

ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Статтю присвячено проблемі з'ясування значення філософської герменевтики та її місця в методологічному полі. Аналізуються також можливі вияви практичного застосування і втілення філософської герменевтики. Розглядається герменевтична традиція, що перебуває в «онтологічному горизонті», представленою М. Гайдеггером.

Здається, що міркування про універсальне значення герменевтики не прояснюють, а навпаки, роблять цю справу ще більше загадковою. Ми бачимо, що буквально до останніх років життя Г.-Г. Гадамер відстоював особливий вимір філософської герменевтики, відмежовуючи її від різноманітних спроб методологічного застосування, чим у багатьох викликав роздратування своїм «традиціоналізмом»¹ [1]. Він стверджував, що «суть герменевтичного усвідомлення полягає в тому, що воно має виникати з герменевтичної практики» [2, 7], але, попри все, — її не можна розуміти як метод, оскільки «застосування наукових методів іще не досить, аби гарантувати істину» [3, т. 1, 453]. Ті теоретики, які перебували «на боці» Гадамера, здебільшого повторювали його твердження як викладачі, що передають традицію далі, мало просуваючись, однак, у відповіді на питання про застосування філософської герменевтики. Отже, нам необхідно виявити, яким чином вона одержує практичне втілення.

Шлях наукового пізнання є недостатнім для вирішення універсальної герменевтичної проблеми нерозуміння², тому що тут відбувається певне свідоме самообмеження в рамках обраного методу, а відтак — неминуче звуження погляду на людину і світ. М. Гайдеггер пише, що «цей стан справ ґрунтується на тому, що наука не мислить. Вона не мислить, тому що спосіб її діяльності та її засоби ніколи не дадуть їй мислити — мислити так, як це роблять мислителі» [4, 137]. Гайдег-

гер розрізняє «розрахункове мислення і сутнісні роздуми» [5, 104], де перше відповідає науковому пізнанню, а друге — всеохопному філософському розумінню. Звертаючись до гуманітарної галузі, Гадамер називає особливі способи віднайдення істини: «Саме таким чином гуманітарні науки зближуються з тими способами здобування досвіду, які перебувають поза сферою науки: з досвідом філософії, з досвідом мистецтва і з досвідом самої історії. Все це такі способи набуття досвіду, в яких заявляє про себе істина, що не надається до перевірки методологічними засобами науки» [2, 7].

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

Антична спадщина

«Герменевтичний феномен сам є способом філософування, — каже Гадамер. — У цьому універсумі ми не замкнені, немов у непорушних

¹ Тому не варто дивуватися, що в посттоталітарній Україні герменевтика подекуди одержує майже окультне трактування. Цей автор впадає в містицизм, пропонуючи таку класифікацію: «герменевтика духу — герменевтика культури — герменевтика слова» (все з великої літери), ставить під сумнів її застосування в соціальних науках тощо. Провокування Г. Грабовичем у «Критиці» псевдодикусії такого роду свідчить про віддаленість як від науки, так і від власне герменевтичних засобів інтелектуальної взаємодії. Подібна настанова бере свій початок із критичної теорії Франкфуртської школи, спрямованої на руйнування домінуючого правого (імперіалістичного, капіталістичного, глобалізаційного) дискурсу та пов'язаного з ним канону, спрямованого, як вважається, на дискримінацію робітничого класу, країн третього світу, жінок та різноманітних меншин. Ця ідеологія лівої американської професури, навіть у карикатурних спробах де(кон)струкції культурної спадщини «старих білих чоловіків», залишається плідною в західному контексті, з його колоніальною та рабовласницькою спадщиною. Проте вона позбавлена будь-якого глузду в українському постколоніальному контексті, оскільки українська культура не мала домінуючого статусу й щойно тепер намагається утвердити свій канон.

² За Ф. Шлайєрмахером, людина завжди прагне подолати нерозуміння, щоб домогтися необхідного їй розуміння.

кордонах, а навпаки: якому ми відкриті» [3, т. 1, 9]. Тобто він до певної міри прирівнює філософію до герменевтики, вказуючи також, що це «відповідальне філософування» [3, т. 1, 10]. Тоді в чому полягає відмінність? Відмежування філософської герменевтики від наукового методу означає повернення до ідеї філософії як незалежного і нічим не обмеженого міркування, виникнення якої відбулося в Стародавній Греції. Ця традиція в стосунку до герменевтики поділяється на три складові частини. По-перше, це згаданий спосіб філософування, на який спирається філософська герменевтика.

По-друге, ми маємо грецькі рефлексії над власне герменевтичним феноменом. Сократ вказував на «небезпеки» писемності: «Витвори живопису стоять немов живі. А коли їх про щось запитаєш, вони поважно мовчать. Так само й написані твори. Тобі здається, що вони мислять і говорять, а якщо, бажаючи чогось навчитись, їх запитати про щось із того, що в них сказано, то вони завжди твердять те саме. Кожен раз написаний твір мандрує то сюди, то туди і стає однаково доступним як для тих, хто його розуміє, так і для тих, кому він не призначений. Він не знає, до кого має промовляти, а до кого — ні. А коли його зневажають і незаслужено ганьблять, він потребує допомоги свого творця, бо сам не в спроможі себе захистити чи собі допомогти» [6, 334]. Завершений твір одержує власне життя й може промовляти до різних людей по-різному, потребуючи, отже, правильної інтерпретації, на яку спроможна лише мисляча людина.

У Платона герменевтика стає різновидом мистецтва, близьким до поезії. Поети, як і боги, називають речі правильними іменами, такими, що визначені від природи. Вони є свого роду інтерпретаторами богів, тому нам «залишається вчитися в Гомера та інших поетів» [7, 623]. Філософ наближається до поета в спроможності надання світові правильних імен. Поруч із тим, від філософа слід відрізнити мислителя іншої категорії, який, на думку Платона, паразитує на чужих думках і вводить людей в оману: «Мудрецем його неможливо назвати, адже ми визнали його таким, що не знає. Будучи наслідувачем мудреця, він, звичайно, одержить утворене від нього ім'я (софіст)» [8, 345]. На відміну від поета, філософ уже «знає» не лише про правдиве відображення й називання світу, але також про істинність судження.

Хто ж такий софіст? Він є людиною, яку ми сьогодні, можливо, назвали критиком. «Цим ім'ям позначається засноване на особистому погляді лицемірне наслідування мистецтва, що

заплутує іншого в протиріччях, наслідування, що належить до частини зображувального мистецтва, яка творить примари й за допомогою промов виділяє в мистецтві не божественну, а людську частину штукарства» [8, 345]. Поки що мова не йде про те, що прочитання твору тягне за собою створення нового тексту. Також звернемо увагу на відкидання Платоном «людського» компоненту мистецького чи філософського твору. До цього питання пізніше повернеться християнська герменевтика, застановившись над сутністю людяності.

Висловлювання власних поглядів є для Арістотеля інтерпретаційною діяльністю. Це також підкреслює Гадамер, коли каже про мову як про істинний центр людського буття, співіснування, розуміння й порозуміння. «Людина справді, як сказав Арістотель, — це істота, яка має мову. Все людське має бути сказаним» [9, 140]. Арістотель звертає увагу на роль логіки, граматики й контексту у формуванні істинних та хибних висловлювань, оскільки думка сама по собі, яка «з'являється в душі, не є істинною чи хибною» [10, 93]. Пізніше стоїки розрізняють буквальний та алегоричний смисл, «зовнішній» і «внутрішній» логос. Для них є важливим зрозуміти цей алегоричний, прихований сенс висловленого.

По-третє, у контексті грецької традиції було поставлено питання про смисл буття, яке М. Гайдеггер пов'язував з досократиками, зокрема з Анаксимандром, Гераклітом, Парменідом. На відміну від сучасної філософії, для греків воно було цілком органічним. За Гайдеггером, розуміння є способом людського існування, але будь-яке розуміння, зрештою, редукується до цього головного питання про смисл буття. «Людина прагне охопити цілісність землі та її атмосферу, присвоїти приховану владу природи у формі її сил і підкорити хід історичного здійснення планам та порядкам певного керування землею. І та ж бунтівна людина не в змозі просто відповісти на питання, “що є?” чи “що це є?” або сказати, що певна річ є. (...) Ціле суцього є єдиним предметом однієї-єдиної волі до підкорення. Простота буття розсіяна в одній-єдиній забудькуватості» [11, 68].

Християнська визначеність

Г.-Г. Гадамер відзначає, що вихід на якісно інший рівень розуміння герменевтичного феномена був зроблений св. Августином. Про це свідчить Ж. Гронден, який одного разу за пивом у неформальній обстановці якогось Гайдельберзького папу попросив Гадамера «пояснити дещо більше про те, що включає в себе універсальний

аспект герменевтики. Після всього того, що я прочитав раніше, я приготувався до довгої й туманної відповіді. Він на хвилину замислився й відповів чітко й рішуче: «Це внутрішнє слово». Я був вражений. На цьому ніде не наголошується в «Істині й методи», хіба згадується в додатковій літературі. Універсальне зазіхання герменевтики ґрунтується на «внутрішньому слові», обговорюваному Августином і якому сам Гадамер присвятив невелику главу-згадку своєї найважливішої праці?» [12, 13–14].

Гронден називає св. Августина «філософом, котрий є найбільш впливовим серед сучасних герменевтів» [12, 32]. На його думку, Гайдеггер був, безсумнівно, вражений «поведінкою пристрасного інтерпретатора, єдиною турботою котрого було існування істини» [12, 34] й під впливом якого відбувалося формування такого ключового для філософії Гайдеггера поняття, як *Dasein*. Автор «Християнської доктрини» характеризується не лише як засновник герменевтики, ґрунтованої на правилах, але також як «батько екзистенціалізму» [12, 34]. За словами Гадамера, у цій праці було «закладено головні риси біблійної герменевтики, яка описує не методику теології, а способи переживання біблійного читання» [3, 389].

Спілкуючись зі своїми студентами, св. Августин погоджується з можливістю розуміти Святе Письмо «без будь-яких вказівок із боку людини (...), кожен із нас вчив свою власну мову, чуючи її постійно з дитинства, і кожен іншу мову, яку ми знаємо, – грецьку чи єврейську, – ми вивчили таким саме 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 Святого Духа апостоли безпосередньо стали говорити мовою кожної раси; і застерігаю кожного, хто не мав такого досвіду, що він не потребує розглядати себе як не християнина, або може, зрештою, сумніватися, чи він досі не одержав Святого Духа? Ні, ні; радше позбутися цієї фальшивої гордині і вчити все, що може бути вивчене від людини» [13]. Тобто раціональний аспект, що тягне за собою формулювання певних правил тлумачення тексту, є додатком до можливості розуміти Святе Письмо засобами натхненного засвоєння поданих там істин.

Через ці особистісні переживання, пристрасність та екзистенціальну спрямованість св. Августин підхоплює ігноровану греками «людську частину штукарства». Правильна інтерпретація спирається на віру як певну природну переконаність її автора. Тут присутній важливий ір-

раціональний чинник, актуалізований християнством. Він практично відсутній у попередній античній традиції, що цурається «фанатизму». Пояснюючи це, Гадамер характеризує ставлення Пілата до Ісуса як «скептичне ухилення від «фанатика» [14, 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 Одисей». Такий скепсис, що доходить до крайнощів, відкриває особливу здатність греків і далі формувати безпосередність своєї спраги до істини в науці» [14, 46]. Ми бачимо, що до грецького скепсису додається християнська пристрасність і визначеність – надзвичайно важливі для розуміння універсального значення герменевтики.

Внутрішнє слово, слово серця постає у св. Августина образом Слова Божого. Гадамер каже, що «нам слід запитати себе: що ж воно таке, це «внутрішнє слово»? Воно не може бути просто грецьким логосом, розмовою, що душа веде сама з собою. Той простий факт, що «логос» перекладається і словом *ratio*, і словом *verbum*, указує на те, що феномен мови набув у схоластичній переробці грецької метафізики більшого значення, ніж у самих греків» [3, 390]. Для Гадамера є очевидним, що тут висвітлюється сутнісний момент мови, оскільки істинне слово промовляє про саму річ і не є нічим саме по собі. Це внутрішнє слово духу пов'язане у св. Августина з містерією Трійці, воно настільки ж єдиносутне мисленню, як і Бог-Син Богу-Отцю. Внутрішнє слово «не належить якійсь окремій мові» [15], це певне «розуміння, котре виникає у рефлексивній думці; розуміння, котре справді існувало перед пам'яттю, але було приховане там» [15].

Перекладати і тлумачити св. Августина є небезпечною справою. Гронден рухається тут у річищі герменевтичного досвіду Г.-Г. Гадамера: «Доктрина сердечного слова попереджує нас супроти розуміння вербального знаку як граничного. Вербальний знак завжди представляє недосконалий переклад того, що передбачає щось більше, ніж те, що може бути вимовленим, у порядку охоплення змісту повністю: «Внутрішнє слово, звичайно, не пов'язується з конкретною мовою, воно також не має характеру неясно уявлених слів, зібраних з пам'яті; радше воно є предметом змісту мислення думки до кінця. Відколи процес мислення думки до кінця є включеним, ми повинні усвідомлювати в ньому процесуальний елемент». Цей процесуальний елемент відсилає до спроби знайти слово й відповідне

розуміння. Кожний вираз формулюється тільки як фрагмент діалогу, в якому живуть мови» [12, 37].

Іншими словами, внутрішнє слово існує в прихованому стані доти, поки воно не буде віднайдене в правильній розмові, яка провадиться на підставі особливої «герменевтично вихованої свідомості» [3, 250], що уможливило здатність чути та розуміти іншого. Така розмова змінює обох учасників розмови, або ж інтерпретатора і шойно витлумачений текст. Герменевтика «заохочує не об'єктивізацію, але слухання одне одного – наприклад, слухання і приналежність до того, хто знає, як розповісти історію. Слухати й розуміти одне одного» [12, 11]. 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”» [12, 37]. Можемо висловити припущення, що це внутрішнє слово позначає собою певну інтенціональність, спрямованість свідомості на досягнення розуміння, яке конститується з віднайденням відповідного сенсу.

Есеїстичний прорив

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

Важливим є з'ясування взаємозв'язків між визначеністю есеїзму та інтенціональністю внутрішнього слова, яке зумовлюється просвітленням віруючої людини. Вона прагне серцем збагнути певні абсолютні речі, які щонайменше уможливають людяність. Наступний крок – підтвердження інтенціональної природи внутрішнього слова, що дає в руки людині технологічний інструментарій для провадження органічного для неї процесу розуміння. Нарешті, мовленнєве

втілення внутрішнього слова виявляється в есеїзмі мислення, у представленні таких значень, які зумовлюються щирістю індивідуального ставлення до обраної проблематики. Звідси ж випливає прагнення гармонії в судженнях правильного міркування. У Паскаля: «Природа так добре помістила нас у середині, що якщо ми змінимо рівновагу в один бік, то змінимо його і в інший» [16, 224]. Щирість тут виступає не свідченням романтичної «неконкретності», а, навпаки, підтвердженням продуктивної спроможності наставленої на виявлення істини особистості.

Початки есеїстики належать до античних часів, коли філософи в листах та інших «неофіційних» жанрах розкривали свою точку зору емоційно й комплексно, представляючи широкі погляди на різні галузі людського життя. Проте античних авторів ще не відзначають віра, пристрасність і переконаність, які приносить із собою християнство. В особах М. Монтеня та Б. Паскаля античний скепсис поєднується з тими рисами, які він колись відкидав як «фанатизм». Можливо, Монтень є більше скептиком, а Паскаль – «фанатиком». Проте в них обох нас цікавить щось третє, що характеризує власне есеїстичний напрям.

Першою відмінною рисою есеїстики є особа автора. Для нас головне тут не те, що він хоче сказати, а як він це робить. І, відповідно, хто це робить. Ми можемо не погоджуватися з його точкою зору на певні речі, або ж подані в есе відомості можуть просто застаріти. Але нашу увагу притягує індивідуальність автора, його образ, окреслений стилем. Ми немовби радимося з ним. У зверненні до читачів М. Монтень зауважує, що «це щира книга, читальнику (...)». Зміст моєї книги – я сам» [17, 6]. Наближаючись до метафори герменевтичного кола в трактуванні Гадамера, він каже, що «моя книга такою ж мірою створена мною, якою я сам створений своєю книгою» [18, 803]. Герменевтична розмова завжди є плідною взаємодією співрозмовників: «То й, хто заперечує мені, викликає в мене не гнів, а увагу: я надаю перевагу тому, хто заперечує мені й тим самим учить мене. Спільною справою і його, і моєю повинна бути істина» [19, 186].

Пристрасний католик і грандіозний вільнодумець, Б. Паскаль критикує свого попередника за надмірну увагу до своєї особи: «Те, що є в Монтені доброго, досягається ціною великих зусиль. Те, що в ньому поганого – я маю на увазі окрім звичаїв, – могло бути виправлене в одну мить, якби йому дали зрозуміти, що він дуже захоплюється різними оповідями й дуже багато говорить про себе» [16, 250]. З іншого боку, есеїстика

зумовлюється авторською визначеністю, яка іноді може мати вигляд радикального суб'єктивізму чи навіть волюнтаризму — якби не згадана передумова щирості. Том у Паскаль не суперечить собі, коли не спростовує, а підтверджує тезу свого попередника, що дійсно «не в Монтені, але в самому собі знаходжу я все, що там бачу» [16, 256].

Друга відмінна риса — еkleктизм. Достовірність поданої інформації відходить на другий план. Текст цементується авторським стилем і набуває відповідного звучання через особисту перейнятість автора порушуваними проблемами. «Ці досліди, — каже Монтень, — тільки проба моїх природних здібностей і в жодному разі не випробування моїх знань; і той, хто звинуватить мене в невігластві, зовсім мене цим не образить, оскільки в тому, що я кажу, я не відповідаю навіть перед самим собою, не те що перед іншими, і будь-яке самозадоволення мені чуже. Хто хоче знання, нехай шукає його там, де воно знаходиться, і я менш за все бачу своє призначення в тому, щоб давати його. Те, що я викладаю тут, є лише мої фантазії, і з їх допомогою я прагну дати уявлення не про речі, а про себе самого; про ці речі я, можливо, коли-небудь довідаюся чи знав про них раніше, якщо випадково мені доводилося зустрічати їхне роз'яснення, але я вже не пам'ятаю його» [20, 479].

По-третє, з еkleктизмом пов'язані синтетичність та жанрова маргінальність есеїстики, що може наближати її до художньої літератури. Завдання Монтеня полягає «в тому, щоб зображати речі, котрі могли б відбутися» [21, 128]. Це стає можливим за допомогою творчої уяви, пов'язаної з художньою творчістю. Паскаль пише «про безлад у Монтеня, котрий добре відчував слабкість правильної методи. Що він уникав цього, перескакуючи з теми до теми, він шукав свіжого повітря» [16, 274]. Пошуки «свіжого повітря» в цьому сенсі означають визнання художності вислову важливим підтвердженням його істинності. У самого Паскаля літературна метафоричність переходить у філософську невичерпність. Зокрема твердження «річки — це шляхи, які рухаються і несуть нас, куди потрібно» [16, 261] може заслуговувати на окрему увагу в багатьох, починаючи від Геракліта, контекстах.

Важливою жанровою ознакою есеїстики може виступати філософське міркування. Монтень вказує на можливість пошуку істини, спрямованість до неї, а не ілюзію володіння нею. Він пропонує «увазі читача думки неясні й не зовсім завершені, подібно до тих, хто ставить на обговорення на вчених зборах сумнівні питання: не

для того, щоб знайти істину, але щоб її шукати» [22, 275]. Знання й навіть істина не є головною метою Монтеня. Важливіше для нього — культура мислення. «Ми можемо, не володіючи здатністю до судження, володіти знаннями та істиною, але й судження, зі свого боку, може обходитися без них; більше того: зізнаватися в незнанні, на мій погляд, є одним із найкращих і найпевніших доказів наявності розуму» [20, 480]. Мислення Паскаль розуміє як сутнісну характеристику людини: «вся наша гідність полягає в мисленні. Ось у чому наша велич, а не в просторі й часі, які ми не можемо наповнити» [16, 112], також «людина, очевидно, створена для того, щоб мислити. У цьому вся її гідність і цінність» [16, 246]. Тобто головне — залишатися мислячою людиною, здатною до критичного судження.

Мислити — означає сумніватися в усьому. Античний скепсис завжди зберігає свою актуальність для Монтеня: «Якщо філософувати, як стверджують філософи, означає сумніватися, то з тим більшими підставами займатися дурницями й фантазувати, як вчиняю я, також має означати сумнів» [23, 375]. Паскаль також прагне ухилитися від будь-якого підсумовуючого твердження, оскільки з якоїсь іншої точки зору воно може виглядати недостатньо істинним: «Справжня красномовність сміється над красномовством. Істинна мораль сміється над мораллю. (...) Сміятися над філософією — це і є філософувати по-справжньому» [16, 223]. Таким чином, філософія для обох виступає надійним інструментом розуміння, що відкриває великі можливості для того, хто здатний ним скористатися.

По-четверте, це рефлексії над герменевтичною проблематикою, які підкреслюють суб'єктивність процесу розуміння. «Якби справжня сутність того, перед чим ми тріпочемо, сама по собі мала здатність впроваджуватися в нашу свідомість, то вона б робила це для всіх рівним і тототним чином (...). Однак відмінність в уявленнях про ті самі речі, котра спостерігається між нами, доводить із очевидністю, що всі ці уявлення складаються в нас не інакше, як згідно з нашими нахилами; хто-небудь, можливо, і сприймає їх за випадковим збігом обставин згідно з їх справжньою сутністю, але тисяча інших бачать у них зовсім іншу, несхожу сутність» [24, 57]. Вдумливо читаючи і прагнучи зрозуміти цього автора, Паскаль відзначає протилежні інтенції, які, проте, діалектично взаємодоповнюють одна одну: «Монтень проти чудес. Монтень на захист чудес» [16, 304]. Він же звертає увагу на стилістику міркування, зазначаючи, що «важко пропонувати на суд іншої людини яку-небудь думку

й не впливати при цьому на її судження самим способом, за допомогою котрого ця думка висловлюється» [16, 226].

По-п'яте, виразними залишаються риси екзистенціалізму. У Монтеня й Паскаля біографічний чинник є підтвердженням і продовженням теоретичних викладок. На думку першого, «міркувати про смерть — означає міркувати про свободу. Хто навчився вмирати, той розучився бути рабом» [25, 103]. Тракування смерті як важливої ознаки людського життя, існування на тлі смерті є сутнісною ознакою такого стилю філософування, яке пізніше було назване екзистенціалізмом. Знаходимо у Монтеня: «Подібно до того, як наше народження принесло нам народження всього оточуючого, так і смерть наша буде смертю всього оточуючого. (...) Безперервне заняття всього вашого життя — це вирощувати смерть. Перебуваючи в житті, ви перебуваєте в смерті, бо смерть залишить вас не раніше, ніж ви покинете життя» [25, 110–111]. Услід за Монтенем і немовби випереджаючи Гайдеггера, Паскаль називає конституювання світу екзистенцією: «Кожний є всім для самого себе, адже разом зі смертю все для нього вмирає. Тому кожний вважає себе всім для всіх» [16, 252].

Також у стилі Гайдеггера, але задовго до нього, Паскаль стверджує, що людина починає задавати сутнісні запитання через усвідомлення власної скінченності: «Коли я думаю про короткий термін свого життя, яке поглинається вічністю до і після неї — як пам'ять про одноденного гостя, — про крихітний простір, котрий я займаю, і навіть про той, що бачу перед собою, загубленому в безмежній протяжності просторів, мені невідомих і таких, що не відають про мене, я відчуваю страх і подив, чому я тут, а не там; адже немає причини, чому б мені опинитися швидше тут, аніж там, чому швидше тепер, ніж тоді. Хто мене суди помістив? Чиєю волею й владою призначено мені це місце й цей час?» [16, 66].

Попри наявні феноменологічні узагальнення, смерть, за Гайдеггером, виступає ознакою життя, яка дає можливість мислити його комплексно, від початку й до кінця: «Повне екзистенціально-онтологічне поняття смерті дає себе окреслити в таких визначеннях: смерть як кінець присутності є найбільш своєю, безвідносною, достовірною і в якості такої невизначеною, необхідною можливістю присутності. Як кінець присутності смерть є в бутті цього суцього до свого кінця» [26, 258–259]. Повертаючись до греків, Гайдег-

гер вважає смертність головною сутнісною ознакою людини. Оскільки людина є смертною істотою, вона має здатність мешкати на Землі й перейматися багатьма, у т. ч. метафізичними, онтологічними, запитаннями.

Відзначаючи спорідненість обох французьких мислителів із настановами Гайдеггера, можемо ствердити її не випадковість. Навряд чи мав місце певний вплив через глибоке прочитання Гайдеггером їхніх есеїстичних творів. Принаймні такий зв'язок виявити важко. Радше мова може йти про спільні для всіх джерела та внутрішні закономірності есеїстичного жанру, в якому автор розкривається в ролі «активного читача»³ [27]. З одного боку, нам слід звернути увагу на різне розуміння Гайдеггером функцій суб'єктності, а з іншого — на його власну авторську настанову другого періоду творчості, після «повороту» до метафоричної мови філософування з приводу сенсу буття.

Ми знаходимо в Гайдеггера міркування про людину, суб'єкт, екзистенцію і, нарешті, про Dasein (тут — буття). Вони розташовуються в цьому порядку феноменологічного редукування, що поступово «скасовує» релятивні стосунки з індивідуальним досвідом, підкреслюючи інтенціональні риси здатності, спрямованості та конституювання. «Якщо “Я” є сутнісною визначеністю присутності, то вона має інтерпретуватися екзистенціально. (...) Тільки «субстанція» людини є не лише дух як синтез душі й тіла, але «екзистенція» [26, 117], — пише М. Гайдеггер. І далі, «феноменологічне висловлювання: присутність є по суті співбуття, має екзистенціально-онтологічний смисл. Воно не має на меті онтично констатувати, що я не один фактично наявний, а бувають ще інші мого виду» [26, 120]. Онтична якість вказує на належність до суцього, предметного світу наявних довкола речей.

Філософська герменевтика зумовлюється «герменевтикою фактичності» Гайдеггера, як її назвав Гадамер. Використовуючи особливий спосіб мислення, названий Ф. Шлайєрмахером «герменевтичним колом», Dasein запитує про смисл буття й поступово конститує світ суцього, який існує довкола нас. Тоді як людина (*man*) неспроможна вийти за межі оточуючої предметності, Dasein знаходиться на межі суцього і буття. Із цієї точки, до якої ми доходимо завдяки феноменологічній редукції, ми набуваємо здатності мислити смисл буття. Поруч із тим, онтологічна герменевтика Гайдеггера уможливорює філософську герменевтику Гадамера. Обидва

³ Т. Бреза назвав «активним читачем» М. Монтеня.

явища мають спільне коріння й навіть до певної міри надаються до ототожнення. Маємо цікаве уточнююче твердження самого Гайдеггера про те, що «герменевтична філософія — це справа Гадамера» [12, 2].

Автор «Істини і методу» адаптує онтологію Гайдеггера для вирішення проблем практичного щоденного розуміння, що залишається, втім, у горизонті «герменевтики фактичності». Гадамер пише: «Отже, хто прагне зрозуміти текст, той і готовий його вислухати, той і дозволяє йому говорити. Тому 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» [3, 250].

Гадамер продовжує: «Коло, таким чином, має не формальну природу, воно не суб'єктивне і не об'єктивне, а описує розуміння як взаємодію двох рухів: традиції і виглумачення. Антиципіція 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» [3, 273].

Філософія Гайдеггера другого періоду пропонує парадоксальне, на перший погляд, «випростовування» автора в процесі ре-редукування. Мова йде про рух у напрямку, протилежному від редукації, а саме від Dasein — до конкретної людини, якій належить інтерпретаційний текст. Насправді цей процес не є «антифеноменологічним». Гайдеггер надає філософській мові ознак поетичної, зближуючи призначення філософа і поета. На його думку, «філософія і поезія стоять на протилежних вершинах, але ведуть мову про те саме» [28, 154]. Згадаємо позицію Платона щодо здатності поетів давати світові правильні імена. Так і, на думку Гайдеггера, «поет називає богів і всі речі тим, чим вони є. Це не 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 установлення буття за допомогою слова» [29, 353].

За допомогою наближення філософії до мистецтва Гайдеггерові вдається окреслити відповіді на сутнісні запитання, вимушено залишивши, проте, їх у тіні, оскільки на подібні запитання не може «прозора» відповіді мова сучасної філософії. Якщо прийняти на віру те, що поети та філософи дійсно є людьми з особливими спроможностями, ми не можемо не звернути увагу на те, що йдеться вже про саму людину, а не про суб'єкт⁴ [30, 324], екзистенцію чи Dasein. До нової метафоричної мови додається особлива внутрішня визначеність. Для прикладу, пояснений у такий спосіб зміст понять «буття» і «ніщо» виглядає майже вичерпним. «Як тільки ми хочемо вхопити буття, щоразу стається так, ніби ми занурюємо руки у порожнечу» [31, 121].

Значення «ніщо» тлумачиться через зрозуміле кожній людині почуття жаху. «Під час жаху “земля вислизає з-під ніг”. Точніше: жах забирає у нас землю з-під ніг, тому що примушує вислизати суще в цілому. (...) Жах відбирає в нас здатність мови. Оскільки суще в цілому вислизає і насувається прямо-таки Ніщо, перед його лицем замовкає будь-яке мовлення з його “є”. Те, що, охоплені жахом, ми часто намагаємося порушити порожню тишу жаху, байдуже якими словами, тільки вказує на присутність Ніщо. Що жах відкриває Ніщо, людина сама підтверджує відразу, як тільки жах відступить. У ясного розумінні, що тримається на свіжості спогаду, нам доводиться визнати: там, перед чим і з приводу чого нас огорнув жах, не було, “власне”, нічого. Так воно й є: саме Ніщо — як таке — явилось нам. У фундаментальному настрої жаху ми досягли тієї події в нашому бутті, завдяки якій відкривається Ніщо і виходячи з якої має ставитися питання про нього» [32, 125].

Іншими словами, Гайдеггер переходить на есеїстичні засади. На перший погляд, такий суб'єктивізм багатьох його творів другого періоду цілком відповідає означенню У. Еко «надінтерпретація», яке останній уживає в негативній конотації. Однак у цьому випадку ми маємо справу не з довільним умоглядним тлумаченням, а з наслідком органічного переживання, що спирається на глибоке знання феномена, який розглядається, і є представленням не менш широго

⁴ Про багатозначність європейської традиції розуміння терміна «суб'єкт» пише Г. Шпет.

вислову єдино можливого для інтерпретатора висновку.

Есе «Висловлювання Анаксимандра» є міркуванням із приводу змісту важливого уривку тексту грецького автора, який зумовлює, на думку Гайдеггера, шлях цілого західного мислення. «Ми не вміємо довести цей переклад науково й не сміємо вірити йому, спираючись на будь-який авторитет. Наукові докази були б дуже одномірними. Вірі вже немає місця в мисленні. Цей переклад дозволяє лише мислити себе, причому в мисленні цього висловлювання. Мислення є віршоскладанням істини буття в історично можливій минулій співбесіді мислячих» [11, 67]. Варто підшукати спеціальне визначення для такого підходу. Можливо, найкращим буде термін «співмислення». Теза про «співбесіду мислячих» відкриває перед нами есеїстичний шлях практичної реалізації філософської герменевтики. Інтерпретатор відмовляється від об'єктивізації значення тексту, що розглядається, як від несуттєвої ілюзії. Він просто розмовляє з автором.

Повернення методу

Відстоюючи позиції філософської герменевтики, Гадамер, з одного боку, спирається на онтологію Гайдеггера, а з іншого — на право філософа вільно міркувати, вивищуючись понад методами окремих наук і стилістикою різних авторів. Втягненість у розмову тягне за собою актуалізацію істини, не обмежуючи, однак, права учасників на продовження власного міркування. Колізія між філософською герменевтикою і методом не має вирішення досі. «Головна проблема в поясненні герменевтичної теорії пов'язана з необхідністю відділення від метафізичного ідеалізму та дискусії про окремі літературні критичні методи та стратегії», — каже Д. Го й. Поруч із тим, «питання полягає в тому, чи це методологічне зазіхання виключає критичну дискусію про стани для інтерпретативного розуміння та критеріїв для цих інтерпретацій, адже критерії уможливають розрізнення між більш адекватними та менш адекватними підходами» [33, 102].

Філософська герменевтика захоплює ґрунтовністю своїх засад. Ускладнення виникає при вирішенні завдання застосування. Р. Палмер через знайомство з Гайдеггером і Гадамером та інтерпретацію німецьких герменевтичних текстів намагається прищепити в літературознавстві феноменологічний погляд на літературу, відзначаючи методологічну зашореність американської традиції, «грубий натуралістичний і технологічний шлях у погляді на цю проблему» [34, 223]. Головним чином він спирається на поняття «гер-

меневтичний досвід», який може бути лінгвістичним, історичним, онтологічним тощо. Проте феноменологічна традиція потрапляє до Сполучених Штатів не з герменевтичних джерел, а через французький постмодернізм. Ж. Дерріда був одним із найбільш цікавих авторів.

Ідея нівелювання постмодернізмом будь-якої можливої, у т. ч. такої, що тільки могла б виникнути, ієрархії набувала ідеологічного звучання, позначаючи подвійні стандарти та відмовляючи в доречності сутнісному поглядові на культуру. Герменевтичний підхід, навпаки, виходить із цілісності культури, стверджуючи наявність істини і важливість її пошуку шляхом того ж правильного міркування. Герменевтичний урок, на думку Дж. Бранса, полягає в тому, що ніщо в цьому світі не існує без значення. «Ми, як Одисей, накопичуємо більше історій, ніж того хочемо, але не так багато для розповіді. Чи, мабуть, як Едіп, котрий із жахом усвідомлює, що все, про що він чує, є правдою» [35, 247]. Світ пропонує нам більше значень, ніж ми спроможні перетравити. Дж. Бранс підкреслює важливість посередницької ролі «герменевтики свободи» в різноманітних дискусіях. Постає Одисей висупає найбільш відповідною метафорою, оскільки він постійно перебуває «на шляху» [35, 266].

Висновки

Підсумовуючи наш розгляд герменевтичної традиції, у відповіді на поставлене запитання про виміри філософської герменевтики можемо ствердити таке. Її універсальне значення спирається на традиції грецького скепсису, християнської визначеності, методологічної спадщини різних інтелектуальних мод і галузей та перебуває в «онтологічному горизонті», представленому М. Гайдеггером. Практичне застосування філософської герменевтики може виявлятися в есеїстичному жанрі. Також у позиції інтелектуала, міркування якого спрямовуються не на досягнення певного конкретного розуміння, а на організацію цього процесу. Тоді інтерпретатор перебуває ніби понад методом. Поруч із тим, філософська герменевтика не включається в розряд методології як такої. Остання зберігає свою актуальність після того, як саме міркування спрямовується в річище «правильної розмови».

Екзистенціальна заангажованість у процес здобування істини не співзвучна з романтичною настановою. Остання може актуалізуватися в контексті тих чи інших методологічних традицій або в окремих випадках авторських мотивацій. Через свою феноменологічну закоріненість філософська герменевтика забезпечує необхідну

спрямованість на досягнення розуміння. Вона має внутрішню логіку, яка не може бути спростованою несподівано винайденими фактами чи представленням якихось оригінальних поглядів. Цікавим прикладом є реакція Г.-Г. Гадамера на результати філологічних досліджень, які нібито спростовують узвичаєну етимологію слова «герменевтика», до якої інтерпретатор богів Гермес уже не повинен би мати жодного стосунку.

Гадамер пише: «Я не можу до решти висловити почуття триумфу, яким повниться автор з того приводу, що виведення слова «герменев-

тика» від слова «Гермес» сучасним мовознавством викрито як фікція, і натомість ми не знаємо, що означає це слово етимологічно. Я беру це до уваги й не почуваюся надто вже збентеженим, бачачи, як розуміли це слово Августин і відверто вся традиція. Посилання на пана Бенвеністе нічого тут змінити не може. Свідчення традиції важить багато — звісно, не як мовознавчий аргумент, але як дійсне посилання на те, як широко і як універсально може бачитися і бачиться герменевтичний феномен: як «нунцій для всього, що подумали» [36, 264].

1. Гольберг М. Задавлені хвороби української гуманітаристики // Критика.— 2006.— № 11.
2. Гадамер Г.-Г. Між герменевтикою та феноменологією // Істина і метод: У 2 т.— К., 2000.— Т. 2.
3. Гадамер Г.-Г. Істина і метод: У 2 т.— К., 2000.
4. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге.— М., 1991.
5. Хайдеггер М. Отрешенность // Разговор на проселочной дороге.— М., 1991.
6. Платон. Федр // Діалоги.— К., 1995.
7. Платон. Кратил // Соч. в 4 т.— М., 1990.— Т. 1.
8. Платон. Софист // Федон, Пир, Федр, Парменид.— Соч. в 4 т.— М., 1978.— Т. 2.
9. Гадамер Г.-Г. Людина і мова // Істина і метод: У 2 т.— К., 2000.— Т. 2.
10. Аристотель. Об истолковании // Соч. в 4 т.— М., 1978.— Т. 2.
11. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге.— М., 1991.
12. Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics.— New Haven, 1994.
13. Augustine. On the Christian Doctrine (Preface, 5) // New Advent.— <http://www.newadvent.org/fathers/1202.htm>
14. Гадамер Г.-Г. Що таке істина? // Істина і метод: У 2 т.— К., 2000.— Т. 2.
15. Augustine. On the Trinity (10) // New Advent: <http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm>
16. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма.— М., 2003.
17. Монтень М. Читателю // Опыты: В 3 кн.— СПб., 1998.— Кн. 1–2.
18. Монтень М. Про обвинение во лжи // Там само.— Кн. 1–2.
19. Монтень М. Об искусстве беседы // Там само.— Кн. 3.
20. Монтень М. О книгах // Там само.— Кн. 1–2.
21. Монтень М. О силе нашего воображения // Там само.— Кн. 1–2.
22. Монтень М. О молитвах // Там само.— Кн. 1–2.
23. Монтень М. Обычай острова Кеи // Там само.— Кн. 1–2.
24. Монтень М. О том, что наше восприятие добра и зла во многом зависит от представления, которое мы имеем о них // Там само.— Кн. 1–2.
25. Монтень М. Философствовать — это значит уметь умирать // Там само.— Кн. 1–2.
26. Хайдеггер М. Бытие и время.— М., 1997.
27. Kvit S. Герменевтика як невідкладність // Слово і час.— 2005.— № 12.
28. Хайдеггер М. Интервью «L'Express» 20–26 октября 1969 г. // Разговор на проселочной дороге.— М., 1991.
29. Гайдерреп М. Гельдерлін і сутність поезії // Возняк Т. Тексти та переклади.— Харків, 1998.
30. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.— М., 1993.
31. Гайдерреп М. Вступ до метафізики // Гусев В. Вступ до метафізики.— К., 2004.
32. Гайдерреп М. Що таке метафізика? // Там само.— К., 2004.
33. Hoy D. The Critical Circle. Literature, History and Philosophical Hermeneutics.— Berkely, 1978.
34. Palmer R. Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.— Evanston, 1969.
35. Bruns G. Hermeneutics Ancient and Modern.— Yale University Press.— New Haven, 1992.
36. Гадамер Г.-Г. Логіка чи риторика // Істина і метод: У 2 т.— К., 2000.— Т. 2.

S. Kvit

DIMENSIONS OF PHILOSOPHIC HERMENEUTICS

The article is dedicated to the question of defining philosophic hermeneutics and its place in the methodological field. Possible manifestations of practical applications of philosophic hermeneutics are also analyzed. The hermeneutic tradition in M Heidegger's «ontological horizon» is reviewed.