

УДК 165.243

Богаčov А.Л.

ПЕРЕДІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

У статті визначені деякі історичні передумови питання про онтологічний статус значень, які через свій особливий зв'язок із життям не існують як природна дійсність чи продукти індивідуальних психічних дій. Це дозволяє побачити, як у герменевтиці склалися підстави для філософського висновку про інтенціональність розуміння.

1. Герменевтика як канонічна наука

В історії європейської культури герменевтика довгий час посідала місце "мистецтва тлумачення" (*ars interpretandi*) текстів та інших проявів думки. Назва цієї дисципліни походить від грецького *hermeneia*, що означає *тлумачення, пояснення, інтерпретація*. У Новий час вперше термін "герменевтика" вживає в 1629-1630 рр. страсбурзький філософ і теолог Й.К. Даннгауер [1]. Він висловлює ідею про необхідність створення науки під назвою "*hermeneutica generalis*", що має дати загальні основи тлумачення письмових джерел з теології, правознавства і медицини. Такий універсалістський погляд на предмет герменевтики, що виникає на початку доби сучасної науки, відрізняється від стародавнього розуміння герменевтики.

За античних часів герменевтику розглядали як допоміжне знання про способи переважно алегоричного тлумачення міфічних та поетичних творів. Отже, потреба в "культивації тлумачення" виникла тоді, коли нашарування багатовікової культури стародавнього світу ускладнили безпосереднє розуміння текстів, що правила за взірць. Тому не дивно, що герменевтика почала свій розвиток у тісному зв'язку з *граматикою* як наукою про правильне написання, читання і мовлення. Після перших герменевтичних спостережень софістів і Арістотеля, який написав трактат "Про тлумачення" ("*Peri hermeneias*"), мистецтво інтерпретації привертає велику увагу елліністичних і римських вчених.

У наступні часи виникають герменевтичні пояснення до тлумачення Святого Письма і спроби систематизації засобів, що уможливають і полегшують читання класичної та юридичної літератури.

Таким чином, у традиційному розумінні герменевтика є канонічною наукою, яка займається правилами, що забезпечують справжнє розуміння тексту чи іншого прояву людської або Божої думки. Так, до об'єкта герменевтики у стародавні часи належали: а) письмові тексти; б) дії людей, Бога чи богів; в) артефакти, тобто речовинні вияви культури (у тому числі витвори мистецтва).

Оскільки саме профанні, правові та сакральні тексти є головним джерелом філологічного, юридичного, теологічного знання, цілком природним є те, що перші різновиди герменевтики зосередилися на дослідженні правил розуміння: а) класичної літератури; б) писаних законів; в) богонатхненних текстів. Отже, предмет тлумачення, що розглядався *філологічною, юридичною або біблійною герменевтикою*, відзначається текстуальною формою, яка є *зв'язком знаків і значень*.

Правильне тлумачення становило більш-менш самостійну проблему. Своєю вимогою розглядати *відношення тексту і буття* вона відрізняється від проблем правильного зв'язку мовних знаків (граматика) і правильного зв'язку значень у мовленні (риторика). Тому в герменевтичній практиці сенс відповіді на питання: "Що таке правильне тлумачення?" інтуїтивно визначали посередині між *формалізмом* зв'язку мовних знаків і мистецькою *свободою* зв'язків значень (красномовність останніх слугувала доказом їхньої істинності).

Отже, зміст канону тлумачення має відсилати до якогось розуміння відношення тексту і буття. Інакше кажучи, правила тлумачення залежать від своєї онтології. Канонічна герменевтика ігнорувала цю залежність. Втім, у центрі герменевтичних студій, що були налаштовані на канон

тлумачення, стояло питання про багатозначність знаку.

2. Проблема багатозначності

Поняття багатозначності знаку означає, по-перше, правомірність різноманітних тлумачень окремого тексту, по-друге, правомірність різноманітних канонів тлумачення (різних "герменевтик") для різних видів текстів.

У добу античності та середньовіччя дискусія точилася навколо критерію (правила) визначення, якому із можливих способів тлумачення підлягає певний текст або окреме висловлювання [2].

Щодо зазначеного критерію, то можна вказати на дві потужні традиції, які мали протилежне ставлення до нього. Перша (а) постала в біблійній герменевтиці, друга (б) виникла з орієнтації на "розмовні науки" (*scientiae sermocinales*: граматики, риторика і логіка).

а. Християнські інтерпретатори Біблії виходять з поняття двоїстості смислу Божого Об'явлення - богонатхненного і людського, а тому наголошують на існуванні крім буквального первинного значення слів ще інших - речового, достосованого, виснуваного [3].

Це означає, що завжди існує небезпека хибного застосування способів тлумачення світського тексту до богонатхненого, позаяк залежність останнього від людської природи апографів (священнописців) дає підстави для такого тлумачення. Тому розуміння Св. Письма потребує здатності правильного погодження богонатхненого і людського, духовного і буквального смислу, яку дає віра. Як стверджує Августин, розуміння Св. Письма передбачає віру, а віра передбачає розуміння Св. Письма. Таке визначення має онтологічний сенс і в ньому цілком слушно знаходять *герменевтичне коло*. Останнє не слід плутати з хибним колом (*circulus vitiosus*), якого за правилом логіки уникають у висловлюваннях.

Щоб збагнути онтологічний сенс герменевтичного кола, треба взяти до уваги, що йдеться, по-перше, про необхідність певних екзистенційних, особистісних антиципацій (упереджень) у того, хто тлумачить правильно, по-друге, про неможливість винайдення методу правильного тлумачення, що був би "правилом до застосування правил", тобто дозволяв би операціоналізувати процес інтерпретації. Отже, біблійна герменевтика є лише канонем, збіркою правил, і цим відрізняється від *екзегетики* Св. Письма, як знання граматики від красномовства.

Таким чином, ми бачимо дуже обмежений теоретичний статус герменевтики, адже в зазначеному

підході питання про методичне обґрунтування правильного розуміння (про критерій розуміння) не виникало, а біблійні студії в жодному разі не зачіпають питання істинності витлумачених суджень, бо стосуються лише відповідності розуміння задуму божественного автора (правильності розуміння). Тому *головними принципами герменевтики* визначали пошук смислу текстів у погодженні з: а) їхньою мовою (граматично і філологічно); б) правилами логіки і контекстом; в) душевними та історичними обставинами написання [4].

А якщо враховувати, що непомильність Божого Об'явлення для богословів не підлягає сумніву, стає очевидним, що герменевтика Св. Письма не містить *центральної проблеми філософської герменевтики*: відповідності тексту, тобто мови і значень, буттю. Але як тільки богослови починають тлумачити не Св. Письмо, а ті тексти, що складають Переказ і надбання богословської науки, перед ними постає проблема істинності змісту цих текстів. Тому з огляду на різне ставлення до *проблеми істинності* тексту слід розрізнити герменевтику Св. Письма і герменевтику Переказу і богословської літератури.

Зрештою виявилось, що створення науки про розуміння тексту можливе, якщо за допомогою цієї науки ми встановлюємо істинність тексту, адже осмисленню підлягає лише текст, що відповідає дійсності. Тобто, слід виходити з істини, а не з набору правил, з буття, а не з канону мислення. У цьому виявляється потреба в філософському, онтологічному розумінні герменевтичної практики. І в межах такого розуміння спочатку виникають два напрями мислення.

Суто церковний напрям передбачає спрямування будь-якого акту розуміння волею, що вихована церковним життям, і тому попри всі історичні і релятивні моменти цього життя Божою ласкою підпорядкована абсолютній істині віри. Другий напрям, що умовно можна назвати "універсально-герменевтичним", проблематизує зв'язок знаку і значення, а тому шукає вихід у створенні *органону розуміння* як методу, що править за спосіб переходу від знаків до значень і гарантує знання істинності тексту. Гасло цього напрямку: "Розуміти автора краще, аніж він сам себе розумів". Пізніше ми розглянемо цей напрям, а зараз звернемося до традиції, що виникла з орієнтації на "розмовні науки" (*scientiae sermocinales*: граматики, риторика і логіка).

б. Зорієнтовані на науку мислителі XVII-XVIII ст. обминали центральну проблему філо-

софської герменевтики шляхом простого усунення багатозначності, бо намагались "удосконалити мови" уподібнити зв'язок слова і його значення відношенню математичного знаку та його значення. І справді, математика, що привила за вірець правильного мислення, тоді ще не ставила питання про теоретичне обґрунтування відповідності між математичним мисленням і самою реальністю. Ця відповідність здавалася очевидною.

Отже, знак і текст за такого підходу постають як предмет *семіотики*, "науки про знаки", що тяжіла до логіки і граматики. Герменевтику ж розглядали в поєднанні з риторикою, адже її сприймали в контексті філології та орієнтації на значення суб'єктивності в ставленні до традиції.

Ця остання традиція передбачала з усією непохитністю, що смисл слів (значення знаків) є такою ж об'єктивною реальністю, як і самі мовні звуки чи письмові знаки, тому й проблему обґрунтування правильності розуміння знаків слід розглядати в контексті пошуку загальнозначимого, "об'єктивного" зв'язку між знаком і його смислом (значенням). Відтак виникла тенденція до атомізації (гіпостазування) смислу, що відводила від смислової єдності тексту, пошук якої в попередню культурну епоху загострював увагу до суб'єктивності автора й інтерпретатора.

Отже, можна вважати, що захоплення семіотичними теоріями призвело до занепаду герменевтичної свідомості. Втім ще за часів Відродження дійшли висновку, що слово як таке не має постійного і єдиного значення, бо воно суворо визначається власним місцем у структурі тексту, тобто контекстом. Тому багатозначність окремого слова в тексті вважали наслідком різних контекстів його застосування. На цій підставі було сформульовано *найважливіше герменевтичне правило*: частину тексту (слова і речення) слід розуміти, виходячи зі смислу й мети (або авторського задуму) цілого тексту.

Висновок з пунктів а і б такий. Ані *суб'єктивістський*, ані *об'єктивістський підходи* у поясненні способу правильного розуміння тексту насправді не відзначалися достатнім усвідомленням проблеми *істинності тексту*, оскільки обидва впливали з *ідеалістичного* погляду. Сутність останнього полягає в тому, що смисл як мету тлумачення тексту ототожнюють з об'єктивними ідеями, що існують незалежно від інтерпретатора. І тут не має значення, чи вважають ці смисли-ідеї наміром і продуктом мислення автора, чи платонівськими ідеями, чи об'єктивним відношенням речей або уявлень [5]. У кожному випадку до уваги беруть не *буття*

як основу розуміння, а *самототожню ідею*, що нібито перебуває в тексті. Відповідно, хоча давня богословська традиція й свідчила про необхідність онтологічного погляду на проблему розуміння, орієнтованість впливової протестантської теології, починаючи від Флація Іллірійця ("Clavis scripturae sacrae", 1567), на здоровий розсуд і об'єктивуючі науки насправді перешкоджала рухові європейської філософської думки до створення онтологічної філософської герменевтики.

3. Герменевтика як органон тлумачення

У філософії Нового часу ідея універсальної герменевтики довгий час залишалася нереалізованою попри всі цінні міркування про природу розуміння текстів, які ми знаходимо в працях Хладеніуса, Вольфа, Ернесті, Аста, Ф. фон Шлегеля, Гердера, В. фон Гумбольдта та інших. Проте із самого початку нової історичної доби думка Ф. Бекона про створення *органону* пізнання природи знаменувала бурхливий розвиток експериментальної науки і свідомо протиставлялася логіці як канону мислення, на який спиралася "схоластика". Лише протестантський теолог і філософ Ф. Шлейєрмахер (1768-1834) поставив собі за мету створення універсальної герменевтики. Доробок Шлейєрмахера дозволяє говорити про нього як автора програми першого варіанту філософської герменевтики [6].

Отже, *філософською герменевтикою* слід називати теорію, яка має ознаки філософської рефлексії над способами і правилами інтерпретації смислу, що міститься в тексті. Філософський універсалізм такої теорії впливає з її налаштованості на дослідження здатності тлумачити будь-який вид тексту, що пов'язано з поняттями *розуміння взагалі* і мовного характеру *досвіду*. Така трансформація герменевтики у своєрідну *епістемологію тексту* є наслідком поширення в ХІХ столітті кантівської думки про філософію як передовсім теорію пізнання.

Виходячи з цього визначення, можна дати стислий виклад засад герменевтики Шлейєрмахера.

Герменевтика має бути органом тлумачення, що дозволяє дійти розуміння змісту будь-якого тексту, якщо він має правильну *граматичну форму* і дійсно відображає *ідеї*, які були предметом авторської думки або надбанням епохи, якій належить текст. Отже, Шлейєрмахер послідовно додержується думки про те, що герменевтика повинна мати справу лише зі словом, оскільки печатки, монети, витвори пластичного

мистецтва, сни - які раніше теж вважались предметами герменевтики - не мають мовної форми, розуміння якої є попередньою умовою справжньої інтерпретації.

Прагнучи перетворити герменевтику з "мистецтва" на науку, Шлейермахер замислюється над створенням універсального методу використання канонів інтерпретації, аби розуміння текстів отримувало загальнозначимий зміст. Однак така "науковість" герменевтики передбачає ідеалістичне переконання в існуванні субстанційного, незалежного від інтерпретатора, текстового смислу, до якого лише слід "правильно підійти". Отже, Шлейермахер докладає зусиль, щоб проаналізувати досвід розуміння текстів під кутом зору узагальнення й усвідомлення діяльності розуміння, наче вона є зовнішнім об'єктом спостереження. Така настанова походить від кантівської спроби "критичного" дослідження умов наукового пізнання, що згодом була поширена на інтерпретацію (Шлейермахер), мовну свідомість (В. фон Гумбольдт) і гуманітарне пізнання (Дільтей).

Шлейермахер є для нас цікавим своєю тонкою рефлексією над "емпіричним" процесом розуміння тексту, способом усвідомлення філософом-ідеалістом власного досвіду розуміння. Втім, встановлена ним диференціація "граматичного" і "психологічного" рівнів інтерпретації висвітлює суперечність ідеалістичної герменевтики. Якщо на "граматичному" рівні розумінню підлягає структура і мова самого тексту, то на "психологічному" - суб'єктивність автора. Отже, для довершеної і правильної інтерпретації недостатньо операціоналізації сприйняття самого тексту, необхідно знайти підхід до ідеї тексту через розуміння психології та життя автора, що, у свою чергу, вимагає методологічно не контрольованої здатності інтерпретатора до "співчуття", "натхнення" (*divinatio*). Виявляється, що для відкриття в тексті автономного змісту (ідеї) недостатньо володіти методом. Потрібне, по суті, випадкове сполучення душ автора й інтерпретатора. Тут стає зрозумілою головна розбіжність між предметами природничого пізнання та інтерпретації. Перший, як традиційно вважають природознавці, є цілком незалежним від суб'єкта, тоді як другий, навпаки, залежить від нього. Шлейермахеровій герменевтиці бракує відповіді саме на це засадниче філософське питання: як поєднати в теорії розуміння текстів автономність смислу з належністю смислу до "психічної сфери" та способу існування людини.

4. Дихотомія пояснення і розуміння

Для усвідомлення зазначеної суперечності ідеалістичної герменевтики велике значення мають праці німецького літературознавця і філософа В. Дільтея (1833-1911). Не створивши онтологічної герменевтики, він, однак, привернув увагу до того факту, що *суб'єкт розуміння сам належить до предмета розуміння (буття)*. Урахування цього факту становить необхідну посилку онтологічної філософії. Зважаючи на це, Дільтей підкреслює в своїх дослідженнях з історії європейської культури, що *індивідуальність* становить як предмет, так і умову розуміння. Саме з цього, на його думку, випливає необхідність "психологічного" рівня інтерпретації [7], про який говорив ще Шлейермахер.

На відміну від Шлейермахера, Дільтей намагався уникнути надмірного психологізму, наголошуючи на об'єктивно-історичному змісті "духу", який становить предмет гуманітарних наук (наук, що розуміють). Дільтей використовує термін "науки про дух" (вперше термін "*Geisteswissenschaften*" знаходимо у Й.А.Вербера в 1824 р.), щоб підкреслити необхідність методологічного обґрунтування відмінності *розуміння* від *пояснення*, адже останнє послуговується методами точних і природничих наук [8].

За Дільтеєм, "науки про дух" мають справу з індивідуальним, що в коловороті *переживання* - *виявлення* - *розуміння* є такою "внутрішньою" реальністю, яка об'єктивується (виявляється) і стає предметом розуміння завдяки мові та іншим історичним складовим *"об'єктивного духу"* (термін, запозичений у Гегеля). Отже, протилежно до "зовнішньої" реальності природи, "внутрішній" зміст індивідуального життя виявляється і стає зрозумілим для інших внаслідок особливого зв'язку переживання і мови (і взагалі "духу"), що дозволяє зустрітися життю (не лише думці!) автора з життям інтерпретатора. Звідси гасло Дільтея: "Життя пізнається життям", тобто той, хто пізнає, одночасно належить до того, що він пізнає.

Таким чином, "об'єктивний дух" є умовою розуміння, яке породжене життям як єдністю внутрішньої (психічної) реальності та світу виявлень (знаків і значень). Можна твердити, що не існувало б внутрішньої реальності та індивідуальності без такої єдності суб'єктивності та об'єктивності, переживання і вираження, з якою ми маємо справу і в розумінні іншої людини, і в саморозумінні. Однак крім констатації зазначеної єдності під назвою "життя", спроби Дільтея дати

методологічне обґрунтування гуманітарного пізнання не залишили по собі значних теоретичних наслідків. Тому філософ під кінець свого життя звернув особливу увагу на щойно створену Е. Гуссерлем феноменологію, в якій були закладені теоретичні підвалини *ідеї про нетотожність значення знаків з продуктами психіки автора* того чи іншого тексту (антипсихологізм) [9].

Дільтейвська *філософія життя* відповідає своїй назві ще і 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 і очікування в досвідну цілісність. Тому історичні, гуманітарні науки лише краще осмислюють те, що *вже* міститься в життєвому досвіді [10]. Отже, ми завдячуємо Дільтеєві першим висловленням *онтологічного принципу герменевтики*: історична дійсність структурно збігається із самим людським існуванням [11].

Однак базове для Дільтея визнання історичної реальності протилежною природничій реальності дозволяє звинуватити його в *релятивізмі*. Справді, ми не можемо погодитися з тим, що гасло: "Знання іманентне життю" слід розуміти так, що ми не здатні вивільнити знання про цілі життя та природу з потоку індивідуального життя. Авжеж, питання про релятивізм виникає будь-де, якщо дотримуватися, як це ми і бачимо у Дільтея, ідеї про зразкову об'єктивність природничого знання.

Можливість загальнозначимого пізнання проявів іншої індивідуальності обумовлена єдністю об'єктивності і суб'єктивності, сутність якої є *важливою проблемою філософської герменевтики*, що її тепер намагаються розв'язати завдяки зміні натуралістичного уявлення про "об'єктивність" значення на ідею *інтерпретативної істини*. Останню обґрунтовують феноменологічним поняттям *інтенціональності значення*.

Дільтей чутливо сприймав розбіжність об'єктивності природної реальності та об'єктивності значень проявів культурного життя, але був неспроможний запропонувати позбавлений послань на "таїну життя" погляд на спосіб існування значень як єдності об'єктивного і суб'єктивного. Тому він лише наголошує на неприпустимості двох крайностей. Перша крайність - це *спекулятивний ідеалізм Гегеля*, що отожднює об'єктивність і суб'єктивність за ціну надання чистому знанню структури самого життя (йдеться про життя, що є іманентним *абсолютному знанню*, бо воно самодостатнє через свою повну рефлексивність). Друга крайність - це позитивізм, що визнає як об'єктивне лише те, що існує *натурально*, тобто "незалежно від психологічного суб'єкта".

Отже, Дільтей гостро поставив питання про необхідність онтологічного визначення способу існування значень, що постають як об'єктивні прояви самого життя, а не мінливі психічні стани. Однак до відповідного осмислення цього питання треба ще пройти довгий шлях.

1. Joliann Conrad Dannhauer. Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris. - Strasbourg, 1930.

2. Ulmer G.G. Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1989. - М., 1990.

3. Про Біблію // Святе Письмо. - United Bible Societies, 1991. - С.ХІ-ХІІ.

4. Hermeneutics (A.J. Maas) // Catholic Encyclopedia. 1996 by New Advent, Inc. www. knight.org/advent.

5. Шнет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1989, 1990, 1991. - М., 1990, 1991, 1991.

6. Schleiermacher Fr. D. E. Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. - Heidelberg, 1974.

7. Дильтей В. Описательная психология. - СПб., 1996.

8. Дильтей В. Введение в науку о духе//Зарубежная эстетика и теория литературы. XIX-XX вв. - М., 1987. - С. 108-135.

9. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В.Дільтей і Е.Гуссерль). - К., 1992.

10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. - М., 1988. - С.271.

11. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе // Шнет Г., Хайдеггер М. История как проблема логики. (Вильгельм Дильтей. 2 текста о). - М., 1995. - С. 143, 161.

Andriy Bogachov

THE PREHISTORY OF PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

The article discusses some historical forerunners of ontological status of meaning, which through its special connection with life exists as something other than natural reality or products of individual mental actions. This sheds some light on how hermeneutics comes to philosophical conclusions about intentionality of understanding.