмови і не допускає множинності. Разом

з тим актуалізація значення тексту може відбуватися по-різному, хоч би з огляду на відмінні суб'єктивні та історичні горизонти. Там, де ми стикаємося з потребою зрозуміти якийсь конкретний текст (сам по собі, на підставі авторського задуму, крізь призму аудиторії, з певної теоретичної перспективи, у тому чи тому контексті тощо), ми так чи так беремося до методологічного інструментарію.

Проте термін «методологія» у герменевтиці відносить нас до принципово відмінної від наукового пошуку реальності, визначаючи, в якому напрямі і в який спосіб розгортатиметься стратегія процесу розуміння. Оскільки, з погляду науки, наслідки герменевтичної процедури завжди відносні, а результати власне наукового дослідження повинні мати об'єктивний характер, метод відіграє тут майже метафоричну, але ніяк не зобов'язуючу роль. У ХХ ст. роль «софіста» відіграв П. Рікер, дискутуючи з «філософом» Г.-Г. Гадамером про можливість включення методологічної, у підтексті також – ідеологічної спадщини класичної герменевтики до рівня її філософського розуміння. Аналогія до дискусії між філософами й софістами виникає через прагнення Рікера контекстуально розширити погляд на герменевтичну розмову. Він пропонує не лише розглядати аргументи і передсуду учасників у процесі спільного пошуку істини, а й переймається тим, в який спосіб вона буде організована. Здається, так само, як і софісти, котрі дивилися на текст контекстуально, тут він має рацію. Провадження «правильної» герменевтичної розмови, за Рікером, іноді вимагає не лише сприймання певних аргументів по суті, а й розуміння того, як саме вони вибудовуються.

Він каже про два способи обґрунтування філософської герменевтики. Перший, короткий, – це шлях онтології розуміння, обраний М. Гайдеггером. «Відмовляючись від дебатів про метод, вона відразу переноситься у вимір онтології кінцевого буття, щоб знайти тут розуміння вже не як спосіб пізнання, а як спосіб буття» [65; 7]. Проте виникають запитання, на які треба давати відповіді, зокрема стосовно розуміння текстів, обґрунтування історичних наук перед лицем наук про природу, залагодження конфліктів між різними інтерпретаціями. Тому Рікер обирає довший шлях врахування «висновків лінгвістики, семіології та психоаналізу» [65; 410]. Адже «спочатку ми маємо буття у світі, потім розуміємо його, далі інтерпретуємо і лише після цього говоримо про нього» [65; 411]. На думку П. Рікера, це живе коло вираження буття. «Тільки герменевтика “я є” може включати в себе водночас аподиктичну впевненість картезіанського “я мислю” та

сумнів, тобто обман та ілюзії “Я” безпосередньої свідомості; тільки вона може втримувати поруч сонцесяйне твердження “я є” та важкий сумнів “хто я такий?”» [65; 412]. Рікер висуває концепт конфлікту інтерпретацій.

У відповідь Г.-Г. Гадамер каже, що «основна модель всякого порозуміння – це діалог, розмова. Розмова, як відомо, неможлива, якщо один із партнерів неодмінно вважає себе в домінуючому положенні, в порівнянні з іншим, хоча б тим, що стверджує, буцімто має вищезгадане знання про ті упередження, під впливом яких перебуває інший. Цим він замикається у власних упередженнях. Діалогічне порозуміння, в принципі, неможливе, якщо один з партнерів діалогу не звільняється від них для розмови. Ось, наприклад, один випадок, коли хтось у суспільному обходженні грає психолога або психоаналітика і висловлювання іншого сприймає серйозно не в їхньому значенні, а прагне їх досягнути у психоаналітичний спосіб. Партнерство, на якому ґрунтується суспільне життя, в такому випадку вже зруйноване» [22; 108]. Гадамер не приймає тезу Рікера про «конфлікт інтерпретацій», розуміючи її як ухиляння від справжньої герменевтичної розмови через незіставність двох інтерпретаційних стратегій.

Втягнувшись у діалектичну полеміку, Гадамер не визнає рації Рікера щодо визначення мотивацій передсуджень партнера (це особливо актуально для розуміння текстів, що може наближати герменевтику до критики) по герменевтичній розмові, з'ясування яких іноді має виняткове значення для досягнення правильного розуміння. Істина може залежати і від авторської зумовленості поставлених запитань. Адже філософи не завжди дотримуються феноменологічної стратегії. Іноді розмова може засвідчити неможливість виходу учасників на герменевтичний рівень через певний умисел або нерівність їхніх позицій. Виявлення такого умислу чи нерівності відносимо до можливостей, пропонованих Рікером.

Він хоче залагодити «конфлікт інтерпретацій», що вибухнув у ХХ ст. ідеологічними фантазмами соціальних експериментів й пекельними жахами Другої світової війни. Тобто знаходження «спільної мови», яке Г.-Г. Гадамер вважає головним завданням філософської герменевтики через розгляд змісту повідомлень, у П. Рікера також впливає із суспільного значення плідної герменевтичної розмови. Обидва підходи вимагають від інтелектуалів не лише чути, але обов'язково допускати правоту одне одного. У т. ч. тут ідеться про представників різних філософсько-

критичних/методологічних/ідеологічних стилів, які, за Рікером, можуть не тільки заперечувати один одного, а й брати участь у герменевтичній розмові.

Повертаючись до дискусії філософів із софістами і припустивши, за Платоном і Гадамером, повну професійну нікчемність виступів останніх, висловимо сумнів, чи варто було приділяти так багато уваги цьому братству брехунів і графоманів? Чи не полягає справжній сенс відповідних платонівських діалогів у представленні двох відмінних способів розуміння: феноменологічного та стилістично-контекстуального? Щоб бути послідовним, Г.-Г. Гадамер мав би опротестувати третє місце Гомера у спроможності осягнення істини, поставивши його поряд із Сократом і Платоном. Додаткової уваги вимагають ще дві тези античних мислителів. Перша заперечує «людський» компонент мистецького та філософського твору. До нього пізніше повернеться християнська герменевтика, замислюючись над сутністю людяності. Друга стосується погляду Платона на «небезпеки» письма.

В. Дільтай надає спадщині софістів особливої ваги. По-перше, він вказує на їхнє значення у запровадженні спеціальної освіти для панівних верств суспільства. Вони «виявилися спроможними задовольнити нагальну потребу суспільства у більш високому, ніж раніше, рівні навчання політичного мистецтва. Так разом зі світом природи грекам відкривався духовний світ» [38; 459]. По-друге, Дільтай нагадує, що саме софістові Протагору (490–411 до Р.Х.) належить відомий вислів «людина є мірою всіх речей існуючих – що вони існують, та неіснуючих – що вони не існують» [38; 460]. Це означає, що відмінність у сприйнятті й розумінні різними людьми того самого об'єкта не суперечить істинності кожного. Разом з тим В. Дільтай зауважує, що навіть цей скептицизм не подолав поглядів античної метафізики. Ніхто з давніх греків не перейшов «з позицій об'єктивності на позиції самосвідомості» [38; 461]. Цьому стали на заваді особливості грецької пре-феноменології, ще не відділеної завданнями розуміння від власне природничого пізнання. З розгляду поки що випадає те, що створює людську природу, яку Св. Августин пізніше назве людяністю, а сам В. Дільтай, теоретично доповнивши, – людським духом.

Філософія як герменевтична стратегія

Гомерові, однак, відводиться належне місце у володінні мовою і правильному називанні речей, що важливо для філософа, який має зосереджувати увагу на сутностях під час своїх розмислів. Адже неправильне вживання понять тягне за собою

помилковість цілого судження. Із цього погляду Платон закликає «вчитися в Гомера та інших поетів» [64; 623]. У Платона герменевтика стає різновидом мистецтва, близьким до поезії. Поети, як і боги, називають речі правильними іменами, такими, що визначені від природи. Філософ наближається до поета у справі «надання світові правильних імен» [там само]. Водночас, на відміну від софіста й поета, що, як пам'ятаємо, «наслідують привидів», філософ знає не лише про правдиве відображення світу, а й про істинність та хибність будь-якого повідомлення. У всякому разі, мова йде про певні особливі здатності філософів і поетів.

Людський компонент, присутній у судженні поряд із божественним, символізує для Платона суб'єктивістську недосконалість, яка заважає філософу побачити божественну самоцінність істини й краси. Однак пристрасність людини, яка прагне щось зрозуміти, її втягненість у розмову, перейнятність істиною не можуть бути легко відкинуті від процесу феноменологічної дескрипції. Ці речі позначають небайдужість, стурбованість людської природи у задоволенні потреб пізнання і розуміння. Без пристрасності не існує мистецтва. Тому ця внутрішня емоційна сила потребує окремого феноменологічного врахування. Згадаймо традиційну характеристику доби Відродження як «відкриття людини» – тепер, після Середньовіччя, це не лише безсмертна душа, а й сповнене пристрасностей тіло.

Феноменологічна різниця у рангах для філософа і письменника пов'язана для Платона ще й з «небезпеками» 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» [61; 334]. Завершений твір отримує власне життя, промовляючи до різних людей по-різному, а тому потребуючи відповідного тлумачення.

Платон віддає інтерпретаційну перевагу авторові не лише тому, що той може краще знати зміст власного твору. Живий діалог, розмова між мислячими людьми дає змогу сфокусуватися на

посутніх речах, що може бути втрачено під час запису промови. Таким чином, письмова фіксація твору означає для Платона не лише припинення розмислів, але гірше – продовження діалогу у хибному напрямку, через оперування думками авторів, вирваних із контексту конкретних життєвих обставин, які змусили певний діалог розпочатися. Цим, на його думку, займається софіст, зачаровуючись вправністю вислову, а не його змістом. Так само художник майстерно зупиняє мить, що відразу перестає бути контекстуальною, втрачаючи зв'язок із живою промовою та світом – немов із тією річкою, в яку не можна увійти двічі. Хоч вимога контекстуальності наближає феноменологічну стрункість живої розмови до зовсім інших, а саме релятивно-психологічних підстав.

Діалог належить не лише до підставових жанрових «винаходів» греків у погляді на подальший розвиток філософії. Філософська герменевтика взагалі має діалогічну природу. Для В. Дільтаєа головний платонівський жанр свідчив про нерозривну пов'язаність індивідуального стилю, дискурсу, філософії та життя. «Платона треба було зрозуміти як філософського художника. Метою інтерпретації є досягнення єдності між характером платонівського філософування і художньою формою платонівських творів. Тут філософія ще є справжнім життям, нерозривно пов'язаним з бесідою, її письмовий виклад – це лишень фіксація для пам'яті. Відтак вона мусить бути діалогом, і до того ж діалогом якоїсь такої художньої форми, щоб остання спонукала читача до власного подальшого творчого повторення живої сув'язі її думок. Але водночас, згідно з точною єдністю цього платонівського мислення, кожен діалог повинен продовжувати попередні та готувати наступні теми, продовжуючи прями нитки різних частин філософії. Якщо простежити ці взаємні відношення між різними діалогами, то постане зв'язок головних творів, що розкриває найглибші наміри Платона» [42; 47].

Окрім стратегії філософської бесіди, в якій по черзі висловлюються точки зору учасників, греки звернули увагу на врахування правил мовного представлення кожного судження. За Аристотелем (384–322 до Р.Х.), будь-яке висловлювання власних поглядів є інтерпретаційною, тобто герменевтичною діяльністю. Він підкреслює 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» [7; 93]. Пізніше стоїки розрізнятимуть буквальний та алегоричний

смисли тексту, «зовнішній» і «внутрішній» логоси. Для них важливо було зрозуміти алегоричний, прихований сенс висловленого.

До стоїків належить і римський мислитель М. Аврелій, який відкрив перед філософською герменевтикою зовсім інші обрії. Його спадщину відносимо до римської традиції громадянської відповідальності, коли суспільні обов'язки набувають для людини особливого етичного звучання. Д. де Ружмон стверджує, що поряд з грецьким та християнським компонентами, європейське поняття особи включає в себе окрему римську складову. «Латиняни мали термін *persona*, який відображав соціальну та громадську сутність людини» [33; 160]. Ці різні європейські прояви суб'єктності допомагають нам виявити ту позицію, з якої здійснюється герменевтична процедура у кожній конкретній ситуації. А питання про можливість одночасної належності такої позиції нашому світові й особливому феноменологічному вимірові є головним для виявлення практичного значення філософської герменевтики.

Народження есеїстики та пре-екзистенціалізм

Інтелектуал-імператор, «філософ на троні» Римської імперії Марк Аврелій (121–180) вважається одним із предтеч християнської етики. Його «Роздуми» – не промова, адресована підданам, не витончена аргументація з філософської дискусії. Насправді перед нами один з перших есеїстичних творів. Саме тому М. Аврелій зробив для філософської герменевтики дуже багато. Головною темою будь-якого есею є особа/стиль його автора. Про що б есеїст не висловлювався, він завжди пише про самого себе. Р. Паранько проводить паралель з «Думками» Б. Паскаля, відзначаючи, що навіть традиційний французький варіант заголовка «Роздумів» М. Аврелія такий, як у Паскаля – «*Pensees*». Так само, «Роздуми» не є цілісним текстом. Р. Паранько робить цікаве зауваження щодо автора: «Сам він, на одностайну думку дослідників, не вніс до скарбниці стоїчної філософії нічого нового; зате його писання становлять дуже яскравий приклад її практичного застосування» [5; 15]. Важливість цього пасажу, знову ж таки, нам стане яснішою у контексті практичного значення філософської герменевтики.

У «Роздумах» особистість автора розкривається у дидактичній манері. Через переживання та визначеність він приходять до прийняття екзистенційно важливих рішень. «Чини, говори,

мисли, – каже М. Аврелій, – як той, хто здатний цієї ж миті по-прощатися з життям» [5; 38]. Автор без позерства постає перед нами звичайною людиною, однією з багатьох. Яка, проте, здатна замислитися над власною сутністю: «Якщо хтось не спізнав, що діється в чужій душі, – ледве чи матимуть його за нещасного; але вже конче нещасний той, хто за порухами власної душі не устежує» [5; 37]. М. Аврелій вважав, що «люди народжені одне задля одного» [5; 59], вони мають потребу у взаєморозумінні згідно зі своєю природою. «Проникни в керівну частку кожного; дозволь і всім іншим – у твою проникнути» [5; 102]. Безсумнівно, у цьому висловлюванні стверджується необхідність порозуміння, віднайдення спільної мови між людьми.

Межові міркування про смерть та концепт «власної керівної частки» [5; 43] є свідченнями пре-екзистенціалістської та пре-феноменологічної настанов М. Аврелія, який здійснює спробу редукувати людину до первісного змісту людяності. «Керівна частка – та, яка сама себе збуджує, сама себе навертає і сама себе робить такою, як хоче; і робить так, щоб усе, що їй припаде, видавалося їй таким, як сама забажає» [5; 70]. У М. Аврелія подекуди спостерігаємо майже гемінгвейвські самоствердні мотиви: «Пам'ятай: керівна частка стає нездоланною, щойно звернеться всередину себе; тоді їй вже досить лише того, що коли чого не хоче – то й не робить. [...] Вільна від пристрастей думка – ото твердиня: жодне інше укріплення не стане людині таким неприступним схроном» [5; 100]. Як видно з останньої фрази, М. Аврелій поділяє грецький погляд на людський розум як на феноменологічну спроможність розуміти сутності, приховані за оточуючою нас очевидністю.

Відзначимо прообраз герменевтичного кола у прагненні М. Аврелія побачити ці сутнісні значення: «Для того, що підпадає уяві, завжди знаходь межу й окреслення – з тим, щоб, цілковито розібравши ціле, побачити його нагелество і самому сказати, яка йому назва, і яка назва всьому, з чого воно складається й на що розпадається» [5; 46]. Тож, «як сама з себе користує керівна частка? У цьому – вся суть, а решта – чи те, що з вибору, чи те, що без вибору, – то мертвота і дим» [5; 139]. Феноменологічні прагнення співвідносяться у М. Аврелія з громадянською етикою, міркуваннями про суспільну відповідальність особи. У тексті «Роздумів» поєднуються людський і феноменологічний чинники. Автор одночасно виступає як реальна особа, з власною біографією, та – здійснює феноменологічні узагальнення, перебуваючи посеред не лише речей, а й їхніх сутностей.

Для античних авторів здатність мислити, разом із смертністю, була головною сутнісною характеристикою людини. «Якщо мисленна здатність – спільна для всіх, то й розум, що через нього ми є розумні істоти, спільний; а отже, і той розум, за чим велінням щось чинимо чи не чинимо, – спільний; а отже, і закон – спільний; а отже, всі ми – громадяни; а отже, маємо якое громадянство; а отже, Всесвіт – то наче град, бо скажи: яке б то ще городянство могло бути спільним для цілого людського роду? Відтак і наше мислення, і розум, і законність – із цього граду» [5; 50]. Людина, що мислить певний відміряний їй час на тлі вічності (тобто також мислячи її), усвідомлює значущість власної появи у цьому світі. Тому «Роздуми» М. Аврелія є не раціонально відстороненим трактатом, а емоційним есеїстичним твором.

Стилістика «Роздумів» М. Аврелія нагадує нам «Досліди» М. Монтеня. Тут і визначеність людини, яка несе на собі суспільні обов'язки у відповідь на сподівання інших людей, і повсякчасна готовність воїна гідно зустріти смерть, і самотність філософа, що вимагає спеціальної зосередженості. «А назагал, завше вбачай в усьому людському хвилевість і скінченність: вчора – грудочка слизу, завтра – мумія або попіл. Тож перейди цей маленький відтинок у згоді з природою і погідно прийди до розв'язки» [5; 58]. Гідність є тим, що робить нас людьми. Мотиви самотності важливі для розуміння сенсу власного існування, узгодження своїх думок із сумлінням: «Щоразу, коли так звані обставини вже конче мають тебе розхвилювати – хутко повертайся туди, де ти наодинці з собою, щоб не вибиватись з ладу на довше, ніж є конечність: що частіше повертатимешся до гармонії, то краще її опануєш» [5; 71]. Філософська зосередженість дає змогу М. Аврелію виходити за межі ситуації, яка оцінюється ним завжди із врахуванням сутнісного й головного.

«Роздуми» мають інтимний характер. Вочевидь, вони були записані не для публіки, а для власного вжитку. З міркувань про смерть впливає то гераклітівське: «Вічність – то ріка, то могутній потік того, що стається: щойно якась річ вигляне – а вже її пронесло повз нас, і натомість несе іншу, яку також віднесе геть» [5; 57], то монтенівсько-гайдегерівське: «Нехай би ти мав жити три тисячі років, а то й тридцять тисяч, – однак пам'ятай, що ніхто не розлучається з іншим життям, аніж те, яке він оце тепер проживає; і не проживає іншого, аніж те, з яким оце тепер розлучається. Тому чи найдовше життя, чи найкоротше, – на одне виходить: адже теперішній час – рівний для всіх. [...] Ніхто не

може розлучитися ані з тим, що вже минуло, ані з тим, що буде: бо як у когось відбереш те, чого він не має? [Теперішнє] – єдине, що мають; а з тим, чого не маєш, і розлучатися неможливо» [5; 39–40]. Подібне феноменологічне ставлення до часу ми бачимо також у Св. Августина при початках філософської герменевтики.

«Некласичний» жанр «Роздумів» відносить їх до розряду перших есеїстичних творів. Етичний компонент наближає до християнського поняття людяності. Особистісна втягненість автора у процес міркування, залежність власних суджень від суто людських інтенцій, реабілітація «людської частки штукарства», запереченої свого часу Платоном, зумовлює фактичний перехід М. Аврелія «на позиції самосвідомості», чого, на думку В. Дільтая, свого часу не зробили греки. Вкупі з пре-екзистенціалізмом і пре-феноменологією всі ці здобутки підводять М. Аврелія до наступної епохи становлення герменевтичного феномену, а саме до формулювання Св. Августином принципів філософської герменевтики.

Св. Августин: християнська визначеність

Розмова у пабі

Одного разу у невимушеній обстановці гайдельберзького пабу між класиком філософської герменевтики Г.-Г. Гадамером та його канадським дослідником Ж. Гронденом відбулася важлива розмова. Гронден згадує, що він попросив Гадамера «пояснити дещо більше про те, що включає в себе універсальний аспект герменевтики. Далі сталося несподіване. Після всього того, що було прочитано раніше, я приготувався до довгої і туманної відповіді. Натомість Гадамер на хвилину замислився і відповів чітко й рішуче: “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”, пропонованому Августином, і якому сам Гадамер присвятив невелику главу-згадку своєї найважливішої праці?» [104; XIII–XIV]. Цей важливий наголос робить засновником філософської герменевтики людину, яка належить водночас античному світові й середньовічній добі.

Один з Отців Церкви, теолог і філософ, значення якого для європейської культури важко переоцінити, Св. Августин (354–430) народився у Тагасті на території сучасного Алжиру, пройшов власний духовний та інтелектуальний шлях до християнства, описаний ним у «Сповіді», пережив падіння Римської імперії і помер у Гіппоні, обложеному вандалами. Його прах після багатьох мандрів, через Сардинію і Павію, вже у 1842 р. повернувся до руїн Гіппона в Алжирі, єпископом якого він був.

Ж. Гронден називає Св. Августина «філософом, найвпливовішим серед сучасних герменевтів» [104; 32]. На його думку, Гайдеггер був, безсумнівно, вражений «поведінкою пристрасного інтерпретатора, єдиною турботою котрого була істина» [104; 34]

й під впливом якого відбувалося формування такого ключового для філософії Гайдеггера поняття, як *Dasein* (тут-буття). Подібним чином, П. Бірмінгам стверджує: «якщо ми повернемося до Августина, котрий першим формулює проблему волі у західному мисленні, ми краще зрозуміємо позицію Гайдеггера» [126; 115]. Дж. Сміт вважає, що «Сповідь» виконує функцію горизонту для трактату «Буття і час» [126; 221]. Автор трактатів «Про Трійцю» і «Християнська доктрина» характеризується також як засновник класичної герменевтики, «грунтованої на правилах», та «батько екзистенціалізму» [122; 34]. За словами Гадамера, ним було «закладено головні риси біблійної герменевтики, яка описує не методику теології, а способи переживання біблійного читання» [21; 389]. Таким чином, проблематику філософської герменевтики Св. Августин починає розробляти задовго до ХХ ст.

Спілкуючись зі своїми студентами, він погоджується з можливістю розуміти Св. Письмо «без будь-яких вказівок з боку людини». Адже «кожен із нас вчив свою власну мову, чуючи її постійно з дитинства, і що кожен іншу мову, яку ми знаємо, – грецьку чи єврейську – ми вивчили таким самим шляхом, чуючи її в 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 нехристиянина 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» [94; XIII]. 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 особисті переживання, релігійну пристрасність та екзистенційну спрямованість Св. Августин підхоплює ігноровану греками «людську частку штукарства». Правильна інтерпретація спирається на віру як певну природну переконаність її автора. Тут присутній важливий ірраціональний чинник, актуалізований християнством, який майже не спостерігаємо у попередній античній традиції, що цурається «фанатизму». Пояснюючи це явище, Гадамер характеризує ставлення Пілата до Ісуса як «скептичне ухилення від “фанатика”» [22; 45]. Так само, «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» [11; 46]. Тепер до грецького скепсису додається християнська пристрасність і визначеність – надзвичайно важливі для розуміння універсального значення герменевтики.

Трійця і внутрішнє слово

Внутрішнє слово, слово серця належить до ключових герменевтичних понять Св. Августина, постаючи образом Слова Божого. Г.-Г. 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» [21; 390]. Для Гадамера очевидно, що тут висвітлюється сутнісний момент мови, оскільки істинне слово промовляє про саму річ і виступає саме по собі. Це внутрішнє слово пов'язане у Св. Августина з містерією Трійці, воно настільки ж єдиносутне й відповідне мисленню, як і Бог-Син Богу-Отцю.

Перекладати і тлумачити Св. Августина – справа нелегка. Гронден рухається тут у річищі герменевтичного досвіду Г.-Г. Гадамера: «Доктрина сердечного слова застерігає нас супроти розуміння вербального знаку як граничного. Вербальний знак завжди представляє недосконалий переклад того, що передбачає щось більше, ніж те, що може бути вимовлене, 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 належне слово й відповідне розуміння. Кожний вираз формулюється тільки як фрагмент діалогу, в якому живуть мови» [104; 37]. Такий спосіб розуміння спирається на динаміку живої мови, не допускаючи ні жодних остаточних визначень, ні припинення розмови.

П. Бірмінгам відмежовує функціональне застосування метафори Трійці у герменевтичному пошуку Св. Августина від Божественного прототипу: «Не так, як Свята Трійця, котра виступає єдиною у трьох, трійця створеного буття – у цьому випадку між зовнішнім об'єктом, візією і волею – залишається за своїм змістом

відношенням одного і трьох. Тобто, на думку Августина, відношення, що позначає зміст скінченного буття, окреслюється не в термінах ідентичності, а радше в термінах відмінності [...] Августин звертається до трійці, називаючи її “внутрішньою особою” [...] Друга трійця складається з пам’яті, розуміння і волі, які становлять думку. Воля, отже, є активною силою поєднаних між собою здатностей відчувати і пізнавати. Кожний рух душі залежить від комплексної діяльності волі» [126; 126–127]. Трійця виступає у Св. Августина символом відповідності внутрішнього слова істині, належній Богові.

Проекції Божественної Трійці можуть набувати відмінного вигляду. М. Делашмут відзначає, що у Св. Августина «двома найбільш яскравими трійцями душі є тріади розуму, любові та знання, а також пам’яті, любові та волі» [102]. Воля відповідає за відчуття і раціональність, включно із судженнями, а також визначає людську індивідуальність. Справді, Августин стверджує, що «будь-яка людина є свідомістю свого власного розуму, і, безумовно, не кожний вірить, проте, видається цілком очевидним, що будь-хто є продуктом власної волі» [95; 376]. «Пам’ять, розуміння і воля [...] ці три компоненти складають одне життя, один розум і одну сутність» [95; 311]. За допомогою визначення різноманітних тріад, які так чи так редукуються до одного Божественного відповідника, Св. Августин прагнув гармонізувати стосунки внутрішньої і зовнішньої людини через християнське розуміння людяності.

Св. Августин показує, що з погляду людяності сила волі стає любов’ю, трансформуючись за допомогою істинного слова: «Слово, окрім того, котре ми тепер намагаємося зрозуміти і вивчити, є знанням, поєднаним з любов’ю. Отже, коли свідомість знає і любить, її слово поєднане з нею любов’ю. Й відколи воно любить знання і знає любов, слово перебуває в любові і любов перебуває у слові, і обидва є в ньому, хто любить і говорить» [95; 285]. За істиною, прихованою у слові, стоїть мудрість Провидіння. Це слово, що «поширюється за допомогою звуків у багатьох мовах через серце й уста людей, і яке називається Божим Словом, тому що вимовляється не людиною, але вищою силою» [95; 478]. Отже, внутрішнє слово існує ще до того, як дістає нагоду бути вимовленим тією чи тією людською мовою.

Адже «ніхто не може нічого зробити, поки це спочатку не буде вимовлене в його серці» [95; 282]. Слово Боже «існувало до того, як було вимовлене за допомогою звуків, і також до того, як образи цих звуків зародилися у думці, воно не належить жодній мові чи розумові. [...] Для думки, що формується знайомою нам річчю,

знаходиться слово, котре ми вимовляємо у нашому серці: воно не належить ні грецькій мові, ні латині, ні жодній іншій мові. Але коли виникає потреба у вербальному вираженні якогось знання, певний знак бере на себе представлення цього значення» [95; 476]. Тут Св. Августин також згадує з Біблії: ще до того, як були створені мови, було Слово, яке належало Богові, і Слово було Бог.

Внутрішнє слово належить до внутрішнього, або ж духовного світу людини, яскраво представленого Св. Августином. Тут згадується внутрішня справедливість [1; 39], внутрішній зір [1; 109], внутрішнє відчуття [1; 114], внутрішня сила душі [1; 121], внутрішня людина [1; 125; 135], внутрішня домівка [1; 140], внутрішнє уявлення [1; 188], внутрішнє вухо [1; 217]. У «Сповіді» Св. Августин показує, який він «всередині себе», куди не сягають тілесні «зір, слух і думка» [1; 173]. На противагу плинному зовнішньому світові, в якому ми живемо, внутрішній світ є незмінним. Останній відкривається вічній душі, що є ознакою людяності. Ця концепція включає дві складові – власне теологічну й функціональну, герменевтичну. Причому обидві вони найтісніше взаємопов’язані. Будь-які спроби роз’єднати у Св. Августина християнську релігію та філософію у той спосіб, як нібито з давньої астрології ми одержали астрономію, а з алхімії – сучасну хімію, видаються непереконливими.

Християнська визначеність віри уможливорює специфічне ставлення до світу. Виникає прагнення побачити за зовнішнім і матеріальним щось сутнісне й духовне, належне вічності. Св. Августин зізнається, що «внутрішня людська істота [...] в мені, там, де світить моїй душі світло, що не має меж, де звучать мелодії, яких не забирає із собою час, де розносяться пахощі, яких не розвіє подув вітрів, де смакує пожива, якої не зменшить ненажерність, де тривають обійми, яких не розірве жодний пересит» [1; 175]. Метафора світла не випадкова. Вона також несе важливе концептуальне навантаження. Для Св. Августина важливо розуміти джерело світла, а не відблиск освітлених предметів, що лише відбивають світло, а не випромінюють власне.

Він наголошує на першорядному значенні релігійної пристрасності перед усіма іншими почуваннями, включно з тими, що пов’язані з мистецтвом: «Бо чи є щось жалюгідніше від нещасливця, який не милосердиться над самим собою й оплакує смерть Дідони, спричинену любов’ю до Енея, а не плаче над своєю власною смертю, що її спричинила нестача любові до Тебе, Боже, Світло серця мого» [1; 14]. Як бачимо, Св. Августин відсуває

мистецький спосіб пізнання істини на другий план так само, як перед ним зробили греки, лише з пріоритетом ірраціонального чинника над раціональним.

Г.-Г. Гадамер пов'язує світло, красу та істину. Він каже, що «метафізика світла обґрунтовує тісний зв'язок між виявленням краси та очевидністю зрозумілого» [21; 446]. У своїх коментарях до «Книги буття» Св. Августина вживає метафору світла в онтологічному контексті, до чого пізніше також прийшов М. Гайдеггер. Божественне Слово спочатку не бере участі у створенні неба і землі. Лише після створення світла Бог починає говорити і стає можливим розрізнити речі. Виникає мова, через яку «множинність розумового вперше виникає через єдність слова» [там само]. Мовлення як мовна гра дає змогу виявити, розрізнити і збагнути сутнісні значення, які здебільшого не лежать на поверхні й потребують окремої розмовної рефлексії над справжнім (внутрішнім) змістом. Цікаво, що фізики кажуть про темряву не як про окреме природне явище, а як про звичайну відсутність світла. Здається, саме це має на увазі Св. Августин у проекції на споконвічну істину, яка може бути озвучена певною мовою за певних обставин.

Онтологія та пре-феноменологія

У свою чергу, М. Гайдеггер веде мову про світіння істини [80; 86], яка вибудовує себе в дискусії, що розпочинається з приводу неї самої, у полі провадження цієї дискусії [80; 92]. Тут знову вираховується мотив герменевтичного кола, такої особливої розмови, метою якої є знаходження істини, того третього, чого не було до її початку між двома співбесідниками або між текстом та його інтерпретатором. Згадана концепція внутрішньої людини так само є нічим іншим, як феноменом, Богоподібною сутністю, втіленням вищого задуму кожної живої людини. Людяність як сутність окреслює можливість конкретної людини віднайти внутрішнє слово істини, належне тій же Божественній природі. Серед теоретичних паралелей між Св. Августином і М. Гайдеггером також слід взяти до уваги феноменологічне обґрунтування онтології, а саме екстатично-горизонтну будову часовості [82; 422].

Автор «Сповіді» дає найкращу ілюстрацію цьому концептові, випереджаючи Гайдеггера майже на півтори тисячі років. Св. Августин стверджує, що «прийдешність недовга, бо ж вона не існує; довга прийдешність – це сподівання прийдешності, що розуміє її як довгу; минаючина довга не тому, що вже не існує. Довга минаючина – це спомин минулого, який уявляє її собі довгою. [...] Отже, у двох напрямках простягається і моя дія: вона є пам'яттю стосовно

того, що я сказав, і очікуванням стосовно того, що я маю сказати. Однак моє зосередження залишається теперішнім. Воно є тим, через яке те, чого ще немає, переходить у те, чого вже нема» [1; 234]. Горизонтний спосіб розуміння і конституювання світу потверджує актуальність такої характеристики людини, як смертність. М. Гайдеггер приділяє цій проблемі спеціальну увагу, звертаючись до греків. Тобто краса, істина і світло розширюють горизонти людини, що мешкає, отже, лише тимчасово перебуває на цьому світі.

Св. Августин згадує ще дві характеристики людської природи – здатності мислити і вірити. Людина має безсмертну душу й тому має можливість долучитися до Божественної істини, яка проглядає крізь сутнісні значення слів. Для цього потрібно зробити певні важливі зусилля. А саме застановитися над самою людяністю (внутрішньою людиною, яка існує в кожному з нас) і скористатися власним розумом. Св. Августин обґрунтовує функції душі й розуму, які мають безсмертний статус. У процесі розуміння вони відіграють однаково важливу роль. Оскільки «без науки не можна робити правильні висновки» [2; 208], розум є поглядом душі, за допомогою котрого вона, без посередництва тіла, «споглядає істинне» [2; 214]. Відповідно істина сприймається не «тілесними очима, а чистою думкою» [2; 227].

Чинник живої віри є визначальним для розуміння джерел філософської герменевтики, а також таким, що потребує спеціального феноменологічного розгляду. За словами Р. Додаро, Св. Августин погоджується, «що християни мають наслідувати чесноти Ісуса, включно з Його силою духу перед обличчям смерті; разом з тим, вони не повинні імітувати його досконалість. Для Св. Августина лише Ісус є справжньою людиною, отже, Він – єдиний герой історії» [126; 51]. Це свідчення своєрідної християнської префеноменології людяності, про що також веде мову Т. Кізель: «Для Св. Августина досвід Бога – це не окремо взятий акт. Він радше належить всій історичній фактичності життя кожного»¹ [126; 80]. Тому можемо говорити про прилучення до істини, про її віднадження. Тоді філософ або ж інтерпретатор (перепросивши Св. Августина, додамо сюди науковця і мистця) виступає не медіумом, але особливою людиною, яка змогла побачити і зрозуміти істину там, де її не знайшли, або й не шукали інші.

¹ Як уже зазначалося, жертва Ісуса, окрім усього іншого, – це звичайна людська історія, одна з багатьох, які стали архетипічними, такими, що належать усім через культуру і переживаються людьми як власні історії. Вона створена у кодї загальнолюдського розуміння. До проблематики співрозуміння через співпереживання ми ще повернемося в І. Лойоли та В. Дільгата.

Пошук внутрішнього слова не переводиться цілком у містичну площину. Т. Пуолімаатка каже, що «Августин ухиляється від догматизму та релятивізму, тому що він розглядав віру і критичний підхід як два взаємодоповнюючі аспекти процесу вироблення знання» [118; 200]. Саме феноменологічний підхід до процесу розуміння звертає увагу, з одного боку, на самоцінність істини, з другого – на здатність людини до критичного мислення. Св. Августин, як і Гермес, відкриває перед людиною можливість розуміння, якою вона може скористатися.

На ще одне свідчення феноменологічних поглядів Св. Августина звертає увагу Дж. Кавадіні: «Богоподібний особистісний статус людини залежить не від певної культурної ідентичності. Він належить незмінно актуальній пре-культурній реальності, зосередженій на здатності до саморозуміння і самовираження, що вже виступає похідним від культури – знаків і знакових систем – але не редукується до жодного окремого культурного вираження» [98; 434]. Згадана здатність є феноменологічною, такою, що висвітлює людяність як фундаментальну рису всіх людей.

«Розташованість внутрішнього слова над культурою розуміється тепер не як імунітет від культури, а саме як його спроможність до перетворень всередині культури, здатність до культурної самокритики, що формується під опікунством священної доктрини» [98; 440]. Ця надзвичайно плідна ідея розташування істини над культурою набуває ще більшої актуальності у нинішні часи різноманітних ідеологічних і корпоративних протистоянь, посилені інформаційними технологіями, які здатні не лише об'єднувати, а й фатально роз'єднувати, виступаючи платформою для маніпулювань і введення в оману. Звернімо увагу на те, що вона походить від концепту людяності й тому дає надію на загальне порозуміння між людьми. Загальнозначущість такої спільної істини протистоїть раціонально прийнятому рішення, за яким неминуче проглядається заклик до насильства примусового консенсусу¹.

¹ Дискусія Г.-Г. Гадамера і Ю. Габермаса про зміст герменевтичної розмови свідчить про неможливість виключити з розгляду релігійний аспект задля досягнення порозуміння між її учасниками, оскільки люди можуть не погоджуватися між собою стосовно конкретних висновків і рішень. Важливо, щоб вони перебували на шляху до порозуміння, щоб вони хотіли цього. Тоді, поза всяким сумнівом, вони рухатимуться у напрямку істини. У горизонті такої настанови вони будуть здатні вирішувати певні конкретні завдання. Принаймні жодна проблема не видаватиметься «глухим кутом» нетерпимості, нездатності почути одне одного, з якого нема виходу. Тобто раціоналізація філософської герменевтики шляхом принципового заперечення її релігійних підстав, наголошування лише на громадянських правах і обов'язках, на шкоду людяності, унеможливує саму герменевтичну розмову.

Тобто внутрішнє слово існує у прихованому стані доти, поки воно не буде віднайдене у правильній розмові, яка ведеться на підставі особливої «герменевтично вихованої свідомості» [21; 250], що уможливує здатності слухати та чути іншого. Така розмова змінює всіх учасників. Герменевтика «заохочує не об'єктивацію, але слухання одне одного – наприклад, слухання і приналежність до того, хто знає, як розповісти історію. Слухати й розуміти одне одного» [104; 39]. На думку Ж. Грондена, «Гадамер навчився від Августина, що значення, повідомлене через мову, не є абстрактним логічним смислом, подібно до певного твердження, але є актуальною взаємодією, що здійснюється в ній» [104; 37]. Іншими словами, істина може бути знайдена в особливій герменевтичній розмові. Її наявність пояснюється не якимось трансцендентним характером. Вона також не схована в мішку у Бога. Істина зумовлюється не чим іншим, як питаннями, порушеними учасниками розмови.

На що ж спирався Г.-Г. Гадамер, коли наважився проілюструвати весь зміст філософської герменевтики однією метафорою «внутрішнього слова істини» Св. Августина, щиро здивувавши тим самим Ж. Грондена? По-перше, вона добре ілюструє процедуру герменевтичної розмови, коли всі учасники об'єднуються спільною метою пошуку істини. По-друге, «внутрішнє слово» вказує на феноменологічну природу філософської герменевтики, про що вже йшлося. По-третє, Гадамер відчуває дивовижну близькість поглядів Св. Августина до своїх власних смаків і переконань, а враховуючи онтологічні висловлювання нумідійського мислителя, також до позицій М. Гайдеггера. По-четверте, згадана метафора є вдалим мовностилістичним засобом, зручним риторичним натяком на загадковість філософської герменевтики, зокрема у здатності проникати у сутність мови, у позараціональній мудрості, яка дає можливість зрозуміти недомовлене, приховане, неочевидне – що тільки чекає на свій розгляд, розуміння й актуалізацію.

Концепція людяності

Св. Августин показує, що поряд із розумом християнство розглядає щось дуже важливе для розуміння людського існування. До уваги береться безсмертна душа – втілення самої людяності. Тому, каже він, нам обов'язково потрібно знати «причини добрих і поганих речей» [2; 297]. Наявність безсмертної душі, як проявлення внутрішньої людини, уможливує пізнання істини. «Нехай же релігія пов'язує нас з одним лише всемогутнім Богом,

тому що між нашим розумом, котрим ми осягаємо Отця, та Істиною, тобто внутрішнім Світлом, за допомогою Котрого ми Його осягаємо, не виступає посередником жодна тварина. А тому разом з Отцем шануватимемо і саму цю Істину, ні в чому від Нього не відмінну, Котра являє собою форму всього, що створено єдиним і прямує до єдиного» [2; 288]. Людяність, разом із розумом, окреслює універсалізм філософської герменевтики.

Цей суто релігійний аспект додається до грецької філософської традиції і поглиблює її. Св. Августин міркує над особливостями функціонування людської душі та пам'яті. «Чи в душі існує дещо, що в цю хвилину їй не спадає на думку, чи в освіченій душі немає знання музики в той момент, коли її думка зайнята виключно геометрією? Але останнє є хибним, – отже, перше – істинне. Душа відчуває себе володаркою лише того, що спадає їй на думку. Тому в душі може бути щось таке, присутності чого душа сама в собі не відчуває» [2; 212]. Тобто ми тримаємо у своїй пам'яті знання, які можуть вказати на істину. Нам лише потрібно у відповідний момент актуалізувати їх. Але це лише певний механізм. Сама істина приходить разом із Божественним світлом.

Звертаючись до Бога, Св. Августин каже: «Бачу, Світло моє, що просвітило мене, що погано я шукав за допомогою відчуттів зовнішніх; Ти перебуваєш всередині мене, і вони не знали, звідки увійшов Ти» [4; 116], «Бог є істинним світлом» [4; 132]. Св. Августин просить Його не давати надалі розпорошуватися від єдиного важливого «у численне, але забери мене від зовнішнього у мене самого, а від мене до Тебе» [4; 152]. Внутрішнє слово пов'язується вже не з оволодінням певною конкретною інформацією. Воно відкриває шлях до істини, зміст якої набагато складніший.

Істина пов'язується з Богом, а тому – із людяністю. У тому розумінні, що людина є Богоподібною і смертною істотою. Вона потребує істини для вдосконалення самої себе і цілого власного світу культури. Співвідношення внутрішнього і зовнішнього свідчить про щось більше, ніж тільки про значення, втілені у словах. Дж. Кавадіні підкреслює, що треба знайти відповідь на запитання, «як добре наші культури відбивають чи навіть символізують вічні форми справедливості» [98; 436]. Істина набуває морально-етичного виміру, співзвучного з ідеями добра, світла і краси.

За Св. Августином, «той, хто сумнівається в існуванні істини, у самому собі має щось істинне, на підставі чого він повинен сумніватися, бо все істинне буває істинним не інакше, як від істини. [...] В кому ми бачимо такий сумнів, там діє світло, що не обмежується простором і часом і вільне навіть від привиду цих

умов. [...] Мислення не створює істини, а знаходить її готовою. Звідси: перш ніж її знаходять, вона перебуває у самій собі, а коли її знаходять, вона слугує нашому оновленню» [3; 481]. Так само, «Христос учить внутрішньо, а людина нагадує зовнішньо за допомогою слів» [3; 426]. Важливо пам'ятати, що діалектика внутрішнього і зовнішнього у Св. Августина не вичерпується теологічною проблематикою, а має також характер герменевтичного здійснення.

Б. Генніг виявляє такі відповідності між зовнішнім (видимим) і внутрішнім (сутнісним): справжній християнин – внутрішня людина, зір – знання, слух – розуміння, віра – істина [108; 2, слайд 8]. Як бачимо, істина не випадково корелюється з вірою. Ця спекулятивна пропозиція християнства відкриває нам простір для універсального застосування герменевтики. Повертаючись до створення світу Богом, Св. Августин звертається до ідеї первісного слова: «Бог, який породив [...] усі речі, що він мав у своїй суті; і Богом є Саме Його Слово, котре Само є нічим більшим чи меншим у сутності, ніж у Ньому, хто, не брехливо, але правдиво, породив Слово» [95; 507]. Подібним чином Гайдеггер феноменологічно трактує поезію як «у-становлення буття за допомогою слова» [12; 353]. Він закликає йти в глибину мови, дістаючись до первісних сутнісних значень слів.

Г.-Г. Гадамер підкреслює, що слово у християнстві належить до акту дива – творіння, спасіння, посилення Сина, інкарнації. «Найвеличніше чудо мови не в тому, що слово стає плоттю й набуває зовнішнього буття, а в тому, що те, що виходить назовні й віднаходить себе у зовнішньому виявленні, завжди є словом [...] Слово є у Бога, причому завжди у вічності; це вчення вводить також і проблему мови до внутрішніх сфер думки» [21; 388–389]. Ми вже з'ясували, що це первісне сутнісне Слово може бути віднайдене людиною, якщо вона скористається своїми внутрішніми сутнісними спроможностями. «За всіх відмінностей зберігається відповідність; не так єдність людського пізнання з мовою, як зв'язок усіх людських мов із речами, – ось що важливо. Пізнання – це лише призма, де заломлюється світло істини, однієї-єдиної» [21; 405].

Процес віднаходження внутрішнього слова істини поділяється Св. Августином на два етапи. Перший стосується людської індивідуальності, яка має власні смаки й уявлення. Коли «ми відносимо себе до внутрішньої пам'яті розуму», то у слові, яке «не може бути без думки», навіть «через те внутрішнє слово, яке не належить окремій мові, це відображення є радше розпізнаванням

у цих трьох речах, а саме пам'яті, інтелекту, волі» [95; 424]. Далі – редукування людини до людяності, – у «ще більш заховаючу глибину нашої пам'яті, туди, де ми знайшли це також вперше, коли ми подумали про це, і там, де внутрішнє слово народжене як належне не мові, – як вони були, знання знання, візія візії та розуміння, котре виникає у рефлексивній думці; розуміння, котре справді існує перед пам'яттю, але приховане там, хоч, окрім того, мислення саме по собі має певний вид пам'яті, інакше воно б не повернулося до тих речей, котрі воно залишило в пам'яті поки воно повернулося думати про інші речі» [95; 507]. Св. Августин трактує розум не як окрему здатність, а у безпосередньому зв'язку з людяністю. Розум і душа взаємодіють у процесі віднаходження сутнісного слова.

Відкритий шлях до розуміння певного тексту передбачає також вимір порозуміння з іншими людьми через людяність, поєднання спроможностей і можливостей. П. Бірмінгам міркує таким чином: «Якщо скінченне буття створене за принципом відображення вищого Буття, тоді скінченне буття мусить бути зрозумілим як щось таке, що включає в себе залежність як частину власного сутнісного визначення. Отже, особа є не лише індивідуальністю, вона також співвідноситься з іншими. Інакше кажучи, особа сама по собі відкрита до інших, а також тому світові, в якому існує, і визначається через цю взаємопов'язаність» [126; 129]. Подібні твердження про відкритість до розуміння іншого видаються справедливими як для Св. Августина, так і для М. Гайдегера.

Тепер нам потрібно зробити відповідальний крок, а саме: звернути увагу на те, що не було помічено раніше. «Сповідь» Св. Августина – це не просто перший класичний есеїстичний твір, а й реалізація його герменевтичної концепції, спрямованої на досягнення розуміння через «просвітлення» віруючого християнина. Нас не має 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 практичного використання філософської герменевтики. Звичайно, не оминаючи цілком суб'єктивні питання стилю й смаку. Св. Августин іде далі, ніж М. Аврелій, спираючись на ірраціональне поняття людяності, яке торує шлях філософській герменевтиці.

Ігнатій Лойола: сила уяви як філософська герменевтика

Прототип Дон Кіхота

Релігійний і громадський діяч І. Лойола (1491–1556) намагався відшукати в собі ту «внутрішню людину», про яку писав Св. Августин, з її здатністю розуміти глибинний сенс речей і явищ. Його діяльність набула широкого громадського звучання через діяльність створеного ним «Ордену Ісуса», або ж – єзуїтів. Філософська спадщина І. Лойоли, на яку звернув увагу американський професор іспанського походження А. Ніколас, зачарований, як він сам зізнається, актами уявлювання іспанських містиків, також потребує окремого розгляду в контексті філософської герменевтики. На Ніколаса справили велике враження дитячі спогади про релігійний досвід близьких йому людей, їх оригінальний спосіб сприймання і розуміння сакральних текстів, насамперед не через осмислення, а через глибокі внутрішні переживання. Як бачимо, обидва, І. Лойола та його дослідник А. Ніколас, особисто втягнені у те, про що вони прагнуть повідомити широкій публіці. Тому їхні писання характеризуються персональним захопленням, суб'єктивністю, ба навіть екзистенційною перейнятністю процесом уявлення як таким.

І. Лойола прагнув узгоджувати свою віру з інтелектуальним та фізичним життям. На його думку, всі три компоненти мали не заперечувати, а посилювати один одного. Лойола був баскського походження. Після важкого поранення у 30-літньому віці під час оборони Памплони від французів, він заходився читати книжки про життя Ісуса і святих, які знайшлися у родинному замку. Це було звичайне читання від нудьги, яке, однак, справило на Лойолу сильне враження і викликало бажання наслідувати улюблених персонажів. Спочатку він стає бідним паломником, який 1522 р. сам посвятив себе у лицарі Пресвятої Богородиці. Меч і кинджал

віддає ченцеві, що його сповідував. Під час подорожі до Святої Землі (1523) Лойола доходить розуміння необхідності ґрунтовної освіти, без чого було неможливе його подальше духовне вдосконалення. Для цього у 33 роки він починає вивчати разом з учнями початкової школи латинську мову. Університетську освіту здобуває в Сорбонні у 1528–1534 рр. Разом з однодумцями 1539 р. І. Лойола засновує Орден Ісуса, який спричинився до якісного зростання західного християнства. Лойола був канонізований у 1622 р. Існує цілком вірогідне припущення, що саме він послужив прототипом образу Дон Кіхота.

«Духовні вправи» І. Лойоли поділяються на чотири тижні, під час яких людина переживає разом з Ісусом його земне життя, включно зі стражданнями, смертю та воскресінням. Людина поступово очищується, просвітлюється, вмирає та відроджується. Це шлях до співпереживання і співрозуміння людиною Сина Божого. За словами Лойоли, «духовними вправами називається будь-який спосіб випробування власного сумління, також роздумів, споглядання, молитви за допомогою розуму і слів та інших дій, як про це йтиметься пізніше. Так само як прогулювання, ходіння та бігання виступають тілесними вправами, до духовних вправ належать усі методи, за допомогою яких душа готується і схиляється до свого звільнення від усіх невіпорядкованих протягів, а після того як це буде здійснено, – до пошуку та набуття Божої волі щодо призначення людського життя для порятунку власної душі» [109; 105]. Містичні медитації покликані зміцнити людину в її християнській вірі, допомогти їй побачити більше, ніж пропонує нам довколишній світ поверхової очевидності.

Пізніше на таке внутрішнє переродження філософа у напрямку істини зверне увагу М. Фуко, формулюючи концепт «турботи про самого себе». Тому в цьому випадку ми також можемо вести мову про герменевтичну спрямованість духовних вправ І. Лойоли. Отже, перша ознака людяності – здатність розрізняти добро і зло за певними конкретними ознаками. «Ми повинні з особливою увагою стежити за послідовним ходом наших думок, – каже І. Лойола. – Якщо початок, середина і закінчення думки є добрими, такими, що спрямовані лише на добро, – це ознака доброго ангела. Однак якщо сукупність наших думок, навіяних нам, хоча б у чомусь зла або відволікаюча, чи менш добра, ніж та, котру душа планувала здійснити, якимось послаблює душу, робить її тривожною, такою, що втрачає мир, впорядкованість і спокій, які вона мала перед тим, це буде ознакою походження від злого духа, ворога нашого поступу і вічного спасіння» [109; 167]. Духовні

вправи готують людину до того, щоб у відповідний момент вона могла зробити правильний вибір.

Наступний крок – необхідне самопізнання людини, набуття потрібного досвіду. «Коли ворог людського роду буде відкритий і розпізнаний по його розкішному зміїному хвосту та поганому завершенню, до якого він призводить, буде корисним для того, кого спокушали, спочатку визначити послідовність добрих думок, навіяних йому дияволом. Дайте йому розглянути їхній початок і як ворог непомітно змусив нашу душу відійти від замилювання тим духовним радінням, в котрому вона перебувала, і призвів її до жалюгідного стану, згідно зі своїм підступним наміром. Цей досвід, пізнаний і засвоєний, допоможе нам у майбутньому дедалі краще захищатися від звичних зазіхань ворога» [там само]. І. Лойола прагне підготувати людину до всіх можливих випробувань.

Кожному слід навчитися відрізняти ангела від підступного демона. За бажання посланців з інших світів можна побачити і почути. Принаймні «для тих, хто мандрує від хорошого до кращого, доторк доброго ангела до душі є м'яким, світлим і ласкавим, немов крапля води, яка всотується у губку. Злий дух торкається брутально, голосно і збудливо, як крапля води, що падає на камінь. На душі тих, хто рухається від поганого до найгіршого, згадані духи діють протилежним чином. Причина цієї відмінності полягає у ставленні душі до таких духів, що може бути супротивним або згідним. Отже, у першому випадку духи входять з галасом і потрясінням, так що це легко помітити. У другому – духи входять тихо, як у відкриті двері до власного дому» [там само]. Тож, за І. Лойолою, будемо очікувати обох свідків усюди й завжди. Ангел і демон також символізують правдиве й викривлене розуміння. Подібну символіку пізніше ми зустрічаємо у Г. Сковороди.

Важливо, щоб людина, беручи участь у духовних вправах, не зловживала спілкуванням з наставником. «Це принесе їй більше духовного задоволення і користі, ніж у тому разі, коли наставник, який пояснює вправи, буде це робити більше, ніж потрібно, занадто заглиблюючись у смисл того, що відбувається, надаючи зайвого знання, ніж дістане людина від наповнення і задоволення душі через вправи, адже краще це зроблять власні внутрішні переживання й відчуття» [109; 105]. Фактично йдеться про специфічний спосіб читання і розуміння головної християнської оповіді. Повідомлення стає не просто інформацією, яка сприймається розумом та інтелектом. Воно екзистенційно засвоюється і стає частиною людської природи, яка далі несе цю історію у собі.

Дві технології розуміння й цілісність мислення

А. Ніколас каже, що послуговується філософією у спробі зобразити видимими та інтелігібельними ті розумові процеси, за допомогою яких стане можливим збагнути тексти І. Лойоли. Але філософія, на його думку, сама по собі є проблематичною діяльністю, яка, до того ж, має проблематичну історію. Філософію переважно розуміють як щось таке, що «робиться» філософами. Історія ж у своїх засадах постійно щось відкриває. Тому А. Ніколас звертає увагу на її герменевтичну природу. Тут, зокрема, відкривається історія філософського акту в історії. Філософія, отже, є не просто мисленням, але мисленням-у-громаді. Той самий акт мислення має бути однаково сучасним та історичним. Це дає нам можливість розуміти інших людей, віддалених від нас часом. Поминаючи формально-історичні (у т. ч. термінологічні) умовності, ми безпосередньо реагуємо на їхні судження, поки що не торкаючись контекстуальної проблематики.

Слово «текст» А. Ніколас вживає у технічному значенні. Його найбільше цікавить «відстань між первинним і вторинним текстом» [109; XXI]. Первинний текст розуміють як такий, що ідентифікується з тілом. Цей текст/тіло є певним полем діяльності, початком і джерелом, з якого наповнюються людські вчинки. Він організується за допомогою первинної технології, яка прищеплює певні навички через впорядкування і повторення тих чи тих ментальних актів з метою якомога більшого розширення людських органів відчуттів. Далі первинна технологія розвивається у систему публічних знаків, які є вторинним текстом. Тобто «на підставі внутрішніх людських технологій можна вести мову про організацію суспільства і публічного життя» [109; 7]. Вторинний текст не є в тілі, ані самим тілом. Це певна знакова система, яка відповідно інтерпретується. Часто вторинна технологія використовується для читання знаків, організованих за допомогою первинної технології. Що, наприклад, для звичайної людини виглядатиме як спалах блискавки, для фізика – суто фізичне явище. Те, що для невідготовленого читача, не контекстуально, є «світлом» чи «трьома нотами органа», для І. Лойоли – метафори Бога і Трійці.

«Первинний текст є оригінальним текстом, тоді як вторинний текст виступає звичайним набором коментарів, прояснень й опосередкувань, за допомогою яких стає публічно відомою історичність первинного тексту» [там само]. Первинний текст

приховується й асоціюється з деякими формами тілесних структур і поведінки, що не досягається рефлексивним аналізом. Коментатор вторинного тексту, отже, може повернутися до первинного тексту як джерела і виправити інтерпретацію одного за допомогою інтерпретації іншого. Читач має сам виявляти розуміння різноманітних підтекстів. А. Ніколас розрізняє дві технології розуміння та інтерпретації: когнітивну й за допомогою уяви¹.

Когнітивні навички визначають для нас семіотичний текст для читання та певний різновид розуміння, можливий у межах того, чим є вторинний текст. Уява, з другого боку, дає нам різні знаки для розуміння емоцій, сліз, цілого іншого світу, чужого до когнітивних навичок, які читач повинен визначити саме як знаки. Він, проте, має бути підготовлений у цій технології. Акти мислення та уяви самі по собі потребують початкового прояснення. Мислення здійснюється згідно з правилами логіки. Фантазія, у всіх її проявах, потребує предмета як початку, середини та завершення здійснення цього акту. Для І. Лойоли уявлювання є продукуванням образів. Цей ментальний акт не обмежує себе розумом, але включає також тіло. Він окреслює здатність продукувати такий тип досвіду, де все, окрім предмета, є присутнім.

Згадуючи той період, коли поранений І. Лойола захопився читанням, А. Ніколас зауважує, що навіть «коли Ігнатій читав книжки й цитував уривки, було б хибним припустити, що це було власне читанням у тому розумінні, як ми робимо це сьогодні» [109; 14]. Читаючи, він не застосовував тих умінь, які ми можемо припустити для такого роду діяльності. Річ у тім, що Ігнатій був оточений усною культурою, в якій фокусувалися читання, споглядання та слухання. Його сучасники усно сприймали ці види інтелектуальної діяльності, не зосереджуючись на самій інформації. В усній культурі інформація стає чимось вторинним, похідним з існуючого. Відтак процес читання такого роду впливає зі здатності пам'яті робити сучасним минуле чи у певний спосіб передбачати майбутнє. Тому «найвірогідніше, що всі ці написані книги не навчають Ігнатія нічому такому, чого б він уже не знав з інших джерел. Вони нагадували йому про те, що забула пам'ять» [там само]. Свідомість Лойоли сприймає літературне повідомлення за допомогою фантазуючої пам'яті.

Отже, йдеться про «усну/звукову культуру» [109; 20], яка організовує сама себе на підставі акустичних критеріїв і викорис-

¹ В українській мові розрізняємо *уяву* як здатність до певного акту *уявлювання* та наслідок цієї дії – *уявлення*.

товує ці твори для поширення власних технологій слухання та запам'ятовування. Але, окрім інформації, існує величезний досвід оцінювання через пропорції, гармонію, ритми співу, читання віршів уголос, використання різних голосових модуляцій. А. Ніколас каже, що запозичує термін аудіальної (звукової) культури зі Сходу, щоб підкреслити важливість зв'язку між музичними критеріями і текстом, котрий (зв'язок) виступає читацькою технологією. Аудіальна культура є внутрішньою епістемологічною картою, якої дотримується усна культура. Звукова культура спирається на здатність чути, оцінюючи тексти крізь природне відчуття гармонії, певні арифметичні риси та співвідношення, наприклад вібруючої струни. Мова цієї культури є первісною мовою про цілісність, рамки, контекст, системи, і лише потім – про речі.

Мова переконань і мова уяви

Стверджуючи, що «уява, подібно до мови, – це стежка, якою рухається культура від свого джерела до теперішнього моменту» [109; 21], А. Ніколас підводить нас до головного наголосу, необхідного для розуміння писань І. Лойоли. Такий високий статус уяви дає можливість по-іншому поглянути на можливості філософської герменевтики. Особлива медитація, запропонована Лойолою у «Духовних вправах», потребує ідеальної тиші, коли можна виразніше почути голос Бога як втілення істини й гармонії. Аналогічно, «у греків світ був подібний до Аполлонової лютні. Це було зображення, яке можна було побачити, тому що для греків ідея, мислення та образ були одним нероздільним актом, текстом у нашому сенсі» [там само]. Тобто іспанські містики XVI ст. продовжують грецькі традиції технологічної та семантичної невіддільності тексту від музики й світової гармонії.

Історично-філософський контекст І. Лойоли змушує А. Ніколаса здійснити звичне розмежування пізнавального значення науки та потреби розуміти Іншого, поєднаного з нами в культурі на засадах людяності. «Історично когнітивні технології походять з когнітивних епістемологій, головним завданням яких є читати книгу природи. Технології уяви походять з усних/аудіо технологій – критеріїв звуку, і їхнім призначенням є розуміти волю Бога» [109; 32]. Пізнання ґрунтується на принципах, уява – на джерелах. Принципи спираються на аксіоми і логіку; уява – на пам'ять і продукується мареннями. Пізнання залежить від узагальнення, теорії, спроможності уяви – від досвіду. За допомогою когнітивних умінь певні моделі можуть бути розроблені для застосування до людини без будь-яких звернень до історії. Уявлення, з другого

боку, покладаються на історію як на власного свідка. Історія показує, як люди запровадили певні уявлення у власні життя, і, отже, стає підрахунком ознак цих втілень.

Обидва шляхи доповнюють один другий. Що може бути правдиво висловлено чи зроблено в межах одного, так само може бути зроблено в іншому. Кожна спроба змішувати обидва підходи, редукувати один до одного чи пояснювати один за допомогою іншого дає нам чудернацький текст, однаково чужий обом стратегіям. Або стає вправою, позбавленою будь-якого сенсу. Ці два тексти виробляють специфічну мову і створюються за допомогою мови. Пізнання продукує мову, яка ґрунтується на логіці; з уявлювання впливає мова уяви. Когнітивний підхід спричиняє зростання переконань; мова уяви зміцнює віру. Переконання роздаються вільно й безплатно. Вони легко і необмежено взаємозамінюються. Віра гарантує мобільність, навіть за відсутності переконань та їхніх супутніх відчуттів. «Внутрішня мобільність є прихованим джерелом, котрого всі ми потребуємо для мандрівки переривчастою стежкою життя», – каже А. Ніколас [109; 33]. Переконання й віра повинні триматися окремо, для того щоб уможливити людську мобільність.

Філософія взагалі і герменевтика зокрема часто нагадує А. Ніколасові магічне шоу, коли «чарівник витягує кролика з капелюха не тому, що той уже був там, а тому, що сам маг чи асистент поклав його туди. Подібний магічний трюк має місце тоді, коли філософ читає тексти без розуміння тієї технології, за допомогою якої вони були створені. Філософ продовжує витягати кроликів, котрих сам туди поклав, знову і знову» [109; 47]. І. Лойола звертає свій погляд на первісний текст. Він не застановляється над семіотикою чи мовою, проте хоче внести такі зміни в тіло людини, які б дали їй змогу приймати рішення згідно з Божою волею. Таким чином, розуміння первісного тексту редукується Лойолою навіть не до тіла, а далі, до первісного акту Творіння й любові. Його уявлення проходить повне коло: від первісного Творця до людини, і назад – до первісного Творця. Матерія і дух знаходять середню точку, де божественне і людське поєднуються у мові. Тому «Ігнатій не просить нас читати слова і речення, а лише знаки порухів» [109; 56].

Видається важливим реабілітувати цей герменевтичний містицизм, вказавши на його особливі функціональні спроможності. А. Ніколас відзначає, що, «за іронією долі, містики, з їхніми розмовами про існування надприродного, що виступає центром людської природи через реалізацію в людському тілі, виглядають

більшими реалістами, ніж апологети природничих наук, які апелюють до безтілесної свідомості» [109; 68]. Містики, отже, показують глибшу віру в біологічну основу людської подібності, узгоджуючись з останніми досягненнями психології, біології та культурної антропології, які впливають з традиційних моделей природничих і соціальних студій. Згідно з «містичним» підходом, людське життя є в першу чергу людською історією – це життя вже прожите. Але воно може бути повторене, на рівні первісного тексту, як наш власний вибір та втілення нашої уяви. Тобто людське життя якнайтісніше пов'язане з традицією, що підказує певний культурний вибір.

Натомість «науковий» підхід часто пропонує для організації людського життя універсальну ідеологічну модель, своєрідний поверховий коментар, вимагаючи від нас капітуляції на користь лише однієї форми суспільного життя. Наука не може представити певну форму всіх мрій світу. Заміна первісного тексту фіктивними вторинними конструктами зазвичай має високу ціну для людського існування. Уявлення як модель часто включає в себе не лише елементи, що змушують ті чи ті природничі моделі працювати, а й елементи, котрі ці моделі лишають поза системою. Наприклад, уявлення про акт створення світу, людини та людського роду виступають парадигматичними образами, які виникають колективно й артикулюються в різних культурах. Ці культурні парадигми також дистрибутивно функціонують у кожному людському житті як втілення спільного первісного образу.

Первісні образи зашифровані у нашому мозку, сплітаючись у такий спосіб, що уявлення завжди включають певну голографічну трансформацію. Уявлення, як модель, переважно спирається на людську біологію: збудження чуттєвості слідує за образом, тоді як образ виступає голографічним втіленням почуття. Кожна частина містить загальний образ і загальний образ виникає у кожній частині. Що вже втілено у цілому людському роді, може бути випробувано кожним дистрибутивно через технології первісного тексту. Ця дистрибутивна вправа трактує уявлювання як автономну діяльність, уже присутню в людській біології. Чуттєвість, що має місце через уявлення, систематично й методологічно трансформується в людські рішення через повторення та оригінальний акт уявлювання, збереження усього досвіду в пам'яті, запліднення нею інтелекту, виховання волі до дії згідно з цими оригінальними спогадами. Знання, набуті через уявлення, є не лише автономними, а й відмінними від тих, що походять із когнітивних технологій мислення.

Уява та істина

Первісний текст оперує не повторенням уже набутого знання, а радше новою артикуляцією мови, завжди присутньою як джерело, а також через створення нових образів. Завданням первісного тексту є відкривати горизонти вже відомого та, однак, по-новому артикульованого. А. Ніколас відзначає суттєву рису уявлень – визначеність, яку вони завжди зумовлюють, тому що уява не може толерувати сумніви. Повна узгодженість між здатністю прочитувати знаки та приймати рішення є тим, що ця здатність вимагає. В іншому разі шлях містичних духовних вправ повністю втрачає продуктивність: або виявлення глибшого змісту життя, або перехід до інших, очевидніших форм розуміння. Уявлення є фундаментально синтетичними. Вони створюють союзи й голографічні знаки, навіть за відсутності матеріальних відповідників. Тиша трансформується у певний знак, який спонукає людину до прийняття рішення.

Уявлення є інноваційними, вони оновлюють людську чуттєвість. Нервова система формується здатністю людини до розрізнення відмінностей. Мають місце певні повторення, що стають біологічними звичками. Нервова система є визнанням наявності цих звичок. Вона має тенденцію до ігнорування очікуваного, відповідаючи більш збуджено на нові й несподівані подразники. Мова йде про постійні прагнення людського тіла, що завжди більше заінтриговане новою людиною, ніж добре відомою. Ці правила зумовлюються рухом і змінами, контрастом і ризиком більше, ніж іншими характеристиками часу й простору. Уявлення будують сценарії, які перевіряються й хворобливо перебувають, коли ті доводять свою фальш. Всі людські здібності втягуються у цю діяльність настільки, наскільки органи діяльності є водночас органами знання.

Уявлювання є переважно соціальною функцією. Пробудження, прочитання, розміщення і передача знаків виступає діяльністю, що відбувається у соціальному й культурному контекстах. Успішне уявлювання розпізнається саме як процес соціальної трансформації. Наприклад, відкриття преси виводить акт читання на якісно вищий соціальний рівень. Окремим внеском стає включення культурного компоненту в людську нервову систему. Цей новий синтез змінює оточення, в якому люди були навчені. Генеруючий образ виступає силою, яка зберігає свою владу поза часом. Через акт уявлювання ця сила проникає у час, змінюючи його за допомогою фільтрування і трансформування культурної спадщини людства. Отже, здатність продукувати уявлення

пов'язана, з одного боку, з питомими особливостями людського тіла, а з другого – з вірою у кращий вибір на підставі сканування культурної пам'яті. За словами А. Ніколаса, «наші життя, у кращому разі, як і писання Ігнатія, є точками пам'яті для інших» [109; 72].

У контексті продуктивності людської уяви, А. Ніколас також звертає увагу на феноменологію. Він виявляє дві філософські традиції, на які вона спирається. Перша пов'язана з феноменологічною редукцією, тобто виключенням реальності – створенням спеціальних умов для мислення сутностями. Друга – це техніка вільних варіацій з використанням фактичних актів уявлення. Згадуючи Е. Гуссерля, «свобода дослідження сутності обов'язково вимагає оперування планом уяви» [109; 81]. З одного боку, феноменологія розділяє речі та її сутність когнітивно, згідно зі способом мислення сучасної людини. З другого – А. Ніколас намагається довести, що феноменологія технологічно неможлива поза застосуванням уяви¹.

Для розуміння стратегії І. Лойоли нам слід знову звернутися до грецької філософської традиції. «Переконання, образи, пов'язані з емпіричними об'єктами, речі, що походять з науки та мистецтва, є такими, що їх можна бачити; ідеї, моделі, теорії є такими, що їх можна осмислювати. [...] Проте Платон не розділяє обидва напрямки. Належність до одного з них зруйнувала б його герменевтичний проект» [109; 84]. Ідеї самі по собі для греків мали такий же «матеріальний» статус, як і речі оточуючого світу. Так само, ніхто з них навіть не думав протиставити теорію практиці. «За Платоном, свідчення минулого стають видимими та – джерелом інтелігібельного. Згідно з І. Лойолою, Христос і містерії також видимі й виступають джерелом інтелігібельного» [там само]. Тобто для того, щоб зрозуміти, спочатку треба уявити, а потім осмислити.

А. Ніколас посилається на «Державу» Платона, згадуючи історію Ера, який загинув на війні, побачив потойбічний світ і повернувся до живих, щоб розповісти про важливість для кожної людини правильного вибору свого життєвого шляху. Так видиме

¹ С. Кошарний підтверджує цю думку: «Як зауважує Гуссерль, універсальні онтологічні типи (сутності, ейдоси), здобуті феноменологією методом вільних ейдегічних варіацій, “висять, так би мовити, у повітрі в атмосфері абсолютно чистої фантазованості”. На противагу такому підходу наступні, створені на основі феноменології філософські вчення екзистенціалізму, герменевтичної феноменології та ін., виходять у своїй онтології з існування реальної людини, яка твердо стоїть на цій грішній землі і живе присутніми справами цього світу, а не замріяно кружляє в небесах» [48; 363].

стає джерелом для інтелігібельного. Подорож Ера робить видимим світ, кілька можливих світів, перед тим прихованих для осмислення. У свою чергу, Платона і Лойолу єднає пропозиція кращого, етичного вибору. Дбаючи про істинне й справедливе, Платон пропонує знайти «когось такого, хто навчив би розпізнавати добрий і поганий спосіб життя, а із життів можливих завжди і всюди вибирати краще» [62; 324]. Тепер погляньмо на міркування з оповіді про Ера, яке пізніше взяв на озброєння А. Ніколас: «Якщо до природних властивостей душі додадуться набуті, то як їхня взаємодія сприяє тому, що людина, добре поміркувавши і маючи на оці природу власної душі, здатна зробити свій вибір гіршого або кращого життя» [62; 324]. Такий вибір співвідноситься з християнським розумінням етики і справедливості.

Різні людські досвіди, метафоризовані культурою, стають видимими та інтелігібельними, готовими до осмислення й подальшого засвоєння. «Герменевтика, отже, в її зусиллях зробити видиме поза нашим життям, є звичайною справою» [109; 90]. Ці метафори можуть бути сприйняті іншими й стати зрозумілими для цілої громади, яка поділяє відповідний тип ціннісного мислення та має досвід такого читання. А. Ніколас каже, що Лойола знайшов Платона, Платон Ера, Ер – історичне минуле. Платон, так само, як і Лойола, дає приклад, як вибирати краще життя з тих, що можливі в межах його власних історичних горизонтів. Незважаючи на те що у погляді на майбутнє всі ми маємо багато шляхів, минуле є спільним. Мислителі з минулого завжди подають нам руки у тому ж самому акті читання. Проти цього проекту філософії як герменевтики, про яку мріяв Платон, наступна філософія представляє минуле таким, що завжди зроблене сучасним.

Герменевтичні наслідки

Мова поєднує минуле й сучасне. Природна еволюція завершується разом із появою людини, натомість вступає в силу культурна еволюція. Культурне стає природним у людині. Звідси потреба у філософії. Мова є первісною технологією культури. За допомогою мови, її матеріальності, ритмів, ментальних структур люди розширюють свої можливості. Вона розширює назовні видимий, аудіальний, такий, що можна відчутти через дотик, чуттєвий та інтелектуальний світ людей. Видиме та інтелігібельне адаптуються до мови й таких її внутрішніх механізмів, як відкриття і повторювання. Ці механізми можуть бути вивчені, їх

також можна навчити за допомогою здатності пригадувати. Однак, на думку А. Ніколаса, «мова є ні природною, ані інструментальною» [109; 85]. Радикально, біологічно, оригінально це технологія, організована через природні звички, потреби та повторення.

Думка й уявлення не можуть існувати поза мовою. Звична системність нашого розумового життя слідує за культурним впорядкуванням наших лінгвістичних технологій. Мова уможливує навчання будь-яких технологій, тому що це те, що можна повторювати. Повторення робить можливістю втілену реальність. Відколи ми втримуємо історичну множинність мов і технологій, ми також передбачаємо велику кількість шляхів для нашого вибору. «Мова є первісно біографічною» [109; 86]. Герменевтичні запити філософа роблять усі людські можливості видимими й такими, що їх можна пригадати. Це зусилля пам'яті полягає в тому, що філософ не може працювати лише з однією технологією, якій він надає перевагу. Він має послуговуватися усіма, пам'ятати їх і повторювати коли потрібно, постійно підтримуючи взаємодію пам'яті та мислення.

Тобто А. Ніколас наголошує на герменевтичній необхідності представлення справи спочатку як видимої, уявленої, а вже потім – як такої, що її можна осмислити та зрозуміти. Почуття продукує образ, який, у свою чергу, спонукає інтелектуальну діяльність. Розумові рефлексії людини, екзистенційно втягнутої у предмет розгляду, знову повертають до застосування уяви як такої, що має біологічну й тілесну природу – коло замикається. І. Лойола розглядає уявлення як засіб виявлення первісного, тілесного, тексту для застосування технології співпереживання і співрозуміння – з християнським етичним наголосом, що мобілізує людяність у самій людині. Пригадаймо, що концепція «внутрішнього слова» у засновника філософської герменевтики Св. Августина також виступає символом людяності. Воно може бути віднайдене кожною людиною і, водночас, належить Богові. Людяність є джерелом духовних та інтелектуальних спроможностей людини, які не заперечують одна одну.

Дослідження А. Ніколаса «не приймає жодної сторони у поглядах на спірні питання й не може зайняти ніякої позиції через відданість філософським принципам адекватної чи неадекватної інтерпретації тексту. Стратегічно ця студія шукає за оригінальними актами, що роблять текст видимим; отже, це відбувається поза індустріальними культурами, реконструкцією, марксистом, фрейдизмом, структуралізмом і навіть феноменологією.

Ця студія просто герменевтична. Іншими словами, вона не стоюється принципів інтерпретації» [109; 87]. А. Ніколас, подібно до Г.-Г. Гадамера, дистанціюється від наукового методу на користь істини, підкреслюючи, що текст має розглядатися відповідно до втілених звичок, що перебувають у людському тілі, а отже, в людській історії. Тому текст, який пригадує філософ, одночасно будує історію. Ми не можемо вийти за межі мови й використовувати її як інструмент. Людина є мовою, повторює А. Ніколас за М. Гайдеггером, і звички накопичуються через це використання¹.

Філософська герменевтика має у своїх засадах динамічний характер. А. Ніколас згадує Х. Ортегу-і-Гассета: «Хто б не прагнув зрозуміти людину – це вічний мандрівник, який завжди перебуває на шляху² – мусить викинути за борт всі нерухомі концепти й навчитися мислити термінами, які постійно змінюються» [109; 93]. Філософська герменевтика розглядає істинність міркування не зсередини, а ззовні самого повідомлення, організовуючи й вибудовуючи його, застосовуючи у разі необхідності різні методи і технології. А. Ніколас звертається до категорії історичності. Через те що людина тілесно прив'язана до свого минулого, вона, разом зі своєю історією, стає накопичуванням цих засвоєних звичок: «Історичне минуле не є звичайним минулим лише тому, що це вже не теперішнє [...], але тому, що це трапилося з кимось іншим, про котрого ми маємо щось у нашій пам'яті, і, отже, це продовжує траплятися з нами, хто постійно пригадує це» [там само]. Ясон продовжує вирушати за золотим руном, Ісус гине на хресті і знову воскресає, а Друга світова війна залишається для нас фатально невідворотною.

На відміну від класиків філософської герменевтики ХХ ст., які спираються на сучасні ідеї, А. Ніколас, вслід за І. Лойолою та Х. Ортегою-і-Гассетом, пропонує переформулювати герменевтику на користь первісних рішень історії. «Інакше кажучи, те, що ми називаємо герменевтикою, є лише мостом переходу для чужих текстів мігрувати в нашу власну гостинну, але імперіалістичну

¹ Аналогічність висловлювань, втім, не свідчить про повну відповідність їхніх позицій. Тоді як М. Гайдеггер каже про те, що «мова – дім буття» і «мова мислить» в онтологічному розумінні у-становлення світу, істини і первісних значень, виставляючи певні рамки для філософа і поета, а тому певною мірою зумовлюючи мислення, А. Ніколас обертається лише в колі людських історій, які наповнюють культуру. Проте у цьому разі наміри Ніколаса до певної міри переважають з частиною смислів, належних Гайдеггеру.

² Подібним чином Дж. Бранс асоціює герменевтику з образом Одиссея, який, так само, постійно перебуває «на шляху» [96; 266].

душу» [109; 94]. Усі троє іспанців наполягають на розгляді первісного історично-контекстуального звучання тексту ще до того, як його аналізуватимуть. Лише після цього відтворення, а не перед ним, сучасна філософська рефлексія стає можливою, – кажуть вони.

Це означає не заперечення традиції серйозного ставлення до авторів і текстів з минулих епох як до реальних співрозмовників, з якими ми, міркуючи, спільно шукаємо істину. Зусиллями А. Ніколаса актуалізується інша стратегія – співпереживання і співрозуміння, з певного погляду, близька герменевтичним ідеям В. Дільтає. Ми переживаємо історичні події так, ніби це стосується нас особисто. Ця стратегія впливає з такого розуміння культури, коли ми спочатку беремо до уваги уяву, емоції й почування людей, на прикладах яких вона будується, до того, як вони стали цими прикладами, вже потім переходячи до розгляду власне інтелектуальної продукції. За термінологією А. Ніколаса, ми обов'язково розглядаємо первісний текст перед тим як перейти до вторинного. Із цього погляду, «Духовні вправи» мають есеїстичну природу. Вони не так спираються на текст, який викликав зацікавлення, як продовжують його. Тут М. Гайдеггер також виступає вільним чи невільним послідовником І. Лойоли, який рухається шляхом уяви в рамках своїх містичних медитацій¹.

Цей християнський містик зробив значний внесок у розвиток філософської герменевтики. Погляди І. Лойоли – це не відмова від раціонального розгляду наявних аргументів, представлених у герменевтичній розмові. Він звертає увагу на речі, які зумовлюють і супроводжують цю розмову. По-перше, духовні вправи І. Лойоли – це формування особи мислячої людини, яка шукає істину. У ХХ ст. М. Фуко археологічно відобув цю практику, назвавши її «турботою про себе». Творення первинного тексту являє собою проживання людиною культури, послуговуючись загальновідомими епічними історіями, з яких виростає сама людина. Концепт первинного тексту, що належить А. Ніколасові, характеризує людину як епічну істоту.

По-друге, І. Лойола, не вживаючи узвичаєної термінології, пропонує герменевтичний проект цілісності й гармонійності. Саме такою і має бути герменевтична розмова. Тут істинне по-

¹ М. Гайдеггер підкреслював, що до його інтерпретацій текстів різних філософів слід ставитися як до продовження їхніх власних міркувань. Тобто він не просто відштовхується від того, що створили ці автори, а продовжує філософувати від того місця, де вони поставили крапку. Такий підхід може бути визначений як есеїстичний.

єднується з прекрасним. Добре те, що добре звучить. Цей принцип є функціональним, таким, що методологічно характеризує стратегію. Зокрема, він може феноменологічно вирівнювати (редукувати) негерменевтичну дискусію, коли учасники переконують одне одного у своїй правоті, до герменевтичної, коли вони діють зі спільною метою. Наприклад, рація в ідеологічному протистоянні «правих» і «лівих» може визнаватися відповідно до того, яких саме ідей бракує у певній країні, часі, політичній ситуації. Більше «лівого» потрібно лише там, де забагато «правого» – і навпаки.

По-третє, І. Лойола застосовує практику співрозуміння через співпереживання, відому нам з праць В. Дільтає. Оскільки ми вже з'ясували, що перший єзуїт вслухався у самого себе, шукаючи істини як гармонії, співпереживання Лойоли створює важливий додатковий наголос-нагадування про важливість передсудів учасників герменевтичної розмови, віддалених один від одного у часі. Це ті елементи релятивізму, психологізму і біографізму, які уможливають філософську герменевтику як практику, гуманізуючи її феноменологічні підстави. Сюди ж, до людяності, розкритої Св. Августином, можемо віднести умову ототожнення істини з добром. Хоч цей елемент, разом із епічністю людини, і залишається сьогодні під прицілом, справжня розмова ще попереду.

М. Монтень і Б. Паскаль: есеїстичний прорив

Виникнення жанру есеїстики, який виріс з есеїзму різноманітних «некласичних» жанрів (листів, щоденників, нотаток, сповідей), пов'язується з ім'ям французького інтелектуала й політика М. Е. де Монтеня (1533–1592), який прожив бурхливе, сповнене воєнних небезпек життя. Його збірка есеїв «Проби» стала першим самодостатнім жанровим втіленням особливого стилю мислення, який, зокрема, пов'язують з такими напрямками думки, як модернізм, екзистенціалізм та постмодернізм. Есей народжується з індивідуального погляду на культуру. Передумовою для есеїстичного тексту виступають інші тексти, створені раніше, які становлять поле культури. Саме тому Т. Бреза називає Монтеня «активним читачем» [11; 49]. Це ключове поняття в есеїстиці. Адже тут нас цікавить насамперед не зміст твору чи подана в ньому інформація. На перше місце виходять особа і стиль автора, з яким ми, зрештою, можемо і не погоджуватися. Так само іноді просто хочеться поспілкуватися з цікавою людиною – байдуже про що. У цьому разі нас приваблює сам процес спілкування.

Б. Паскаль (1623–1662), окрім того що став класиком французької літератури, зробив значний внесок у розвиток математики, а також реалізував у Парижі перший у світі проект громадського транспорту. Його здоров'я було надзвичайно слабке. Все життя минуло у боротьбі з болем. Медики довели, що він страждав на рак мозку, кишковий туберкульоз, ревматизм. Есеїстична спадщина Б. Паскаля, здебільшого представлена працею «Думки», скомпонованою вже після смерті, пов'язана з його участю у теологічній дискусії. Він записував свої думки по слідах, залишених пробами Монтеня.

Пристрасний католик і несамовитий вільнодумець, Б. Паскаль критикує свого попередника за надмірну увагу до власної

особи: «Те, що в Монтеня добре, можна добути лише трудом. Те, що погане, – я маю на увазі не царину нравів, – можна б поправити одним махом, якби хтось його застеріг, що він розповідає забагато історій і забагато мовить про себе» [57; 238]. Мовляв, Монтеню слід було більше зосереджуватися на суті справи. Водночас, як ми вже зауважували, есеїстика зумовлюється авторською визначеністю. Тому Паскаль не суперечить собі, коли не спростовує, а підтверджує тезу свого попередника, що справді «не в Монтені, а в собі знаходжу я все те, що в нього бачу» [57; 244]. Монтень також вважає, що тільки людина надає речам ціннісний вимір, «життя саме собою ні добре, ні зле: воно є посудина для добра та зла, це вже чим ви його заповните» [53; 105].

Проте особливе місце, яке посідає авторська індивідуальність в есеїстиці, не означає, що автор/активний читач/інтерпретатор може висловлювати все, що йому заманеться. Б. Паскаль застерігає проти домінуючої практики суб'єктивізму, що робить судження поверховими: «Воля – один з найголовніших органів довіри; не тому, що формує довіру, а тому, що речі є істинними чи хибними залежно від того, з якого боку на них подивитись. Воля, якій щось одне подобається більше, ніж щось інше, відвертає розум від розгляду якостей того, що їй бачити не любо, таким чином, розум, простуючи за волею, зупиняє погляд на тому боці, який вона любить, таким чином, він судить з того, що бачить» [57; 213]. Безпосередній висновок із цієї сентенції – слід намагатися поглянути на речі з усіх боків, а не виходити лише з того результату, який інтерпретаторові іноді хотілося б одержати.

Через зосередженість на особі автора біографізм відіграє в есеїстиці набагато важливішу роль, ніж історія ідей. Автор може залишити помітний слід в історії як засновник тієї чи тієї інтелектуальної традиції, як філософ, політичний мислитель, мистець чи критик, може мати учнів і послідовників, проте з погляду есеїстики нас завжди цікавитиме він сам – або ж його стиль. Питання «хто він, цей автор?» є головним, яке хоче поставити собі читач. Сам Монтень відносив себе до традиції стоїків, на чому також наполягає В. Дільтай. «Стоїчний принцип життя, що відповідає природі, на котрому в наступному поколінні ґрунтуватиметься природна система способу життя людей, становить центр його моралі; вище ж у ньому – в чому він близький Відродженню [...] – характеристика власної індивідуальності з усвідомленням права виявити в усій своїй повноті власну сутність» [39; 258]. Стоїцизм корелюється в есеїстиці з тезою про самовиводування автора, яка пізніше позначилася на формуванні екзистенціалізму.

Початки есеїстики належать до античних часів, коли філософи в листах та інших «неофіційних» жанрах розкривали свій кут зору емоційно й комплексно, виявляючи широкі погляди на різні галузі людського життя. Проте античні автори ще не вирізняються такою вірою, пристрасністю й визначеністю, які приносить із собою християнство. В особах 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 те спільне, що характеризує власне есеїстичний напрям. Оскільки відмінна риса есеїстики – це особа автора, для нас головне не те, що автор хоче сказати, а як він це робить. Ми можемо не погоджуватися з його поглядами на певні речі, або ж подані в есеї відомості з часом застарівають і не відповідають дійсності. Але нашу увагу притягує індивідуальність автора, його образ, окреслений стилем. Ми немовби радимося з ним.

У «Передньому слові до читальника» М. Монтень у сповідальній формі дає необхідні теоретичні викладки: «Перед тобою, читальнику, щиросердна книга. Вона одразу застерігає тебе: я не ставив перед собою іншої мети, окрім сімейної і приватної. Про якийсь пожиток тобі чи свою славу я гадки не мав. Такий намір понад мої сили. [...] Якби я писав на те, щоб запобігти у громади ласки, то вичепурився б і показав себе при повній параді. Та мені хочеться іншого: хай мене бачать у моїй простій, природній і повсякденній подобі, без будь-якої вимушеності чи штучності, адже я зображую не когось там, а самого себе. [...] Отже, зміст цієї книжки – я сам...» [53; 10]. Далі, майже наближаючись до метафори герменевтичного кола в традиції Гадамера, він каже, що «як я створив свою книгу, так – однаковою мірою – і вона створила мене» [54; 365]. Монтень взагалі приділяє велику увагу своєрідному «міркуванню про міркування», описуючи власну інтелектуальну стратегію, що стає визначальною рисою стилю.

Він каже: «Однодумність – властивість вельми нудна у розмові» [55; 152]. Для руху думки потрібні відмінні позиції і думки, «коли мені хтось заперечує, він збуджує у мені увагу, а не гнів: мене надить до того, хто заперечує мені, хто мене учить. Спільною справою його і моєю має бути істина» [55; 154]. У той же час, «затятість і запал – найвірніша ознака дурості» [55; 170]. Тобто істина не народжується у суперечці. Слова про істину як спільну справу немовби процитовано з «Істини і методу» Г.-Г. Гадамера, але вони належать Монтеню, що жив на 400 років раніше й до термінологічного словника котрого взагалі не входила герме-

невтика, але метою якого також була організація правильного мислення та пошук істини.

Паскаль виходить з подібних передумов розмови. «Я однаково ганю і тих, хто вирішив хвалити людину, і тих, хто вирішив ганити її, і тих, хто вирішив лише розважатися; я можу погодитися лише з тими, хто, зітхаючи, шукає» [57; 135]. Він також підкреслює важливість діалогічної форми пошуку істини: «Треба вислухати обидві сторони, саме про це я піклувався. Коли ти вислухав лише якусь одну сторону, ти завжди за неї» [57; 354]. Йдеться не про запровадження певних правил. Просто діалогічна форма розмови і мислення, започаткована греками, є природною для людини. Тому, оцінюючи мислителів різних епох, ми маємо право зазначити, наскільки близькими вони були до розуміння цього феномену, з якого неминуче виростає герменевтичний феномен.

Філософське міркування виступає важливою жанровою ознакою есеїв Монтеня. Він насамперед веде мову про можливість пошуку істини, спрямованість до неї, а не ілюзію володіння нею. М. Монтень пропонує «розглянути щось химерне і незавершене, подібно до тих, хто виносить на обговорення у бурсах сумнівні питання: не на те, щоб знайти істину, а щоб її шукати» [53; 339]. Навіть знання та істина не так важливі для нього, як здатність глибоко мислити. «Ми можемо, не мавши хисту до думання, володіти знаннями та істиною, але й думання зі свого боку може обходитися без них; ба більше: свідомість власного невігластва, як на мене, одне з найкращих і найдостойніших свідчень слухного думання, що їх я тільки знаю» [54; 91]. Подібним чином, мислення розуміється Паскалем як сутнісна характеристика людини, «отже, вся наша гідність полягає у мисленні. З цього нам треба починати, а не з простору і часу, яких нам не наповнити. Намагаймося ж добре мислити: ото перший принцип моралі» [57; 80]. 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 означає сумніватися, то з тим більшою підставою гнути химери і марити, як оце чиню я, теж має означати сумнів» [54; 28]. Погляньмо у Паскаля: «Істинне красномовство сміється з красномовства, істинна мораль сміється з моралі. Інакше кажучи, мораль судження сміється з моралі розуму, який у цій царині не має правил. Адже судженню нашому приналежне почуття, так само, як науки приналежні розумові. Витонченість є уділом

судження, геометрія – уділом розуму. Сміятися з філософії є істинно філософувати» [57; 207]. Таким чином, філософія для обох виступає інструментом розуміння, що відкриває великі можливості для того, хто здатний ним скористатися.

Ще одна визначальна риса есеїстики – еkleктизм. Достовірність поданої інформації відходить на другий план. Текст набуває ваги й цементується авторським стилем. До речі, еkleктизм по формі наближає есеїстичний текст до постмодерного. Читаємо у М. Монтеня: «Поза всяким сумнівом, що мені нерідко доводиться говорити про речі, що їх куди краще і поправніше викладали знавці цих питань. Отож запропоновані нотатки лишень проба моїх природних, а не набутих здібностей; і той, хто піймає мене на невігластві, нітрохи мене тим не образить, бо своїх слів я не обстоюю навіть перед собою, не те що перед кимось іншим, і самовдоволення мені чуже. Хто шукає знань, хай ловить їх там, де вони є: я найменше вбачаю своє покликання в тому, щоб їх давати. Те, що я викладаю тут, усього лиш мої фантазії, з їхньою допомогою я намагаюся дати уявлення не про речі, а про самого себе; самі ці речі я, можливо, колись пізнаю чи, може, знав їх раніше, коли долі десь баглося висвітлити їхню суть, та я встиг про те забути» [54; 90]. Достовірність в есеїстиці пов'язується не з реальністю фактів, а із самою сутністю речей, осмислюваних автором.

У цьому сенсі Монтень пояснює, чому есеїстика з часом не застаріває, як художня література, що в ній читач вимагає загальнозрозумілості наявних мовних форм, чи як наукові тексти, де нові винаходи відсувають на другий план попередні досягнення. «Деякі автори ставлять собі за мету розповідати про те, що сталося. Натомість моє завдання, якщо я дам собі раду, показувати те, що може статися» [53; 119]. Цією рисою есеїстика наближається до філософії. Через узагальнення і розуміння глибинних процесів есеїст переходить до індивідуальних сутнісних передбачень. Поняття індивідуального та сутнісного тут не протиставляються як суб'єктивне та об'єктивне. Навпаки, сутнісне впливає з індивідуального з огляду на особливу якість авторського погляду. Найбільше тут «працюють» феноменологічні поняття, сформульовані Е. Гуссерлем кілька століть пізніше.

Пов'язаність суб'єктивістських рис есеїстики з пре-екзистенціалізмом зокрема виявляється у міркуваннях про смерть як вираженні певних межових станів мислячої людини. Тут і тло вічності, що відтіняє важливі судження, і певний екзистенційний вибір, який треба робити на користь істини, і, згідно з античною традицією, відсутність розмежування теорії та практики, що майже повністю втрачене сучасною людиною. Трактатування смерті

як важливої ознаки людського життя, існування на тлі смерті без намагання відвести від неї погляд, справді дозволяють нам вести мову про пре-екзистенціалізм. У Монтеня: «Не знати, де смерть чигає на нас; тож очікуймо її всюди. Розважати про смерть – це розважати про волю: хто навчився вмирати, розучився прислужуватись» [53; 98]. Смерть – частина життя. «Безнастанна праця усього вашого життя – викохувати смерть. Процес смерті – це процес життя, бо по смерті ви вже не при житті» [53; 105]. Далі ми ідентифікуємо несумнівну близькість до онтологічно-феноменологічної традиції. Звичайно ж, Гайдеггер не створював певних рамок для Монтеня і Паскаля, мислення яких не може мати якогось телеологічного характеру. Але всі троє формували сучасне розуміння герменевтичного феномену.

М. Монтень дивиться на світ у горизонті екзистенції: «Як наше народження стало народженням довкілля, так само наша смерть спричинить смерть довкілля» [53; 104]. Услід за ним Б. Паскаль також говорить про конституювання світу екзистенцією: «Кожен є всім собі самому; як він умре, то все для нього вмирає. І, звідси, кожен вважає, що він є всім для всіх» [57; 240]. Для обох мислителів онтологічне підґрунтя філософської герменевтики ще не могло бути чимось очевидним. Проте правильне міркування вже виступає для них екзистенційною проблемою, вирішення якої тягне за собою необхідність певного життєвого чи навіть буттєвого вибору.

Паскаль закликає зосередитися на теперішньому. Його мета – повернути людину до реалістичного самооцінювання, можливо з позиції індивіда, що безпосередньо проживає свій час¹, тобто теперішнього, – має морально-етичний характер. Проте якщо ми поглянемо на саму модель Паскалевого розуміння часу, вона також виявиться напрочуд близькою до онтологічної феноменології. «Хай кожен розгляне свої думки. Він побачить, що вони цілковито перейняті минулим або прийдешнім. Ми майже не думаємо про теперішність, а як і думаємо, то лише на те, аби запозичити у ній ті знання, які дадуть можливість розпоряджатися прийдешнім. Теперішність ніколи не є нашою метою [...]. Минуле і теперішнє – це наші засоби; тільки прийдешнє наша мета. Отож, ми ніколи не живемо, а тільки сподіваємось жити і, постійно готуючись бути щасливими, з неминучістю ніколи щасливими не стаємо» [57; 24–25]. Він стверджує, що минуле і майбутнє не безмежні в обидва боки, а формуються поглядом людини, яка їх усвідомлює і бачить по-своєму.

¹ М. Гайдеггер запроваджує поняття «мешкаючої людини».

Слід пам'ятати про релігійний компонент їхніх категорій та міркувань. Б. Паскаль виходить з ідеї світової рівноваги та гармонії, які не варто порушувати, якщо ми справді хочемо щось зрозуміти: «Природа помістила нас так добре посередині, що як ми порушуємо рівновагу з одного боку, то порушуємо її і з другого» [57; 208]. Однак причиною таких порушень може бути не лише злий умисел. Для помилок, які впливають з хибної переконаності, Паскаль запроваджує спеціальний термін «виображення».

«Виображення. Саме це панівний складник людини, навчитель заблуду і хибності, ще лукавіший тим, що не завжди лукавить, бо якби він був правилом, що непомилково вказує на брехню, то був би непомилковим правилом визначення істини. Але, залишаючись найчастіше хибним, воно не виявляє жодної ознаки того, яким є, значачи тією самою печаткою як істинне, так і хибне. Я говорю не про дурнів, я говорю про наймудріших; саме серед них виображення здобуває велике право переконувати людей. Даремно рацію волає, воно не може скласти ціну речам» [57; 19]. Цей різновид хибного суб'єктивізму пов'язаний з природною здатністю людини надавати речам ціннісний вимір: категорії добре/погано у процесі інтерпретації трансформуються в інші: правильно/хибно. Людина може помилятися.

Виображення є важливим поняттям, яке обмежує внутрішню визначеність і переконаність інтерпретатора принциповим припущенням, що людина не завжди може бути права. Хибність певної позиції може пов'язуватися як з недостатньою увагою індивіда до всіх аспектів проблеми, так і з рисами його характеру. Якщо ми підемо далі, то побачимо, що категорія виображення Б. Паскаля з певним наближенням відповідає принципу невизначеності у Ф. Шлайєрмахера, необхідному для обмеження творчого чи помисленого «свавілля» інтерпретатора.

Так Паскалеві вдається вивести своє «герменевтичне коло» за межі логічних операцій індукції та дедукції. «...коли ми хочемо показати річ загальну, мусимо подати особливе правило для якогось випадку, якщо ж хочемо показати особливий випадок, треба буде почати із загального правила. Бо ми завжди знаходимо темною ту річ, яку хочемо довести, ясною ж – ту, яку використовуємо для доведення; бо коли ми наміряємося довести якусь річ, то спочатку сповнюємось виображенням того, що вона темна, і навпаки, що та, яка має її довести, – ясна, і таким чином легко її розуміємо» [57; 210–211]. У цьому уривку «виображення» також виступає відповідником гадамерівського «передсудження», з яким учасник вступає у герменевтичну розмову.

Наостанок звернімо увагу на блискучу й загадкову метафору річок у Б. Паскаля: «Ріки – це дороги, які прямують самі й нас несуть туди, куди ми хочемо йти» [57; 250]. Вона допускає різноманітні інтерпретації. Згадаймо алюзію до гераклітівської ріки, в яку людина не може вступити двічі, – у Паскаля «вони несуть», а «ми йдемо», куди нас несе наша власна воля. Ці ріки також можуть символізувати мови, які уможливають кожне індивідуальне мовлення. Ми висловлюємо те, що хочемо і як хочемо, але за умови, що мова надає нам можливість це робити. Також дороги можуть символізувати наше бажання йти у певному напрямку, бо людина зазвичай вибирає між кількома наявними шляхами: нема дороги, немає і напрямку руху. Можливо, найбільше рації ми матимемо, якщо збагнемо цю метафору як єдність багатьох можливих інтерпретацій. Тоді паскалівські ріки можна розуміти як метафору до цілого герменевтичного феномену.

Есеїстика – це маргінальний, чи синтетичний жанр. Він відкриває для філософії ряд можливостей, які ми можемо назвати есеїзмом. Із цього погляду, есеїзм свідчить про наявність деяких індивідуальних особливостей міркування і письма, виступаючи визначальною стилістичною ознакою для критичного оцінювання есеїстичних творів. Він також впливає з особливостей жанру, озброюючи автора філософським інструментарієм і водночас вимагаючи від нього певного зусилля над собою. У цьому розумінні есеїзм може розглядатися як філософсько-критична стратегія, виступаючи на певному історичному етапі навіть втіленням модерністських тенденцій. Наприклад, есеїзм має ряд спільних жанрових ознак із постмодернізмом (естетика еkleктизму, визначальна роль особистості автора), спираючись, однак, на внутрішню визначеність і зосередженість автора на меті (пошуку істини). Есеїзм спирається на виробленість національної культури і мови, якою написані есеїстичні твори¹.

Певні есеїстичні риси спостерігаємо у багатьох текстах, здебільшого «некласичних» форм, написаних ще до виникнення власне есеїстичних творів, таких, як «Сповідь» Св. Августина чи

¹ В українській культурі повноправна есеїстика виникає лише у ХХ ст. Перший український есеїстичний твір – «Самостійна Україна» М. Міхновського. Він справив винятково важливий вплив не лише на історію української політичної думки, а й, виходячи з тодішніх умов, також на формування українського модернізму. До нього ми мали наукові, літературні та публіцистичні жанри з елементами есеїстики. Розквіт українського есею пов'язаний з колом «вістниківів», які гуртувалися довкола журналів «Літературно-науковий вістник» (1922–1933) та «Вістник» (1933–1939), редактованих Д. Донцовим. Тут уже ми маємо справу з новою якістю текстів політичної, ідеологічної, геополітичної, літературної, історіософської та філософської есеїстики.

«Проби» М. Монтеня. Вони зумовлюються здатністю автора дивитися на речі широко, інтертекстуально й міждисциплінарно, знаходячи приховані внутрішні зв'язки між явищами і подіями. Есеїстика є агентом філософії у справі активного проживання людиною культури, на шляху виконання певних завдань, які стоять перед нею. Есеїст – це активний читач, який тлумачить культуру, висловлюючи своє ставлення до продукованих нею текстів. Приклади М. Монтеня і Б. Паскаля свідчать про те, що мисляча людина, належачи певному часові, через свою здатність до критичного мислення може не залежати від метафізичних домінант своїх епох. Есеїст, як активний читач, немов безпосередньо спілкується з авторами, яких читає сам, а також з власними читачами, стираючи часові дистанції. Зав'язується розмова, в якій есей виступає водночас відповіддю на попередні повідомлення і провокує створення тих аргументів-есеїв, які фігуруватимуть у розмові пізніше. З погляду активного читача, така розмова виступає процесом активного читання.

Важливість безпосереднього сприймання нами змісту висловлювання (на чому наполягає Г.-Г. Гадамер), включеного в есей, не входить у суперечність із необхідністю біографічно-контекстуального розуміння їхніх авторів. Есеїзм дає нам змогу вирішувати надзвичайно важливу проблему філософської герменевтики – поєднання феноменологічних підстав та практичного значення у досягненні розуміння. Адже для «чистоти експерименту» мислення феноменами людина спочатку мусить редукувати сама себе. Есеїзм «приземлює» феноменологію, виконуючи функцію «редукції навпаки». У цьому річищі М. Монтень та Б. Паскаль виступають попередниками М. Гайдеггера, який, оперуючи поняттями *Dasein*, а пізніше наділяючи особливими феноменологічними здатностями філософа і поета, сам виступає у ролі автора, котрий, філософуючи, занурюється у «потойбічний» (щодо реального життя, чи суцього) феноменологічний вимір. Ми ще будемо вести мову про т. зв. есеїстичний поворот Гайдеггера. Стратегія есеїзму спрямовує нас до істини.

Ф. Шлайєрмахер і В. Дільтай: на шляху до філософської герменевтики

Універсальність теорії інтерпретації

Німецький теолог і філософ Ф. Д. Е. Шлайєрмахер (1768–1834) посідає особливе місце в історії герменевтики. Він перший вказав на її універсальний характер. За Шлайєрмахером, проблема, яку людина постійно знаходить перед собою, «полягає у факті не-розуміння дискурсу, взятого в найширшому значенні, включно з браком розуміння певних повідомлень рідною мовою і щоденного життя загалом. [...] Не-розуміння частково виступає невизначеністю, частково – двозначністю змісту повідомлення» [123; 227]. Отже, фундаментальна потреба й універсальне значення герменевтики полягає у подоланні певного нерозуміння. Подібні завдання постають перед людиною впродовж усього життя, а тому герменевтика нерозривно пов'язана з людським життям. Хоч тут ще зарано говорити про її онтологічне значення. Вважається, що своєю спробою наукової систематизації герменевтики Ф. Шлайєрмахер здійснив розмежування загальної теорії інтерпретації і теології. Він також має власні оригінальні здобутки у тій концепції, яка пізніше дістала назву філософської герменевтики.

Шлайєрмахер не залишив по собі фундаментального філософського вчення. Йому закидають еkleктизм¹, хоч можна говорити про прагнення переосмислити багатьох авторів, не приймаючи радикально той чи той бік барикад. Можливо навіть, його внесок у герменевтику зумовлюється особливостями природи, яка прагнула знайти рацію у взаємовиключних, здавалося б, філософських напрямках, від раціоналізму до романтизму, якщо

¹ Пам'ятаймо, що еkleктизм належить до головних жанрових ознак есеїстики.

вони були представлені яскравими інтелектуалами. Ця «невпорядкованість» вказує також на есеїзм його мислення. Ф. Шлайермахер був людиною релігійною, вільнодумною і патріотичною, що проявилось під час французької окупації німецьких земель у 1807–1808 рр. Сучасники відзначали його уважність до думки іншого й людяність. Видається, що розуміння спадщини Шлайермахера особливо потребує контекстуального висвітлення. Тому було б несправедливо не згадати принаймні його попередника Й. М. Хладеніуса (1710–1759) та молодшого сучасника Ф. Аста (1778–1841).

Перший підкреслював важливість вивчення контексту, в якому народжується, існує та функціонує твір, запровадивши поняття його безпосереднього та опосередкованого розуміння. Хладеніус вважав, що дослідження тексту призводить до його безпосереднього розуміння, яке, у свою чергу, уможливорює ширше, історичне й контекстуальне розуміння побутування твору. Разом з тим важливою є наявність конкретних правил інтерпретації. «Герменевтика вчить нас відповідно відкривати й остерегатися непорозумінь та хибних інтерпретацій, які спричинили найбільше зла у світі. Слід визнати, що найбільше шкоди може завдати брак правил для належної інтерпретації» [99; 64]. Як бачимо, головні питання – іманентного звучання тексту, його контекстуального розуміння та потреба розробки конкретних правил інтерпретації – вже були поставлені до Шлайермахера.

Ф. Аст веде мову про три рівні розуміння тексту: історичне, або ж змістово-контекстуальне, граматичне, що має стосунок до мови твору, й духовне, на якому поєднується «дух індивідуальності автора та його часу як такого [...]». Цей третій рівень духовного розуміння найважливіший, у ньому зливаються історичний та граматичний [рівні]» [93; 43]. Тут ми бачимо вплив філологічного мислення, яке зумовлює мовний та стилістичний аналіз тексту. Ф. Аст також висуває плідну з погляду філософської герменевтики ідею порозуміння між античністю і християнством, згідно з поняттями та уявленнями свого часу. Важливо зауважити, що узвичаєна практика називати Й. М. Хладеніуса істориком, а Ф. Аста – філологом є некоректною, оскільки їхні гуманітарні зацікавлення були найширшими та, висловлюючись сучасною мовою, – міждисциплінарними. Тому обох мислителів ми вповні можемо схарактеризувати як філософів.

Однак постать Ф. Шлайермахера все ж лишається ключовою в історії герменевтики та її універсалістських зазіхань. Саме на його традицію зрештою спиралися як В. Дільтай, так і М. Гайдеггер. Пізніше, вже з ретроспективного погляду здійсненого

проекту філософської герменевтики, Шлайермахеру не бракувало критиків. Так, Р. Палмер каже: «Плідна нова точка відліку, безсумнівно присутня в його ранньому мисленні – справді мовно орієнтована герменевтика, ґрунтована на реальних умовах для розуміння партнера по діалогу – була залишена. Натомість герменевтика стає психологічною, мистецтвом реконструкції розумових процесів, котрі ніколи більше не розглядалися як суто лінгвістичні» [115; 93–94]. Далі Р. Палмер зауважує, що «Шлайермахер, тим не менше, визнається батьком сучасної герменевтики як універсальних студій» [115; 97]. Нам слід ширше окреслити його внесок.

Ф. Шлайермахер вважається автором метафори герменевтичного кола, яка вказує на специфічний спосіб розуміння тексту, коли частина засвоюється із цілого, а розуміння цілого передбачає, відповідно, осягнення частин. «Словник автора та його історична епоха складають ціле, в якому окремі твори розуміються як частини, а ціле, у свою чергу, з частин. Глибоке знання завжди рухається по цьому уявному колу» [123; 24]. Щоправда, в нього не зустрічаємо самої назви цієї метафори. Рух людської думки у процесі розуміння тексту або дискурсу відбувається по колу. «Навіть у межах окремого тексту часткове може бути зрозумілим із цілого, тому поверхове читання мусить передувати більш глибокому тлумаченню з метою дістати загальне уявлення про ціле» [123; 27]. Г.-Г. Гадамер додає, що «таке коло постійно розширюється, бо поняття цілого має відносне значення, а коли твір включається до все ширших взаємозв'язків, це заторкує і розуміння частин» [21; 180]. Для того щоб почався процес розуміння, герменевтичне коло має бути розірване. Інтерпретатор виходить з нього, формулюючи власний погляд на досліджуваний текст.

Слід зазначити, що ця процедура принципово відмінна від логічних операцій індукції та дедукції, оскільки передбачає принцип невизначеності, який видається прообразом постмодерністського закликати ніколи не ставити крапки вкінці розмови. Це дає право кожному читачеві, або ж інтерпретатору, актуалізувати/конституювати твір по-своєму – чим також не передбачення феноменології? З одного боку, така невизначеність концептуально уможливорює висловлення різних точок зору, відкриваючи простір для відмінних інтерпретацій. З другого – висуває на перший план важливість оригінального судження та наявність творчої особистості інтерпретатора. «Багато звичайних речей пояснюються ними самими; вищі речі є питаннями таланту і генія, котрі

також допомагають собі» [123; 228]. Ставлення до інтерпретації як до мистецтва пояснює назву традиції Ф. Шлайєрмахера: романтична герменевтика.

Він пише: «Мистецтво може розвивати свої правила лише з позитивної формули, яка є історичним та інтуїтивним, об'єктивним і суб'єктивним відтворенням певного висловлювання. [...] Завдання можна сформулювати таким чином: розуміти висловлювання спочатку так само, як і автор, а потім навіть краще за нього» [123; 23]. Тобто головним завданням інтерпретатора є реконструкція, або ж відтворення сенсу повідомлення. Ф. Шлайєрмахер припускає, що інтерпретатор може краще зрозуміти спонукальні мотиви, що зумовили появу твору, ніж сам автор. Цього можна домогтися, застосовуючи правила інтерпретації, які, у загальних рисах, складаються з вимог попередньо оглядово з'ясувати цілісність твору та його композицію, побачити у ньому взаємозалежність цілого й окремого, зрозуміти стиль твору з погляду духу мови взагалі та авторських особливостей зокрема. Інтерпретатор поступово повинен вирівняти свої позиції з автором, розуміючи його психологію та користуючись інтуїтивним і порівняльним методами (відповідно в оцінюванні цілого й частин), і, нарешті, з'ясувати мету твору.

За Шлайєрмахером, герменевтика – це не просто мистецтво. Вона лише використовує стратегію мистецтва у вказуванні на істину. «Застосування герменевтики повною мірою слід розглядати як мистецтво, але не в тому сенсі, що воно завершується створенням мистецького твору, а тому, що сама ця діяльність має характер мистецтва, тобто застосування правил не може бути механізованим [...]. Успішне застосування цього мистецтва залежить від мовного таланту і таланту застосування знання окремої людини» [123; 11]. Пізніше М. Гайдеггер скаже, що головне – перебувати на шляху правильного мислення, а не виносити остаточний інтерпретаційний вирок¹. Як бачимо, Ф. Шлайєрмахер також вказує напрям міркування, але рівень інтерпретації залежить від якості мислення, тобто від індивідуальних спроможностей інтерпретатора.

Він покладає на науку завдання глибокого вивчення мови, за допомогою якої ми розмовляємо і міркуємо. «З граматичного

¹ Твердження М. Гайдеггера про те, що в це коло розуміння важливо увійти, а не вийти з нього, як пропонував Ф. Шлайєрмахер, лягло в основу іншого «герменевтичного кола», сформульованого Г.-Г. Гадамером. Філософська герменевтика пропонує у процесі розуміння певного тексту не відновлювати задум його автора, а кожного разу створювати власний сенс повідомлення.

боку герменевтика пов'язана з теорією мови, з технічного вона наближається до теорії мистецтва» [123; 268]. Оскільки герменевтика нагадує нам мистецтво, потрібно розглядати здатність інтерпретатора проникати в дух мови та у задум автора повідомлення, який цю мову застосовує для створення власного тексту. «Ні мова, ні особа, яка виступає продуктивним промовцем, не можуть існувати інакше як одне в одному» [123; 229]. Тобто мова впливає на автора, зумовлюючи певні рамки висловлювання, але й автор впливає на мову, вживаючи її як інструмент.

Ф. Шлайєрмахер звертає увагу на постійну схвильованість людини культурою, розрізняючи три стадії зацікавленості тим, що колись було висловлено чи написано. «Перша – це історичний інтерес, спрямований на виявлення окремих фактів. Тут міститься багато наукових свідчень [...]. Друга стадія – це художній інтерес, або смак. Вона цікавить вужче коло людей, головним чином інтелектуалів [...]. Третя стадія – це суто науковий та релігійний інтерес. [Шлайєрмахер розглядає ці] обидва чинники як рівнозначні, оскільки вони походять з найвищого, що містить у собі людський дух» [123; 156]. Незважаючи на доволі ефемерне, теологічне або ж романтичне звучання таких термінів Ф. Шлайєрмахера, як «людський дух», ми побачимо, що вони викликають жваву наукову дискусію.

Наприклад, А. Бові вважає, що «Шлайєрмахер фактично ніколи не розглядав інтерпретацію у термінах співпереживання, розглядаючи її, хоч як несподівано це звучить, ближче до сучасних філософських оцінок мови та епістемології» [123; VII]. Можемо прийняти цей закид, як і подібні, у надмірних захопленнях методологічним боком справи, перебільшенні значення спекулятивного психологізму над потребою плідного діалогу з автором тексту. Міркуючи про загальну значущість герменевтики, Ф. Шлайєрмахер зосереджується на процесі виявлення закономірностей, еквівалентних за способом практичного застосування науковим методологіям. Для нього особа автора насамперед виступає джерелом промови й тексту, причетності до відчуття істини та гармонії, зрештою, уособленням здатності мислити і розуміти. Тобто співрозуміння інтерпретатора й автора ґрунтується на принципі глибокого проникнення у текст, який їх об'єднує, даючи приклади стилю.

Іншими словами, Ф. Шлайєрмахер робить наголос на вивченні тексту. Його психологізм пов'язаний не з потребою розуміння психології автора як такої. Важливо інше, а саме спроможність інтерпретатора оцінити стиль твору, відповідно через належне

знання мови, що впливає на автора твору – з одного боку, й творчу оригінальність автора, який, використовуючи цю мову, навіть подекуди змінюючи загальновідомі правила її вживання, додає щось від себе – з другого. Для Шлайєрмахера головним є виявити, зрозуміти й представити оце неповторне авторське стилістичне «щось».

З погляду формування сучасної філософської герменевтики нас найбільше цікавить твердження Ф. Шлайєрмахера про те, що «кожний автор має свій власний стиль» [123; 97]. Саме тут ховається необхідність виявлення стилю автора повідомлення за допомогою стилю інтерпретатора, у цьому полягає герменевтичний «талант» останнього. Висувається вимога наявності власного стилю як у творі, так і в його інтерпретації. Індивідуальний стиль вказує на можливість правильно мислити і здатність до розуміння. Так романтична герменевтика закладає модерністські підвалини для філософської герменевтики. Деструкція мови метафізики, проваджена М. Гайдеггером, здійснювалася в напрямку істини, досяжної для мислителя, який має свій стиль.

Отже, Ф. Шлайєрмахер ставиться до інтерпретації як до мистецтва. Це твердження не втрачає своєї функціональної цінності у концепції філософської герменевтики. Оскільки цікавим для інших і таким, що перебуває найближче до істини, залишається тлумачення, здійснене цікавою людиною. Найповніше задоволення необхідних методологічних вимог не компенсує незадовільного авторського трактування тексту, який ми намагаємося зрозуміти. Цей гуманістичний аспект, зрештою важливий для розуміння однієї людини іншою, зберігає свою незмінну актуальність. З нього випливає ідея стилю, також одна з найважливіших в есеїстичній реалізації філософської герменевтики.

Психологічні й соціальні засади одиничного

Концепція герменевтичного розуміння історії належить синові пастора реформатської церкви В. Дільтаєві (1833–1911). Йдучи за Ф. Шлайєрмахером, він стверджує, що інтерпретатор має «зрозуміти автора краще, ніж він розумів себе сам» [42; 53], вважаючи це необхідним висновком з учення про неусвідомлювану творчість і головною метою герменевтичної процедури. Розумінням Дільтай називає «процес, у якому ми зі знаків, чуттєво даних ззовні, пізнаємо певний внутрішній зміст» [42; 33]. Він так само належить до романтичної традиції, оскільки спирається на «метод творчої геніальності» [42; 58] і вважає інтерпретацію «розумінням довгочасно фіксованих життєвих виявів згідно

з усіма правилами мистецтва» [42; 34]. Дільтай зараховує себе до представників т. зв. філософії життя. Як інтерпретатор, він звертає увагу на перехідні, межові, неklasичні, іншими словами – есеїстичні жанри, що дають змогу авторові краще спостерігати життя, промовляючи звичайною мовою особистих вражень. На його думку, до цього ряду належать такі мислителі, як Гомер (вчитель письменників, що міркують), Платон, М. Аврелій, Св. Августин, Монтень і Паскаль.

З перспективи здобутків М. Гайдеггера вважається, що В. Дільтай зі своїми психологічними зацікавленнями програє Е. Гуссерлю (1859–1938) у прагненні обґрунтувати загальнозначимість наслідків герменевтичних процедур. Хоч проведена межа не така вже й чітка. Наприклад, Д. Сібом відзначає, що «методи, розвинені Гуссерлем, забезпечують базові принципи і настанови. [...] Гуссерль дуже мало уваги приділив методології гуманітарних наук і майже ніяк не висловився стосовно питань методології інтерпретації текстів. [...] Дослідження Дільтая мають набагато більшу вагу для загальної теорії розуміння, а також для загальнозначимості досліджень у гуманітарних науках. Його дескриптивні методи та його результати є феноменологічними. Сам Гуссерль визнає це у пізніх працях» [122; 3]. Зрештою герменевтична стратегія, чи то з онтологічного погляду, чи то виходячи з безпосередніх критичних завдань, черпає рівною мірою як з Е. Гуссерля, так і з В. Дільтая.

Для Гуссерля неприйнятні будь-який релятивізм і психологізм. Він закликає відірватися від індивідуальних вражень заради мислення сутностями. Натомість Дільтай зараховує психологію до герменевтичних завдань, вважаючи розуміння процесом, «у якому з чуттєво даних ознак ми пізнаємо психічне, виявленням якого ми є» [42; 34]. Він розрізняє описову та пояснювальну психологію, вважаючи першу «основою і контрольним органом для другої» [27; 31]. Описова психологія займається осягненням структури духовного світу, а через неї того зв'язку, що поєднує психічні ряди в єдине ціле життя. Вона має на меті пояснити духовне життя, подібно до того, як хімія чи фізика пояснюють життя тілесне.

Однак слід мати на увазі принципову відмінність природничих наук від наук про дух (гуманітарних і суспільних), у межах яких здійснюється процес розуміння. Якщо для перших, – каже В. Дільтай, – факти даються ззовні за допомогою відчуттів, то для других вони є самою безпосередньо даною внутрішньою дійсністю, «зсередини пережитим зв'язком», що відбивається

у «внутрішньому досвіді» [42; 33]. Тому науки про дух мають перевагу над природничими. Відповідно «природу ми пояснюємо, духовне життя ми розуміємо» [37; 15]. Дільтай виходить з особливостей людської природи, яка потребує та уможливорює розуміння.

В. Малахов не протиставляє, а проводить паралель між настановами М. Гайдеггера й Г.-Г. Гадамера, з одного боку, та В. Дільтая – з другого. «Якщо Гайдеггер і Гадамер, поєднуючи із суб'єктивно-психологічним підходом до герменевтичної проблематики, підкреслюють, що поняттєвою парою в ситуації розуміння виступають не “суб'єкт”/“об'єкт” (тим більше, не “автор”/“інтерпретатор”), а радше “тут-буття”/“буття” (Dasein/Sein), Дільтай також виводить герменевтичну проблему за межі зіткнення двох суб'єктивностей: пропонує йому поняттєва пара виглядає так: “життя”/“життя”. Все залежить від того, як його прочитати. Дільтайська категорія “життя” у певному сенсі споріднена з гайдеггерівським “буттям”: як Sein позбавлено сенсу без Dasein, так Leben артикулює себе в Erleben (переживанні), Ausdruck (вираженні) та Verstehen (розумінні)» [50].

Подібним чином, А. Богачов каже про найбільшу міру наближення концепції В. Дільтая до власне філософської герменевтики: «Дільтеївська філософія життя відповідає своїй назві ще й тому, що в ній життя виступає як внутрішня історичність, яка виявляється основою історичного світу і гуманітарного знання, бо їхньою моделлю є не збирання фактів для встановлення закономірності (природничі науки), а злиття спогаду й очікування в досвідну цілісність. Тому історичні, гуманітарні науки лише краще осмислюють те, що вже міститься в життєвому досвіді. Отже, ми завдячуємо Дільтеєві першим висловленням онтологічного принципу герменевтики: історична дійсність збігається із самим людським існуванням» [8; 21]. Із цього стає зрозуміло, що В. Дільтай, по суті, почав практично застосовувати базові принципи філософської герменевтики.

Обґрунтування загальної значимості герменевтики відбувається у нього двома шляхами. По-перше, на підставі єдності людської природи (у т. ч. соціальної). Цінності культури «об'єктивуються» у психіці окремої людини. В. Дільтай веде мову про єдність людських переживань, «перенесення-себе-на-місце іншого, наслідування, співпереживання» [34; 145], яке, зрештою, приводить до співрозуміння. По-друге, ця теза пов'язана з діалогічною природою розуміння. «Тільки у зіставленні себе з іншими я здобуваю досвід стосовно індивідуального у мені» [42; 33]. Власна

точка зору формується у плідній взаємодії з позицією іншої людини.

Безумовно, діалектика описової та пояснювальної психології включає в себе особливий наголос на психологічному компоненті. Люди можуть розуміти одне одного за психологічними аналогіями, на підставі єдності емоційних реакцій та особистих переживань, а також на підставі комунікативних аналогій, які дають можливість оцінювати власні переживання на підставі чужого досвіду. В будь-якому разі, за Дільтаєм, взаєморозуміння і співрозуміння стає можливим через співпереживання. Зрозуміти людину може лише інша людина, використовуючи герменевтику як стратегію розуміння, оскільки тут не можуть зарадити найдосконаліші наукові методи. Ми побачимо, що таке обґрунтування загальнозначимості герменевтичної процедури не може бути спрощене до звичайних релятивізму та психологізму у значенні розмитості, неконкретності й необов'язковості цих занадто «суб'єктивізованих» вражень для широких концептуальних пояснень.

Аналізуючи різні світоглядні системи, В. Дільтай намагається знайти щось спільне для них усіх. Він стверджує, що «від титанічної роботи метафізичного духу залишається історична свідомість [...]». Останнім словом духу виступає не відносність будь-якого світогляду, а власний суверенітет щодо кожного з них» [40; 124]. Так само, різні форми світосприйняття виступають не більше як свідченням складності світу, лише підкреслюючи його реальність. На думку Дільтая, історична свідомість може допомогти у розв'язанні протиріччя, «що існує між зазіханнями на загальнозначимість будь-якої філософської системи, з одного боку, та історичною анархією цих систем – з другого» [35; 216]. Змінюючи одна одну в часі, всі світоглядні системи об'єднуються чимось спільним – людським духом, що розуміє їх історично як різні прояви життя і, таким чином, створює цілісну картину життя.

Функціональні особливості «картини в нашій голові» пояснює В. Ліпман¹ у своїй концепції «псевдооточення». Люди реагують

¹ Див. розділ «Світ довкола нас і уявлення у нашій голові» з праці «Громадська думка» [113; 3–22]. Незважаючи на те що «концепція псевдооточення» має масовокомунікаційний характер і пов'язана зі змінами громадської думки, мова йде про загальні особливості людської психіки. Псевдооточення – це те, що існує між людиною та реальним середовищем, в якому вона живе. Воно створюється переважно засобами масової комунікації. Тобто йдеться про зміну певних уявлень про світ, про «картини в голові», що виступають фікціями, які В. Ліпман не ототожнює з брехнею, оскільки вони виникають згідно з певним алгоритмом процесу людського засвоєння і розуміння.

своєю поведінкою на надзвичайно складний оточуючий світ, а тому мають потребу цілісного уявлення про нього. Тому вони вимушено спрощують його у своїх уявленнях та, разом з новими емоціями та невинним розширенням інформаційного поля, постійно переходять від однієї картини світу до іншої, кожного разу повнішої та досконалішої.

Світогляди мають на меті не лише досягнення дійсності, а тому створюються не просто мисленням. Насамперед «вони – наслідок зайнятої у житті позиції, життєвого досвіду всієї структури нашого психічного цілого. Вивищення життя до усвідомлення у пізнанні дійсності, оцінка життя й діяльності – ось та повільна й важка праця, яку здійснило людство у створенні світоглядів [...]. Розвиток світоглядів визначається волею до стійкої картини світу» [35; 225]. Як бачимо, формування історичної свідомості та її герменевтичні спроможності Дільтай відносить до питомих людських здатностей.

Відзначимо небезпеки спрощеного, у т. ч. й омонімічного розуміння його понять, зокрема таких важливих, як «зовнішнє» і «внутрішнє». Вони не співвідносяться з внутрішнім словом істини Св. Августина, як і не зіставляють протилежні виміри внутрішнього переживання та зовнішнього вираження. Йдеться про розрізнення між цілісністю історичної свідомості, яка виступає внутрішнім у стосунку до зовнішнього – різноманіття світоглядних і філософських систем. Так ми приходимо «до досягнення зв'язку всього цілого. А саме: фундаментальне відношення, яке визначає перехід від зовнішнього до внутрішнього, є або відношенням вираження до того, що виражається, або, переважно, відношенням результату до дії людини» [34; 146]. Тобто причину і джерело усього цього спорідненого багатоманіття можна віднайти за допомогою вивчення наслідків інтелектуальної діяльності людини, що уможлиблюється, знову ж таки, єдністю людської природи.

За аналогією з герменевтичним колом Ф. Шлайєрмахера, дослідники вказують на особливості відповідного Дільтаєвого кола, що спирається на взаємозумовленість усіх проявів життя і цим наближається до позицій філософської герменевтики. Ваємопов'язаність усіх процесів і виявів життя можна зрозуміти лише виходячи з окремих частин цілості, кожна з яких потребує її врахування. Тобто герменевтичне коло у Дільтая пов'язане не з методологічними труднощами, а з онтологічною структурою розуміння.

Дільтаєві вдається надати своїм майже художнім означенням методологічного характеру. Він запроваджує поняття життєвого

досвіду. «Це розуміння і рефлексія життя, що збільшується. За його допомогою відносно, суб'єктивне, випадкове, окреме елементарних форм доцільної поведінки вивипується до досягнення нами того, що взагалі для нас є цінним і доцільним» [40; 129]. Життєвий досвід «повинен, з тим, як він починає усвідомлювати значення та межі своїх засобів, піднятися до методичного розуміння, яке прагне подолати суб'єктивний характер ціннісних визначень. Так він переходить у філософію» [40; 130]. Іншими словами, життєвий досвід, пов'язаний як з індивідуумом, так і з суспільством, виступає основою для світогляду. Для нас надзвичайно промовистим є твердження В. Дільтая про незмінність людської природи: «Так само, як людська природа залишається завжди тією самою, головні риси людського досвіду являють собою щось спільне для всіх» [35; 217]. Він розширює розуміння людської природи поза Августинову людяність, спеціально зосереджуючись на психологічній та соціальній складових.

Ніхто, окрім нас, тільки «ми визначаємо наше ставлення до життя – як до власного, так і до чужого – через розуміння» [34; 138]. Так персоніфікується герменевтика, здобуваючи необхідне соціальне підґрунтя. В. Дільтай пов'язує життя не лише з першоосновами буття, не лише з фізіологічним триванням, а й із безпосередньою потребою однієї людини розуміти іншу. Пропонується шукати мислячого свідка подій, спроможного збагнути й вербалізувати все найважливіше, що відбувається в історичному житті з ним і довкола нього. Такого свідка, який заслуговує на довіру, – що, на перший погляд, видається надто суб'єктивною вимогою.

Для цього потрібно знайти й вивчити відповідні «документи, на яких переважно і ґрунтується біографія, – це залишки, які зберегли вираження та вплив особистості. Особливе місце серед них займають, звичайно ж, листи та інші повідомлення особистого характеру. Завдання біографа полягає в тому, щоб з таких документів зрозуміти той комплекс впливів, у рамках якого індивід визначається власним середовищем і впливає на нього» [41; 295]. Ці особисті документи слід розглядати в одному контексті з неklasичними жанрами «філософів життя».

Автобіографічні саморефлексії цих інтелектуалів виступають найвідповіднішими свідченнями для розуміння історії. «Автобіографія – це найвища і найбільш інструктивна форма, в котрій нам представлено розуміння життя. Тут життєвий шлях постає як щось зовнішнє, чуттєве, від чого розуміння має приникнути до того, що зумовило цей шлях у певному середовищі. Тому

людина, яка розуміє цей життєвий шлях, ідентична тій, хто його створив. Із цього випливає особлива інтимність розуміння» [34; 139]. Також: «Автобіографія – це літературне вираження, роздуми індивіда про перебіг свого життя. Але в тому разі, коли роздуми про власне життя переносяться на розуміння іншої людини, виникає біографія як літературна форма розуміння іншого життя» [41; 296]. Вивчення такого роду неklasичних джерел перетворюється у В. Дільтає на методологію співрозуміння. У цьому ж методологічному ракурсі сьогодні популярними є записи т. зв. усної історії від живих свідків історичних подій.

Можна довіряти певному типу інтелектуала, який несе професійну відповідальність за висловлене й написане. Так само, на інтерпретатора лягає вся відповідальність за створене ним з позиції «активного читача». Відповіді на запитання, що постійно виникають перед людиною у контексті розв'язання проблеми нерозуміння, не можуть бути будь-якими, а лише відповідно професійно зумовленими. Інтуїція виступає не більше як складовою професіоналізму інтерпретатора, неодмінно узгоджуючись із внутрішньою логікою тексту. «Герменевтика завжди відстоювала достовірність розуміння на противагу історичному скептицизмові та суб'єктивістському свавіллю» [34; 148]. Саме внутрішня відповідальність стримує романтичну неконкретність такого критерію, як геніальність інтерпретатора.

Прагнучи щось зрозуміти, інтерпретатори знову і знову відтворюють специфічну напругу цього процесу. Через це виникає множинність поглядів на зміст того самого явища. «Головна теза: тільки втримуючи зв'язок, я досягаю єдиного погляду на всі сцени, пізніше, однак, від них залишається лише каркас. Я наближаюсь до споглядання цілого тільки через сприйняття його у пам'яті так, що всі моменти зв'язку сприймаються разом. Таким чином, розуміння стає інтелектуальним процесом найвищої напруги, котрий ніколи цілком не може бути реалізований» [34; 152]. Таке представлення процесу розуміння відповідає принципу невизначеності Ф. Шлайєрмахера, що уможливорює багатоманітність і залишає невинуватими зазіхання на об'єктивність й остаточність будь-якої інтерпретації. Знову ж таки, як і Одисей, ми завжди перебуваємо на шляху.

Дільтає вказує на безпосередність та есеїстичність процесу розуміння. Він шукає прояви автобіографізму, які виступають синонімом до есеїзму. «Автобіографія – це осмислення людиною власного життєвого шляху, яке дістало літературну форму вираження. Такого роду самоосмислення тією чи тією мірою прита-

манне кожному індивідові. Воно існує завжди і виливається у все нові форми, проявляючись як у віршах Солона, так і в роздумах про самих себе філософів-стоїків, у медитаціях святих, у сучасній філософії життя. Тільки воно уможливорює історичне бачення» [34; 140]. Тільки мисляча людина може розуміти себе та інших людей. В. Дільтає вказує на необхідність впорядкування архівів для вивчення духовного життя історичних епох. У них має накопичуватися література, під якою слід «розуміти всі втілені у мові прояви життя народу, які виходять за межі слугування практичному життю і постійно зберігають свою важливість. Тому література включає поезію та філософію, історію та науку» [36; 124]. Тобто всі ті писемні пам'ятки, які можуть дати системне уявлення про певну історичну епоху.

Нарешті ключовим поняттям наук про дух, – каже Дільтає, – є сила. Потреба в ньому виникає тоді, коли людина спрямована у майбутнє. Можна по-різному ставитися до цього поняття у мріях, надіях чи тривогах, проте «як тільки ми сфокусуємо це безцільне розширення нашого буття в одну точку, зосередженням можливостей стане наша рішучість реалізувати одну з них» [34; 141]. Мова йде про емоційне, інтелектуальне й вольове напруження, цілеспрямованість, прагнення до реалізації чогось, отже, певний життєвий вибір. Для того щоб розуміти історію, замало фіксувати послідовність різних станів. Потрібно збагнути і висловити найпосутніші зміни, тому виникає потреба у поняттях, котрі виражають «енергію, напрямок руху, зміну історичних сил» [там само]. Тобто для інтерпретатора важливо визначитися у судженнях і включитися особисто. Тоді, збагнувши напрямок руху й головні тенденції життя, він зможе дати відповіді на ті питання, які його цікавлять.

В. Менжулін зауважує, що, розглядаючи автобіографії Августина, Руссо та Гете, В. Дільтає доходить висновку, що всі «вони осмислювали своє життя у схожих категоріях – значення, цінності та цілі. Головною з цих категорій Дільтає вважає категорію значення. На відміну від категорії цілі, що спрямована у майбутнє, та категорії цінності, яка передбачає лише порівняння цілей між собою, категорія значення дозволяє зрозуміти життя як цілісний історичний феномен, оскільки звернена не тільки у майбутнє, але й у минуле. Зроблений тут акцент є дуже важливим у контексті поширених звинувачень Дільтає у “психологізмі” та неправомірному ототожненні розуміння із “переживанням” психічного життя автора. Висунення на перший план категорії значення символізувало зростання усвідомлення Дільтаєм

необхідності розрізнення між суб'єктивними психічними актами та їх об'єктивним, ідеально-логічним змістом» [51; 176]. Тобто співпереживання виступає нерозривною частиною і запорукою самого розуміння.

Як уже зазначалося, загальнозначимість розуміння ґрунтується на принциповій відмові від будь-яких об'єктивістських зазіхань. Навпаки, аналіз переживань і процесу соціального самоусвідомлення і саморозуміння приводить Дільта до висновку про самоцінність одиничного. Воно «цікавить нас не стільки як загальнолюдське, скільки як індивідуальне ціле. Цей інтерес зовсім чужий практичним інтересам, котрі завжди примушують нас рахуватися з іншими людьми [...]. Таїна особистості спонукає нас заради неї самої здійснювати все нові й нові спроби розуміння. І в такого роду розумінні розкривається царство індивідів, яке охоплює людей та їхні творіння. У цьому полягає своєрідна дійсність розуміння в науках про дух. На їх розумінні і ґрунтується історія» [34; 145]. З обережністю спробуємо зрозуміти самого В. Дільта – що ж насправді він має на увазі під одиничним¹.

Це те індивідуальне, що поєднує в собі психологічне й соціальне людської особистості. Йдеться про людину в суспільстві, яка взаємодіє з іншими людьми і розуміє саму себе на підставі відгуків оточуючих індивідів. Виникає можливість розуміти інших, суспільство та історію. Джерелом усієї людської діяльності, відображеної в мові, виступає людський дух. «З каміння, мармуру, музично оформлених звуків, з жестів, слів і писемних джерел, з дій, з господарських устроїв і конституцій до нас звертається один і той самий людський дух і вимагає витлумачення» [42; 34]. Ця термінологічна пропозиція, разом із категорією «життя», надзвичайно подібна до понять «суб'єктивного» та «об'єктивного духу» у Гегеля, однак втрачає на раціональному ідеалізмі на користь повсякденної реалізації. Людський дух у В. Дільта – не трансцендентне джерело розвитку, а метафора єдності людської природи, віднайдена через розгляд численних продуктів інтелектуальної діяльності людини. Людський дух зумовлюється одиничним. Втрачаючи на стрункості феноменологічної дескрипції, В. Дільтай натомість здобуває у зрозумілості практичного застосування герменевтики, поясненні переходу від метафізичних розмислів до реального життя, в якому всі ми, як одиничне, присутні.

¹ Попри навколоекзистенціалістську контекстуальність, цей термін у С. К'єркегора, вочевидь, також має лише омонімічну подібність до Дільтаєвого.

В. Дільтай виступає предтечею філософської герменевтики, торкаючись її онтологічних, феноменологічних та гуманістичних засад. Його поняття життя, досвіду, одиничного, описової психології, історичної свідомості вибудовують процес розуміння (співрозуміння, порозуміння, взаєморозуміння) через співпереживання. Це означає, що В. Дільтай закликає довіряти свідченням мислячої людини, вишукуючи їх як у текстах більш традиційних, так і «некласичних» жанрів. До речі, тут він також виступає попередником М. Фуко, який формулював стратегії вивчення історії ідей та археології знання. На серйозне ставлення до висловлювання інтелектуала зрештою спирається філософська герменевтика.

М. Гайдеггер і Г.-Г. Гадамер: герменевтична феноменологія та філософська герменевтика

Політична біографізація філософії

Створення філософської герменевтики пов'язують з іменами найбільшого філософа ХХ ст. М. Гайдеггера (1889–1976), який перевів герменевтичну проблематику в онтологічну площину, та Г.-Г. Гадамера (1900–2002), його інтелектуального соратника і власне засновника філософської герменевтики. За висловом Гайдеггера, «герменевтична філософія – це справа Гадамера» [104; 2]. Згадуваний уже біографічний компонент виступає у цьому випадку майже політичним чинником, оскільки обидва мислителі пережили нацистський режим, не будучи дисидентами. Проти них, а особливо гостро – проти М. Гайдеггера, після Другої світової війни багаторазово організовувалися міжнародні кампанії цькування. Причому не лише з вимогою каяття, а й, що особливо цікаво, зі спробами заперечення філософської герменевтики як «прислужниці» гітлерівського режиму. Тут напрошується інша паралель – заперечення в СРСР різноманітних західних «ідеалістичних» філософських течій як «прислужниць» світової буржуазії.

Варто нагадати, що короткочасне перебування М. Гайдеггера на посаді ректора Фрайбурзького університету у 1933–1934 рр. (відставка була добровільною) та членство у правлячій партії з особливою прискіпливістю вивчалися французькою окупаційною комісією з денацифікації 1945 р. Ніяких злочинів за ним виявлено не було. Цікаво, що в той час також не вдалося пов'язати з нацизмом його філософські вподобання. Серед експертів у статусі відомого антифашиста фігурував і Ж.-П. Сартр, який сам багато черпав з онтології Гайдеггера. У разі висунення звинувачення останньому могла скластися пікантна ситуація: учасник фран-

цузького руху Опору, звільнившись з концтабору, не лише в досить прийнятних умовах у часи нацистської окупації працює викладачем і завершує в 1944 р. свою фундаментальну працю «Буття і ніщо», спираючись на концепції «нациста» М. Гайдеггера, але ця праця ще й набуває статусу «біблії французьких інтелектуалів».

Однак практика навішування Гайдеггеріві неіснуючих злочинів продовжується також в Україні. Зокрема, А. Богачов у 2006 та 2009 рр. закидає йому нацистське минуле та мало не авторитарність й монологічність мислення [10]. «На жаль, хоча Гайдеггер і показував істотну обмеженість будь-якої думки, він не зміг цілком примиритися з відкритою ним істиною. Звідси його профетичні інтонації, здатність до розмови лише з мертвими мислителями, уперте мовчання щодо оцінки свого зв'язку з нацистською партією» [9; 18]. Хоча членство у КПРС, яке навряд чи має викликати менше претензій і обурень, сьогодні не виступає окремим морально-етичним чи методологічним критерієм в історії філософії¹.

Як приклад ідеологічних втручань у філософську дискусію наведемо публікацію Р. Воліна «Нацизм і співпраця Ганса-Георга Гадамера. Неправда і метод», датовану травнем 2000 р. Тоді Гадамер ще був живий і принаймні кілька років перед тим, майже у столітньому віці, міг розпочати свій робочий день з кави та цигарки. Вражаюче творче довголіття: «друге дихання» і справжня популярність приходять до нього після виходу на пенсію. У 1968–1989 рр. він багато подорожує, викладає в американських університетах. Р. Волін представляє філософську герменевтику як інтелектуальний продукт нацизму, а Гайдеггера і Гадамера – свого роду нацистськими ідеологами, але не у вузькопартійному, а в ширшому світоглядному сенсі. Особливо цьому авторові не подобається концепт передсудження, який втілює владу традиції.

¹ Гітлер виступив учнем Леніна і Сталіна у створенні концтаборів і взагалі індустрії смерті. Його прихід до влади став можливий на тлі жахіть більшовизму, якому назагал вдалося знищити більше людей, ніж нацистському режимові. М. Хвильовий свого часу також позитивно ставився до «здобутків» державобудівництва у міжвоєнній Німеччині. Для того щоб дорікати європейським інтелектуалам у їхніх симпатіях до псевдоконсервативних спекуляцій нацистів у 20–30-х рр., слід принаймні комплексно враховувати тогочасний політичний та економічний контекст, атмосферу популярності авторитаризму на тлі загальноєвропейської мобілізації та підготовки до неминучої війни. Теперішні оцінки після оприлюднення матеріалів Нюрнберзького процесу. Сталін входив у Другу світову війну як природний союзник Гітлера, і лише через певний збіг обставин СРСР завершив війну у союзі із західними державами.

На противагу цьому позиція Ю. Габермаса наводиться як «прогресивна»¹.

У фокусі критики перебуває праця Г.-Г. Гадамера «Істина і метод». Стаття Воліна, мабуть для більшої філософської правдоподібності, «підсилена» цитатами з А. Гітлера. За «прислужництво» нацистському режимові тавруються не лише філософи, але також їхні твори: «Прекрасний дух “герменевтичної свідомості”, по суті, залишився несприйнятливим до уроків і переваг демократичної політичної культури. Ця свідомість полюбляє традицію більше, ніж любить справедливість, що є хибним шляхом, небезпечним шляхом, катастрофічним шляхом – любити традицію» [128; 45]. Публіцистичний шал автора справді заслуговує на краще застосування.

Двома роками пізніше Р. Палмер виступає з «Відповіддю Річарду Воліну щодо Гадамера і нацистів», показуючи його елементарну непоінформованість і поверховість. Від неправильно вказаного місця народження Г.-Г. Гадамера до наскрізь фальшивого розуміння базових термінів філософської герменевтики. Ми бачимо, що висунуті звинувачення є упередженими. Також важливим є зауваження Палмера стосовно дискусій навколо герменевтичної проблематики: «Габермас у своїй відомій дискусії з Гадамером спрощує його позицію, згідно зі своїми власними поглядами та розумінням» [116; 477]. Зазначимо лише, що постнацистська «політкоректність» самого Ю. Габермаса потребує окремої розмови.

Р. Палмер підсумовує: «Напрочуд схожими були нападки давніх греків на Платона, заангажованих осіб часів нацистської Ні-

¹ Про дискусію між Ю. Габермасом та Г.-Г. Гадамером стосовно філософської герменевтики див. статтю: *Kvit S.* Філософська герменевтика і соціальні науки з погляду однієї дискусії [46]. Габермас, нівелюючи значення передсудів, фактично пропонує частині учасників розмови, які не підтримують прийняте раціональне рішення (щоправда, незрозуміло, ким прийняте – можливо, тут виникає прообраз радянського принципу «демократичного централізму»), відмовлятися від власних переконань на користь загального «консенсусу». Як тоді бути з тими, хто не хоче приєднатися до цього консенсусу? Очевидно, та «прогресивна» сила, яка приймає рішення, надалі через насильство примушуватиме всіх учасників розмови до загальної згоди. По-перше, за цим алгоритмом уже працювала радянська влада в СРСР. По-друге, передсуди (традиція), з якими особа вступає у герменевтичну розмову, вважаються шкідливою упередженістю, а тому, так чи так, отожднюються з «небезпечними» міфологічними/ідеологічними «фантазмами». Проблема полягає у неможливості механічного перенесення феноменологічних умовностей у публічну площину. Тому Гайдеггер взагалі заперечує публічну сферу, а Гадамер підкреслює, що на герменевтичну процедуру не можна дивитися як на метод.

меччини чи фанатиків у Сполучених Штатах часів Мак-Карті. Ми не потребуємо нового вбивства Платона, наслідування нацистів або сенатора Мак-Карті, які отруювали репутації величезної кількості невинних людей. Натомість ми потребуємо глибокого й виваженого вивчення спадщини Гадамера, його проникливої візії та мудрості» [116; 480]. Запропонована Р. Палмером настанова видається прийнятною для вивчення біографій засновників філософської герменевтики.

Про можливу контекстуальність поглядів М. Гайдеггера на питання біографізму пише В. Менжулін. «Поряд із дуже ситуативним і досить принизливим власне для філософії Гайдеггера припущенням, згідно з яким його нелюбов до біографії як такої нібито була пов'язана з непривабливістю його власної біографії, більш переконливою і перспективною є спроба витлумачити антибіографізм цього мислителя як намагання відвести від філософії загрозу, яку майже неминуче створює екзистенціалізм, а саме загрозу її повної індивідуалізації, дискретизації та деуніверсалізації» [51; 168–169]. Насправді Гайдеггер «був прихильником думки про вищість ідей філософів порівняно з їхнім життям» [51; 15], а тому «з підозрою ставлячись до ролі біографії в процесі формування уявлень того чи іншого філософа, Гайдеггер не заперечував зворотного – великої ролі філософії в біографії філософа» [51; 166]. Що, у свою чергу, знову нагадує нам концепцію «турботи про себе» М. Фуко, повертаючи до спадщини Давньої Греції та християнських містиків.

Герменевтика як онтологічний проект

До біографії філософа також має відношення спогад М. Гайдеггера про власні зацікавлення герменевтикою. Як і багато інших видатних філософів ХХ ст., він здобув теологічну освіту. Відтоді Гайдеггерові було знайоме поняття герменевтики. «Без цього теологічного джерела я ніколи б не вийшов на шлях мислення. Але походження – це завжди майбуття» [14; 89]. Натомість, за його ж словами, «герменевтика у “Бутті і часі” не означає ні вчення про мистецтво інтерпретації, ні інтерпретування як таке, а радше спробу визначати сутність інтерпретації насамперед із герменевтичного» [14; 90]. Тобто ми вже маємо справу не з іменником чи дієсловом, а з прикметником, який означає, що тлумачення починається самим повідомленням. З'являючись, воно пропонує інтерпретатору певні можливості для досягнення розуміння. Тому Гайдеггер спочатку виводить герменевтику від іншої функції Гермеса. «Із цього стає ясно, що герменевтичне означає

не стільки тлумачення, скільки насамперед принесення послання і звістки» [14; 109]. Тобто віднайдення відповідного слова стає можливим за умови володіння здатністю сприйняти це послання, що втягує інтерпретатора у процес розуміння.

Феноменологічне вчення Е. Гуссерля створює одну з концептуальних підстав філософської герменевтики. Починаючи з того, що він звертається до категорій внутрішнього, знайдених ні в кого іншого, як у Св. Августина. «Позитивна наука є загубленою у світі. Потрібно спочатку загубити світ в епоху¹, щоб потім знову віднайти його в універсальному самоосмисленні. «Noli foras ire, – каже Св. Августин, – in te redi, in interiore homine habitat veritas»² [19; 523]. Гуссерль пропонує мислити сутностями, втіленими у феноменах, які виступають своєрідними матрицями для тих речей, що фізично існують довкола нас.

За явищем стоїть феномен, що виникає у нашій свідомості через її здатність узагальнювати. Коли мова йде про стіл, кожний з присутніх уявить якусь власну версію конкретної речі, включно з формою, матеріалом, кольором, розмірами. Проте феномен стола виявляє його сутнісні ознаки – за ним можна сидіти, працювати, щось на нього ставити, він має ніжки й поверхню. Епоху виступає у Гуссерля частиною редукції – поступового виключення з розгляду всіх аспектів недоведеної очевидності (тієї реальності, яку ми спостерігаємо довкола себе). Це рух від конкретної речі, яку ми бачимо, до її феномену, від недоведеної до доведеної очевидності (світ феноменів, математики і логіки), від індивідуального сприйняття речей до спостерігання їхніх сутностей. Цей процес уможливується інтенціональністю – специфічним способом мислення трансцендентальної суб'єктивності (мислення завжди спрямоване на щось), позбавленої ідентичності, психологізму й релятивізму. Так ми покладаємо, конституюємо феномени у нашій свідомості.

Як уже зазначалося, перші кроки у зближенні герменевтики та феноменології зробив В. Дільтай. За висловом С. Кошарного, це була «перша історична “зустріч” феноменології та герменевтики, яка знаменує собою зародження нової типологічної форми філософського мислення, становлення певної інтелектуальної

¹ Епохе (епохі), з наголосом на останній склад, – припинення, зупинка, втримання (Аристотель, Гуссерль). У феноменології це операція, що передбачає призупинення розгляду всіх попередніх знань про світ, які були сформовані поза чистою (трансцендентальною) свідомістю.

² Не прагни зовнішнього, повернися до себе, у внутрішній людині живе істина (*лат.*).

традиції у західній гуманістиці. Разом з тим не варто, певна річ, гадати, нібито Дільтай випередив, передхопив Гайдеггера у тому, що стосується онтологізації герменевтики на основі феноменології. Ні, в розглядуваному нами випадку йдеться тільки про першу історичну спробу її філософського самовизначення на основі феноменології, про ствердження герменевтики як методологічної самосвідомості й теорії пізнання гуманітарних наук» [47; 51]. Нова якість в осмисленні герменевтичного феномену належить М. Гайдеггеру.

Його філософський світогляд формувался у феноменологічній традиції Е. Гуссерля. Однак Гайдеггер не виправдав сподівань свого вчителя стосовно її продовження й пішов шляхом створення власної онтологічної концепції, що несподіваним чином поєднала феноменологію з традицією романтичної герменевтики. Тобто він залишається на феноменологічних позиціях: «Титул “феноменологія” виражає максимум, котра таким чином може бути сформульована: “до самих речей!”» [82; 27]. Також «наука “про” феномени означає таке охоплення її предметів, що все розглядуване в ній мусить пророблятися у безпосередньому показуванні та доведенні» [82; 35]. Разом з тим М. Гайдеггер висуває принципово нове філософське твердження: «Онтологія можлива лише як феноменологія» [82; 37]. Він оперує такими поняттями, як суще/буття, онтичне/онтологічне, присутність (яка неминуче закінчується смертю)/Dasein (тут-буття, за іншими версіями перекладу – ось-буття), що «конституйоване розумінням» [82; 142], екзистенція/ідентичність.

Попри те що герменевтична концепція Гайдеггера проходить ряд етапів (умовно – історичний, онтологічний та герменевтичний мови), ми спираємося на його положення про те, що розуміння є змістом людського життя (присутності). Відтак нас цікавить відповідь на ключове запитання, що уможливує філософську герменевтику як практику: в який спосіб можна не лише редукувати звичайну людину до Dasein, а й здійснювати «редукцію навпаки», повертаючись у наш світ сущого? Це потрібно для того, щоб усі умовності процедур філософської герменевтики не заважали нам послуговуватися нею практично, у повсякденно-му житті.

За Гайдеггером, людина починає мислити тоді, коли усвідомлює тимчасовість власного перебування серед живих, адже «бути людиною означає бути на землі смертним, тобто: мешкати» [12; 316]. Тоді все для неї набуває смислу. Збентежена людина починає ставити собі запитання про власне призначення, сенс буття

і поступово розширює своє розуміння світу, називаючи речі, які становлять суще, тобто існуюче навколо нас. Людина відрізняється від іншого суцього своєю здатністю мислити, розуміти і надавати чому-небудь сенс, оскільки «смысл “має” лише присутність, [тільки вона] може тому бути осмислена чи без смислу» [82; 151]. У свою чергу, Dasein виступає результатом феноменологічної редукції людської індивідуальності (ідентичності). Якщо суще оточує нас через висвітлення мовою, то присутність належить цьому світові, а Dasein проектується на «той» невидимий світ буття. Гайдеггер закликає знайти істинний, буттєвий зміст суцього – прихований, неназваний, але справжній. У цьому полягає зміст його запитування про смысл буття.

Ми не можемо спостерігати буття як щось існуюче довкола себе, подібно суцьому. Візуально воно поглядає на нас із порожнечі невідомого нам ніщо. «Як тільки ми хочемо вхопити буття, кожного разу стається так, ніби ми занурюємо руки у порожнечу. Буття, про яке ми тут запитуємо, майже таке саме, що й ніщо, хоча б ми кожної миті й чинили спротив, вберігаючи себе від необхідності сказати, що все суще немовби не є» [18; 119]. Буття – це прихована від нас істина, яку ми ще маємо зрозуміти. Поки ми не ставимо належним чином питання про його смысл, від нас приховане й справжнє призначення суцього, тому воно власне не «є», хоч ми його бачимо.

М. Гайдеггер виходить за межі суб'єктно-об'єктних відносин як онтичних, таких, що не дають нам побачити буттєвий сенс оточуючих нас речей. Тому ми «безперестанку наштовхуємося на предметне і при цьому ранимо себе до крові» [13; 107]. Для Гайдеггера важливо зрозуміти смысл буття. Для цього він іде в глибину мови, яка є поверховою, тому що оперує онтичними, а не онтологічними категоріями. Гайдеггер здійснює її деструкцію – з метою знайти первісні присутні значення слів. Поверховість сучасної філософської мови призводить до своєрідного «забуття буття», яке знову потребує відповідного розуміння і називання. Із цього погляду, «історія буття ніколи не в минулому, вона завжди попереду» [81; 193], оскільки відповідні слова ще мають бути знайдені й озвучені. Сама собою напрошується аналогія з «внутрішнім словом істини» Св. Августина, наявність якого зумовлюється запитуванням і потребує свого віднайдення учасниками розмови.

У передмові до українського перекладу творів М. Гайдеггера «Дорогою до мови» М. Мінаков пояснює, яким чином існування людини пов'язане з процесом розуміння: «Присутність – це особ-

ливий тип буття, це існування людини, і його основна властивість – у змозі розуміти буття. Присутність завжди пов'язана з буттям, вона запитує про нього і є можливістю його відкритості для розуміння. Гайдеггер показує, що здатність присутності відкривати й розуміти буття полягає у тому, що сама присутність існує між залученістю у світ, належністю до нього і перебуванням у ньому, і – проектуванням себе, накиданням себе в майбутнє. Присутність бачить власну сутність як своє віддзеркалення у речах світу. Відтак розуміння буття суцього безпосередньо пов'язане з розумінням світу і себе. Тож у “Бутті і часі” Гайдеггер аналізує буття через існування буття присутності в розумінні» [52; 9]. Присутність – це існування такого суцього, яке здатне себе осмислювати і, отже, вказувати на певні герменевтичні можливості для людини як ідентичності.

Вирішуючи проблему здійснення «редукції навпаки», М. Гайдеггер пізніше ставить філософа і поета поруч із Dasein. Це означає, що він припускає існування таких особливих людей (все ж таки людей!), які, на відміну від інших, мають певні феноменологічні здатності, що дають їм можливість вибудовувати «правильне» герменевтичне мислення. Пізнаючи й розуміючи світ, вони конституують його за допомогою мови, віднаходячи й актуалізуючи відповідні первісні значення слів. Згадаймо висловлювання Платона про те, що поети, філософи і боги надають світові правильні імена. Заклик М. Гайдеггера довіряти поетам і філософам не можна не пов'язати з актуалізацією ідей В. Дільтая про важливість свідчень тих інтелектуалів, на яких можна покладатися. З такого погляду феноменологічні перешкоди не видаватимуться нездоланною безоднею, адже йдеться про особливих людей.

Гайдеггер пише про Гельдерліна: «Поет називає богів і всі речі тим, чим вони є. Це не є 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. Тому щось, що триває, ніколи не ліпиться з минулого. Просте не можна добути безпосередньо зі складного. Міра не лежить там, де немає міри. Ми не знайдемо опори у безодні. Буття ніколи не є сущим. Оскільки і буття, і сутність речі у кожному з випадків не можуть бути виведені за допомогою обрахунків з того, що існує, – вони повинні бути створені, установлені й подаровані, причому з усією свободою. Саме у цьому й полягає суть становлення. [...] Сповідь поета є у-становленням не лише тому, що вільно обдаровує, але й тому, що дає сильну основу людському існуванню» [12; 353].

Описуючи структуру розуміння, М. Гайдеггер по-новому підходить до змісту герменевтичного кола. Запитування про смисл буття, попереднє накидання/накреслення можливостей, передсхоплення розуміння буття суцього визначає розуміння як таке. Воно, однак, не може бути довільним і свавільним, оскільки не лише не виходить за межі його фактичності, а й перевіряється цією фактичністю. На відміну від герменевтичного кола, пропонуваного Ф. Шлайєрмахером, за Гайдеггером герменевтична розмова ніколи не завершується. «Це коло не можна зводити до порочного й вишукування шляхів для його уникнення [...]. Головне не вийти з кола, а правильно до нього увійти» [82; 153]. Хоч власне про розмову більше йдеться у Гадамера. Тлумачачи, він підкреслює, що це не просто логічне коло, від простого до складного і навпаки, адже Гайдеггер відводить фактам особливу роль: визначати дії інтерпретатора всупереч усім неминучим релятивним та психологічним обмеженням. Фактичність зумовлює інтерпретативне висловлювання.

Найскладніші питання пов'язані у М. Гайдеггера з переходами від феноменологічних до «поцейбічних», за висловом М. Мінакова, понять – і навпаки. Хто власне запитує й інтерпретує? Наскільки індивід може редукувати сам себе до належного для інтерпретації чи розмови рівня? Що означає вимога розуміти смисл буття? Зазвичай Гайдеггер дає поетичні відповіді, які, втім, настільки майстерно візуалізовані, що його феноменологічні викладки часто стають очевидно-зрозумілими. Наприклад, засуджуючи поверхове мислення сучасної людини, яка намагається володіти речами, вбачаючи в них лише якусь користь для себе, Гайдеггер пропонує «дозволити речам повертатися до них самих. З таким поверненням вони проявляють свою власну присутність й відразу заповнюють порожнечу, яка, здається, зяє навколо нас, коли ми, віддані чистому прибуттю, чекаємо, а не вряди-годи очікуємо прибуваюче» [13; 116]. Метафора чекання символізує глибоке мислення, коли ми задивляємося в буття і даємо йому можливість самому проявитися, втягуючи нас у свої правильні ймення.

Оскільки філософія в ужитковому розумінні є чимось зовсім некорисним, Гайдеггер каже про «необхідність некорисного» [13; 120] і важливість «сутнісних роздумів» [79; 104]. Для нього неприйнятні такі ідеологічні/метафізичні поняття, як гуманізм, що їх уже неможливо реанімувати. «Я питаю себе, чи є у цьому необхідність. Чи не достатньо очевидно є шкода, яку приносять означення такого роду? Люди, звичайно, давно втратили

довіру до “ізмів”. Хоч ринок громадської думки вимагає все нових» [81; 193]. М. Гайдеггер вважає, що людина не розуміє найстрашнішого «зловредного зла» [13; 110], яке існує поза нашими уявленнями про нього. Ми думаємо, що час від часу перемагаємо зло, як це трапилося після Другої світової війни, і не можемо зрозуміти, де воно береться знову, «спустошуючи» [13; 109] людину і культуру. Взагалі публічна сфера, як галузь політична, ідеологічна, суб'єктивна й відносна – не береться до уваги філософською герменевтикою. Гайдеггер відносить її до «розрахункового мислення» [79; 104], яке зараз впевнено перемагає людину, позбавляючи її майбутнього в далеко небезпечніший спосіб, ніж навіть загроза ядерного знищення.

У чому ж полягає попередньо анонсований есеїстичний поворот М. Гайдеггера? У тому, що вся відповідальність за інтерпретацію переводиться на її автора, тобто на самого філософа. Тут Гайдеггер майже суголосний з представниками романтичної герменевтики. Якщо взяти до уваги, що термін У. Еко «надінтерпретація» має суто негативний характер, тому що ґрунтується на «випадковій та оманливій» подібності [6; 551], а тому свідчить про волюнтаристський відхід інтерпретатора від досліджуваного тексту, то у М. Гайдеггера це явище (якщо ми приймаємо термін до використання) має винятково позитивну конотацію. Його надінтерпретація (есеїзм) не заперечує попередньо висунуту вимогу фактичності. Вона включає інтерпретатора у міркування, розпочате автором розглядуваного тексту. Медитуючи над висловлюванням Анаксимандра, Гайдеггер детально представляє власний переклад (інтерпретацію) з грецької, зауважуючи, що не може довести його науково. Так само, каже він, ми не можемо собі дозволити просто вірити запропонованій версії.

«Наукові докази були б дуже одномірними. Вірі вже немає місця у мисленні. Цей переклад дозволяє лише мислити себе, причому в мисленні цього висловлювання. Мислення є віршоскладання істини буття в історично можливому минулому співбесідуванні мислячих. [...] Ось чому це висловлювання не призове нас, поки ми роз'яснюємо лише історико-науково та філологічно» [79; 67]. Концепт «співбесідування мислячих» – це також втягнення у герменевтичну розмову (співмислення) тих дільтаївських інтелектуалів, які заслуговують на довіру. З пізнішими співпереживанням і співрозумінням. Про співмислення М. Гайдеггера з Ніцше і Гельдерліном каже Гадамер. Про його розмови подумки з Георге, Новалісом, Траклем згадує М. Мінаков. Есеїзм мислення Гайдеггера зумовлює те, що, інтерпретуючи, він не

відривається від досліджуваного тексту, а продовжує мислення там, де зупинився його автор. Важливою є думка про те, що «висловлювання призиває» інтерпретатора, зумовлюючи рамки власної фактичності. Присутність може збігтися у своїй герменевтичній участі з *Dasein*, коли звучить мова філософа й поета, що має здатність втілювати феноменологічне в індивідуальному. А індивідуальне, у свою чергу, знову неминуче відкриває нам шлях до стилістичного та біографічного.

Образ В. Дільтая з його прагненням спиратися у процесі розуміння культури на мислячого свідка подій постійно виникає при розгляді постулатів філософської герменевтики. Навіть Г.-Г. Гадамер мимоволі переходить на його позиції у біографічних спогадах про М. Гайдеггера. «Залишається тільки одне: свідоцтво людини, котра здавна була присутня при цьому і тепер передає своє свідоцтво всім іншим. Свідок каже про те, що було, причому було насправді. Так от, свідок, який свідчить зараз, має повне право сказати про те, що і так відомо всім, кому доводилося зустрічатися з Гайдеггером, – він майстер мислення, невідомого мистецтва мислення» [25; 73]. Існує потреба уточнити роль самого Гадамера у проєкті філософської герменевтики. Він виступає мислячим свідком й істориком – настільки, наскільки можна говорити про історію становлення герменевтичного феномену.

Герменевтичний феномен

Описуючи герменевтичний феномен, Г.-Г. Гадамер виходить з його питомих особливостей. «Істина і метод» – це не просто історія вчення про розуміння. Автор подає нам герменевтику через її ж герменевтичне осмислення. Запроваджуючи поняття «герменевтичного феномену» [21; 101], Гадамер має на увазі, що філософська герменевтика виступає не фінальним етапом розвитку галузі, наступним після правил і мистецтва інтерпретації, а таким феноменом, який характеризує людину взагалі, з її здатностями мислити і розуміти. Тому «завдання герменевтики – прокладання мостів крізь суспільний чи історичний простір, що ізолює один дух від іншого» [23; 7]. На перший план тут виходить підхоплена Ж. Гронденом концепція внутрішнього слова Св. Августина, що йому на неї вказав Гадамер. «Фактично Св. Августин був важливим партнером у герменевтичних дискусіях ХХ ст. [...] Ця надзвичайно плідна концепція [внутрішнього слова] була знайдена Гайдеггером і Гадамером у творі Св. Августина «Про Трійцю» і надзвичайно високо поцінована обома мислителями»

[105; 100, 102]. Таким чином, діалогічне розуміння, взаєморозуміння, а тому й саморозуміння – ось коло завдань філософської герменевтики.

Г.-Г. Гадамер здійснив грандіозний синтез усієї інтелектуальної традиції. Д. Далстром відзначає, що «здатність Гадамера поєднувати мистецтво Платонового діалогу, практичну філософію Аристотеля, аналіз розуміння Гайдеггера й гегелівський дух взаємодії у філософську герменевтику – важливе досягнення філософії ХХ ст.» [101; 907]. Ця величезна праця по збиранню герменевтичного феномену впливає з природного для людини бажання шукати істину і прагнення мудрості. Ж. Гронден підкреслює, що «істина – це не лише справа методу й достовірності. Істина – це також те, що веде нас, надихає нас, герменевтична істина – це справжня істина надії» [106; 291] (у цивілізаційній перспективі). На думку Дж. Ріссера, представлення істини для Гадамера – «радіше мистецтво говоріння, що Цицерон його розумів як завдання для оратора: [...] розглядати реальне буття. Це може робити кожен» [119; 170]. В онтологічній проєкції істина, здобуття якої залежить від тих, хто бере у цьому участь, також може створювати надію для людини.

Повертаючись до дискусії Г.-Г. Гадамера з П. Рікером, пригадаймо, що перший пропонує серйозно ставитися до змісту висловлювання, а другий звертає увагу на контекстуальність будь-якого повідомлення. «Філософія була для Рікера герменевтичною настільки, наскільки вона прочитує приховані смисли у тексті, що представляє, здавалося б, очевидні значення» [112; 5]. Тобто Рікер не відкидає всю традицію погляду на герменевтику як на певні правила інтерпретації, вписуючи її у філософську герменевтику через завдання формувати «правильну» розмову у напрямку до розуміння. Можливо, головна причина негативної реакції Гадамера на концепцію Рікера пояснюється прагненням останнього пов'язати зіткнення різноманітних філософських доктрин з ідеологічними війнами ХХ ст., які ледве не поховали саму людину. А будь-який ідеологізм розмови неприйнятний для Г.-Г. Гадамера, оскільки в такому разі вона неминуче втрачає герменевтичний характер.

З другого боку, розбіжності між підходами Гадамера і Рікера – не такі вже драматичні. На думку К. Райта, «універсальність філософської герменевтики Гадамера врешті-решт – це налагодження зв'язків між відмінностями» [129; 252]. В такий спосіб сформульована мета видається цілком ідентичною до Рікерового прагнення залагодження конфліктів між різними інтерпретаціями, проєктованими з філософії на ідеологію і навпаки. Отже,

в чому, на думку Г.-Г. Гадамера, полягає герменевтичне завдання? Насамперед це «фактична постановка питання» [21; 250], що його визначає, і тому воно «здобуває твердий ґрунт під ногами» [там само]. Далі, «герменевтично вихована свідомість повинна від самого початку бути сприйнятливою до іншого тексту. Подібна ж сприйнятливості усе-таки не передбачає ані “нейтралітету” (в тому, що стосується суті обговорюваної справи), ані самознищення, містячи, однак, у собі зняття засвоєння власних переддумок і передсуджень. Йдеться 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» [там само]. Обидва, текст і його інтерпретатор, є активними учасниками розмови, оскільки рівною мірою мають можливість вплинути на її наслідки.

Герменевтична розмова особлива, тому що вона виробляє «спільну мову» [21; 359]. Обидві сторони, вступаючи у неї, перебувають на своїх позиціях, представляючи передсуди у процесі обміну думок, причому «те, що має на увазі текст, зовсім не схоже на якусь непохитну точку зору» [там само]. Головне, що співрозмовники повинні мати вироблену герменевтичну свідомість, таку культуру мислення, яка спрямовує всіх учасників на пошук того, чого не було на початку розмови, а саме істини. Причому не варто сподіватися на оволодіння якимось остаточним твердженням, оскільки герменевтична розмова ніколи не припиняється, як і мовлення. Ми знову і знову конституюємо, відтворюємо, створюємо смисл повідомлення по-своєму. Окрім інтерпретатора, у розмові можуть брати участь сам текст, його автор, інші учасники, можуть змінюватися історичні горизонти, впливаючи на наші передсудження. І смисл, який ми шукаємо, за умови досягнення розуміння, кожного разу може поставати по-новому.

Хоча ми ведемо мову про певне герменевтичне коло Гайдеггера-Гадамера, між обома пропозиціями існують певні відмінності. Процедурно Г.-Г. Гадамер спирається на Гайдеггерове онтологічне визначення (безупинність, почергове вивіряння передсхоплень, зумовленість фактичністю): «Той, хто хоче розуміти текст, постійно здійснює начерк смислу. Коли у тексті починає вимальовуватися певний смисл, він робить попередній начерк усього тексту загалом. Той перший смисл прояснюється, своєю чергою, тільки тому, що ми від самого початку читаємо текст, очікуючи знайти в ньому той чи той певний смисл. Розуміння того, що містить у собі текст, полягатиме у розробці такого

попереднього начерку, а він, зрозуміло, підлягає постійному перегляданню в процесі подальшого заглиблення у смисл тексту» [21; 249]. Відмінність між онтологічною герменевтикою (Гайдеггера) та філософською герменевтикою полягає у розмовному характері останньої, в її підготовленості для практичного застосування. Для Гадамера герменевтичний пошук – не лише запитування про смисл буття, а цілком реальна, хоч і особлива, розмова, в якій шукають і знаходять істину.

Рух розмови по колу, від цілого до його частин і назад до цілого, відбувається доти, поки інтерпретований текст не буде конституйований, тобто втілений заново. За Гадамером, герменевтичне «коло [...]» має не формальну природу, воно не суб’єктивне і не об’єктивне, а описує розуміння як взаємодію двох рухів: традиції і витлумачення. Антиципація¹ 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» [21; 273]. Таким чином, операція герменевтичного кола у філософській герменевтиці, на відміну від попередньої, романтичної традиції, передбачає не відтворення, а створення сенсу повідомлення, що відбувається у взаємодії двох горизонтів – тексту і його інтерпретатора.

А. Богачов підкреслює, що універсальність філософської герменевтики, по-перше, впливає з її феноменологічно-онтологічного характеру і, по-друге, вона має універсальний характер мовного здійснення. «Наймайстернішу інтерпретацію не можна вважати такою, що спирається виключно на техніку чи метод інтерпретації. Інтерпретація завжди спирається на розуміння і визначена скінченням способом буття того, хто розуміє, його приналежністю до того, що він розуміє. Отже, інтерпретація невіддільна від розуміння як способу буття скінченної істоти. Інтерпретація є скінченною, як і сама подія мовлення, в якій відбувається розуміння. Інтерпретаційність, тобто герменевтичність будь-якого мислення, зрештою, означає, що таким чином виявлена універсальність герменевтики, яка є універсальністю мовного медіуму, завдяки якому і співіснують Я і світ, співвідпорядковані одне одному» [9; 395]. Г.-Г. Гадамер зробив наступний

¹ Тобто передбачення, передрозуміння, передсхоплення цілого у герменевтичному колі.

крок після М. Гайдегера, показавши, що стратегією діалогічного розуміння можна послуговуватися у будь-яких питаннях, які хвилюють людей, а не лише природжених філософів і поетів.

Він не втомлюється підкреслювати, що «суть герменевтичного усвідомлення полягає в тому, що воно має виникати з герменевтичної практики» [24; 7]. Це заклик до розмови, але до розмови особливої, якою є ми самі, чи яка є нами. «Саме на шляху через скінченність, частковість нашого буття, яка стає видимою, і з різноманітності мов відкривається нескінченна розмова в напрямку до істини; цією розмовою є ми» [22; 207]. Вступаючи у розмову, ми завжди хочемо знайти відповідне думці слово, яке б допомогло нам виробити спільну мову. «Хто насправді хоче з кимось розмовляти, робить це, шукаючи слова, бо вірить у нескінченність недомовленого; і саме тому, що недомовлене, воно починає звучати у співрозмовникові» [24; 13]. Філософська герменевтика відкриває нам шлях до такої розмови, де всі учасники не лише мають що сказати одне одному, а й слухають і чують одне одного, бо «не існує вищого принципу, ніж залишатися відкритим розмові. Це, однак, постійно означає наперед визнавати можливе право, ба навіть перевагу співрозмовника» [24; 449]. Тобто здатність до герменевтичної розмови і робить нас людьми. Саме з такого попереднього визнання правоти співбесідника, що входить у розмову з власними передсудженнями, філософська герменевтика реалізовується практично.

Відмінність філософської герменевтики (розуміння) від наукового пошуку (пізнання) полягає у врахуванні чинника людяності, який вибудовує культуру. Праці Г.-Г. Гадамера мають інтерпретативний характер. Він виступає вдумливим читачем, більше професором, ніж есеїстом, більше критиком, ніж письменником. Гадамер розмовляє, включаючись до взаємного промовляння текстів культури, інтерпретуючи їх, висвітлюючи їхній зміст ширшій публіці. Приклад такого чесного читання, зумовленого інтелектуальною традицією, власними передсудами, співбесідником, а також увагою власних читачів, зверненою до нього, і є головним здобутком Г.-Г. Гадамера. Він близький до Х.-Л. Борхеса своїм універсалізмом. Якщо про твори Борхеса висловлюються як про коментар до всієї світової літератури, то спадщина Гадамера може вважатися філософським коментарем до всієї культури.

Основою для опанування практики герменевтичної розмови виступають дві здатності: критично мислити та особисто переїматися предметом розмови, тобто ставитися до неї серйозно.

Європейська категорія критичного мислення не отожднюється ні з об'єктивністю, ні з освіченістю. Вона зумовлює можливість інтерпретатора втримувати свою увагу на головному. Разом з тим герменевтичне коло зумовлює його втягненість у процес пошуку істини. Так ми водночас контролюємо розмову і віддаємося їй. Не лише ми віднаходимо правильне слово, каже Гадамер, а й нас притягує до себе те, що ми хочемо зрозуміти. «Хто розуміє, той уже завжди втягнений до того звершення, в якому заявляє про себе осмислене. Тому цілком виправдано вживати стосовно герменевтичного феномену те ж поняття гри, що й для досвіду краси. Коли ми розуміємо певний текст, осмислене в ньому завойовує нас на свій бік так само, як краса привертає нас до себе» [21; 452]. Додамо, що вчитися герменевтиці рівноцінно тому, про що ми іноді заявляємо, не замислюючись над важливістю цих слів, коли висловлюємо своє бажання вчитися жити.

Г. Сковорода і Д. Чижевський: герменевтичні стратегії в українському контексті

Поза часом

Розробка герменевтики стилю в українській традиції пов'язана з ім'ям Д. Чижевського (1894–1977) – великого інтерпретатора літератури і філософії. Цей мислитель спирається на окреслений ним же український кордоцентризм, міжвоєнний празький формалізм і структуралізм та німецьку феноменологічну школу Е. Гуссерля. В широкому розумінні, Д. Чижевський виступає спадкоємцем набагато ширшого кола інтелектуальних традицій, будучи водночас людиною Відродження, Бароко та Романтизму, містиком, гегельянцем і, зрештою, модерністом. Він не відкидає жодного із джерел, що могли б пояснювати те чи те втілення мистецького стилю, пробиваючись до істини як найбільш відповідного відтворення мети та, водночас, створення сенсу художнього або філософського повідомлення.

Із цього погляду, стиль у розумінні Д. Чижевського – це не просто сукупність певних рис, які характеризують добу, мистецькі та філософські твори чи авторську індивідуальність. Він був людиною, що вміла слухати і чути іншого, застосовуючи для інтерпретації всі продуктивні ідеї, назбирані ним із самих творів, а також з усіх можливих історичних і теоретичних дискурсів. З другого боку, кожне нове прочитання певного стилю (знову-таки – доби, твору, автора) по-іншому актуалізує для нас сенс твору, надаючи йому актуальності й нового контекстуального звучання. Д. Чижевський працює зі стилем, прочитуючи насамперед форму. Зміст твору цікавить його тією мірою, наскільки він характеризує ідейно-історичний контекст, вписуючи автора твору в критично-філософську традицію (стиль) тієї чи тієї доби. Актуалізуючи малозрозумілі для людини ХХ ст. твори й ідеї, від-

далені у часовому вимірі¹, філософ та історик Д. Чижевський надає перевагу естетичній вартості, відмовляючись від таких хронологічних протиставлень, як сучасний/застарілий.

У його феноменологічному колі² насамперед можемо згадати Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера та Р. Інґардена. З двома останніми «довічними друзями» [60] його пов'язували теплі дружні стосунки протягом усього життя. Г.-Г. Гадамер каже, що Д. Чижевський «дійсно був моїм давнім другом»³. Наша приязнь почалася ще у 1926 році, коли Чижевський жив у Фрайбурзі. [...] Чижевський часто бував у Гайдеггера» [43; 175–176]. Ці факти видаються важливими з погляду відтворення його близьких до феноменології філософських зацікавлень. Згадаймо також його співпрацю у 1930-х рр. з Українською Загальною Енциклопедією. Зокрема, у статті «Німецька філософія» Д. Чижевський вперше в українському контексті згадує Е. Гуссерля та М. Гайдеггера. У листі до В. Сімовича від 2 червня 1934 р. він радить: «Як я вже звертав увагу, безумовно треба згадати Гайдеггера, що є найбільш відомий з сучасних німецьких філософів, та, до речі, грає [досить] видатну роль в сучасній Німеччині (Heidegger)» [43; 327]. Проте редакція УЗЕ гасло Д. Чижевського про М. Гайдеггера до видання не включила.

Можемо також зарахувати його до кола Розстріляного Відродження, оскільки Чижевський був справді розстріляний більшовиками, але неймовірним чином вижив. Про це згадує Г.-Г. Гадамер: «Коли скомандували “вогонь”, він встиг вчасно впасти і таким чином зміг пізніше непомітно втекти. У будь-якому випадку, він панічно боявся росіян і навіть мав до них велику ненависть як українець» [43; 177]. За словами А. Гумецької, після ув'язнення у «ЧеКа», Д. Чижевський «ніколи не сідав у кімнаті спиною до дверей – мусив так сидіти, щоб ніхто не міг підійти до нього несподівано ззаду» [43; 169]. У спогадах про Чижевського серед

¹ Проект вивчення «історії ідей» та «археології знання», здійснений М. Фуко після Другої світової війни, фактично був реалізований Д. Чижевським раніше, у міжвоєнний час. Цей приклад плідності українського інтелектуального контексту не поодинокий. І. Фізер також каже про випередження В. Петровим багатьох ідей М. Фуко.

² Важливо, що це коло, безумовно, спиралося на такі спільні джерела, як праці Св. Августина, Ф. Шлайєрмахера, В. Дільгя. За В. Лісовим, «світорозуміння Чижевського» пов'язується зі Св. Августином, Б. Паскалем та іншими «філософами серця», зокрема в українській традиції – із Г. Сковородою та П. Юркевичем [87; XI].

³ Про свою дружбу з Д. Чижевським, обізнаність через нього з українською проблематикою та, зокрема, з історією Києво-Могилянської академії, Г.-Г. Гадамер розповідав К. Сігову.

різних професорських дивацтв згадують його містицизм і особливі стосунки з нечистою силою. За словами Г.-Г. Гадамера, «від його учнів я завжди чув дивні історії. Вони постійно були наповнені чорним гумором» [43; 178]. Такі історії можуть багато додати до його інтелектуального портрета.

Наприклад, під час свого перебування у Гарварді він був близький до родини Кардиналовських. Його тодішня студентка А. Гумецька (Кардиналовська) згадує про випадок з празького періоду Чижевського і Якобсона, яким певний час доводилося послуговуватися спільним помешканням. Одного разу «Чижевський серед ночі розбудив свого колегу, кажучи: “Роман Осипович, до нас у вікно лізе чорт!”, на що сонний Якобсон відповів: “А ви зачиніть вікно”, повернувся на другий бік і заснув» [43; 166]. Незважаючи на жартівливий характер пригоди, А. Гумецька переконана, що цей випадок справді мав місце, оскільки нечиста сила й надалі спілкувалася з професором.

Вона продовжує: «Чижевський, перейшовши одного вечора до нас у гості, заявив, що по дорозі до нього причепився чорт, якраз коли він проходив повз кладовище неподалік Гарвардського скверу, і супроводжував його всю дорогу. Взагалі про чорта він згадував часто і любив цитувати Гоголя, де той описує нечисту силу в різних побутових ситуаціях як щось цілком реальне. Про Д. Чижевського, як і про М. Гоголя, можна було б написати книгу “Чижевський і чорт”. Але треба сказати, що, говорячи про лукавого, Дмитро Іванович завжди лукаво посміхався, і не знати було, чи він жартує, чи говорить поважно. Взагалі, ота лукава посмішка не сходила з його обличчя. У тій посмішці – вся його “барокова” українська вдача» [там само]. Ця метафорична характеристика насправді має глибше значення, ніж просто фігуральний вираз, що виник у спогадах «до слова».

Феноменологічні підстави мислення Д. Чижевського відстоював І. Фізер, уточнюючи твердження О. Прицака та І. Шевченка, з одного боку, та полемізуючи з Г. Грабовичем – з другого, про міру його «гегельянства». І. Фізер пише: «Так, Чижевський як видатний знавець Гегеля, до того ж прихильний до його ідеалізму, не уникнув впливу останнього. Однак при цьому, як і багато інтелектуалів того часу, він залишався самим собою» [72; 54]. Це той випадок, коли неможливо провести чітку демаркаційну лінію між відданістю інтелектуала одній філософській традиції на шкоду іншій. Навпаки, інтерпретуючи історико-філософський та історико-літературний процеси, Д. Чижевський застосовував ідеї з обох згаданих напрямів, феноменології та гегельянства. Згідно

з думкою Е. Гуссерля, яку він висловив 1931 р. у рекомендаційному листі, його колишній студент був «захоплений переважно Гегелем» та «перебуває під впливом феноменології». У своїх «Празьких спогадах» Чижевський говорить про себе (на час приїзду до Праги у 1924 р.) так: «Я був гегельянцем у широкому значенні цього слова та до того ж учнем Гуссерля, від якого я прийшов у Прагу» [87; IX–X]. Зауваження про «широке значення» його гегельянства заслуговує на особливу увагу.

З огляду на виняткову здатність Д. Чижевського знаходити методологічне й естетичне раціо в різноманітних інтелектуальних течіях, В. Лісовий пропонує еволюційний і компромісний погляд на його філософські зацікавлення, які насправді не заперечують одне одного. «Радше історизм та герменевтика мали б розглядатися як продовження феноменології Гегеля, передусім герменевтична феноменологія Гайдеггера та “філософська” герменевтика Гадамера» [87; X]. Можемо висловити припущення, що сприйняття Чижевським спадщини Гегеля повертало його інтерпретаційну діяльність в напрямку філософської герменевтики. Гегелівська позиція стосовно того, що те, «що в якійсь сфері знання чи науки вважають за істину, навіть коли йдеться лише про зміст, може заслуговувати назви “істини” лиш у тому разі, коли в її виробництві брала участь філософія» [15; 62], сприймалася Д. Чижевським як заклик до формування особливої герменевтичної розмови в навітленні Г.-Г. Гадамера.

Разом з тим «головну користь від поширення філософії Гегеля серед слов'ян Чижевський вбачає у сприянні філософській освіті, а отже, у підвищенні рівня інтелектуальної культури. Він відзначає, що поширення філософії Гегеля серед слов'янських народів відіграло також важливу роль проти ваги радикальним реформам Просвітництва (“вольтер'янство”) та матеріалізму (і пов'язаного з ним нігілізму). Філософія Гегеля стає одним із складників інтелектуального життя, незалежно від того, знаходила вона своїх прихильників чи супротивників» [87; XXIV]. Тобто гегельянство Д. Чижевського мало в першу чергу ідеологічний, а вже потім методологічний характер.

Повертаючись до тверджень І. Фізера про феноменологічні підстави його герменевтичної стратегії, згадаймо названі ним дві риси «Історії української літератури» Чижевського: аподиктична увага до стильових властивостей мови та редукування себе й політично-ідеологічних контекстів, у яких ця мова виникала. Для нас також важливим є висновок І. Фізера про те, що «стиль

для Чижевського був мовною категорією» [72; 56]. Будучи істориком української літератури і філософії, Д. Чижевський у розгляді закономірностей змін естетичних мод/стилів не був винятково діалектиком. Він ідеологічно та естетично актуалізував/конституював досить екзотичні й віддалені у часі концепції і стилі, які, на його думку, могли придатися для розуміння особливостей українського інтелектуалізму та справити на нього життєдайний вплив. Разом з тим механізми (логіку) їх змін він почасти розумів діалектично.

Історія літератури

Д. Чижевський посилається на багато різних естетичних концепцій, що, на перший погляд, дає підстави для твердження про еkleктичність його поглядів¹. Тому насамперед варто звернути увагу на те, що для нього було зовсім неприйнятним. Це нерозуміння або перекручення змісту певної філософської доктрини, створення ідеологічного сурогату та його подальше використання з метою введення в оману широкої публіки. Можемо це зауважити з опозиційних поглядів Д. Чижевського щодо російського марксизму, одним із джерел яких виступає спотворене ним розуміння спадщини Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831). Подібні пропагандистські моделі почали створюватися задовго до радянського експерименту. Д. Чижевський глибоко особисто сприймає антиукраїнську постанову псевдогегельянця В. Белінського (1811–1848), зазначаючи, що «навіть чи було в історії російської культури таких незаслужених репутацій»² [88; 100]. Псевдогегельянця – не тому, що той намагався видати себе за іншого. Просто Белінський не знав першоджерел, не надто переймався змістом філософських ідей, не гребував плагіатом.

«Але єдине, що можна визнати безумовно позитивною стороною його статей, – це їхня мова та стиль (звичайно, це також не означає, що інша мова та інший стиль неможливі чи підлягають осудові). Читача в багатьох випадках зваблює темперамент, з яким написано статті Белінського. Однак марно в них шукати глибини думок. Іще менше знайдемо в них тонкості художнього сприйняття» [там само], – пише Д. Чижевський, визнаючи певні здібності цього автора чи навіть якесь політичне значення творів Белінського, проте категорично заперечуючи їхній філо-

софський сенс. Постає цього великодержавного «демократа» стала чудовою ілюстрацією до відомого твердження про те, що російська демократія закінчується на українському питанні.

Есеїстика В. Белінського свого часу була впливовою, але в підсумку – цілковито негативною. На думку Д. Чижевського, «у “несамовитості” “несамовитого Віссаріона” важко не побачити свого роду трагікомедії: пасивно сприйнявши чужі думки, не зрозумівши їх, Белінський спочатку безтямно захоплюється дивними філософськими примарами, що виникли в його голові, потім так само несамовито відкидає їх. Захоплення Белінським у російському суспільстві виявилось трагічним – як трагічне будь-яке поклоніння фальшивим пророкам!» [88; 128]. Дослідники справедливо вважають, що це була свого роду «страшна помста» Чижевського Белінському за насильство над філософією, за Гоголя і Шевченка.

Особиста втягненість Д. Чижевського в інтерпретовану проблематику є промовистою. Хоч, як ми бачили, І. Фізер відзначив його здатність «редукувати себе» у тому випадку, коли вважав це за необхідне. Чижевський ситуативно «включає» і «виключає» особистісні чинники – залежно від герменевтичного завдання. Його розуміння стилю включає в себе індивідуальний, історико-естетичний, ідейний (філософський) та національно-культурний рівні. Цілком очевидно, що ми маємо справу з романтичним підходом, який окреслюється дільтаївськими термінами на кшталт проникнення в «дух часу», вивчення «духовного життя» людини. «Розуміється, і з уламків можна настільки зрозуміти “дух” минулих часів, щоб судити про літературний смак та вміння письменників тих часів» [83; 7], – каже Д. Чижевський, поєднуючи завдання відновлення і створення сенсу мистецького повідомлення настільки, наскільки він працює з відтвореною мозаїкою історичних свідчень чи застосовує авторський домисел відсутніх елементів. Це своєрідна діалектика традиційної та філософської герменевтики.

Роблячи огляд історій української літератури при початку власної «Історії...» 1956 р., Д. Чижевський перелічує наявні в українській традиції концепції. Першими були романтики, які «вважали “слово” за один з найцінніших елементів культури, той витвір культури, що в ньому виявляються найглибші складники людського духу взагалі та національного духу кожного народу зокрема, та “духу часу” кожної епохи» [83; 9]. Далі стає домінуючою течія «наукового позитивізму» [83; 10], або ж філологічна, до якої Д. Чижевський зараховує О. Огоновського, М. Петрова, М. Дашкевича, подекуди – І. Франка та ін. Часто ті самі автори

¹ Знову згадаймо про еkleктизм есеїстики.

² Викриття В. Белінського було для Чижевського особистою справою, пов'язаною не з інтерпретацією спадщини М. Гоголя, а з системною діяльністю щодо «розблокування» української культури (за виразом О. Пахльовської). Можливо, більшою мірою Д. Чижевський боровся проти радянського міфу про Белінського.

працюють у межах різних інтерпретаційних доктрин. Найбільш плідним філологічний напрям виявився для дослідження давньої української літератури.

«На другому боці стоять прибічники соціально-політичного дослідження літературних творів» [83; 11], з такими найяскравішими представниками, як М. Драгоманов та С. Єфремов. А «після більшовицької революції соціально-політичний підхід починає опановувати історію української літератури» [там само], проходячи шлях від народництва до вульгарного марксизму. Наступний напрям – «духовно-історичне дослідження літературних творів, спрямоване на відкриття в літературних творах елементів світогляду авторів чи світогляду, характеристичного для всієї доби або окремих течій» [83; 12]. Серед дослідників тут – переважно історики церкви, які шукали християнських основ старої літератури.

В окрему категорію Д. Чижевський виділяє численних «шукачів впливів»: «Таке шукання зробилося навіть модою і приводило до того, що в творах окремих авторів не бачили майже нічого оригінального: все сходило на запозичення від інших авторів (напр., Шевченко майже до всіх своїх тем та до чималої частини окремих мотивів та образів прийшов, мовляв, під впливом польських романтиків)» [там само]. Перебільшена увага до інтертекстуальності у наш час здебільшого пов'язується з постмодернізмом. Далі, «духовно-історичні» дослідження часто перетворювалися на «культурно-історичні» [83; 13]. На думку Д. Чижевського, М. Грушевський, завдяки великій ерудиції та ознайомленню з багатьма сучасними йому методологіями, поєднав у своїх історико-літературних працях філологічний, духовно-історичний та соціально-політичний напрями, виступивши зі своєрідним синтетичним методом.

Нарешті, «цілий шеренг дослідників виступив з новими поглядами, що зв'язані з стилістичною аналізою літературних творів» [там само], до якого, очевидно, Д. Чижевський, як учень В. Перетца, зараховує і себе. Серед представників цього напрямку – згаданий вже В. Перетц, М. Євшан, М. Зеров, П. Филипович, В. Петров, О. Дорошкевич, Б. Якубський, О. Білецький. Вони «дали низку монографій та синтетичних праць, що в них подано розгляд не лише змісту, але й форми творів, головне української літератури» [там само]. Чижевський каже, що на це коло справили вплив новітня європейська наука та російський формалізм. Стилiстичний аналіз виступає комплексним підходом, який включає в себе найширший перелік завдань. Насамперед це – використання всіх без винятку попередніх течій, кожна з яких мала власний методологічний сенс. Поряд з тим Д. Чижевський приділяє особливу увагу «питанням формальним», періодизації

літератури, історичному розвитку мови й використанню її різних шарів і «багатства». Також змістові твору, композиції, задуму, сюжету та «гатунокам» (жанрам).

Ще раніше, формулюючи власні методологічні принципи у передмові до другого тому «Історії української літератури» (1942), після першого, який належав перу М. Гнатишака, Д. Чижевський писав: «Зокрема я теж надаю велике значення формальній аналізі літературних творів та вважаю потрібним не залишати без уваги також і їх ідеологічний зміст. Щоправда, я схиляюся не стільки до теорії Потебні, скільки до “структуралізму” празького кола “Слова та словесности”. До речі, в останні часи і “структуралісти” цілком залишили однобічний формалізм першого бойового періоду свого розвитку: досить проглянути тепер основоположний твір структуральної історії літератури “Нариси з чеської поетики” Яна Мукаржовського, якого науковий програм я цілком поділяю» [56; 3]. Особлива увага до «формальних» ознак художнього твору ніколи не перекреслювала для Д. Чижевського важливість закладених у ньому ідей чи ідеології.

Не варто повністю відкидати політичний підтекст понять Чижевського, оскільки він не залишався байдужим до ідеологічних воєн ХХ ст., заперечуючи вульгаризацію філософських доктрин і тоталітарне нищення вільного слова. Він ставить перед собою деякі наукові питання, відповіді на які так чи так мали ідеологічне звучання. Це стосується, наприклад, вписування ним історії слов'янських літератур у загальноєвропейський контекст: «...як би не склалися їхні долі, слов'янські літератури незмінно рухалися у своєму поступі спільним загальноєвропейським духовно-культурним річищем» [84; 237]. Разом з тим, ідейне наповнення художнього твору означало дещо більше. «Розгляд змісту приводить нас до глибшого “ідейного змісту” твору. Бо в кожному вислові кожної людини, а тим більше кожного письменника, відбивається його світогляд, себто його погляди на життя і світ» [83; 17]. Мова йде також про філософські ідеї, за якими автора і твір можна ідентифікувати, систематизувати і хронологізувати. Д. Чижевський підкреслює, що головні висновки мають робитися на підставі вивчення тексту самого твору, а тоді вже можна звертатися по допомогу до «непрямих», додаткових джерел.

Посилаючись на Л. Толстого, він нагадує, що у «формі літературного твору немає дрібниць [...] – саме тому, що немає дрібниць у грі» [86; 401]. Головне, що потрібно для тлумачення літературних творів – особистий читацький досвід інтерпретатора: згадаймо есеїстичну концепцію «активного читача». Д. Чижевський каже, що «навколо творів класиків нагромадилися гори

забобонів. Щоб звільнитися від них, треба читати твори як щось цілком нове, невідоме, ніколи не читане. Втім, у цьому, можливо, полягає провідний принцип правильного сприйняття художніх творів – не тільки словесних – узагалі: ставитися до художнього твору як “нова людина”, як наново народжений глядач і слухач [...]. Треба духовно “знову народитися”, щоб отримати право й можливість доступу до скарбниці мистецтва» [86; 402]. У цьому пасажі знаходимо не просто заклик до наукової пильності, а й вказівку на ту ж феноменологічну редукцію, яка змушує зосередитися на сутності твору, знехтувавши домінуючою риторикою та власними преференціями.

Д. Чижевський «ближче» підходить до «Шинелі» М. Гоголя цим «шляхом методу повільного читання, єдино правильного методу читання класиків, методу, від якого нас відучила і школа, коли власний наш роздум над твором став непотрібним, бо підручник і вчитель все роз’яснювали, – та й хіба були ми на шкільній лаві досить зрілі, щоб дійсно розуміти смисл художнього твору? – і газета, і детективний роман та інше “легке читання” відучували нас від цього» [86; 385]. Бачимо, що Чижевський, вслід за Ф. Шлайермахером та В. Дільтаем, згідно з традицією романтичної герменевтики, реабілітує особистість інтерпретатора, надаючи йому особливих, у т. ч. і феноменологічних повноважень.

Його міркування про герменевтичні процедури багато в чому суголосні з думками В. Дільтає, коли той описував дюрерівських евангелістів. У Д. Чижевського: «Розкриття ідейного змісту твору звемо “інтерпретацією” або “вищою інтерпретацією” твору, бо “інтерпретацією” звать іноді опис тих формальних та змістовних елементів твору, що про них ми говорили вище. Тільки з’ясувавши формальний бік та зміст твору та розкривши його ідейний зміст, ми можемо перейти до того, щоб указати творові та авторові певне місце в історичному процесі розвитку літератури. Це є мета “синтетичного” зображення літературного розвитку. При цьому чималу вагу має питання про періодизацію цього розвитку» [83; 18]. Тобто стилістична індивідуальність визначається на тлі її відношення до загального процесу.

Порівняємо з В. Дільтаєм, який спочатку каже про загальні мистецькі поняття, в яких мусить орієнтуватися інтерпретатор, закликає враховувати розуміння темпераментів в епоху А. Дюрера, особливості мистецьких засобів для зображення великих характерів всесвітньої історії, зокрема представлених на полотні персонажів, звертає увагу на погляди доби Відродження. Тільки «насамкінець твору Дюрера має бути вказане відповідне його

індивідуальності місце. Таким чином, скрізь відношення загальних фактів до індивідуального уможливорює аналіз останнього» [27; 143]. Так само Чижевський – спочатку виявляє та описує ті риси твору, що відносять його до певної доби, домінуючих стилістичних традицій, а потім уже виокремлює риси індивідуального стилю, які, у свою чергу, лягають в основу нових традицій та хронологічних принципів.

Для Д. Чижевського періодизація історії літератури – не набір статичних схем, а динамічний процес, що вимагає уваги до внутрішніх закономірностей і принципів руху. «Важко переоцінити значення досліджень процесів “переходовості” того надзвичайно делікатного помежів’я, на якому відбувається перехід від однієї літературної доби до іншої, коли тишком вибруньковуються перші несміливі паростки нових художніх стилів, непомітно зароджуються і пробиваються до життя нові художні течії, які витісняють і замінюють старі традиції. Так само цікавий і перебіг згасання старих літературних шкіл та панівних напрямів, що по trochu неухильно сходять нанівець, але у масці псевдоперетворень усе ще чіпляються за своє минуле. Живучість епігонських угруповань (спадкоємців попередніх художньо-стильових явищ) у нових, не властивих їм історичних обставинах, як і всякого роду “позагрупові” мистці-індивідуалісти – це теж важливі предмети нагального літературознавчого аналізу» [84; 242].

Увага до дрібниць виказує в автора певні постмодерністські риси, які, однак, не переходять меж гармонії і смаку. Критикуючи «шукачів впливів», Д. Чижевський сам пропонує величезну кількість нюансів і посилянь, показуючи, що філософські та естетичні категорії, що ними оперують сучасники, здебільшого мають історичний характер, постійно доповнюючись новими традиціями і наголосами. Він, однак, бере на себе професійну відповідальність за представлення філософсько-критичних доктрин як певних герменевтичних моделей (картин). Пригадаймо В. Ліпмана з його концепцією «псевдооточення» [113].

Систематизуючи погляди на стиль художнього твору, його автора, ідейно-історичний та національно-культурний контекст, Д. Чижевський створює окремі герменевтичні моделі. Так, Чижевський «відкрив» українське бароко. Це означає, що до нього барокові твори в українському контексті ніхто належним чином не прочитував і не розумів. На думку Д. Чижевського, мистецтво бароко виступає своєрідним ключем для розуміння питомих рис української культури. Він ламає звичні стереотипи, що, мовляв, барокова культура – винятково католицька чи протестантська, підкреслюючи, що насамперед – це культура синтезу, «сполучення

культур середньовіччя (“ґотики”) та ренесансу» [56; 43]. Серед питомих рис бароко Чижевський називає динамізм, потребу трагічного напруження, пристрасть до сміливих комбінацій, боротьби, суворого зображення природи, подекуди тяжіння до натуралізму, намагання схвилювати людину, стремління до перебільшень і гіпербол, кохання у парадоксі, любов до чудернацького, незвичайного, гротеску, прагнення до великих форм, універсальності та всеохоплення. Поряд із визнанням досягнень античності у центрі культури бароко залишається Бог.

«Не треба, одначе, забувати, – пише Д. Чижевський, – що барокове мистецтво та барокова поезія зокрема, призначені не для людей іншого часу, а саме для людей бароко» [56; 46]. Ця специфіка передбачає знання тогочасних умовностей і символіки з метою вивчення авторів і творів. Чижевський згадує про такі «небезпеки», які загрожують бароковій культурі, як часом завелика перевага зовнішнього над внутрішнім, декоративність, надмірне залюбування в мистецькій грі, переповнення формальними елементами. Все це – стилістичні риси, які виявляються Чижевським у певному комплексі й розуміються як цілісність філософських та естетичних ідей, художніх засобів, які відтінюються характеристиками доби, а також у кожному конкретному випадку – індивідуальністю автора.

Нарешті бароко має виняткове значення для розуміння інтелектуальної історії України. «Це був новий розквіт – після довгого підупаду – мистецтва та культури взагалі. В історії народів епохи розквіту мають не лише суто історичне значення, вони накладають певний відбиток на всю дальшу історію народу, формуючи національний тип або залишаючи на довший час певні риси в духовній фізіономії народу. Так, здається, було і з епохою бароко в Україні. Бароко залишило тут силу конструктивних елементів, які ще збільшив почасти вплив романтики, яка в багатьох рисах споріднена з бароко. Розуміється, конструктивні елементи, які бароко залишило в українській культурі, не всі позитивні, багато з них можна вважати й негативними. Але культура бароко немало спричинилася до формування української “історичної долі” [56; 46–47]. До тези про «історичну долю» ми ще повернемося.

Так само, Д. Чижевський відзначає важливість романтичної доби для розвитку не лише літератури, а й усього українського культурного контексту, за умови, що позбавлена державної незалежності нація розвивається з неповною соціальною структурою: «Українська література часів романтики, не зважаючи на вузькість своєї літературної продукції, вже наближається до ідеалу літератури “повної”, себто такої, що хоче задовольнити духові

потреби всіх суспільних груп» [83; 387]. Відтак «заслуги української романтики – не лише перед українською літературою, а й загальнокультурні: відкриття української народної поезії, пробудження інтересу до української історії; також і вироблення нової літературної “повної” мови виходить поза межі суто літературні, підготовляючи поширення української мови на всі сфери культури. Навіть політичний “утопізм” і максималізм романтиків мав чимале значення у створенні пізніших політичних ідеологій» [59; 158]. Д. Чижевський створює герменевтичні моделі для стилістичної ідентифікації та розуміння культурного контексту певної епохи чи національної культури, в яких працює письменник і з’являється художній твір. У такий спосіб він також створює сенс повідомлення, а не лише відтворює його.

Філософія та філософія історії

Д. Чижевський не залишив цілісної філософської концепції. Його діяльність була головним чином спрямована на дослідження, розуміння, інтерпретацію і навіть популяризацію змісту української культури. Включно з відповідями на руба поставлені запитання про те, що це власне таке – українська філософія та література; працюючи над повною картиною їхньої історії у слов’янському й ширше – загальноєвропейському контексті. Ця, умовно кажучи, «надмета», зумовлена відданістю власній національній культурі, не перекреслювала енциклопедизму Чижевського, широті зацікавлень якого годі визначити межі. Його інтелектуальна всеохопність також пояснюється пристрасним прагненням невпинного доповнення загальної картини світу. До того ж українська частина його спадщини безпосередньо пов’язана з ідеєю справедливості, яку треба було відстоювати.

Можемо знайти у Д. Чижевського твердження з різних філософських доктрин, на які він спирається. Його міркування про «абсолютну правду» свідчать про близькість ідеям Г. В. Ф. Гегеля. «Абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві. Кожен окремий вияв абсолютної правди, тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного. Ця “неповнота” є причиною змін і боротьби ідей в історії думки» [85; 8]. І далі: «Розвиток філософії і є дійсно рух між протилежностями і через ці протилежності до синтези. [...] Такий є рух цих протилежностей і в межах кожної окремої національної філософії» [85; 9]. Так само, Чижевський спирається на ідеї Гегеля про те, що історичний процес є «необхідним виявленням

світового духу» [16; 65], його «ареною» [16; 103], «прогресом в усвідомленні свободи» [16; 72] окремими «всесвітньо-історичними народами» [16; 117]. Відповідно у Д. Чижевського: «Історичний “дух” (це слово вжив зовсім не Гегель уперше, як це часто собі уявляють: його зустрінемо вже у XVIII віці у представників дуже різних течій) виконує свою історичну місію, ніби доручаючи її виконання в окремі епохи окремим народам або їх групам» [86; 25]. Як бачимо, нібито методологічна закоріненість Д. Чижевського у гегельянстві межує зі звичайним демонструванням спадщини Гегеля.

Насправді гегельянство Чижевського входить у протиріччя з його історіософським містицизмом. Поставлене Г. В. Ф. Гегелем діалектичне «питання про поєднання свободи та необхідності» [16; 78] розвивається в нього у твердження про історичну долю людини, народу, класу і партії, яка пов'язує між собою всі елементи суспільно-політичного життя. На думку Д. Чижевського, «філософ історії у своїй термінології повинен підкреслити відношення людини до “надлюдського” і “надіндивідуального” в історії. І тут немає виразнішого та багатшого змістом слова, ніж “доля” – слова, що підкреслює суворий, трагічний і в той самий час колосальний своїм значенням, могутній у силу своєї захопливості й невимовно жорстокий характер того, що зв'язує людину, націю й державу не тільки назверх, а й з середини, ув її житті через них самих» [86; 10–11]. Оскільки, на думку Д. Чижевського, дуже мало залежить від нас у визначенні власної долі, тому жодне напруження волі і сил не дасть сподіваних результатів. Якщо ж і вдасться якимось чином досягнути поставленої мети, це буде також чимось надзвичайним, ірраціональним, несподіваним, вищим за людську волю, як і сама доля.

Якщо йти за логікою Гегеля, слід було визнати неісторичний характер українського народу, подібно до африканських, які не виступають «історичною частиною світу» [16; 143]. Із цим Чижевський погодитися не міг. Відкидаючи будь-який волюнтаризм чи екзистенціалізм, а також самого Гегеля, він пропонує вести мову про позитивну зміну історичної долі у теологічних термінах, відкинувши водночас їхній теологічний зміст. Тоді доля буде «милістю (gratia) або, як добре казали у старовину, – благодаттю» [86; 11]. Доля завжди невблаганна й сувора, бо «в ній – незмінність, залізна необхідність, або ліпше безвихідність. І щастя особисте або національне є жорстока і трагічна доля: бо щастя псує людей, народи; бо щастя ослаблює, бо щастя затемнює інші можливості (нещастя). Натомість – благодать змінює невблаганне, хитає постійне, відкриває нові перспективи, інші

можливості. Тому кожну зміну долі треба вважати благодаттю. В новому новим розцвіте душа людини, дух народу, нація, держава» [там само]. Чижевський відносить поняття долі й благодаті до «надлюдського», незалежного від людської волі. Він пропонує не боротися з долею, намагаючись вплинути на неї, а приймати її «з високим трагізмом» [там само] такою, як вона є.

У Гегеля спостерігаємо набагато раціональніший погляд на історичний процес. Народ настільки впливає на власну долю, наскільки відповідає вимогам абсолютного «духу, який діє» [16; 121]. Отже, «народи є тим, чим виявляються їхні дії» [там само], тобто вони можуть розвиватися, боротися, змінювати власну історію. Натомість у Чижевського не бажання, не воля перемагає, а благодать у «філософічно-історичному сенсі цього слова. Вона є силою, що розбиває, прориває тісне коло історичної необхідності – сили традиції, минувшини й долі. [...] Доля впаде лише під ударом незалежної від людини благодаті» [86; 12]. Людина повинна приймати свою долю. Тоді вона може збагнути, коли настає «свій час» [там само] для реалізації необхідних історичних завдань, «година, в яку можливо буде велике» [85; 13]. Так відкриваються для людини історичні можливості для реалізації її надій і прагнень, для реалізації її власної свободи.

Поняття очікуваної благодаті у Д. Чижевського відмінне від раціональної спрямованості міркувань Гегеля. Воно ближче за своїм звучанням до таких поетичних визначень М. Гайдеггера, як «благодать», «блаженство», «звільнення» [13; 107], також заклик до «абсолютного чекання» на «ніщо», на «непотрібне», на «прибуття» [13; 116]. Не можна стверджувати повну узгодженість мислення Чижевського з головними ідеями Гайдеггера, проте вони близькі за своєю природою. Можемо припустити, що у Д. Чижевського йдеться про спробу практичного застосування (онтичного «приземлення») онтології М. Гайдеггера. Свідому чи мимовільну. Чижевському могла імпонувати не лише культура феноменологічного мислення, а й оригінальна метафорична мова Гайдеггера. Для персональної характеристики Д. Чижевського доречним буде навести його власне означення людини бароко, яка занадто твердо вірила, «що за конкретним стоїть щось глибше», що «все тлінне є лише символ» [86; 76]. Феноменологічні алюзії лише підкреслюють бароковість його стилю. Схвилюваний таємницею людського буття, Д. Чижевський залишається зачарованим красою довоколишніх картин та прихованих за ними ідей, метафор і символів.

М. Гайдеггер закликає людину стати «входом для абсолютного прибуття» [13; 107]. Це те саме, що віддатися власній долі та

зрозуміти її. Уникнути суб'єктивності під час відповіді на головне питання про сенс буття можна дослухавшись до самої істини, чекаючи на її прибуття до нашого світу суцього, в якому ми лише «безперестанку нашттовхуємося на предметне і при цьому ранимо себе до крові» [там само]. Все, що стосується якогось іншого, потойбічного світу істини і краси мало для Д. Чижевського величезну притягальну силу. Ствердимо, що його концепція долі як «надлюдської», милостивої долі як благодаті, що її треба беззастережно приймати, тісно пов'язана з традицією філософської герменевтики, відлік якої у ХХ ст. починається від М. Гайдегера.

Міркуючи про Шевченка, Д. Чижевський каже про «онтологічне в нації», яке відкривається в естетичній сфері. «Здається, що знов та сама естетична функція з'єднання є тому причиною. Ніяке буття не є буття, що замкнене в собі й у своїм внутрішнім обмежене й ним закінчене. Ні! Кожне буття – здобуває своєї повної реальності тільки у виході своєму поза свої межі. Бо якраз людська творчість, душа людська ще вище над вічним повторенням часової зміни природних явищ, – бо в ній здійснюється надчасове» [86; 177–178]. Ці думки нагадують роздуми М. Гайдегера про природу мистецтва, який казав, що «у творі твориться сама істина» [80; 87]; «джерело художнього твору [...], а отже, джерело здійснювально-історичного тут-буття народу, є мистецтво. Це так, тому що мистецтво у своїй сутності є джерелом – особливим способом становлення істини, яка стає завдяки мистецтву суцєю, тобто такою, яка здійснюється» [80; 107]. Твердження Чижевського про необхідність «виходу поза свої межі» відповідає завданню віднайдення буття, яке ставить перед людиною Гайдегер.

Можемо відчутти надмірну емоційну стриманість Д. Чижевського. Спробуймо краще його зрозуміти, виходячи з інтуїтивної (есеїстичної) інтерпретації В. Липинського, світогляд якого, на думку Чижевського, багато хто «характеризував як “песимістичний”». Така характеристика є можлива лише тоді, якщо звертаємо увагу на його окремі слова та терміни, ігноруючи найглибші мотиви думки Липинського. Можливість історичних катастроф або трагедій обумовлена якраз тим, що бажання і стремління, що воля людська аж ніяк не є єдиним та рішаючим фактором історичного процесу. Для Липинського історія є безумовно “суд Божий”. Стремління і боротьба людей та націй може бути засуджена на невдачу – це і є катастрофа. Але що торкається історичного процесу в цілому, то філософія історії Липинського є максимально оптимістична. До речі, оптимістична є усяка справді релігійна філософія історії» [86; 233–234]. Подібно до М. Юголя, можна

вести мову про особливий релігійний досвід Д. Чижевського. Принаймні цей чинник неодмінно, хоч і з обережністю, треба враховувати. Релігійність утримує Чижевського від занурення у феноменологію.

Осмилюючи історію, він пропонує ще ряд тверджень дільтаївського звучання про відмінність природничих наук і «наук про дух». «В протилежність до понять природничих наук (математика знову має власні закони будування понять), дослідження в галузі наук про дух та культуру має йти не в ширину, а в височину або глибину» [86; 21]. «Ширина» – кількісно-фактологічний аспект, зауваження про «височину» має релігійний підтекст, «глибина» – данина феноменології. Завдяки своїй неймовірній ерудованості та феноменальній пам'яті, «часто скаржився, що негоден забути номери квитків у громадському транспорті» [60], Д. Чижевський завжди подає максимум інтертекстуальності у генезі ідей і понять, йдучи в глибину їхніх значень. Він пропонує вивчати філософський та естетичний зміст явищ культури контекстуально, через їхню пов'язаність із політичними подіями й ідеологічними настроями різних історичних епох.

Адже «історичні епохи мають різні структури, належать до різних структурних типів» [86; 22]. Д. Чижевський по-іншому їх називає культурно-історичними епохами, пов'язуючи мистецькі або ж критично-філософські (інтерпретаційні) стилі з комплексними суспільними трансформаціями. Він каже, що «найважливішою тенденцією є стремління в кожному періоді з усіма його різними та різноманітними сферами (політикою, мистецтвом, літературою, філософією, побожністю і т. д.) бачити цілість, в якій усі сторони однаково репрезентують той самий культурний стиль. [...] Встановити цей стиль є одне з основних завдань історичного дослідження, і історик, досягаючи цієї мети чи наближаючись до неї, не вигадує, не утворює певну картину, а відкриває ту цілість образу епохи, яка в цій епосі дійсно заложена, яка належить образу історичної дійсності» [86; 27–28]. Однак тут нема місця вульгарній соціологізації. «Теорія культурних хвиль» [86; 31] Д. Чижевського виходить з модерністських прагнень стилістичної оригінальності. Його історія стилів тісно пов'язана з історією ідей, що фактично робить історію літератури та історію філософії однією спільною історією.

Попри частково гегельянське¹ ставлення до історичної взаємодії критично-філософських стилів чи то виходячи з різних ідеалів краси: між ідеєю і формою (відповідно за Платоном та

¹ І. Фізер вважає, що «це твердження було нав'язане не Г. В. Ф. Гегелем, а Г. Вольфліном» [72; 56].

Аристотелем), чи – з протиборства раціонального та ірраціонального¹, Д. Чижевський не робить наступного необхідного діалектичного кроку після покладання тези та антитези – синтезу. Це означає, що він не ставиться до історії ідей, як до певної «закритої (якщо не конче телеологічної) системи» (Г. Грабович) [72; 54], зосереджуючись на окремих авторах, текстах і дискурсах. З феноменологічної точки зору це означає, що автор філософського або літературного твору в процесі творчості здійснює своєрідну стилістичну актуалізацію ідей, художніх засобів, композиції тощо, які інтертекстуально можуть бути відомі в історії, проте не більше як матеріал для мистця. Таким чином, стиль для Д. Чижевського – це визначальна модерністська характеристика філософської чи естетичної вартості твору, конституюваного автором. Не лише читач/інтерпретатор конституює твір згідно з принципами рецептивної естетики, але спочатку це робить автор щодо всіх наявних у його арсеналі мовних засобів.

Відкриття Сковороди

Представлення Д. Чижевським мандрівного філософа Г. Сковороди (1722–1794) мало таке ж революційне значення, як і «відкриття» ним бароко. Так само, Чижевський «відкрив» Сковороду, який цікавий нам не лише як оригінальний філософ. Він виступає у Д. Чижевського прикладом людини бароко, з позицій якої лише можна розуміти цю добу. Чим не ілюстрація до концепції В. Дільтая? «Неісторичний характер мають усі суди про культуру бароко, що виходили зі смаку інших епох. [...] Лише живе відношення до людини бароко з її потребами, її смаком, її творчими тенденціями може привести до дійсного розуміння культури бароко» [86; 75]. Окрім того, що Г. Сковорода був «типовою» людиною бароко, крізь писання якої можна вивчати і розуміти цю добу, він також виступає цілком оригінальним мислителем.

До джерел його філософського світогляду Д. Чижевський насамперед відносить платонізм, що «міг досить впливати і через святоотцівську літературу, зокрема через Ареопагітики, та найбільше через твори одного з улюблених письменників старої України – Августина» [85; 26–27]. Г. Сковорода приймає також від Св. Августина розуміння часу як такого, що виникає разом з актом Творіння: «Світ утворений (Богом) не в часі, а разом з часом», – казав Августин. Але ідея світу, «образ і план» його

¹ Історію європейських літератур згідно з теорією «культурних хвиль» Д. Чижевського застосував Л. Рудницький у курсі лекцій, читаному в Українському Вільному Університеті (Мюнхен) у 1990-х роках.

є в Бозі від вічності, за вченням отців церкви. Отже, в такому сенсі Сковорода міг і з ортодоксальної християнської точки зору говорити про відсутність початку світу у часі» [85; 47]. Ми вже переконалися, що пізніше саме таке розуміння взаємопокладання буття і часу бачимо у М. Гайдегера.

Д. Чижевський вказує, що «у Сковороди сполучуються, без сумніву, обидві традиції містичної інтерпретації: світоотцівська та містики нового часу (що сама, зрештою, має за джерело отців церкви)» [85; 224]. Насамперед це стосується діалектики внутрішнього і зовнішнього світів. Адже вічна матерія не виступає у Г. Сковороди сутнісним буттям. Навпаки, вона назовні представляє щось важливе й приховане внутрішнє, яке містить у собі справжній сенс зовнішнього¹. «Таку “незмішану” та “незлиту сполуку” двох природ знайдемо ми в усіх трьох світах: у великому світі, в малому “мікрокосмі”, в людині, та, нарешті, в символічному світі Біблії» [85; 247]. Герменевтична теорія Сковороди формулюється цілком у дусі Св. Августина. У процесі розуміння (зокрема разом з правдивим витлумаченням Біблії) знищується «лушпиння» зовнішності, з’являється приховане ідеальне, божественне ество й відроджується справжня (внутрішня) людина.

Ця «внутрішня людина так само захована в зовнішній людині, як ідеї в матерії. І душа має свою “поверхню”, свою “зовнішність”, що прикриває глибину внутрішню. Ці обидва зовнішні шари людської істоти слід усунути, щоб дати свobodно проявитися внутрішній людині, щоб вона вийшла з своєї глибини» [85; 271–272]. Так само, за Св. Августином, Сковорода стверджує, що істинна людина є сам Христос. «Усі людини тотожні в Христі, не тільки образіві, але дійсно, реально» [85; 274]. Д. Чижевський нагадує, що згадки про метафоричну внутрішню людину, внутрішній світ спостерігаються вже в античності, але отці церкви надають їм нового звучання. Зокрема це стосується концепції внутрішнього слова істини Св. Августина, від якого бере початок філософська герменевтика.

Безсумнівно, герменевтичні ідеї Г. Сковороди співзвучні позиціям Св. Августина. Також щодо спогаду про божественну істину, яка озвучується через пригадування, використання тієї ж «внутрішньої пам’яті», що зберігає справді істинні речі, прилучення до яких робить нас людьми. Уважний Д. Чижевський

¹ Д. Чижевський, який не приймає і не продукує спрощених інтелектуальних схем, зазначає, що сам Г. Сковорода не обмежується цим дуалізмом, «а Бог, підіймаючись над сферою ідей, стоїть поза розривом, подвоєнням “двох натур”. Думка про складну гієрархію світу намічена в образі “драбини Іакова»» [69; 242].

так само звертає на це увагу: «Наука про “анамнезис”, пізнання як спогад, є платонівська, переходить до Філона та до отців церкви. За Орігеном – основні правди писані в серці перстом Божим. За Августином – “душа принесла всі її зв’язки з собою, те, що ми вчимо, є не що інше, як спогади та приведені до свідомості”. Німецькі містики приймають цю теорію пізнання» [85; 300]. Контекстуально шлях містичного «пригадування», незважаючи на різноманітність свого представлення, зберігає у Г. Сковороди пов’язаність із філософською герменевтикою Св. Августина.

Д. Чижевський вказує також на вплив традиції романтичної герменевтики, цитуючи Ф. Шлайєрмахера: «У внутрішньому утворюється всесвіт та лише через внутрішнє стає зрозуміле зовнішнє» [85; 296]. З погляду реалізації потреби у розумінні, взаємодія внутрішнього і зовнішнього тут обмежується метафорою герменевтичного кола, призначенням якого є відновлення змісту повідомлення¹. Це завдання не втрачає своєї актуальності у Г. Сковороди, насамперед у сенсі прояснення метафор, з яких складалася його поетична й філософська мова. «Теорія пізнання Сковороди виходить від тези, що в великому, малому та символічному світі, скрізь – сенс захований під покровом символічної, образної форми, яку спершу треба знищити, щоб досягти сенсу: та цей сенс можна знайти не лише в об’єктах самих, але й – у нас самих» [85; 297]. За влучним спостереженням Д. Чижевського, «філософський стиль Сковороди – це своєрідний поворот філософського думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах і через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку» [85; 188]. Цим, каже Чижевський, Г. Сковорода наближається до платоників, яких так цінував М. Гайдеггер.

На особливу увагу заслуговує сквородинівське поняття серця. На думку Д. Чижевського, «уявлення про “серце” є скоріше передумова антропології Сковороди, ніж дальше уточнення та розвій ідеї “внутрішньої людини”. “Серце” є корінь усього життя людини, вища сила, що стоїть поза межами й душі, й духу, – шлях до “дійсної людини” веде через преображення душі в духа, а духу – в серце» [85; 277–278]. Серце символізує людяність, виступаючи

¹ Навіть у суто технологічних й методологічних аспектах традиційної герменевтики не слід забувати про християнське містичне надзавдання, про що нагадує Д. Чижевський, «й для Шлайєрмахера “назверхній” світ, із його законами та з його змінними з’явищами, відкидає, як магичне свічадо, внутрішнє ество нашої душі до нас у тисячах ніжних та піднятих алегорій» [85; 195].

«божественною іскрою», «точкою» і «центром» душі, єднаючи людину з Богом. Воно окреслює цілісну людину, оскільки будь-якій реальній людині бракує такої цілісності. Серце може пов’язуватися з мисленням й виступати чимось раціональним. Проте головне, що «таємна безодня наших думок та глибоке серце є одне і те саме» [85; 279]. Повертаючись до розглянутої термінології, серце приховує ті істини, що зберігає наша «внутрішня пам’ять».

Воно також буває добрим і злим. Як завжди у подібних випадках, Д. Чижевський подає генезу поняття. Адже філософія серця має велику західноєвропейську традицію, подібні риси можна знайти не лише в Г. Сковороди, а й у Кирила Транквіліона Ставропелського, М. Гюголя, П. Куліша, П. Юркевича. Цій філософії Чижевський надає визначальності в ідентифікації власне української філософії. На його думку, міркування Сковороди про «безодню» серця наближають останнього «до всіх пізніших наук про “підсвідоме” або, ліпше, “позасвідоме”. Він одрізняється, правда, від багатьох із пізніших представників “філософії підсвідомого” тим, що для нього душевна безодня серця зовсім не є темна глибина, джерело лише злого та ненормальних збочень. Глибина душевна – подвійна: зла та добра, темна та світла. Може, ліпше було б говорити про дві безодні душевні: про під-свідому (темну) та про над-свідому (світлу)» [85; 287]. Тут знову подибуємо християнське протиставлення добра і зла.

Наступний термін Г. Сковороди, що має безпосереднє відношення до герменевтики, – «жування», який трапляється ще у Філона Олександрійського. Для того щоб щось зрозуміти, першим жуванням треба відкинути історичне лушпиння. Тоді за допомогою другого жування в лушпинні можна знайти смак таємно захованого зерна істини. Цей шлях тотожний самопізнанню людини. «Що таке одноразове жування»? Це значить «бачити в нас лише тіло». Друге жування веде до «розжовування себе самого, себто до пізнання нетілесного в нас» [85; 298]. Тут не лише знову виникає августинівська метафора внутрішньої пам’яті, «рука обмацує камінь, а серце чує в вічній пам’яті аромат нетлінного» [там само]; згадати не означає пригадати, що «бачили вчора»; «лише те пригадуємо, що невидне» – «правдива пам’ять є – пізнати, обняти та прийняти в дзеркалі нашої пам’яті святе, що заховане, себто далеке від усякої тлінності»; «Бачиш дим? Пригадай вогонь. Бачиш цей світ? Пригадай вічність! Що таке цей світ? Дим вічності» [85; 299]. Можемо провести паралель з містичним способом читання і розуміння І. Лойоли.

Отже, філософська герменевтика Г. Сковороди пов’язується не лише з античною традицією філософії як нічим не обмеженого

вільного міркування, не лише з концепцією внутрішнього слова істини Св. Августина, а й з внутрішнім дослуханням до істини, яке спостерігаємо в І. Лойоли. Можливо навіть, за своїм духом Сковорода найближчий до наголосів Лойоли, оскільки в обох ідеться про особливий чернечий досвід, духовні вправи, нерозривність філософії та життя.

Відповідно, за Д. Чижевським, «життя є філософія і філософія є життя. Така основна думка. В реалізації думки, в тому, що він дійсно зробив зі свого життя свою філософію, втілив свою філософію у життя – велич Сковороди. В цьому ж, може, і його певна слабкість» [85; 35]. Як уже зазначалося, Чижевський зараховує Сковороду до спадкоємців мислителів античності. Передусім через «антитетику» як «діалектичну методу» [85; 38] тлумачення символів. Водночас «антитетика властива і християнському світогляду» [85; 39]. Ми бачимо, що діалектика виступає для Д. Чижевського одним з принципів філософського мислення та ознакою його виробленості. Саме з цим пов'язана особлива увага до Г. В. Ф. Гегеля. «Оця антитетика, в якій так кохається Сковорода, є, з одного боку, для нього засобом схарактеризувати буття як таке, що стоїть на “роздоріжжі”, що має подвійний характер та сенс, з другого ж боку – вона є характеристикою тієї абсолютної повноти буття, в якій сполучені, злиті протилежні ознаки, які в усьому окремому і відірваному є “однобічні”, ізольовані, відірвані від цієї цілості буття» [85; 41]. З антитетикою пов'язані у Г. Сковороди метафори кола, колеса, кулі, сонця, намиста, яблука, корони і зерна. Символом колобігу також виступає ще один давній, античний і християнський, образ змія.

Підкреслюється важливість розуміння Г. Сковороди передусім з його власних праць, а не безпосередньо з біографічного досвіду або ж починаючи з пошуку сторонніх джерел і впливів: «Дослідивши систему думок Сковороди в її єдності та цілості, ми зараз помітимо, яку саме групу західних мисленників він нагадує, до якої духової течії його треба зарахувати» [85; 165]. Цим шляхом Д. Чижевський йде «в кожній главі. Спершу дослід системи думок Сковороди. Далі – спроба визначити його місце в історії української та всесвітньої думки» [85; 170]. Відзначимо, що ця стратегія вже була згадана нами як близька до настанов герменевтики В. Дільтая. Специфічний релігійний та філософський досвід Г. Сковороди підкреслює оригінальність його філософії, яка виявляється ще більш яскраво через з'ясування сторонніх джерел і впливів. Адже завдяки неповторному стилю Сковорода перетравлює і присвоює здобутки своїх улюблених співрозмовників-авторів.

Чижевський підсумовує, що типологічне значення має, поперше, коловий рух та релігійно забарвлений дуалізм, протиставлення добра і зла з наголосом на перемозі першого. Це у Г. Сковороди головний принцип буття світу. По-друге, мандрівний філософ закликає розуміти Біблію і весь світ внутрішньо, сутнісно й символічно. Такий же принцип висувається для самопізнання людини. По-третє, «Сковорода є останній представник українського духового бароко, з другого боку, він – український “передромантик”: але бароко та романтика – саме ті періоди духової історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток. Отож, Сковорода стоїть у центрі української духової історії» [85; 347]. Нарешті, по-четверте, цей філософ виступає питомим українським інтелектуалом, який, зокрема, висловлюється із специфічним національним гумором.

Філософія серця

Питання про українську поставу Г. Сковороди справді важливе, оскільки Д. Чижевський розумів його саме як глибоко національного мислителя. Справедливо запитують, чому він жодним словом не відгукнувся на Коліївщину (1768–1769), яку не можна було «не помітити», живучи у тогочасній Україні. Чи взагалі хвилювали Сковороду власне українські справи? Очевидно, він не був публіцистом. Однак знаходимо в нього вірш *De Libertate*, присвячений Б. Хмельницькому [68; 85], який може багато про що нам розповісти:

Що є свобода? Добро в ній яке?
Кажуть, неначе воно золотее?
Ні ж бо, не злотне: зрівнивши все злото,
Проти свободи воно лиш болото.
О, якби в дурні мені не пошитись,
Щоб без свободи не міг я лишитись.
Слава навіки буде з тобою,
Вольності отче, Богдане-герою!

Європейські вольності Польщі, проти якої воював Б. Хмельницький, та наскрізь мракобісні порядки російської окупації, знайомі Г. Сковороді, належали до різних політичних реальностей. Він був чутливий до питань особистої свободи та вільної, чи навпаки, не-вільної атмосфери, в якій самореалізується мисляча людина. Тому й тікав від «світу». Чому ж було потрібно згадувати свободу в політичному контексті, яка нібито не настільки важлива для мандрівного філософа? Тому що національне визволення є необхідною умовою для звільнення кожного належного до цього

народу. Подібно, зіставлення відомих Григорієві Савичу західноєвропейських суспільних правил та норм російського режиму не могло бути на користь останнього. Таким чином, у згадці про Хмельницького найважливішим моментом виступає не його антипольськість, а лідерство в національно-визвольному русі. На питання про відсутність конкретніших висловлювань зможе відповісти будь-хто, хто жив у підросійській Україні до кінця 1980-х років. Тобто свободи як політичної, так і слова (у широкому значенні) українцям треба було чекати ще понад два століття.

Статус мандрівного філософа означає, що Г. Сковорода був мислителем у класичному грецькому стилі. Філософування в нього – справа усього життя і саме життя. З такої настанови випливають максими на кшталт: «Що потрібне – легке, непотрібне ж – важке!» [68; 79]. Безсумнівно, Сковорода був не просто бароковим мислителем, який органічно поєднував античну й християнську спадщини. Його вільнодумство заслуговує на особливу увагу:

Жив отак в Палестині
Епікур – Христос [68; 81].

Поділяючи весь світ на дві частини – видиму й невидиму, Г. Сковорода стверджував, що «видима натура зветься твар, а невидима – Бог» [68; 141]. Це августинівський напрям міркування. Він зосереджувався на людяності як Богоподібності людини. «Усе не наше, все загине – і самі боввани наші. Одні лише думки завжди з нами, одна лише істина вічна, а ми в ній – як яблуна в своїм зерні, затаїмося» [68; 102]. «Наше» – це сутнісне, те, що належить до душі, до людського в людині. Твердження про вічну істину відносимо не лише до Біблії, а й до того, що Св. Августин називав «внутрішнім словом» істини, належним Богові. Люди виступають носіями цього «сердечного слова», надихнені Духом Божим, через людяність і «внутрішню пам'ять». Цей Дух Божий «не зі сторони приходить, і не із плотських вив'язується сітей вічний, цілісний, а у нашій же плоті, наче світлоносна ікра у кремінці втаюючись, в кінці свого часу, як лілія із ниви і як у безводній пустелі джерело, з'являється» [69; 48]. Г. Сковорода закликає, «не забувайте ніколи слів просвіщенного ангела, який навчає вас: “Немає тут! Воскрес!” Ці слова прямісінько ведуть до славної істинної людини. Вона є воскресіння й ваше життя» [68; 134]. Христос виступає єдиною «справжньою» людиною, яка беззастережно спрямована на істинне, присутнє і найвище.

У цьому ракурсі заклик Г. Сковороди «Пізнай себе» [68; 151] набуває особливого звучання. Потрібно не лише знати себе – натуру, характер, темперамент – але й віднайти в собі такі важливі риси «внутрішньої» чи «справжньої» людини, які зближують між собою всіх людей, оскільки мають іншу назву – людяність. Збагнути приховане, але таке, що існує й може іноді бути висвітлене та вербалізоване. Тут же – міркування про мудрого Наркіса, який «не в якусь зовнішність, не у тління свого воду, але в самого себе і в саму свою суть залюбиться» [там само]. «А не розуміти себе самого – це ж таки, слово в слово, що згубити себе. Коли в твоїй хаті заховано скарб, а ти про те не знаєш, це все одно, слово в слово, що його нема. Отже, пізнати самого себе, і відшукати себе самого, і знайти людину – одне й те ж» [68; 155]. Знайти людину означає водночас знайти Бога, себе (людяне в собі) й істину. Відтоді ми можемо розуміти прихований сенс, внутрішній зміст речей довколишнього світу. Перед нами прообраз феноменології з традиції Св. Августина.

Г. Сковорода не втомлюється підкреслювати, що «не зовнішня наша плоть, але наша думка – головна наша людина. В ній ми й перебуваємо. А вона є нами» [68; 157]. Не тільки містика безсмертної душі підпадає під розгляд мислителя. Здатності міркувати, розуміти й висловлюватися потрапляють у коло «Богонатхненних» рис. Людина знаходить себе, а тому й Бога не через пасивне споглядання, а через активну позицію пошуку та здобування. «Чи не він є всьому буттям? Він у дереві істинним деревом, у траві травою, в музиці музикою, в домі домом, у тілі нашому порошному новим є тілом і точністю чи головою його. Він усім є в усьому, тому що істина є Господня» [68; 162]. Згадується голова як та частина, що відповідає за мислення і промовляння. Душевне й раціональне (не в розумінні протилежності першому, а як його активний компонент) поєднуються у понятті серця.

У Сковороди знаходимо, «що істинною людиною є серце в людині, а глибоке серце, одному лише Богові пізнаванне, є ніщо інше, як необмежена безодня наших думок, просто сказати: душа – це справжнє ество, і суцця справжність, і сама есенція (як кажуть), і зерно наше, і сила, в якій тільки і є життя та існування наше, а без неї ми є мертва тінь, ото ж і видно, яка непорівняна втрата згубити себе самого, хоч би хтось заволідів би всіма Коперниковими світами» [68; 169]. Таким чином, важливо спрямовуватися на приховане, внутрішнє, сутнісне, яке має перевагу над показним, видимим, зовнішнім як Божественне

проти тлінного. Разом з тим сам факт розуміння цих пріоритетів ще не означає, що людина якось просувається до істинного розуміння. Тут потрібні спрямованість на досягнення істини, зусилля й боротьба. Цю функцію виконує «голова» за допомогою мови. «Бачите, що мова є сім'ям та джерелом усьому добру та злу» [69; 190]. Правильне розуміння стану речей тільки-но наставляє нас на шлях пізнання істини, який кожен проходить окремо.

Тому концепцію спорідненої (сродної) праці Г. Сковорода треба також розглядати у феноменологічному контексті. Лише праця, відповідна природі й нахилам людини, може мати позитивний ефект взаємодії та пізнання людиною світу. Натомість «без спорідненості все ніщо» [68; 422], неспорідненість, тобто невідповідність, «кожному званню внутрішня отрута і убивця» [68; 447]. Праця філософа найближче підходить до розуміння сутностей цього світу, оскільки він має справу безпосередньо з важливими речами та вербалізує віднайдену істину. Для Г. Сковорода як християнського мислителя Біблія виступає метафорою і вмістилищем істини. «Біблія є думки Божі, це є вічне серце, а серце вічне є й людина вічна» [69; 55]. Бачимо, що серце виступає уособленням головних здатностей людини на шляху до істини й Бога. Воно одночасно – іменник, прикметник і дієслово.

Звернімо увагу на зауваження Г. Сковорода до свого перекладу з Цицерона: «перекладені не слова, а думки» [69; 185]. Можна ствердити, що така настанова дуже близька до визначень філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера. А це, у свою чергу, означає, що, читаючи Цицерона, Г. Сковорода заново актуалізує його текст, конститує його по-своєму, втручаючись власними поясненнями, надаючи йому нового контекстуального звучання. Інакше кажучи, слова Цицерона у цьому разі значною мірою належні його тлумачеві. «Очевидно, така мова, яке життя, а життя таке, яке серце. Життя є плодоносне дерево, що народжується від доброго сердечного зерна. А мова є дзеркало серця. Жодне джерело не покаже в чистоті своїй тілесної фігури так живо, як виразно душевне лице відображається у відкритих водах мови. Серце ж людське є справжньою в людині людиною, будучи головою і сутністю її, як свідчить Біблія. І справжню людину бачить той, хто бачить її серце» [там само]. Людина лише має можливість зрозуміти щось, якщо вона скористається своїми потенційними спроможностями мислити, відчувати й вимовляти (від)найдену істину власною живою мовою. Всі ці здатності та процедури заховуються у серці, що ви-

ступає метафорою самої пробудженої до відповідних шукань людини.

Сам Сковорода – це людина-метафора, людина-стиль. Мандрівний філософ, який жив так, як говорив, і казав те, що думав¹. Думка, дія і заклик до інших у нього збігаються. Потрібно провести паралель між Г. Сковородою та І. Лойолою. До предметів переживання останнього входили зустрічі людини з добрим ангелом чи, навпаки, злим духом – символами правильного й неправильного розуміння. Так само, Сковорода переймається проблемою відповідного істині читання. «Та оскільки, за Августином, не лише у світських справах, а й у самому раї слова Божого приховані диявольські сіті, то треба діяти з великою обережністю, щоб при самому читанні й повчанні закону Вишнього не заплутатися нам у сіті лукаві за прикладом Юди: “За хлібом увійде в нього сатана”» [69; 38]. Як і в інших християнських мислителів, правильне розуміння поєднується у Г. Сковорода з морально-етичними критеріями та виступає екзистенційним завданням для будь-якої людини.

Наприкінці зазначимо, що Д. Чижевський наблизив феноменологічні й герменевтичні ідеї до українського контексту. Можемо вести мову про есеїзм його творів, про заочне змагання з тими трендами європейського постмодерну, які пізніше були представлені М. Фуко. У цьому розумінні Чижевський випереджав свій час. Велике значення має його культуртрегерська роль, зокрема у пропагуванні творів Гегеля як зразків високої філософської культури. Головне, на що треба звернути увагу в такому енциклопедичному підході до завдань інтерпретації та філософії – це увага до стилю (авторського і дискурсивного). «Заблокована» колоніальними умовами українська культура не брала участі у великій розмові навколо розуміння герменевтичного феномену та становлення філософської герменевтики. Проте спадщина Д. Чижевського має бути включена до сучасних інтелектуальних контекстів. Чижевський може допомогти нам бути чутливими до таких нюансів культури, які без нього ризикують залишитися без уваги, понижуючи цю велику розмову до протистояння ідеологій.

¹ Життя і творчість Г. Сковорода – це немовби ілюстрація до концепції «турботи про себе» М. Фуко, яка каже про те, що не лише істина відповідає філософові, а й філософ – істині.

М. Фуко і Ж. Дерріда: обабіч істини

Традиція пов'язувати імена таких визначних мислителів ХХ ст., як М. Фуко (1926–1984) та Ж. Дерріда (1930–2004) винятково з постмодернізмом спирається на псевдопостмодерністську звичку знайомитися з філософськими текстами лише за заголовками або «брендами» імен їхніх авторів. Із цього погляду означення «постмодернізм» уподібнюється до вітрини супермаркету, яка допомагає споживачеві краще ідентифікувати товар. Проте філософська ідентифікація має іншу специфіку, що впливає насамперед з відмінних читацьких розумінь та вподобань. Тому, цілком у дусі самого постмодернізму, я хочу звернути увагу на певний універсалізм Фуко і Дерріди, а саме на їхню увагу до напівтонів і нюансів висловленого. Варто принаймні представити їх інакшими – філософами, долученими через есеїзм до модернізму й філософської герменевтики. Притягальна сила їхніх імен, що залучаються більшою мірою для цитування і меншою мірою – для розуміння культури, зумовлена двома питомими рисами. Це спеціальна увага до істини й уміння оповідати історії. Так існує весь постмодернізм, який вони представляють, – довкола, на межі й на тлі модернізму, «огортаючи» та інтерпретуючи його самоцінне промовляння.

Дискурсивні практики та археологія знання

Застосовуючи процедуру М. Фуко, окреслену ним як «повернення до...» [74; 35] і вживану стосовно т. зв. засновників дискурсивності [74; 32], щодо самого мислителя, його дискурс, поза будь-яким сумнівом, маємо віднести до ареалу, накресленого М. Гайдеггером. Для цього можна скористатися свідченням Фуко про те, що все його «становлення як філософа було зумовлене прочитанням Гайдеггера» [76; 280]. Проте і без цього автобіографічного

твердження ми відчуваємо стилістичну пов'язаність обох авторів, зокрема через зосередженість на спроможностях мови й термінологічному експериментаторстві. М. Фуко також згадує серед своїх учителів таких «неінституціональних» [75; 214] філософів, як Батай, Ніцше і Бланшо. Від них, як і від Гайдеггера, він сприймає принципово неформалізовану стилістику, есеїстичність, яка дає змогу промовляти вільно, на перетині жанрів, не пов'язуючи себе жодними зобов'язаннями не лише перед традицією, а й перед самим собою.

Найбільше М. Фуко характеризує це його зізнання: «Я – експериментатор, оскільки пишу для того, щоб змінитися самому і вже не думати так, як раніше» [75; 213]. Тут слід звернути увагу на три речі. По-перше, таке міркування завжди знаходить себе у процесі, не цікавлячись ні першопочатком, ні завершенням. По-друге, важливою є увага до самого себе як до того, хто рухається невідомо в якому напрямку, перебуваючи у певному дискурсі, як у морі, де скрізь – і вода, і хвилі, і глибина. По-третє, М. Фуко цікавиться дискурсивними практиками як різними мовами, що витворюють наш світ і нас самих. Для вивчення цих мов-практик потрібно зосереджуватися не на стабільних періодах і рівних просторах їхньої реалізації, а на зламах, тріщинах, причинах, чому і в який спосіб вони змінюють одна одну. Так Фуко відрізняє власне історію та історію ідей, яка часто перебуває в тіні цієї «наукової» історії, від археології знання.

Згаданий вже термін «огортання» належить філософському словотворові М. Фуко. Ним він позначає таку промову, яка б не мала початку і закінчення, а отже, автора та джерела. «Я не хотів би розпочинати розмову – я волів би, щоб вона обгорнула мене і перенесла за межі всього почину. [...] Не було б ніякого почину, і замість того, щоб бути джерелом, з якого лється промова, я був би, на випадок, якщо вона розгорнеться, прогалинкою, точкою її можливого зникнення» [77; 3]. М. Фуко навіть висловлює своє бажання створити «теорію огортання», відносячи її до археології знання, до «аналізу правил, притаманних різним мовним практикам» [73; 319]. Ці практики існують поза автором і людиною взагалі, визначаючи політичну, світоглядну й філософську актуальність певного дискурсу, що, у свою чергу, зумовлює будь-яке авторське джерело.

М. Фуко вважає, що в історії західної думки «питання стосунків між суб'єктом та істиною» [110; 3] тісно пов'язане з концептом турботи про самого себе. Причому у Давній Греції турбота про себе не пов'язувалася з егоїзмом філософа. Вона свідчила

про глибоку втягненість суб'єкта у пошук істини. Філософ не лише шукає істину, а мусить відповісти на питання, як саме він має змінитися для того, щоб її знайти. Тобто істина також впливає на філософа. У цьому розумінні він турбується про себе, дбаючи про наявність певного стилю мислення, самоспостереження, самоконтролю, а також такої манери поведінки, яка спонукає саморозвиток певних форм існування незалежно мислячого суб'єкта. Фуко каже, що пізніше, тобто тепер, статус філософа був принесений у жертву спочатку громадській авторитетності інтелектуала, а потім – людині, яка просто часто з'являється у мас-медіа.

Його називають істориком теперішнього, який застосовував історію для розуміння людини й культури. До речі, для Фуко людина – не більше як концепт. Вона, «як з очевидністю свідчить археологія нашої думки, – це винахід недавній. І кінець її, мабуть, не надто віддалений у часі» [78; 404]. Фуко як історик у широкому сенсі (ідей, науки, філософії, літератури) звертає увагу не на «потужні й однорідні вияви духу або колективної ментальності» [73; 6], а на «явища розривів» [73; 7] «внутрішніх зв'язків, аксіом, дедуктивних ланцюжків, сумісностей» [73; 8], «порогів, зрізів, мутацій, трансформацій» [73; 8]. Його цікавить динаміка змін умовностей влади, вивчення мов, представлених різними дискурсами, а також можливостей продукування текстів та історичних подій, виходячи не від автора, джерела чи визначальної істини, а від владно-риторичних можливостей мови, які вона несе із собою.

Він пропонує «історичний аналіз, вільний від антропологічного впливу» [73; 26]. Це археологія знання, що спирається на вивчення різноманітних дискурсивних практик, з яких, у свою чергу, можна прослідкувати генеалогію влади. У такий спосіб М. Фуко виявляє онтологію сучасного: яким чином ми ставимося до себе, до інших та до істини. Археологія знання, проте, не є інтерпретаційною дисципліною, яка шукала б істинного слова і прихованої алегоріями «іншої мови» [73; 219]. Фуко хоче зрозуміти, які правила вводяться у дію мовами різних дискурсів. Його цікавлять не твори і події, а самі мови як простір для розгортання різних історичних явищ. У цьому діагностичному проєкті «йдеться про те, щоб реалізувати таке зміщення центру, яке не лишає привілеїв жодному центрові» [73; 315]. Тобто стратегія М. Фуко є принципово нефеноменологічною.

На противагу феноменології, що ґрунтується на сутнісних узагальненнях повсякденного досвіду, М. Фуко пропонує «ідею пограничного досвіду» [75; 215], пов'язану з процедурою десуб'єктивації. Тут зміщення всіх можливих центрів спирається не на певний задум автора-суб'єкта, а на постійне перетворення самого

суб'єкта. Фуко пише: «Якими б нудними і вченими не були б мої книжки, я завжди розглядав їх як елементи безпосереднього досвіду, спрямованого на те, щоб втекти від самого себе, завадити мені залишатися однаковим» [там само]. Тут реалізується концепт «турботи про себе» стосовно відповідності філософа завданням пошуку істини. Остання, ще тільки вгадується у процесі пошуку, впливає на того, хто це робить, постійно змінюючи не лише його мислення і поведінку, але також, можливо, сам спосіб існування. «Підлаштовуючись» під істину, суб'єкт постійно децентрується, стираючи значення будь-якого «первісного» власного задуму.

Поняття досвіду у М. Фуко заперечує статику суб'єкта, вкидаючи його у постійний рух внутрішніх перетворень. Через досвід людина «відходить від чистої суб'єктивності», а інші можуть якщо не перейняти його, то «принаймні перетнутися з ним і пройти крізь нього» [75; 220]. Фуко хоче створити самого себе, послуговуючись свідощами з певного історичного періоду, і «заохотити інших до переживання разом зі мною того, чим ми є; що є не лише наше минуле, але також наше теперішнє, такого досвіду сучасності, з якого б ми вийшли зміненими» [75; 216]. Попри цілком відмінну від попередніх і сучасних йому філософських стратегій платформу, ми все ж можемо спробувати провести аналогію з дільтаївською традицією співрозуміння через співпереживання. У тому сенсі, що, абстрагуючись від суб'єкта, Фуко не відходить ні від людини, ні від самого себе.

Він постає перед тією ж проблемою, що і М. Гайдеггер із завданням «приземлити» феноменологічно редукованого суб'єкта до рівня повсякденності, звідки й починається процес редукції. Гайдеггер веде мову про філософа і поета (звертаючись і до конкретних осіб, наприклад Анаксимандра і Гельдерліна), Фуко – про специфічну стратегію власного досвіду¹, яка розгортається і стає зрозумілою вдумливому читачеві через межові жанрові форми есеїстики. «Люди, котрі мене читають, і зокрема ті, які цінують мою працю, здебільшого жартома кажуть мені: “А в глибині душі ти чудово розумієш, що все, що ти висловлюєш, – це література”. І я завжди відповідаю: “Звичайно, не може бути жодних сумнівів у тому, що це може бути чимось інакшим, ніж літературою”» [там само]. Тінь іронії, проте, стверджує важливість індивідуального стилю, здатність мислити і (спів)переживати.

Життя М. Фуко сповнене неймовірних міждисциплінарних шукань, що зрештою редукуються до одного головного бажання –

¹ Саме час ототожнити стратегію особистого досвіду М. Фуко з есеїзмом.

пошуку свободи через протистояння владі, навіть у суто політичному сенсі. Проте він наполягає на «необхідності радше практик свободи, ніж практик звільнення» [76; 243]. Фуко знаходить таку мову свободи, яка дає йому змогу бути вільним навіть від самого себе. Якщо припустити, що біографія сприяє формуванню неповторного стилю, ми знову приходимо до есеїзму, модернізму та літератури. Тому як незалежний мислячий інтелектуал і філософ, якому треба вірити, М. Фуко близький до дискурсу філософської герменевтики.

Деконструкція як пошук жанру

Ж. Дерріда набагато ближчий, ніж М. Фуко, до феноменологічної традиції. Дехто вважає деконструкцію Дерріди продовженням таких феноменологічних стратегій, як редуція Е. Гуссерля та деструкція М. Гайдегера. У своїй критиці традиції європейської метафізики Ж. Дерріда виходить із заперечення логоцентризму як системи усталених понять про істинне та існуюче, що заради власної присутності у корпусі метафізики витісняє з горизонту філософування як не-існуючі й не-істинні інші явища, які тому майже не проявилися або взагалі не залишили слідів у корпусі метафізики. Він реабілітує «репресовані» факти, не замикаючись, однак, у межах т. зв. бінарних опозицій: добре – погане, хибне – істинне, чорне – біле.

У цьому розумінні стратегія деконструкції наближається до практики децентрування М. Фуко. Будь-яке оціночне твердження може бути піддане іронії, деієрархізоване, деконструйоване з виявленням можливості якогось інакшого погляду на речі. Запропонована з метою спротиву ідеологіям і владі, деконструкція відкриває широкі обрії не лише втрачених і забутих, але також просто нереалізованих проєктів, які могли б відбутися за якихось інших умов. Ж. Дерріда шукає відмінності, які, через заховані у мові спроможності спротиву будь-яким статичним метафізичним/ідеологічним конструкціям та принципу інтертекстуальності у погляді на будь-який текст¹, що ніби завжди виявляється зібраним, зшитим, створеним з думок і цитат інших текстів,

¹ Подібно до Х.-Л. Борхеса, Дерріда заперечує авторство власного опублікованого тексту [32; 5], його цілісну самодостатність [32; 9], жартома радить спочатку взяти «Граматиологію», а тоді вшити до її середини «Письмо і відмінність», вважаючи «Голос і феномен» «однією великою приміткою до будь-якої із цих двох праць» [32; 11]. Разом з тим усі ці тексти «здатні, мабуть, бути нескінченною передмовою до іншого тексту, що його я дуже хотів би колись мати снагу написати, або ж епіграфом до якогось іншого» [32; 12].

ведуть його до прихованого, невідомого, а тому неочевидного і досі небаченого в культурі.

Дерріда пише: «Різниця, відмінність між Діонісом та Аполлоном, між поривом і структурою, не стираються в історії, тому що перебувають не в історії. Ця розбіжність – також, у незвичайному розумінні, первісна структура: відкритість історії, сама історичність. Відмінність просто не належить ні історії, ні структурі» [31; 54–55]. Зауважимо, що відмінність тут розглядається не лише як протиставлення Діоніса та Аполлона. Адже порив і структура є архетипічними поняттями для характеристики культури. Дерріда послуговується принципом відмінності ширше, для зазначення місця інакшості у стратегії деконструкції, пов'язаної з рухом децентрування, постійним ухилянням від будь-яких жорстких і «несхитних», а тому ідеологічних поглядів на культуру.

Подібним чином він прочитує працю Е. Гуссерля «Початок геометрії». Двохсотсторінкова передмова Дерріди справді «огортає» тридцять п'ять сторінок Гуссерля. Дерріда надає поняттю відмінності трансцендентального значення (цілком у феноменологічній традиції) через припущення, що «засаднича відмінність абсолютного Початку, який може і повинен необмежено і з повною впевненістю втримувати й повідомляти свою чисту конкретну форму, надаючи, подібно поцей- і потойбічності, смисл будь-якій емпіричній геніальності й будь-якій фактичній продуктивності, – можливо, це і малося на увазі завжди під поняттям “трансцендентального”, через усю загадкову історію його зміщень» [20; 209]. Тоді Відмінність не може бути редукованою, так само, як і «чиста достовірність Думки, котра, не маючи спромоги дочекатися Логоса, що вже повідомив про себе, інакше, як поспішаючи назустріч безмежно приберігаючому себе Початку, ніколи не довідається про те, що Початок завжди залишиться у майбутньому» [там само]. Міркування про Початок викликають асоціацію з онтологічною спадщиною М. Гайдегера.

Ж. Дерріда звертає увагу на «зустрічне запитування про первісний смисл, в якому геометрія колись виникла і потім існувала у своїй тисячолітній традиції» [20; 211]. Для нього важливо, «звертаючись до сутнісного в історії, відкрити початковий смисл первісності» [20; 242]. Міркування рухається таким чином: якщо правила і закони геометрії є зрозумілими та істинними для всіх людей, часів і народів, вони можуть вважатися безумовно об'єктивними (без огляду на історію геометрії та імена вчених, які вплинули на її розвиток), за аналогією ми можемо припустити

існування «апріорної історичної науки, яка виходить за межі будь-яких історичних фактичностей» [20; 243]. А це, у свою чергу, неминує веде до запитування про «першо-очевидності [...] та універсальну телеологію розуму» [20; 244]. Отже, обертаючись до-вкола феноменологічних міркувань про сутність та істину, Ж. Дерріда обґрунтовує значущість (загальнозначимість) стратегії деконструкції. Без «обгортання» модерністського поняття істини постмодерн міг би розраховувати лише на абстрактну інтригу, яка неможлива за визначенням. Адже інтрига може виникнути лише з приводу певного ствердження, що його постмодерн негайно звинувачує у владному зазіханні.

Продовжуючи шукати за аргументами про онтологічне значення концепту відмінності, Дерріда, цілком логічно, паралельно з Е. Гуссерлем, звертається до М. Гайдегера. Він каже про відмінність буття від сущого, яке, за Гайдегером, зникло, не залишаючи сліду, як «зникнення сліду сліду» [28; 199]. Ж. Дерріда продовжує: оскільки слід є не самою присутністю, а лише симулякром присутності, стирання належить до його структури. Інакше він би не був слідом, а якоюсь стабільною субстанцією. Тому, згідно з репресивною логікою логоцентризму, «стирання раннього сліду виступає [...] “тим же самим”, що його трасировка у метафізичному тексті» [там само]. Далі Дерріда переводить розмову майже у річище концептів «слова істини» Св. Августина та «у-становлюючої» сили «мови, яка мислить» М. Гайдегера.

«Такий зміст питання: узгодженість мови і буття у слові винятковому, слові, нарешті, справжньому. Останнє записує (у) кожний із членів цієї фрази: “Буття/говорить/скрізь і завжди/через/будь-яку/мову”»¹ [28; 204]. Пам’ятаймо, що, на думку Гайдегера, спроможність для такого буттєвого висловлення істини мають особливі люди – поети і філософи. Для Дерріди видається достатнім спертися на процитовану думку про багатоаспектність і поліфонічність мови (різних мов) у здатності озвучувати істину, у т. ч. через залишені сліди того, що зникло, здавалося б, назавжди, – тільки треба вміти ці слова й ці сліди знаходити. Тим самим, ми можемо розглядати Ж. Дерріду, як перед тим М. Фуко, в ролі «активного читача» і філософа.

Він ще не раз повертається до проблеми потенційної множинності істинного висловлювання. Зокрема, він звертається до метафори Вавилонської вежі, яка не була добудована через те, що люди, котрі розмовляли різними мовами, не могли порозумітися. Деконструюючи цю метафору, показуючи плідність своєї

¹ Ж. Дерріда цитує твір М. Гайдегера «Висловлювання Анаксимандра».

стратегії для досягнення розуміння того, що вислизає з-під розгляду у полі традиційного культурного/метафізичного дискурсу, він звертає увагу на те, що «Вавилонська вежа» символізує не лише неподоланну множинність різних мов, а й неможливість завершити якусь певну конструкцію. Адже багатство мови «обмежує не тільки “правильний” переклад, прозору й адекватну взаємовиразність, а й структурний порядок, когерентність конструктума. У цьому полягає ніби внутрішня межа формалізації, певна неповнота конструктури» [27; 9]. Такого роду множинність і варіативність справді створює найкращі умови для проведення деконструкції.

Ж. Дерріда розрізняє поняття перекладуваності тексту і його перекладобільності. Якщо перше характеризує текст з погляду його технологічної можливості для перекладу на будь-яку іншу мову, то друге вказує на особливості власне священного тексту, з яким ми маємо справу. У перекладі священного твору «смысл і буквальність вже неможливо розрізнити, бо вони створюють тіло унікального, незамінного, нетрансферабельного, “істини у своїй матеріальності”» [27; 74]. Практична неможливість виконати це завдання, на думку Дерріди, ніби відразу виправдовує перекладача.

Це і є призначення вавилонської метафори: «Закон, накладений іменем Бога, який водночас вимагає і забороняє вам переклад, показуючи й приховуючи від вас межі. Проте це не лише вавилонська ситуація, не тільки сцена чи структура. Це також і статус, і подія вавилонського тексту, тексту “Буття” (у цьому відношенні унікального) як тексту священного. Він підпадає під закон, про котрий оповідає і котрий зразково перекладає. Він виробляє закон, про який каже, і з безодні в безодню руйнує вежу, деконструюючи все довкола неї, всі можливі оберти, підкоряючись певному ритму» [27; 75]. Міркування про священний текст не пов’язуються Деррідою безпосередньо з релігією. І все ж відбувається зближення його намірів з позицією Св. Августина, який справді йшов до «сердечного слова істини», відштовхуючись від християнського вчення і власної віри.

Дерріда каже, що будь-яке конкретне втілення священного тексту відбувається шляхом «виходу назовні смислу [...] це подія, виходячи з якої можна помислити поетичний чи літературний текст, що прагне компенсувати втрачене священне і перекладається в нього як зразок для себе. Назовні смислу означає не бідність, але відсутність смислу, котрий був би сам по собі [...]». І священне саме у цьому. Воно віряється перекладу, котрий

вклоняється йому. [...] Це абсолютний текст, оскільки у своєму здійсненні він нічого не повідомляє, він не каже нічого, що б мало смисл поза цією подією, яка абсолютно збігається з актом мови, наприклад – пророцтвом. Воно буквально є буквальною своєю мовою, “чистої мови”» [27; 76]. Так істина стає чистою мовою. Ж. Дерріда ніби говорить лише про священний текст. Але контекст його міркування зрівнює у правах священне та істинне слово. Як і у Св. Августина, обидва вони спочатку не належать жодній конкретній, а потім проростають у будь-якій мові.

Дж. Капуто згадує про інтригу, пов’язану зі стосунками Ж. Дерріди та Св. Августина. Справді, важко знайти якусь спорідненість у філософських поглядах цих мислителів. Проте набирають ваги біографічні чинники. Вони були земляками: Алжир, де народився Дерріда, раніше звався Нумідією і був батьківщиною Августина. Їхні родини в різний час емігрували з Африки до Європи через Остію/Ніццу. Нарешті Ж. Дерріда жив на вулиці, названій іменем Св. Августина. «В останні п’ятнадцять років життя Дерріда почав говорити про релігію, розповідати нам про свою “релігію (без релігії)”, про свої “молитви і сльози” і про Месію» [97]. За висловом Дж. Капуто, він намагався створити щось на зразок єврейської «Сповіді», назвавши «свій нав’язливий і таємничий щоденник» [97] *Circumfession*. Ця очевидна алюзія з твором Св. Августина натякає на дві головні теми: обрізання (*circumcision*) та сповідь (*confession*). Цей загадковий твір не додає нам розуміння ні стосовно філософських впливів Св. Августина, ні щодо релігійності автора. Проте з упевненістю можна вести мову про вплив особистості Св. Августина на Ж. Дерріду.

Пам’ятаємо, там, де актуалізується особа автора, ми відразу повертаємося до розгляду відповідного індивідуального стилю. Де точиться розмова про стиль вислову, там ми маємо справу якщо не безпосередньо з витворами мистецтва, то принаймні з «мистецтвом чогось», у т. ч. філософування. А найчастіше у таких випадках ідеться про есеїстику як змішання стилів. Тоді виникає намір уникнути об’єктивістської позиції спостерігача й опинитися всередині процесу мислення. Обґрунтовуючи сум’яття постмодерну, Ж. Дерріда каже про ускладненість сучасного світу, який, у свою чергу, породжує «неспокій філософії, науки, літератури; всі перевероти, що відбуваються в них, мають трактуватися як потрясіння, які поступово руйнують лінійну модель. Чи, інакше, епічну модель» [30; 223]. Що ж тоді є мисленням? – «Мислити – це означає підрихтовувати епістему різцем свого

письма» [30; 233]. Ствердження Ж. Деррідою «антилінійності» постмодерну входить у суперечність із суто модерністським закликом до формування стилю.

Позірна відсутність статичних метафізичних конструктів, з одного боку, вказує на постмодерністський характер його шукань, але з другого – виступає підтвердженням наявності цілком оригінального есеїстичного стилю. Дерріда зізнається у жанровій синтетичності своїх творів. «Подібне з’ясування стосунків між “філософією” та “літературою” не лише важка проблема, котру як таку я й намагаюся вирішити; у моїх текстах воно набуває, до того ж, форми певного письма, яке, щоб не бути ні чисто літературним, ні суто філософським, намагається не принести в жертву ні увагу до доказів і положень, ні поезику і фікціональність» [29; 96]. За іншим висловом, він «намагається триматися біля межі філософського дискурсу» [32; 13]. Есеїстичність його творів, пов’язана з філософською оригінальністю як продовженням читацької активності – з одного боку, та невпинним пошуком відповідних стратегій деконструкції жанрових форм – з другого, виявляє нам цілком інакшого Ж. Дерріду, спадщина якого органічно вписується в історію європейської метафізики.

Герменевтична практика

Важливо усвідомити, що філософська герменевтика – це не гра в бісер, тобто не лише справа вузького кола «професійних» філософів, а щось таке, в чому людина має органічну потребу. Глобалізація і розвиток інформаційних технологій дає змогу сьогодні говорити як про окремого індивіда, так і про збірний образ людини, що проглядається через засоби масових комунікацій. З одного боку, люди стали ближче одне до одного, вони можуть легко вийти на зв'язок, знайти відповідну інформацію чи прокоментувати її через Інтернет. З другого боку, мережне суспільство перетворює людство на окремі громади, які справді можуть краще самоорганізовуватися для реалізації власних планів і задоволення потреб, але зазвичай між цими громадами – безодня відсутності взаєморозуміння. Вони навіть можуть не бачити потреби у порозумінні. Брак здатності слухати і чути проєктується на нові ідеологічні та інформаційні війни, тероризм, різноманітні політичні й збройні конфлікти, що виростають з нездоланної нетерпимості протистоянь і все більше нагадують катаклізми минулого століття. Отже, що нам може дати філософська герменевтика практично?

Найкращий приклад здійснення герменевтичної розмови – т. зв. міжнаціональний діалог. Хоч цей вираз давно перетворився на розтиражований ідеологічний штамп. Пишучи про українсько-єврейські взаємини, М. Феллер вважав неможливим якийсь безособовий діалог національних культур. Розмова, наслідком якої є взаєморозуміння і порозуміння, починається тоді, коли у ній беруть участь інтелектуали – через власні праці, особисті стосунки, у процесі живого спілкування. Тобто національні культури завжди хтось представляє та вербалізує. Подібно М. Гайдеггер пише про німців і французів, історичне співіснування котрих часто наштовхувалося на небажання чути й розуміти

одне одного: «Справжнє взаєморозуміння народів починається з одного і закінчується одним – осмисленням того, що передано їм в історичному здійсненні; це осмислення має відбутися в їхній творчій співбесіді. [...] І лише ті друковані праці, котрі пускають коріння в таке співбесідкування, зможуть впевнено розгортати подальше взаєморозуміння, надаючи йому вигляду неминуущого» [80; 232, 237].

Навіть задум книжок М. Феллера про українсько-єврейські взаємини був сформульований діалогічно. Він згадує, що після відповідного обговорення з В. Іванишином останній підсумував: треба «будити добро» [70; 32]. У такий спосіб озвучена мета має герменевтичне значення. Через кілька років М. Феллер зробив інший важливий наголос: «Йдеться про людяність у ставленні одне до одного незалежно від того, якого хто роду» [71; 7]. Його розум був налаштований на таку плідну розмову, коли люди намагаються не переконувати, а розуміти одне одного. Заклик М. Феллера до взаєморозуміння втілюється у трьох автобіографічних книжках, де він осмислює, що справді було з ним, українським євреєм, між українцями та євреями на українській землі. Можна стверджувати, що цей єврейський інтелектуал рівною мірою належить і українській культурі. Внаслідок герменевтичної розмови відбувається також процес взаємопроникнення культур.

Як же бути зі стереотипами, що ними просякнуті культури? У статті «Довге життя ідей та стереотипів» Н. Яковенко каже про проблему «втраченого за часів “советизації” професіоналізму, без якого неможливо спрямувати не надто вправних у секретах ремесла науковців у бік компаративних досліджень та антропологічної історії» [91; 365]. У контексті наукового пошуку стереотипи дійсно руйнують процес здобування і формування нового знання. Професіоналізм тут суголосний відданості методологічним принципам історичної науки. Однак усі ми самі є частиною і продовженням історії. Вона існує не лише у наукових працях, а й у тому, що люди думають про неї, як вони уявляють і трактують історичні події. Історична наука неминуче стикається з публічним життям, оскільки людська діяльність виступає предметом її вивчення.

Але національні культури складаються не лише з самих стереотипів як усталених у громаді поглядів на речі. Вони також втримують у собі функціональну здатність до обмінів і засвоєння того, що раніше вважалося чужим. Наприклад, в українській культурі існує стереотип синтезу, який впливає з географічного розташування «між Заходом і Сходом». У цьому контексті, з метою

подолання однобічності не менш важливого прозахідного стереотипу «європоцентризму», звучать нагадування, що Україна тією ж мірою історично належить Сходу – і в цьому немає нічого негативного. Уявлення про українську традицію як культуру синтезу має особливе значення. Принаймні із цього виходив І. Шевченко, пишучи про П. Могилу. Культурна поліфонічність фундатора Києво-Могилянської академії була відзначена як його найбільш продуктивна якість: «Він міг вести розмову на будь-якому рівні й будь-якою мовою – залежно від того, хто був його співрозмовником, поєднуючи в собі витонченість єзуїта та простодушність православного, який свято вірить у чудотворність власної релігії» [89; 184]. Думається, що здатність до розмови, слухання і розуміння позиції іншого (тобто співрозмовника) потребує спеціального культивування в рамках будь-якої національної культури.

Міжнаціональний діалог можливий тоді, коли, вступаючи в нього, учасники не втрачають ідентичності, пов'язаної з власною історичною пам'яттю. Інше питання, хто і що включає до власної історичної пам'яті. Можна, наприклад, як завгодно «політкоректно» критикувати Гайдамаччину. Проте в українській колективній свідомості завжди звучатимуть слова Т. Шевченка, який втрутився у дискусію, що колись претендувала на науковість: «Та ще й Гонтю зневажає, / Ледаче ледащо! / [...] Брешеш, людоморе! / За святу правду-волю / Розбойник не стане...» [90; 294]. Можна багато казати про те, що модерний націоналізм є продуктом Французької революції, але поезія Ф. Петрарки «Італіє моя!» [58; 51] розбиває всі сумніви щодо фактичної наявності таких категорій в європейському культурному ареалі за сотні або й тисячі років перед тим. Оповідь про загибель трьохсот спартанців також може бути розглянута як зародження сучасного європейського націоналізму. Тому стереотипи, що представляють традицію, мають бути залишені співрозмовникам, які завжди включають їх у свої передсуди. Розмова, взаємоповага і прагнення зрозуміти одне одного важать більше.

Наступний приклад діалогічного взаєморозуміння – з філософської царини. У видавництві «Дух і літера» вийшов «Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей» (2009) під редакцією Б. Кассен та К. Сігова [44]. Над перекладом і редагуванням працювали: В. Артюх, І. Архіпова, А. Баумейстер, А. Вайсбанд, А. Васильченко, Ю. Вестель, К. Гломозда, В. Єрмоленко, С. Желдак, С. Йосипенко, В. Каденко, Д. Каратеев, В. Котусенко, І. Листопад, В. Малахов, М. Мінаков, Д. Морозова, І. Мялковський, К. Новікова, В. Омелянчук, О. Панич, С. Пролеєв,

А. Репа, А. Рябчук, О. Сігов, В. Стукалова, М. Ткачук, О. Хома. У цьому випадку потрібно згадати всіх, хто мав відношення до цього українсько-французького, а насправді загальноєвропейського континентального проекту, оскільки з погляду філософської герменевтики перекладач виступає таким же автором, як і той, кому належить первісний текст. Проект розпочався у Франції. Українська версія вийшла другою, суттєво доповнена власними статтями.

Словник містить переклади філософських категорій з 12 мов, включно з баскською, представленою терміном *gogo*, що означає, за словами О. Хоми, все і нічого. Окрім європейських мов, залучаються іврит та арабська мова. Переклади здійснювалися за принципом гіперпосилань: якщо в тексті вперше трапляється важливе поняття, йому приділяється окрема увага. Певний термін може належати конкретному авторові. Він також належить якійсь мові й культурі. Окрім того, це поняття перекладається на іншу мову, потрапляючи в реалії іншої культури. Далі, перекладач може його розуміти по-своєму. Цей термін також живе власним життям. Нарешті він потрапляє з однієї культури в іншу через переклади, зроблені у різні часи і з різних джерел. Як бачимо, культурних вимірів може бути багато. Перекладачі намагалися представити насамперед не те, що перекладалося, а що зазвичай втрачалося при перекладах. Європейський словник неперекладностей – це реалізація герменевтики у чистому вигляді. Тут переклад, діалог, взаємопроникнення мов і культур.

Незважаючи на те що філософська герменевтика виступає продуктом європейської цивілізації, універсальний характер герменевтичного феномену зумовлює її проявлення і застосування в різних культурах. Чудовим прикладом можуть слугувати обставини, за яких «найвеличніше осяяння світлом вищої істини» [67; 16] відбулося у житті суфія Румі під час зустрічі з мандрівним шейхом Шамсуддіном Тебрізьким 26 листопада 1244 р. Щоправда, свідчення різняться у деталях. Чи то спочатку Шамсуддін, почувши відповідь Румі, знепритомнів від світла Одкровення, чи навпаки – на самого Румі зійшло осяяння від несподіваного запитання Шамсуддіна, і лише потім, в екстазі збагнувши істину, він дав свою відповідь. Важливо інше – для Румі якісний стрибок мудрості відбувся після описаної зустрічі. Плідна герменевтична розмова не лише дала змогу виявити істину, а й змінила всіх учасників, у цьому випадку Румі й Шамсуддіна.

Університет також існує за законами філософської герменевтики. Це така вільна від будь-яких сторонніх впливів територія,

де через дослідження й дискусії розкриваються різні індивідуальні погляди на людину, культуру і світ. Герменевтичність університетського життя, де всі слухають усіх і мають що повідомити одне одному, лягла в основу концепції «суспільства знань», першої неідеологічної доктрини, що передбачає всебічний сталий розвиток окремих суспільств, держав та людської спільноти в цілому. Піднесення ролі університету в суспільному житті дає людям надію на об'єднання зусиль і порозуміння. Університетський дискурс має таку особливість, що сам постійно перебуває у процесі переосмислення себе й цілого навколишнього світу (природи і культури). Університет консервативний і динамічний водночас, його діяльність завжди зосереджується на пошуку найвідповіднішого рішення.

Філософська герменевтика може принести методологічну користь в організації навчального процесу. Д. Тіван каже, що вона є помічною не лише для прочитання стародавніх текстів чи таких, що належать незнайомим культурам, але також для розвитку саморозуміння самих дослідників. «Розуміння є інтерсуб'єктивним, діалогічним, воно нагадує рух маятника» [125; 69]. Ця авторка ділиться власним викладацьким досвідом, концептуально пов'язаним із філософською герменевтикою. Студентам пропонуються невеликі письмові контрольні на початку занять, дискусії у невеликих групах, ведення спеціальних зошитів. Важливо почути думки інших, відмінні від власних, для того щоб перевірити власні передсудження, узгодити горизонти минулого та сучасного й досягти правильного розуміння історичних текстів. Це також настроює студентів у подальшому на відкритість до розмови, готовність вислухати співрозмовників, звірити з ними власні погляди й переконання, продовжувати мислити та обговорювати. Важливо, що і студенти, і викладачі перебувають у рівноправних стосунках, зосереджуючись на пошуку істини.

Звертаючись до окремих прикладів великої герменевтичної розмови, нам слід уважніше придивитися до «неформальних» есеїстичних жанрів, у яких «неофіційно» виступають інтелектуали – ті люди, які читають книжки, послуговуються мас-медіа і мають чим поділитися з широкою публікою. Так чи так, у першу чергу вони є «активними читачами» і критиками у найширшому значенні слова. Адже есеїстичні тексти завжди вторинні, бо написані з приводу чогось уже відомого раніше. Разом з тим вони можуть передбачувати¹ події, виявляти перспективи, напрями

¹ Ще у греків передбачення було, поряд з інтерпретацією, головним завданням герменевтики.

розвитку певних процесів, формувати загальні оціночні судження, що спираються на досвід, розуміння й відчуття внутрішніх зв'язків між явищами, невідомими широкому загалові. Есеїст дивиться на розуміння тексту цілісно, намагаючись включити його в широке коло прихованих ситуативних і загальнокультурних зв'язків. Інакше кажучи, підбирає ключ до стилю. А це можна зробити тільки за допомогою іншого (власного) стилю. Право, здатність і можливість давати есеїстичні оцінки приходять до людини самі собою, зумовлюючись природними і набутими здатностями.

«Історія – це не те, що було, а те, що залишилося», – може сказати С. Кримський на презентації своєї книжки, а ми дискутуватимемо про те, що саме він мав на увазі. Це інтелектуал, якому ми довіряємо, і тому ставимося до його слів серйозно, намагаючись знайти необхідне нам розуміння. В есеїстиці має значення авторство повідомлення. Через есей автор повідомляє про самого себе. С. Кримський підкреслює, що у суперечці ніколи не народжується істина, вона «народжується у діалозі, а діалог від суперечки відрізняється тим, що є деяка спільна мова, у контексті якої можна розмовляти. Діалог – це не всяка толерантна бесіда, не всяка суперечка. Це розмова у контексті спільної мови» [49; 38]. Як бачимо, це твердження цілком спроектоване з позиції Гадамера, але воно спирається на філософський досвід самого Кримського, маючи відтак належну авторитетність. «Історію бачити не можна, – вважає він, – у ній можна тільки брати участь» [49; 42]. Хіба це не підтвердження свідомої чи несвідомої втягненості (заангажованості) інтерпретатора в обрану проблематику?

Під час підготовки до друку першого тому з планованого п'ятитомника праць Д. Донцова між мною, Я. Дашкевичем та О. Баганом відбулася дискусія щодо мовної редакції текстів, оскільки було очевидно, що якась правка має бути зроблена. Але за яким принципом? Ми з О. Баганом схилилися до того, щоб покласти на професійний авторитет літературного редактора І. Римарука. У відповідь Я. Дашкевич сказав, що він був знайомий з Д. Донцовим і тому несе перед ним особисту відповідальність за цей видавничий проект. Зокрема мова нової публікації мусить бути максимально наближена до першоджерела. Подібна аргументація була звичною для Я. Дашкевича. Його екзистенційна перейнятність власною професійною діяльністю на тлі принципового діалогізму мислення свідчить не про наукові чи методологічні втрати через нібито перебільшений суб'єктивізм підходу, а про таку втягненість історика в герменевтичну розмову, яка вказує на її історіософський рівень.

Наведемо ще приклади з істориків, які створюють цікаві історії. У цьому вислові є колізія багатозначності, але справді існує така категорія науковців, яка дбає про читабельність своїх праць для широкого загалу. Звичайно, коли популяризаторське завдання не суперечить принципам науковості. У передмові до другого видання «Нарису історії середньовічної та ранньомодерної України» Н. Яковенко пише: «Кілька професійних істориків на підставі одних і тих же самих фактів можуть написати засадничо несхожі історії. Багатовікова перспектива з її мерехтливо-мінливим калейдоскопом людей, подій, перемін, об'єднаних лише уявою дослідника, надається до щонайрізноманітніших інтерпретацій. Адже, звертаючись до минулого, науковець має справу не лише з фізичним об'єктом, а з витвором власної уяви. Тому нам ніколи не дано пізнати, якою була історія насправді, бо, як влучно зауважив один із визначних медієвістів сучасності Арон Гуревич, “реконструюючи історію, ми її конструємо”. Як саме – залежить не тільки від знань чи таланту. Історик залишається завжди людиною своєї доби, тож і в минулому опукло бачить тільки те, що здається “цікавим”, “важливим” чи “потрібним” його сучасникам, а в поясненні подій спирається на властиві його добі вартості» [92; 11].

Отже, історик виступає співтворцем історії, тому що він її розуміє по-своєму, маючи власні смаки, професійні погляди, освіту – все те, що характеризує його передсуду. Перед ним також весь корпус джерел, матеріалів і висловлених раніше думок про історію, які промовляють до історика. Результатом такого спілкування може бути певна історична праця. Але цікавою вона буде тоді, коли «витвір уяви» історика, його «реконструкція» промовлятиме до читачів. Так само, Н. Дейвіс вважає, що «цілковита об'єктивність абсолютно недосяжна» [26; 21]. Його оцінки напрочуд суб'єктивні, і саме тому вони влучні й цікаві. «Радянський союз – це не цивілізація, що колись досягнула величі. Він завжди був навдивовижу мерзенною і брехливою державою [...] Він заподіяв смерть і нещастя більшій кількості людей, ніж будь-яка інша держава світу» [26; 1174]. Окрім усього іншого, Н. Дейвіс, також як інтелектуал, що йому персонально слід вірити, може собі дозволити суб'єктивність, спілкуючись із читачем, пам'ятаючи і промовляючи до нього.

«Адже для доброго історика не досить просто встановити факти й опрацювати свідчення. Інша частина завдання полягає в проникненні у свідомість читача, подоланні викривленого сприймання, властивого кожному споживачеві історії. Це сприймання

спирається не лише на п'ять фізичних органів чуття, а й на комплекс наперед усталених інтелектуальних зв'язків, пов'язаних як із засвоєною термінологією, географічними назвами, символічними кодами, так і з політичними поглядами, соціальними умовами, емоційними особливостями, релігійною вірою, зоровою пам'яттю і традиційним історичним знанням. Кожен споживач історії має запас попереднього досвіду, крізь який фільтрується вся зовнішня інформація про минуле. [...] Тому справжні історики мають піклуватись про передачу своєї інформації не менше, ніж про її збір та оформлення. Саме в цьому аспекті своєї праці вони мають багато спільного з поетами, письменниками і мистцями» [26; 22]. Н. Дейвіс не покликається на Г.-Г. Гадамера, але його міркування про завдання історика фактично описують плідну герменевтичну розмову, включаючи в неї історика і читача, з усіма їхніми передрозуміннями.

Герменевтика стилю, отже, впливає з діалогічного характеру філософської герменевтики і пов'язана з есеїзмом висловлювання інтелектуалів. Есеїзм означає особливу персональну втягненість автора (мислячого свідка подій, філософа, поета) у предмет розмови, наслідком якої є пристрастність есеїстики. Так формується сигнал для читацької публіки поважати запропоновану точку зору, замислюючись і вслухаючись у неї. Знайомлячись з есеєм, ми завжди уявляємо собі автора з його емоціями і прагненнями, спілкуючись з ним через читання, а тому також немовби вдивляємося у дзеркало на самих себе. Авторитетність есеєю впливає не з джерел, на які він спирається, не з точності поданих фактів і не з обраної тематики. Вага есеєю пов'язана з особистістю автора, з його здатностями і здібностями побачити спільне у таких сплетіннях явищ і подій, на які інші люди ніколи не звернуть увагу.

Есеїстика уможливорює «редукцію навпаки», втілюючи власне герменевтичну розмову. Вона долає необхідні феноменологічні умовності, допомагає учасникові втримуватися на шляху до відповіді на поставлене запитання, пам'ятаючи про нього і про себе – у відповідності істині. Герменевтика стилю, отже, розглядає текст у контексті невпинного обміну думками всередині культури. Із цього погляду найважливіші твори завжди є читацькими. Бажання висловитися виникає з приводу чогось такого, що хвилює автора, на що він реагує своїм власним баченням, передбаченням і стилем.

Література

1. *Августин Св.* Сповідь. – К.: Основи, 2007.
2. *Августин Бл.* Энхиридион или о вере, надежде и любви. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1996.
3. *Августин Бл.* Об учителе // О бессмертии души. – Москва: Изд-во АСТ, 2004.
4. *Августин Бл.* Беседы души с Богом. – Москва: Фонд содействия образованию XXI века. Паломник, 2006.
5. *Аврелий М.* Наединці з собою. Роздуми. – Львів: Літопис, 2007.
6. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів: Літопис, 2002.
7. *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. – М., 1978. – Т. 2.
8. *Богаčov А.* Передісторія філософської герменевтики // Наукові записки НАУКМА. – 2000. – Т. 18.
9. *Богаčov А.* Філософська герменевтика. – К.: Курс, 2006.
10. *Богаčov А.* Гадамерова герменевтика та українська культура // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология». – 2009. – Т. 22 (61). – № 1.
11. *Бреза Т.* Міркування про есей // Українські проблеми. – 1995. – № 2.
12. *Возняк Т.* Тексти та переклади. – Харків: Фоліо, 1998.
13. *Гайдеггер М.* Вечірня розмова в таборі для військовополонених // Українські проблеми. – 1998. – № 1.
14. *Гайдеггер М.* Дорогою до мови. – Львів: Літопис, 2007.
15. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологія духу. – К.: Основи, 2004.
16. *Гегель Г. В. Ф.* Лекції по філософії історії. – СПб.: Наука, 1994.
17. *Гомер.* Одиссея. – К.: Дніпро, 1963.
18. *Гусев В.* Вступ до метафізики. – К.: Либідь, 2004.
19. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000.
20. *Гуссерль Э.* Начало геометрии / Деррида Ж. Введение. – Москва: Ad Marginem, 1996.
21. *Гадамер Г.-Г.* Истина і метод: У 2-х томах. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1.
22. *Гадамер Г.-Г.* Истина і метод: У 2-х томах. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 2.
23. *Гадамер Г.-Г.* Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001.
24. *Гадамер Г.-Г.* Вірші і розмова. – Львів, Біб-ка журналу «І», 2002.
25. *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: ПроPILEI, 2007.
26. *Дейвіс Н.* Європа. Історія. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008.
27. *Деррида Ж.* Вокруг вавилонских башен. – Академический проект. – СПб., 2002.
28. *Деррида Ж.* Голос и феномен. – СПб.: Алетейя, 1999.
29. *Деррида Ж.* Золы угасшей прах. – Академический проект. – СПб., 2002.
30. *Деррида Ж.* О грамматологии. – Москва: Ad Marginem, 2000.
31. *Деррида Ж.* Письмо та відмінність. – К.: Основи, 2004.
32. *Деррида Ж.* Позиції. – К.: Дух і літера, 1994.
33. *Де Ружмон Д.* Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців. – Львів: Літопис, 1998.
34. *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. – 1988. – № 4.
35. *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология ХХ век. – Москва: Юристъ, 1995.
36. *Дильтей В.* Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. – 1995. – № 5.
37. *Дильтей В.* Описательная психология. – СПб.: Алетейя, 1996.
38. *Дильтей В.* Собрание сочинений: В 6 т. – Т. 1. Введение в науки о духе. – Москва: Дом интеллектуальной книги, 2000.
39. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – Москва: Университетская книга, 2000.
40. *Дильтей В.* Сущность философии. – Москва: Интрада, 2001.
41. *Дильтей В.* Собрание сочинений: В 6 т. – Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. – Москва: Три квадрата, 2004.
42. *Дильтей В.* Виникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрямки. Хрестоматія. – К., 1996.
43. Дмитро Чижевський і світова славістика. Матеріали наукового семінару // Славістика. – Т. 1. – Дрогобич: Коло, 2003.
44. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей / За ред. Б. Кассен, К. Сігова. – К.: Дух і літера, 2009.
45. *Ісіченко Ю.* Аскетична література Київської Русі. Автореферат на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук. – К., 2009.

46. *Квіт С.* Філософська герменевтика і соціальні науки з погляду однієї дискусії // Той, хто відродив Могилянку: Збірник на пошану В'ячеслава Брюховецького. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007.
47. *Кошарний С.* Біля джерел філософської герменевтики. – К.: Наукова думка, 1992.
48. *Кошарний С.* Феноменологічна концепція Е. Гуссерля: критичний аналіз. – К.: Український центр духовної культури, 2005.
49. *Кримський С.* Про софійність, правду, смисли людського буття: Збірник науково-публіцистичних і філософських статей. – К.: Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 2010.
50. *Малахов В.* Дильтей, Вильгельм: <http://www.krugosvet.ru/articles/113/1011350/1011350a1.htm>
51. *Менжулін В.* Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні. – К.: НаУКМА. – 2010.
52. *Мінаков М.* Сутність мови і смисл буття в онтології Мартіна Гайдегера // Гайдегер М. Дорогою до мови. – Львів: Літопис, 2007.
53. *Монтень М.* Проби: У 3-х т. – К.: Дух і літера, 2005. – Т. 1.
54. *Монтень М.* Проби: У 3-х т. – К.: Дух і літера, 2006. – Т. 2.
55. *Монтень М.* Проби: У 3-х т. – К.: Дух і літера, 2007. – Т. 3.
56. Нариси історії української літератури і критики М. Гнатішака (1941), Д. Чижевського (1941–49), М. Глобенка-Оглоблина (1949), А. Ковалівського (1926). – Мюнхен: Український Вільний Університет, фотопередрук, 1994.
57. *Паскаль Б.* Думки. – К.: Дух і літера, 2009.
58. *Петрарка Ф.* (1304–1374). Вибране. – Мюнхен: Інститут літератури ім. М. Ореста, 1982.
59. *Петров В., Чижевський Д., Глобенко М.* Українська література; *Мірчук І.* Історія української культури. – Мюнхен–Львів: Фенікс ЛТД, 1994.
60. *Приймак О., Шевченко І.* Пам'яті Дмитра Чижевського (23 березня 1894 р. – 18 квітня 1977 р.) // Кіровоградська універсальна наукова бібліотека ім. Дмитра Чижевського: <http://library.kr.ua/elmuseum/chizhevsky/pritsak.html>
61. *Платон.* Діалоги. – К., 1995.
62. *Платон.* Держава. – К.: Основи, 2000.
63. *Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид: Сочинения: В 4 т. – М., 1978. – Т. 2.
64. *Платон.* Сочинения: В 4 т. – М., 1990. – Т. 1.
65. *Рікер П.* Конфлікт інтерпретацій. Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995.
66. *Рікер П.* Міт як посланець інших світів (Розмова з Р. Керні) // *Ї*, № 30, 2003: <http://www.ji.lviv.ua/n30texts/riker.htm>
67. *Румі Д.* Дорога превращений: суфийские притчи. – М.: Оклик, 2007.

68. *Сковорода Г.* Твори у 2-х томах. – К.: АТ «Обереги»; Гарвардська бібліотека давнього письменства, 1994. – Т. 1.
69. *Сковорода Г.* Твори у 2-х томах. – К.: АТ «Обереги»; Гарвардська бібліотека давнього письменства, 1994. – Т. 2.
70. *Феллер М.* Пошуки, роздуми і спогади єврея, який пам'ятає своїх дідів, про єврейсько-українські взаємини, особливо ж про мови і ставлення до них. – Дрогобич: Відродження, 1994.
71. *Феллер М.* Пошуки, спогади, роздуми єврея, який пам'ятає своїх дідів, про українсько-єврейські взаємини, особливо про нелюдське і людяне в них. – Дрогобич: Відродження, 1998.
72. *Фізер І.* Про гадане гегельянство Дмитра Чижевського в його «Історії української літератури» // Магістеріум. Літературознавчі студії. – 2005. – № 21.
73. *Фуко М.* Археологія знання. – К.: Основи, 2003.
74. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. – Москва: Магистериум-Касталь, 1996.
75. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. – Москва: Праксис, 2006. – Т. 2.
76. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. – Москва: Праксис, 2006. – Т. 3.
77. *Фуко М.* Правила промови. – К.: Дух і літера, 1993.
78. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-Сад, 1994.
79. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. – Москва: Высшая школа, 1991.
80. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – Москва: Гнозис, 1993.
81. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. – Москва: Республика, 1993.
82. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – Москва: Ad Marginem, 1997.
83. *Чижевський Д.* Історія української літератури. – Нью-Йорк: УВАН-НТШ, 1956.
84. *Чижевський Д.* Порівняльна історія слов'янських літератур. – К.: Вид. центр «Академія», 2005.
85. *Чижевський Д.* Філософські твори у 4 т. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 1.
86. *Чижевський Д.* Філософські твори у 4 т. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2.
87. *Чижевський Д.* Філософські твори у 4 т. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 3.
88. *Чижевський Д.* Філософські твори у 4 т. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 4.
89. *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001.
90. *Шевченко Т.* Холодний Яр // Зібрання творів у 5 т. – К.: Дніпро, 1984. – Т. 1.
91. *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К.: Критика, 2002.

92. *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К.: Критика, 2005.
93. *Ast F.* *Hermeneutics* // *The Hermeneutic Tradition from Ast to Ricoeur.* – Edited, with an Introduction by Cayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. – Albany: State University of New York Press, 1990.
94. *Augustine.* *On Christian Doctrine.* – New York: Dover Publications, Ins., 2009.
95. *Augustine.* *The Trinity.* – Catholic University of America Press, 1963.
96. *Bruno G.* *Hermeneutics Ancient and Modern.* – New Haven, 1992.
97. *Caputo J.* Jacques Derrida (1930–2004) // *Cross Currents*, Winter 2005-06, Vol. 55, No 4: <http://www.crosscurrents.org/caputo200506.htm>
98. *Cavadini J.* *The Quest for Truth in Augustine's De Trinitate* // *Theological Studies.* – # 58, 1997.
99. *Chladenius J. M.* *Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings* // *The Hermeneutics Reader* / Ed. by K. Mueller-Vollmer. – New-York: Continuum Publishing Company, 1985.
100. *Crusius T.* *A Teacher's Introduction to Philosophical Introduction.* – NCTE Teacher's Introduction Series. – Urbana, 1991.
101. *Dahlstrom D.* *In Memoriam: Hans-Georg Gadamer (1900–2002)* // *The Review of Metaphysics.* – Vol. 55, Issue: 4. – 2002.
102. *DeLashmutt M.* *Augustine's Quest for the Self: A threefold journey* // *University of Glasgow:* http://www.sharp.arts.gla.ac.uk/e-sharp/Michael_DeLashmutt-Augustines_Quest.htm
103. *Doty W.* *Hermes Guide of Souls* // *Journal of Analytical Psychology.* – Vol. 23. – 1978.
104. *Grondin J.* *Introduction to Philosophical Hermeneutics.* – New Haven and London: Yale University Press, 1994.
105. *Grondin J.* *Sources of Hermeneutics.* – Albany: State University of New York Press, 1995.
106. *Grondin J.* *Gadamer's Hope* // *Renascence* 56.4 (Summer, 2004).
107. *Grotty M.* *The Foundations of Social Research. Meaning and Perspective in the Research Process.* – Los Angeles: Sage Publications, 2007.
108. *Hennig B.* *The Inner Man as Substantial Form* // *First International ESEMP Congress.* – Essen, March 28, 2007.
109. *Ignatius de Loyola.* *Powers of Imagining. A Philosophical Hermeneutics of Imagining through the Collected Works of Ignatius de Loyola with a Translation of These Works.* Antonio T. de Nicolas. – Albany: State University of New York Press, 1986.
110. *Foucault M.* *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the College de France 1981–1982.* – Picador, New York, 2006.
111. *Kelley D.* *Hermes, Clio, Themis: Historical Interpretation and Legal Hermeneutics* // *The Journal of Modern History.* – Vol. 55, # 4, 1983.
112. *Koninklijke B.* *In Memoriam: Paul Ricoeur (1913–2005)* // *Research in Phenomenology*, 35. The Netherlands, 2005.
113. *Lippmann W.* *Public Opinion.* – Free Press Paperbacks: New York, 1997.
114. *Moules, N.* *Hermeneutic inquiry: paying heed to history and Hermes – An ancestral, substantive, and methodological tale* // *International Journal of Qualitative Methods* 1 (3), 2002, Article 1.
115. *Palmer R.* *Hermeneutics.* Northwestern University Press, Evanston, 1969.
116. *Palmer R.* *A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis* // *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 10 (4), 2002.
117. *Pecknold C.* *How Augustine Used the Trinity: Functionalism and the Development of the Doctrine* // *Anglican Theological Review.* – 2003.
118. *Puolimatka T.* *Augustine and education in critical thinking* // *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 26, No. 2, August 2005.
119. *Risser J.* *The Imaging of Truth in Philosophical Hermeneutics* // *Phenomenology, Interpretation and Community* / Ed. by L. Langsdorf, S. Watson, E. Bower. – Albany: State University of New York Press, 1996.
120. *Rosenau P.-M.* *Post-Modernism and the Social Sciences.* – Princeton: Princeton University Press, 1992.
121. *Routledge Encyclopedia of Philosophy:* <http://www.rep.routledge.com/article/P023>
122. *Seebohm T.* *Hermeneutics. Method and Methodology.* – Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2004.
123. *Schleiermacher F.* *Hermeneutics and Criticism.* – Cambridge University Press, 1998.
124. *Stanford Encyclopedia of Philosophy:* <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics>
125. *Teevan D.* *Philosophical Hermeneutics and Theological Education* // *Teaching Theology and Religion.* – Vol. 3, no 2, 2000.
126. *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of Augustinian Phenomenology* / Ed. by Craig J. N. de Paulo. – Lewinston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2006.
127. *Weinheimer J.* *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory.* – New Haven and London: Yale University Press, 1991.
128. *Wolin R.* *Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer. Untruth and Method* // *The New Republic.* – May, 15, 2000.
129. *Wright K.* *On What We Have in Common: The Universality of Philosophical Hermeneutics* // *Renascence.* 56.4 (Summer 2004).

Наукове видання

Сергій Квіт

ГЕРМЕНЕВТИКА СТИЛЮ

Редактор *О. Г. Пазюк*
Комп'ютерна верстка *Н. В. Єрмак*
Художнє оформлення *О. Я. Остапова*

Підписано до друку 06.06.2011. Формат 60×90^{1/16}.
Гарнітура «NewBaskervilleCTT». Папір офсетний № 1.
Друк офсетний. Ум. друк. арк. 9,0.
Наклад 900 прим. Зам. 11-19.

Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
Свідоцтво про реєстрацію № 1801 від 24.05.2004 р.

Адреса видавництва та друкарні:
04655, Київ, Контрактова пл., 4.
Тел./факс: (044) 425-60-92.
E-mail: phouse@ukma.kiev.ua
<http://www.publish-ukma.kiev.ua/ua>

Квіт, Сергій

К32 Герменевтика стилю. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 143 с.

ISBN 978-966-518-569-7

Монографія «Герменевтика стилю» належить до царини філософської герменевтики. Обґрунтовуючи свій концепт, С. Квіт використовує поняття герменевтичного феномену, залучає есеїстичну й феноменологічну традиції, починаючи від греків і завершуючи класиками постмодернізму, включно з Платоном, Аристотелем, М. Аврелієм, І. Лойолою, М. Монте-нем, Б. Паскалем, Г. Сковородою, Ф. Шлайєрмахером, В. Дільгаєм, М. Гайдеггером, Г.-Г. Гадамером, Д. Чижевським, М. Фуко, Ж. Деррідою. На це видання вплинули студії автора в Українському Вільному Університеті (Мюнхен) та Кельнському університеті. Книжкою можуть послуговуватися дослідники, студенти гуманітарних і соціальних спеціальностей, всі, кого цікавить герменевтична проблематика.

УДК 801.73:1

ББК 87