

Філософський факультет
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Андрій Богачов

ОНТОЛОГІЯ РОЗУМІННЯ
(ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА)

Підручник

Київ
2021

Богачов А.Л.

Онтологія розуміння (філософська герменевтика). Підручник для студентів філософського факультету. – К., 2021.

Ця книжка – підручник з філософської теорії, основи якої заклав Г.-Г. Гадамер (1900–2002). Ця теорія визначає онтологічні умови мистецтва, гуманітарного знання і мовної комунікації. У підручнику ці умови зіставлено з умовами розуміння взагалі, показано значення онтології розуміння для сучасної філософії. Багато уваги приділено історії герменевтики та ставленню філософської герменевтики до важливих питань культури.

Видання розраховане на студентів, аспірантів, викладачів, усіх, хто цікавиться проблемами філософії та теорії культури.

Рекомендовано до друку

Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
протокол № 12 від 26 квітня 2021 р.

Рецензенти: доктори філософських наук

А.Й. Дахній, Т.П. Кононенко, В.І. Менжулін

© А.Л. Богачов

ВІД АВТОРА

Зміст підручника відповідає магістерській програмі з навчальної дисципліни «Філософська герменевтика», яку протягом багатьох років автор викладає студентам філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Контрольні запитання сформульовані так, щоб відповіді на них виходили за межі викладеного матеріалу й спонукали до опрацювання рекомендованої літератури й дальшого вивчення важливих проблем сучасної філософії.

Частина цитат із творів Г.-Г. Гадамера та інших філософів дана за українськими перекладами, а частина перекладена заново, оскільки наявні переклади не завжди відповідали оригінальному змісту. На те, що переклад належить автору підручника, указують у примітках посилання на сторінки оригіналу.

Київ, 18 березня 2021 р.

ВСТУП

1. Виникнення філософської герменевтики

1.1. Ганс-Георг Гадамер – засновник філософської герменевтики.

Остання є напрямом повоєнної філософії, що нині існує також і за межами Німеччини. Будучи філософською, а насамперед *онтологічною*, ця герменевтика відрізняється і від *спеціальної герменевтики* – відомої з античних часів як *ars interpretandi*, мистецтво тлумачення, – і від *епістемічної герменевтики*, яку Фридрих Шляєрмахер (1768–1834) і Вільгельм Дильтай (1833–1911) створювали як методологію гуманітарних наук.

Подібно до деяких наук, приміром до історії чи психології, філософська герменевтика у своїй назві містить певну двозначність, оскільки словом «герменевтика» називають як саму теорію, так і предмет цієї теорії. Сказати інакше, учення Гадамера так само *герменевтичне*, як і його предмет. Ось чому воно не править за *чисту теорію* – як умоглядність, протилежність інтерпретації, – а є теорією практики й практичною теорією.

Єдність теорії та практики, демонстрована філософською герменевтикою, також впливає з того, що ця герменевтика – *універсальна*. Як доводить Гадамер, осягнення будь-якого сенсу має герменевтичну природу. Відповідно, будь-яке розуміння, зокрема теоретико-наукове пояснення, – це *інтерпретація*, що пов'язана з герменевтикою як практикою тлумачення. Одне слово, філософська герменевтика – це онтологія розуміння як теорія герменевтичних умов збагнення сенсу, а також власних умов цієї онтології.

Далі окреслимо філософський шлях Гадамера, а також основні засади його вчення та перші спроби його рецепції в Україні. Оскільки знайомство з думкою Гадамера почалося в нас нещодавно, варто спочатку подивитися на все його життя.

Гадамер народився 11 лютого 1900 р. в Марбурзі-на-Лані (Marburg an der Lahn). Рівно за 250 років до цього дня помер Рене Декарт, до думки якого Гадамер ставився загалом критично. Прожив Гадамер майже вдвічі довше за Декарта й помер 14 березня 2002 р. у Гайдельберзі.

Основні віхи його життя такі. Навчався в гімназії міста Бреслау (Вроцлав). У 1918–1929 роках студіював філософію, германістику, історію, класичну філологію та історію мистецтва у Бреслау, Марбурзі, Фрайбурзі й Мюнхені. У Марбурзі 1922 р. захистив під керівництвом Ніколая Гартмана (1882–1952) і Пауля Наторпа (1854–1924) дисертацію про сутність задоволення (Lust) у Платонових діалогах. 1929 р. Гадамер габілітувався під керівництвом Мартина Гайдегера, написавши роботу про етику Платона.

Гадамер виклав як приват-доцент в університетах Марбурга (1929–1934 та 1935–1936) і Кіля (1934–1935). У 1937–1938 роках був професором

у Марбурзі. У 1939–1947 роках – професор у Ляйпцизі, а в 1946–1947 р. також ректор Ляйпцизького університету. Ректорство Гадамера в університеті, що розташовувався в зоні радянської окупації, певною мірою спричинювалося тим, що він не був членом НСДАП, хоч за гітлерівського режиму німецькі професори, як правило, не могли уникнути членства в цій партії. У 1947–1949 роках Гадамер виклав у Франкфурті-на-Майні. З 1949 р. й до виходу на пенсію 1968 р. він мав кафедру в Гайдельберзі, яка до нього належала Карлу Ясперсу. Гадамер зоставався філософські активним майже до сторічного віку; часто відвідував з лекціями коледж у Бостоні (США), читав доповіді в Канаді та Італії.

Гадамер уважав філософію розмовою мислителів, і не тільки розмовою крізь віки. Тож придивімося до людей університету, з якими він спілкувався. Першим науковцем у житті Гадамера був його батько – професор фармацевтичної хімії. У гімназії майбутнього філософа цікавлять, попри батьківські очікування, не природничі науки, а поезія, любов до якої він плекав усе життя. Ставши студентом неокантіанця Пауля Наторпа, Гадамер дістав його підтримку, досліджуючи єдність поезії та пізнання у філософії Платона. І це ніяк не дивує, бо саме тоді Наторп переглядає власну гносеологічну настанову й навіть друкує 1921 р. «Логос-псюхерос» – післямову до свого трактату «Вчення Платона про ідеї», у якій корегує свої гносеологічні погляди на платонізм.

Той же Наторп знайомить Гадамера з рукописом Мартина Гайдегера (1889–1976), тодішнього асистента Едмунда Гусерля (1859–1938). Рукопис мав назву «Феноменологічні інтерпретації Аристотеля. Показ герменевтичної ситуації». Ця новаторська робота, що містила ядро майбутнього твору «Буття і час» (*Sein und Zeit*, 1927), справила на Гадамера неабияке враження. Рукопис також нагадував йому мову поета Стефана Георге, якого Гадамер завжди високо цінував. Одружившись і переїхавши до Фрайбурга, Гадамер у квітні 1923 р. почав відвідувати – водночас із навчанням у Гусерля – заняття Гайдегера, а саме: лекційний курс «Онтологія (герменевтика фактичності)» і семінар з вивчення шостої книги «Нікомахової етики» Аристотеля. Завдяки цим заняттям Гадамер здобуває свій філософський ґрунт: герменевтику й Аристотелеве поняття практичного знання (φρόνησις).

Під час занять Гайдегер доводив – зокрема, тлумачачи Аристотеля, – що практичне знання є ситуативно істинним і виявляється лише в застосуванні, яке передбачає не абстрактного суб'єкта пізнання, а участь усього людського ества в певній ситуації. Практичне знання не може бути методичним, оскільки невід'ємне від екзистенції, тому не об'єктивується, а радше становить саму *структуру екзистенції*. Воно пов'язане з *турботою* екзистенції про себе, про розуміння буття через розуміння себе. Згодом Гайдегер намагається позбутися залишків суб'єктивізму, притаманного, на його думку, проєктові *герменевтики фактичності* – де розуміння буття

починається із саморозуміння, – і робить головною темою своєї думки саме питання буття (Seinsfrage).

На відміну від Гайдегера, Гадамер ніколи не вважав за можливе створення якоїсь *герменевтичної* філософії. Замість тлумачення сенсу самого буття він закликає розуміти предикативність «філософії», «феноменології». Йдеться про мислення, що свідоме як своєї принципової обмеженості (ситуативність, історичність, мовність), так і потреби бути всебічним, відповідати самим феноменам. Отож *філософська* герменевтика – це значною мірою *деструкція*. Остання – це Гайдегерів термін, який Гадамер ужив у публікації в «Логосі» 1923/24 р. ще до його появи у творах Гайдегера, автора терміна.

Деструкція означає, що справа філософської думки полягає в рефлексії щодо онтологічних засад застосування слів, *діалогу*, який визначає наше ставлення до самих речей. Тобто може йтися як про критичний демонтаж традиції, якщо її поняття затуляють підступ до феноменів, так і про – як казав Гадамер – «реактивацію традиції, поновлення енергії її понять». Зрештою, думати відповідно до самих феноменів – це насамперед запитувати про те, що обумовлює їхню самоданість. Гадамер визнавав, що такого феноменологічного запитування він навчився у Гайдегера, відкинувши його догматизм.

Зимового семестру 1923–1924 рр. Гадамер працює як асистент Гайдегера в університеті Марбурга. Він входить до кола учнів Гайдегера, де й такі видатні в майбутньому постаті, як Ганна Арендт, Лео Штраус, Карл Левіт, Гергард Крюгер і Ганс Йонас. Робота поруч із Гайдегером справила на Гадамера амбівалентне враження. Цінуючи талант свого вчителя, він сумнівається у своїй здатності думати по-філософському. Тому в 1925–1927 роках він здобуває університетську освіту з класичної філології під керівництвом Пауля Фридлендера (1882–1968), видатного дослідника Платона. Гадамер звертає особливу увагу на літературну майстерність Платона. Збагаченню філологічного досвіду також допомагає участь – протягом 15 років – у роботі гуртка з вивчення стилю Св. Письма, яким керував теолог Рудольф Бультман (1884–1976). Проте філологічні студії не завадили Гадамеру відгукнутися на запрошення Гайдегера, який щойно видав «Буття і час», габілітуватися під його керівництвом.

Наслідками співробітництва з Гайдегером, який тим часом посів місце Гусерля у Фрайбурзі, були серед іншого стаття «Практичне знання», уперше надрукована майже через 60 років у 5 томі зібранні творів Гадамера¹, і праця «Феноменологічні інтерпретації платонівського “Філеба”», задумана як пролог до трактату з етики Аристотеля. Трактат цей

¹ Gadamer H.-G. Praktisches Wissen // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Griechische Philosophie. – Bd. 5. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. – S. 230-248.

залишився незакінченим і вийшов друком 1931 р. під назвою «Діалектична етика Платона»¹. До 1960 р. це була основна публікація Гадамера.

До мовчання Гадамера певною мірою спонукали політичні обставини. За нацизму він свідомо обмежився викладацькою діяльністю й малопомітними статтями про ставлення Платона до поетів (1934) і державного виховання (1942). З міркувань безпеки він припиняє велике дослідження софістичного і платонівського вчення про державу. За існування Третього райху він публікує лише одну монографію «Народ та історія в думці Гердера» (1942). Уміння не дратувати ідеологічних наглядачів він демонстрував і під час своїх доповідей у таборі полонених французьких офіцерів чи окупованому Парижі. Гадамер зміг бути поважним філософом у зоні радянської окупації, у консервативному Гайдельберзі, під час студентських збурень шістдесятих років і відкритих дебатів з дуже популярними Юргеном Габермасом (з 1967 до 1971) і Жаком Деридою (1981).

Якщо до повалення гітлеризму політика примушувала мовчати кожного німця, який не обрав собі долю мученика, то в повоєнні роки Гадамер не друкує великих робіт тому, що надто багато часу й сил віддає справі відродження німецької культури. Разом з Гельмутом Куном він засновує 1953 р. журнал «*Philosophische Rundschau*», в якому публікуються тодішні молоді філософи Юрген Габермас, Дитер Генрих, Ернст Тугендгат, Рюдигер Бубнер, Вольфганг Віланд та інші. Крім різноманітної організаційної роботи й підтримки молодих колег, Гадамер наполегливо працює в університеті, оточений учнями, серед яких Дитер Генрих, Вальтер Шульц, Райнер Віль, Валеріо Вера, Джанні Ваттимо. Певної мужності вимагала його підтримка видання філософської збірки (1950), присвяченої шістдесятиріччю Гайдегера, який через свій зв'язок з нацистською партією зазнав тоді остракізму.

Утім, нехить Гадамера до написання філософських текстів якоюсь мірою спричинювалася відносинами зі своїм учителем. Він зізнавався: «(...) писання для мене багато років залишалось справжньою мукою. Я завжди мав прокляте відчуття, що Гайдегер заглядає мені при цьому через плече»². Здається, Гадамер, майстер філософської розмови, не міг по-справжньому розмовляти з Гайдегером, бо останній мав звичку ставитися до живих людей тільки як до учнів і слухачів його філософських повідомлень. Якщо визнаєш вагу й новизну цих повідомлень, складно відмовитися від того, щоб транслювати їх. Хіба що вчитель визнає неодмінну обмеженість своєї думки і вступить у справжній діалог.

¹ Gadamer H.-G. *Platos dialektische Ethik* // Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke. Griechische Philosophie*. – Bd. 5. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. – S. 3-163.

² Гадамер Г.-Г. Ганс-Георг Гадамер про себе // Гадамер Г.-Г. *Істина і метод. Герменевтика II*. – Т.2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 437.

Хоч Гайдегер і доводив герменевтичність істини, він, здається, сам не зміг цілком примиритися з тим. Звідси його пророчі інтонації, спроможність розмовляти лише з мертвими мислителями, уперте мовчання щодо оцінки свого зв'язку з нацизмом. Мабуть, ніхто так болісно не пересвідчився в цій суперечливості натури Гайдегера, як його вдячний учень Гадамер. Ось тому справжньою віддякою вчителю мало стати філософське вчення, що утверджує феномен діалогу на тому місці, яке належить йому згідно з вихідною інтуїцією Гайдегера, сприйнятою молодим Гадамером у 1923 р. І Гадамер, наскільки міг, утілював у життя саме таку філософію – у невпинному діалозі з колегами й учнями та у своїх творах, головний з яких опубліковано в Тюбінгені, коли Гадамеру виповнилося 60 років.

«Істина і метод. Основи філософської герменевтики»¹ (1960) – друга значна книжка Гадамера. Робота над книжкою тривала 10 років, переважно під час університетських канікул. Уже після її закінчення Гадамер хотів додати до назви «Основи філософської герменевтики» ще «Розуміння і відбування» (*Verstehen und Geschehen*), що, справді, добре відповідає її основній ідеї. Але через подібність такої назви до заголовку збірки Бульмана «Віра і розуміння» Гадамер урешті зупинився на назві «Істина і метод». Таким чином набула особливого вияву полемічна спрямованість книжки проти сцієнтистів, які не зважають на *мовність* та *історичність конкретного досвіду*, отже, не зважають на буттєву, не методичну!, істину цього досвіду в мистецтві, гуманітарних науках, соціальному житті й повсякденності. Мабуть, якби не назва трактату Гайдегера «Буття і час», Гадамер міг би зупинитися на назві «Істина і буття».

Слід, проте, зауважити, що головний зміст книжки – це не згадана вище полеміка, а дружній діалог з Гайдегером. Книжка ця – про спробу міркування разом з учителем на ґрунті потужної та давньої гуманістичної традиції, яку той усе-таки відкидав. Отже, вона про діалог як *зрозуміння істини* під час дружньої бесіди. Це спроба разом з Гайдегером продумати далі його тезу про те, що *людина є герменевтичною істотою*, тобто істотою, що інтерпретує себе. Зрештою, «Істина і метод» доводить, що подолання метафізики, якого прагнув Гайдегер, здійснюване радше у провадженні *необмеженого діалогу*, ніж у самотньому запитуванні, у *історії буття*, до якої вдався пізній Гайдегер.

Герменевтичні міркування раннього Гайдегера стали відправним пунктом Гадамерового переосмислення герменевтики Шляєрмахера й Дильтая. Гадамер пропонує герменевтику, за своїм феноменологічним та онтологічним характером відмінну як від цих варіантів герменевтики, так і від герменевтики Еміліо Бетті (1890–1970), який теж дотримується

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik – Bd. 1. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

методологічної настанови. Крім думки Гайдегера, що переважно сформульована в рамках його проєкту *фундаментальної онтології*, Гадамер постійно залучає до свого мислення *діалектичну традицію* Платона й Гегеля. Під впливом цієї традиції, що має найрозвинутішу термінологію, а також, мабуть, під впливом Аристотеля та Гусерля, Гадамер в «Істині і методі» дотримується усталеного вжитку філософської мови, у чому розходиться з Гайдегером, хоча той, утім, не заперечував спроможності свого колишнього учня слухно висловлювати його думку, – це підтверджує Гайдегерів дозвіл, даний Гадамеру 1955 р., написати вступ до «Початку мистецького твору» (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/36).

«Істина і метод» викликала жваву й тривалу дискусію серед філософів, літературознавців, соціологів, теологів та інших. К.-О. Апель, Е. Бетті, Ю. Габермас, Ж. Деріда – це тільки деякі з критиків і співрозмовників Гадамера. Свої найважливіші статті, що стосуються до обговорення книжки, він уміщує в 2 томі свого зібрання творів (1986), давши йому красномовну назву – теж «Істина і метод». Так він підкреслив, що діалог з опонентами належить до самої книжки, яка, отже, не закінчена.

Після «Істини і методу» Гадамер публікує чотири томи «Маленьких робіт» (*Kleinen Schriften*, 1967–1977), «Діалектику Гегеля» (1971), «Шляхи Гайдегера: студії пізньої творчості» (1983), а також низку інтерпретацій поетичних творів. Багато уваги Гадамер приділяє Паулю Целяну, Стефану Георге, Райнеру Марія Рільке, Йогану Гельдерліну. Його автобіографія «Роки філософського учнівства» (1977) є більшою мірою оповіддю про враження від зустрічей з філософами, ніж про власну особу.

Видання свого зібрання творів Гадамер обмежив десятьма томами, які почав публікувати 1985 р. і закінчив 1995 р. *Перші два* присвячені філософській герменевтиці. 3–4 томи містять у собі інтерпретації новочасних філософів, серед яких чільне місце посідає Гайдегер. 5–7 томи стосуються до грецької філософії, у якій Гадамера найбільше цікавить, звісно, Платон. 8–9 томи містять у собі естетичні розмірковування, причому 8 том є скоріше концептуально-поетологічним, а 9 – збіркою окремих інтерпретацій. 10 том – ретроспективний, у ньому Гадамер знову повертається до розгляду філософії Гайдегера (1 ч.), герменевтичного повороту ХХ ст. (2 ч.), практичної філософії (3 ч.) і місця філософії в суспільстві (4 ч.). Все зібрання творів просякнуте темою мови, гуманізму і свободи.

Попри строгість свого письма й академічний стиль життя, Гадамер мав веселу вдачу. Він володів давньогрецькою і латиною, розмовляв англійською, французькою та італійською, інтенсивно спілкувався з німецькими й закордонними колегами, був членом багатьох академій і редакцій часописів, лавреатом престижних премій. Можна сказати, він утілював чимало доброго, що існує в європейській і німецькій культурі. На смерть Гадамера президент Німеччини Йоганес Рау відгукнувся словами, у

яких Гадамер оцінений як «великий філософ, а також велика людина у справжньому сенсі цього слова».

1.2. Філософська герменевтика в Україні. Яким шляхом теорія Гадамера потрапила до нашої філософії? Перше знайомство з філософською герменевтикою відбулося в Україні завдяки не дуже вдалому колективному перекладу 1 тому «Істини і методу», який здійснили в Москві наприкінці радянської доби (1988), а також перекладу Гадамерових статей, що були надруковані в російській збірці статей Гадамера «Актуальность прекрасного» (1991). Лише десятиліття по тому почали з'являтися переклади Гадамера українською мовою. 2000 р. було опубліковано два томи «Істини і методу», а наступного року під назвою «Герменевтика і поетика» вийшли друком вибрані статті з 8 і 9 томів зібрання творів Гадамера. Ці переклади були здійснені київськими перекладачами. Майже одночасно з'явилися переклади львів'ян: Тарас Возняк опублікував у своїй збірці «Тексти та переклади» (1998) чотири статті Гадамера¹, а Тимофій Гаврилів 2002 р. переклад невеличку книжку Гадамера «Вірш і розмова. Есе»² (*Gedicht und Gespräch. Essays*, 1990).

Найбільшу ваду київських перекладів зумовлено браком філософських знань у перекладачів. Вони філологи, які добре знали німецьку мову й літературу, але недостатньо орієнтувалися в сучасній філософії. Отже, ідеться не про складність письма самого Гадамера – він пише ясно і майстерно, – а про потребу в розумінні сучасних філософських течій. Частину вини за неякісний переклад несе київське видавництво «Юніверс», яке знехтувало академічні вимоги до видання фундаментальних філософських робіт. Тому користуватися перекладами Гадамера, опублікованими цим видавництвом, слід дуже обережно, знаючи їхні істотні недоліки. Що ж до львівських перекладів, то можна сказати, що вони якісніші, бо львівські перекладачі малу справу з текстами Гадамера, що присвячені естетичній тематиці, яка їм добре відома.

Далі ще про недоліки київських перекладів. По-перше, 1 і 2 томи «Істини і методу» перекладені надто по-різному. Сталося це тому, що перекладачі 1 і 2 томів не домовилися між собою навіть про спільну термінологію, яка мала б відображати термінологію німецького оригіналу. Однак, гіршим є те, що вони подеколи не впізнавали в оригіналі терміни, зокрема феноменологічні, які принципово важливі для розуміння Гадамерової думки. Приміром, усталені в українській феноменології терміни «горизонт» та «інтенція» перетворилися в українському тексті Гадамера на «обрій» і «навмисність», «життєсвіт» – на «буттєвий світ», «закинутий проєкт» (*geworfener Entwurf*) – на «забутий проєкт». І подібних проявів необізнаності з філософською термінологією можна знайти чимало.

¹ Возняк Т.С. Тексти та переклади. – Харків: Фоліо, 1998. – С. 363-424.

² Гадамер Г.-Г. Вірш і розмова. Есе. – Львів: Незалежний культурологічний журнал «Ї», 2002.

На жаль, усе це ускладнює вивчення філософської герменевтики за українським виданням «Істини і методу».

По-друге, не було впроваджено *наукового редагування* перекладу «Істини і методу», а *літературне редагування* кожного тому здійснювали різні редактори. Як видно, видавництво не звернуло уваги на вміщені в передмові слова Гадамера про те, що 2 том «має читатись як продовження, розширення й уточнення матеріалів першого»¹. Через це, наприклад, у 1 томі натрапляємо на вислів «герменевтичне коло», якому в 2 томі відповідає «герменевтичний круговий цикл», у 1 томі – «передання», тобто традиція (Auslieferung), а в 2 томі йому відповідає «передавання». Отже, ми отримали два томи одного філософського твору, тексти яких різні за стилем, термінологією та способом розуміння оригіналу.

Перший том нагадує своїм стилем і термінологією російський переклад «Істини і методу», який, до речі, викликав у фахівців багато критичних зауважень. Наприклад, в українському перекладі маємо назву 1 частини «Істини і методу» в помилкових термінах російського перекладу. Цю назву перекладено так: «Виклад проблеми істини в застосуванні до пізнання мистецтва» («Изложение проблемы истины в применении к познанию искусства»), тоді як у Гадамера це так: «Розкриття (Freilegung) питання істини на досвіді (Erfahrung) мистецтва». Переклад терміна *Erfahrung* як *пізнання* є помилкою, адже Гадамер принципово протиставляє *досвід* істини в мистецтві тому *пізнанню* істини, яке має на увазі естетична теорія, яку він критикує. Між іншим, з цього протиставлення Гадамер починає свій феноменологічний опис видів досвіду (мистецький, історичний, мовний), що стосуються до істини, недосяжної для методичного пізнання.

Другий том «Істини і методу» за способом перекладу істотно відрізняється від першого. Якщо О. Мокровольський, перекладач 1 тому, вирішує проблему термінології та інтерпретації так, що певною мірою орієнтується на переклад, здійснений російськими філософами, то М. Кушнір, перекладач 2 тому, працює цілком самостійно, без уваги до інших перекладів творів Гадамера чи до відповідних філософських досліджень. Однак така самостійність більше личить перекладачу поезії, а не філософських праць. Підготовлений читач мусить, читаючи 2 том, щоразу вгадувати у вільних синонімічних варіаціях М. Кушніра певні філософські терміни, а то й здогадуватися про те, що перекладач у певному місці взагалі не збагнув того, що говорить оригінал.

На жаль, згадані вади перекладу «Істини і методу» повторені в українській книжці «Герменевтика і поетика»², опублікованій теж видавництвом «Юніверс». Однак, якщо українська версія «Істини і методу»

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 5.

² Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001.

загалом повторює зміст перших двох томів німецького зібрання творів Гадамера, то «Герменевтика і поетика» – це збірка окремих текстів Гадамера, які упорядник, філолог Д. Наливайко, вибрав з 8 і 9 томів зазначеного зібрання творів, не пояснивши належним чином свій вибір. Крім того, збірку з неясних причин названо «Герменевтика і поетика», хоч 8 і 9 томи німецького оригіналу мають інші назви: «Естетика і поетика I. Мистецтво як вислів» та «Естетика і поетика II. Герменевтика у здійсненні» (*Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* та *Ästhetik und Poetik I. Hermeneutik im Vollzug*). Некоректне ставлення до оригіналу можна побачити також у цьому: 8 том оригіналу містить 36 статей, в українській збірці з них є лише 14, 9 том – 38 статей, в українській збірці – 6. Одже, ці томи містять статті, об'єднані згідно з авторським задумом, який таким чином зігноровано.

Ось так Гадамерова філософія почала своє життя в українському слові. На останок можна згадати, що від кінця 90-х років минулого століття «Філософська герменевтика» існує як дисципліна навчальної програми філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. А від самого початку XXI ст. ця дисципліна вивчається в Національному університеті «Києво-Могилянська академія». Автор підручника узагальнює в ньому свій досвід викладання «Філософської герменевтики» в цих університетах. *Основне завдання підручника* полягає в тому, щоб систематично викласти засади цієї дисципліни, а також розвинути думку в тому напрямі, що загалом відповідає принципам Гадамера, однак ураховує сучасний стан обговорення й розуміння філософських проблем в Україні.

2. Місце філософської герменевтики серед інших дисциплін

2.1. Історія філософії. Питання, яке філософська герменевтика порушує в цій ділянці: *Чи можна вважати, що історія філософії передовсім є історією уможлядного пізнання буттєвого ладу?* Іншими словами, чи можна бачити в історії філософії передовсім історію метафізики? Негативна відповідь на це питання випливає з розуміння, що парадигмою філософії від Античності й до Просвітництва лише умовно є *репрезентація*, тобто наше уявлення дійсності самої по собі, чи істина як «дзеркало природи» (Р. Рорті). Отже, хоча традиційний орієнтир історії філософії – метафізика, слід знати умови та межі цієї традиції, а також історичну альтернативу. Тоді історик не змальовуватиме весь філософський хід думки як низку монологів дослідників буття, що уточнюють спільну картину світу, нібито розглядуваного ззовні. Попередньо зазначимо, що філософська герменевтика бере до уваги в історії філософії насамперед парадигму риторики. Ця парадигма передбачає дослідницький діалог, а не монолог.

Історія філософії згідно з метафізичною парадигмою вимальовується як історія теоретичної науки про вічний порядок суцього, щодо якого в принципі можливе довершене знання. Цей погляд, зрозуміло, корелює з ідеєю науки, зокрема з ідеєю експериментально-теоретичної науки. Ось чому до розмежування дисциплін, яке відбувалося протягом ХІХ ст., філософом уважав себе кожен, хто досліджував базові закономірності природи чи основу чуттєвого й надчуттєвого суцього. Згадаймо хоча б назву трактату І. Ньютона *Philosophiae naturalis principia mathematica*, де сформульовано закони механічного руху й тяжіння як фундаментальні закони природи, чи назву трактату Дж. Дальтона *A new system of chemical philosophy*, де наведено результати експериментального відкриття атомів. У цих назвах бачимо «філософію». Зрештою, метафізиків, таких як Аристотель і Р. Декарт, відрізняє від натурфілософів, таких як І. Ньютон і Дж. Дальтон, лише метод, який вони обрали як надійний для створення істинної картини світу.

Вибір між фізико-математичним (експериментальним) і уможлядним (раціональним) методами не скасовує спільної парадигми, що вимагала усунути суб'єктивний та інтерсуб'єктивний впливи на ментальне відображення предмета самого по собі, тобто усунути впливи на об'єктивну репрезентацію дійсності. Зрештою, натурфілософи теж були метафізиками, оскільки намагалися розв'язати метафізичну проблему: *Як вивчати елементи і зв'язки базового порядку реальності, щоб на вивчення не впливала випадковість суб'єктивного сприйняття, спричинена нерозумною стороною та особливістю пізнавального суб'єкта, а також його причетністю до різних церков, культур і суспільств?*

В основу *парадигми репрезентації* покладена віра, що пізнання може сягати цілості першоелементів всього суцього, яких – через їхню неподільність – не звести аналітично до чогось іншого, а тому збагнення цієї вихідної цілості забезпечить дальше осягнення будь-якого похідного порядку дійсності. Прогрес у філософії, мовляв, є наближення до остаточної істини про ці *неподільні фундаментальні елементи* та їхній цілісний порядок.

Однак, дослідивши історію метафізики, можна констатувати, що за такого підходу знаходили щонайрізноманітніший фундамент. Ним були умоглядні атоми чи ейдоси, математичний універсум механіки чи вроджені ідеї розуму, первинні дані досвіду чи абсолютна ідея. Утім, атомізм, механіцизм або натуралізм, які кожен по-своєму редукують закономірності всієї дійсності до законів взаємодії першоелементів фізичної (протяжної) природи, тут загалом не відрізняються від раціоналізму або ідеалізму, які, навпаки, узалежнюють фізичну реальність від першопорядку елементів часової свідомості або вічного духа.

Загальна підстава метафізичної історії філософії така. Існує кумулятивна, хоча й сповнена помилок, історія зведення складності буття до вічної простоти першоелементів та основ їхнього зв'язку, з яких потім можна вивести закони всього реального ладу, а відтак репрезентувати в розумі буттєву гармонію (голізм) саму по собі – як вона «презентована» поза думкою філософа. Отже, дискусія натурфілософів та умоглядних метафізиків про *основний вид детермінізму* – кавзальність чи телеономізм – на ділі підпорядкована метафізичній парадигмі репрезентації. Цю парадигму ніяк не руйнує сучасна *природнича наука*, хоч вона й ураховує, що тілесна й ментальна організація пізнавального суб'єкта накладає свій карб на характер теоретичної моделі дійсності; не руйнує, бо йдеться лише про врахування «об'єктивних» параметрів суб'єкта загалом, які також наявні в будові дослідно обґрунтованої – отже, реалістичної – моделі. Відповідно, *натуралістична філософія* описує базові закономірності просторово-часової реальності, природного світу, як необхідні (квазі-вічні) й достатні (ніяких надфізичних умов) умови для всякого існування.

Головне заперечення парадигми репрезентації, яке висловлює філософська герменевтика, таке. Розрізнення царин буття – об'єктивної природи, психіки й культури¹ – до яких неодмінно причетна людина, що пізнає, насправді виявляє між ними буттєву *координацію* (кореляція), а не *субординацію* (вертикаль універсальної ієрархії, «єдиний ланцюг буття»). Філософськи висвітлена суперечність кожної теорії субординації згаданих царин свідчить про хибність матеріалістичного чи ідеалістичного редукціонізму й фундаменталізму. Репрезентація в цілому передбачає наявність «мета-», фізика й мета-фізика, тобто послідовність субординації:

¹ Це, скажімо, три світи К. Попера чи, певною мірою, предмети трьох «Критик» І. Канта.

або надчуттєвий, «метафізичний», порядок принципово визначений фізичним і суспільно-економічним порядками, отже, матеріальне репрезентується в розумі, або, навпаки, розум (дух, культура) формує фізичну реальність. Зауважмо, дуалізм і монізм урешті не відкидають *онтологічної субординації*, а тільки по-різному трактують зв'язок підпорядкування між природою і розумом. Тому-то метафізична історія філософії загалом описується поняттями *репрезентації*, *субординації* та *прогресу*.

Історія філософії у філософсько-герменевтичному аспекті обговорюється з увагою до парадигми, яка описується поняттями *комунікації*, *аплікації* та *циклічності* (герменевтичне коло). Однак, попри переконання багатьох сучасних філософів, радикальне пост-Просвітництво чи постмодерний конструктивізм не є слухним прикладом філософського вживання цих понять. *Герменевтичну парадигму* не слід ототожнювати з редуційним «релятивізмом», що стверджує: якщо істину не відкривають, себто не репрезентують об'єктивно, то її винаходять, себто довільно-психологічно чи соціально-культурно конструюють. Вивчення риторичної філософії, яка належить до традицій риторики, герменевтики й гуманізму, показує, що значно довше за конструктивізм Постмодерну існувало *розуміння циклічного зв'язку об'єктивної, суб'єктивної та інтерсуб'єктивної дійсності*. Власне, це розуміння міститься в теорії правильної інтерпретації, тобто в герменевтиці, яка – підкреслимо – не трактує інтерпретацію як випадкову конструкцію, коли все пізнавання перебуває лише в неодмінному стосунку (relation) до суб'єктивності та в залежності від історичної інтерсуб'єктивності.

У контексті питання про історію філософії, сформульованого на початку, «риторика» – це назва інтелектуального напрямку, що виник за Античності й, на противагу синкретичній ментальності архаїки, диференціює царини буття, проте диференціює не метафізично, не так, щоби звести їх до базових зв'язків однієї царини – чи то об'єктивності, чи то суб'єктивності, чи інтерсуб'єктивності¹.

М. Гайдегер в історії метафізичної диференціації як універсальної субординації бачив єдність метафізики і європейських наук, отже, фатальне «забування буття». Досягнення Г.-Г. Гадамера в тому, що він розпізнав історичну роль риторичної філософії як, сказати б, «пам'ятання буття» – як диференціацію порядків сущого за одночасного бачення єдності всього буття та буття людини. Філософську герменевтику Г.-Г. Гадамера можна розглядати як *постметафізичну онтологію*, що продовжує традицію філософії *аплікативної істини*. Згідно з нею, не можна з предмета, який розуміємо, усунути його аплікацію, тобто його застосування, у певному

¹ К.-О. Апель і Ю. Габермас окреслили історію філософії як зміну парадигм об'єктивізму (Античність, Середньовіччя), суб'єктивізму (Новий час) та інтерсуб'єктивізму (сучасність). Можна сказати, ідеться про різні пріоритети в диференціації царин буття в різні епохи.

культурному горизонті та в певній комунікативній ситуації, у діалозі (це буттєві сфери інтерсуб'єктивності та суб'єктивності). Не можна уникнути *онтологічного кола інтерпретації*, тобто співданості, кореляції в інтерпретованому предметі різних онтологічних вимірів, а саме: *об'єктивного світу й суб'єкта інтерпретації з його культурою, історією та мовленням, тобто з його інтерсуб'єктивністю*. Філософське гасло «Від міфу до логосу!» годі *тлумачити метафізично* – як заклик відкинути буденну синкретичну свідомість (δόξα) заради знання фундаментального ладу (επιστήμη). Логос філософії – це не тільки логіка науки, а й слово риторики. В історії деяких європейських народів *риторична філософія* відіграє значнішу роль, ніж наукова філософія метафізиків. Українці, без сумніву, належать до цих народів.

2.2. Онтологія, гносеологія, феноменологія. Питання, яке філософська герменевтика порушує в цій ділянці: *Чи можна репрезентацію вважати феноменом у філософському сенсі цього слова? Скажемо інакше. Чи тотожні репрезентація суцього самого по собі й «те, що саме-по-собі-себе показує, очевидне»¹? Негативна відповідь на це питання впливає з розуміння, що неодмінною рисою людського буття й пізнання є *герменевтичне коло*, а не *репрезентація реальності*.*

Звичайно, доказ цього висновку слід починати з буття взагалі. Воно, як і кожний феномен, є ціле – порядок із властивостями, яких не мають його частини поодиночі або в хаотичній сукупності. Усі феномени будуються за *принципом надсукупності*: ціле більше за сукупність своїх частин². Сформулюємо цей принцип в *онтологічному плані* як *принцип феномену*. Маємо таке: сутність предмета відрізняється від випадкового нагромадження всіх його елементів, які водночас є сутності нижчого порядку; крім того, сутність даного предмета є також елементом вищого порядку, цей вищий порядок є елементом ще вищого, і так далі – нескінченно. У *гносеологічному плані* те саме висловимо як *принцип герменевтичного кола*: порядок розуміння починається з інтуїції цілого предмета, щоб у межах цієї інтуїції краще зрозуміти зміст його частин; водночас це й зворотній порядок – аналіз частин, щоб через цей аналіз краще зрозуміти цілий предмет, тобто вийти за межі його інтуїтивного змісту³; отже, це два рухи взаємного уточнення змісту цілого та його частин, рухи, що ніколи не сягають абсолютної повноти знання предмета як тотожності цілого та всіх його частин; отже, розуміння цілого та його частин є циклічний і нескінченний процес, у якому цілий зміст предмета неминуче постає як елемент цілості дедалі вищих порядків, а також як

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 28.

² Аристотель. Метафізика, VIII 6, 1045a 8-10.

³ Як принцип античної риторики, принцип герменевтичного кола означав: слухне розуміння цілої промови вимагає слухного розуміння її частин, а слухне розуміння частин неможливе без слухного розуміння всієї промови.

цілість для дедалі нижчих порядків елементів; через це сутність предмета завжди невіддільна від горизонту буття предмета. Таким чином, *феноменальна* даність сутності не значить *остаточну повноту* її предметної даності¹. Сутність також ховається в горизонті. Буття предмета виявляється горизонтом, а не системою, що об'єктивується.

Буття предмета полягає в тому, що він є самим собою (самототожність), сутністю певного онтологічного порядку, і не є самим собою, бо входить як частина до вищого порядку (макрорівень), і розкладається на частини нижчого порядку (мікрорівень). Отже, буття предмета полягає в нескінченності сутностей-цілостей, до яких він входить, і сутностей-елементів, на які він ділиться. Через цю онтологічну диференціацію предмет, хоча й ототожнюється з його феноменальною даністю, самоданістю, але щоразу більший і повніший за актуальне сприйняття та розуміння його даності. Тому осягнення предмета завжди недовершене, ніколи не тотожне з предметом самим по собі, невичерпне, неоднозначне, як і буття, що ніколи не репрезентується вповні.

Отже, *принцип пізнання також є принципом буття*. Ідеться про *онто-гносеологічну відповідність*, на яку вказує поняття феномену. Будь-яке суще виступає для нас у світлі згаданої раніше надсукупності. Ось чому його названо «*феноменом*», – те, що не можна звести до чогось іншого, що не дорівнює ані нашому сприйняттю (досвідному потоку) його елементів, ані його причинам. Це унікальна риса людського буття: будь-яке суще щоразу вже дане не тільки дискретно, як гілетичні² дані, а насамперед у сутнісній цілості, у «просвітку буття» (Гайдегер).

Далі, феномен сприймають як сутність певного буттєвого рівня (порядку, регіону, горизонту), однак на вищому рівні вона ж виглядає для нас як елемент, що входить до сутності цього рівня, тоді як на нижчому рівні, навпаки, виступає як сукупність елементів, які ще нижче поділяються на свої елементи, і так далі – нескінченно. Ось чому *сутність* як феноменальна цілість не є *платонівською ідеєю*; вона не самодостатня для свого існування й нашого пізнання, бо вона разом те, що є елементом, «матерією», і входить до сукупності елементів, у яких фундовано сутність вищого онтологічного рівня. Одне слово, феномен – не вічна ідея чи самототожна сутність, адже він є водночас *ціле й частина*.

Навіть буття взагалі – це не тільки ціле, але й частина, інакше воно не було б феноменом. У феноменальній співданості найбільших царин буття (суб'єктивність, об'єктивність, інтерсуб'єктивність), які – попри метафізичну мрію про універсальну ієрархію – не субординовані в цілому бутті, виявляється те, що *ціле буття є «елементом» нашого буття, тобто*

¹ Феноменології Гусерля властивий фундаменталістський патос: пошук «вихідних феноменів», «первинних способів даності», апріорної – універсальної – кореляції між «істинною суттю» інтенції свідомості та «істинною суттю» предмета цієї інтенції.

² Від давньогрецького слова ὄλη, матерія.

ось-буття (Dasein), у якому згадані царини координовані, та водночас наше буття є буттям-у-світі, тобто й «елементом» буття в цілому.

«Людина – пастух буття» за висловом М. Гайдегера¹. Отже, людина входить до тотальностей (цілостей) і внутрішньо («я» у стосунку до своєї самості, історії свого життя, життєсвіту, культури й мови), і зовнішньо (людське тіло у фізичному світі, людина в системі суспільства), проте ці тотальності в ієрархії буття не вищі за людину, навіть буття загалом не вище за буття людини, оскільки всі зазначені тотальності також входять до *нашого буття, яке «є» для буття взагалі та його протилежності (ніщо).*

Питання феноменальної співданості царин буття спочатку постало в Гусерлевій версії інтенційності предмета свідомості. Е. Гусерль, як відомо, розумів *принцип інтенційності* як апіорну кореляцію інтенції суб'єкта й безпосередньо даного предмета. Феномен як медіум сфер суб'єктивності та об'єктивності, трансцендентальної суб'єктивності та предмета категоріального споглядання, поступово тематизують у феноменології так, щоб досягти розуміння *цілості кореляції царин буття*, яка зрештою виявлена М. Гайдегером у первинному – донауковому й повсякденному – досвіді людського буття. Гайдегерове поняття *буття-у-світі* виражає сутнісну цілість – чи сенс як точку перетину – царин буття в бутті людини. В осмисленому способі буття людини неодмінно корелюються думка, мовлення, соціальна оцінка й просторово-часовий світ. Відповідно, *повсякденний досвід* набуває у філософії значення самопоказу сутності, отже, щонайповніше й первинно даній у буденному житті: дотеоретичній концептуалізації гілетичних елементів досвіду як водночас образної (вбачання зовнішніх і ментальних об'єктів, категорій), артикуляційної (мовлення) й оцінної (суспільство) цілості суцього. Звідси головне питання герменевтичної онтології *про джерело й умови такої феноменальності.*

Пояснимо сказане на прикладах. Спочатку в *онтологічному аспекті.* У царині *об'єкта* субатомні частинки складають атом, порядок атомів має істотні властивості, яких не має субатомний порядок; молекули утворюють порядок, чії властивості істотно відрізняються від властивостей порядку атомів. Цю ієрархію об'єктивного буття можна окреслювати далі, згадуючи еволюційні шаблі: переходи до порядків одноклітинних організмів, нейронних організмів, істот з лімфатичною системою, з неокортексом тощо. Однак, у царині *суб'єкта*, де сутності, або «ментальні об'єкти», є часовими, але не мають протяжності, уже інша субординація: відчуття, імпульси, емоції, значення знаків, поняття, розуміння правил і ролей тощо. Ще інша субординація у царині *інтерсуб'єктивності* (культура й суспільство): слова, речення, тексти, контексти, історія і т.д.; племена, села, міста, імперії, індустріальне суспільство і т.д. Будь-який *феномен*

¹ Heidegger M. Brief über den »Humanismus«; [hrsg. von F.-W. von Herrmann] // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Bd. 9. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976. – S. 331.

визначається своїм стосунком до всіх царин буття, які координовані як буття-у-світі-буденного-досвіду: стосунок до часу (внутрішній аспект розуміння) й простору (зовнішній аспект розуміння), а також до своєї частковості (як елемент внутрішнього і зовнішнього цілого) і своєї цілості (як просторова і/або часова сутність).

Зауважмо, *природні системи*, які утворюють людське тіло (наприклад, системи молекул), чи в які залучено тіло (наприклад, Сонячна система), різняться від *людських тотальностей*, до яких людина входить внутрішньо, тобто має їх за свій горизонт свідомості (культура, мовлення, життєсвіт), і зовнішньо, тобто людина виступає як частина соціально-економічної «системи» або культури, комунікації, життєсвіту. Ці тотальності не існують суто об'єктивно чи суто суб'єктивно, їм властива єдність простору й часу, яку неокантіанці описували як збіг об'єктивних благ і «вічних» – тобто (інтер)суб'єктивних – цінностей, а ми радше назвемо її *символічною єдністю сенсу*. Ці тотальності, зрозуміло, не становлять такого буття, що вищий за буття людини, оскільки водночас входять до останнього як горизонти свідомості, мовлення¹ та існування людини; отже, вони суб'єктивно є елементами людського буття й водночас об'єктивно є цілостями для цього буття.

Тепер пояснімо сказане в *гносеологічному аспекті*. Отже, за первинного досвіду будь-який предмет «сам себе показує», але zarazом виявляється як ціле, тобто сутність, і як подільне, утворене з елементів. Феноменальна єдність, подільна неподільність, – це умова того, що вже в першому сприйнятті будь-що певною мірою зрозуміле. Звідси *теза філософської герменевтики*: щоразу наявна первинна інтуїція сутності предмета, на який звернено увагу (інтенція), – це передрозуміння, тобто завжди вже деяке попереднє розуміння, отже, антиципація цілості, яку уточнюємо під час дальших міркувань. Предмет, який нам трапляється, від початку «показує себе самого», однак не слід думати, що інтенційна самоданість сутності предмета – репрезентація об'єкта як такого. Цей висновок суперечить *іншій тезі філософської герменевтики*, що сутність – це *сенс*, а не ідея, оскільки фундована в елементах і порядках усіх буттєвих царин водночас. Цю тезу слід теж розтлумачити на прикладах.

Скажімо, інтелектуальні акти інтуїтивно дані як невідривні від свого «носія» – людського тіла. Чи трохи інакше: вочевидь, думка «пов'язана» з клітинами головного мозку. Проте зазначені царини – мислення й організму – між собою *не субординовані*, тому зміст думки ніяк не звести до функції клітин головного мозку. Ми не скажемо, що між просторово-часовою цариною природи (мозок) і часовою цариною індивідуальної думки існує причинно-наслідковий зв'язок. Просторовий предмет не може

¹ Гадамер називає мовність «здатністю розуміти символічне». Див.: Gadamer H.-G. *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte* // Gadamer Lesebuch; [hrsg. von J. Grondin]. – Tübingen, 1997. – S. 291.

бути причиною непросторового, і навпаки. Ми говоримо, що людина здійснює свій намір через рух тіла, але не вважаємо, що «здійснення» чи «вираження» наміру означає кавзальний зв'язок між ним і рухом тіла. Скоріше йтиметься про якусь *координацію* фізичного і ментального порядків. Відповідно, думку не звести до порядків інших буттєвих царин – до тілесної організації чи матеріального базису суспільства, чи до певної мови й традиції. Усі перелічені царини співдані в людському бутті так, що тільки разом визначають горизонт і елементи думки. Так само, приміром, визначається буття комплексів літер, тексту: матеріальні об'єкти, також знаки мови певного суспільства, також символи «ментальних об'єктів» автора й читача¹.

Тепер спробуємо проблематизувати стосунок повсякденної *істини* й *методичного* досвіду науки, щоб побачити напрям розвитку філософсько-герменевтичної теми. Отже, розуміння поглиблюється як рефлексійний розгляд феномену, оскільки відрізняє цілісну сутність від елементів, у яких фундовано сутність, аналізує елементи, розрізняє елементи цих елементів, намагаючись дійти до найпростіших; разом з тим, рефлексійний розгляд самоданої цілості вирізняє її як уже елемент вищої цілості. Зрештою, стосунок «ціле – частини» дедалі уточнюється, переосмислюється і навіть доходить до заперечення феномену повсякденного досвіду.

Наприклад, Аристотель згідно з повсякденним досвідом уважав, що живе тіло не може складатися з неживих атомів. Та й справді, інтуїтивно ми не бачимо в організмі чогось неживого, не бачимо його хімічних і фізичних елементів самих по собі. Проте інструментально-експериментальний аналіз доводить, що такі елементи існують на рівні організації живого тіла, який нижчий від рівня даності цього тіла для нашого повсякденного досвіду. Ось тому науковці новочасної доби заперечують «аристотелівський» досвід зв'язку цілого організму з його частинами. Вони переконані, що порядок існування живої людини можна звести до фізико-хімічних закономірностей об'єктивної сфери.

Однак, протилежність позицій Аристотеля і сцієнтистів таки не радикальна, адже обидві позиції – *фундаменталістські*. Аристотель за

¹ Р. Інгарден спробував дослідити подібну онтологію літературного твору. Див.: Ingarden R. *Das literarische Kunstwerk*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960. Він стверджував, що цей твір як ідеальна інтенційна формація має гетерономне онтичне підґрунтя в 1) інтенційних актах автора, 2) фізичних засобах запису й відтворення, 3) ідеальному значеннєвому змісті. Як видно, ідеться про буттєві царини суб'єктивності, об'єктивності й інтерсуб'єктивності. Див. аналіз Інгарденової онтології твору: Грабович Г. «Літературно-художній твір» // Грабович Г. *Тексти і маски*. – К.: Критика, 2005. – С. 40. А також: Грабович Г. Цінність і цінування у феноменологічній теорії // Грабович Г. *Тексти і маски*. – К.: Критика, 2005. – С. 53-68. Феноменолог В. Молчанов говорить згідно з метафізичним принципом універсальної субординації про те, що внутрішній стан митця та зовнішні обставини – це «емпіричний матеріал», над яким надбудовується ідеальний предмет літературного твору. Див.: Молчанов В.И. *Проблема культуры с точки зрения феноменологии сознания* // *Философия культуры*. – 2001: Сб. науч. статей. – Самара: Самарский университет, 2001. – С. 5.

базовий рівень елементів організму мав живі елементи, бо не визнавав, що певна єдність неживих частин може сама по собі дати живе ціле й мати властивості вищого буттєвого щабля – властивості живого тіла, які радикально відмінні від властивостей його неживих елементів і які, за Аристотелем, не існують без душі. Сцієнтисти, навпаки, вважають, що висновок Аристотеля суто умоглядний, бо мотивований лише незбігом, очевидним для повсякденного досвіду, властивостей живої і неживої природи. Вони певні: якщо експериментально вивчити весь закономірний порядок неживих елементів організму, отримаємо вичерпну відповідь про те, як з неживого виникає життя. Мовляв, згаданий порядок є зрештою охоплюваний у наукових теоретичних моделях, отже, знання про закономірності виникнення та поведінку організмів колись сягнуть фундаментального рівня, на якому стане можливим штучне відтворення життя і розумної поведінки.

Філософська герменевтика, навпаки, зауважує, що тілесність і розум – це феномени людського буття. Безпосередньо – феноменально – дано те, що *способи ідентичності*, тобто способи цілості, принципово різняться між собою: ідентичність речі відмінна від ідентичності живого тіла, останнє – від ідентичності думки. Час цих предметів – точніше, різниця способів їхнього часової цілості – визначає усю цю відмінність ідентичностей. Аристотель, щоправда, тут передовсім бачив меншу впорядкованість чи більшу «хаотичність» неживого, відповідно, більшу цілісність, «тілісність», живого як смертного, а відтак на ще більшу впорядкованість безсмертного. Та й справді, з погляду повсякденного досвіду феномени живого прекрасніші за феномени неживої природи, бо ідентичність організму існує завдяки інтеграції смерті в спосіб збереження цілості організму – інтеграції смерті в життя. Цілість і хаотичність (розклад) співіснують в організмі так, що їхній синтез уможливорює саморегуляцію, розвиток і самовідтворення. Отже, час організму, що охоплює молодість, старість і смерть, відрізняється від часу речі або думки. Докладніше про це в наступному розділі.

Досвід об'єктивного світу, досвід суб'єктивності, мовлення і соціальної комунікації утворюють нерозривну єдність герменевтичного досвіду. Досвід об'єкта, відірваний природничою наукою від герменевтичного досвіду, або досвід суб'єкта, відірваний умоглядною метафізикою від того ж досвіду, не відзначаються потрібною повнотою та явністю феноменів. Замість тлумачення феноменів природнича наука й метафізика будують конструкції, моделі, які не враховують кореляції, чи координації, царин буття. Тому *мета філософії* – відповісти на «корелятивне» питання: як конститується феноменальність справжніх і необхідних сутностей нашого життя. Попередня відповідь, що стосуватиметься часу як онтологічного принципу ідентичності, має зрештою вказати на історичність як умову феноменальності.

3. Ідентичність і час

3.1. Ідентичність і буття. Інтуїтивно зрозумілою є *реальна ідентичність* фізичних і органічних тіл. А от потойбіч окремого об'єкта ідентичність здається проблематичною. Чи можна зводити ідентичність до індивідуальності? Коли *індивідуальність* розуміють як неподільність, тоді поняття справді є збіжними. Проте, колектив теж неподільна одиниця, що індивідуально різниться від іншого колективу. Отже, неподільність не можна звести до відсутності будь-яких частин – до метафізичного поняття атому. Неподільність означає *цілість*. Тому проблему ідентичності слід трактувати як *онтологічну проблему різновидів цілого*.

Коли хочемо пізнати істину предмета, то запитуємо про його буття в сенсі цілості всіх його елементів (відкритість істини) і горизонту цієї цілості (прихованість істини). Як уже зазначалося, буття предмета – це *іманентний* лад, який охоплює всі елементи предмета так, що предмет існує власним чином, тобто індивідуально-цілісно; водночас буття предмета – це *трансцендентальний* лад, тобто це *вищі й нижчі* порядки, до яких предмет стосується як *елемент* у вищих порядках і як *ціле*, що обумовлює зв'язок у нижчих порядках своїх елементів. З феноменологічного погляду, взяти предмет у його себе-показі у власних межах – означає збагнути його істину як складну цілість, спосіб існування, що править за феноменальну єдність актуально даної ідентичності й горизонту ідентичності, себто єдність іманентного й трансцендентального буття. Як бачимо, розуміння онтологічного ланцюга видів ідентичності – це умова збагнення істини будь-якого предмета, яке, певна річ, не дорівнює феноменальній даності предмета, бо є філософським аналізом феномену.

3.2. Об'єктивне буття та ідентичність особи. Для онтологічного розрізнення типів ідентичності найвагоміші фактори – це *простір і час*. Просторово-часові об'єкти, на відміну від ментально-часових, ідентичні таким чином, що їхня просторова форма повсякчас піддається просторовим змінам, здебільшого мікроскопічним. Для неорганічних та одноклітинних організмів час є *зовнішнім* фактором руйнівної дії, тоді як для багатоклітинних організмів він є *внутрішнім* фактором збереження ідентичності, тобто фактором їхнього самозбереження. Це означає, що руйнація цілості фізичних тіл і одноклітинних відбувається переважно через вплив середовища, натомість багатоклітинні тіла зберігають цілість через взаємодію із середовищем, тобто самозбереження «підсилено» завдяки програмі старіння, оскільки *життя* – це обмін енергією і речовиною із середовищем (метаболізм), під час якого неодмінно накопичуються внутрішні руйнівні зміни, сказати б, через старіння накопичується смерть.

Якщо смерть – заданість, то це означає, що реальна ідентичність організму теж *заданість*, а не лише *даність*, якою є руйнація неорганічного

об'єкта. Взаємодія організму з середовищем або світом (для людини) підпорядкована завданню самозбереження через *адаптацію*, *вроджені програми поведінки* (інстинкти), *перетворення довкілля* (для людини). Особливим фактором органічної ідентичності є *репродукування* організму, отже, має місце *родовий* характер реальної ідентичності організму, на відміну від реальної ідентичності речі. Смерть долається на родовому рівні – як єдність родового збереження ідентичності та індивідуальної смерті.

Зазначені фактори ідентичності живої істоти не діятимуть повноцінно без *відчуття*. Кожна частина органічного тіла відбиває стан усього тіла, а також елементів середовища, що взаємодіють із тілом. Наявність факторів ідентичності дає змогу твердити, що ідентичність організму, яка є причиною і метою тваринного життя, підпорядкована не лише *природній кавзальності* (даність), а й *природній телеології* (заданість). Стосунок кавзальності й телеології відкриває такий вимір взаємодії з середовищем і світом, як успіх або неуспіх у досягненні мети.

Розум – це серед іншого здатність відбивати в організмі не лише безпосередню дію елементів середовища (здатність відчуття), а конструювати ціле середовище, зрештою, взаємодіяти зі світом: фізичною природою, власним тілом, своєю суб'єктивністю та суспільством. Для розумної істоти збереження реальної ідентичності не править за єдину ціль. Для неї важить *телеологія культури*, отже, запрограмована спрямованість до самовдосконалення, часове (історичне) узгодження рівнів взаємодії зі світом, один з яких – це належність до спільноти та відповідної традиції, *культурна ідентичність*.

Філософське питання «Що є людина?», яке Кант мав за головне¹, постає насамперед як питання про узгодження рівнів взаємодії зі світом, оскільки людина – це місце перетину царин об'єктивного, суб'єктивного, інтерсуб'єктивного. *Ідентичність особи* означає, що її буття – не даність, а заданість, оскільки воно передбачає часову узгодженість, точніше: наративну цілість, рівнів взаємодії згаданих царин. Відповідно, головна життєва проблема особи полягає в тому, що її самість – «я»-об'єкт як описовий та нормативний образ себе – зазвичай роздерта конфліктами різних царин буття, отже, її розум («я»-суб'єкт, рефлексія) не вважає прийнятною свою самість, не ідентифікуються з нею.

Пояснимо, як особа є перетином царин буття. У *фізичній* царині її реакція на середовище відбувається мимоволі, як *наслідок* подразника-*причини*. У вигляді *жесту* несвідома реакція вже відбиває особливості індивіда, його *природну телеологію*. Разом з тим особа ухвалює *свідомі*

¹ Кант підпорядкував філософські питання «Що я можу знати?», «Що я маю вчиняти?», «На що я можу сподіватися?» (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) конкретнішому питанню філософської антропології: Was ist der Mensch? (Що є людина?)

рішення щодо своїх дій. Утім, вона тут спочатку керується *перформативним знанням як телеологією культури*, а потім – актами думки, зміст якої є *норми та цінності в суб'єктивній царині* (предметне знання). Як видно, буття особи у світі – це одночасна причетність до зазначених царин буття, яку філософія має пояснити, а кожна особа – узгодити в оповіді про себе саму.

Скажімо, Кант, який назвав причиною морального вчинку чисту (розумну) волю, усе-таки не пояснив онтологічно, як пов'язані між собою *розумний порядок* норм і свободи, *телеологічний порядок* природної волі (чуттєві потяги) та поведінка за порядку *природного детермінізму*. Якщо моральна інтенція – це акт розуму, то як моральна думка здатна щось змінити в світі фізичних причин? Розуміння умов ідентичності особи неминуче наштовхується на цю проблему неузгодженості царин буття, – якщо не бачити медіальності первинного досвіду та герменевтичності сенсу самоопису особи.

3.3. Суб'єктивне буття й досвід. Коли мова заходить про суб'єктивність, насамперед на думку спадає ідентичність ментального об'єкта, наприклад числа, що абсолютно тотожне самому собі. Вважається, що число не лише просторове, а й нечасове. Традиційна філософія до класу «вічної», незмінної, *абстрактної тотожності* схильна зараховувати всі поняття, ідеї та сутності, відриваючи їх від складнішої цілості суджень як темпоральних актів думки й горизонту мовлення. Найпростіша цілість думки – тавтологічна й атомарна, тому маємо очевидну відмінність між ідентичністю ментального об'єкта, – як загального поняття, так і емпіричного уявлення, образу чи відчуття, – та ідентичністю всієї сфери цих об'єктів, себто «ментального простору», психіки. *Ідентичність психіки* відзначається складною структурою, яка нагадує просторово-часову структуру реального буття. Це дає підставу фізикалістам ототожнювати психіку з людським мозком. Зрозуміло, людина є очевидною тотожністю психіки й тіла, однак психофізична проблема якраз і породжена неясністю структури цієї тотожності (узгодженості). Одне слово, структура реальної ідентичності психіки має тільки одне безперечно спільне зі структурою ідентичності просторової реальності – обидві є *конкретними ідентичностями*, а не абстрактними, якщо використовувати звичайну гегельянську термінологію.

Конкретна ідентичність *континуальної* свідомості передбачає *абстрактну* ідентичність ментальних об'єктів. Сказати інакше, *дискретні* об'єкти у свідомості складають *ідеальний континуум*, який часто плутають з реальним континуумом досвіду, де *актуальний* ментальний об'єкт повсякчас зіставлено з *потенційними* (горизонтними) порядками пам'яті (минуле) та проєкту (майбутнє). Зауважмо, *логічна єдність* континуальної та дискретної думки позначається поняттям *свідомості*, яке певним чином корелює з поняттям *досвідної єдності*, бо лише в потоці досвіду маємо

дійсну присутність пам'яті й проекту свого життя, тобто наявність умов *самості*. Свідомість сама по собі, очищена від мови й досвіду, – це абстракція метафізики, здатна хіба що на роль трансцендентального суб'єкта чи на роль духа як позачасового розвитку чистих понять¹.

У живому людському досвіді, натомість, роль свідомості відіграє «я» як мовне значення, продукт комунікації. «Я» позначає рефлексійне ставлення особи до своєї *самості*, яке водночас розрізняє особу й світ. Одне слово, «я» є «трансцендентальна» умова історичного *розуму*. Цей розум запитує людину про істинність її опису самості (самоопису), норм її поведінки, її образу, створеного колективом (так зване соціальне «я»), а також про істинність наявної картини світу, зокрема образів інших людей. Зрештою, розум – це нормативна інстанція досвіду, бо не просто *описує* цілі, засоби й цінності, а критично запитує про їхнє значення, або загальну значливість, тобто *оцінює* їх з позицій збереження ідентичності та солідарності зі спільнотою.

3.4. Інтерсуб'єктивне буття і розум. Досвід як спосіб людського буття – це предмет філософської антропології, яка між розумом і людським тілом бачить *царину телеології*, що містить природні й соціо-культурні програми, передовсім спрямовані на узгодження цілей індивіда й людського роду, рівнів особи й суспільства. Ідентичність розуму й тіла є, отже, опосередкована *колективною ідентичністю*, що постає як досвідна єдність культурної й природної телеології. Колективна ідентичність, себто ототожнення зі своєю спільнотою, передбачає як несвідомі потяги (приміром, сексуальний, продовження роду), так і усвідомлене прагнення особи здійснити унікальне покликання, дотримуватися наративної послідовності свого цілісного життя, втілити задане, тобто формувальний принцип (цільова причина) своєї особистості та власної культури.

Тільки через ідентифікацію з родом особа здобуває свою мовну «запрограмованість», своє упередження традицією. Найбільші спільноти людського роду, з якими, власне, й відбувається зазначена ідентифікація – це культури та їхні історичні традиції. За аналогією з людським тілом і його природною телеологією, вони мають певний телеологічний зв'язок символів, цілей, норм і мов, які визначають характер дій індивіда й колективу здебільше перформативним чином («передрозуміння» за Гайдегером і Гадамером).

Заданості змісту телеології культури розум протиставляє витворені ним цілі та норми, які він предметно верифікує як *даність* дескриптивної та нормативної картини суспільства, яка раз у раз конфліктує з цілями й поведінковими орієнтаціями особи. Звичайне ставлення розуму до природних і культурних програм людської поведінки – це раціональна

¹ Цей розвиток у вічності – головна ідея Гегеля, яка засновує його систему нескінченного синтетичного судження апіорі (спекулятивна логіка) як структури абсолюту.

критика. Так звані «філософи підозри» (термін П. Рікера) не стільки підозрювали розум у нездатності бути справді автономним, скільки наголошували наявність запрограмованості, перформативних знань, – того, що розум не здатен зовсім відкинути, спочатку цілком упредметнивши його.

Фройд показав, що тілесність «визначає» індивідуальний розум через несвідоме, *природну телеологію*. Маркс за несвідоме мав *телеологію матеріальної історії*, яка зазвичай формує класовий та ідеологічний характер культури. Ніцше розкривав генеалогію моралі та культури як несвідоме вираження *телеології волі до влади*.

Психоаналіз не легітимує несвідомі потяги індивіда як даність, а через вербалізацію – авторитетну критику самоопису пацієнта – намагається розумно узгодити вияви цих потягів з нормами суспільства; проте останні психоаналіз сприймає некритично. Маркс намагається відкрити закономірну заданість історії, яка породжує «нерозумні» – точніше: непрогресивні – норми й цілі суспільства, що некритично сприймаються «пацієнтом», хронічно хворим на ідеологію. Ніцше теж підозрював, що розум істотно залежить від родового життя, щоправда, змальована ним суть цього життя давала мізерну надію на одужання автономного розуму.

Реальна ідентичність є неодмінно *часовою*¹, значить скінченною та емпіричною. Крім того, людський досвід, як і реальна ідентичність організму, має *родовий* характер. Оскільки думки зберігають свою часову ідентичність через репродукування в думках інших істот, визначальним фактором досвіду виявляються *мовна комунікація*. До того ж, історична спільнота як комунікація роду неможлива без часової ідентичності думки в окремій досвідній суб'єктивності. Таку ідентичність забезпечує *пам'ять*, що продовжує акт думки в іншому акті в такий спосіб, що відмінний від безперервності об'єктивного існування тіла.

Щоб виразити *телеологічну природу пам'яті*, без якої не може існувати історія та наратив, слід спершу зазначити, що «я», супровідне для кожного предмета нашої уваги, є функцією людської пам'яті. У кожному акті нашої думки ми водночас пам'ятаємо про себе, – і зовсім не в абстрактному сенсі Кантової *трансцендентальної єдності апперцепції*. У кожному акті співдана *вся* наша самість-у-світі, а не тільки рефлексія, яка передбачає поділ на абстрактне «я» та окремий предмет. Завдяки пам'яті самість і світ (традиція) правлять в акті думки за перформативні – непередметні й дотеоретичні – знання, що визначають спосіб феноменальної даності будь-якого предмета *первинного досвіду*. Тому не можна думати, що пам'ять – це щось на кшталт запису минулих подій та видобування з тих записів образи самого минулого. Насправді пам'ять постійно перетворює

¹ Ідеалізм так чи так накидає свідомості часовий порядок. Наприклад, Гегель це робить тоді, коли говорить про «рух» і «розвиток» у царині чистої думки, намагаючись таким чином визначати суто структурні стосунки чистих понять.

минулий досвід згідно з формувальним принципом нашого життя і традицією; так вона надає перевагу тому, що стосується наших цілей. Як видно, предметні знання про реальність упереджені нашим повсякденним досвідом, а пам'ять забезпечує нашій думці певне спрямування, перегляд – не скасування! – якого є критичною роботою розуму.

I. ПРЕДМЕТ І ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

1. Поняття герменевтики

1.1. Мистецтво тлумачення, розуміння й герменевтичний досвід.

Герменевтикою здавна називали мистецтво тлумачення. Їм'я її походить від давньогрецького ἑρμηνεύειν, що означає *тлумачити, інтерпретувати, роз'яснювати*. Герменевтика, ἑρμηνευτική, стосувалася того, що має *сенса*, тобто артефактів і виявів думки, зокрема текстів.

Протягом століть до мистецтва тлумачення, *ars interpretandi*, зверталися переважно задля роз'яснення окремих темних місць у найвагоміших повідомленнях: це *священні тексти, закони та літературні твори*. Через розбіжність їхньої природи постали *спеціальні герменевтики*: біблійна (екзегеза), юридична й філологічна. Усі вони були герменевтикою тексту. У ХІХ ст. виникає *універсальна герменевтика* – філософська теорія, що визначає умови розуміння сенсу взагалі. Відтоді герменевтика не обмежена суб'єктивною потребою з'ясувати правила і способи розуміння текстуальних, матеріалізованих повідомлень. Отже, замість такої «суб'єктивної» герменевтики постає герменевтика, що розглядає сенс як належний до «об'єктивної» цілості духа чи досвіду¹.

Потреба *розуміти*, або тлумачити, не збіжна з потребою *знати*, пояснювати, хоча обидві й стосуються істини. Справа в тому, що розуміють сенс, а знають об'єкт. Звичайно, об'єкт теж має сенс, але зауважмо різницю: сенс предмета визначається його зв'язком із *зацікавленням і комунікативним суб'єктом*, тобто не лише з окремим суб'єктом, а також зі світом нашого спільного буття (цариною інтерсуб'єктивності), натомість *об'єкт* – згідно з науковим принципом методологічного соліпсизму – здається *незалежним від спілкування й пізнаванням для без-світового суб'єкта досліду*. Отже, сенс об'єкта не помічають відтоді, як модерна наука відкинула телеологію фізичного світу. Повернути об'єктові сенс – це передовсім осягнути приховану телеологію науки, визначену *герменевтичним досвідом як способом буття у світі*.

Коли ми *інтерпретуємо* сенс, то усвідомлюємо, що за ним стоїть життя – інтенція, мова й традиція, що спрямовують інтерпретацію. Натомість об'єктивістична, природнича наука досліджує свій предмет з вірою в те, що *знання* тільки унаочнюють реальні закономірності. Досвід, який визнає ця наука, можна назвати *досвідом об'єкта*, чи дослідом.

¹ У тексті підручника визначення герменевтики як «суб'єктивної» чи «об'єктивної» взято в лапки, оскільки під «суб'єктивною» розуміємо інструментальну, епістемічну герменевтику, яку вважають знаряддям «суб'єкта» свідомої інтерпретації, а під «об'єктивною» розуміємо онтологічну, філософську герменевтику, яку вважають способом нашого буття в «об'єктивному» світі.

Навпаки, *досвід сенсу* постає як *розуміння*; тут осягнення сенсу залежить від *історії* та події, у яких бере участь інтерпретатор, отже, мова не про об'єктивність і необмежену повторюваність осягнутого, а про його часову причетність до цілості людського існування і світу. Ось чому *досвід сенсу* названо *герменевтичним*. Далі термін *розуміння* означатиме герменевтичний, конкретний досвід, який відрізняється від абстрактного, наукового досвіду, часто трактованого у філософській літературі як *пізнання*. Крім того, герменевтичний досвід тут не ототожнено з досвідом гуманітарної науки, бо тлумачне розуміння – це наше дорефлексійне самотлумачення у світі через мову як історичну комунікацію, воно як *повсякденний досвід*, життєсвіт, обґрунтовує будь-який науковий досвід, що природно є рефлексійним намаганням об'єктивувати буття. Герменевтичний досвід – це спосіб буття у світі, за якого світ і наша самість дані як буття, а не як речі (сущє). Істинність цього досвіду підкреслюється в поняття «первинний досвід», якого досягають через виявлення й перегляд упереджень, що властиві нашому повсякденному досвідові; останній, утім, ніколи не є цілком хибним.

1.2. «Об'єктивна» й «суб'єктивна», спеціальна й загальна герменевтика. Після перших міркувань про герменевтику Платона (*Ἰων*, «Іон»), Аристотеля (*Περὶ ἑρμηνείας*, «Про тлумачення/інтерпретацію») і софістів, мистецтво інтерпретації привертає увагу елліністичних і римських науковців. З поширенням християнства в давньому світі з'являється герменевтика Біблії, так звана *екзегетика*. Водночас були спроби систематизувати засоби розуміння художньої та юридичної літератури. За Нового часу термін «герменевтика» вперше вживає 1629/1630 р. теолог Й.К. Дангавер. Ішлося про науку *hermeneutica generalis*, *загальну герменевтику*, що закладає підвалини тлумачення письмових джерел теології, правознавства й медицини. У ранньомодерному світі герменевтика остаточно сформувалась як наука про розуміння *тексту* в найширшому сенсі (навіть світ – текст), вона вивчає способи, що прояснюють *зв'язок знаків і значень як такий*.

Герменевтика розглядала тлумачення передовсім у двох аспектах, а саме: 1) багатозначність тексту чи його окремих місць, 2) предметна істинність тексту, себто зв'язок тексту і його предмета. Поступово – перетворюючись у ХІХ ст. на справді загальну – герменевтика починає враховувати стосунок цих аспектів до питання про те, як текст пов'язаний зі світом автора й тлумача, з їхнім *самотлумаченням*.

Перші варіанти загальної, чи універсальної, герменевтики, запропоновані Ф. Астом (1778–1841), Ф. Шляермахером (1768–1834) і В. Дильтаєм (1833–1911), передбачали методичне осягнення сенсу будь-якого тексту через *відтворення* його зв'язку з авторським задумом і цілістю духа, яку автор не усвідомлював. Текст мали за медіума читацького осягнення як авторської індивідуальності, так і духа взагалі. Натомість

феноменологічна герменевтика М. Гайдегера (1889–1976) і Г.-Г. Гадамера (1900–2002) заперечує психологізм, чи «суб'єктивізм», властивий першим варіантам загальної герменевтики. Гадамер наголошує, що не індивідуальна психіка разом з об'єктивним духом, а *мова як комунікація*, тобто мовний досвід і традиція, є справжнім простором сенсу: «буття, яке можна зрозуміти, є мова»¹. Ці слова Гадамера суголосні з відомим висловом його вчителя Гайдегера: «мова є дім буття»².

Отже, універсалізація герменевтики, її перетворення на онтологію, відбувається через усвідомлення, що намагання «суб'єктивної» герменевтики бути *знаряддям* «суб'єкта» для розуміння іншого «суб'єкта», автора, тобто бути *науковим методом*, є надто сумнівними, оскільки не враховують, що мовно-історичний «суб'єкт» існує у світі (належить до «об'єктивного» цілого) способом мовно-історичного розуміння (герменевтика), у якому ґрунтується будь-який метод (наука). Позбувшись орієнтації на метод як свій «ідеал», герменевтика набуває рис *отології первинного досвіду, тлумачного розуміння й комунікації*. Онтологічна герменевтика виступає як філософські дослідження способу буття у світі, цілісність якого передовсім виявляється у філософському, практичному й історичному знанні, досвіді мистецтва і спілкування. Тобто онтологічна герменевтика – це філософія «об'єктивної» герменевтики (розуміння, досвід сенсу) як способу буття у світі.

За головну умову *розуміння як способу буття у світі* править мова. Її трактують як історичне мовлення, діалог і традицію, отже, як умову повсякденного досвіду. Цей поворот до мови – наслідок відходу сучасної думки від філософії свідомості, чи «критики розуму». Для сучасної герменевтики він також став *поворотом до буття* – до *отології*. Водночас для герменевтики залишається актуальним питання індивідуальності. Зокрема, це питання *тілесності* як умови індивідуального досвіду, порушене Е. Гусерлем (1859–1938) у своїй феноменології *життєсвіту*. Вагомий внесок у прояснення індивідуальності, автентичності (первинності) й тілесності досвіду зробив Р.Дж. Колінгвуд (1889–1943), проаналізувавши різновиди філософського, історичного, мистецького й мовного освоєння дійсності. Отже, слід зіставити різні підходи й спробувати отримати цілісний погляд на неодмінні умови розуміння як герменевтичного досвіду.

1.3. Об'єктивізм і релятивізм. Герменевтика насамперед є *практикою*, способом буття у світі. Як розрізняємо значення слова

¹ «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache». Див.: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 478.

² «Die Sprache ist das Haus des Seins». Див.: Heidegger M. Brief über den »Humanismus« [hrsg. von F.-W. von Herrmann] // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Bd. 9. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976. – S. 313.

«історія», говорячи про «об'єктивну», реальну історію («перебіг подій») і «суб'єктивну» науку про неї, так само розрізняємо практику тлумачення і теорію тлумачення. Однак теорія тлумачення – це філософія, а не метод. Філософія, що визнає практику підставою будь-якого осмислення й освоєння світу, має бути філософською герменевтикою як теорією (по)розуміння. Розгляд практики як істотно інтерсуб'єктивної, тобто як комунікації й традиції – це, за Гадамером, спосіб уникнути *суб'єктивної релятивізації сенсу*. Натомість проекти загальної герменевтики Шляєрмахера й Дильтая, попри весь свій методологізм, не уникнули цього релятивізму, бо шукали *об'єктивний сенс* тексту через реконструкцію переживань автора-суб'єкта, – як цілком ним усвідомлених переживань (задум твору, *intentio auctoris*), так і не цілком усвідомлених (вплив історії, культурного середовища, духа). «Істина і метод» Гадамера, зокрема, про те, що не можна створити метод, який би суб'єктивне цілком перетворював на об'єктивне, тобто наукову істину.

За Гадамером, тлумачення, що виявляє істинний сенс, здійснюється в горизонті розуміння як *самоявлення (феноменальність) сенсу*. Інтерпретація – це не відтворення сенсу, матеріально зафіксованого автором, не інверсія: від прочитання тексту – до інтуїції його автора, а творення сенсу в події зустрічі у світі з тим, що інтерпретуємо. Поняття *зустрічі* тут має неабияку вагу. Воно відмежовує *феноменологічний підхід* Гайдегера і Гадамера від суб'єктивізму, який, наприклад, проголошував Ніцше: *істину не відкривають, а винаходять*. Зустріч – це спілкування як неодмінна умова розуміння. Те, що намагаємось осягнути, завжди – навіть коли його «тільки» читаємо – має власну активність, до якої мусимо ангажуватися, перебуваючи у спільному з ним світі («злиття горизонтів», анонімна інтенційність). Уже тому сенс як предмет розуміння неодмінно є як міжособистісним, так і проявним у світі.

Скажемо інакше. Сенс визначає не авторська інтенція, – яку буцімто можемо адекватно реконструювати, щоб осягнути сенс, – а *буттєва інтенційність* сенсу, яка в досвіді нашого буття у світі, тобто в повсякденному досвіді, передовсім виступає як дорефлексійна спрямованість і передвизначеність нашого розуміння (пасивна інтенційність). Тому *завдання філософського дослідження герменевтики* – роз'яснення умов самоданості (феноменальності) сенсу, буттєвої інтенційності сенсу як структури герменевтичного досвіду, тобто розуміння як способу буття у світі.

Поняття *буттєвої інтенційності* передбачає, що наша «суб'єктивна» сенсотвірна дія обумовлена, з одного боку, «об'єктивною» будовою самого повідомлення, його місцем у традиції та його *зустрічною відкритістю*, отже, відкритістю його світу, з другого боку – нашою *антиципацією* (передрозумінням) його сенсу, яка залежить від нашого унікального буття у світі – від ситуації нашої «інтерсуб'єктивної» самості: мовного

спілкування, історичності й тілесності, тобто залежить від нашого *самотлумачення*, оскільки самість увіходить до горизонту тлумачення, яке неодмінно є *аплікацією*, застосуванням, сенсу.

Такі визначення умов герменевтичного досвіду, як *буттєва інтенційність*, *передрозуміння*, *тілесність*, *самотлумачення*, *аплікація сенсу* виявляють невідповідність уживання епістемологічної абстракції самодостатнього, *без-світового суб'єкта наукового досвіду*. Збагнувши хибність *вихідного* протиставлення суб'єкта й об'єкта, властиве теорії пізнання, дійдемо висновку про *скінченність будь-якої істини*. А це тягне за собою висновок про *досвідний характер істини*, інакше: про *герменевтичність істини*. Таким чином повертаємося до забутого початку філософії. Тоді не думали, що істину відкривають (об'єктивізм) чи винаходять (релятивізм), а намагалися в ній бути.

2. Проблематика філософської герменевтики

2.1. Опис герменевтичного феномену, тобто опис істотних умов розуміння як досвіду сенсу, є головною проблемою філософської герменевтики. Отже, насамперед ідеться про *досвідну природу сенсу*. Тому в підручнику окреслюватимуться різновиди досвіду, що – як предмет філософської герменевтики – становлять протилежність досвіду науки, методичність якого ґрунтується на вірі в те, що об'єкт досвіду можна повністю абстрагувати від повсякденного досвіду, чи від розуміння як способу нашого буття у світі. Ось чому в підручнику таку увагу приділено *досвіду мистецтва*. Зв'язок мистецтва й первинного досвіду найочевидніший. Тому-то потрібно вивчити, як сенс творів мистецтва стає досвідом кожної людини, як мистецька творчість дає сенс життя.

Донедавна чимало філософів намагалися трактувати сенс у точних і природничих науках без ужитку *поняття досвіду*. Приміром, так чинять в аналітичній філософії. Однак, на нашу думку, аналіз умов можливості сенсу вимагає цього поняття. По-перше, оскільки цей аналіз доводить, що *той, хто розуміє, певним чином належить до того, що він розуміє* (розуміння – це саморозуміння), й остільки не йдеться про досвід як залишок із поняттєвого арсеналу філософії свідомості. Якщо наша самість увиходить до предмета розуміння і горизонту цього предмета, досвід уже не виступає як «власність» самості чи спосіб буття самодостатньої свідомості. Досвід – вихідний спосіб буття у світі, тоді як наукове пізнання, дослід – це спосіб, похідний від нього. По-друге. Звичне поняття досвіду передбачає можливість істини навіть як даності для сам-одного, в окремій свідомості, проте ми трактуємо досвід у сенсі істини як її *самоявленні*, що означає подію і зустріч у світі. Отож, розкриваючи світовий та комунікативний вимір істини, доводитимемо, що її розуміння неодмінно упереджене нашими буттям у світі.

Розуміння певним чином є саморозуміння. Воно нездійсненне без нашої унікальної єдності зі світом, без мови як історично-комунікативного способу буття самості. Одне слово, слід показати, що істина буття – істина мовна й історична, значить досвідна.

2.2. Неминучість упередження. Теза, що мова – підстава упередженості будь-якого розуміння, не заперечує *критичного характеру філософії*. Це не теза світоглядного консерватизму. Думка індивіда аж ніяк не приречена спиратись на одні й ті самі передсуди, тим паче – забобони. Навпаки, досягнення нового сенсу не лише прояснює умови розуміння, які диктує традиція, а й висвітлює наші упередження, дає змогу краще розуміти себе.

Тільки на основі упереджень, наявного повсякденного досвіду, ми здатні діяти осмислено. А потім, збагнувши наслідки дій, ми в змозі переглянути наші упередження. Так дається взнаки негативна структура

герменевтичного досвіду як критики сенсу. Початковий пункт думки, ніби нічим не упередженої, – це пункт поза світом, поза історично-комунікативною дійсністю людського буття, тобто неможливий.

Ідея свободи думки від будь-яких упереджень і «лише тлумачень», себто *автономія розуму*, теж є упередженням, причому хибним, картезіанським забобоном. Отож ми не спиратимемося на *ідею неупередженого розуміння* як принцип Просвітництва й Модерну, тобто як ідею розуму, що «просвічує» світ і нашу самість аж до найтемніших закутків і впокорує стихії, що панували над розумом. Натомість розглядатимемо умови розуміння так, щоб ідея неупередженості врешті постала як спосіб висловити жагу порозуміння в сучасному плюральному й мультикультурному світі. Ми бачимо, що ця ідея – наслідок спроб розв'язати *проблему конфлікту упереджень*, конфлікту в індивідуальному спілкуванні, конфлікту між особою й «онімілими цінностями» культури, між культурною традицією і глобальною комунікацією.

Розв'язання цього питання потребує відповіді, як упередження входить до структури будь-якого розуміння та порозуміння. Це питання неодмінних умов життєвого досвіду, без яких не відбудеться жодна комунікація з мистецькими й іншомовними творами, членами власної спільноти, людьми інших епох і культур тощо. Потрібно навчитися відрізняти упередження як неодмінні умови комунікативного досвіду, способу буття у світі, від забобонів й усувних обмежень цього досвіду. Відповідь на питання про природу упереджень імплікує поняття *герменевтичного досвіду*, а також поняття *сенсу*, у якому сходяться *суцце* й *належне*. Ми кажемо «герменевтика», коли хочемо сказати, що жодний ідеалізм не відкрив і ніколи не відкриє «чистої» належності, *das Sollen*, – істини як *значливості*, що повністю «очищена» від нашої *фактичності*. Повноцінному спілкуванню тільки шкодить те, що хочуть цілком упрозорити ґрунт співрозмовника – просвітлити його до останніх глибин. Не слід розв'язувати просвітницьку проблему загальнозначливого сенсу, а слід досліджувати те, як можна розумно й успішно жити без сподівань на нього.

2.3. Проблема рефлексії. Філософська герменевтика отримала свою назву від Гадамера, який хотів так підкреслити суто філософський характер *герменевтичної феноменології*, яким вона відрізняється і від *спеціальної герменевтики*, відомої з часів Античності як мистецтво тлумачення текстів, і від *епістемічної герменевтики*, яку Ф. Шляєрмахер, В. Дильтай, Е. Бетті, Б. Лонерган, Е.Д. Гірш та інші розуміли як методологію гуманітарних наук.

Зауважмо неоднозначність самого слова «герменевтика». Це ім'я дисципліни й водночас її предмета. Отже, кажуть «герменевтика», коли мають на увазі як дисципліну чи теорію інтерпретації, так і зміст певної інтерпретації, який спочатку називали *ἐρμηνεία*, тобто «інтерпретація», «пояснення», «вістка». Тут доречно згадати Гайдегера, що називав

«герменевтикою» єдність самотлумачення фактичності¹, тобто саморозуміння інтерпретатора.

Ім'я «філософська герменевтика» не означає філософського мистецтва інтерпретації, – адже чим би «філософське мистецтво» відрізнялося від лише мистецтва? Воно означає *філософське вчення про тлумачення*². Оскільки для цієї герменевтики тлумачення є не окремою здатністю суб'єкта, а вихідним способом нашого буття у світі, то йдеться про онтологію як рефлексію щодо розуміння, комунікативної практики³, узагалі, щодо умов самоявлення сенсу в тлумачному розумінні. Отже, мова про *рефлексійну критику* сенсу. Зауважмо специфічну природу цієї рефлексії, що становить проблему для філософської герменевтики. Рефлексія тут має за свій предмет тлумачення, проте ця рефлексія сама теж є розумінням, себто тлумаченням, отже, вона входить до свого предмета. Тому філософська герменевтика відзначається саморефлексійністю: вона є розумінням власних умов можливості. Така особливість, як розуміння умов будь-якого розуміння, зокрема й самого себе, дає право герменевтиці називатися «філософською», тобто претендувати на статус філософії. Ось чому герменевтика як мистецтво чи методологія, канон чи органон, не могла бути філософською.

Однак, може виникати питання теоретичності герменевтичної саморефлексійності. Прагнення Гайдегера зберегти дотеоретичний характер герменевтики ось-буття (Dasein) змусило його відмовитися від завершення свого трактату «Буття і час» (1927), оскільки той перетворювався на теоретизування, не поєднане з потрібним первинним досвідом.

Претензія філософської герменевтики бути саморефлексійною порушує питання *універсальності* герменевтики. Зазвичай *рефлексію* трактують як думку, що своєю значливістю відмінна від *інтерпретації*. Здається, рефлексія щодо умов інтерпретації не може бути «лише» інтерпретацією, тобто контингентним, скінченим, неостаточним розумінням. Поняття онтологічної рефлексії традиційно пов'язують із тією раціональністю, що обіцяє осягнення *неспростовних істин*. Інша справа – рефлексія щодо змістовних упереджень особистості й окремої традиції, відмінних від загальнозначливих упереджень як «умов можливості», онтологічних істин.

Отже, *диференціація різновидів раціональності* – про яку нижче сказано докладніше, – здається, заперечує саморефлексійність

¹ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*; [hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns] // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. – Bd. 63. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1988. – S. 14-20.

² Гайдегер і Гадамер не протиставляють терміни тлумачення (інтерпретація) і розуміння. У «Бутті і часі» Гайдегер розглядає «тлумачне розуміння» як екзистенціал, спосіб буття у світі й наголошує, що тлумачення – це розроблення первинного розуміння.

³ Gadamer H.-G. *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik* // Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. – Bd. 2. – Tübingen, 1990. – S. 254-255.

філософської герменевтики як підставу її «філософічності». Проте універсальність герменевтичного феномену (розуміння як вихідний спосіб буття), яку обґрунтовує Гайдегер і Гадамер, означає умовність і штучність такої диференціації, – хоча думка про цю умовність і штучність здається такою, що «відповідає дійсності» й не може бути «лише» інтерпретацією, не «загальнозначливою» думкою. Як видно, універсальність філософської герменевтики насамперед порушує проблему філософського сенсу, чи істини. Тому варто почати знайомство з філософською герменевтикою зі з'ясування, які існують підходи до теми різновидів істини, відповідно, різновидів досвіду й раціональності.

2.4. Проблема універсальності герменевтичного досвіду.

Дослідження герменевтичного досвіду має враховувати полеміку, яку філософи провадять навколо проблеми різновидів раціональності та істини. Адже висновок про універсальність герменевтичного досвіду означає заперечення всіх типологій раціональності, які знає минула філософія чи які існують у наш час. Щоб продемонструвати це, зіставимо думки двох представників комунікативної філософії – Г.-Г. Гадамера й К.-О. Апеля (1922–2017), чия розбіжність поглядів більша, ніж, приміром, розбіжність, з одного боку, Гадамера, з другого – Ю. Габермаса (1929 р.н.), П. Рикера (1913–2005) і Ж. Дериди (1930–2004). Апель є найпоследовнішим захисником тези про *загальнозначливість* (універсальність) і *граничну обґрунтованість* (Letztbegründung) істини, тобто про «епістеме», якщо казати старою мовою метафізики. Натомість Гадамер, зрозуміло, відкидає цю тезу й обстоює універсальність герменевтичного досвіду, тобто *неодмінну упередженість* будь-якого знання.

По-перше, і Гадамер, і Апель певні того, що філософія – це не індивідуальне світобачення метафізика, а розмова філософів, які аналізують сенс, що існує в медіумі людського спілкування. Тому обох можна назвати *комунікативістами*. По-друге, обидва бачать завдання філософії в критиці авторитетів і звільненні від догм і забобонів. Однак ідеал просвітництва вони сприймають по-різному. Гадамер упевнений, що «філософія – це роз'яснення, але саме роз'яснення свого власного догматизму»¹, тоді як звільнення від усіх без винятку упереджень – це забобон епохи Просвітництва. Він наполягає на значенні *традиції* як царини «істинних упереджень». Натомість Апель, як зазначено, захищає ідею *граничного обґрунтовування істини*, тобто ідею абсолютного знання, проте, не сцієнтичного, природничого, а філософського, точніше – етичного. Якщо Гадамерів ідеал істини швидше орієнтований на *дружню розмову*, з істотною причетністю її учасників до спільного світу, тобто орієнтований на *істину буття*, то Апелів ідеал істини відсилає до ідеалізованої оцінки

¹ Гадамер Г.-Г. Ганс-Георг Гадамер про себе // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 438.

Ч.С. Пірсом (1839–1914) *дискусії науковців*, яка, згідно з Пірсом, здатна визначати раціональні норми аргументації як свої універсальні передумови, відповідно, на підставі цих норм визначати неспростовні норми всієї комунікативної поведінки, тобто *істини аргументації*. По-третє, обидва автори критично налаштовані щодо сцієнтизму й переконані в хибності його розуміння істини.

Гадамер, зокрема у вступі до «Істини і методу», стверджує, що науковий досвід світу в *природничих науках і науках про дух* – це не вся царина осягнення істини. Уже істина *гуманітарних наук*, тобто наук про духа, очевидно пов'язана з позанауковим, неметодичним досвідом. Одне слово, це досвід *повсякденного спілкування, історичного життя, застосування законів у судочинстві чи моральних зразків у взаєминах*, але насамперед це досвід *мистецтва*.

Не можна не згадати тут *релігійного досвіду*. Щоправда, Гадамерів *magnum opus* не аналізує його докладно, у ньому йдеться лише про феномен свята. Це, можливо, тому, що для Гадамера будь-яка істина є історичною, натомість релігія Об'явлення, за визначенням, претендує на безперечну істинність. Як справжній гуманіст, Гадамер радше поезію вважав «релігією внутрішнього життя». Проте в деяких пізніх статтях він із симпатією описує Гайдегерову спробу відмежувати *досвід віри* (досвід Бога) від *теологічного об'єктивізму* поняттєвого тлумачення віри. У статті «Естетичний і релігійний досвід» (1981) він підкреслює, що християнське Об'явлення існує через актуальне повідомлення іншій людині, у спілкуванні й застосуванні, що утверджує істину віри. Найістотніше – це залежність виявлення істин від герменевтичної ситуації, події, від здатності розуміти в «одночасності» (термін С. К'єркегора); отже, мова йде про «парадокс історичності як повторення неповторного, як час потойбіч усіх часів»¹. Ось так істина релігійного досвіду зближується з істиною міфу й поезії, адже умова їх вірогідності є наративною: важить те, як вона повідомлена, точніше: чи *самовиявилась* у висловленні². Само-показ у висловленні – це найсуттєвіше й для філософської істини.

Такому «надрелігійному» філософському знанню Апелль протиставляє своє «наднаукове» філософське знання, що претендує на граничне обґрунтування змісту своїх істин. Прагнення Апелля обґрунтувати *остаточні й універсальні норми* – які мусить реалізувати комунікативна спільнота через дотримання ідеалу необмеженої комунікації – радикально відрізняє його від більшості сучасних філософів. Їм таке прагнення здається поверненням до віри просвітників у те, що *вічну релігійну істину* має зрештою заступити справді *вічна раціональна істина*.

¹ Gadamer H.-G. Die religiöse Dimension // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 3. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1987. – S. 314.

² Gadamer H.-G. Mythos und Vernunft // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 8. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. – S. 161.

З їхнього погляду, жадання остаточного когнітивного забезпечення та убезпечення комунікації відповідає колишній вірі в науку як парадигму людського життя, як основний спосіб буття у світі.

Апель однозначно розмежовує інтерпретацію й філософське – або неспростовне – знання. Інтерпретацію він трактує як термін, що відсилає до досвіду природничих наук, мистецтва й герменевтичних (тобто гуманітарних, або історичних) наук. Він відмовляється розглядати інтерпретацію як універсальний феномен осягнення істини. Для нього філософія – це насамперед *етико-нормативна раціональність*, що має дати нам гранично обґрунтоване знання. Замість *універсальності* герменевтичного феномену, яку обстоює Гайдегер і Гадамер, Апель наголошує *універсальність* нормативної аргументації. Іншими словами, замість *неодмінності* герменевтичного досвіду акцентовано *загальність* і *неспростовність* етичної нормативності.

2.5. Проблема інтерпретації. Розберімо три підходи до феномену інтерпретації, щоб усебічно окреслити проблему інтерпретації. Перший підхід, який не визнають обидва теоретики, – це *сцієнтизм*. Він радикально розрізняє «наукове пояснення» (об'єктивне знання) і «ненаукове розуміння» (інтерпретація). Хиба сцієнтизму в тому, що він не враховує і не спростовує критики теоретико-пізнавального фундаменталізму, яку провадили Л. Вітгенштайн, К. Попер, Т. Кун, П. Фаєрабенд та інші. Сцієнтисти вважали, що слід особливо піклуватися про *фундамент наукового знання*, який має бути абсолютно вірогідним і обґрунтовувати будь-яке наукове дослідження. Нині серед прихильників аналітичної філософії та натуралізму, здається, не зустріти фундаменталіста, який радикально розділяє *непомилне знання* і *вірування*. Ці сучасні сцієнтисти, як правило, згодні з Гайдегером, який показав, що сенс існує не сам по собі, а в горизонті мовлення та передрозуміння. Однак у цьому таборі сприймають цю думку без відповідних висновків щодо свого *methodolatry*, методопоклонства, бачать лише вихідний зв'язок мови з логічним мисленням, аж ніяк не з усім людським досвідом.

Другий підхід до феномену інтерпретації знайдемо в працях Апеля. Для нього місце володарки вірогідної істини посідає не наука, а філософія. Щодо володіння цією істиною Апель стверджує, що *мати й обґрунтовувати* – не одне й те саме. Наука, мовляв, має вірогідні трансцендентальні умови свого існування, які, проте, обґрунтовує лише філософія. Отже, філософія здатна з'ясувати й обґрунтувати безперечні норми трансцендентальної мовної гри справедливого суспільства, які – не вповні рефлексійно – присутні в суспільній комунікації. Однак сама по собі філософія не в змозі забезпечити людство історичними умовами життєвої реалізації цих норм. Так само філософія не в змозі наповнювати змістом реальне наукове пізнання.

Апель повертає філософії давній статус володарки абсолютної істини. Щоправда, відновивши *опозицію розуміння і пояснення*, він протиставляє розумінню як герменевтичному феномену не *кавзально-аналітичне пояснення* науки, а філософське *граничне обґрунтування*. Останнє, певно, за своєю структурою відмінне від кавзально-аналітичного пізнання, але воно таки пояснення у сенсі $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ – однозначності й беззаперечності. Зауважмо, Г.В.Ф. Гегель, представник «наднаукової» *філософії свідомості*, теж будував систему «спекулятивного пояснення», яка за принципом когерентності істини поєднувала епістемологічний антифундаменталізм із претензією на абсолютну вірогідність. Розходження Апеля і Гегеля, проте, у тому, що Апель поєднує свій епістемологічний антифундаменталізм із претензією на граничне обґрунтування на підставі «наднаукової» *комунікативної філософії*.

Третій підхід до герменевтичного феномену здійснили Гайдегер і Гадамер. Його можна назвати *універсалістичним*, бо він виявляє універсальність герменевтичного досвіду. Будь-який досвід світу (*Welterfahrung*), зокрема філософський і науковий, згідно з Гайдегером і Гадамером, – інтерпретативний. Тут поняття *досвіду світу* та *інтерпретації* збіжні, оскільки обидва підкреслюють історичність і мовність світу як «універсуму розуміння».

Апель відхиляє ідею універсальності герменевтики, наголошує, з одного боку, що розуміння не можна зводити до кавзально-аналітичного пояснення, з другого боку, що *етична раціональність* граничного обґрунтування виходить за межі *герменевтичної раціональності* опису. Він вирізняє 1) *сцієнтичну*, 2) *технічну*, 3) *герменевтичну* та 4) *етичну раціональність*. Причому кожний попередній різновид раціональності, на його думку, обґрунтовується наступним. *Технічну (ціле)раціональність* він, своєю чергою, поділяє на *інструментальну* (суб'єкт – об'єкт) і *стратегічну* (суб'єкт – суб'єкт). *Комунікативна раціональність* містить як етичну (нормативну), так і герменевтичну (дескриптивну) раціональність.

Отже, окреслено одну з основних проблем сучасної філософської думки: ієрархія раціональностей чи універсальність герменевтичного досвіду? Вочевидь, ідеться про те, яким є *повноцінний і конкретний характер комунікації*. Розбіжність поглядів Гадамера й Апеля зрештою викликана тим, як вони трактують цей характер. Якщо Апель обстоює ієрархію раціональностей, доводячи, що вищою за герменевтичну є етична раціональність, то Гадамер убачає в цьому не конкретизацію феномену комунікації, а ідеалізм – відрив від справжнього досвіду життя. Гадамер усебічно захищає тезу, що мову (мовлення) слід онтологічно розуміти як недовершений діалог скінченних, історичних істот.

2.6. Проблема раціональності. Порушене вище питання типів раціональності потрібно розглядати в ширшому історичному контексті. Отже, першу диференціацію раціональності здійснив Платон. Парменідів

поділ на *επιστήμη* і *δόξα*, на раціональне і нераціональне, Платон доповнює розрізненням філософії та математики, тобто розрізнює ноетичну – від *νόησις*, «мислення» – думку про принципи, яка здатна споглядати ідеї, і діаноетичну – від *διάνοια*, *διανοητικόν*, «міркування» – думку, яка дедукує з аксіом, не обґрунтованих цією ж методичною думкою. У «Державі» Платон ставить філософський «ноесис» над математичною «діаноею»¹. Аристотель теж підкреслює вищість *νοῦς*, цього «ейдосу ейдосів» і водночас філософського обдумування першопричин усього суцього. Разом з тим визначає ще чотири форми знання, або типи раціональності: *σοφία* – теоретична мудрість, *φρόνησις* – практична мудрість, розсудливість, *επιστήμη* – доказове, наукове знання, *τέχνη*, чи *ποιήσις*, – уміння. До речі, за Гадамером, Платон ще вживав ці п'ять слів цілком синонімічно². Понад те, Аристотель розрізняє теоретичну, практичну й поетичну філософію³. Якщо сказати у звичних термінах, теорія – це пасивне сприйняття (споглядання) суб'єктом об'єкта, поетика – це коли суб'єкт перетворює об'єкт, практика – діяльність суб'єктів. Тільки «софію», мудрість, і «фронесис», розсудливість, Аристотель вирізняє як справжні, духовні («діаноетичні») чесноти й пов'язує з практикою (див. 6 кн. «Нікомахової етики»).

Частково цей поділ зберігся в трьох «Критиках» Канта; але загалом німецький ідеалізм тлумачить *практику* не інтерсуб'єктивно, вона для нього – активність Я щодо не-Я. Це нагадує давньогрецьке розуміння *τέχνη*, чий сенс охоплює не тільки матеріальне продукування як ремесло, а також творчість, яку сьогодні називають мистецтвом. Техніка, або поетика, для греків – це творення чогось *речовинного*, тому це поняття не поширюють на соціальні інститути. Натомість *πράξις* – це дія, що впливає з вільного вибору та, зокрема, формує *співжиття*.

Філософія Нового часу радикально переосмислює аристотелівську типологію раціональності. Головна тенденція: бачити лише теорію і практику. Остання, звісно, – це скоріше поетика (техніка) в давньогрецькому сенсі, утім, тепер практика є насамперед творенням «духовних речей». Наприклад, Кант суттєво трансформує це поняття, маючи *практичну раціональність* за діяльність суб'єкта, що керується *універсальними* нормами й цінностями. *Емпіричні* цілі та зміст відносин з

¹ Платон. Держава. – К.: Основи, 2000. – С. 221.

² Gadamer H.-G. Aristoteles und die imperativische Ethik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 7. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. – S. 388-389.

³ На початку 4 кн. «Метафізики» Аристотель відрізняє науку (*επιστήμη*) про суще як суще від наук про окреме суще. Ця теорія про суще в цілому – є перша філософія (1026a 24), що пізнає першопричини суцього. Теоретична наука (*θεωρητική επιστήμη*) обіймає не тільки божественне як нерухому сутність, *νοῦς*, *ἐνέργεια*, що рухає, а й інше суще: природні речі (фізика), числа (математика). Крім теоретичних наук, найвища з яких – теологія, чи перша філософія, є інші науки: *επιστήμη πολιτική*, *επιστήμη πρακτική*, *επιστήμη ποιητική*. Див.: Гьосле В. Діалектика стратегічної і комунікативної раціональностей // Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі; [пер. з нім., примітки та післямова А.М. Єрмоленка]. – К.: Лібра, 2003. – С. 71-72.

іншими людьми – це для Канта лише *об'єкти* дії суб'єкта практики, отже, дії, що визначені «кавзальністю зі свободи». Таким чином, кантівське поняття практики не стосується герменевтичної проблеми розуміння іншого суб'єкта. Таке поняття М. Вебер назвав *ціннісною раціональністю*.

Отже, σοφία, що поєднувала νοῦς і ἐπιστήμη в пізнанні вищих форм буття, за Нового часу потрапляє під підозру в ірраціональності. «Епістеме» стає суто науковою теорією, science, та опиняється під владою техніки, тобто, за Вебером, *цільової раціональності*. Візьмімо приклад Т. Гобса. У «Левіафані» він зводить поняття розуму (reason) до математичної калькуляції (reckoning). Тут наука має за предмет емпіричні кавзальні зв'язки, за мету – продукування, що керується лише утилітарними цілями, які не потребують виправдання з боку вищого типу раціональності. Тому поняття мудрості (sapience) він не пов'язує, як за старих часів, з пізнанням фундаментальних структур суцього і буттєвого місця людини. Мудрість, за Гобсом, – це розсудливість (prudence), однак без морального значення «фронесис»; вона лише з'ясування цілей на підставі абстрактного технічного знання¹.

Класична німецька філософія – це значною мірою реакція на редукцію розуміння дійсності до сцієнтичного кавзально-аналітичного пізнання. Ця реакція сягає свого піку в *гегелівській онтології свідомості*. Фундаментальна структура цієї онтології – *самооб'єктивувальна рефлексія*. Вірогідність такої структури обґрунтовано тим, що лише свідомість є об'єктом пізнання, даним безпосередньо в самій свідомості, отже, вірогідним об'єктом, бо сумніватися можна лише в тому, що є даним опосередковано, через щось інше, чия вірогідність теж потребує доведення, і так далі. В акті самосвідомості (рефлексії) зафіксовано тотожність свідомості-суб'єкта й свідомості-об'єкта. Отже, у рефлексії свідомість є для себе той об'єкт пізнання, що не діє на свідомість ззовні, тобто як причина. Свідомість сама себе тематизує, перетворює на об'єкт, здійснюючи самооб'єктивувальну рефлексію, і воліє в змісті своєї діяльності послідовно знайти все те, що спочатку скидалося на незалежні від неї об'єкти пізнання. Рефлексія – це структура, що не підлягає кавзально-аналітичній реконструкції. Вона «атомарна», неподільна, тому фундаментальна. Головне, вона є принципом як способу пізнання дійсності, так і самої дійсності в цілому.

Гегелівська схема самосвідомості як самооб'єктивувальної рефлексії передбачає *прозорість свідомості* для самопізнання – опанування себе як об'єкта. Цей момент пізнання себе є телеологічним в *інструментальному* сенсі. Свідомості вже наперед задана розумність того, що вона збагне («розпредметнить») як свій власний зміст, котрий «упредметнився»

¹ Gadamer H.-G. Aristoteles und die imperativische Ethik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 7. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. – S. 382.

внаслідок її самовідчуження, тобто дістав «оболонку» у вигляді речей і явищ. Тотожність самосвідомості й буття на ділі є тотожністю самосвідомості й розуму, навіть самосвідомості й методу.

Самосвідомість у гегелівській системі має за свою передумову й ціль сам розум; тут розум є такою цільовою причиною самосвідомості, за наявності якої не можлива *творчість*, бо творчому акту властива невідповідність між його задумом і результатом чи навіть брак будь-якої розумної передвизначеності його результату. Отже, для утвердження принципу *онто-гносеологічної відповідності* (тотожність буття і свідомості) слід насамперед визнати доволі сумнівне: що реальність є «відчуженою» предметністю в самій структурі «самосвідомості Бога», чи моментом рефлексії субстанції-суб'єкта. Тобто слід лише визнати окрім речовинного і психічного існування ще й існування *духа* як об'єктивної ідеї та абсолюту, словом, типу раціональності, якого не знали ані давні греки, ані філософи ранньомодерної доби. Попри всі відмінності від спекулятивного методу Гегеля, герменевтика як *методологія гуманітарного знання* у ХІХ ст. виходила з тієї ж інтуїції духа, що й післякантивська класика.

Редукція *теоретичної* думки до теорій точних і природничих наук, а *практичної* – до технічної думки виявляється, попри реакцію німецької класики, панівним трактуванням форм раціональності за доби Модерну. Філософська герменевтика це розуміє як *обмеження раціональності методичністю*, оскільки *метод* є тут спільною рисою як теорії, так і практики. В основі новочасного методизму Гадамер убачає просвітницьке «розчаклування світу» (термін М. Вебера), спричинене відокремленням *логосу* від *міфу* з наступним зведення логосу до методу. Давньогрецький логос, що охоплював усі форми раціональності, зазначені вище, і вказував – як «слово» – на мовність будь-якої раціональності, тепер править за дискурсивну аргументацію.

У цьому аспекті намагання Апеля обґрунтувати нормативну раціональність, що трансцендентально визначає умови справедливої комунікації, виглядає лише як спроба приборкати цільову раціональність у межах того самого методичного раціоналізму Модерну. Отож Апелеве визнання герменевтичної раціональності як окремої сфери опису історичного розуміння іншого суб'єкта не має дезорієнтувати нас у питанні, чиє ставлення до феномену комунікації адекватніше – Гадамера чи Апеля. Одне слово, чи нормативна раціональність дискурсивної комунікації обґрунтовує, як твердить Апель, герменевтичну раціональність, чи навпаки, як підкреслює філософська герменевтика Гадамера, кожную дискурсивну комунікацію й аргументацію мусимо розглядати як таку, що вкорінена в *логос*, який має історичний і світовий вимір, традиційна назва котрого – *міф*.

Наголошення в герменевтиці Гайдегера й Гадамера *буттєвої істини* продиктоване бажанням заперечити просвітницьке гасло «Від міфу до логосу!», оскільки воно означає відмову від «*партикулярної*» *основи комунікації* (міф, традиція) заради «*універсальною*» (рефлексійна думка), тобто абсолютизує методичну істину. Філософія істини буття – це в жодному разі не абсолютизація істини герменевтичного досвіду, чи істини міфу, як уважає Апель, звинувачуючи Гайдейгера й Гадамера в «герменевтицизмі», суперісторизмі та релятивізмі. Ця філософія передовсім демонструє наявність «партикулярного» в основі розуміння та спілкування, – наявність часового, історичного, подієвого, тілесного тощо. Це оті умови герменевтичного досвіду, які неможливо усунути з суспільно значливої поведінки індивіда чи спільноти, які неодмінно належать до життєвої, повноцінної та повсякденної комунікації. Міф як феномен життєвої комунікації вказує на *фундаментальну онтологічну структуру досвіду*, дослідження якої має бути відповіддю на питання про те, що складає підґрунтя комунікації як «історично-партикулярні», але неодмінні умови будь-якого досвіду.

Прийти до переконливого бачення згаданої структури, узагалі неодмінних умов досвіду, – не значить вивчити історію герменевтики чи філософії, зокрема теорію Апеля, і спростувати всі знайдені контраргументи. Дослідник звертається до історії не заради самого пошуку аргументів і відповідей, а щоби «стати історіографічним, аби в позитивному засвоєнні минулого прийти до повного володіння найвласнішими можливостями запитування»¹. Дослідник звертається до історії, щоб розмова з попередниками скерувала його пошук. Історична досвідченість дає змогу бачити.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 21.

Контрольні запитання і рекомендована література

1. Чим відрізняється предмет герменевтики від предмета філософської герменевтики?
 2. У якому значенні можна вжити терміни «спеціальна» й «загальна» щодо герменевтики.
 3. У якому значенні можна вжити терміни «об'єктивна» й «суб'єктивна» щодо герменевтики?
 4. Поняття герменевтичного досвіду.
 5. Поняття первинного й повсякденного досвіду.
 6. Відмінність повсякденного досвіду від наукового досвіду.
 7. Поняття упередження.
 8. Поняття граничного обґрунтування.
 9. Поняття «епістеми» й рефлексії.
 10. Поняття інтерпретації та розуміння.
 11. Що таке техніка в найзагальнішому розумінні?
 12. Поняття раціональності.
 13. Які типи раціональності визначали в історії філософії.
 14. Як гуманістична традиція та спроби філософського обґрунтування гуманітарного пізнання вплинули на визначення предмета філософської герменевтики?
 15. Чому постає питання про релятивізм та історизм філософської герменевтики?
-
1. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема / Пер. з нім. А.М. Єрмоленка. // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 231-254.
 2. Богачов А. До питання про діалектичне обґрунтування онтології // *Sententiae*. – № 2 (XXXVI). – 2017. – С. 30-49.
 3. Гайдеггер М. Шлях до мови / Пер. з нім. В. Кам'янця // Гайдеггер М. Дорогою до мови. – Львів, 2007. – С. 203-227.
 4. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 7-48.
 5. Гадамер Г.-Г. Мова і розуміння // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 167-179.
 6. Гадамер Г. Г. Що є істина? / Пер. з нім. Т. Возняка // Возняк Т. Тексти та переклади. – Харків, 1998. – С. 363-379.
 7. Дахній А. Мартін Гайдеггер та екзистенційна філософія. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2018. – С. 11-152.

II. ГЕРМЕНЕВТИКА СЛОВА

1. Антична герменевтика логосу

1.1. Історична феноменологія герменевтики передовсім розглядає герменевтику в двох аспектах: як *логос міфу* (спосіб буття у світі) і як *техніку інтерпретації тексту* (τέχνη ἑρμηνευτική). Таке зіставлення «об'єктивної» герменевтики логосу і «суб'єктивної» герменевтики тексту виявляє незбіг герменевтичного досвіду й інструментальних поглядів на герменевтику. Отож спершу слід показати, що від початку, у давніх греків, герменевтика постає як «об'єктивна», бо вже Платону йдеться про істину як подію висловлення (логос), і як «суб'єктивна», бо Платон і Аристотель тому герменевтики порушували по-різному, але насамперед у стосунку до когнітивної істини.

Для греків подія логосу деякою мірою пояснювалася циклічною структурою буття у світі, або фундаментальною структурою герменевтичного досвіду. Тому ми врешті прийдемо до висвітлення певного зв'язку між грецьким розумінням «філософського навернення» – як буттєвої умови осягнення істини – й онтологічним розумінням герменевтичності істини, яке пропонує М. Гайдегер. Цей результат визначає напрям історичної феноменології герменевтики як конкретизацію структури й умов герменевтичного досвіду – від Платона до Гадамера.

1.2. Платон. Уперше про герменевтику заговорив Платон. У ранньому діалозі «Іон» подано її суть. Йдеться про рапсодів Давньої Греції, які висловлюють божественні істини, збережені в поетичних рядках. Герменевтика для Платона є ця справа рапсодів: декламація і тлумачення поезії, урешті, публічне висловлення істини, яку поети осягли в натхненні (*Ἴων*, 533 d-e, 534 c-e)¹. За такого підходу, зазначимо попередньо, можна й давніх інтерпретаторів Біблії вважати рапсодами, – якщо істини, які вони тлумачили, теж пов'язувати з божественним натхненням.

Антична філософія загалом указує на два джерела істини: натхнення і розум. Натхнення – це спілкування з богами чи Богом; раціональне пізнання – це споглядання і доказ. На такій підставі здається природним говорити про два способи здобуття істини: *інтерпретативне* осягнення та *умоглядне* пізнання. Однак урешті звідси не випливає, що антична думка визнає дуалізм міфу й логосу. Навпаки, дуалізм цей вона спростовує, бо має теоретичне пізнання за таке, якому передують *життєве* звернення до мудрості (так зване філософське навернення). Проте, наголосимо, платонізм не прояснює своєї принципової герменевтичності, оскільки

¹ О.Ф. Лосев у коментарі до «Іона» наводить як приклад слова Демокрита: «Без божевілля не може бути великого поета», а також: «Усе, що поет пише з божественним натхненням... то вельми прекрасно». Див.: Лосев А.Ф. Коментарий к «Иону» // Платон. Собр. соч. в 4 тт. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 772.

обстоє примат споглядального «об'єктивізму». Він не артикулює, що умоглядна *ідея* – це *сєнс*, адже ця ніби самодостатня ідея насправді телеологічно моделює речі згідно з потребою і турботою чуттєвого індивіда й мовного колективу¹.

Термін «герменевтика» (ἐρμηνευτική), як уже сказано, ввів у обіг Платон. Він ужив у пізньому творі «Політик» субстантивоване дієслово ἐρμηνεύειν (висловлювати, тлумачити, перекладати), щоб підкреслити процесуальність розуміння сенсу в геральдиці й пророкуванні (мантика). Отже, він під кінець свого життя враховує, що поряд з *діалектикою* – інтелектуальним пізнанням незмінного буття і його головним інтересом – існує інше осягнення божественних істин: *герменевтика*, тлумачення поетичних текстів, які відкривають істини з причин, незрозумілих для людей, можна думати, з ірраціональних причин натхнення, – через, словами Платона, «божественну силу», чи «єнтузіазм», що утворює «магнетичний» ланцюг «одержимості» поета, рапсода і слухачів (*Ἰων*, 536 a-b). Як бачимо, Платон не трактує герменевтичну практику рапсодів як щось на кшталт знання чи мистецтва (*Ἰων*, 536 b-c). Для нього епічна поезія – аж ніяк не ποιητικὴ τέχνη в усталеному пізніше значенні, вона, нині сказали б, невід'ємна від міфу, від його суспільно-інтегративної функції.

Платон не відкидав істотної ролі епічних поетів і рапсодів. Отож у «Іоні» він підкреслює їхню здатність висловити божі й водночас герменевтичні істини. Якщо ж потім у «Державі» він вилучає поетів з досконалого ладу поліса, то, вочевидь, має на увазі не поезію на зразок Піндарової, тобто *суспільно-інтегративну*, а лише *τέχνη розважальних* (ἡδύς) віршів.

1.3. Аристотель. На відміну від Платона, Аристотель не пов'язує тему герменевтики з ірраціональним шляхом до істини. Згідно з Аристотелевим «Про тлумачення» (*Περὶ ἐρμηνείας*) герменевтика потрібна на певному етапі раціонального пізнання. Зрозуміло, ця герменевтика не має зв'язку з натхненням поетів і рапсодів. Вони поза цариною істини, бо публічна поезія, це для Аристотеля насамперед театральна трагедія, – є колективною сферою емоційного «очищення» (κάθαρσις). Утім, Аристотель полюбляє ілюструвати свої філософські міркування рядками з поетичних творів.

«Про тлумачення» – це друга частина «Органона» (*Ὀργανον*), що був задуманий як методологія наукового пізнання. У цій частині Аристотель досліджує вислови (ἐρμηνείας) в логіко-семантичному аспекті, узявши до уваги насамперед логічні стосунки між простими реченнями,

¹ Принцип платонізму: пізнати сутність (ідею) речі – це зрозуміти, для чого річ найкраща. Тут телеологія в тому, що сутність речі осягають через її призначення в будові цілісного ладу, який комунікативний, практичний, тож насправді не є ладом самого умоглядного буття. Оскільки згаданий лад – історичний, пізнання реальних сутностей теж змінюване, неоднозначне: інтерпретація, герменевтика.

стверджувальними й заперечними. За Аристотелем, інтерпретацією (судженням) є будь-який елемент мови – ім'я, дієслово, речення, – що має сенс (рацію). Гадамер зауважує, що тут Аристотель пропонує «різновид логічної граматики, який вивчає логічні структури апофантичного логосу (судження)»¹. На думку Рікера, у цій Аристотелевій книзі означник (матеріальний вираз) прямо зіставлений не з річчю, яку означено, а із сенсом (значенням), який висловлює «дещо про дещо» і міститься між річчю і означником. Так можна зрозуміти підставу розмежування зовнішнього логосу (означник) і внутрішнього логосу (сенс), що його тут започатковує Аристотель.

Оскільки Платон і Аристотель прагнули передовсім раціонально-об'єктивістичного знання, то й питання герменевтики вони порушували здебільше при розгляді умов *споглядально-дискурсивного, доказового пізнання*. Для обох тема герменевтики по-різному, але неодмінно служить головній меті – окресленню когнітивного шляху до істини. Однак платонізм дає змогу думати, що герменевтика також править за діалектичну протилежність самої діалектики. Тут, скажімо, вияв діалектики міфу і логосу. Аристотель, здається, не волів особливо міркувати про цю рису філософії, тому називає філософію *ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας* (Met., 993 b2 20), наука «істини». Чому так? Гайдегер зазначає в пункті Б. «Поняття логосу» з §7 «Буття і часу», що для греків, зокрема Аристотеля, *λόγος* не первинне «місце» істини. Для них логос як мовлення (Rede) уможливорює бачення (Sehenlassen) самих речей. Проте науковий логос істини, який Аристотель уточнює поняттям *ἀπόφανσις* (показування, вислів, опис), є таким способом унаочнювати, який відмінний від молитви чи міфу. «Апофантичний логос» висловлює те, що «істинно» у вихідному сенсі простого чуттєвого сприйняття (*αἴσθησις*), яке належить «суб'єкту» й ніколи – на відміну від міфу – не може нічого приховувати, бо є «чисте *voeiv*, просте споглядальне сприйняття найпростіших буттєвих визначень сущого як такого»². Отже, «апофантичний логос» синтезує – дає бачити дещо в його співданості (*Beisammen*) з іншим, дещо як дещо³. Це шлях *когніції* (*cognitio*, *ἐπιστήμη*). А втім, саме Аристотелів шлях *розсудливості* (*φρόνησις*) у «Нікомаховій етиці» привернув увагу Гайдегера до поняття герменевтики.

1.4. Герменевтична істина з погляду Платона. Хоча Платон та Аристотель розглядали герменевтику здебільше в аспекті *епістемічної ситуації*, слід зауважити, що в «Іоні» герменевтика таки постає в аспекті

¹ Gadamer H.-G. Artikel „Hermeneutik“ // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; [hrsg. von Joachim Ritter]. – Basel/Stuttgart, 1974. – Bd. 3. – Sp. 1062.

² Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 33.

³ *Ibid.*, S. 33. Гайдегер стверджує, що Аристотель не розумів, що (стосовно до підручного) цьому апофантичному «як» передуює герменевтичне «як», тобто тлумачення передуює простому чуттєвому сприйняттю. Див.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 158-159.

ситуації комунікативної. У цьому діалозі, наголосимо, Платон називає тлумаченням натхненне ставлення поета до істини, а zarazом ставлення до неї натхнених рапсодів – тлумачів висловлень поетів, тобто «тлумачів тлумачів» (ἐρμηνέων ἐρμηνῆς; *Ἴων*, 535a). Згадаймо, Платон описує осягнення поетичного слова як ланцюгову реакцію – фізичний перехід «ентузіазму», «божого визначення» (Θεῖα μοῖρα) від поета через рапсода до слухачів. А це *колективний* шлях до істини за допомогою «божого сили» (Θεῖα δύναμις), що не подібна до *універсальної* сили найкращого аргумента. Однак, така особливість герменевтичної ситуації – інтерсуб'єктивний стосунок, не споглядально-загальний (суб'єкт-об'єктний) – аж до ХХ ст. не стає предметом докладного філософського вивчення.

Платон у «Іоні» доводить, що рапсод добре тлумачить поезію зовсім не через те, що знається на всіх речах, які вона згадує. У жодному разі рапсод не знавець-універсал, він не володіє всіма мистецтвами чи ремеслами. Рапсодове тлумачення не впливає з освоєння предметних істин *звичайних речей*, які описав поет. Інтерпретація насамперед стосується *божественних* предметів і *цілості* поетичного слова. Проте божественні істини, набуті поетом і рапсодом, Платон не визначає як *незмінні істини сутнісного ладу*. Звичайно, боги не лише навчають ремеслу, науці чи закону, а й відкривають поетам минуле, пророкують майбутнє, роз'яснюють накази. Боги віщують про те, що стосується до богів і долі людей. Це істини не *сутності*, а *події*, вони – *сенси* мінливого світу. Платон, спрямовуючи наш погляд у бік герменевтичної істини як божественної істини спілкування, показує, що Парменідів поділ на ἐπιστήμη та δόξα не дорівнює поділові на *істину сутності* та *істину події*. Тому поняття герменевтики придатне для окреслення *істини як сенсу*, відповідно, єдності логосу та міфу.

1.5. Філософське навернення і герменевтичне коло. Зауважмо, у контексті Платонової та взагалі античної філософії не варто думати, що метафізичне поняття *гадки* (δόξα) дорівнює щойно згаданому *сенсові*. Якщо гадка стосується скороминущого й невірогідного, то *сенси* (як мета герменевтики) може бути істиною події – *божественним* знанням про зміни, відмінним від *випадкової* гадки про них. Справді, якби не споконвічне філософське уявлення про *істину як справжній сенси події*, то як античні уми визнавали б «філософське навернення»: що знання споглядальних істин обертає звичайне життя на філософське?. Адже це переконання – про *сенси події* «філософського навернення» – стосується мінливого світу й життя в ньому; і якби його трактували згідно з Парменідовим принципом ἐπιστήμη/δόξα, його мали б визнати порожньою гадкою, а не значливою істиною.

Філософія для людей Античності є відбування буттєвої істини в людському житті. Себто розум втілюється як *сенси життя*, протилежний гадці. Пояснимо цей міф «навернення до філософії». Він суперечить думці

про виняткову споглядальність античної філософії, про нібито відчуженість її від так званої практики. Навпаки, філософія ніколи потім не була такою практичною! Справжній зміст цього міфу, колективного упередження і традиції, – це *ідея кругового зв'язку філософії та життя*. Філософія є спогляданням, теорією, самого буття і місця людини в ньому, але тільки вже здійснена зміна життя – як сповнення його буттєвого призначення – дає змогу фактично споглядати істину буття. Споглядальне *життя* – це умова і наслідок філософського *знання*; споглядальне *знання* – це умова і наслідок філософського *життя*. Потрібна трансформація, а не інформація (П. Адо). Іншими словами, уже знайдена істина буття трансформує спосіб життя, але тільки попередня трансформація способу життя – в напрямі істини – уможливує самовиявлення істини буття. Того, хто не розуміє циклічної ідеї «філософського навернення», дивуватиме «наївність» *Сократової віри* в логос як єдність знання й дії: мовляв, людина, яка має істинне знання, узагалі не здатна діяти всупереч такому знанню.

Мабуть, Сократ сам зауважив парадоксальність віри в єдність буттєвої істини й життя. Інакше чому стверджував, що знає, що нічого не знає? Він, здається, намагався сказати про те, як важко мати справжнє, філософське знання. Ясна річ, цілковита єдність знання і життя – тільки надмета; філософ завжди перебуватиме в русі – на шляху, в кружлянні, де філософське споглядання є пунктом призначення і вихідним пунктом водночас. Людина не здатна досягти мудрості як цілковитої єдності істини та дії. Можна тільки *любити мудрість*, тобто стало прагнути *діяти* розумно, *діяти* зі сталим прагненням згаданої єдності як досконалості та блага. Ось чому філософія не виступає за Античності як *теоретична система*. Ось чому так складно сьогодні збагнути античних філософів. Вони залишили нам тільки письмові рештки від невпинного кружляння – між теорією і життям.

До цього поняття філософії треба додати, що спосіб життя, який по-філософському перетворюється, вочевидь, відмінний від незмінного буття, цього уможлядного предмета грецьких метафізиків; однак без прагнення мати вірогідне знання про *застосування* істин незмінного буття в мінливому житті немає й філософського життя, цієї мети античної душі. Отже, існує взаємне визначення істини й сенсу: *коло* взаємного обґрунтування *істини буття* та *сенсу події*. Звідси ясно, що Античність усвідомлює підставу філософського життя як циклічну структуру, де поєднані споглядання та герменевтика, сказати б, феномен і логос¹. Адже *умоспоглядання* метафізика передбачає його індивідуальне ставлення («пізнавальний суб'єкт») до самого буття, натомість застосування істини

¹ «Вираз феноменологія можна сформулювати по-грецькому: *λέγειν τὰ φαίνομενα*; *λέγειν*, утім, означає *ἀποφαίνεσθαι*. Феноменологія тоді значить: *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνομενα*, дати те, що себе показує, так бачити з нього самого, як воно себе показує з себе самому». Див.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 34.

буття в житті метафізика – її втілення – є тлумачення (*герменевтика логосу*). Проте за античної доби герменевтичну структуру філософії – як міфічний зв'язок теорії та практики – не намагалися докладно розглянути у світлі теоретичної рефлексії. А не намагалися тому, що жили в цьому міфі.

Справді, строга теорія єдності філософської теорії та філософського життя вельми сумнівна річ, бо, звісно, спочатку слід досягти цієї єдності, тобто мудрості. Ми, отже, у змозі мати лише *досвід* прагнення до неї – якщо цей вид досвіду втілює міф філософії. Життя у філософії є *герменевтичний досвід філософії*, логос, а не сама теоретична рефлексія. Не існує справжньої метатеорії філософії, існує справжня упередженість філософією, чи філософське натхнення, – це, на наш погляд, основний зміст античного досвіду «філософського навернення». Зрозуміло, окреслене вище поняття герменевтики тут легко заступається античним поняттям натхнення.

1.6. Герменевтична структура істини й грецький логос. Перше ніж перейти до античної герменевтики тексту, «суб'єктивної» протилежності «об'єктивної» герменевтики давніх греків, варто – як виявлення перспективи феноменології герменевтики – згадати думку, що намагалася, на відміну від грецької, докладно описати герменевтичну суть *філософського досвіду*. На наш погляд, філософія Гайдегера якраз документує спробу жити у філософському міфі найвласнішого буття і водночас теоретико-рефлексійно («суб'єктивно») поставитися до нього – зрозуміти його онтологічні умови. Отже, «суб'єктивна» герменевтика власного життя тут збігається з «об'єктивною» герменевтикою як буттєвою конституцією людського життя, з герменевтичним досвідом як способом буття у світі. Таким чином уперше реалізується *принцип герменевтичної феноменології* – герменевтичність істини, отже, усувається розбіжність історичних ліній «суб'єктивної» герменевтики як методу і «об'єктивної» герменевтики як способу буття. Отож слід, хоч би попередньо, показати, чому історична феноменологія герменевтики, яка демонструє розбіжність згаданих ліній герменевтики, завершується їхнім «збігом» у герменевтичній феноменології, заснованій Гайдегером.

Як бачимо, первинна структура істини – це питання спільного принципу історичної феноменології герменевтики й герменевтичної феноменології ХХ ст., чия концепція герменевтичного досвіду може дістати бажаної повноти через історичну феноменологію. Зрештою, філософська систематика можлива тільки в історичному контексті. Тому-то Гайдегер започатковує трансформацію феноменології як історичний рекурс, щоправда, здебільшого як переклад давніх греків. Можна сказати, він ставиться до філософії як до справи вдумливого перекладу греків – своєрідного діалогу з ними.

Підставою діалогу з грецькими філософами є Гайдегерове з'ясування, що вони не трималися звичного для нас, «аристотелівського», поняття

істини: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Молодий Гайдегер уледів глухий кут, у який заводить *пізнавальна формула структури істини* як відповідності речі й пізнання. Ця структура стає самоочевидною за Середньовіччя і лишається такою за Нового часу, наприклад, у Канта¹. Проте модерна філософія не знайшла переконливої відповіді на питання, що є буттєвий медіум, у якому реальність і думка здобувають щось спільне між собою, тобто що є ширша онтологічна структура, де «сходяться» об'єкт і суб'єкт. Дуалізм цих субстанцій марно намагалися здолати або на ґрунті *ідеалістичного* трактування об'єктивної реальності, яку відшукували «всередині» онтологізованого суб'єкта, або на ґрунті *натуралістичного* трактування думки, яку змальовували як «властивість» об'єктивних процесів. Не долає меж пізнавальної формули й *деонтологія*, що відмовляється онтологічно обґрунтувати незалежність істинної норми (значливість судження) від емпіричного акту судження і його наслідків; тут належне (δέον) – це зміст інтелекту й мовлення, які внаслідок пізнання належно змінюють відповідну реальність.

З глухого кута виводять давні греки, бо не просто інакше тлумачать «місце істини» у пізнавальній структурі, а інакше бачать структуру істини. Вони бачили саме *фундаментальну структуру істини*, а не похідну від неї пізнавальну структуру, яка ставить нас, через хибне визнання її фундаментальності, перед альтернативою: «місце істини» або в пізнанні-судженні (суб'єкт), або в речі-бутті (об'єкт). Греки якраз не мали за основу філософії суб'єкт-об'єктну структуру пізнання. За Гайдегером, фундаментальну структуру істини (ἀλήθεια²) як *розкритості* «давніша традиція античної філософії первісно відчувала, а до феноменологічно й розуміла»³. Можна сказати, це феноменологічна структура істини, яку Гайдегер окреслив у своїх працях як герменевтичну істину⁴.

У «Бутті і часі» наголошено, що визначення істини як розкритості – не заперечення філософської традиції, а якраз «вихідне її освоєння». Гайдегер у § 44 «Ось-буття, відкритість і істина» посилається на слова Парменіда, Геракліта й Аристотеля, які, на його погляд, розуміли, що самі речі показують себе у висловленні, отже, вислів стосується не ментального «образу реальності», а самої речі, і стосується структурно, а не кавзально.

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 214.

² Грецьке слово «істина», на думку Гайдегера, означає «не-прихованість», ἀ-λήθεια (α тут alpha-privativum), що походить від λανθάνω, «бути прихованим», «бути непомітним».

³ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 219.

⁴ Питання істини Гайдегер розробляв протягом життя як головне питання буття і істини (питання Парменіда (*Ibid.*, S. 212-213, 222-223); див. зокрема Гайдегеріві лекції зим. семестру 1942–1943 рр. під назвою «Парменід»), однак, як зазначає Е. Тугендгат у «Гайдегерівій ідеї істини» (1964), уже в «Бутті і часі» висловлені всі істотні рішення, засновкові для поняття істини, яке й потім пропонував Гайдегер як «просвіток», «істину буття» (див. насамперед праці: «Про сутність істини», «Початок художнього твору», «Лист про “гуманізм”», «Питання про техніку», «Сутність мови», «Кінець філософії та завдання думки»). В. Бімель, навпаки, стверджував у «Мартині Гайдегері», що Гайдегер невпинно розвивав своє осмислення істини.

Тож буттєвим медіумом для судження і речі, за Гайдегером, є логос, йому належить істина¹. Та й справді, логос для давніх греків не править за дещо внутрішнє (суб'єкт, «внутрішній логос» Аристотеля) чи зовнішнє (об'єкт). Вони не запитували, як пізнання «виходить» із сфери суб'єкта до світу, бо вважали, що логос пізнання первинно вже у світі. Він, як мовлення (Rede), – додає Гайдегер, – спосіб буття ось-буття, екзистенціал, відповідно, *істина як розкритість речі* належить ось-буттю. Останнє є цілою онтологічною структурою, «носієм», для стосунку судження і речі, «феноменального зв'язку показування» як інтенційної єдності розкриття речі у вислові з себе-показом речі.

Ось-буття має фактичну *відкритість* (Erschlossenheit) світу за свою основну конституцію, тобто є буттям-у-світі, первинно вже є «зовні» щодо «суб'єкта пізнання», у безпосередньому стосунку зі світом (вихідний досвід). Розкритість речі уможливлено відкритістю світу² (пізніше у Гайдегера це «просвіток буття»), яку слід у вихідному значенні називати «істинною». Ця екзистенціально-онтологічна основа показування виступає як *вихідний феномен істини*, тому «первинно істинне» є те, що розкриває, – це саме ось-буття, а «вторинно істинне» – буття-розкритим (розкритість). Гайдегер зауважує, що «*ось-буття існує “в істині”*»³, і бере «в істині» в лапки, щоб, мабуть, підкреслити: істина – аж ніяк не ширша онтологічна структура, у яку входить ось-буття, навпаки, ось-буття існує способом герменевтики, герменевтичної істини. «Вислів і його структура, апофантичне «як», фундовані в тлумаченні і його структурі, герменевтичному «як», а відтак у розумінні, відкритості ось-буття»⁴. Це означає, що «змога бачити» у вислові саму річ залежить для греків не лише від чистого сприйняття (αἰσθησις) «ідеї», від νόησις; отже, «апофантичний логос» не лише διανοεῖν⁵, він ґрунтується, сказати б, у «герменевтичному логосі», який «вторинно» й дофеноменологічно виступає для греків як міф і етос⁶. А «первинно» й онтологічно «герменевтичний логос» – ми ще визначимо: філософський досвід – виступає як розуміння, що є буттєвою конституцією ось-буття, якій належить відкритість найвласнішого буття. Зауважмо, ця відкритість як істина екзистенції відмінна від істини «самої речі». Основний акцент Гайдегерового визначення істини – на «первинній істинності» екзистенції як часовому бутті ось-буття, а не на «вторинній істинності» речі. Цього якраз не помічає звичайна критика Гайдегера. Наприклад, Тугендгат вважає, що Гайдегер просто гіпостазував

¹ Ibid., S. 219.

² Ibid., S. 220.

³ Ibid., S. 221.

⁴ Ibid., S. 223.

⁵ Ibid., S. 226.

⁶ Аристотеля в «Політиці» зазначає, що політичне (суспільне) буття людині відрізняється від стадного завдяки логосу. Аристотель підкреслює: логос дає сприйняття (αἰσθησις) відмінностей корисного й шкідливого, справедливого й несправедливого тощо.

розкритість, утратив зв'язок розкритості з істинністю «речі самої по собі», який мав принципову вагу для Гусерлевого трактування істини.

Слід визнати, критику деякою мірою провокує поділ у §44 «Буття і часу» на «первинну» і «вторинну» істинність. Насправді у трактаті не йдеться лише про обґрунтованість «вторинного» в «первинному», істинності речі – в істинності історичного горизонту зрозумілості буття. Загалом ідеться про *циклічну структуру взаємовизначення речі та горизонту*; щодо *логосі*, скажімо, – про герменевтичне коло взаємозв'язку окремого сенсу з певною цілістю мовлення. Циклічність структури істини обумовлено часовістю.

2. Антична герменевтика тексту

2.1. «Суб'єктивна» герменевтика. Термін «герменевтика» за Античності застосовували там, де розмірковували про норми й підходи, що сприяють «суб'єктові» правильно інтерпретувати текст або інший прояв божої та людської думки. До об'єктів «суб'єктивної» герменевтики спочатку залічували все, що має сенс, який варто зрозуміти: 1) писані тексти, 2) дії людей, Бога чи богів, 3) артефакти, зокрема – образотворчого мистецтва. Лише розуміння власного життя, чи самотлумачення у горизонті цілого («об'єктивна» герменевтика), герменевтикою тоді не називали. Отже, у феномені давньої науки герменевтики слід осмислити зв'язок між набуттям своєї «суб'єктивності» інтерпретатора і визначенням об'єкта інтерпретації.

Оскільки світські, правові й сакральні тексти – це головне джерело *філологічного, юридичного і релігійного* знання, закономірно, що перші герменевтичні твердження переважно стосуються норм інтерпретації класичної літератури, писаних законів і богонатхненних текстів. Отже, об'єкт тлумачення, розглядуваний *філологічною, юридичною чи біблійною герменевтикою*, є текстом, який правив за *зв'язок знаків і думки*. Крім того, слухна інтерпретація мала спиратись на уявлення про *стосунок тексту до буття*, відсилати до *предметної істинності* – потрібної відповідності тексту і предмета, про який мовить текст. Наприклад, у Платоновім «Федрі» Сократ каже щодо промови: «Значить, нам з тобою слід схвалити цей твір і за те, що його творець висловив у ньому належне, а не тільки за те, що кожний вислів так ретельно відточений, ясний і чіткий» (*Файдроз*, 234 е). Оскільки ж реальний – у цитаті «належний» – предмет повідомлень не висить у повітрі, а наявний через зв'язки із цілістю суцього, зміст *канону тлумачення* мав би, зрештою, передбачати знання буттєвого ладу, в якому є місце – призначення – як для згаданого предмета, так і для тексту про нього. Звичайно, текст і його предмет існують з певною метою і таким чином, що пов'язані зі способом людського буття. Однак герменевтичний канон зрідка (див. нижче про Августина) оцінювали в аспекті цих принципових міркувань. Його пов'язували здебільшого з практикою суб'єкта, що тлумачить, а не розробляли як окрему теорію стосунку суб'єкта та об'єкта тлумачення.

Утилітарність давньої герменевтики призводила до того, що герменевтику часто мали за канон риторичного розділу про *виклад* (*elocutio*), де йшлося про правила витлумачення того, що читацька думка опановує (*inventio*) як авторського сенс, задум, але що саме по собі ледве виразне – чи то для самого читача, чи то для передання іншій людині¹. Тому

¹ Варто згадати, що домодерна людина, як нині дехто вважає, могла читати тільки вголос. А без читання мовчки виникатиме ілюзія безсловесного «внутрішнього сенсу» прочитаного.

Філон з Александрії пов'язує ἐρμηνεία з «висловленим логосом» (*Περὶ ἀποκρίας; De migratione Abrahami*, 1:12), нагадуючи тим підхід Аристотеля. Також Климент з Александрії (біля 150–215) говорить про «вияв думки в мовленні» (*Στροματεύς*, 8.20.5), а Боецій (біля 475–525) зауважує, що «інтерпретація є артикульованим словом, яке саме по собі є значенням»¹. Отже, тлумачення як виклад у відповідному – навчально-пояснювальному – слові збагненої думки далі інколи прирівнювали до риторичної елокуції, відокремивши таким чином герменевтику від *винайдення* сенсу «у власній душі», тобто від *розуміння* як риторичної інвенції. Очевидно, тут дається ознака *технічна модель*: задумка цілком реалізується за використання слухних норм і засобів.

Герменевтичні вчення, що уточнювали й коментували канон інтерпретації, передбачали однозначність висловів і непомильність розуміння тексту. *Поняття однозначності* говорить, що герменевтика правила за засіб усунути в «суб'єкті» непевність розуміння, яке зіткнулось із можливістю різних тлумачень вислову чи тексту. Ряснозначність тлумачень, як думали, постає через кривотлумачення, бо справжнє тлумачення має бути одним і останнім – таким же певним, як і реалізована в тексті інтенція автора-«суб'єкта». Тож від Античності й до Просвітництва до уваги брали тільки *канон*, за яким можна дізнатися, якому з можливих способів тлумачення улягає певний текст або вислів. Зазначимо: вважали, що й буквальний сенс, і переносний – тільки один, однозначний. Отже, треба лише вміти обрати слухну норму тлумачення, ідентифікувати відповідну риторичну фігуру, щоб урешті, витлумачивши, відрізнити сенс від фальшивих, безсенсовних тлумачень.

Опишемо дві тенденції з'ясування критеріїв слухної інтерпретації. Перша постала в біблійній герменевтиці, чи екзегетиці (ἐξηγητικά), друга, раціоналістична, орієнтована значною мірою на науку, спершу на «розмовні науки» (*scientiae sermocinales*): риторіку, граматику й логіку, а потім – на метафізику, філологію та історію. Спочатку про тенденцію, що пов'язана з інтерпретацією Біблії.

2.2. Інтерпретатори Божого Слова загалом виходили з поділу на буквальний і духовний сенси (*sensus litteralis et sensus spiritualis*) священних текстів. Для католиків, наприклад, і зараз існують чотири сенси. Це буквальний сенс і три духовні: речевий, достосований і виснуваний². Православні, орієнтовані на погляди Йоана Златоуста, ділять буквальний

¹ Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*: «...interpretatio est vox articulata per se ipsam significans» (liber primus).

² Загальні відомості про Біблію // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – United Bible Societies, 1991. – С. XI–XII.

сенс на прямий і переносний, а предметний (тобто містичний, таємничий) – на притчовий і прообразний¹.

Те, що священні вислови різняться за видами сенсу, пояснювали тим, що Св. Письмо несе на собі відбиток людської природи, – як гагіографів², так і адресата³. Мовляв, щоб запобігти кривотлумаченням священного тексту, слід правильно розрізняти в ньому богонатхненне і людське. Отже, слід розрізняти духовний (у риторичній традиції: фігуральний) і буквальный змісти; і прагнути правильно зрозуміти духовний⁴. *Буквальний сенс* тоді скидається на самозрозумілий, – звичайно, за умови *граматичної* та *предметно-історичної* компетенції читача. Можна сказати, «буквальний» як «дослівний» означає, що сенс очевидно, безпосередньо припасований до певного слова, його не треба відшукувати, бо він зрозумілий до будь-яких пояснень.

Від початку *біблійна герменевтика*, – як допоміжна дисципліна, що визначає способи інтерпретації Св. Письма, – розділяється на дві головні школи: Александрійську та Антиохійську. Перша тяжіла до *алегоричного* (від *ἀλληγορεῖν* – дещо інакше виразити) тлумачення, друга – до *буквального*: граматичного та історичного. Антиохійська школа, найвидатніший представник – Йоан Златоуст (біля 349–407), виникла наприкінці III ст. Погляди Златоуста засвоїла православна екзегетика, говорячи, що буквальный сенс може бути засобом вираження *сенсу містичного (предметного)*. Отже, буквальный сенс – це «знак» предметів іншого сенсу [98, с. 21–22]. Але й цього разу вислів має лише один сенс, зовнішня сторона якого – буквальный, а внутрішня – містичний сенс.

2.3. Філон з Александрії (біля 20 р. до н.е. – 50 р. н.е.), апологет юдаїзму, трактував алегорію, яку містять певні вислови Ст. Завіту, як «внутрішній логос», котрий слід відрізняти – за допомогою тлумачної техніки – від означуваного предмета, який звичайно спадає на думку, коли буквально розуміють вислів. По суті, *алегорія* – це коли дослівний сенс (предмет) вислову має прикмети⁵, що вказують (наприклад, на підставі

¹ Савваитов П. Православное учение о способе толкования Священного Писания. – СПб., 1857. – С. 16 (прим. 16), 17, 21-23.

² Фома Аквінський писав: «Розум та мова гагіографа правлять за зняряддя Св. Духа, проте вони недосконалі». Див.: Загальні відомості про Біблію // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – United Bible Societies, 1991. – С. XI.

³ Августин у листі до Єроніма зазначав, що причина незрозумілості певних місць Св. Письма є «людська нетямущість», бо «тут або закралася помилка переписувача, або ж перекладач не перетлумачив точно первотвору, або ж я й сам його не розумію». Див.: Там само. – С. XI.

⁴ Августин: «...все, що у Св. Письмі, будучи сприйняте у власному сенсі, не збігається з моральністю або з істинами віри, усе це слід розуміти в сенсі тайноказання (figuratum)». Див.: Августин. Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия /. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1835. – Кн. III, С. 14.

⁵ Філон вірив, що автор залишає у виразах якусь прикмету того, що тут ідеться про алегорію. Між іншим, темність виразу може бути такою прикметою. А втім, тоді кожна нісенітниця

аналогії) на інший сенс цього вислову – певне поняття тощо. Щоправда, несуперечлива ідентифікація цих прикмет та указувань на інший сенс тут радше самоомана Філона, ніж результат застосування його герменевтичної методики – так званого *алегоресису*. Насправді алегорію скоріше впізнають не за методикою, а з традиції, у якій алегорія народилася й усталилася. Між тим, це очевидне спрощення, коли думають, що в алегорії дослівний сенс править за знак і засіб, який, своєю чергою, указує на другий, глибший сенс. Така думка, певне, скасовує відмінність *мовного* знака від значення (сенсу), – якщо значення теж мати за знак, але тільки *ментальний*.

2.4. Ориген (185–254), що походив з Александрії, уперше систематизував християнське вчення у своєму творі «Про начала» (Περὶ ἀρχῶν, *De principiis*). Перший нарис християнської герменевтики міститься в IV книзі. Ориген, як і Філон, порівнює Біблію з людиною, але говорить уже не про *двоїстість сенсу*: буквальний – тіло, алегоричний – душа, а про *троїстість сенсу*: тілесний, душевний і духовний. Душевний – морально-практичний, духовний – типологічно¹-алегоричний (наприклад, Ст. Завіт через Христа як «герменевтичного ключа» виступає алегорією Н. Завіту).

2.5. Йоан Касіан (360–430/35) вирізняв чотири *сенси*, які остаточно утвердились на середньовічному Заході завдяки Августину з Дакії (помер 1282 р.). Ідеться про 1) дослівний сенс історичних подій, законів, повідомлень тощо, себто літературно-філологічний сенс, а також ідеться про три духовні сенси, поділені за принципом віри – надії – любові; 2) алегоричний – те, у що мусимо *вірити*, тобто догматичний; 3) тропологічний (від τρόπος, оборот, перенесення сенсу) – те, що мусимо чинити з *любові*, тобто моральний; 4) аналогічний (від ἀνάγειν, тлумачення, чи ἀν-ἀγω, вести вгору) – те, на що маємо *надію*, тобто сотеріологічний. Ось приклад Касіанової інтерпретації місця з листа ап. Павла – Гал. 4, 22-26. Тут, на думку Касіана, Єрусалим постає як 1) історичне місто юдеїв, 2) християнська церква, 3) душа людини, 4) небесне місто, Град Божий.

виглядатиме як прихована думка, а не лише нісенітниця. Звісно, Філон не припускав можливість нісенітниць у Ст. Завіті.

¹ Від грец. τύπος – знак, образ. Відповідно, ідеться про типовий, тобто прообразний, сенс.

3. Християнська «об’єктивна» герменевтика

3.1. Августинова герменевтика Логосу. Найвагоміше християнське питання, як убезпечитися від кривотлумачень Св. Письма, ґрунтовно розглянув Аврелій Августин (354–430), насамперед у працях *De doctrina christiana*, *De trinitate*. Гайдегер 1923 р. зауважив, що Августин «дає першу “герменевтику” великого штибу»¹. Справді, Августин цікавиться не тільки правилами герменевтики, а й природою того, хто правильно розуміє². Отже, Августин поєднує технічний підхід з антропологічним³. У «Християнській науці» (396/97, кн. IV – 426/27) він подає правила розуміння темних місць Біблії (кн. I-III) і спосіб наближення до Бога через осягнуте вчення (кн. IV). Він по-антропологічному трактує темні місця як необхідний виклик душі, котрий змушує її відчуті потребу мати як релігійну настанову, так і техніку тлумачення. Ось головні правила інтерпретації священного тексту за Августином: 1) мати слухну релігійну настанову, 2) мати предметні знання, відповідні до змісту Біблії, 3) знати гебрайську та грецьку мови, використовувати різноманітні переклади Біблії, 4) зростати в любові до Бога та ближніх через розуміння Біблії. Августин радить починати з канонічних книг, тобто обрати й засвоїти найміцніший ґрунт усього релігійного розуміння; спираючись на нього, рухатися від найвідомішого до нового, менше зрозумілого, відповідно, роз’яснювати темне місце в зіставленні з ясним, бо завжди знайдемо ясне, якое збіжне з темним; урешті-решт, орієнтувати розуміння Біблії за щаблями обоження (θέωσις): страх Божий, смиренність, знання (scientia як зміст «Християнської науки»), мужність, співчуття, пізнання та мудрість.

Тут найскладніша умова, *критерій збагнення Об’явлення*, – це так зване правило любові (4), згідно з яким читач Біблії має бути передовсім просякнутий любов’ю, а крім того вірою та надією (тріада Павла, див. I Кор. 13, 1-13). Якщо тлумачення Св. Письма не засвідчене зростанням любові до Бога та ближнього, воно неправдиве. Це все ще нагадує думку Парменіда, що *подібне пізнається подібним*. Подібність означала, що кожному царину буття відкриваємо через відповідне ставлення до неї. Але також означала взаємність: лише в тому разі, коли царина відкривається в стосунку до нас, ми зможемо її осягнути. Оскільки християнин через Об’явлення нав’язує зв’язок з Богом – лат. religio означає «зв’язок», – згадана взаємність існує тільки завдяки Божій ласці. Якщо хтось не має

¹ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*; [hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns] // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. – Bd. 63. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1988. – S. 12.

² Августинову герменевтику розвинув несторіанець Павло з Нісібїса (VI ст.) в 2 кн. «Основ закону Божого». Твір зберігся в лат. перекладі Юнілія: Junilius Africanus, *Instituta regularia divinae legis*.

³ Гайдегер у «Бутті і часі» називає Августинову антропологію «греко-християнською» (S. 199, Fußn.).

благодаті, то йому ніколи не збагнути Об'явлення. Така сутність *християнського навернення* і життя у вірі.

3.2. Релігійне навернення і герменевтичне коло. Герменевтика Августина веде до висновку, що така взаємність зіставна з правилом герменевтичного кола. Антична *риторика* вчила, що слухне розуміння цілого тексту вимагає слухного розуміння його частин, а слухне розуміння частин неможливе без слухного розуміння всього тексту. Отже, герменевтика тексту має циклічну структуру. Таку циклічність осягнення Св. Письма теж бачимо в Августина, проте з істотним уточненням. Він осмислює тлумачення Біблії разом із феноменом *християнської віри – способом життя людини*. Тут своєрідно об'єднані риторичне правило циклічності тлумачення (герменевтичне коло, «суб'єктивна» герменевтика) і згадувана раніше циклічна структура філософського способу життя («філософське навернення», «об'єктивна» герменевтика).

Августин показує, що розуміння Св. Письма передбачає *релігійне навернення*, що подібне до парадоксального «філософського навернення», адже розуміння Св. Письма потребує справжньої християнської любові, яка – умова й водночас мета розуміння. Іншими словами, цю любов *уже* мусимо мати, хоча справжня любов постає через тлумачення Св. Письма, яке спочатку мусимо здійснити. *Збагнення Істини* містить коло взаємного передвизначення інтерпретації та віри, якого не слід розмикати, а слід у нього увійти, хоча знаємо, що залежить це від Божої волі та ласки. Не можна плутати це онтологічне («об'єктивне») коло з хибним колом (*circulus vitiosus*) у логічному, онтичному («суб'єктивному») сенсі. У такому контексті фігура кола в *герменевтиці* та *логіці* виявляє *протилежність герменевтичного досвіду й науково-технічного мислення*. Адже логіка – це засіб (*ὄργανον*) правильного висновку, що не залежить від конкретного змісту та прагматичної мети висновку. Ця ж роздільність засобів і кінцевої (життєвої) мети застосування засобів властива техніці.

Щоб осягнути сенс *герменевтичного кола релігійного навернення*, треба взяти до уваги, що Августина йдеться, по-перше, про наявність у того, хто правильно тлумачить Біблію, негарантованих особистісних антиципацій віри (християнська любов тощо). Звісно, ці антиципації, упередження, можна назвати *вірою* в тому сенсі, у якому вона не стан психіки, а *спосіб буття людини (міф)*, точніше: по-християнському перетворений спосіб буття. Отож коло релігійного навернення – це *коло зростання християнської віри, надії, любові, і початок та вершина цього зростання – потойбіч людського уявлення*. По-друге, Августин зрештою виявляє неможливість канону тлумачення, що містив би формальний критерій слухного способу тлумачення як ніби «правила для застосування правил», тобто на ділі б упредметнював увесь порядок інтерпретації. Християнин не може вдатись лише до *техніки* пізнання Св. Письма, застосування якої визначалися б розумовими навичками, що мають усі.

Людина справді розуміє Св. Письмо, коли має для того відповідну основу – християнський спосіб *власного* існування (екзистенцію) як автентичну, вихідну *прихильність* до Бога та його Логосу.

Августиніанці в католицькій церкві наголошують провідну роль упередження вірою – екзистенційну забезпеченість вірного розуміння. Тому відкидають тезу Лютера (1483–1546), що кожній людині під силу збагнути Божу істину із самого тексту Об'явлення (*sola scriptura*¹), якщо неупереджено, «об'єктивно», поставитися до цілого його змісту. Протестантизм, – сказавши, що Біблія тлумачить себе сама (*sui ipsius interpres*), бо звертається до кожної душі окремо й не потребує додаткової сили авторитетних роз'яснень кліру, – намагається розімкнути герменевтичне коло. Але він несвідомо, бо наголошує першість тільки *цілого* змісту Біблії, має за *ціль* свою молодшу традицію, включно з протестантськими догматами. Натомість августиніанці доволі свідомо переміщують структуру герменевтичного кола з площини «об'єктивного» стосунку цілого тексту і його частин у площину дійсного *стосунку тексту і буття*, де цілим є життя людини в стосунку до Бога, церкви та Переказу, а частинами – щоразу нові спроби зрозуміти текст Об'явлення. Відповідно, замість розуміння як *об'єктивного* узгодження цілого тексту і його частин підкреслюють *позитивну абсурдність* ситуації релігійного розуміння, яка передбачає тлумачення частин із цілого, що повсякчас дане наперед і не контрольоване *hic et nunc*. Цю позитивну абсурдність протиставлено *інструменталізму* язичницької та протестантської герменевтики.

Іншими словами, ідеться про те, що осягнення Істини не може початися з первинного, чи «нульового», пункту, якого здоровий глузд обрав би цілком самостійно. *Здоровий глузд* не надібає непохитного підмурівка, бо циклічний стосунок віри та знання Біблії не розірвати, аби опертися спочатку чи то на знання, чи то на віру. Щоб вірити, слід уже знати, як і уві що вірити, а щоби про це дізнатись із читання Біблії, уже має бути віра, яка направлятиме читання. З логічного погляду, зауважимо знов, це *хибне коло*, абсурд. Але насправді цей абсурд – позитивний, структура людського буття. Зрештою, християнська думка, що зустрілась у постаті Августина з філософським спадком Античності, тут формулює той самий збіг знання і життя, котрий добре відомий зі старої філософії² та визначає для нас поняття герменевтичного досвіду. Тільки тепер замість споглядального знання буттєвого ладу маємо знання Божої волі через Біблію, а замість філософської практики – життя у вірі. Слід відзначити, що так августинівська думка окреслює екзистенційний початок герменевтики, який раніше антична думка виявила для нас як герменевтичний початок

¹ Лише Письмо (лат.).

² Сократовий вислів «Я знаю, що нічого не знаю» означає, що шлях (любов) до мудрості починається з урозуміння різниці між загальнодоступним знанням (інформація) і малодоступним знанням (філософія).

філософії. Тут одна й та сама структура: *розуміння як саморозуміння*, фундаментальна структура герменевтичного досвіду¹.

3.3. Внутрішнє і зовнішнє слово. *Августиніанська екзегетика* в цілому постає як реакція на *технічний ухил біблійної герменевтики*. Але попри антропологічне – точніше: тео-антропологічне – тлумачення герменевтичного кола, Августин усе-таки не розв'язує проблеми людського і богонатхненного в мові Св. Письма, бо лише вказує на *благодать* як унікальну умову розуміння Божого сенсу. Разом з тим він високо ставить герменевтичну техніку. У світлі кн. XV «Про Трійцю» (399–419), зокрема в розд. 9-16, де розвинуто тему *внутрішнього слова*, саме герменевтична методика виглядає умовою розуміння універсального змісту Біблії як богонатхненного.

Згідно з Августином, *внутрішнє слово* промовляють не «вустами плоті» (зовнішнє слово), а «вустами серця». Це слово серця (*verbum cordis*), яке бачить Бог, перебуваючи в глибині людського єства. Отже, коли душа розмовляє з собою, вона одночасно мовить до Бога. Августин, мабуть, бажав сказати: оскільки Бог один для всіх, то й справжня, загальнолюдська думка – «думка для Бога» – не має рис зовнішнього промовляння, особливостей локальних мов. В аспекті поняття внутрішнього слова богонатхненний зміст Св. Письма править за *універсальну істину*, на яку людська природа накладає свій карб – просторово-часові риси вимовляння. Тим-то зв'язок передвічного Логосу і зовнішнього слова Августин порівнює з *інкарнацією Христа*². Так він підкреслює значення текстуальності Об'явлення, – і також його *перекладів*, бо жодне зовнішнє слово Об'явлення, навіть першотвір, не в змозі цілком виявити універсального змісту Об'явлення, але текст кожної мови своїми засобами, своїми мовними перевагами, краще за інші увиразнює зміст окремих місць Св. Письма. Універсальна герменевтична техніка тут служитиме як загальнозрозумілий шлях від зовнішнього слова до внутрішнього слова. Проте Гадамер слушно зазначає, що розуміння внутрішнього слова – це нескінченне завдання, бо «воно є до кінця продуманий сенс (*forma excogitata*³)»⁴ – те, що ніколи не дорівнюватиме своєму просторово-часовому виразу, який обумовлює скінченність будь-якого розуміння.

Отже, Августинове осмислення християнського досвіду істотно відмінне від грецького розуміння філософського досвіду, бо він у цьому

¹ Цікава паралель: Гайдегер у «Бутті і часі» доводить, що будь-яке «об'єктивне» ставлення до предмета упереджене нашою налаштованістю (*Befindlichkeit*), настроєм (*Stimmung*), що зазвичай не усвідомлюють як онтологічну – вже не пізнавальну й не релігійну! – умову розуміння.

² В «Істині і методі» (3 частина, 2 розділ, b. Мова і *verbum*) Гадамер показує, що християнське поняття інкарнації радикально відмінне від античного поняття втілення (вселення в тіло).

³ Видумана форма (лат.).

⁴ Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* // Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 426.

досвіді докладно тематизує стосунок істини, мови і тексту. Загалом, надчуттєвий лад християнство трактує у зв'язку зі священним текстом, споглядання зіставляє з читанням.

3.4. Давнє герменевтичне питання істини. Попри те, що Августин розкрив у світлі основної герменевтичної структури зв'язок способу читання Св. Письма і способу життя, цей зв'язок розпадається в домодерному мисленні на «суб'єктивну» й «об'єктивну» герменевтику. Ба більше, існує явна суперечність між тим, як розуміли освоєння істини Біблії, і тим, як розуміли освоєння істинного, надчуттєвого, ладу в царині культури.

З новочасного погляду вага стародавньої методики «суб'єктивної» герменевтики Біблії незначна, бо вона не спирається на доказ своїх норм, тобто на загальну й філософську герменевтику, а радше є описом формально-технічних моментів інтерпретації. Потреба обґрунтувати норми розуміння випливає з усвідомлення проблеми істинності тексту, що тлумачать. Біблійні студії, природно, не порушували питання *істинності* витлумачених місць Св. Письма. Ці студії стосувалися лише *правильності* розуміння задуму божественного Автора. Натомість *предметна істинність* (відповідність реальності) повідомлень цього Автора, звичайно, поза всяким сумнівом, – доки вірять, що він існує.

Герменевтика мала вчити розуміти тексти в згоді з 1) їхньою мовою (граматично й філологічно), 2) правилами логіки й контекстом, 3) душевними та історичними обставинами написання. Оскільки ж істинність Об'явлення править за упередження богословів, то біблійна герменевтика, вочевидь, не містить *центральної проблеми філософської герменевтики*: проблеми розуміння як стосунку *тексту*, ширше: мова, і *буття*¹. А втім, щойно богослови переходять від тлумачення Св. Письма до текстів, які складають Переказ чи надбання богословської науки, перед ними дедалі помітніше постає *питання істинності* цих текстів.

Зрештою, прагнення мати *науку інтерпретації* слухне, якщо їй належить з'ясовувати *істинність тексту*. Адже, без сумніву, доцільно читати лише той текст, що повідомляє дійсне й важливе. Ніхто, окрім хіба що вчителя, не докладатиме зусиль, аби з прочитаного кінець-кінцем дізнатися лише про те, що думки автора хибні. Герменевтика як майстерність інтерпретації тексту зрештою обіцяє не просто *реконструювати* його справжній зміст, а *відкривати істину*. Люди природно зважають передовсім на *предметну істинність* текстів: цікавляться, чи вони відображають *дійсність*. Проте, особливість християнської герменевтики в тім, що для неї істинність священного тексту не підлягала ні сумніву, ні дискурсивному обґрунтуванню.

¹ Відомий вислів Гадамера «Буття, яке можна зрозуміти, є мова» сприймається як водночас формулювання цієї проблеми: чому буття, яке ми здатні зрозуміти, є «тільки» мовою?

Отже, інтерпретатори мають найперше виходити зі *значливості істини* тексту, а не з правил виявлення самого змісту будь-якого тексту; тобто мають виходити з *буття*, а не з канону реконструкції *mens auctoris*, самої по собі авторської думки. Розуміння предметної істини тексту й реконструкція однозначної авторської інтенції збігаються лише для давніх герменевтів, бо вони вірили в неперевершену досконалість автора. За Нового часу поступово з'ясовують, що, інтерпретуючи будь-який текст, не слід за богословською звичкою ототожнювати автора з Богом. Осягнення предметної істини тексту не ґрунтується на реконструкції авторської думки, бо насправді ми спілкуємося з текстами, які ніколи не говорять тільки те, що свідомо прагнули сказати їхні автори. Отже, твір не дорівнює інтенції свого творця, зміст (матерія) твору не вичерпується його формою, цілком задуманою автором, бо автор – аж ніяк не досконалий Творець, що втілює в слові лише те, що воліє та контролює. Коли проголошують «смерть автора», говорять про кінець віри в авторську всемогутність. Скажемо так: ця смерть – передумова прояснення проблеми істини словесного твору. Бо тепер з'ясовано, що тлумачення – не реконструкція авторської інтенції як істини твору, не відшукування в об'єкті (тексті) суб'єкта (творця). Тлумачення – це натхнення. Але не в сенсі містичного з'єднання з автором заради осягнення його інтенції як істини тексту. Натхнення як початок і основа тлумачення – це упередженість тим, що більше за суб'єкта тлумачення і суб'єкта творення. Однак не йдеться про релігійний «досвід трансцендентного». Це, навпаки, досвід істини буття, яке через *слово* «благодатно» розташовує нас у спілкуванні зі світом... Бога, рідної спільноти, традиції, мовного колективу. Можна сказати, це *досвід освоєння культури*.

3.5. Давньогрецька й церковна «об'єктивна» герменевтика. Як визначали цю потрібну для тлумачення упередженість культурою, одержимість, ентузіазм? Давня церква передбачала скерованість тлумачення *волею*, що вихована життям («культивуванням») у церковній громаді. Тому, попри історичну змінюваність культури, завдяки Божій ласці громада підпорядковувалася вічній Істині, чи Божій волі. Цей підхід до розуміння має дещо спільне з Аристотелевим обґрунтуванням морального пізнання в *прагненні* (ὄρεξις) та його формуванні в *міцну підставу* (ἔξις) поведінки. Проте є розбіжність. Для Аристотеля важило виховання полісною спільнотою розсудливості («цивілізованості») громадян, натомість християнська церква пов'язує розуміння віри зі способом людського життя, формованого в громаді, що водночас земна й небесна. Хоча полісна спільнота теж релігійна, але своєю істотною локальністю вона відрізняється від уселенської церкви й Civitas Dei.

Отже, для давньої церкви канон тлумачення визначений винятково Св. Письмом (*hermeneutica sacra*), найвагомимим текстом *істини життя та культури*. Тут істинність Біблії, як уже зазначалося, не підлягає

сумнівів, відповідно, канон тлумачення не містить правил з'ясування істинності цього тексту. Канон стосується лише *правильного* осягнення неодмінно *істинного* тексту. Отож цілісний зміст – узгодженість частин і книг – Біблії є для церковних інтерпретаторів безперечним наміром Бога. Для них це даність. Зрештою, така ж, як і даність конфесійної догматики та змісту Переказу й церковного життя. А все це разом насправді становить упередження певної християнської культури – сенсовий горизонт, ціле, з якого тлумачать частини біблійного тексту. Так і для громадянина поліса істинність свого способу життя – безсумнівна даність, що постала з єдності полісного життя як буттєвого сенсу. Отже, античний поліс і давня церква мають спільну рису: вони змістово передують істині, на яку спроможний тодішній інтерпретатор, вони є умова й наслідок його істинного розуміння буття, вони обґрунтовують для нього *єдність міфу та логосу*. Отож істинність певної культури та інституту не обґрунтовували в самому суб'єкті (свідомість); навпаки, інстанція автономного суб'єкта обґрунтовується в певній культурі (історично – у протестантській). Для Вільгельма Дильтея герменевтика, варта серйозної уваги, починалася з наукового підходу протестантизму¹. Цей філософ життя і проникливий герменевт не помітив – через свою «наукову неупередженість» – значно давніший філософський початок герменевтики, історичний виклад якого було подано вище.

¹ Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С. 15.

4. Ранньомодерна герменевтика тексту

4.1. Герменевтика XVI–XVIII ст.ст. з однаковою певністю може називатися як ранньомодерною, так і пізньосередньовічною. З давнішою її зближує віра в можливість однозначного розуміння тексту, яке трактують як схоплення авторської інтенції, цілком певної та об'єктивованої в тексті. Поняття тексту й знака, як і раніше, розуміють дуже широко. *Об'єктивацією задуму* досконалого автора постає Св. Письмо, природний світ, «розумні тексти». Панування *метафізичної телеології* тепер спричиняє наполегливіші спроби підвести тлумачення під правила та цілком інструменталізувати розуміння інтенції, перетворивши його на різновид методичного пізнання (семіотика). Модерність герменевтики виступає в *науковій* формі об'єктивізму та історизму, а також у невпинній апеляції до здорового глузду (критика) суб'єкта тлумачення, який має бути вільним від «об'єктивних» упереджень культурою, традицією. Отже, питання про інтерпретатора поступово позбувається контексту саморозуміння в онтологічній структурі, «більшій» за суб'єкта.

4.2. Протестантська герменевтика. *Перший новочасний напрям* герменевтики утворено протестантською культурою, що поєднала тенденції протестантського вивчення Св. Письма та філологічної науки гуманістів Ренесансу. Нерозуміння Божого Об'явлення тут пояснювали тим, що втрачено первісний дух християнства. Тому постає вимога герменевтичної реконструкції. Йдеться про повернення до джерел (*ad fontes*), *відродження* первісного сенсу, бо тільки він, наявний *об'єктивно*, – зміст Св. Письма, що принципово ясний і зрозумілий для кожного. Причому лютеранці трактували богонатхненність Біблії не як походження від Бога провідних думок, тем і суті речей у Біблії, а як божественну «диктовку» кожного її слова, – так звана *вербальна інспірація*.

Ясна річ, істинність Св. Письма для них теж поза сумнівом («*Quidquid Deus dicit, est verum*»¹). Але тепер лунає вимога розуміти Біблію тільки дослівно (*sensus literalis*), без поділу на чотири сенси. А ще: розуміти тільки виходячи з цілості її тексту та головного наміру, центрального погляду (*scopus*), без посередництва традиції церковного тлумачення. Це вже згадуваний *принцип Письма*. Тим самим ціле, з інтенції якого слід інтерпретувати окремий сенс біблійних висловів, зведене до об'єктивно даного тексту і суб'єктивності безпосереднього зв'язку християнина з Богом (страх Божий).

У цьому напрямі дається взнаки *новочасна настанова наукового об'єктивізму*. Сенс чітко пов'язано з суб'єктом його творення і відокремлено – як об'єктивний – від інтерпретатора, чия душа має сягнути

¹ «Те, що каже Бог, істинно», – стверджує М. Флаціус у *Clavis scripturae sacrae*. Цит. за: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89. – М.: Наука, 1990. – С. 246.

сенсу, долаючи перешкоди на шляху до розуміння світу перших християн, у якому колись постав цей сенс. Отже, *підхід відродження сенсу* врешті-решт приводить до *історичного методу*, коли усвідомлено історичну дистанцію між первісним сенсом і тим, хто прагне його зрозуміти.

Метод перших протестантських інтерпретаторів – Лютера, Меланхтона, Флація – був певною мірою історико-філологічним, подібним до методу гуманістів Відродження. *Принцип вербальної інспірації* неминуче надавав перевагу давньому первопису, отже, вимагав досконалого володіння гебрайською та грецькою мовами Біблії. Одночасно *принцип Письма* так само вимагав перекладу Слова Божого народною мовою, бо означав серед іншого обов'язок кожного християнина – незалежно від рівня освіти – звертатися до Св. Письма та розуміти його самого¹, не довіряючи «адаптаціям» у традиції, яку формував і легітимував католицький клір. Отак протестантизм підсилював як загальну мотивацію до здобуття *знань*, так і значення кожної особистості та свободи у справах *віри* (свобода совісті).

Лютер, колишній монах-августинець, певним чином наслідує Августинове заперечення філософської спадщини язичників, обертаючи його проти католицької традиції. Однак, боротьба Лютера зі схоластикою та традицією викликана прагненням радикального *об'єктивізму*, якого ані Августин, ані схоластика не уявляли. Коло взаємного визначення знання та віри тепер стає підставою думки, що *історична дистанція* – це зміст католицької традиції, який можна цілком відкинути, бо вона розмикає згадане коло, яке врешті вможлиблює самостійне, особистісно-безпосереднє ставлення до Об'явлення. *Безпосередність* тут править за контрольовану *hic et nunc* об'єктивність, яка за пізнішої доби розів'ється аж до принципу методологічного соліпсизму. Зрозуміло, поки що мовиться про безпосередність стосунку людини і Бога. Але далі йтиметься про більш забезпечену *hic et nunc* об'єктивність – через заміну Бога на самоконтрольоване *ego* чи завдяки тотожності *ego* й Бога. Вочевидь, уже обрано керунок здобуття об'єктивізму через упредметнення та знецінення будь-якої традиції.

4.3. Філіп Меланхтон (1497–1560), Лютерів колега з Вітенберзького університету, уклав взірцевий для протестантів підручник «Основні поняття риторики» (*Elementa rhetorices*, 1531), де замість старої традиції читання Біблії пропонує між іншим дотримуватись методичних указівок, які мали гарантувати правильне розуміння. Його підхід у цілому близький до того, як гуманіст Еразм із Ротердама (1466–1536) застосовував знання риторики і філології в царині біблійної герменевтики й теології. Як

¹ Гадамер зазначає, що «вимога Реформації зробити кожного читачем Св. Письма обґрунтувала розвиток герменевтики». Див.: Gadamer H.-G. *Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik* // Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. – Bd. 2. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. – S. 297.

підкреслює Дильтай, Меланхтонова риторика являє собою блискучий підсумок проникливого вивчення Аристотеля та Цицерона.

Отже, Меланхтон поєднує риторичу з біблійною герменевтикою. Його риторика має, зокрема, «допомагати в читанні добрих авторів»¹ і дидактично розтлумачувати. За головний критерій розуміння вона обрала *здоровий глузд*, що посідає певні *loci communes* (загальні місця), трактовані як спільні й неспростовні уявлення всіх учасників дискусії. Меланхтон намагався окреслити *loci communes*, що відмінні від випадкових основ католицької традиції, оскільки, мовляв, вони *безпосередньо вірогідні* для кожного неупередженого християнина. Тому це підстави справжнього релігійного вчення, яке Меланхтон раніше виклав у «Загальних місцях теології» (*Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, 1521). Отже, мова про спробу поставитись *інструментально* до панівної традиції: окреслити в ній деякий універсальний зміст «здорового глузду», щоб його – наче він не окрема традиція – протиставити «традиції» в негативному сенсі. Звичайно, впадає в око теоретична безпідставність і догматична упередженість цього поділу на «об'єктивне» та «безглузде» в європейській традиції.

Погляньмо на зміст Меланхтонових *загальних місць*. По-перше, це загальнозначливий прояв найістотніших речей людського *існування* (гріх, чеснота, благодать тощо). По-друге, це основні *категорії* певної науки (тодішньою мовою – мистецтва), «у яких зосереджена сама суть кожного мистецтва; ці місця для нас є наче метою, до якої скеровуємо всі наші зусилля»². Отже, загальні місця становлять неодмінне та «об'єктивне» передрозуміння, з яким інтерпретатор підходить до наукового тексту, – вони складають спільну та «об'єктивну» основу як інтерпретації науковця, так і текстового змісту. Втім, у тлумаченні Св. Письма не можна покластися на природні знання, тут *здоровий глузд* постає як теологічна *наука*, що заступає католицьку *традицію*. Теологічні *loci* – це істини віри, що ґрунтуються в Божому Об'явленні та скеровують його тлумачення. Зрештою, як безперечно *вірогідні* їх протиставлено тому релігійному змісту, який здобували схоластики завдяки своєму *раціонально-філософському аналізу*. Усі загальні місця, з одного боку – даність *здорового глузду*, з другого – по-платонівському поділені на істини раціональні та істини богонатхненні. Таке уявлення про *здоровий глузд*, певно, особливість тих часів.

Меланхтон не заперечує існування алегорії в мові, зокрема в Біблії, однак заявляє, що люди, які не мають науково-методичної освіти, не в змозі

¹ Цит. за: Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики// Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С. 20.

² Melancthon Ph. Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt (nach G. L. Plitt). – Leipzig: Deichert, 1925. – S. 59.

вгледіти у Св. Письмі різні риторичні фігури й тому кажуть про четверичний сенс його висловів. Натомість, за Меланхтоном, в одному місці священного тексту слід бачити лише одну риторичну фігуру, відповідно, один сенс. Здається, наголос протестантів на буквальності сенсу можна пояснити саме як наголос на одиничності сенсу; а їхнє заперечення алегоричного сенсу – не як відкидання переносного сенсу, алегорії, а як невизнання чотирьох сенсів католицьких тлумачень. Наголошуючи *принцип однозначності інтерпретації* – одиничність сенсу будь-якої частини Біблії, протестанти, на наш погляд, ототожнюють цю одиничність з буквальністю, тобто із *безпосередньою даністю* сенсу. Скажімо, для Меланхтона буквальний сенс – це як тіло Христа, яке не відокремлюється від його Благої Вістки; сенс – один і безпосередньо даний, як дана безпосередньо Євангелія, інкарнована в Сині Божім. Так Меланхтон аргументує у листі від лют. 1520¹. Ось чому не слід ділити алегоричний сенс на буквальний і глибший. Тут буквальний сенс не знак другого, переносного, оскільки образ Христа і його історичні слова збіжні з вічним Словом. Як зазначав і Лютер у творі «Про рабство волі» (*De servo arbitrio*, 1525), буквальний сенс передбачає обидва аспекти: буквальний і духовний. Загалом, обґрунтування однозначності розуміння, чи одиничності сенсу, відсилає до Августинової теми єдності зовнішнього і внутрішнього слова, яку протестанти своєрідно використовували для вираження настанови об'єктивізму.

4.4. Матіас Флацій Іллієць² (1520–1575), до речі, говорить про різні сенси слова в одному контексті; але ті, які вже розрізняв Августин: граматичний і реальний сенс³ (наприклад, *libraries* – іменник і «переписувач»). А загалом для гуманістів і згаданих протестантських інтерпретаторів різниця сенсу певного слова чи вислову існує тому, що він стоять у різних контекстах. Відповідно, ряснозначність (*multitudinem sensuum*) виникає тільки через абстракцію слова чи вислову від питомого місця в цілому тексті й від загальної інтенції (мети) тексту. Як зауважує Шпет щодо норми *герменевтичного кола*, зрозуміти текст – це специфікувати, або індивідуалізувати, слова й вирази⁴. Тобто слід іти від загального означника та його потенційного означуваного, уже відомого в

¹ Цит. за: Sick H. *Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments*. – Tübingen: Mohr, 1959. – S. 45.

² Матія Влачич (Matija Vlačić) народився в хорватському місті Лабіні (Іллірія), що належав Венеції. Його батько – Андреа Влачич (або Франкович), мати – Якобеа Люціані. У 1536–1539 рр. здобував гуманістичну освіту в Венеції, 1539 р. переїхав до Базеля.

³ Теж давнє розрізнення: *sensus verborum* (словесний сенс) і *sensus rerum* (предметний сенс). Поділ на словесний (буквальний) і предметний (містичний) сенс є основним для православної герменевтики. Див.: Савваитов П. *Православное учение о способе толкования Священного Писания*. – СПб., 1857. – С. 12.

⁴ Шпет: «...це шлях від загального знака до спеціального значення, від загального обсягу до специфічного сенсу, від загальних частин до єдиного цілого, від засобів до єдиного задуму». Див.: Шпет Г.Г. *Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89*. – М.: Наука, 1990. – С. 243.

цілому, антиципованого, до специфічного, *одиночного* сенсу, актуалізованого його *окремим* місцем у тексті. Одночасно слід іти від взаємоузгодження окремих змістів і частин тексту до більшої єдності його цілого та гомогенності його інтенції, і навпаки, на тлі цього – до більшої специфічності та міцності окремого сенсового зв'язку. Однак, внутрішній порядок і цілість тексту, які брали до уваги в епоху гуманістів, поставали тільки під кутом зору риторики, отже, як такі, що є наслідками прагнення до зрозумілості й переконливості власного мовлення. Тому все в тексті намагалися тлумачити суто *технічно*: у світлі свідомого наміру автора, нічого не розглядали як мимовільне вираження й мовне самотворення.

У «Ключі до Св. Письма» (*Clavis scripturae sanctae*, 1567), який був за Дильтаєм «першим значливим і дуже ґрунтовним» раннім твором з герменевтики¹, Флацій пропонує в 1 частині докладний словник біблійних понять і паралельних місць, у 2 частині – латинську біблійну конкордацію (цитати за абеткою), а також трактати з біблійної граматики, риторики й герменевтики, – серед них нашої теми передовсім стосується «Про підставу пізнання Св. Письма» (*De ratione cognoscendi sacras literas*), що зокрема містить зібрання екзегетичних правил, які підпорядковані головній нормі протестантської герменевтики: *sola scriptura*. Тут, як видно, єдність (зв'язок) частин, понять і змісту Св. Письма постає як *нормативна*, тобто *вихідна умова* його тлумачення (антиципація довершеності тексту). У цьому разі знову бачимо *герменевтичне коло*. Проте Дильтай зауважує, що тут виявляється недолік такої екзегези: неісторичне й абстрактно-логічне розуміння принципу цілісності Письма й канону, через що вислови здебільшого виривають з їхнього вузького контексту і ставлять у широкий контекст Письма в цілому². Щоправда, сам Флацій радше апелює до «аналогії віри» (*analogia fidei*): зміст тлумачення Св. Письма має відповідати віровченню, чия єдність є доказом своєї істинності; але єдність Св. Письма, будучи таким чином *ціллю* тлумачення, разом з тим є «своєрідною нормою здорової віри»³. Отож «об'єктивне», правдиве віровчення визначається *принципом зрозумілості* Св. Письма як його самодостатністю, незалежністю від традиції. Замість традиції – безпосередній, «об'єктивний» стосунок особи до цілості Об'явлення⁴, яка відбивається в цілості богослов'я як організмі (*corpus theologiae*).

¹ Цит. за: Joisten K. *Philosophische Hermeneutik*. – Berlin: Akademie Verlag, 2009. – S. 76.

² Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С. 23.

³ Flacius M. *De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*. – Düsseldorf: Stern-Verl. Janssen, 1968. – S. 47, 49.

⁴ Флацій у *Clavis* про прибічників традиції: «Наводячи вірні за сенсом приклади з Письма, вони радше зважали на витончені й вишукані звороти, аніж на цілісну тканину оповіді». – Цит. за: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89. – М.: Наука, 1990. – С. 264.

4.5. Дангавер. Після Флація варто згадати лютеранського теолога Йогана Конрада Дангавера (1607–1666) зі Страсбурга. Цей автор «Богословської герменевтики, чи Методу тлумачення Св. Письма»¹ (1654) – перехідна постать. З одного боку, він належить добі, коли ще панують латина і зразки гуманістичної освіти, з другого – він пов’язує герменевтику не з риторикою – як Меланхтон і Флацій, – а з логікою та методом. Його герменевтичні міркування не зосереджено лише на теологічному спорі з католиками щодо інтерпретації Св. Письма. Він робить певний крок від *практичної* спеціальної герменевтики до *теоретичної*, уводячи у пропедевтичних працях 1629 і 1630 рр.² нове поняття *загальної герменевтики* (*hermeneutica generalis*). Воно виникає через особливе Дангаверово розуміння «Про тлумачення» Аристотеля і схоже на проєкт *пропедевтичної логіки*, що має бути такою ж універсальною, як граматики.

Герменевтика за Дангавером – це аналітичний метод, *органон*: «Як юридична граматики не різниться від теологічної чи медичної граматики, а загальна граматики властива всім наукам, так само є (лише) загальна герменевтика, попри відмінність підрозділів об’єктів»³. К. Вольф (1679–1754) використав це поняття герменевтики, щоб уже прямо обумовити доказовість біблійної герменевтики обґрунтованістю в загальній герменевтиці.

Згідно з Дангавером, інтерпретатор – це аналітик темних висловлень. Ідеться про «герменевтику спостережень» (Дильтай), яка відшукує темні місця, методично ділить їх на *елементи* й синтезує так, аби мати насамперед *правильний сенс* вислову, а не лише *правильний* за формою *вислів* (логіка). За допомогою такої герменевтики він сподівався «прояснювати» іманентний сенс висловлень, який дорівнює *авторській думці*.

До речі, ще Амоній Гермій (440–520) підкреслював у Аристотелевій роботі «Про тлумачення» тему мовної артикуляції думки. Тепер Дангавер доповнює аристотелівську логіку герменевтикою на підставі середньовічного поділу на *sententia* та *sensus*⁴: якщо *правильність* речень (*sententia*) підпадає під звичайну логіку, то герменевтика – це наука *правильного* розуміння речень, щось на кшталт риторичної *інвенції*, тобто опанування сенсом (*sensus*), який слід спочатку добути, щоби потім логічно висловити. Отже, Дангавер змінив наголос. Замість звичного для риторики розгляду герменевтики у зв’язку з *витлумаченням* осягнутого сенсу, *елокуцією*, Дангавер визначає герменевтику як науку про саме осягнення сенсу будь-якого вислову.

¹ Лат.: Johannes Conradus Dannhauerus, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum*.

² «Ідея доброго диспутанта і злого софіста» (*Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae*), «Ідея доброго тлумача і злого крутія» (*Idea boni interpretis et malitiosi columniatoris*).

³ Цит. з §6 «Ідеї доброго тлумача» за: Joisten K. *Philosophische Hermeneutik*. – Berlin: Akademie Verlag, 2009. – S. 84.

⁴ Jaeger H.-E. H. *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik // Archiv für Begriffsgeschichte*. – Bd. XVIII/1. – 1974. – S. 56.

Урешті така ідея загальної герменевтики на тлі герменевтичних думок попередників Дангавера виглядає доречною, бо герменевтика тепер виступає як дисципліна *власного розуміння сенсу*, а не тільки *словесного роз'яснення зрозумілого*. Однак зауважмо, що в риторичній елокуцію мали насамперед за *винайдення сенсу* в підготовці своєї промови, тоді як герменевтиці лишали *віднаходження сенсу* чужої промови. Та загалом розрізнення інсайту (саме розуміння) і словесної трансляції (промови) доволі штучне. *Інвенція* так само мовна, як і *елокуція*. Ці два «процеси» – надто штучні риторичні абстракції, які перекручують мовну природу розуміння¹. Зрештою Меланхтон – хрещений батько риторичної герменевтики, як назвав його Гадамер – навіть мав перевагу над Дангавером, бо розумів, що мистецтво промови, попри потребу окремо навчатися його засобам, така ж *природна* здатність людини, як і мистецтво розуміння².

4.6. Семіотична тенденція в герменевтиці. Від Дангавера можна виводити дві новочасні тенденції в теорії розуміння, які, однак, не виходили за межі загального раціоналістичного напрямку. Перша тенденція – це, так би мовити, *критична герменевтика*, яка, наприклад, розглядаючи Біблію, не визнає беззастережно догматичних принципів біблійної екзегетики. Критика провадилась із загальної позиції тлумачення – позиції *здорового глузду*, що дедалі більше узгоджується з науковою та історичною свідомістю, чий принцип стають основою тлумачення. Відтак за горизонт чи вихідне ціле інтерпретації вже не править Св. Письмо й релігійна традиція. Показова тут біблійна критика Спінози. Далі ця тенденція реалізується через просвітницьку й філологічну критику (Хладний, Ернесті) аж до історичної критики (Землер, Баур) та романтизму (Шляермахер) й успадковує прагнення старої *риторичної* герменевтики спиратися на здоровий глузд і комунікативний досвід, тобто природну здатність людини та її стосунок до світу.

Друга тенденція – це, так би мовити, *семіотична теорія розуміння*. На відміну від критичної герменевтики, ця тенденція ніколи не спонукувала замислитися, чи існують *суттєві* обставини, що спричиняють виправдані розбіжності тлумачення одного й того самого вислову чи тексту, тобто

¹ Підхід Шпета до герменевтики теж визначений цими риторичними абстракціями; він розмежовує дослідження сенсу (розуміння) як предмет гносеології та висловлення сенсу (інтерпретація) як предмет логіки й методології. Мовляв, інтерпретація уточнює евристичне розуміння, яке також вербальне, засобами логіки. Шляермахер, навпаки, уважав, що інтерпретація додає до розуміння не логіки, а правил риторики (*Wohlredenheit*). Див. докл.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89. – М.: Наука, 1990. – С. 241, 257-258 (прим. 135).

² Гадамер зауважує, що в XVIII–XIX ст.ст. говорили, що людина (наприклад, священик) володіє мистецтвом герменевтики, якщо добре розуміє інших і вміє бути зрозумілою. Див.: Gadamer H.-G. Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 2. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. – S. 297.

спричиняють різноманітність інтерпретації. Натомість мова тут лише про потребу дійти однозначності розуміння та подолати обставити, що породжують хибну багатозначність. А ось питання про суть цілого чи горизонту, з якого тлумачимо частини тексту, взагалі не виникало. За проблему мали тільки те, як через «удосконалення мови» цілком уподібнити звичайний зв'язок слова і його сенсу – однозначному зв'язкові *математичного* знака і його значення. Згадаймо хоча б логіку Пор-Рояля. *Математика*, яку було визнано взірцем раціональності й застосовано у фізиці, у ті часи не вимагала теоретичного обґрунтування збігу математичного міркування і реальності; цей збіг здавався не тільки самозрозумілим, а й парадигмою для будь-якого мовлення та розуміння.

За такого підходу знак і текст постають як предмет *семіотики* (σημειωτική), науки про знаки¹. Якщо взяти тривіум «розмовних наук» (scientiae sermocinales) – риторику, логіку і граматику, то семіотика, ясна річ, тяжіє до логіки. Ідеться про «логіку числення» чи calculus ratiocinator, за умови тотожності знака і позначки (значок, «характеристика»). Приклад підходу – погляди Г.В. Ляйбніца (1646–1716), що хотів створити універсальну мову (lingua characteristica universalis), яка б операції з поняттями міняла на операції з позначками й тим утворювала б універсальну науку (scientia universalis). Звісно, предмет розуміння (позначка) для Ляйбніцевого «мистецтва знаків» (ars signorum) радикально інакший від предмета розуміння в герменевтиці².

Творці семіотичної тенденції (Ляйбніц, Вольф, Маєр) були переконані, що сенс слів (знаків) – це така ж об'єктивна і наочна дійсність, якою є мовні звуки або письмові знаки³. Тому-то розуміння знаків вони трактують як відкриття *об'єктивного зв'язку* знака і його сенсу. Об'єктивність зв'язку (кореляції) передбачає об'єктивність і знака, і його сенсу. Зауважмо, що «об'єктивний сенс» термінологічно можна окреслити як «значення»⁴. *Значення*, яке дорівнює «атомізованому сенсові», відсилає

¹ Термін «семіотика», мабуть, уперше вжив Дж. Лок у своєму головному творі (1690). Він ототожнює семіотику з логікою (у тодішньому широкому сенсі). Тому, на наш погляд, його думки про розуміння знаків можна також окреслити як «логічну герменевтику».

² Ляйбніц, утім, вірив, що універсальна мова («Адамова мова») придатна і для розуміння релігійних істин: «де місіонери одного разу впровадили б цю мову, там істинна релігія, вищою мірою відповідна розумові, стала б непорушною і в майбутньому не більше наражалася б на загрозу відпадиння, аніж арифметика і геометрія, що вже одного разу встановлені людьми» Див.: Лейбниц Г.В. *История идеи универсальной характеристики* // Лейбниц Г.В. *Соч.* в 4 тт. – Т. 3. – М.: Наука, 1984. – С. 418.

³ Наприклад, за Ляйбніцем предмет дискусії не очевидний, якщо він не зводиться до чисел (позначок). Тому слід знайти «характеристичні числа для всіх ідей» і побудувати «новий органон». Він планував, що за допомогою нового методу протягом 3 років науковці створять «учення, більш близькі до життя, тобто доктрину моральну та метафізичну, отриману шляхом неспростовного числення». – Див.: Лейбниц Г.В. *История идеи универсальной характеристики* // Лейбниц Г.В. *Соч.* в 4 тт. – Т. 3. – М.: Наука, 1984. С. 416-417.

⁴ Шпет: «...значення слова, як поняття, – бо поняття є слово, розглянуте в його логічній функції – є та частина змісту відповідного предмета, яку ми зв'язуємо зі словом, доки розглядаємо його

до думки, що *предмет розуміння* може бути предметом числення, що він – знак і зв'язок знаків, а не вислів і текст, – як у давній герменевтиці.

Коли сенс гіпостазують, ототожнюють з атомом-значенням як загальним уявленням (концептуалізм Лока) чи об'єктивною ідеєю (Гарис¹, Монбодо²), він утрачає стосунок до сенсової єдності тексту, тим паче до цілого, що як буття включає до себе тлумача. Ідея об'єктивного сенсу призводить до хибного спрощення кореляції між означником і означуваним. Якщо означник редукувати до позначки, то його кореляція з означуваним буде цілком конвенційною. Тоді розуміння в жодному разі не пізнавання через зв'язок позначок зв'язку самих речей, а тільки домовлення, – отже, «логіка числення» керуватиметься тільки правилами дотримання домовленості.

Головна помилка семіотичних теорій розуміння в тому, що вони, надмірно узагальнивши й формалізувавши предмет розуміння, розглядали слово як окремих випадок знака, навіть позначки. Ідея, що слова-знак – це предмет розуміння, завадила бодай наблизитись до феномену розуміння. Насправді знаки слід досліджувати на підставі мовної комунікації, а не ментальної асоціації уявлень знаків з узагальненим сприйняттям об'єктів (психологізм) або з об'єктивними ідеями (ідеалізм). Семіотичні теорії на початку Нового часу геть нехтують *герменевтичним досвідом*; тоді як, нагадаємо, філологічна думка Відродження дійшла була висновку, що слова та вислови не мають сталого сенсу, бо його визначено місцем у структурі кожного тексту, а колись іще Августин указував на спосіб життя, «самість», кожного читача як ширший контекст біблійного сенсу. Зрештою, сказати «розуміння є саморозуміння» – це вказати на хибність уречевлення предмета розуміння, хибність усунення з розуміння горизонту «самості».

4.7. Критична тенденція в герменевтиці. Розгляньмо докладніше тенденцію герменевтики, названу раніше критичною. Бенедикт Спіноза (1632–1677) в розділі 7 «Богословсько-політичного трактату» (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) показує, що до «об'єктивного цілого», з якого варто тлумачити Св. Письмо, мають належати природознавство та засади природного розуму. Такі речі, як чуда та пророцтва, звичайно, випадатимуть із зазначеного контексту («об'єктивного цілого») й будуть незрозумілі. Тому, за Спінозою, читачу Біблії слід урахувувати історичні особливості духа тих, хто оповів у ній про ці речі. Треба відкинути нинішнє ставлення до дійсності й розкрити – виходячи зі справжньої інтенції твору – «дух автора», *mens auctoris*, поняття, властиві його епосі. Оскільки Біблія в

незалежно від зв'язку, у якому використовуємо слово (так, наприклад, значення іноземного слова ми знаходимо в лексиконах відповідних мов); розглядаючи слово чи поняття в тім зв'язку, завжди, вочевидь, одиничному, у якому він конкретно нам даний, ми вже шукаємо його сенс». Див.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы / Густав Густавович Шпет // Контекст'89. – М.: Наука, 1990. – С. 265 (прим. 49).

¹ James Harris, *Hermes or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*, 1750.

² Lord Monboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (6 volumes, 1773–1792).

цілому, мовляв, має моральне спрямування, вислови про чуда ми зрозуміємо в моральному горизонті¹, бо ці слова за своїм походженням і первинним контекстом у жодному разі не природознавчі. Ось чому ті місця з Біблії, що темні для звичайного *раціонального* погляду, належить тлумачити *історично*. Одне слово, якщо за Середньовіччя історичне тлумачення вважали буквальним, а тропологічне (переносне) – моральним, то Спіноза ототожнює історичне тлумачення з тропологічним.

Спробу таким чином усунути суперечності прочитання Св. Письма не підтримали інтелектуали наступної доби. Неясно, як можна *сумістити сучасний та історичний підходи до Біблії*, якщо надалі виходити з догмату цілості задуму та незмінної моралі Біблії. Якщо сучасний підхід – це загалом раціональний, то історичний підхід має розкривати «ірраціональні» місця як морально-повчальні, відтак він є раціональним обмеженням природознавчого підходу. Однак, якщо ці «моральні» місця – вирази історичними засобами вічної правди, отже, місця темні лише через поступове, історичне «затемнення» виражальних засобів, але не їхнього вічного змісту, то як розумом – не індивідуальною вірою – здійснити обґрунтоване прояснення цих засобів, аби дійти первісної тотожності засобів і їхньої мети, мети як морального сенсу? Для цього, вочевидь, потрібен, по-перше, метод історичного тлумачення, якого Спіноза не створив, але який незабаром стає програмою історико-критичної (Й.З. Землер, Ф.К. Баур) та історико-граматичної екзегетики (Й.А. Ернесті, К.А.Г. Кайль). По-друге, цей метод має бути настільки історичним, незалежним від теології, щоб передбачати, що неясність місць існує через відмінність моралі гагіографів від сучасної, а також через випадково-історичне об'єднання текстів різних епох у канонічну Біблію. А наукова свідомість, зрозуміло, дійде до автономії історичного погляду на Біблію, адже відхиляти цю свідомість можна тільки на підставі вельми сумнівної гадки, що людям в історії не властиво сприймати виражальні засоби разом зі справжнім сенсом як метою їхнього застосування. Розум Нового часу радше припустить, що розрив між засобами висловлення і (за)думкою – це невдача і нерозум автора, чого, звісно, не скажеш про Автора Біблії, у якого вірять християни.

Тому *модерна біблійна герменевтика* – наприклад Землерова – звертається до історико-критичного методу, що передбачає наукове розрізнення між *науково-історичним тлумаченням* слів Автора чи гагіографів і так званим «*духовно-моральним*» тлумаченням. Перше значить між іншим *тлумачення алегорій*, які містить Св. Письмо, адже особливістю духа гагіографів є намагання зв'язати свої уявлення та вчення з авторитетними поглядами минувшини. Отож тлумачення самого

¹ В аспекті герменевтичного кола поняття *горизонту* може заступати поняття *цілого*, адже інтерпретативний рух від частин до цілого і навспак ніколи не завершується, маємо завжди тільки горизонт інтерпретації, а не об'єктивоване ціле.

Об'явлення – це з'ясування лише тих слів Св. Письма, які прямо говорять про стосунок з Богом, про істини віри як істини вічної моралі¹. Натомість друге, «духовно-моральне» тлумачення, яке «збагатило» змістом християнську традицію, насправді, мовляв, не *тлумачення*, а *застосування* Біблії, оскільки люди схильні приписувати окремим місцям Біблії чимало такого, що лише припасоване до їхнього мінливого духа та історичної моралі².

4.8. Хладний. Поміж посібників із тлумачення текстів, укладених за доби Просвітництва (1680–1830)³, найпомітнішим є «Вступ до правильного тлумачення розумних промов і писань»⁴ Йогана Мартина Хладного⁵ (1710–1759), лютеранського теолога й історика. У посібнику, написаному німецькою, герменевтику, названу також мистецтвом тлумачення (*Auslegung-Kunst*), подано як *самостійну науку* – поза складом як риторики, так і «вчення про розум» (*Vernunftlehre*), логіки в сенсі Й. Клауберга, К. Томазія чи К. Вольфа. «Таким чином, учення про розум не є тим місцем, де б герменевтика була доречна як частина. Вона є самостійна дисципліна, місце якої можна вказати згідно з ученням про душу»⁶. Самостійність герменевтики, за Хладним, також означає, що вона може не мати за предмет Боже Об'явлення, сиріч вона є *hermeneutica profana*. Отже, питання історичного тлумачення Біблії залишене осторонь.

Хладний ділить знання на два різновиди. Відповідно ділить науковців. Одні шукають нового знання. Це метафізики, математики й природознавці, яких «учення про розум» навчає, як слід правильно *думати*. Другі мають справу зі знанням інших людей, яке міститься в текстах – у «розумних промовах і писаннях». Це науковці – сказати б, гуманісти чи

¹ Кант у «Релігії в межах тільки розуму» (3 частина, 1 розд., V-VI підр.) теж по-просвітницькому вимагав розуміти кожний вислів Біблії таким чином, щоб за контекст вислову правив неісторичний зміст морального розуму. Вже Землер засумнівався, чи мораль історичного християнства, яку виявляють як інтенцію Біблії, збіжна з вічною мораллю розуму.

² Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики// Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С.64.

³ Див. напр.: J.J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723. А.Н. Francke, *Praelectiones Hermeneuticae, ad viam dextre indagandi et exponendi sensum scripturae Sacrae Theologiae studiosis ostendendam*, Halae Magdeburgicae 1723. J.A. Turretini, *De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus*, 1728. J.G. Töllner, *Grundriß einer erwiesenen Hermeneutik der Hl. Schrift*, Züllichau 1765. S.J. Baumgarten, *Biblische Hermeneutik*, Halle 1769.

⁴ J.M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742.

⁵ Також іменують: Хладні (Chladni або Chladny), Хладеніус (Chladenius), Хладен (Chladen). Й.М. Хладний – онук словацького пастора Юрая Хладного (Juraj Chladný), що 1673 р. переїхав із Кремниці (Словащина, тоді у складі Угорщини) до Німеччини. Його батько Мартин Хладний був професором теології у Вітенберзі. Й.М. Хладний – дядько Ернста Флоренса Фридриха Кладні (нім. вимова прізвища), відомого німецького фізика й музиканта.

⁶ Chladenius J.M. *Einleitung zur Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. – Düsseldorf: Stern-Verl. Janssen, 1969. – S. 97.

гуманітарії, – що послуговуються герменевтикою, яка допомагає правильно тлумачити.

Проблему тлумачення Хладний розглядає як *педагогічну*. Згідно з його посібником, розумінню властивий здебільше безпосередній характер дії природного розуму, а потреба в герменевтиці виникає тоді, коли втрачено спонтанність розуміння. Отож *тлумачення як особливий випадок пізнання* – це лише роз'яснення темних місць тексту. Як бачимо, попри проголошення незалежності герменевтики від риторики, Хладний редукує, як і в риторичних посібниках, поняття інтерпретації до висловлювань як витлумачень сенсу неясних суджень (елокуція). Дильтай уважав, що ця редукація – вплив ідеї евристики Вольфа.

За Хладним, неясність суджень виникає через 1) редакційні спотворення, 2) брак мовних знань, 3) неусувну двозначність окремих слів і 4) брак потрібних понять, так би мовити, «фонового знання». З першою «неясністю» мають упоратися так звані критики¹, з другою – філологи. Тільки четверта – суто герменевтична. Вона вимагає знайти ті поняття, що потрібні для повного розуміння темних висловлень – їхньої предметної істини. Як зазначає Гадамер, вирішальним тут є *розуміння самого предмета*, а не *історичний підхід*, бо не гадки авторів – норма розуміння суджень². Проте для Хладного «розумні» тексти, лише й варті тлумачення, відмінні від решти тим, що їхнім авторам цілком удалося виразити істину свого предмета, отже, авторська думка цілком збіжна з предметною істиною.

Розумність тексту значить тут не менш як єдність вираженої думки і предмета. Цей *принцип розумності тексту* по суті не різниться від принципу істинності Св. Письма³. Темні місця в «розумних» текстах існують не самі по собі, а тільки через вади читацького сприйняття. Проте суперечливим виглядає спосіб усунення цих вад. Його можна трактувати і як лише відтворення думок автора, і як відкриття самої предметної істини⁴. Крім того неясно, який спосіб відокремлення «розумних» текстів від решти «нерозумних», чиї автори не так божественно непомильні. Замість раціонального критерію доводиться покладатись на авторитет.

¹ Вочевидь, критика редакції невід'ємна від герменевтики, бо редактор теж витлумачує те, що редагує, а критик тлумачить як редакцію, так і першотвір.

² Власне, уже Кристіан Вольф (1679–1754) стверджував, що розуміння автора на підставі загальної герменевтики – не відтворення його уявлень, а пізнання самої істини. Тому врешті ми здатні розуміти автора краще за нього. Водночас Вольф вимагає пов'язувати з окремими словами автора саме ті поняття, які він сам пов'язував.

³ Згадані принципи слід відрізнити від Гадамерового *принципу довершеності тексту*. Зауважмо, що, приміром, логіка «запитання і відповіді» Р.Дж. Колінгвуда ще ґрунтується на раціоналістичному принципі розумності тексту.

⁴ Гадамер, на нашу думку, оцінив посібник Хладного тенденційно, бо в ньому надмірно підкреслював, з одного боку, бажання говорити про тлумачення як з'ясування предметної істини і заперечував, з другого, історично-генетичне бажання відтворювати задуми авторів.

Отже, Хладний, з одного боку, стверджує, що «неясність виникає тому, що одні лише слова та речення не здатні виявити читачеві поняття, яке автор пов'язував з ними»¹, з другого, додає, що «ті обставини нашої душі, тіла і всієї нашої особи, які спричиняються до того, що уявляємо річ так, а не інак, хочемо називати точкою зору»². Упередженість думки інтерпретатора його кутом зору Хладний трактує як істотну умову інтерпретації. Тому-то, здається, можна при тлумаченні неясних суджень вдаватися до понять, які авторам не спадали на думку. І він не бачить у цьому підстави скептицизму. Бо йдеться не про пізнання взагалі, а про тлумачення як педагогічну проблему.

Той, хто тлумачить темні вислови *для іншого*, наставник – для учня, має розуміти їх правильно, щоб дати учневі потрібні поняття. Урешті тут можна казати про отримання – за допомогою тлумача – не просто окремих понять, а контексту, «фонового знання», якому відповідатиме інтерпретований вислів; іншими словами, про набуття досвіду – і з'ясування предметної істини вислову. Наприклад, Хладний каже, що збагнення вислову «Земля – кругла» потребує розуміння не окремих понять «Земля» і «кругла», а тих наукових понять, теорій, що забезпечать осмислений зв'язок в учнівській думці суб'єкта «Земля» і предиката «кругла».

Якщо ж, нагадаємо, мова про знання, котрого не отримують від інших, а здобувають самостійно, таке знання, за Хладним, підпорядковане правилам «учення про розум», а не герменевтики. Герменевтика стосується текстів. А вони містять лише знання інших. Утім, Хладний не зауважує ситуації, коли між автором і читачем немає посередника-тлумача, учителя, добре обізнаного з предметом висловлень. Зазвичай, однак, в одній особі збігаються необізнаний читач і тлумач. Це стосується, певно, не тільки Св. Письма (принаймні, для протестантів), а всієї філософської, художньої та іншої – як каже Гадамер – «емінентної»³ літератури. Тільки природознавчі та інформаційні тексти – не літературні пам'ятки – можуть, як видно, правити за справжній предмет профанної герменевтики, пропонованої Хладним. Проте легко здогадатися, що й розумінням «емінентної» літератури керує посередник, тільки зі школи життя, – традиція.

4.9. Георг Фридрих Маєр (1718–1777), філософ з Гале⁴, видав німецькою 1757 р. «Розвідку про загальне мистецтво тлумачення». У трактаті цей просвітник, вольфіанець і учень А.Г. Баумгартена розвиває

¹ Цит. за: Joisten K. Philosophische Hermeneutik. – Berlin: Akademie Verlag, 2009. – S. 87.

² Chladenius J.M. Einleitung zur Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. – Düsseldorf: Stern-Verl. Janssen, 1969. – S. 187f.

³ Тобто значливої самої по собі, не завдяки відповідності одиничній реальності, що описують.

⁴ Маєр усе життя викладав філософію в університеті Гале, тоді як Й.М. Хладний здобув освіту й починав викладати теологічні науки (до 1742) в університеті Вітенберга, що 1817 р. об'єднався з університетом Гале.

переважно *другу, семіотичну тенденцію*, що в XVII–XVIII ст.ст. властива філософам, які більше за тодішніх теологів упосліджують риторичу¹. *Загальність герменевтики* для Маєра означає, що її не обмежено поділом на спеціальні герменевтики й навіть словесністю предмета. Вона має за предмет правила тлумачення всіх знаків – довільних і природних, адже всі адресовано розумові, що пізнає їхні значення. За Маєром, *тлумачення* в широкому сенсі – це з'ясування певного зв'язку між знакам і значенням як означеною річчю². Сама ж наука про знаки, частиною якої є герменевтика, – це згадувана Ляйбніцева «характеристика».

У «Розвідці» йдеться про інтерпретацію природних³ і довільних знаків і лише на додаток – мистецьких, тобто мовних, знаків, що є довільними та упорядкованими за правилами мистецтва. Більше уваги приділено природним знакам, бо, за Маєром, існує 1) «первинна» інтерпретація («*erfindende Charakteristik*»), – це *однозначне* розуміння знаків (передовсім *природних*), тобто віднаходження їхніх значень *самим* суб'єктом, і 2) «вторинні» різновиди оказіональної інтерпретації: екзегетика, коментар і переклад, тобто *мовні* роз'яснення для *іншої* людини, котрі, на відміну від Хладного, він не розглядає як усю інтерпретацію, натомість вважає їх другорядними (герменевтика у вузькому сенсі) та обтяженими *багатозначністю*. Як бачимо, у визначенні предмета герменевтики підтримано думку Дангавера. Поза тим запропоновано вважати за предмет герменевтики передовсім те, що є справою пізнання природознавців. Це ще одна відмінність від поглядів Хладного, який за предмет герменевтики мав знання, що належали іншим людям, якраз те, що пізніше Август Бек, учень Шляєрмахера, висловить у формулі «пізнання пізнаного».

Маєр визначає знак як «засіб, через який можна пізнати дійсність іншої речі»⁴. Отже, знак – традиційно для тодішньої метафізичної семіотики – трактований як позначка іншої речі, що є значенням цього знака; пізнання значень – мета їхніх знаків, причому одні значення можуть бути тільки засобом (*Zwischenbedeutung*) для інших значень. Відповідно, інтерпретація має потрійний предмет: вона виявляє через 1) зв'язок 2) знаків і 3) значень – «означувальний зв'язок» – певний зв'язок означених речей. Природа стосунку цього предмета і зв'язку речей, зрозуміло, на ділі не цікавить Маєра, бо він, як метафізик-раціоналіст, вірить у *передумовлену гармонію*: природні знаки – це матеріальні вияви

¹ Якщо раніше риторика стосувалась будь-яких комунікативних істин, а насамперед права й етики, то Просвітництво зводить її до техніки промови та розмови, навіть до маніпуляції почуттями.

² Meier G.F. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst [mit e. Einl. von L. Geldsetzer, photomech. Nachdruck der Ausgabe Halle 1757]. – Düsseldorf, 1965. – S. 5-6.

³ Наприклад, це симптоми хвороби чи погодні явища.

⁴ Meier G.F. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst [mit e. Einl. von L. Geldsetzer, photomech. Nachdruck der Ausgabe Halle 1757]. – Düsseldorf, 1965. – S. 4.

(об'єктивація) Божого задуму, і позаяк Бог створив найдосконаліший світ, у ньому речі-знаки можуть позначати інші речі лише найдосконалішим чином: ясно та однозначно. Тож, за Маєром, використовуючи довільні та штучні знаки, мусимо орієнтуватися на досконалість природного означення, коли знак – пізнавальна причина, а означена річ – наслідок. Як тлумачення природних знаків – читання Божої книги природи – передбачає побожність, так тлумачення довільних і штучних знаків передбачає «герменевтичну справедливість» (*hermeneutische Billigkeit*) щодо автора.

Справедливо, ясна річ, удаватися до тлумачення лише «розумних» авторів. Отож, маємо – як у Хладного – *принцип розумності тексту*. Через те Маєр прагне окреслити *психологічні умови* визначення тих авторів, чії тексти цілком прозорі для розуму. Ідеться, вочевидь, не про душевні акти суб'єкта, який визначає, а про *ознаки творця*, чий текст досконалістю нагадує Боже творення. Тут дається взнаки, що Маєр – учень А.Г. Баумгартена, провідника естетичної концепції генія (*felix aestheticus*).

Отже, на питання, який критерій, що зміст твору чи вислову досконалий – збіжний з предметною істиною, – Маєр дає нетеоретичну відповідь. Замість критерію розумності тексту він пропонує опис потрібної досконалості автора: плідність розуму, велич душі, істинне використання слухних знаків, зрозумілість уживання ясних знаків, ґрунтовність застосування певних знаків та досконалість, з якою відповідно до практики використані знаки. Це породжує нове питання: як пересвідчитись у наявності в автора рис досконалості? Зрештою, навіть виняткове спілкування з автором тут не зарадить, оскільки особистість не дорівнює кожному своєму виразові чи творові. Переведення уваги з твору на автора насправді змушує апелювати до авторитету й традиції. Критерій *відповідності слова та буття* залишається незрозумілим.

4.10. Ернесті. З іншого боку до цього питання підійшов німецький богослов і філолог Йоган Август Ернесті (1707–1781), якого називали *Germanorum Cicero*, творець історико-граматичного методу й обновник лютеранської теології. Він перетлумачує психологічну проблему досконалості автора в *історичному* сенсі, а стару риторичну проблему багатозначності обертає на питання *граматично-прагматичне*. Так закладено підвалини *загального методу інтерпретації*, що усуває різницю підходів біблійної екзегетики й філологічної герменевтики. Як і Ж.А. Турретині (1671–1737) він стверджував, що сенс Св. Письма слід шукати тим же способом, що й сенс решти писаних текстів.

«Інтерпретація, – згідно з Ернесті, – є здатністю показати думку, яка лежить в основі чиеїсь промови, тобто зробити, щоб інший думав так, як автор»¹. Відповідно, щоб осягнути зміст будь-яких висловлень, треба

¹ Ernesti J.A. *Institutio interpretis nove testamenti*. – 1761. – P. 4.

з'ясувати намір того, хто їх ужив¹. А це питання, за Ернесті, насамперед історичне. Автора та його текст слід науково розглянути на їхньому історичному тлі. Якщо знатимемо життєві обставини автора, то знатимемо, що спонукало його до вираження думки, тож матимемо уявлення про її напрям, як казав Спіноза, про «дух автора». У цій реконструкції треба спиратись лише на історичні факти, зіставляти різноманітні історичні документи й пам'ятки. Лише таким – порівняльним – чином можемо дізнатися про автора й відповідність його інтенцій мовним засобам і тексту як меті.

Отже, знову йдеться про *інтерпретативну техніку*: намір – засоби – мета. Якщо ж *семіотична тенденція* передбачає *умоглядну* однозначність і об'єктивність зв'язку цих трьох моментів вираження і тлумачення думки, то *критична тенденція*, розвинута Ернесті, визнає багатозначність як наслідок *ужитку* повноцінного слова, не тотожного знаку-позначці. Ернесті виходить з того, що ці *практичні* поняття – намір, засоби, мета – також основні для риторики, яка вивчає, зокрема, слово як засіб, яким досягають різних цілей. Сказати інакше, одне слово може мати різний зміст, бо значення – це слововжиток. Ернесті прагне на підставі емпіричних «спостережень» за контекстуальними змінами значень прийти через узагальнення до норм інтерпретації.

А врешті, чому філософ Маєр схильний уподібнювати мовні знаки природним, а теолог Ернесті – ні? Бо філософ тримається універсально-телеологічного погляду середньовічних метафізиків: явища природи – це знаки Божого призначення (задуму) речей, або знаки-явища – це наслідки, чії причини є думками Бога; ось тому, за аналогією, слова розумних людей є знаками їхньої однозначної, бо розумної, (за)думки. Натомість Ернесті зважає на риторичну істину, що сенс вислову завжди контекстуальний; щоправда, гадає, що зв'язок сенсу з контекстом дорівнює однозначності кавзального зв'язку: контекст – цілком з'ясовна причина, сенс – наслідок.

Однак слова істотно інакші від природних явищ. Критика висловів, мовляв, потрібна, бо один і той самий вислів можна використати з різною метою. Тож він виглядає ряснозначним доти, доки неясний намір його вжитку. Коли ж розкрито *єдину* мету, якої домагався автор, вислів постає як *однозначний*, і вже не слід сподіватися – як гадала стара герменевтика – на його даліше (алегоричне) використання; алегорія визнається за предмет однозначного розуміння лише в разі явних ознак, що вона правила за справжню мету висловлення. (Просвітники не зважають на те, що мета «емінентного» слова складна, не вповні усвідомлена автором. І чия вона? Автора чи слова? Контекст не дає *об'єктивно* виявитися чіткій інтенції.)

¹ Це загальний принцип новочасної герменевтики аж до Колінгвудової. Наприклад, Баумгартен стверджує: «Коли розуміння промови збігається з думками її творця і, відповідно, суголосне кінцевій меті останнього, його називають істинним і правильним». Див.: Baumgarten S.J. *Biblische Hermeneutik*. – Halle, 1769. – S. 22.

Риторика якраз вивчає різні форми використання слів¹ – тропи, фігури, тобто мовну образність, а понад те навчає зрозуміло вживати їх у мовному спілкуванні, зважаючи на такі його цілі, як учити, спонукати й розважати (*docere, movere, delectare*). Але Ернесті виступає за те, щоби дбати лише про сенс речей, а не слів (*sensus rerum, non verborum*), тому виступає за однозначність предмета вислову як змісту авторської інтенції; неоднозначність вислову через розбіжність його читацького застосування (аплікація) до уваги не береться.

Бачимо, що об'єктивне розуміння, згідно з Ернесті, уможливлено через усвідомлення, уречевлення, всього контексту: це як *історія*, до якої належить автор, так і *мовні засоби*, до яких удається автор задля вираження своїх думок. Ернесті певний, що порівняльно-критичне дослідження історичних, тобто соціально-психологічних, обставин виявляє наміри автора, тим часом риторико-граматичне дослідження – відповідні мовні засоби втілення задуму. Об'єднання цих досліджень у рамках *історико-граматичного методу*² обіцяє, за Ернесті, прояснення сенсу як задуму автора, що тотожна змістові твору. Але чи такою ось безпроблемною є ця відповідність задуму – змістові слова, наміру – втіленому сенсу? Мабуть, історичний, психо-генетичний і мовний контексти мають надто непростий циклічний взаємозв'язок. І яке його онтологічне місце? Ця проблематика знову поза увагою. Адже й тут її заступає упередження просвітників: принцип тотожності авторського розуму змістові тексту як предметній істині. У «Принципах тлумачення Нового Завіту» (*Institutio interpretis nove testamenti*, 1761) Ернесті вже сумнівається щодо ваги цього принципу для біблійної екзегетики, адже *авторство Біблії* стає великим питанням порівняльно-критичного аналізу. Він намагається його ретельно здійснити у своїх «Принципах». Твір також є спробою систематизації герменевтичних правил, сформульованих попередниками³.

¹ Використання слів риторика передовсім вивчає в розділі (3) *елокуції* (*elocutio*) – тобто теорія висловлення думок, уживання риторичних фігур. Цьому розділові передують розділи: (1) *інвенція* (*inventio*), де основна увага приділяється *ампліфікації* (*amplificatio*) – переходу від імпліцитного до експліцитного; (2) *диспозиція* (*dispositio*) – ідеться про порядок частин промови. Ернесті, як і Хладний, здійснює проекцію поділу риторики на герменевтику, трактуючи розуміння як інтенцію – персональне з'ясування читачем, які авторські думки (винаходи) містяться у словах автора, а інтерпретацію як елокуцію – виклад для іншого (учня) авторського змісту певного твору. Такий поділ на «винахід» (*εῦρεσις*) і «виклад» (*διάθεσις*) зустрічаємо вже у «Федрі» Платона (*Φαῖδρος*, 236 а). Це певною мірою нагадує Шляермахерів поділ на евристику та логіку.

² Ернесті стверджує: основне мистецтво граматиків – «ретельно досліджувати, що значить кожне слово, у який час, у якого письменника, у кожному, зрештою, ученні та формі мовлення», тому буквальний сенс є сенс граматичний, але й історичний, бо він, як і вся решта у «факті», спирається на свідчення та авторитет. – Цит. за: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89. – М.: Наука, 1990. – С. 228.

³ Найбільшого розвитку метод Ернесті набув у кн.: К.А.Г. Keil, *Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments, nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation*, Leipzig 1810.

Бога як Автора, певно, не помістити в історичний контекст, що відкриває шлях до з'ясування авторського задуму, який дорівнює інтенції самого тексту¹. Належить або 1) визнати, що Божий задум слід шукати в «контексті вічності», у розуміння якого сумнівне для всіх, окрім догматиків, тобто слід визнати поразку розуму й не приховувати її «аналогією віри»², або 2) погодитися з тим, що розум велить з'ясувати сенс Біблії через історико-критичне³ відтворення намірів гагіографів. І тут – питання критерію. Як пересвідчитися, не озираючись на авторитети, що гагіографи справді розумні, досконалі автори⁴? Сказати, як Спіноза, що вони безперечно мали моральні наміри, тільки історично інші, – це аж ніяк не розв'язати проблеми. Наприклад, лютеранський теолог Й.З. Землер⁵, учень З.Я. Баумгартена, засновник історії догматів і перебудівник догматичної теології в наукову неологію⁶, відзначався відвертою відразою до Ст. Завіту через оті історичні відмінності його моралі. Також і Шляєрмахеру стосунок Старого й Нового Завітів здавався радше історично-випадковим. Отже, або мораль вічна й розумна (просвітники), або історична й нерозумна (романтики), або вічна й надрозумна (догматики). Саме в цьому місці течія модерної думки сховала віхи староевропейської традиції.

¹ Дильтай: «Справді, це поняття богонатхненності чи канонічності просто повністю скасовує загальні правила тлумачення. Якщо це останнє, згідно з дуже слушним зауваженням Баумгартена, зводиться до пояснення будь-якого тексту з його історичних обставин, його призначення, його вчення, то поняття богонатхненності переносить усе в один і той самий уможлядний простір позачасового й безвідносного, чистого повідомлення істини, що відбувається поза всяким часом, для всіх часів, поза світом, для всього світу». Див.: Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собр. соч в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С. 165.

² Див. вище про це поняття у Флація.

³ Засновником історико-критичного методу біблійної герменевтики – більш спеціального від історико-граматичного методу Ернесті – Дильтай називає Й.З. Землера, а його предтечою – Й.Д. Михаеліса.

⁴ Протестантська ортодоксія (Лютер, Меланхтон, Флацій) проголошувала, що інтенцію Біблії можна збагнути з неї самої (принцип Письма), тобто її текст – це весь контекст відтворення її інтенції. Натомість лютеранські теологи Просвітництва (Землер, Ернесті) виходили з історичних знань, що Біблія поступово складалася з текстів різних часів та з різними намірами, через це вони відкидали принцип Письма, тобто наявність *цілісного* тексту Біблії – підстави відтворення за ним *єдиної* інтенції. Отже, «з індивідуального підходу до книг Біблії починається їхнє історичне та філологічне розуміння». Див.: Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собр. соч в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С. 61. За того підходу вже Ернесті встановив, що грецька мова Н. Завіту не досконала, бо визначена особливостями гебрайської. Див.: Там само. – С. 73 (прим. 180).

⁵ Johann Salomo Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 4 Bde, Halle im Magdeburgischen: Hemmerde, 1760-1769. Johann Salomo Semler, *Zur Revision der kirchlichen Hermeneutik und Dogmatik*, Beitr. 1, Halle im Magdeburgischen: Hemmerde, 1788.

⁶ Просвітницький напрям у лютеранстві (біля 1740–1770). Представники напряму заперечували принцип Письма та дослівну інспірацію, удавались до історико-критичного аналізу Об'явлення, сумнівались у значенні догм, трактували християнство в етичному дусі й визнавали за можливе «приватну релігію». Ернесті ставився до цього напряму насторожено.

Контрольні запитання і рекомендована література

1. Хто ввів у обіг термін «герменевтика»?
2. Який стосунок до герменевтики мали давньогрецькі рапсоди?
3. Стосунок Платона й Аристотеля до герменевтики.
4. Що таке герменевтичне коло?
5. Що значить «філософське навернення» в контексті античної філософії?
6. Чим відрізняється епістемічна істина від істини події?
7. Як Гайдеггер трактує давньогрецьке поняття істини?
8. Які види спеціальної герменевтики існували за Античності?
9. Що таке алегорія за Філоном з Александрії?
10. Які види сенсу визначали давні інтерпретатори Біблії?
11. Правила інтерпретації Біблії за Августином.
12. Поняття внутрішнього і зовнішнього слова за Августином.
13. Як можна застосувати фігуру герменевтичного кола для визначення релігійного навернення?
14. Що значило для протестантів поняття дослівного сенсу (*sensus literalis*) Біблії?
15. Як лютеранські теологи поєднували герменевтику з риторикою?
16. Поняття загальної герменевтики за Й.К. Дангавером.
17. Основні розбіжності семіотичної та критичної тенденцій у герменевтиці.

1. Адо П. Що таке антична філософія? / Пер. з фр. С.Л. Йосипенка. – К.: Новий Акрополь, 2014.
2. Гайдеггер М. Сутність істини / Пер. з нім. В. Кам'янця // Гайдеггер М. Дорогою до мови. – Львів: Літопис, 2007. С. 41-79.
3. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К., 2000. – С. 289-300.
4. Гадамер Г.-Г. Риторика і герменевтика // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II / Пер. з нім. М. Кушніра. – Т. 2. – К., 2000. – С. 248-261.
5. Дильтей В. Герменевтика и теория литературы / Пер. с нем. В.В. Бибихина и Н.С. Плотникова // Дильтей В. Собр. соч в 6 тт. – Т. 4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 15-85, 236-250.
6. Класики філософії мови від Платона до Ноама Хомського / Пер. з нем. А. Богачова, І. Іващенко, К. Ткаченка. – К., 2008. – С. 15-113.
7. Платон. Іон / Пер. з давньогр. Й. Кобова // Платон. Соч. в 4 т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 69-80.
8. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1989. – М.: Наука, 1990.
9. Шпет Г.Г. История как проблема логики. – М., «ЛИБРОКОМ», 2011. – С. 245-264.

III. ГЕРМЕНЕВТИКА ДУХА

1. Ідеалістична герменевтика

1.1. Аст. В історії герменевтики XIX ст. бачимо рецидиви догматичної екзегетики, новації романтичної герменевтики та спроби адаптації німецького ідеалізму, що прагнув примирити просвітників, романтиків і догматиків завдяки новому поняттю духа. Отже, немає сенсу продовжувати розгляд спеціальної біблійної герменевтики. Перейдемо до аналізу підвалин герменевтики філолога і філософа Фридриха Аста (1778–1841), шелінгіанця та перекладача Платона, що перший, наскільки нам відомо, спробував по-філософському обґрунтувати філологічну герменевтику – в термінах німецького ідеалізму.

У своїй головній праці з нашої теми «Основні риси граматики, герменевтики і критики» (1808) Аст іще дотримується поділу на *розуміння* (*Verständnis*) і *пояснення* (*Erklärung*), запозиченого зі старої риторики. *Пояснення* він трактує як *інтерпретацію* – роз'яснення та висловлення для іншої людини змісту будь-яких текстів. Проте Шляєрмахер¹, його сучасник, уже заперечуватиме цей поділ, бо, мовляв, Астове *пояснення* – це тільки *показ* генези розуміння тексту, тож різниця між ним і самим розумінням – це хіба що різниця між говореним і внутрішнім словом.

Незгода Шляєрмахера з Астом виявляє те, на якому роздоріжжі опинилася герменевтика за доби німецької класичної філософії. Мова йде про дилему емпіризму і трансценденталізму. Перетворюючись на філософську *критику сенсу*, герменевтика успадковує цю дилему від філософської *критики розуму*. Шляєрмахер, наприклад, порушує питання *генези розуміння* як психічного акту тлумача; крім того, хоче через узагальнення емпіричних психічних актів, досвіду розуміння, дати *універсальні норми та метод* розуміння, отже, іде торованим шляхом тієї просвітницької теорії пізнавального суб'єкта, яку Кант відхилив, спираючись на доказ хибності індукції норми (*das Sollen*) із суцього (*das Seiende*). Але заразом Шляєрмахер стає на шлях романтизму й говорить про все-життя – таку найбільшу цілість, онтологічну структуру, в якій дістає свій конститутивний контекст окремий сенс.

Аст, теж близький до романтичного ідеалізму, проголошує *духа* (*Geist*) вищим нормативним принципом інтерпретації. Однак у його теорії це поняття править за шелінгівську абстракцію, що постає нівідкіль і не посідає змістових визначень трансцендентальних умов розуміння. Норма духа лише увінчує Астову схему рівнів розуміння та інтерпретації. Хоча, зауважмо, вона вказує на зв'язок *текстового сенсу* з *духом як змістом*

¹ Шляєрмахер з 1805 до 1833 рр. читав лекції «Герменевтика і критика, з особливим стосунком до Нового Завіту», у доповідях 1829 р. полемізував щодо герменевтики з Ф. Астом і Ф.А. Вольфом.

(*сенсом*) дійсності, отож порушує – переважно в ділянці критики – питання предметної істини та автентичності тексту. Головне значення духа для герменевтики Аста цілком відповідає ідеалістичному принципу *філософії тотожності*. Дух – це вихідна єдність дійсності й думки. Розуміння врешті повертає нас до неї, оскільки усуває всі матеріальні чинники, що розділяють духовно-сенсові будови різних епох і людей. За способом буття сенс тотожний з духом, між ними існує не каузальний, а структурний стосунок. Індивідуальний сенс має без залишку ввійти до універсального порядку, бо розчинення окремого в загальному – *критерій розуміння*.

Отже, нижчий рівень, згідно з Астом, – це розуміння матерії твору, історичного змісту. Це *буквальне* осягнення факту («що» твору). Середній рівень – усвідомлення форми («як») твору, тобто мовних засобів вияву змісту. Це *граматичне* розуміння. Вищий рівень – це синтез предметно-історичного змісту і мовної *форми*, збагнення *духа* твору. Аст описує цей синтез також як осягнення духа через вихід за межі філологічної техніки і схоплення духа автора й усього історичного часу, тож синтез унормовано поверненням до первинної єдності життя (S. 177)¹. Він, поза тим, вирізняє, з одного боку, історичних і «антикварних» авторів, що під кутом зору свого духа *репродукують* те, що створене універсальним духом давнини, з другого, авторів наукових і мистецьких, чий дух самотійно *продукує* (S. 178), сказати б, «емінентні» тексти.

Аст доповнює, посилаючись на *герменевтичне коло*, згаданий синтетичний «метод» аналітичним (S. 178) – коли через дух цілого, що спочатку ввижається примарним (Ahnung, Vorerkenntnis) (S. 186-187), розуміють зміст кожного окремого вислову чи фрагмента. Тут Аст заплутався в суперечності метафізичного і просторово-часового розуміння герменевтичного кола², бо акцентує наявність неподільного й первинного духа в кожній частині твору. Мовляв, не треба думати, що дух, як ціле, складається чи осягається тільки із суми частин. Аст, напевно, хоче усунути чергування синтезу та аналізу й «скасувати» коло (S. 179-181, 185-186).

Після розуміння він окреслює пояснення – *герменевтику* за його визначенням. Пояснення передбачає ті самі рівні, що й розуміння; проте в тексті «Основних рис» воно структурно має дещо інакший вигляд. Аст застосовує поняття *сенсу* (Sinn) на окреслення середнього рівня інтерпретації. Якщо в схемі розуміння після предметно-історичного рівня означено середній рівень як граматичний, то зараз Аст об'єднує історичний зміст і мовну (граматичну) форму на рівні *герменевтики літери*, а *герменевтику сенсу* – середній рівень – розглядає як роз'яснення сенсу певного вислову в стосунку до індивідуальності автора, його «духа й тенденції», усього історичного часу та цілого духа (S. 195). Тому для

¹ Тут і далі в дужках указуються сторінки цього видання: Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. – Landshut, 1808.

² Аст узагалі не бачить герменевтичне коло в аспекті історичності досвіду.

вищого рівня *герменевтики духа* проголошено гармонійну єдність літери та сенсу, коли відбувається перехід від роз'яснення сенсу до «самого духа як істинного життя» (S. 191). Водночас, як можна зрозуміти, це перехід від «суб'єктивного» роз'яснення сенсу, в контексті ідеї всього твору, до «об'єктивного», коли з'ясовується стосунок сенсу до вищої ідеї цілого (S. 201-202), яка може керувати автором навіть позасвідомо (S. 197).

На наш погляд, Аст ніяк не осмислює невідповідність схем розуміння і пояснення. Аст і не окреслює докладно самого стосунку духовного вияву (слово) й духа. Яким є цей стосунок у разі недосконалого твору? Він, очевидно, інакший від неодмінної, але адекватної дискретності (літера, сенс) у *часі* виявів вічного й цілісного духа. Аст говорить лише про ієрархію авторів, адже «емпірично-історичні письменники» висловлюють лише елемент ідеї – споглядання (*Anschauung*), «логічно-філософські» автори – інший, поняття, і тільки справжні митці й філософи пов'язують із життям ідеї не тільки цілість твору, а й кожне його місце (S. 197-198).

Загалом, ідеалізм неминуче стикається з проблемою єдності реального та ідеального як *проблемою істинності*. Наприклад, Гегель окреслює дух як цілісний у вічності та розділений у явищах історії, тому збагнути їх, ці явища, – це знайти їхній розумний зв'язок *sub specie aeternitatis*, отже, мова йде про Гегелеву *тотожність логіки й історії*, трансцендентального й емпіричного¹. Так само: розуміти будь-який текст – це бачити за текстовою формою тотожну їй ідею, останнє вмістище якої – та ж Гегелева логіка як норма істинного мислення і всякого сенсу².

Отже, новий підхід до правил герменевтики, який пропонує Аст, теж вимагає осягнення ідеї твору, що передбачає відповідність його найвищій нормі – вічному духові. Цей дух, нагадаємо, є історичною цілістю життя, що якимось має бути *змістовою* нормою та субстанцією-суб'єктом, *тотально-сущим* контекстом розуміння кожного твору. Одне слово, дух – історичне суще і норма. Та в цьому апорія духа. Вона неминуча, оскільки для Аста дух лише історична цілість сущого й індивідуального; він становить «єдине істинне й первинне життя, що ні ідеальне, ні реальне, бо те й інше тільки й впливає з нього як *часові* протилежності» (S. 169), – тобто він насправді не має трансцендентального, чи спекулятивного, виміру вічності, що за Гегелем є змістом *загального*, теоретичного мислення і розуміння.

Німецький ідеалізм підпорядковує розуміння *індивідуального* сенсу пізнанню *субстанційного* духа, проблему герменевтики – проблемі ідеалізму. Дух, узятий у герменевтичне коло, править за *ціле*, яке визначає *частини* й водночас визначається ними. Якщо дух – це ідея, а частини –

¹ Аст, будучи метафізиком, не міг порушити питання, чи трансцендентальні умови тлумачення є не логічні (метафізичні), а екзистенційно-історичні або метанаративні. Це питання XX ст.

² Див. докл.: Arndt A. Fortschritt im Begriff. Hegels Aufhebung der Hermeneutik in der Geschichte der Philosophie // Hegel-Jahrbuch 1997. Hegel und die Geschichte der Philosophie. – Berlin: Akademie Verl., 1998. – 1. Teil. – S. 108-115.

сенс артефактів, то коло інтерпретації виглядає як інтуїтивно хибне чи вкрай сумнівне ототожнення ідеї і сенсу, загального й окремого, вічного і часового, логічного й історичного. Пізнання духа як єдності сенсу та ідеї долає межі як історіографії, так і філології, претендує на *однозначність* і *довершеність*. Ідеалістичний вихід за межі предмета емпіричних наук до всеосяжності неминує викликає питання про стосунок мов і духа, позаяк не можна забути, що згадані емпіричні науки тлумачать індивідуальні вислови окремої мови.

Природа мовлення найкраще нагадує, що проблему розуміння не звести до метафізичної проблеми субстанції життя чи духа. Протягом щонайменше двох тисячоліть *герменевтики* зближали з *риторикою*, бо так чи так усвідомлювали, що границя між опануванням чужого мовлення (герменевтика) і свого (риторика) доволі умовна. Адже, з погляду риторики, правильно скласти й виголосити промову – це добре з'ясувати свої цілі та слушно вжити мовні засоби, а для цього потрібні знання очікувань і здатностей слухачів. Напевно, якщо розумієш адресатів своїх текстів, то розумітимеш і авторів чужих текстів, бо врешті йдеться про передбачення зразків і фонових знань, що спільні для авторів та їхніх адресатів, тобто йдеться про традицію як історичне мовлення.

Друга причина давнього зближення герменевтики з *риторикою* в тому, що *вміння розтлумачити* (*subtilitas explicandi*) суть справи для певних людей, адресатів інтерпретації, має неабияку риторичну вагу. Давні ритори визначали це вміння як особливу здатність *елокуції* (*elocutio*), котру іноді мали за основу мистецтва *герменевтики*. Як уміння розтлумачити, герменевтику пов'язували або з *прикладною логікою*, що вчила вмінню зв'язувати поняття, або з *граматикою*, що вчила *вмінню розуміти* (*subtilitas intelligendi*) будь-яку літературу. Відтак у логічному аспекті герменевтику зближають із *семіотикою*, а в граматичному – з *критикою*¹. Обидва аспекти наближали герменевтику до питання істинності тексту.

Показово, що на початку XIX ст. Аст в «Основних рисах граматики, герменевтики і критики» ще розрізняє герменевтику і критику стосовно до питання істинності тексту, тоді як «Герменевтика і критика» Шляєрмахера починається зі слів: «Герменевтика і критика, обидві філологічні дисципліни, обидва вчення про мистецтва (*Kunstlehren*), збігаються, бо використання одного передбачає інше»². Разом з тим *критична герменевтика* XIX ст. віддаляється від питань комунікації (*subtilitas explicandi*) та прагматики (*subtilitas applicandi*), значливих для риторики.

¹ Йдеться про критику у філологічному сенсі: оцінка за певними критеріями автентичності тексту, його авторства, редакцій та відповідності фактам. У філософському сенсі критика є дослідженням умов можливості чогось істинного, хоч би тих же критеріїв критики.

² Schleiermacher F.D.E. *Hermeneutik und Kritik*; [hrsg. und eingeleitet von M. Frank]. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. – S. 71.

2. Романтична герменевтика

2.1. Шляєрмахер. Одну з перших спроб створити філософську теорію герменевтики здійснив протестантський богослов і філософ Фридрих Даніель Ернст Шляєрмахер (1768–1834). Він сформулював 1805 р. в Гале проблему *загального вчення про розуміння* і продовжив спроби її розв’язання в Берліні, до 1833 р. читаючи лекції з герменевтики. На відміну від Аста, Шляєрмахер не написав систематичного твору з *герменевтики*. Він до кінця життя переглядав свою концепцію, невдоволений результатами. 1838 р. його учень Ф. Люке зібрав рукописи й лекційні записи вчителя в окремі книжці, що отримала назву «Герменевтика і критика, що особливо стосуються Нового Заповіту»¹.

Філософською герменевтикою називають теорію, що аналізує основи, неодмінні умови, розуміння взагалі, отже, що є загальною теорією. Шляєрмахер саме так трактує *загальність* герменевтики. Проте, зазначимо, він обмежував предмет розуміння *мовними виразами будь-якого ґтибу*; наполягав, що печатки, монети, сни, немовні знаки² – усе це раніше теж було герменевтичним предметом – не слід зараховувати до цього предмета, бо інтерпретують лише вислови. Зауважимо істотний незбіг підходів Шляєрмахера та Аста: перший хотів визначити *неодмінні умови* інтерпретації всіх мовних виразів, навіть повсякденних, а другий намагався метафізично обґрунтувати тлумачення лише предмета філології, класичних письмових творів. Тому на тлі герменевтики Аста проєкт Шляєрмахера виглядає як спроба трансцендентального погляду на *розуміння взагалі*. Однак Шляєрмахер теж не трактує *розуміння* як універсальне: повсякчасне мовне ставлення до світу та буття людини. Для нього *розуміння – це розуміння слів*.

Герменевтика Шляєрмахера досить суперечлива, адже містить *трансцендентальний принцип* неодмінних умов усякого розуміння, *ідеалістичне уречевлення істини* та *романтичний підхід* до сенсу як до життєвого вияву індивідуальності. Тут плутанина в самому бажанні поєднати *ідеалістичний інтелектуалізм* і *романтичний антиінтелектуалізм*. Через те Шляєрмахер не збагнув, як доводить

¹ 1959 р. Г. Кімерле, спонуканий Гадамером, видав твори й рукописи Шляєрмахера, стосовні герменевтики, окремою книжкою під назвою «Hermeneutik», 1974 р. вийшло друком перевидання з доповненнями. 1977 р. М. Франк, учень Гадамера, видав збірку «Герменевтика і критика. З додатком текстів Шляєрмахера з філософії мови», що багато разів перевидавалася. У книзі варті особливої уваги академічні промови Шляєрмахера «Про поняття герменевтики в стосунку до зауваг Ф.А. Вольфа і підручника Аста» (1829), а також ґрунтовний вступ М. Франка. Див.: Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik; [hrsg. und eingeleitet von M. Frank]. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.

² Г.Ф. Маєр уважав предметом своєї загальної герменевтики також природні знаки, проте його герменевтика має за мету канон (правила) інтерпретації. Натомість філософська герменевтика Шляєрмахера намагається прийти через аналіз розуміння взагалі до визначення методу (органон).

Гадамер, ролі традиції в інтерпретації. Деякі дослідники, щоправда, сперечаються з Гадамером, бо не поділяють його доволі низької оцінки герменевтики Шляєрмахера. Утім, навряд чи хто заперечуватиме, що Шляєрмахер зробив темою герменевтики загальні риси актів тлумачення, що відокремлені від конкретного предмета тлумачення.

Шляєрмахер стверджував, що *первісна* для нас – *ситуація нерозуміння*. Нашого звичайного стосунку до висловлення не увиразнює ні ситуація повної ясності тексту, ні ситуація неясності його окремих місць, які, мовляв, тільки й підлягають герменевтичному опрацюванню. Наш стосунок до висловлення, особливо мистецького, зазвичай не певний, бо зміст слів, які намагаємося збагнути, залежить, як правило, від ще не з'ясованого сенсу цілого його контексту, адже *об'єктивація духа – це вираз органічного зв'язку*¹. Усувати щоразу нову ситуацію нерозуміння маємо систематично, сприймати вислови – щоразу рефлексійно, отже, потребуємо *методу*, який інструментально забезпечить перехід думки від мовних знаків до вияву чужого духовного життя, до сенсу. Системність методу – запорука отримання цілого контексту, *органічності* взаємозв'язку, а відтак – повної істини окремого виразу. Одночасно Шляєрмахер визнавав, що сприйняття змісту того чи того вислову вимагає не лише методу, а й романтичної *«контентальності»* того, хто сприймає. У такій силі життя – *основа «порозуміння»*² автора й реципієнта.

2.2. Основна герменевтична формула. Розгляньмо головні пункти *романтичного проєкту герменевтики*. За Шляєрмахером, герменевтика має стати методичною, системною, «строгішою практикою»³ – мистецтвом розуміння (Kunst des Verstehens) будь-якого висловлення. Оскільки ж індивідуальність автора, творчість, позначається на кожному мовному виразі, герменевтику слід розглядати як *дисципліну інтерпретації індивідуальності*.

Дисципліна – це *процедура* тлумачення, яка не залежить від кожної своєрідності змісту, що тлумачать. Процедура є втіленням знання про умови розуміння взагалі. Шляєрмахер тут не помічає прірви між об'єктивною своєрідністю змісту як продукту *індивідуальної* творчості та *загальністю* дисципліни. Тому він лише констатує значення особистої майстерності вчених-гуманітаріїв, якої нам не дасть саме знання загальних умов і методу, бо майстер її передає в спілкуванні, через участь учня в його роботі. Шляєрмахера явно спокушає мрія інструменталізувати герменевтику. Він прагнув мати *засоби інтерпретації*, застосовні до

¹ Що дух неодмінно органічна цілість, – це взагалі принцип німецького ідеалізму.

² Здобуток Гадамера в тому, що він прояснив спільну основу розуміння, показавши: це мовна традиція – *первісна ситуація передрозуміння*. Розуміють не за *методом*, а в *події спільного буття* тих, хто порозумівся.

³ Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik; [hrsg. und eingeleitet von M. Frank]. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. – S. 92.

всякого різновиду тексту, усного й письмового. Отже, він шукав знаряддя, що не визначені конкретністю мети. Тільки за їхньої ефективності можна сподіватися, що в текстах відкриватимемо *об'єктивний, загальнозначливий сенс, і при тому як вияв індивідуальності*. Між тим, справа тлумача – Шляермахер, зокрема, блискуче перекладав Платона – доводила йому, що успіх тлумача забезпечено аж ніяк не шуканим методом.

Шляермахер розвивав ідею, що успішна інтерпретація вислову – це *суб'єктивна та об'єктивна реконструкція* його генези. Це відродження *авторського сенсу*, який, однак, пов'язаний з *предметною істиною* вислову. Відповідно, суб'єктивний аспект інтерпретації пов'язаний з об'єктивним. *Основна герменевтична формула*: «Розуміти висловлення (die Rede) спершу так добре, як розумів його автор, а потім – ліпше за нього»¹. Герменевтика не обмежена усвідомленням того, що колись знав автор. Слід розуміти не тільки, що він хотів сказати, а також як саме життя визначає зміст його творчого акту, ним не усвідомленого. У цій формулі *герменевтичного ідеалу*, мабуть, відбивалось романтичне уявлення Шляермахера про генія, що творить подібно до несвідомої природи й виражає не так себе, як дух епохи. Однак, показує Гадамер, згадана формула має давнішу історію. Вона також висловлює ідеал наукової критики: що більше знаєш предмет, то правильніше оцінюєш авторське висловлення про нього. Проголошували його Кант, Фіхте, Шлегель та інші².

Суб'єктивна сторона інтерпретації, за Шляермахером, має керуватися «психологічним методом», а об'єктивна – «граматичним». Перший метод ураховує, що вислів породжено світом авторських думок, другий – що він належить світові мови. «Оскільки кожне висловлення має подвійний стосунок, до цілості мови і до цілого мислення його автора, то й усе розуміння складається з двох моментів: розуміти висловлення як узятє з мови, розуміти його як факт у тому, хто мислить»³. Вислів – частина, що входить до цілого, яке Шляермахер визначає подвійно. Це сфера *мовного життя*, яку «граматичним» методом залучають для *об'єктивної* специфікації вислову, мово- та літературознавчої, історичної. Це також сфера *індивідуального життя*, яку «психологічним» методом розкривають як *суб'єктивне* джерело вислову, з нього впливає стиль висловлення – улюблені теми та ідеї, композиція, воно обумовлює *біографічні* обставини автора й саме обумовлене ними. Отже, сенс вислову – частина цілого зв'язку *загальної* мови, історично визначений її ресурсами та правилами, з другого боку, він – окремий вияв внутрішнього і зовнішнього життя автора,

¹ Ibid., S. 94.

² Jaeger H.-E. H. Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik // Archiv für Begriffsgeschichte. – Bd. XVIII/1. – 1974. – S. 105.

³ Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik; [hrsg. und eingeleitet von M. Frank]. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. – S. 77.

індивідуальності його характеру та обставин, без досягнення якої не можна відтворити авторську інтенцію та весь контекст сенсу.

Як видно, єдність окреслених методів тлумачення сенсу – це вимога основної герменевтичної формули. Підстава їх узгодженості – *саме життя*, у маніфестаціях, виразах, якого суб'єктивне і об'єктивне, психічне (буття людини) і загальне (буття мови) поєднувані *актом творчості*, – не як причина і наслідок або основа й основане. Можна сказати, ідеться про *структурну єдність життя творчої індивідуальності*. До того ж, повнота (геніальність) злиття в певній маніфестації вказаних сторін усе-життя – головна *естетична* цінність маніфестації.

Естетичний принцип герменевтики Шляєрмахера виявляє, що його підхід до життя лишається *зовнішнім*. Вираз життя *сприймає* суб'єкт інтерпретації. Тому справжній ґрунт узгодження методів – не умови розуміння, а умови сприйняття виразу. Тобто умови суб'єктивності, як у Канта. Однак, за проектом Шляєрмахера, *структурою узгодження методів* мало бути життя. *Трансцендентальні умови розуміння* він хотів розглядати як *умови самого життя*. А бути умовами самого життя означає, що належність інтерпретатора до *цілості* життя входить до умов розуміння. Ставлення інтерпретатора до висловленого *наперед* обумовлене *цілістю* життя. Не слід зводити цю обумовленість до об'єктивної заданості слововжитку. Вона, зокрема, виглядає як життєва дистанція між інтерпретатором і автором, це неминуча та істотна їх різниця.

Неодмінна умова розуміння: воно спосіб життя інтерпретатора. Коли ж авторське неусвідомлене, присутнє в його виразах, – предмет об'єктивного методу інтерпретації, це означає, що інтерпретатор Шляєрмахера уник життєвої обумовленості, легко долає дистанцію до автора, ба більше, сягає об'єктивного сенсу. Розуміння як реконструкція генези сенсу – це дістання повторюваного, автономного сенсу, уявлюване за умови усунення дистанції між автором і реципієнтом, або відмінності їхніх життєвих ситуацій ставлення до сенсу.

Увесь Шляєрмахерів проект загальної герменевтики спирається на стару ідею уречевленого сенсу висловів та історичних епох, якого слід лише «правильно схопити й передати» за допомогою мистецтва-техніки. Новизна проекту – в наголошенні властивих добі понять життя, духа, творчості, індивідуальності, методу, трансцендентального підходу¹. Проте, на думку Рикера, ідея Шляєрмахера, згідно з якою правила тлумачення та філології слід підпорядкувати загальній проблематиці розуміння, уже складала революцію, подібну до тієї, яку здійснила кантівська філософія, особливо в природничих науках².

¹ Деякі дослідники заперечують оригінальність герменевтики Шляєрмахера, указують на її залежність від попередніх герменевтичних учень. Див.: Szandi P. Einführung in die literarische Hermeneutik; [hrsg. von J. Bollack und H. Stierlin]. – Frankfurt/Maim, 1975. – S. 561–574.

² Ricoeur P. The Task of Hermeneutics / Paul Ricoeur // Philosophy Today. – Vol. 17. – 1973. – P. 114.

2.3. Життя, уява й метод. Шляермахер аналізував розуміння слів, виходячи з узагальнення психічної діяльності. Осягнення проявів психічної дії інших людей, звичайно, передбачає спостереження за власною душею, що зовні виражає свої результати й водночас здатна сприймати маніфестації чужого психічного життя, бо «кожна людина на свій кшталт представляє все людство»¹. Через споглядання різноманітності *індивідуального* та безмежну творчість маємо дістати уявлення про *загальний* початок, Бога, – умову істини, добра і краси. Як *усе-життя*, це джерело маніфестацій майже заступає в пантеїстичній тенденції романтизму християнського Бога. Справді, розуміння божественного першоджерела *виявів життя індивіда й загалу*, а ніяк не трансцендентальне розуміння, – головний мотив герменевтичних студій Шляермахера. Мотив цей надто складно поєднати з мотивом методології. Єдине, що об'єднує їх, – це зовнішнє ставлення до життя.

Зіставмо їх. Збагнути маніфестації як *істини життя* означає збагнути, що в них від авторських задумів, а що від неусвідомлених процесів життя взагалі, до яких залучено автора. Відповідно, слід, по-перше, знайти спосіб розуміти *життя автора*. У цьому житті є те, що він хотів сказати, що було головною його інтенцією і чого він не хотів сказати, але що теж керувало його виражальними діями. Тому все, що висловив автор, слід поміщати в цілий контекст його біографії та творчості. Однак таку цілість життя суб'єкта неможливо відірвати від цілості життя мовної спільноти, до якої він належав, зрештою, від усіляких історичних обставин об'єктивації його життя. Ці обставини теж є життям. Інтерпретатор усвідомлює *зовні* неозору різноманітність життєвих впливів на зміст висловів. Урятувати їхній сенс від хибного тлумачення, на думку Шляермахера, може тільки метод. Тривалі міркування про методичність герменевтики, стале невдоволення їхніми наслідками так і не привели Шляермахера до висновку, зараз очевидного: його відчай породжено зовнішнім ставленням до життя.

Об'єктивність сенсу «дається» однаковим, *повторюваним* ставленням до нього, значить, *зовнішнім*. Маємо, вочевидь, збіжні поняття: *об'єктивного, споглядального та методичного* ставлення до сенсу; вони самі – вираз *зовнішнього ставлення до життя*. Шляермахер не дає ясної відповіді на питання: в чому така вже цінність об'єктивного сенсу? Навіщо моєму життю реконструкція, повторення, чужого сенсу? Якщо то сенс висловлень, що стосуються *природи*, отже, ідеться про закономірності, тоді ясно: він важить передовсім для матеріальних потреб кожного. Але для особистого життя яку вагу має сенс висловлень, що стосуються *життя* – передовсім виразів людського життя, а не природи? Зрозуміло, має

¹ Цит. за: Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Собр. соч. в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги, 2001. – С. 95.

неабияку вагу, якщо вони стосовні мого *саморозуміння, самотворення*, а не *повторення* чужого. Скажімо, читання художнього твору – це спосіб *внутрішнього ставлення до життя*, отже, до життєвого сенсу. В інтерпретації такого тексту відбувається *перетворення* самого читача, – це вагомніше за *повторення* об'єктивного сенсу заради *естетичної насолоди* від нього та його божественного першоджерела. Ми, певна річ, тлумачимо змістовні тексти заради кращого саморозуміння.

Давня протестантська герменевтика брала до уваги крім здатності подумки схоплювати об'єктивний сенс сказаного (*subtilitas intelligendi*) також здатність розтлумачувати його своїми словами співрозмовникові (*subtilitas explicandi*) й застосовувати в новій ситуації (*subtilitas applicandi*). Дві останні здатності певною мірою говорять про справжню життєвість сенсу, його роль у спілкуванні-перетворенні. Натомість протестантський проповідник Шляєрмахер обмежує герменевтику процесом індивідуального схоплення об'єктивного сенсу (дорівнює метафізичному спогляданню). Вузкість такого підходу він, щоправда, намагається компенсувати тим, що крім *інтелектуального* схоплення, методу, визнає ще «метод» *дивінації* – здатність долати відстань до автора через вчування (*Einfühlung*) у його індивідуальність. До речі, герменевтичну тему «натхнення» (*divinatio*) Шляєрмахер міг знайти не тільки в романтиків, а також у Платона.

Інтелект і методичне тлумачення рано чи пізно зупиняються перед непевністю сенсу більшості життєвих висловлень, виявляються тут безсилими. Адже нерозуміння, точніше, неясне розуміння, – це фундаментальна ситуації. Чи то бракує знань, що правила б за певний і достатній контекст мовних виявів, чи то надмір контекстів і обставин, що впливають на розуміння. Тому вдаємося до *дивінації*. Наше розуміння за допомогою уяви додає те, чого не вистачає для «повноти картини», або, навпаки, редукує зайве, зважає тільки на «вирішальне» для остаточного збагнення сенсу. Можна навіть сказати, що *розуміння завжди дивінаційне* – неодмінно скероване, упереджене. Ось тільки Шляєрмахер не розбирає, що саме спрямовує нашу увагу, чому передрозуміння неминуче, він радше в цьому бачить *мистецьку уяву* як рису розуміння.

Шляєрмахер наївно абстрагує під іменем дивінації важливий момент *герменевтичного досвіду*, але він таки має загальне уявлення про цей досвід. Достатньо згадати його формулювання компаративного методу, який він, між іншим, пов'язує – на відміну від дивінації – з об'єктивною стороною інтерпретації. *Компаративний метод* спочатку ідентифікує те, що слід зрозуміти, із загальним, а потім шукає в ньому своєрідність, порівнюючи з подібними йому речами. Отже, метод вимагає відштовхуватись від достатньо зрозумілого й через порівняння з ним поступово освоювати менш зрозуміле. Мовиться, суттю справи, про *структуру життєвого досвіду*: загальне та зрозуміле є тлом, а малозрозуміле – тим, що мусимо порівняти

зі старим досвідом, тлом, і потім увиразнювати на цьому тлі відмінне, нове, як притаманне отому, що порівнювали зі старим. Складно не побачити тут *циклічності* структури досвіду.

2.4. Герменевтична спіраль. *Фігуру герменевтичного кола* окреслювала вже *антична риторика*, що вподібнювала досконалу промову до цілості людського тіла, до єдності голови та частин тіла. Частини промови слід розуміти, виходячи з їх цілості взаємозв'язку, а також головної думки, яка дається знаки в усій промові. Розуміння фрагмента обумовлено розумінням цілого, яке розуміємо через розуміння всіх фрагментів, і навпаки.

Узявши за основу цю *філологічну модель розуміння*, Шляєрмахер цілком у дусі протестантської герменевтики стверджує: «Словниковий запас та історія епохи автора становлять ціле, з якого слід розуміти його твори як окреме, і те знову з нього»¹. Крім того, він застосовує філологічну модель до всієї *історичної науки*, бо слушне для історичних джерел, які тлумачить філолог, є слухним і для історичного знання, яке вони містять. Усесвітньо-історичний ланцюг подій, де своє місце має кожний предмет історіографії, кожна епоха, – це оте ціле, з якого тлумачимо сенс окремої події, окремого вияву життя, і навспак: оте ціле можна збагнути лише через його окремі ланки. Саме таке, історичне, поняття герменевтичного кола дає змогу зрівнятися з автором, якого хочемо зрозуміти. Що ліпше ми зрівнялися з авторським розумінням цілої історії та найближчих історичних обставин, то ліпше ми підготовлені інтерпретувати його текст. Проте інтерпретація не може відразу розкрити весь зміст тексту, кожне нове прочитання веде до більшої ясності, котра дедалі більше наближає нас до автора. Тож *коло* тут *позірне*, слід казати – підкреслює Шляєрмахер – про *спіраль розуміння*.

Аби повністю зрівнятися з автором, отримати об'єктивний сенс його висловів, слід ще провадити *психологічне тлумачення*, яке теж скидається на коло. Психіка автора – можна говорити й про все життя особистості – складає те ціле, з якого належить інтерпретувати будь-який словесний вираз. Цілість психічного життя – не лише основа розуміння творів і висловів автора, а й входить як момент в історичне життя, дух епохи і, зрештою, у тотальний взаємозв'язок усе-життя. Звісно, та цілість стає нашим надбанням лише через розуміння окремих її виразів. Існує циклічний рух розуміння від цілого до окремого і від окремого до цілого, який, утім, Шляєрмахеру не здається нескінченним, а має шанс дійти «того кінцевого моменту, коли раптом усе стає ясним до деталей» і відбувається «ніби перетворення себе на іншого».

¹ Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik; [hrsg. und eingeleitet von M. Frank]. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. – S. 95.

Ми бачимо, герменевтика Шляєрмахера обіцяє водночас і надто мало, і надто багато. Оскільки вона розглядає об'єктивний сенс як мовний вияв життя – усе-таки життя не Бог, бо здатне помилятися, – то маємо надто мало: лише прагнення відтворювати об'єктивацію колишнього творчого акту, тож на ділі не здобуваємо висловленої *предметної істини*. Оскільки ж вона розглядає *розуміння як потенційно скінченне й довершене*, обіцяє аж переселення в авторську душу та епоху, можливість іншого життя в іншому світі, то маємо надто багато. Такий збіг крайностей, звісно, *іронічна риса романтизму*, який убачав у мистецтві сенс людського життя і створив естетично-пантеїстичну метафізику індивідуальності. Чи прийнятна *естетична свідомість*, яка відокремлює все мистецьке від дійсного життя, – це пізніше критично розбирає Гадамер. А тепер ще раз зауважимо, що суперечливий романтизм Шляєрмахера також виявивсь у поглядах, що акт розуміння – це перетворений акт *мовлення* (реконструкція *виражальної конструкції*), однак мовне вираження – це мистецтво.

2.5. Апорія романтичної герменевтики. Ключова думка Шляєрмахера: якщо вияви життя – мовні вияви, вони продукти творчих актів. Мовлення є вираження індивідуальності, себто творчість, що, однак, залежить від мовних правил, лексико-стилістичних особливостей авторської епохи. Та оскільки творчість – насамперед свобода, проявляється вона в тому, що не детермінується зовнішньою реальністю, є вільне комбінування уяви, отже, особисте вираження життя. Найповніше життя виявляє себе не в дослідженні *загальних* законів природи, а в *індивідуальній* художній думці, у геніальних витворах мистецтва. Геній сам створює зразки й правила, тим сягає повноти життя. Він схожий на саму природу, вона теж творить свої закони, які потім вивчають науковці. Мистецтво – протилежність не життєвому джерелу, а лише загальним, зовнішнім для індивідуальності продуктам життя, зрештою, буденному життю. Інтерпретації потребують передовсім індивідуальні, небуденні вирази, бо свобода творчості відкриває божественні глибини життя.

В естетичному профілі своєї герменевтики Шляєрмахер увиразнює протилежність *розуміння* життя і *пояснення* природи. Його думка натикається на розбіжність предметів інтерпретації та наукового пізнання. Перший предмет, уважали кантіанці, залежить від *емпіричного суб'єкта*, другий, навпаки, не залежить. Шляєрмахеровій герменевтиці насамперед бракує відповіді на трансцендентальне питання: як теорія розуміння має узгодити *об'єктивність сенсу виявів життя* і *належність сенсу до емпіричної царини*, себто до окремої психіки. Адже для Шляєрмахера через сенс виявляється *назовні* врешті все-життя, а *сприймає* сенс окрема *душа* інтерпретатора.

Відповідь на це питання Шляєрмахер намагався дати на підставі узгодження об'єктивної та суб'єктивної сторін інтерпретації як реконструкції походження сенсу. Однак ідея відтворення генези, яку він

обрав під впливом Фіхте, має трансцендентальну вагу, якщо спирається на онтологічну структуру тотожності суб'єкта та об'єкта, яка знімає картезіанський дуалізм фізичного і психічного, зовнішнього і внутрішнього. Проте думка Шляєрмахера існує на ґрунті цього дуалізму. Він трактує словесний зміст як об'єктивацію внутрішнього життя, убачає філософічність своєї герменевтики в тому, що вона виходить із чужості як первинної даності (первинність «досвіду» нерозуміння) і має стосунок до «мислення як внутрішнього боку мовлення».

Попри згадування все-життя, подію розуміння Шляєрмахер підміняє тим, що відбувається в головах мовця і того, хто намагається його зрозуміти, тобто що відбувається між розумними монадами, які зовнішньо сприймають одна одну. Реконструкція походження сенсу – це для Шляєрмахера історичне виведення зовнішнього з внутрішнього, обґрунтування істини об'єктивації через відтворення її генези. Однак такий генетичний метод має за відправний пункт емпіричне й чуже, тому й не може врешті обґрунтувати загальнозначливого та об'єктивного сенсу.

На думку Гадамера, Шляєрмахер безумовно програє Гегелю, який протиставив нездійсненній реконструкції втраченого, чужого світу свій принцип інтеграції минулого сенсу до сучасного життя¹. Гадамер підкреслює: розуміння – це насамперед безпосереднє порозуміння. Люди розуміють одне одного на підставі всього загально-суттєвого, що їх пов'язує між собою. Розуміння перетворюється на особливе завдання і потребує «техніки» свого досягнення там, де порушується або неможливе природне життя в спільній свідомості того, що є спільним предметом. Там, де виникло нерозуміння, думка іншої людини вражає своєю незрозумілістю та об'єктивною даністю в ролі думки, що належить іншій людині. Та якщо в цій ситуації спроби домовитися про спільний предмет не справляться, тоді лише постає питання, обране Шляєрмахером за вихідне, про своєрідність та індивідуальність Ти.

Проте, на наш погляд, Гадамер однобічно трактує думку Шляєрмахера про первісність нерозуміння. Вище показано: Шляєрмахеру йдеться про первісну чужість маніфестацій небуденного, творчого характеру, їхній істинний сенс постає в цілості життя, котру слід методично знайти, розкривши їхній генетичний зв'язок з тим, що – як цілісно-органічний контекст – ми осягаємо *об'єктивно*, на підставі мовних, літературних та історичних знань, і внутрішньо, *суб'єктивно*, на підставі уяви й сили спільного життя. На ділі Шляєрмахер теж пропонує долати чужість сенсу та його світу через інтеграцію до життя, однак його герменевтичне коло генетичної реконструкції розбите навпіл неподоланим картезіанським дуалізмом. Шляєрмахер намагається знайти спосіб

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 158-162.

інтегрувати сенс до життя, але позиціонує інтерпретатора потойбіч *історичного* життя, власне, забуває питання індивідуальності інтерпретатора.

3. Епістемічна герменевтика

3.1. Дильтай. Був дослідник, що успадкував окреслену ідею загальної герменевтики. Він, однак, прагне обґрунтовувати *істини життя* як істини історичної дійсності. Мова про німецького філософа й літературознавця Вільгельма Дильтая (1833–1911)¹, який ретельно дослідив праці Шляєрмахера, написав його докладну біографію та відновив призабуту програму загального методу інтерпретації. Його герменевтика, що є «вченням про мистецтво тлумачення» (*Kunstlehre der Auslegung*), продовжує лінію Шляєрмахера та обстоює тезу, що вона – результат поступу герменевтики впродовж усієї історії. До школи Дильтая, чи його різновиду *філософії життя*, зараховують низку мислителів ХХ ст. Це Г. Міш, Й. Кеніг, О.Ф. Больнов, Р. Арон, Т. Ліпс, Ф. Роді та інші.

Початок проєкту герменевтики, над яким Дильтай працював переважно в останній період життя (1900–1911), пов'язують із публікацією «Виникнення герменевтики» (1900), частини конкурсної роботи «Про герменевтику Шляєрмахера», написаної в молодому віці. Дильтай, як і Шляєрмахер, не залишив закінченого вчення про герменевтику. У першій основній праці, у «Вступі до наук про духа» (1883), він узагалі не використовує поняття *герменевтики*, а говорить про психологію наук про духа, і лише після 1900 р. вважає герменевтику не спеціальною наукою, а загальним методом *наук про духа*², тобто наук, що розуміють (*verstehende Wissenschaften*). Завершальний погляд на тему містить друга основна праця – «Будова історичного світу в науках про дух» (1910). Зрештою психологія та герменевтика постають у Дильтая як онтологічний і епістемологічний аспекти антропологічного саморозуміння.

Проєкт герменевтики – в сенсі методології гуманітарних наук – часто згадують у сучасній літературі. Чимало суджень про Дильтаєву герменевтику знайдемо в українських дослідженнях. Однак, здається, досі бракує ясності щодо філософської платформи цього проєкту, його апорій та сучасної ваги.

3.2. Принцип універсальності герменевтики. У «Виникненні герменевтики» Дильтай окреслює завдання герменевтики так: «...з огляду на постійну поразку в царині історії романтичного свавілля і скептичної

¹ Як і Brentano, був учнем Trendelenburga. Його дисертація присвячена етиці Шляєрмахера. Потім написав конкурсну працю «Про герменевтику Шляєрмахера». Габілітаційна робота: «Спроба аналізу моральної свідомості» (1864). 1870 р. виходить друком «Життя Шляєрмахера» (1 т.), 1880 р. – «Матеріали до розв'язання питання походження нашої віри в існування зовнішнього світу», 1883 р. – «Вступ до наук про духа» (1 т.), 1894 р. – «Ідеї описової та аналітичної психології», 1905 р. – «Історія молодого Гегеля», «Студії з обґрунтування наук про духа», 1906 р. – «Переживання і поезія», 1907 р. – «Сутність філософії», 1910 р. – «Будова історичного світу в науках про духа», 1911 р. – «Світогляд, філософія і релігія», 1919 р. – «Типи світогляду».

² Термін *Geisteswissenschaften*, науки про духа, уперше 1824 р. вжив Й.А. Вербер.

суб'єктивності [слід] теоретично обґрунтувати загальну значливість інтерпретації, на яку спирається вірогідність історії»¹. Оскільки історія порушує питання «про наукове пізнання окремих осіб, а також узагалі великих форм одиничних людських життів», герменевтика має допомогти пояснити, «чи може розуміння одиничностей піднятися до загальної значливості»².

Крім того, що загальна значливість результатів – це риса всіх наук, Дильтай також наголошує, що існує вагома специфіка наук, що розуміють. Тут *суб'єкт розуміння є також предметом розуміння*. Справді-бо, гуманітарні науки, *studia humanitatis*, – це науки, що вивчають людину, філософське узагальнення їх можна назвати *антропологією*. Ось формула Дильтая: «Перша умова можливості історичної науки полягає в тому, що я сам історична істота, що той, хто досліджує історію, той самий, хто її робить»³. Це *принцип універсальності герменевтики*. Дильтай, побачивши проблему історичності самого історика, уважав, що цей принцип стосується не тільки історика та його досліджень, а й розуміння взагалі: індивідуальне життя становить як предмет, так і умову розуміння. «Одне слово, життя, що пізнає, відслідковує саме себе у своїй історії. Той, хто пізнає, є той, кого він пізнає»⁴, розуміння є саморозуміння.

З цього, на думку Дильтая, випливає потреба в «психологічному» обґрунтуванні інтерпретації. Однак Дильтай дедалі більше воліє уникнути сваволі романтичного психологізму Шляєрмахера, у теорії котрого зв'язок душі та все-життя не виглядає достатньо опосередкованим, особливо душу інтерпретатора він легко звільняє від історичної обумовленості й долучає до психологічно змальованого все-життя. Романтичний «об'єктивізм» Дильтай замінює «суб'єктивізмом», оскільки за основу бере життя (*Leben*) як індивідуальне переживання (*Erlebnis*). Він уводить у німецьку філософську мову термін *переживання* та відрізняє цей інтегральний різновид «чуттєвості» від атомістичної чуттєвості в теоріях сенсуалістів і сцієнтистів. Отже, Дильтай за первинний досвід має даність цілості, що переживають як психічний взаємозв'язок, поняттєво не вичерпний. Збагнути структуру такого цілого він сподівається за допомогою «методу споглядання», який є панівним підходом В. фон Гумбальдта, романтиків, Гете та Історичної школи.

¹ Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik. Zusätze aus den Handschriften; [hrsg. von G. Misch] // Dilthey W. Gesammelte Schriften. – Bd. V. – Stuttgart, 1990. – S. 331.

² Ibid., S. 317.

³ Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; [hrsg. von B. Groethuysen] // Dilthey W. Gesammelte Schriften. – Bd. VII. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. – S. 278.

⁴ Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Шпет Г.Г., Хайдеггер М. Два текста о Дильтее. – М.: Гнозис, 1995. – С. 150.

Психологічне обґрунтування історичного пізнання, запропоноване Дильтаєм у «Вступі», згідно з реконструкцією Гадамера¹, передбачає таке. Переживанню властива безпосередня вірогідність. Воно не розщеплюється на акт переживання, осмислення, і зміст, який осмислюють. Воно є внутрішнє буття (Innesein) як неподільний елемент психіки, що утворює зв'язки. Зв'язки переживань принципово відмінні від кавзальних зв'язків природних явищ чи тих складників психічного процесу, які розглядають з емпіричних позицій природничих наук. Коли Дильтай описує цілісні стосунки, ідеться про *структури*², що є не зовнішньо-часові послідовності того, що спричинено, а внутрішні взаємозв'язки. Останні утворюють життєві єдності, подібні до сенсової форми (Sinngestalt) мелодії, яка не просто тяглість звукового потоку, а єдність мотиву, що визначає мелодію. Те саме можна казати про стосунок частин тексту, бо він як ціле накладає карб на всі частини.

За Дильтаєм, будь-яка даність – це насамперед *факт свідомості*; щоправда, тут свідомість – не скринька, сповнена переживань. Замість Декартової субстанції, що мислить, слід відштовхуватись від *переживання* як *структурної* єдності внутрішнього і зовнішнього. 1) Душа і світ існують тільки комплементарно – як життя. 2) Життя, як вихідна єдність індивіда та світу, – завжди цілісне ставлення всіх його сил (почуття, пізнання, воля), ніколи воно не обмежується тільки пізнанням³. «У цьому ставленні до незалежного від мене зовнішнього світу відбувається моє життя»⁴. 3) Це ставлення здійснюється історично, людина діє в історії та розуміє себе через свою об'єктивацію.

Загалом, Дильтай стверджує, що кавзальний стосунок, зокрема між психічним і фізичним, не слід уважати *засадовим підходом до реальності*. Він пропонує описову, *структурну психологію* – також називає її антропологією – як засадову науку, бо в ній первинну реальність, даність вихідного досвіду, не розкладають на елементи за принципом кавзальності

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 66-76.

² Згідно з усним повідомленням Г. Міша, слово «структура» було до Першої світової війни чимось на кшталт пароля учнів Дильтая в Берліні. За допомогою Шпета, який вплинув на російських формалістів, поняття структури Дильтая і Шпрангера увійшло в західну лінгвістику. Див.: Роди Ф. Жизненные корни гуманитарных наук: (по поводу «психологии» и герменевтики» в позднем творчестве Дильтея) // Герменевтика. Психология. История. [Вильгельм Дильтей и современная философия]: Материалы научной конференции РГГУ. – М.: Три квадрата, 2002. – С. 19.

³ Гайдегер зазначає, що Дильтай дивився на Кантову філософію по суті очима Шляермахера, отже, «під впливом Шляермахера, Дильтай бачив пізнання у взаємозв'язку життя в цілому». Див.: Хайдегер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Шпет Г.Г., Хайдегер М. Два текста о Дильтее. – М.: Гнозис, 1995. – С. 145-146.

⁴ Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Breslauer Ausarbeitung; [hrsg. von H. Johach, F. Rodi] // Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey. – Bd. XIX. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. – S. 58.

(експериментальна, пояснювальна психологія), натомість описують за принципом органічної єдності, коли окреме значення переживань постає із сенсового взаємозв'язку цілості переживань.

Отже, описова психологія має антинатуралістичну спрямованість: не слід розглядати окремий випадок, вираз психіки, на тлі загального зразка поведінки, як випадок дії психічної закономірності, навпаки, слід знаходити місце виразу в загальному характері, у дієвому зв'язкові всього життя особистості. Якщо Дильтай згодом переносить центр уваги із засадової науки, описової психології, на метод строгого розуміння, загальну герменевтику, то, завважмо, у цьому нема відмови від згаданого вище принципу органічності, найважливішого для його думки, є тільки намагання поєднати онтологію життя з гносеологією строгого розуміння життя, теорією наук про духа. Принцип органічності – це трансцендентальна умова вірогідності наук про духа. Він спільний для духа і життя, водночас принцип гносеологічний та онтологічний. Однак Дильтаю, як «суб'єктивісту», не йдеться про метафізичну онтогносеологічну відповідність. Він говорить про вихідну єдність свідомості та світу¹, але zarazом принципово розділяє світ життя і світ природи², уже не удаючись, як Шляєрмахер, до пантеїстичного поняття все-життя.

Безпосередня даність (себе-показ) життя у свідомості, вірогідність її об'єктивованого цілісного зв'язку, як «внутрішнє ставлення до життя» принципово відмінна від «зовнішнього світу», взаємозв'язку, конструйованого наукою з гіпотетичних елементів. «Науки про природу мають за свою основу просторові взаємозв'язки явищ. Можливість підрахунку та вимірювання того, що має просторову протяжність чи рухається в просторі, дає змогу тут шукати точні загальні закони. Проте

¹ Гайдегер так пояснює цей структурний взаємозв'язок у Дильтаю: «Засадова визначеність душевного взаємозв'язку – це самість: тотожність особи, Я. Самість обумовлена зовнішнім світом. Зовнішній світ діє на самість, і навпаки, самість – на світ. Є певний функціональний взаємозв'язок між самістю і зовнішнім світом (...). Увесь цей взаємозв'язок такий: самість і світ у кожному мить – ось. Проте бути ось аж ніяк не значить, що життя відає про цю засадову структуру. (...) Для свідомості завжди щось наявне в нинішній момент. Для стану свідомості, якщо взяти її, сказати б, у розрізі, звідси випливає, що в кожному мить вона перебуває у стосунку – мірою думки, мірою почуття, мірою волі. Внутрішня єдність цих моментів і становить власну структуру свідомості. Така структура є дещо, що переживає саме життя, є переживання, тобто душевне життя є досвідом самого себе, тобто не що інше, як для людини досвід самої себе, наскільки вона визначена світом». Див.: Хайдегер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Шпет Г.Г., Хайдегер М. Два текста о Дильтее. – М.: Гнозис, 1995. – С. 154–155.

² Дильтай визнає окремий – «перший» за Попером – світ фізичної реальності, це конструйований світ-для-свідомості, а також світ життя – «другий» і «третій» світи за Попером, – що безпосередньо даний свідомості. Світ життя існує тільки через індивідуальне, безпосереднє, внутрішнє ставлення до нього, а світ природи – через конструйовану незалежність від мене. Щоправда, лишилось нерозв'язаним питання, який стосунок між конструйованим світом природи та фізичним світом об'єктивної переживань і біологічного коріння «культурних систем», яке Дильтай, за Роді, постійно підкреслює.

внутрішній дієвий зв'язок тільки домислюється, і його межові елементи не можуть бути явно надані. Натомість межові єдності історичного світу, як бачимо, дані в переживанні та розумінні»¹. Однак Дильтаєві не йдеться про те, що істини гуманітаріїв доступніші за істини природничників, бо, мовляв, дані в самостереженні. Навпаки, Дильтай обмежує вірогідність життєвих даностей тими, що не просто дані в *інтроспекції*, а існують як факти свідомості й заразом факти інтерсуб'єктивного життя, як вирази: «Людина пізнає себе тільки в історії, але ніколи за допомогою інтроспекції»².

Оскільки Дильтай остерігався зводити, як Шляєрмахер, розуміння до генетичної реконструкції переживань, він у «Побудові» назве об'єктивацію переживання *виразом* (Ausdruck) і додасть його до основних понять *переживання і розуміння*. Серед розмаїття переживань та їх виразів Дильтай окреслює як предмет однозначного розуміння лише те, що об'єктивоване певним чином. Тож першоклітиною історичного світу є переживання, бо тільки *комунікативно об'єктивовані* переживання, вирази, можна інтерпретувати вірогідно-науково, тобто розуміти. Запозичуючи в Гегеля поняття *об'єктивного духа*, Дильтай за його допомогою прагне підкреслити, що *сутнісне пізнання людини* можливе тільки з *вихідного досвіду* єдності переживання і його вираження, котрий є досвідом історії як пізнанням об'єктивного духа. «В мові, міфі та релігійному звичаї, у моральності, праві та зовнішніх організаціях наявні продукти цілісного духа, в яких людська свідомість, говорячи словами Гегеля, стала об'єктивною і таким чином доступною розчленувальному аналізу. Що є людина, вона ж дізнається не з роздумів про себе, а з історії»³.

Розуміння загальнозначливої істини життя можливе тільки через духовну об'єктивацію – дієві зв'язки виразів – переживань в історії. Філософська антропологія та гуманітарні науки, будучи пізнанням таких істин, – самі є історичними об'єктиваціями. Саме цей висновок Дильтая викликав обурення Гусерля в статті «Філософія як строга наука», бо ставив під сумнів увесь задум феноменології як строгої науки («наднауки») про свідомість. Адже Дильтай однозначно трактує людську свідомість істотно пізнаванною тільки через історичне вираження, тоді як Гусерль дотримувався метафізичного поділу нормативного й фактичного, відповідно, свою феноменологію, науку про свідомість, уважав нормативною, «ейдетичною наукою» про вічне, а історію – сферою

¹ Дильтей В. Возникновение герменевтики. Дополнение из рукописей // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С. 205.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 331.

³ Цит. за: Роди Ф. Жизненные корни гуманитарных наук: (по поводу «психологии» и герменевтики» в позднем творчестве Дильтея) // Герменевтика. Психология. История. [Вильгельм Дильтей и современная философия]: Материалы научной конференции РГГУ. – М.: Три квадрата, 2002. – С. 28-29.

мінливого, що немає нічого спільного із інтенційною суттю переживань. А втім, уже Гайдеггер зазначив, що підхід Гусерля до історії «слід визнати неможливим», який «викликав у Дильтає цілком обґрунтований жах»¹.

Як бачимо, *принципова відмінність підходів Дильтає і Гусерля* виявилась у тому, як вони розв'язували питання стосунку переживання і вираження. Попри те, що Гусерль теж хотів створити персоналістичну психологію на противагу натуралістичній², він не уявляв предметну ділянку феноменології, досвід свідомості, у якомусь зв'язку з досвідом історії. Дильтає, навпаки, розумів переживання, як предмет наукового осягнення – у зв'язку з вихідним досвідом історичного світу як конкретним ставленням життя до виразів. Здається, до публікації «Філософії як строгої науки» Дильтає таки не усвідомлював з усією ясністю суті своєї розбіжності з Гусерлем і суб'єктивним ідеалізмом узагалі.

3.3. Умови об'єктивності історичного розуміння. За пізнім Дильтаєм, дух є об'єктивним у сенсі *інтерсуб'єктивності* (тут варто скористатись поняттям Гусерля). Він існує водночас у душах і матеріальних виразах. «Розуміння цього духа – не психологічне пізнання. Це повернення до духовного утворення, що має властиві йому структуру й закономірність. (...) Так, предмет, з яким історія літератури чи поетика має справу передовсім, цілком відмінний від психологічних процесів у голові поета чи в головах читачів. Тут реалізований духовний взаємозв'язок, що вступає до чуттєвого світу і який ми розуміємо, рухаючись у зворотному напрямі»³. Дильтає підсумовує: «Сьогодні мусимо виходити з реального життя; у житті актуально присутня цілісність душевного взаємозв'язку. Гегель конструює метафізично; ми аналізуємо те, що дане. Та сьогоднішній аналіз людської екзистенції сповнює всіх нас відчуттям слабкості, розумінням ролі влади темних потягів, недуги неясностей та ілюзій, скінченності в усьому тому, що є життя, навіть там, де з неї виникають вищі форми спільного життя. Тому об'єктивний дух ми не можемо осягати з розуму, але мусимо повернутися до структурного взаємозв'язку життєвих єдностей, який пронизує людські спільноти»⁴. Отже, *об'єктивний дух* – це вищі форми спільного життя. Вони утворилися внаслідок психічної діяльності, але через свою інтерсуб'єктивність не визначені психологічними або спекулятивними категоріями. Це форми *сенсового* взаємозв'язку, а не *спекулятивно-поняттєві* конструкції цілості. Проте слід підкреслити: їх таки об'єднують із психічною реальністю чи спекулятивним духом принципи *органічності структурного взаємозв'язку, збігу історичного та органічного*. Дильтає уважає, що *умови об'єктивності історичного*

¹ Хайдеггер Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 128.

² Там само. – С. 125.

³ Дильтей В. Возникновение герменевтики. Дополнение из рукописей // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуал. книги. 2001. – С. 129.

⁴ Там само. – С. 196.

розуміння – це зазначені інтерсуб'єктивність духа, матеріальне вираження духа, а також ідеалістичні принципи: 1) схожість духа та організму (життя), себто *органічна єдність сенсових складників духа, яка має цілковито упередитись для беззаперечного пізнання*, 2) тотожність суб'єкта і об'єкта, себто самоданість духа як безпосереднє переживання органічної цілості свого змісту.

3.4. Поняття дієвого зв'язку. У тексті 1910 р. «Розуміння інших осіб та їхніх життєвих виражень» Дильтай розділяє життєві вираження на *три типи*: 1) поняття, судження та більші будови думки, 2) дії, 3) вирази переживань (*Erlebnisausdrücke*). Перші, *загальнозначливі думки*, незалежні від часу й персональних обставин свого вираження. Наприклад, логічний закон тотожності ідентичний собі в будь-яких устах. Другі, *дії*, визначені різними контекстами: зовнішні обставини діяча, його уявлення про історію свого життя; поза тим, інколи дії мають на собі відбиток можливості, яка не виражає цілої особистості діяча. Треті, *вирази переживань*, залежні від речовинної форми об'єктивації. Вони бувають як прості (вирази обличчя, жести, несвідомі емоційні прояви), так і складні, наприклад, літературні твори¹. Якщо *прості вирази* осягають не певно – через інтроспекцію, а в інших людях – через аналогію, то *складні, письмові вирази* розуміють певно, герменевтичний метод тут стає в пригоді. Строге, методичне розуміння – це *складна форма розуміння*, що розкриває духовний сенс, який не залежить від автора: «істинний у собі, він тут постійно фіксований, видимий, тривалий, і тому можливе його майстерне певне розуміння»². Як бачимо, Дильтаєва герменевтика виразів життя стосується тільки словесно чи інституційно артикульованого й транс-персонального життя³, є *герменевтикою духа*, адже навіть людські дії, якщо не прямо комунікативні, випадають з її сфери⁴. Зауважмо, Гайдегера *герменевтика ось-буття*, навпаки, зосереджена на тривіальних діях та «елементарних» формах розуміння.

¹ Скажімо, разом з першим класом виражень вони, якщо транс-матеріальні, письмові, утворюють так званий «третій світ» К. Попера, а якщо прості, не артикульовані словесно, то – «другий світ». «Транс-матеріальні» тут означає незалежні від окремого матеріального носія, але неодмінно (матеріально) втілені. Вирази «третього світу» – транс-матеріальні, а «другого» – ні, вони просто матеріальні й пов'язані з окремою психікою.

² Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // Dilthey W. Gesammelte Schriften. – Bd. VII. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. – S. 207.

³ «Духовне звільняється від зв'язку зі своїм творцем – поетом, малярем, письменником, тому саме тут ми й здатні досягти сфери, де закінчується хиба». Див.: Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 255.

⁴ Виглядає, що послідовні дії в подіях не є для Дильтая виразами об'єктивного духа. Він радше сприймає історію як зміст літературних пам'яток, що постають як збережені вирази переживань індивідуальностей: історичних діячів або істориків. Колінгвуд зауважує, що Дильтай уявляв індивідуальності як ізольовані факти минулого, не включав їх до справжнього історичного процесу.

За Дильтаєм, не можна пов'язувати весь третій тип виражень з об'єктивним духом. Якщо структура переживання – єдність свідомості та світу життя, а вираз переживання – це його об'єктивація в цьому світі, то серед розмаїття виразів об'єктивному духові притаманні оті, що мають *автономний зміст артикульованого переживання*. Причому, автономність цього змісту виступає як незалежність від власника (Я) переживання, екзистенції автора, і водночас як визначеність, за принципом органічності духа, *дієвим зв'язком (Wirkungszusammenhang)*¹ життєвої єдності. Поняття дієвого зв'язку життєвих тотальностей, що має центральне місце в «Побудові», відіграє в науках про духа таку саму засадову роль, яку в природничих – *кавзальний зв'язок*. *Критика розуму* трактує стосунок причини і наслідку як неодмінний зв'язок усіх явищ природи, отже, визнає його за *ап'юріорну умову наук про природу*, натомість *Дильтаєва критика історичного розуму* трактує стосунок окремого виразу і життєвої цілості як неодмінний зв'язок усіх переживань та індивідуальностей, отже, має його за *ап'юріорну умову наук про духа*. Структурна єдність виразу й життя окреслюється поняттям *герменевтичного кола*, де цілим є дієвий зв'язок, а частиною, яку він визначає, на яку діє, – переживання виразу. Хоч існують найрізноманітніші стосунки цілостей дієвих зв'язків, однак Дильтай певний, що їм загалом притаманна *органічна комплексність*. Наприклад, він бачить органічне ціле дієвих зв'язків епохи: «Структура певної епохи розкривається, далі, як взаємозв'язок окремих, часткових зв'язків і рухів, поєднаних у спільному розлозі комплексі взаємодій»².

Таку ж органічну цілість він бачить в особистості. Пояснимо це. Нашу *індивідуальність*, очевидно, утворив розвій здібностей під впливом обставин та оточення. Проте вона не є прямий наслідок дії всіх зовнішніх факторів, її ніколи не зрозуміти лише на підставі їхнього аналізу. Особистість становить у собі самій зрозумілу цілість, єдність життя, що являє себе в кожному власнім виразі та може бути усвідомлена на підставі кожного з них. Коли *розуміємо особистість*, ми не робимо це через аналіз усіх обставин її життя, – хіба це можливо, – а вдивляємося в окремі її вирази, які відразу демонструють дещо таке, що складає структурний взаємозв'язок, який Дильтай воліє називати *сенсом*. Тут на думку спадає вислів Василя Розанова про те, що переглядаючи фотокартки, навіть незнайомої, людини з різних періодів її життя, можна надібати такий вираз її обличчя, коли непомірно скажеш: у цьому виразі – вона вся, у ньому

¹ Це поняття Дильтая, що перекладається також як «дієвий контекст», «дієва система», близьке до Гадамерового *Wirkungsgeschichte*, однак слід зазначити, що Гадамер заперечує можливість об'єктивації *дієвої історії*, натомість Дильтай на підставі принципу органічності духа вважає можливою таку об'єктивацію *горизонту* (термін Ніцше, який уживав Дильтай). Об'єктивація, упредметнення – має матеріальний, наочний бік, якого не має сенсова цілість. Звідси тематика онтологічної диференціації, яку спочатку окреслив друг Дильтая граф Йорк.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе// Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 233.

сфокусовано все її життя¹, іншими словами, сформовано структурний взаємозв'язок – сенсове ціле – цієї індивідуальності.

Отже, дієвим зв'язком виступає будь-яка форма життя або послідовність подій, що склались унаслідок комунікативних дій і постали як об'єктивна цілість, що сенсовірно діє² в переживаннях, залучених до тієї цілості. Це може бути епоха, особистість, текст, суспільний інститут, мова, система норм, світогляд, філософія, релігія, мистецтво тощо. Головне, такі форми – *телеологічні*, центровані в собі сенсові зв'язки, «що наслідують структуру психічного життя, породжують *цінності* та реалізують *цілі*»³, однак виглядають як зовнішні для суб'єкта, мають непсихологічну закономірність квазі-суб'єктів. Діючи на індивіда, ці тотальності визначають його переживання по-різному й частково, але неминуче стають умовою і предметом його міркувань. Дильтай не сумнівався: людина дивовижно збагачує та поглиблює своє життя, якщо пізнавально й життєво узгоджує цілості дієвих зв'язків у органічному світі духа.

У пізнавальному плані відмінності упредметнення дієвих зв'язків розмежовують науки про духа. Отже, *предмети наук про духа* різняться через відповідну різницю тотальностей дієвих зв'язків, тобто різницю об'єктивації духовних зв'язків, які визначають певний сенс. Звідси відмінність предметів *психології, філології, історії, мовознавства, юриспруденції, етики, теології, логіки, естетики, економіки, державознавства*. За Дильтаєм, загальна герменевтика має бути для цих наук про духа методом строгого розуміння⁴. Однак, думаємо, помиляються ті, хто стверджує, що Дильтай строгість розуміння гуманітаріїв бачить так, що для них за зразок «справжньої науковості» має правити об'єктивність знання природничиків. Насправді Дильтай взорувався на онтологічну (описову) психологію й *онтологічно* обґрунтовує вірогідність гуманітарного пізнання: через об'єктивацію *органічної цілості* дієвого зв'язку, як показано вище. Дослідники поглядів Дильтая, на жаль, не бачать, що його *проект герменевтики* загалом постає з віри в можливість методичного упредметнення органічної цілості духа. Це *філософське ядро герменевтики Дильтая*. А не оте, що, мовляв, застосування методу гуманітарного пізнання має гарантувати, через однакову вірогідність

¹ Це вважають метою портретного мистецтва.

² Ф. Роді пропонує уточнення поняття дієвого зв'язку (Wirkungszusammenhang): зв'язок продукуючих дій (Erwirkungszusammenhang). Так підкреслено сенсовірність. Для роз'яснення характеру цього зв'язку він повідомляє, що англійські переклади Дильтаєвого поняття мали у своєму складі слово «система»: system of interaction, dynamic system, productive system тощо.

³ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 200.

⁴ Дильтай розрізняє філософське обґрунтування наук і метафізичну систему. Остання – не наука. Метафізичні вчення – лише вирази світоглядів. Судити про ці вчення можна стилістично, не за якістю аргументації. Тому він пропонує свою «філософію філософії». Це типологія метафізичних систем, яка претендує на об'єктивність, тобто на статус гуманітарної науки.

результатів, схожість усіх наук, гуманітарних і природничих. Дильтай хоче не просто доповнити кантівську критику розуму своєю *критикою історичного розуму*, а щоб остання довела первинність *принципу онтології життя*, дієвого зв'язку сенсу, щодо натуралістичного принципу кавзального зв'язку, тобто онтологічну первинність не позаісторичного, логічного розуму, а історичного духа¹. Що ж до загальнозначливих істин, незалежних від часу й персональних обставин свого вираження, істин на кшталт законів логіки, то, здається, Дильтей просто не розумів стурбованості Гусерля їхнім обґрунтуванням, бо вважав їхнє існування та відмінність від індивідуального за очевидний факт життя.

3.5. Життя пізнає життя. Через зазначену нетотожність історичного і логічного Дильтай заперечує спекулятивний дух Гегеля та його уможлидні схеми історії. Слід обґрунтувати науки про духа через визначення їхніх *власних* апріорних і методичних умов, але як *емпіричних* наук. Отже, самотійність наук про духа, яку почала обстоювати Історична школа (А.В. Бек, Л. фон Ранке, Й.Г. Дройзен, Ф.К. фон Савіні), має обґрунтовуватися з огляду на те, що в історії важить *одиничне та неповторний зв'язок сенсу*, а не спекулятивне чи загальне.

Як було сказано, першоклітина досвіду гуманітарних наук, за Дильтаєм, – *індивідуальне переживання* як даність світу життя. На це Р.Дж. Колінгвуд зауважував, що історик, воскрешаючи переживання Юлія Цезаря, мусить лишатися самим собою, не перевтілюватись у Цезаря, а інтегрувати ці переживання до теперішнього, через них пізнавати *своє* життя. Мовляв, Дильтай того не розумів². Це помилкова оцінка. Дильтай не хоче обмеження безпосереднім досвідом, він просто вимагає досягати *очевидності* в переживанні предмета науки про духа. Загалом же він підкреслює вагу опосередкування, предмет строгого розуміння якраз передбачає об'єктивацію та його чуттєве сприйняття. На відміну від «зовнішнього» світу природи, «внутрішній» зміст індивідуального життя стає прозорим для інших завдяки особливому зв'язкові переживання та мови або взагалі духу, це дає змогу інтерпретатору пізнати своє життя через зустріч із життям творця виразу. Дильтаєве гасло наук про духа «Життя тут пізнає життя», урешті, вимагає показати, *як* переживання пов'язане з його вираженням водночас і чуттєво-матеріально, і духовно (як цілість дієвого зв'язку), щоб тлумач зміг методично «розоб'єктивувати» чуже індивідуальне в повноті власного життя: пережити саме його, але як своє. Варто ще раз підкреслити: за Дильтаєм, об'єктивація життя – це і його маніфестація, дана органам відчуттів *індивіда*, і водночас *об'єктивна тотальність* дієвого зв'язку. Тому для пізнього Дильтая, поряд із

¹ Дильтаєва теза про первинність історичного розуму щодо кавзально-аналітичного розуму деякою мірою відповідає Гайдегеровій тезі про первинність тлумачення як екзистенціалу щодо наукової тематизації.

² Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії. – К.: Основи, 1996. – С. 241.

категорією виразу, великої ваги набуває *значення*, – поняття, запозичене в Гусерля. «Категорія “значення” – це особливий різновид поєднання, яким всередині життя його частини пов’язані з цілим. Це значення ми досягаємо через спогади й можливості майбутнього, як значення слів у реченні. (...) Будь-який вияв життя має значення, оскільки він, подібно до знака, виражає дещо, указує, будучи виразом, на щось таке, що належить життю»¹. Отже, *значення* єднає *окремий* чуттєвий *вираз* із *цілим* сенсового зв’язку; «окремі частини дістають своє значення від цілого, а ціле – свій сенс від частин (...)»². Цей погляд, звичайно, властивий і давнішій герменевтиці, він імплікує поняття герменевтичного кола.

Формула наук про духа «Життя тут пізнає життя» вимагає пізнати життя з нього самого, відповідно, теж імплікує *герменевтичне коло*, позаяк означає: *той, хто пізнає, одночасно належить до того, що він пізнає*. Індивідуальне життя належить до історичного життя духа. Спробуймо подивитися на формулу в аспекті герменевтичного кола, щоб сказати, чому її можна зіставити з поняттям універсальності герменевтики та врешті сказати про структурну єдність, про два аспекти одного *принципу конкретності досвіду*: одночасно предметом і умовою розуміння є як той, хто розуміє, так і життєва цілість, до якої він належить.

По-перше, хоч одиничне та індивідуальне як переживання ніби проголошено першоклітиною досвіду, але не слід забувати, що Дильтаєві йдеться тут про *первинний досвід як конкретний історичний досвід*, тож одночасно він визнає вихідний характер цілості дієвого зв’язку. Одне слово, індивідуальне переживання як даність світу життя означає *первинну структурну єдність* переживання з тотальністю життя, зокрема з такою межовою тотальністю, як *універсальна історія*, котру досягаємо як ціле – за герменевтичним принципом – через її частини. Універсальна історія – це контекст розуміння окремих історичних джерел і подій, але тільки через них ми врешті розуміємо універсальну історію як сенсовий зв’язок, що тим часом визначає (діє на) їхній сенс. Власне, універсальна історія – це об’єктивний дух, що виступає медіумом між інтерпретатором і інтерпретованим. Єдність історії породжена спонтанністю життя, проте спонтанність ця досягає єдності внутрішньої (психічної) реальності та світу виявлень (знаків і значень), тобто скеровується, через своє визначення об’єктивним духом, цілістю вираженого. Маємо коло: лише в контексті вже наявних маніфестацій свого й чужого життя, отже, у контексті історії, індивід здатен на нові вдалі – бо відповідні до контексту – маніфестації, водночас історичні маніфестації зрозумілі лише через їхнє осучаснення в переживаннях індивіда. Життя історично пізнає життя, бо, перше,

¹ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 283.

² Там само. – С. 316.

універсальна історія як об'єктивність життя має «розоб'єктивуватись» у моєму переживанні, стати моїм життям, друге, вирази мого життя – це дієві/дійсні вирази, якщо об'єктивуються через узгодження з життям у цілому, його цілісним історичним зв'язком сенсу, наявним об'єктивним духом.

Дильтай акцентує в циклічності розуміння скерованість спонтанності виражень життя об'єктивним духом, історією. Однак він, подібно до Шляєрмахера, не вбачає в історичній дистанції та історичності людського буття чогось суттєвого, що заважало б *ототожнитись* переживанням індивідуальностей, бо в цьому знятті опосередкувань, знятті матеріального відчуження об'єктивації він знаходить *критерій очевидності переживання* – критерій істинності гуманітарного пізнання. Мабуть, насамперед цей мотив мав на увазі Гайдегер, коли висноував, що Дильтай пробився до даності людського існування як історичного, тобто до первинного досвіду, але не поставив питання про буття цього життя, про саму історичність. Гадамер зауважує стосовно цього ж мотиву, що Дильтай не враховує всього значення антиципації (*Vorgängigkeit*) історичного в стосунку до життя (*Lebensbezug*). Це історичне є традицією, до якої не чутлива думка, що опікується лише «перенесенням» минулого в сучасне, намагаючись антиципацію обернути на об'єктивну даність. Зрештою, *традиція* – це не об'єктивність духа, яку можна просто зняти в переживанні відродженого сенсу; вона саме *антиципація*, що наперед визначає будь-яке справжнє осмислення якраз доти, доки не об'єктивована. Відповідно, скерованість життєвих виражень і розуміння досягаємо не в площині зв'язку виразу індивідуальності з об'єктивним духом, а натомість, за твердженням Гадамера, у глибшій площині діалогічності мовлення.

По-друге, Дильтаєва теорія все ж відповідає назві «філософія життя», бо життя таки постає в ній як *внутрішня історичність*, психічна процесуальність, що є основою для сприйняття виразів у гуманітарному пізнанні та світі життя. Спробуймо зараз показати можливість такого прочитання. Модель пізнання тут – не збирання фактів задля встановлення закономірності, а злиття спогаду й очікування в досвідну цілість. Гуманітарні науки лише послідовніше осмислюють те, що *вже* міститься в життєвому досвіді. Це їхнє призначення; вони слугують самопізнанню теперішнього життя. Тому *принцип універсальності герменевтики* набуває значення онто-гносеологічної відповідності: історична дійсність *структурно* збігається зі способом буття людини, що пізнає її. Говорячи, що *життя пізнає життя*, слід мати на увазі, що універсальну історію як ціле історичного життя досягають із досвіду індивідуального життя (переживання), який *частина* історичної дійсності та водночас *ціле*, з якого розуміють зміст виразів, що входять до сенсового зв'язку універсальної історії, який у переживанні неминуче виглядає як цілісний, довершений, хоча усвідомлюємо, що історія не дійшла свого кінцевого пункту. У такому

роз'ясненні онто-гносеологічної відповідності в аспекті герменевтичного кола наближаємось до розкриття *герменевтичної структури людського досвіду*: ціле і частина циклічно й разом визначають одне одного так, що жодний елемент цієї опозиції не остаточне ціле або остаточна частина, не причина і наслідок, не основа й основане. Маємо сенсове ціле дієвого зв'язку, що, як досвід, нескінченно добудовується й уточнюється через щоразу нову комбінацію старого й додавання нового; «розуміння рухається від уже зрозумілої риси до чогось нового, що розуміють на основі досягнутого»¹. Ось чому універсальна історія – не об'єктивне ціле потойбіч переживання індивіда. Завдяки поняттю *внутрішньої історичності* зникає потреба в Гегелевому абсолюті – «носії» об'єктивного духа.

3.6. Суперечність Дильтаєвої герменевтики. Спроби Дильтаєвої через – дещо непослідовне – застосування зазначеної формули наук про духа уникнути спекулятивної телеології духа наразились на звинувачення в *релятивізмі*. Бо якщо телеологічне поняття цілості життя, у суті справи, обертається на його підпорядкування універсальному розумові (Фіхте, Гегель), то філософія життя доводить, здається, протилежне, бо стверджує: «Думка не може зайти потойбіч життя»². Однак зауважмо, життя в цій філософії означає *конкретний досвід*.

Дильтай прагнув обґрунтувати, що конкретний досвід уможливорює непохитне знання. Тож намагався поєднати не поєднуване: риси практичного і теоретичного розуму. Принцип загальнозначливого знання та первинності фактів (станів) свідомості не поєднуваний з принципом вихідного стосунку життя і свідомості, первинності «контекстуальної» дії, вираження, тобто з принципом життєвості, практичності та історичності всього знання. Дильтаєва думка фатально обтяжена цією апорією. Назвімо її *апорією об'єктивності конкретного досвіду*. Отже, вона постає, коли формулюють претензію, що гуманітарне знання має бути об'єктивним, але усвідомлюють історично-індивідуальну обумовленість цього знання. Гусерль, нагадаємо, у «Філософії як строгій науці» саме це й закидає Дильтаєві. Той, мовляв, змішує розуміння емпіричної науки про духа, емпіричне розуміння фактів, і феноменологічне дослідження сутності, загальнозначливе пізнання норм.

Дильтай не розгледів цієї апорії, не побачив суперечності між підпорядкуванням, наприклад, історіографії поняттю вірогідного знання і трактуванням тотальностей об'єктивного духа, наприклад, біографії чи нації, як індивідуальних, фактичних – яких слід *розуміти в їхніх власних поняттях*, розуміти з них самих, але водночас за умови очевидної повноти переживання їх в індивідуалізованій цілості життя інтерпретатора, що тим

¹ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 283.

² Цит. за: Dememerling Ch. Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein // Sein und Zeit; [hrsg. von Th. Rentsch]. – Berlin, 2001. – S. 90.

часом розуміє себе в інших власних поняттях. Цю апорію затуляло *ідеалістичне переконання*, що індивідуальну тотальність можна збагнути однозначно, позаяк тотальність завжди органічна і центрована в собі, отже, усякчас можна через доступні її частини остаточно збагнути її ціле. Для Дильтая *дієвий зв'язок сенсового цілого* принципово відмінний від того, що феноменологія називає *горизонтом*, бо такий зв'язок він уважає цілком упредметнюваним¹. На наш погляд, через свій ідеалізм він не зміг послідовно продумати наслідки онто-гносеологічної відповідності, окресленої вище.

Також лишилося незрозумілим, підкреслював Гадамер, яким чином гуманітарії мають пізнавати формоутворення об'єктивного духа – приміром, суспільні інститути, – що безперечно існують, але яких не переживають як вирази чужих переживань, бо не можна їх достоту зрозуміти, якщо відтворити переживання та інтенції тих, хто спричинився до їхньої появи або їх підтримує. Вочевидь, гуманітаріїв, що воліють об'єктивності, якраз цікавить розбіжність власного сенсу формоутворень і того, як їх переживають ті, хто підтримує своїми діями. Дильтай, який проголосив переживання принципом історичного пізнання та історичного світу, опинився перед прірвою, що пролягла між *психологічним* і *герменевтичним* обґрунтуваннями інтерпретації формоутворень об'єктивного духа. Переживання як очевидне повторення станів душі історичних осіб – це зовсім не очевидність сенсу, яку плекає герменевтика. Назвімо цю прірву *aporією обґрунтування*.

Узрівши прірву, яка нищила єдність задуму обґрунтування гуманітарного пізнання, Дильтай скаже, що свої історичні формоутворення пізнає сам людський дух, котрий як відсторонений спостерігач усіх історичних виразів сягає вищої об'єктивності пізнання їхнього сенсу. Такий історичний дух, або *історична свідомість*, розглядає світову історію наче цілісний *текст*, написаний духом про себе самого. Отже, історична свідомість цілком контролює свою обумовленість історією, бо здатна ніби *intellectus infinitus* об'єктивувати історію як ціле. Однак без поняттєвої телеології духа, як у Гегеля, усе це схоже на порожні антирелятивістичні декларації.

Щоб позбутися цієї декларативності в обґрунтуванні історичної свідомості, Дильтай стверджує, що, по-перше, об'єктивне осягнення історії навіть легше за об'єктивне осягнення природи, по-друге, історична

¹ Дильтай трактує весь історичний світ як комплекс дієвих зв'язків, «центрованого в собі, тоді як кожний окремих комплекс взаємодій, що міститься в ньому, внаслідок покладання та реалізації цінностей теж має свій центральний пункт у собі самому, але всі вони, одначе, структурно зв'язані в одне ціле, у якому зі значливості окремих частин виникає сенс взаємозв'язку суспільно-історичного світу». Див.: Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 184.

свідомість послуговується *категоріями життя*¹, які чужі наукам про природу. Скажемо, що це *aporія вірогідності*. Почнімо з першої тези. Це відомий принцип Віко: *verum et factum convertuntur*, істина і створене взаємозамінні. Пізнати історію не складно, бо вона створена людським духом, отож ідеться про «пізнання пізнаного» (А. Бек). Однак не слід тлумачити цей принцип як *інструменталістичну хибу*. Він не зводиться до наївного уявлення, що історію творять свідомо, за планом. Звісно, вона не продукт *технічної діяльності*, бо її не можна адекватно зрозуміти, відтворюючи подумки давні плани дій. Хто ж не знає, що історія – *гра суспільних сил*! Так, від простої реалізації задумів гра різниться непередбачуваністю, бо сенс її – в ній самій як творчому становленні. Однак гра як творчість має свій планомірний бік, свої норми й цілі. На неї можна дивитись як на організм, довершений і доцільний. Тоді історія – це майстерна гра, естетичний феномен. Досконале можемо певною мірою передбачити. Через те Дильтай так цінує її правильне споглядання: «Осмислення життя робить нас глибокими, а історія – вільними»².

Друга теза: історію розуміють у *категоріях життя*, яких не знає природнича наука. Ясна річ, тоді маємо розрізняти *вірогідність сцієнтичну* і *життєву*. Дильтай, однак, розрізняє історичні, неостаточні категорії гуманітарних наук і позаісторичні, остаточні категорії природничих наук, та попри свій *принцип, що розум не виходить за межі життя*, приписує обом різновидам наук однакову вірогідність, яка, утім, означає вихід за життєві межі, бо ця вірогідність на ділі уречевлює життя, передбачає розгляд його в зовнішньому аспекті. Загалом, сцієнтичне пізнання дотримується ідеалу вірогідності, що об'єднує це пізнання з технікою, з інструментальним мисленням, натомість історія має справу з *практичною вірогідністю*³, а не з вірогідністю закономірної повторюваності. Зі згаданого вище принципу було б послідовніше висновувати, що вірогідність науки залежна від практичної вірогідності життя. Навпаки, Дильтай, як зазначено, обстоює тезу, що об'єктивної вірогідності істин життя, зокрема в історичній науці, досягти легше, аніж такої ж об'єктивної вірогідності в природничих науках. Але тоді б виникнення герменевтики,

¹ «...ці категорії не застосовні а рїогї до життя, як до чогось чужого, а вкорїненї в сутностї самого життя. Стосунок, що набуває в них абстрактного виразу, – цей стосунок є винятковий пункт, на який і спрямоване розумїння життя. Адже саме життя існує тїльки у виглядї цього певного способу поєднання цїлого зї своїми частинами. Та якщо ми абстрактно виокремлюємо цї поєднання як категорїї, то вже сам цей підхід передбачає, що кїлькїсть цих категорїй не обмежено, а їхнїй стосунок не може набрати логїчної форми. Значення, цїннїсть, мета, розвиток, ідеал є такими категорїями». Див.: Там само. – С. 281.

² Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 301.

³ Гадамер зазначає, що практичну вірогідність створює стабільність і надійність життя в традиції, сім'ї та звичаях. Стабільність – це справа не теоретичного обґрунтування, а солідарності, довіри й заангажованості.

методу пізнання духовного життя, мало б відбутися само собою, без наявних значних утруднень.

Усвідомлюючи свої концептуальні нестики, Дильтай вивчає щойно надруковані Гусерлеві «Логічні дослідження» (2 тт., 1900–1901), називає їх «епохальними». Він сподівається, що Гусерль допоможе уникнути апорії наукової вірогідності гуманітарного знання. Однак Гусерлю, навпаки, здавалось неймовірним «приведення до ясності» маніфестацій історичного життя, про які говорить Дильтай, бо вони, мовляв, лише факти в часі, а не сутності переживань свідомості. Іntenційні акти свідомості (переживання) передбачають, за Гусерлем, таку вірогідність своїх предметів, якої не мають Дильтаєві факти історії. Зрозуміло, вони ніщо без просторово-часового існування, до того ж, на відміну від своїх письмових джерел, не існують, бо відійшли в минуле. Гусерль підкреслював, що істина переживань мусить бути вірогідною сама по собі, бути змістом духовного життя, а не простим відображенням випадкового значення виразів індивідуальності, чужого психічного життя.

Як заперечить Гусерлевий висновок прибічник підходу Дильтая? Мабуть, пославшись на наведену раніше циклічну онто-гносеологічну відповідність, казатиме про інтерсуб'єктивне передвизначення виражень індивідуальності, про її практичну й мовну належність до традиції. Так він замикає герменевтичне коло, яке Дильтай розімкнув на чужості індивідуальності, і визначає ґрунт *самої* істини предмета, а не тільки «індивідуального значення» виразів. На питання, чи є предметна істина виразу лише змістом фактичної традиції, до того ж, однієї з багатьох традицій, він може зазначити, що питання це теж наслідок розмикання герменевтичного кола, але вже на чужості традиції, на її незалежності від творчості індивідуальності й творчої підтримки традиції. Можна хоч як об'єктивувати традиції, а перебувати й творити ми здатні лише в тій, що для нас не об'єктивована та зосталася практичною.

Належність до фактичної традиції – це ота конкретність життя, якої Дильтай уже не зміг досягнути, бо не зміг цілком відкинути сцієнтичну концепцію «об'єктивного досвіду» як ґрунтованого на *самих* даних чуттєвості. «Розумінням ми називаємо процес, у якому пізнаємо душевне життя на підставі його чуттєво даних проявів»¹, – зазначає Дильтай у рукописному додатку до «Виникнення герменевтики». Тут пролягає границя між душею і фізичним світом, який опосередковує спілкування душ. Дильтай починає з поняття чуттєвого виразу переживань і трактує *історію як сукупність виразів*, які – джерело фахівця-історика, тобто *мовні вирази* документів як емпірична база історичної науки та як фрагменти історії. Але вони ж для Дильтая і *вирази життя*, що об'єднуються у

¹ Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik. Zusätze aus den Handschriften; [hrsg. von G. Misch] // Dilthey W. Gesammelte Schriften. – Bd. V. – Stuttgart, 1990. – S. 332.

формування духа, отже, причетні до сенсового зв'язку історичної тотальності, до якої належить і фахівець-історик.

Крім цього *двоїстого розуміння поняття виразу*, Дильтай – зазначимо знову – переконаний, що універсальна історія подій не містить жодних апріорних закономірностей, схожих на Гегелевий розум історії; узагалі, вона існує не сама по собі, а лише як знання¹ і досвід людей. Сенсові зв'язки, хоча й становлять самостійну цілість, об'єктивність духа, але та цілість не субстанційна, її органічний зв'язок сенсу ґрунтований у психічному житті індивіда, який її розуміє на тлі свого життя як цілого. Тому-то й маємо схему онто-гносеологічної відповідності *зовнішньої історії та внутрішньої історичності*, що збігається з герменевтичним колом. Проте як узгоджується ця схема, котру можна трактувати як основну для історичного досвіду, по-перше, із сциентичним принципом *чуттєвості* досвіду, який Дильтай ураховує з огляду на процес чуттєвого сприйняття мовних виразів історичних документів, по-друге, з ідеалістичним принципом упредметнення органічних тотальностей духа? На нашу думку, Дильтай не розв'язав цієї проблеми. Його погляди дають підстави для двох відповідей. Історія – це мовні вирази і знання, отримане з них. Історія – це універсальний зв'язок сенсу, одна велика книга духа, до якої історик уписує свої рядки і з якої судить про себе та свій час. Отже, згідно з першою відповіддю, історія має на собі відбиток дискретності (риса зовнішнього досвіду), а згідно з другою – відбиток континуальності (риса внутрішнього досвіду). Це *анорія досвіду історії*.

Чуттєвий досвід природничої науки, за Дильтаєм, – основа суджень, які доступні верифікації, отже, абстрагуються від досвіду індивіда й так забезпечують вірогідність емпіричного пізнання. Коли ж ми говоримо про чуттєве сприйняття мовних виразів індивідуального життя автора документів, що оповідають про вирази життя (історичні події та формування об'єктивного духа), то на чому має ґрунтуватися сама можливість їхнього вірогідного та адекватного сприйняття? У руслі Дильтаєвої думки це питання, гадаю, цілком слушне. Отже, зараз не йдеться про переживання мовних виразів як тлумачення. Спочатку слід отримати саме те, що дасть вірогідний матеріал для переживання й методу розуміння. Як бачимо, дотримуючись сциентичного принципу вихідної чуттєвості людського досвіду, Дильтай розриває *вірогідність сприйняття і вірогідність переживання*. Вірогідність сприйняття стає умовою вірогідності переживання. Однак, – ми скажемо, – *немає сприйняття без одночасного тлумачення*. Об'єктивне чуттєве сприйняття – це фікція, хибна абстракція. Не годиться відривати сприйняття історичних джерел від історичного життя того, хто їх пізнає. Умовою вірогідності сприйняття є

¹ Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 18.

вірогідність переживання цілого сенсу історії, отже, універсальність історичного досвіду. У розумінні історичної реальності історик не здатен відокремити начебто адекватне, достатнє сприйняття документів як «цілковитої матеріальної основи» від своєї інтерпретативно-життєвої належності до того, «про що» ці документи. Так само ми не здатні цього зробити щодо мистецького твору, наприклад, картини. Слабкість позиції Дильтає в тому, що він не звертає потрібної уваги на суперечливість «переходу» від чуттєвого сприйняття до переживання, хоча й не може заперечити чуттєвого сприйняття як джерела зв'язку переживань історії з фізичним і духовним світами.

3.7. Дильтай і Гусерль. Гусерль був переконаний, що погляди Дильтає – це *історицизм*, несумісний із пошуком загальнозначливої істини. Програмна стаття Гусерля «Філософія як строга наука» (1910–1911) містить критику Дильтає (див. розділ «Історицизм і світоглядна філософія»). Гусерлів докір, зокрема, такий: якщо науки – тільки формоутворення культури з мінливим змістом, як доводив Дильтай у книзі «Світогляд, філософія і релігія», чи взагалі можемо про них говорити як про «об'єктивні єдності значливості»? Гусерль стверджує, що *історія як емпірична наука про духа* не в змозі обґрунтовано розрізняти історичне (мінливе) і значливе (ідея), тож не годиться абсолютизувати її погляд на науки, бо це неодмінно породжує скептицизм і релятивізм. Емпірична наука не може розв'язувати питань значення, його ідеальних нормативних принципів, це справа *філософії як строгої науки*. Тому історія, як кожна емпірична наука, має спиратися на відповідну «ейдетичну науку», котра аж ніяк не емпірична методологія – *герменевтика*. Через цей висновок Гусерль перекреслює весь Дильтаїв проєкт обґрунтування об'єктивності історії та інших наук про духа.

Тут доречно навести Гусерлеве визначення всього досвідного знання, бо в згаданій статті він цілком по-метафізичному заявляє, що Дильтаєва теорія – це світоглядна філософія, підсумок життєвого досвіду, конкретний вияв гуманності й мудрості, але справжня філософія, котрої прагли великі філософи протягом більш як двох тисячоліть, котра ще тільки народжується, певно, як феноменологія, – не оце досвідне життє-розуміння, а систематична наука, знання абсолютної значливості. Отже, Гусерль говорить: «*Досвід* як особистий *habitus* є осад здійснених протягом життя актів природного досвідного ставлення до нього. Він обумовлений істотно тим, у якій формі особистість як ось ця особлива індивідуальність дозволяє мотивацію своїх дій актами свого власного пересвідчення, а також і тим, у якій формі дозволяє вона дії на себе з боку чужих і успадкованих досвідів, що виявляються у визнанні чи відхиленні їх нею. Що стосується актів пізнання, позначених словом досвід, то ними можуть бути пізнання будь-якого природного існування, або прості сприйняття та інші акти безпосередньо-споглядального пізнання, або засновані на них розумові

акти, що відповідають різним ступеням логічного опрацювання та правомірності. (...) Ми маємо в досвіді також твори мистецтва та інші цінності прекрасного; так само етичні цінності (...) і так само благо, практичні зручності, технічні прилади. Одне слово, ми отримуємо не лише теоретичні, а й аксіологічні та практичні досвіди. Аналіз показує, що останні мають за свій споглядальний фундамент переживання оцінювань та волі. І на цих досвідах будується досвідне пізнання вищого, логічного штибу. Згідно з оцим, усебічно досвідчена людина або, як ми теж можемо сказати, «освічена» володіє не тільки світо-досвідом, а й досвідом релігійним, естетичним, етичним, політичним, практично-технічним тощо, або «освітою». Між іншим, ми використовуємо це (...) слово «освіта» (...) тільки щодо відносно високих форм описаного *habitus*'а. Особливо ж високі ціннісні форми позначаються старомодним словом *мудрість* (світо-мудрість, світська й життєва мудрість), а здебільшого також уподобаним нині терміном світо- та життє-розуміння або світоспоглядання»¹.

Не можна сказати, що Дильтай не відчував уразливості його теорії з боку борців за науковість проти світо-розуміння. Але він не очікував атаки від філософа, що разом з ним, здавалося, спирався на принципи описової психології. Дильтай вітав появу «Логічних досліджень» і вивчав працю в колі учнів. У своєму останньому курсі лекцій «Система філософії у короткому викладі» (1903 і 1906 рр.) він навіть каже про «феноменологічний вихідний пункт». Як згадував Гусерль, Дильтає передовсім приваблювала ідея *ап'юріорної кореляції сенсу і способу його даності*, що була провідною для феноменології.

Дильтай думав, що цю ідею можна застосувати до виразів індивідуальності, *фактичного змісту емпіричних переживань*, тому побачив у ній підставу для доказу, що інтерпретація може не бути довільною, а здійснюватиметься як самовияв сенсу (феномен). Отож він дійшов був думки, що інтерпретація – це не стільки відтворення сенсу через співпереживання з його автором (*Nacherleben*), скільки творення його в зустрічі з предметною істиною того, на що спрямована (інтендована) свідомість. Через те він переймає поняття *інтенційності* свідомості, але намагається застосувати його, підкреслимо, до індивідуальних предметів, що не іманентні свідомості як такі.

Дильтай сподівався, що за такого підходу феноменологія Гусерля все одно допоможе йому подолати прірву між герменевтикою духа й описовою психологією. Він, мабуть, не бачив, що це аж ніяк не Гусерлів підхід. Справді, Гусерль попервах розумів феноменологію як дескриптивну психологію: *феномен* відмінний від «сприйняття» емпіриків, він не пояснюваний через знаходження його причин, не постає як репрезентація

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Философия как строгая наука: Сборник. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 163-164.

того, що його емпірично колись породило. Тож Гусерлів принцип невід'ємності сенсу від його способу даності («акту вираження»), уважає Дильтай, відповідає, зокрема, думці, що мистецьке зображення (вираз) *структурно* пов'язане з тим, що зображує, із сенсом, котрий як *ставлення до світу* – зрештою, як світогляд – є тим, що не існує як «зовнішня» реальність, тобто сам по собі, без переживання, а існує аналогічно до ідеального предмета переживань. Однак це скоріше розуміння інтенційності предмета в сенсі Brentano, аніж Гусерля. Останній насамперед підкреслював взаємне незведення реального вираження та ідеального предмета.

Дильтай уподобав у феноменології методологічні новації, що, як йому здавалося, скасовували вимогу відтворювати в переживаннях того, хто розуміє, *психологічні, емпіричні* переживання та інтенції творців предмета розуміння. Дильтай у цьому побачив перспективу обійти утруднення Шляєрмахера, що об'єктивну сторону інтерпретації обґрунтовував емпіричними науками про дух. Тепер же, на думку Дильтая, цю справу як належить виконає феноменологічна філософія, що розв'язує проблему свідомості як проблему опису структур створення, споглядання та відтворення об'єктивного сенсу будь-якого історичного виразу: наукових і філософських учень, мистецьких образів, етичних норм і релігійних переконань.

Отож порівняймо одночасові підходи Гусерля і Дильтая до *розуміння сенсу виразу*. Гусерль не зміг у «Логічних дослідженнях» чітко визначити стосунок виразу й мови¹. Слово в нього виявляється пов'язане тільки з комунікативною функцією повідомлення: «думка має бути виражена не тільки як певне значення, а й повідомлена в сповіщенні (Kundgabe); що, звичайно, можливе тільки за справжнього мовлення і слухання»². Притому, уважав Гусерль, до рефлексійного поділу на слово та сенс³ існує «внутрішньо єдине переживання сповненого сенсом виразу»⁴. Отже, вираз тотожний внутрішньому переживанню сенсу та водночас існує як зовнішній *знак*. І знак не конче потрібний⁵, вираз існує в «самотньому житті душі»⁶. Однак чи «внутрішній вираз» – це «внутрішнє слово», Гусерль не продумує. Він розглядає сенс і вираз (Лог. дослідження I) лише на тлі онтологічного стосунку ідеального й реального, який є, звісно, не кавзальним, а структурним, інтенційним. Через такий підхід психічний і

¹ Двозначність розуміння виразу. Дильтай: як чуттєвий, мовний знак і як об'єктивація внутрішнього, експресія. Гусерль: як мовний знак і як зміст переживання.

² Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. I. Teil. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 3. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 43.

³ Гусерль використовує «сенс» і «значення» як синоніми.

⁴ Ibid., S. 42.

⁵ Ibid., S. 110.

⁶ Ibid., S. 41.

знаковий моменти виразу постають разом як емпірична протилежність до ідеального сенсу, бо «жодна уявна градація не може створити опосередкувань між ідеальним і реальним»¹. Різниця між психічною і матеріальною реальністю виразу – другорядна.

Крім того, знак позначає *предмет*, спосіб існування якого теж психічно-реальний, навіть якщо предмет фантастичний (наприклад, кентавр) або неуявний (квадратове коло). Натомість сенс цього знака й предмета – ідеальний. Його переживаємо навіть щодо неуявних предметів. Одне слово, загальна проблема, яку Гусерль намагається розв'язати: як *ідеальний, у собі тотожний сенс* корелює з його переживанням, виразом і предметом, які реальні. Урешті Гусерль побудував трансцендентальну теорію *інтенційного акту* як ідеального корелята інтенційного об'єкта (предметний сенс, значення, ноєма, *cogitatum*), яких об'єктивує спеціальна рефлексія (ідеація). Проте впадає в око, що Гусерль від початку формулює проблему, узявши до уваги *окремий* сенс виразу на кшталт « $2 \times 2 = 4$ », який *загальністю* і незалежністю від індивідуальності автора яскраво відрізняється від сенсу індивідуальних – мовою Гусерля, «оказіональних» – виразів. Чи може сенс таких виразів, які насамперед цікавлять гуманітарія, бути ідеальним? Гусерль дав відповідь, що коливання сенсу (значення) таких виразів – це коливання актів значення.

Різноманітні психічні акти вираження, за Гусерлем, конституують ідеальну єдність значення, якщо пов'язані з актами свідомості: з інтенціями значення. Отже, інтенції значення (сенсу) можуть супроводжуватися додатковими актами, що здійснюють *сповнення значення* через споглядальне підтвердження, підсилення; так виявляється стосунок виразу до свого предмета. Як суб'єктивіст, Гусерль заперечує буття ідеальних значень поза психікою, однак упевнений, що значення «утворюють ідеально замкнену сукупність (*Inbegriff*) загальних предметів, для котрих ставати думкою чи виразом – випадкова річ»². Такий семіотичний мотив виказує філософський родовід Гусерля, де бачимо не лише Фреге, а й метафізиків Нового часу.

Дильтай, інспірований, поза сумнівом, критичною традицією, тим часом надихався мрією про методичне здобуття ідеального значення індивідуальних виразів. Щодо цього наголосимо, що *пізнання індивідуальних виразів* – це пізнання матеріально-психічних комплексів, сенс яких принципово відрізняється від ідеальних об'єктів як цінностей (норм) культури. Та якраз індивідуальні мовні й поведінкові вирази складають чи не найважливішу емпірію історичних наук. Причому

¹ Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 2. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 80.

² Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. I. Teil. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 3. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 110.

предмети цих наук – спочатку не ті чуттєві предмети, що конститууються в емпіричному спогляданні (скажімо, минулі події в спогляданні уяви), а знакові вирази, що «містять» як ідеї минулого, так і чуттєві дані автора записів. Отже, відкриваючи врешті давні ідеї та події, історичні науки мають справу із сенсом, що відмінний від нормативних ідей неемпіричних, «чистих» наук. Отримувана істина переживання цього сенсу не дорівнює переживанню загальної істинності, нормативності сфери ідей. Щоправда, згаданий сенс невід’ємний від об’єктивного духа, інтерсуб’єктивної сфери. Тож спосіб існування такого сенсу, в аспекті критичної традиції, виглядає як стосунок до певної цілості, відмінної від цілості свідомості, яка у своїх переживаннях конститує сенсові зв’язки ідеальних предметів. Загалом, сенс індивідуальних виразів, по-перше, не подібний до Гусерлевого сенсу як змісту інтенції споглядання чуттєвого й ідеального, бо вплетений у свої тотальності (приміром, література); по-друге, хоча б через свою неодмінну знаковість, матеріальність, виявляє істотну залежність від комунікації, що має матеріальну сторону здійснення. Вочевидь, сенс – не «внутрішній бік» знака, не об’єктивний зміст у цьому внутрішньому (переживання чи розуміння). Дильтай, зрештою, не більше за своїх попередників пояснив питання мовного знака і значення в структурі мовного виразу, хоча й звертався до Гусерля, щоб знайти таке пояснення. Він так і не прояснив цього питання у світлі своєї ж герменевтичної інтуїції, що значення – це окремий прояв сенсового зв’язку цілого, що не випадковість зв’язку знаків виразу та його сенсу можна побачити тільки на тлі цілого, а не окремого виразу. Відтак елементом в онтологічній структурі *переживання* – *вираз* – *розуміння* мав би бути не окремий вираз, а ціле, та ж література. Тоді ця структура виглядає як герменевтичне коло.

Дильтай не обґрунтував згаданої *онтологічної структури*, бо уявляв, що, попри подібність до Гусерлевої *інтенційності*, елементи цієї структури не *транзитивні*. Вираз, з його погляду, мав різні стосунки до автора (переживання) і тлумача (розуміння). Він є як маніфестацією індивідуальності, так і чуттєвою даністю для того, хто має його зрозуміти, але ще не пережив. Якщо вираз первинно поєднаний зі своїм сенсом як тим, що автор переживає, то згодом автор може втратити це переживання, тим паче для тлумача вираз із сенсом первинно не поєднані. Тож до онтологічної структури Дильтая через вираз удерлись інтерсуб’єктивність і об’єктивний світ. Натомість Гусерль, зауважимо, аналізує вираз лише як структурно пов’язаний із сенсом акту свідомості. Структура свідомості виявляється через структуру мовного виразу. Це одна й та сама феноменальна структура сенсу, що вільна від кавзальної та зовнішньо-часової послідовності елементів зв’язку. Гусерля не цікавить аспект авторства виразу, бо загальнозначливий сенс не можна розглядати в площині емпіричної генези.

Отже, спробуймо виявити *формальний характер онтологічної структури* на тлі окреслених вище суперечностей підходів Дильтая і Гусерля. Щоб вона постала як *герменевтичне коло*, слід побачити, що переживання і об'єктивація (вираження) самі неодмінно перебувають у структурному зв'язку. Неможливо спочатку лише переживати, а потім виражати, і неможливо спочатку чуттєво сприймати вираз, а потім його переживати. Так нам відкривається доступ до *герменевтичного принципу*: для інтерпретатора вираз усякчас якимось зрозумілий, він ніколи не існує без попереднього тлумачення, мовної апперцепції. Вирази наповнюються значеннями так, що вираження збігається з наданням значень, відповідно, сприйняття виразів збіжне з тлумаченням. Інтерпретація – не реконструкція, здійснена після чуттєвого сприйняття виразу; побачити вираз, ідентифікувати його – означає його zarazом уже якимось розуміти, дати йому виразитись, або виразити його для себе. Цей принцип рятує аналіз умов розуміння від того, що збило на манівці не тільки Дильтай, а й давнішу герменевтику: ніби тлумачення (*subtilitas explicandi*) структурно не збігається з вираженням (*subtilitas intelligendi*), ніби перше – комунікативне, а друге – ні.

Іншими словами, до структурної єдності переживання і вираження належить момент, що говорить про збіг цієї структури зі структурою тлумачення. Це *горизонт*, однаково пріоритетний для авторського вираження і його тлумачення. Жодний вираз не сприймають і не утворюють окремо, без передування горизонту, що є необ'єктивованим в об'єктивацій-вираженні. Як зазначалось, відмова пізнього Дильтая від винятково генетично-психологічного підходу до життєвого виразу відбулася через з'ясування ваги в розумінні виразу саме того, що має дещо спільне з цим феноменологічним поняттям горизонту, – того «об'єктивного духа», об'єктивного цілого контексту виразу. Тлумач мусить реконструювати не лише місце сенсу в душевній тотальності автора, а й також – місце у власній об'єктивно-духовній тотальності. Так само автор виражає сенс через узгодження його з названими тотальностями. Можна думати, у перше десятиліття ХХ ст. Дильтай наблизився до такого формулювання герменевтичної структури кола: органічна цілісність – вираз – переживання (або розуміння).

Тим часом феноменологія змушує суворо розрізняти *інтенцію значення*, яка корелює з істиною виразу, та *інтенцію автора* чи *інтенцію історичної спільноти*, що емпіричні та стосуються реального предмета виразу, отже, як такі не стосуються ідеальності сенсу. Здобувач цього сенсу не мусить цікавитися світом автора чи іншими тотальностями, що турбують герменевтику, позаяк однозначне розуміння виразу можливе тільки щодо ідеального сенсу. Крім того, Гусерль у пізніх працях інтенсивно використовує поняття *горизонтної інтенційності* та *світу як*

універсального горизонту¹, звільняючись від семіотичного мотиву своєї ранньої думки. Утім, ця *потенційність* як *трансцендентальна* умова конкретизації інтенції значення, згідно з Гусерлем, принципово відкрита, тому схожість горизонту Гусерля та об'єктивованої органічної цілості, яку Дильтай мав за *реальну* умову однозначного розуміння виразів, не варто перебільшувати. Навряд чи можна сказати, що в герменевтиці Дильтая вже відбувся змістовний *феноменологічний поворот*. Розгляд того, як, за висловом Рикера, молодій рослині феноменології прищепити черешок герменевтики, ще попереду.

3.8. Дильтай і Гайдегер. Не випереджаючи розгляду герменевтичної феноменології Гайдегера, скажемо кілька слів про ставлення молодого Гайдегера до Дильтая. Ознаки інтенсивного вивчення Дильтаєвої філософії містять Гайдегерові тексти 1925 р. «Дослідницька праця Вільгельма Дильтая і боротьба за історичний світогляд у наші дні» та «Пролегомени до історії поняття часу», а також §§ 10, 77 «Буття і часу» (1927). У «Пролегоменах» Гайдегер, зокрема, визнає, що джерелом його філософії були імпульс думки Дильтая та феноменологічна постановка питань. У «Бутті і часі» він зазначає, що Дильтай був стихійно стурбований єдиною метою: «“довести «життя» до філософського зрозуміння й цьому розумінню забезпечити герменевтичний фундамент із “самого життя”. Все центрується довкола “психології”, яка має зрозуміти “життя” в його історичному зв’язку дійсності й розвитку як *спосіб*, у який є людина, як можливий *предмет* наук про духа й *особливо* як *корінь* цих наук. Герменевтика – це самопрояснення цього розуміння й лише в похідній формі методологія історіографії» (S. 398)². Разом з тим, на думку Гайдегера, і всій «науково серйозній» *філософії життя* – «це слово говорить те саме, що й ботаніка рослин» – якимось притаманна тенденція зрозуміти *буття ось-буття*, однак «життя» як *спосіб* буття не стає онтологічною проблемою (S. 46). Філософськи вагомим у «психології наук про духа» Дильтая, зауважує Гайдегер, є передовсім те, що тут він був «на шляху до питання про “життя”» (S. 46). «“Переживання” цього «життя» в їх структурному й генетичному зв’язку він прагнув зрозуміти з самого цілого цього життя» (S. 46).

Спробуймо з’ясувати, чим же було, з погляду Гайдегера, це наближення Дильтая до розуміння життя як способу буття, оскільки це звучить спочатку теж як «ботаніка рослин». У «Бутті і часі» Гайдегер зараховує Дильтая до «персоналістів» (Бергсон), що поряд з феноменологами (Гусерль, Шелер), так і не порушили питання про буття особистості, буття ось-буття, хоч істотно різнилися за проблематикою та концептуальністю (S. 47). Проте раніше Гайдегер давав Дильтаю інші оцінки. Він зазначав, що Дильтай побачив у феноменології те, що як

¹ Поняття універсального горизонту з’являється лише в «Кризі».

² Тут і далі в дужках указано сторінки видання: Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

програму формулював у своїх «Ідеях описової та аналітичної психології» (1894): фундаментальна наука про саме життя. Думка Дильтея внутрішньо споріднена з феноменологічними тенденціями. «Дильтей був перший, хто зрозумів наміри феноменології»¹. І хоч Гусерль у деталях своїх досліджень мав перевагу, він не подолав позиції Дильтея².

Дильтей «здійснив прорив у справжню предметну ділянку», намагався філософувати з самих речей³. Він збагнув, що життя слід зробити доступним у його первинності, а потім осягнути поняттєво⁴. Тому він «перейшов до завдання розкрити саме “життя” як базову дійсність історії в її структурах»⁵. Це феноменологічне завдання – «привести історичну реальність до даності, щоб можна було зчитувати сенс її буття»⁶. Отже, Дильтей пробився до цієї реальності, котра є історичним людським існуванням, але він не запитує про буття суцього, про саму історичність. Це життя первинно дане в його цілості, його пріоритетний зв'язок – історичний, воно розвивається. Також основне визначення цього зв'язку – це самість, особистість. Є «функціональний взаємозв'язок» самості та зовнішнього світу, які кожен хвилину ось. Світ первинно даний «ось» не через пізнання, а через опір, що він чинить імпульсу, яким відзначається цілісний, «живий суб'єкт». Гайдегер наголошує: «Його [Дильтея] думка спрямовувалась до цілісного суб'єкта, який має досвід світу, а не до безкровної речі, що теоретично розмірковує та лише передбачає світ»⁷.

Якщо поставити все сказане про Дильтеєве розуміння «структури життя» у світло Гайдегерового проєкту герменевтики фактичності, впадає в око *спільний принцип життя як базової даності*: слід починати з аналізу *первинного досвіду* людини, який є даністю предмета на тлі ставлення до світу в цілому (співданість). Це в жодному разі не Гусерлева вихідна даність свідомості в рефлексії (досвід свідомості) як абсолютна предметна ділянка філософії. Для Дильтея і раннього Гайдегера життя – предмет філософії – первинно постає як оця структурна єдність суцього (людина) і світу (цілого), і, сказати б, генетично-первинно постає навіть без відмінності регіонів матеріальних речей, живих істот, свідомості, світу в цілому. Цю єдність як вихідну даність, вихідний досвід, за Гайдегером, людська самість переживає як деяку попередню зрозумілість предмета, неодмінне

¹ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 127.

² Там само. – С. 135.

³ Там само. – С. 21.

⁴ Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Шпет Г.Г., Хайдеггер М. Два текста о Дильтее. – М.: Гнозис, 1995. – С. 151.

⁵ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998.

⁶ Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Шпет Г.Г., Хайдеггер М. Два текста о Дильтее. – М.: Гнозис, 1995. – С. 157.

⁷ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 231.

передрозуміння. Таке істотне уточнення принципу життя вже дає напрям думці про розуміння як спосіб нашого буття.

Отже, Дильтай слушно вказує на те, що в переживанні окреме суще невід'ємне від цілості зв'язку життя. Для Гайдегера це виступає умовою сенсу цього сущого, або його *буттям*. Відповідно, єдність і незбіжність окремого і цілого, сущого і світу, розуміння і передрозуміння – це ґрунт усієї теми сущого і сенсу, або сущого і буття. Ми об'єктивуємо суще, аби осягнути його сенс, це неодмінна наша потреба, але саме буття як джерело сенсу є тим, що не об'єктивується, воно ціле, до якого ми належимо. *Спосіб буття нашого життя* – це історично належати до буттєвого цілого, яке водночас розуміємо як джерело сенсу. Гайдегер побачив, що за такого підходу зрозуміти наш спосіб буття – це прийти до розуміння *сенсу буття взагалі*, і навпаки. Спочатку певне тільки одне: ми здатні ставитись до буття як до історичного цілого, у світлі якого визначаємо сенс речей, і водночас самі належимо до буття як історичного цілого. Одне слово, несуперечливо збагнути, як можливе це онтологічне коло, – означає збагнути водночас сенс буття ось-буття і сенс буття взагалі.

Гайдегер робить Гусерлю по суті той самий закид, що й Дильтаю. Гусерль не прояснив спосіб буття інтенційного сущого, тобто буття ось-буття, адже для Гусерля це суще, як чиста свідомість, є джерелом будь-якого сенсу, і водночас об'єктивує себе як річ серед речей світу, сенс яких конститує. Це *суперечність Гусерлевого суб'єктивізму*. Не можна ідентифікувати чисту свідомість із буттям узагалі, у світлі якого ми розуміємо сенс речей. Світло буття речей, яке «конститує» їхню сутність, або сенс, – це не чиста свідомість, не ми з вами. «Оскільки об'єкти не залежать від суб'єкта, остільки їхнє буття можна експлікувати лише в слушно зрозумілій суб'єктивності, однак до буття суб'єкта воно не зводиться»¹.

Проблему суб'єктивізму можна висловити так: як окреслити стосунок нашого буття до цілого, що визначає сенс, та цілого, до якого належимо? Як зіставити ці дві тотальності, адже маємо структурний зв'язок із *сенсовим* цілим і водночас бачимо себе *кавзально* визначеною частиною світового цілого. Чи можна сподіватися знайти базовий досвід розв'язання цієї проблеми? Схожу проблему можна висловити в термінах суб'єктивізму Канта: чому наше буття має розщеплюватися на феноменальне Я, що розглядає себе як ланку в ланцюзі зовнішніх обставин, і ноуменальне Я, що вможливорює нашу вільну моральну дію? На який свій досвід міг указати Кант, коли пропонував своє знання про неодмінність цього розщеплення? Або знову з прицілом на феноменологію Гусерля: чому наше буття має розщеплюватися на природну й феноменологічну настанови? На підставі якої феноменальної даності Гусерль висновує про таку необхідність?

¹ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 229.

3.9. Дильтай і Гадамер. *Критика ідеології* закидає Гадамерові некритичну інтерпретацію даності, бо ця критика не розуміє, чим його підхід відрізняється від Дильтаєвого. Проте в «Істині і методі» він увесь свій аналіз теорії Дильтая будує на протиставленні до своєї теорії. З цього аналізу справді випливає, що критика ідеології мала би рацію, якби йшлося про ставлення до істин гуманітарних наук не Гадамера, а Дильтая.

Гадамер доводить, що не слід розмикати, як Дильтай, герменевтичне коло історичного досвіду. Він відкидає просвітницьку претензію пізнати об'єктивний сенс суспільних формоутворень, критикує наївність упредметнення цілості історичних формоутворень. Він заперечує можливість *загальнозначливого результату їхнього пізнання*, якого нібито досягають критичною нейтралізацією ідеологічних уявлень, що спричинені впливом цих формоутворень на тих, хто пізнає їхній сенс. Просвітницька тенденція критики ідеології в цьому пункті збігається з Дильтаєвим прагненням *об'єктивного тлумачення історії*. Критика ідеології помиляється, вважаючи, що в історичному бутті будь-яку дієву силу, що ухиляється від даності розумові, від висвітлення та упрозорення, можна цілковито обернути на справжню даність, а несправжню даність – цілковито усунути критикою. Гадамер, навпаки, прагне продумати до кінця Дильтаєву тезу, що історію пізнає історична істота.

Гадамера загалом не цікавить *гносеологічне питання* Дильтая: як історичний досвід може стати об'єктивною наукою? Його цікавить *онтологічне питання* герменевтичності історичного досвіду. Тому Гадамер стверджує, що історичні формоутворення «об'єктивного духа» розуміють не завдяки методам чи «об'єктивній» критиці, а завдяки тому, що вони постають для нас – бо існують тільки через наше залучення до них – у світлі практичної оцінки: підтримують чи заперечують вони життя, тобто постають як скінченні єдності свого виразу й сенсу. Отже, з погляду Гадамера «об'єктивний дух» даний тільки в мові, точніше – в історичній мовній комунікації. Його інтеріоризація починається не з нібито первісного етапу чуттєвого сприйняття уречевлень сенсу, або виразів, натомість з виховної практики засвоєння правил і зразків комунікації.

Зрештою Гадамер констатує, що історичність історичного досвіду так і не стала вирішальним мотивом учення Дильтая. Йому шкодить, зокрема, віра у старе вчення про *незмінність людської природи*. Він щиро переконаний, що «у виявленні чужої індивідуальності не може постати нічого такого, чого б не було в суб'єкті, який пізнає»¹. Він розуміє Чуже як Своє. Гадамер висновує, що Дильтай «бачить власний світ переживання як простий вихідний пункт розширення, яке виправляє вузькість і випадковість власного переживання в життєвій транспозиції завдяки нескінченності того, що доступне співпереживанню (*Nacherleben*)

¹ Dilthey W. *Leben Schleiermachers*. – Bd. 1, Halbbd. 1. – Berlin: G. Reimer, 1870. – S. 334.

історичного світу»¹. Історичну обумовленість пізнання Дильтай не здатен продумати як історичну обумовленість людської природи, як традицію. Ось чому питання історичності інтерпретатора Дильтай намагався розв'язати головню в аспекті нескінченного духа.

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 236.

Контрольні запитання і рекомендована література

1. Дух як вищий принцип інтерпретації за Ф. Астом.
2. Рівні розуміння і пояснення за Ф. Астом.
3. Предмет герменевтики за Ф. Шляєрмахером.
4. Чому проєкт герменевтики Ф. Шляєрмахера можна назвати романтичним?
5. Суб'єктивний і об'єктивний аспекти інтерпретації за Ф. Шляєрмахером.
6. Що розуміє Ф. Дильтай під дивінацією?
7. Як Ф. Шляєрмахер трактує герменевтичне коло в розумінні.
8. У чому суперечність романтичної герменевтики?
9. Що спонукало В. Дильтає запропонувати свій проєкт епістемічної герменевтики?
10. У чому принцип універсальної герменевтики за В. Дильтаєм?
11. Що розуміє В. Дильтай під переживанням, структурою, виразом і об'єктивним духом?
12. Поняття дієвого зв'язку в герменевтичній теорії В. Дильтає.
13. Чому загальна герменевтика за В. Дильтаєм має бути методом наук про духа?
14. У чому суперечність Дильтаєвої герменевтики?
15. Розбіжність підходів В. Дильтає і Е. Гусерля до розуміння сенсу виразу.
16. Як вплинула Дильтаєва філософія життя на М. Гайдегера?
17. У чому суть критики В. Дильтає з боку Г.-Г. Гадамера?

1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С.60-73, 165-226.
2. Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики / Пер. с нем. В.В. Библихина и А.В. Михайлова // Собр. соч. в 6 тт. – Т. 4. – М.: Дом интеллектуал. книги, 2001.
3. Дильтей В. Описательная психология / Пер. с нем. Е.Д. Зайцевой; ред. Г.Г. Шпета. – М.: «Алетейя», 1996.
4. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. В.А. Куренного, А.П. Огурцова, А.В. Михайловского // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004.
5. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дильтей і Е. Гуссерль. – К.: Наукова думка, 1992.
6. Шпет Г.Г., Хайдеггер М. Два текста о Дильтее. – М.: Гнозис, 1995.
7. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989. – М.: Наука, 1990; Контекст. 1990. – М.: Наука, 1990.

IV. ГЕРМЕНЕВТИКА ДОСВІДУ

1. Феноменологія

1.1. Гусерль. Феноменологічний «*принцип усіх принципів*»: усе істинне має бути очевидним, приведеним до самоявлення. Е. Гусерль (1859–1938) в «Ідеях I» формулював це так: «Жодна мислима теорія не може змусити нас сумніватися у принципі всіх принципів: що кожне вихідним чином (*originär*) дане споглядання є правовим джерелом пізнання, і все, що дане нам в “інтуїції” вихідним чином (так би мовити, у своїй справжній дійсності), слід брати таким, як себе дає, але тільки в тих межах, у яких себе дає»¹. Якщо *досвід* звично розуміти як безпосереднє ставлення до речі, споглядання, що лишає по собі знання про неї, то наведена теорема говорить про потребу досвідного обґрунтування будь-якого знання. Сформулюймо *принцип «емпіризму» феноменології*: істинне знання жодним чином не упереджується тим, що неможливо привести до неупередженої даності. У світлі цього принципу можна сказати, що позитивістична теорія емпіризму, натомість, конструювала вихідні відчуття як «неупереджену даність» для дальшого конструювання процесу пізнання.

Вимогу неупередженості знання Гусерль також висловлює у феноменологічній максимі «*До самих речей!*». З одного боку, неупередженість означає, що чиста рецепція, очевидність, має бути цілєю пізнання. Гусерль жадає «повернення» *прямого* ставлення до речей. І він має за факт можливість такого ставлення до *речей у найширшому сенсі цього слова*. Отже, максима окреслює предметну царину феноменології: вона все, що обґрунтоване через свою безпосередність, справжню даність – як воно є саме по собі. З другого боку, ця максима забороняє філософії будь-які суто поняттєві, теоретичні конструкції, виведення сутності з сутності, «чистий інтелект» без фундації в чуттєвості. Одне слово, забороняє думку без опертя на «самі речі». Гусерль казав: феноменологія має взяти будь-який предмет «в оригіналі». Тут, на наш погляд, присутня *метафора копії*. Неавтентичним є все, що «навантажене» упередженнями, тобто чимось випадковим, що неконтрольовано спотворює єдиний і незмінний оригінал.

Для Гусерля «самі речі» – лише ті, що постали в їхній даності для свідомості, тобто *феномени*. Вони інтенційні сенси, а не об'єкти; «навантажені» свідомістю, а не теоріями. За висловом Шпета, вони – з коефіцієнтом свідомості. *Феноменологічний досвід* предметів, що корелюють зі свідомістю, – це методичне здобування первинної даності *цілісних* речей, бо свідомість – за своїм «абсолютним» способом буття – протилежна процесам психіки, котрих ділять на різні елементи, а ті ніби,

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 51.

своєю чергою, якимось складатимуть уявлення, поняття, почуття тощо. Досвід феноменолога – це застосування методу приведення до очевидності, позаяк феномени не зустріти відразу, без зусиль розуму. Потрібно знайти справді дане, щоразу підозрюючи, що дане спочатку не феноменальна даність. Отож феноменологія як «досвід підозри» має заступити «об'єктивний досвід», який емпірики та сенсуалісти хибно вважали за пізнання предметів, потойбічних свідомості. Максима «До самих речей!» вимагає – без контексту це здається парадоксальним – прийти до самих речей через *методичний досвід свідомості*¹. Феноменологія є насамперед рефлексія щодо сутнісних рис переживання як способу та змісту даності речі.

Мова, звісно, не стільки про даність одиничної, *чуттєвої* речі, скільки про даність *сутності*, а також, наприклад, числа 2 в натуральному ряді чисел, звукового ряду, речення у «світі» логічних речень тощо. Однак Гусерль, підкресливши, що «прямий досвід дає лише сингулярні одиничності, а не загальності, отож він недостатній»², якраз чуттєве (пряме) сприйняття речі, споглядання, трактує як парадигму «споглядання ейдетичного». Він наполягав на праві «визнати всі різновиди споглядання рівноцінними правовими джерелами пізнання»³. Через те його феноменологію слушно називають *трансцендентальним емпіризмом*. Поряд з досвідом як прямим стосунком до чуттєвого та індивідуального Гусерль указує на *досвід свідомості*, або «досвід апріорного», тобто методичну рефлексію над переживаннями на підставі «внутрішнього споглядання», що має вможливити *феномени* – самовияв у рефлексійному спогляданні найрізноманітніших предметів у їхніх трансцендентальних рисах, що дані в царині свідомості. Це, так би мовити, досвід буття інтенційності речей.

Можна сказати, Гусерль за *генетично первинний та природний досвід* людини мав сприйняття одиничних речей у світі, тоді як за *вихідний досвід* філософа – «внутрішнє явлення власних психічних переживань»⁴. Тільки спираючись на «внутрішнє споглядання», філософ здатен через методичну

¹ Раніше Гегель пропонував феноменологію як досвід свідомості. У «Феноменології духа» умовою пізнання свідомості був метод розпредметнення історичної низки форм її самоупредметнення, об'єктивації, тобто низки даностей свідомості в історичному досвіді. *Трансцендентальна* феноменологія Гусерля не визнає, на відміну від пізнього Дильтея, за онтологічну умову самопізнання це гегелівське систематичне «самовідчуження» духа у свої чуттєві вирази в історії. Вона має на меті – через метод редукації, тобто своєрідний науковий досвід – привести чисту свідомість до самоданості. Натомість його *рання* феноменологія («реалістична») шукала метод приведення до самоданості речей (феномени).

² Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 44.

³ Ibid., S. 45.

⁴ Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. I. Teil. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 3. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 356.

рефлексію привести (редукувати) до самовияву інтенційні структури активності свідомості. Так він досліджує, як вона конститує сенс усіх предметів. Зрештою, *сенс є сутністю*, бо сенсом називають інтенційну сутність, тобто чие джерело – свідомість, чиста свідомість. Отож метою феноменологічних зусиль Гусерля стає чиста свідомість, себто трансцендентальна свідомість, вільна від фактичного змісту індивідуального (емпіричного) Я. Привести до самоданості її структури означає для Гусерля з'ясувати умови сенсу речей. З'ясування дало б змогу неухильно дотримуватися цих умов як ґрунту абсолютно неупередженого пізнання в усіх науках і як ґрунту «критики розуму» – *філософського методу* усунення всіх упереджень, що заважають відкрити природу свідомості та бачити «самі речі». Феноменологія постала як пошук «строкої науки» філософії, що визначається самоданістю речі.

Робота над *методом тотального споглядання*, утім, не дала очікуваного месіаністичного результату. Якщо Дильтай, за висловом Шпета, був автором перших томів, то Гусерль – автором вступів до своєї науки¹. Однакова «несистемність» теорій цих мислителів, таких різних за рівнем концептуальності думки, – наслідок однієї причини. Обидва усвідомлювали обмеженість *суб'єктивізму*, але не знали способу його подолання. Усі пошуки нових розв'язань, усі «прориви» були марними. Тож виняткова послідовність думки Гусерля приречена на сталу невдоволеність досягнутим, – попри здійснене ним збагачення філософського словника й проблематики.

1.2. Інтенційність та ідеяція. Визнавши *інтенційність* чистого переживання, нероздільність акту свідомості та предмета, за фундаментальну структуру, Гусерль поставив за мету створити *метод* філософського пізнання структур інтенцій. Метод має приводити їх до себе-показу у відповідних актах. Мета впливала з того, що *предметний сенс*, на думку Гусерля, – це однозначно пізнаваний зміст спрямування (інтенції) переживання до предметів, з котрих деякі є потойбіч свідомості, *трансцендентні* (сутності, матеріальні речі, переживання інших Я), деякі, навпаки, *іманентні* (наші акти переживання та їхні чуттєві дані), але всі можуть постати в рефлексії так, як вони наявні в самому інтенційному акті свідомості. У цій модифікації розгляду предметів вони розкривають свою буттєву визначеність, що дорівнює їхньому конституюванню трансцендентальним суб'єктом.

Принцип інтенційності, отже, не прирівнюваний до відомого твердження Канта: «річ сама по собі» взагалі-то непізнаванна, але таки нам

¹ Перший том «Логічних досліджень» (1900) має підзаголовок «Пролегомени до чистої логіки», «Ідеї I» (1913) – підзаголовок «Загальний вступ до чистої феноменології». Останні видані за життя праці: «Картезіанські медитації» (1931) – підзаголовок «Вступ до феноменології», «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936) – підзаголовок «Вступ до феноменологічної філософії».

дана як те, що спричиняє матерію нашої чуттєвості. Кантова «річ сама по собі» – протилежність «самій речі» феноменології, котра – акцентував Гусерль – однозначно пізнавання, бо не перебуває ані в кавзальному чи функціональному, ані в асоціативно-психічному стосунку до свідомості, натомість є іманентною. Гусерлева інтенційність свідомості насамперед означає, що свідомість як сфера способів даності предметів має «в собі» ці предмети, спрямованість до них є їхній спосіб даності «у» свідомості. Разом з тим Гусерль визнає, що деякі предмети існують потойбіч свідомості. Це, з онтологічного погляду, – суперечність стосунку свідомості та предмета. Гетель у «Феноменології духа», як відомо, намагавсь її зняти як суперечність суб'єктивізму, який не розуміє, що фундаментальний стосунок є рефлексією, самопізнанням духа.

За Гусерлем, *фундаментальний стосунок суб'єкта і предмета* є безпосереднім. Він інтенційний, структурний зв'язок свідомості, а не кавзальний зв'язок природної реальності. Проте він не обов'язково охоплення, пізнання, предмета. Рефлексія, споглядання – акти охоплення, однак у повсякденному досвіді маємо найрізноманітніші модифікації способу даності, чий безпосередній стосунок до предмета відмінний від охоплення. Не слід ототожнювати інтенцію із охопленням. Наприклад, у любові я живу (розчиняюсь) «у» тим, що люблю, предмет любові даний у модусі любові, а не охоплення. Предмет релігійної віри даний не в пізнанні, а в модусі віри. Теорема Ньютона дана не в доторканні, узагалі, не в чуттєвому охопленні.

Для феноменології згаданий фундаментальний стосунок інтенції насамперед *споглядальний*. Споглядання, зокрема споглядання сутності (ідеація), – це Гусерлева конкретизація поняття інтенційного стосунку. Завдання феноменології Гусерль бачив у тим, щоб довести: споглядання не базується на довільному «покладанні» сенсу предмета з боку емпіричного суб'єкта, воно можливе як *даність загальнозначливого сенсу*, а феноменологія виявляє, що його передумова – це покладання¹ сенсу з боку чистої свідомості, тож у *сутнісному (категоріальному) спогляданні* ми дістаємо сенс, що є буттям певного суцього, тобто апріорними визначеннями інтенції – способу даності цього суцього як предмета свідомості.

Приміром, теорії, поняттєві зв'язки, логічні операції, етичні норми, мистецькі образи тощо в спогляданні являють свій загальнозначливий сенс. Усе, що є необхідним зв'язком, не отримуємо в чуттєвому спогляданні. Проте з опертям на споглядання чуттєвих речей ми здатні «з них» углядіти

¹ Про суть Гусерлевої інтенційності як «покладання» див. докл.: Ландгребе Л. Интенциональность у Гуссерля и Brentano // Логос. – 2002. – №2 (33). – С. 33–39. Ідеться про «покладання» як спрямованість, що є «зовнішнім буттям при об'єкті» („Draußensein“ beim Objekt), тож не потрібно тепер указувати на шлях від іманентності акту до трансцендентного предмета.

цей зв'язок, пережити істинність сутнісного зв'язку – його очевидну та самодостатню даність. Гайдегер указував: «вирішальне у відкритті категоріального споглядання: є акти, у яких ідеальний склад предметів себе показує сам по собі, не будучи продуктом цих актів, функцією думки, суб'єкта»¹.

Очевидно, за такого розуміння потрібна дальша конкретизація споглядання як саме інтенції суб'єкта: яким є *буття* суцього, що має структуру інтенції як фундаментальний стосунок. Звичайно, це онтологічне питання відмінне від питання Гусерля про буття інтенції як структури, що взята ізольовано, абсолютно. Відсутність докладної відповіді, структурою чого є інтенційність, Гайдегер вважає недоліком феноменології. Він зазначає: «Тому ми маємо відкрито визнати, що належність *intentum* до *intentio* є далеко не ясним фактом. Лишається загадкою, як інтендованість деякого суцього зіставляється із самим тим суцим, сумнівне й те, чи можна взагалі так ставити питання»². Ось так Гайдегер порушує питання про обмеженість філософії Гусерля теорією пізнання. У світлі цього питання постає вимога з'ясувати, чим обумовлене роздвоєння того, хто інтендує, на емпіричного і трансцендентального суб'єктів, а також – на суб'єктів природної та феноменологічної настанов, відповідно, на «сам по собі» об'єкт і суб'єктно обумовлений сенс. Однак у межах суб'єктивного трансценденталізму вважають за неможливе так ставити питання, бо це проблема *генези*, а тут мають за релевантну лише проблему *значливості*. Гусерлева філософія, однак, містить невисловлене упередження, що існує якась наперед установлена онтологічна кореляція між об'єктом і сенсом, чуттєвим і сутнісним спогляданням, природною і феноменологічною (рефлексійною) настановами, – кореляція, яку феноменологія спроможна перетворити на гармонію.

1.3. Рефлексія і трансцендентальна свідомість. Гусерль, на наш погляд, конкретизує спосіб буття суцього, яке інтендує, у двох аспектах. В *аспекті методу* йдеться про відмінність філософа від «наївної» людини, яка живе досвідом природної настанови. Філософ здійснює рефлексію: через протиприродні операції зі своєю свідомістю³ практикує феноменологічний метод досягнення самоданості сутності свідомості, що «фундована» в психічному житті. Первинно-не-самодана свідомість має вивести себе до самоданості. Рефлексія – «це назва методу свідомості для пізнання

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Bd. 20. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1979. – S. 97.

² Хайдегер Прологеми к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 52.

³ «Джерело всіх утруднень полягає в протиприродному напрямі споглядання і думки, яких вимагає феноменологічний аналіз». Див.: Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. I. Teil. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 3. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 14.

свідомості взагалі»¹. В *аспекті теорії пізнання* йдеться про те, що суще, яким є ми з вами, – також трансцендентальна свідомість, що завдяки феноменологічному методу здатна дійти самопрезентації.

Спочатку про Гусерлеве поняття рефлексії. Звичайному ставленню до предмета – у природній настанові – властиве розчинення в довколишньому світі. За такого стану людина не розрізняє тематично річ і своє ставлення до неї, наприклад, музику та її слухання, однак розуміє, що музика має стосунок до власних органів слуху, тобто людина *рефлексує без упредметнення* своєї самості. Тим паче вона не ідентифікує стосунок речі до органів відчуття зі стосунком речі до *свідомості*, себто до протилежності чуттєвому світові, до «іманентної сфери».

У розумінні свого спрямування, стосунку до предмета як предмета «мого» сприйняття, не бачать більшого за відмінність предмета світу й свого тіла. Тут не упредметнюють себе як активність *свідомості*. Але тлумачення себе як активності, як спрямування – це певна самісна тематизація себе самого. *Інтенція* тут означає дорефлексійну самотематизацію самості: «я» особлива річ, здатна *активно* ставитися до сущого у світі. Це важливий момент *структури досвіду*. Самість перебуває в активному, значить зацікавленому, безпосередньому стосунку з речами, які знаходить поряд із собою у світі². Не забуваймо, філософія життя в цій структурі акцентує момент світу як цілісного зв'язку речей, котрий сам по собі не річ, але так само безпосередньо даний самості, бо є умовою її зацікавленої спрямованості до певних речей. Утім, визначення інтенції як турботи – це вже думка Гайдегера.

Гусерль не визнає, що в такому «наївному» досвіді можна фундувати філософський досвід. Не досліджує він і зворотного: яке коріння має «наївний» досвід у трансцендентальній свідомості, чому вона неодмінно перетворюється «на своїх очах» в об'єкт світу. Він лише пропонує «перевести погляд»: «живучи в cogito, ми не володіємо самою cogitatio як інтенційним об'єктом; але вона щоразу готова стати ним, від її сутності невід'ємна принципова можливість “рефлексійного” звернення погляду, притому, звичайно, у формі нової cogitatio, яка спрямовується на неї способом простого схоплення»³.

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 165.

² «У тому, як усе природно уладнано в житті, і я сам теж не даний собі самому так, щоб я споглядав своє переживання. Я найближчим чином і передовсім даний собі в тому, з чим маю справу, коло чого я перебуваю всі свої дні». Див.: Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Шпет Г.Г., Хайдеггер М. Два текста о Дильтее. – М.: Гнозис, 1995. – С. 163.

³ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 77.

Гусерль відтворює в суб'єкті структуру звичайного досвіду. У «наївній» настанові досвіду немає *метафізичного подвоєння світів*, натомість Гусерль удається до такого подвоєння: досвід природний і досвід свідомості, «внутрішнє сприйняття». Іntenційність набуває свого суб'єктивного двійника; Гусерль її трактує як загальну структуру розуму, що відмінний від фактичних переживань. У «наївному» *досвіді світу* річ суб'єктивно визначена через інтерес, даність речі залежна від зацікавленого ставлення до неї у світі, тоді як для *досвіду свідомості* – споглядання та редукції переживань – поняття інтенційності означає незацікавлене ставлення до предметів, які поза фактичним світом. Зацікавлено-приватна суб'єктивація предметів, а також їхня натуралістична об'єктивація залишені у світі природної настанови. Натомість рефлексія здатна – через сутнісне споглядання структур переживань – зіставляти інтенційний предмет із сутнісним цілим, очищеним від фактичності й реальності як зовнішнього світу, так і психічно-емпіричного «внутрішнього світу».

Гусерль обстоює можливість безпосереднього упредметнення свідомістю самої себе як цілості своїх сутнісних зв'язків, тобто як чистої свідомості: «наш погляд, що схоплює і теоретично досліджує, ми спрямуємо на *чисту свідомість у її абсолютному самобутті*»¹. Ідеться про упредметнення свідомості без її вираження у світі, для неї потойбічному. Себто *упредметнення без уречевлення, чи без об'єктивації*. Гусерлеве упредметнення чистої свідомості, отже, передбачає редукцію емпіричних переживань. Слід безпосередньо вглядіти фундовану – сказати б, виражену – в них апіорну структуру інтенційності. Тобто слід ще «повернути погляд»: від досвіду свідомості, «внутрішнього досвіду», до якого звертається також *емпірична психологія*, що вивчає кавзальні зв'язки психічного, перейти через феноменологічну редукцію до *феномену свідомості* – самоданості, «безпосереднього досвіду», сутності свідомості. Точніше, свідомість, як «абсолютне буття», тотожна своїй сутності. Наша свідомість, як суб'єкт ідеації, мусить парадоксальним чином приводити себе до сутнісної даності водночас як суб'єкта та інтенційного об'єкта цього акту². Це суперечливо, хіба що припустити, що суб'єкт цього акту – інша інстанція, «глядач», як її називає О. Фінк.

Рефлексія, за Гусерлем, суто методична опція людини. Це *вихідний досвід* справжньої філософії. Самопізнання філософа – розкриття свого існування як чистої свідомості – ґрунтується лише на особистих якостях філософа, воно активоване тільки фактичністю, якимись випадковостями,

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 106-107.

² Зауважмо подвійність парадоксу суб'єктивності у трансцендентальній феноменології. Це щойно згаданий парадокс самоупредметнення інстанції будь-якої інтенційності (чисте Я), але також парадокс самооб'єктивації («відчуження») трансцендентального суб'єкта: він постає для себе тільки як реальний суб'єкт трансцендентного світу.

його існування. Криза науки, яку Гусерль трактує як забування суб'єктного віднесення об'єктів науки, у такому разі теж долається тільки в разі залучення науковців до рятівного здійснення феноменологічної редукції – осягнення своєї чистої свідомості як джерела сенсу наук. Очевидно, цих висновків не уникнути, якщо об'єктивацію чистої свідомості розглядати у винятково кризовому аспекті, навіть як «сліпоту» природного досвіду – нездатність углядіти зв'язок «об'єктивних предметів» природної настанови з конститутивними, «генетичними», діями свідомості. Зауважмо, *феноменологічна рефлексія нічого не об'єктивує*. Об'єктивує тільки свідомість індивіда. Вона, зокрема, парадоксально об'єктивує себе в цілому (самооб'єктивація), коли конститує себе як об'єкт (індивід) серед інших конституційованих об'єктів у природній настанові досвіду.

Однак слід нагадати, рефлексію можна розглядати онтологічно, як *об'єктивувальну рефлексію*. Гегель в онтології духа реалізує принцип уречевлювання свідомості. У нашій експлікації його теорії поняття уречевлення і об'єктивації збігаються, є синонімами відчуження. Між іншим, гегелівський термін відчуження марксизм використовував у сенсі, доволі близькому до феноменологічного. Самооб'єктивація людини, «відчуження своїх сутнісних сил» – це, згідно з марксизмом, розуміння себе як речі, як зовнішньо обумовленого, хоч насправді людина може бути творцем себе самої, революційно змінюючи соціальні умови. Гайдегерове «неавтентичне буття» теж самооб'єктивація як відчуження, подібно до Гусерлевого розуміння стосунку свідомості до себе в природній настанові. Як видно, самооб'єктивація – головна інтуїція німецької філософії, що наявна вже в Кантовій формулі («персоналістичній») категоричного імперативу¹.

Отже, Гегель доводив: свідомість стає предметом загальнозначливого пізнання, самоусвідомлення, тільки через самовідчуження: синтез *своїх* форм (понять) з *чужою* матерією. Цю об'єктивацію свідомості можна бачити не тільки в продуктах людської діяльності, з яких виступають також *фактичні* риси свідомості їхніх творців. Природа в цілому й загальнолюдська історія – ось предметна сфера, можна сказати, *досвіду трансцендентальної свідомості*, тобто самопізнання абсолютного духа. Варто наголосити: за такої онтології історія – не просто царина фактичного, як стверджував Гусерль у полеміці з Дильтаєм, а ота об'єктивація духа, що потрібна для досвіду трансцендентальної свідомості.

Утім, попри відмінність у ставленні до об'єктивації свідомості з боку суб'єктивного і об'єктивного ідеалізму, ані Гусерль, ані Гегель не

¹ За Кантом, аморально - розглядати себе як засіб і річ (рос. «утварь»), відчужувати свою свободу, цілком підкорятись діям інших людей та обставинам. Маємо неодмінну суть (ноуменальне Я), яку слід «поважати». Разом з тим він стверджує, що бачити себе залежною ланкою кавзального ланцюга – природно (феноменальне Я). Так він формулює антиномію свободи, яку хотів подолати в «Критиці сили судження» (Вступ, III).

розв'язали *aporії трансцендентальної філософії свідомості*. У Гусерля вона дається взнаки як неузгодженість настанов, неясність трансцендентальної підстави «самоомани» чистої свідомості в об'єктивації природного світу. У Гегеля вона відзначена безпорадністю, особливо в натурфілософії, щодо проблеми: як структурні зв'язки думки, стосунки чистих понять, виражені та пізнавані в кавзальних зв'язках і процесах матеріального світу. Сучасний трансценденталізм, уникаючи згаданої апорії, замість дуалізму свідомості та об'єктивного світу обрав монізм мовної комунікації, якому чуже, здається, питання стосунку структури й кавзальності; однак йому, вочевидь, бракує універсалізму ідеалістичної онтології.

Тепер про Гусерлеве *поняття трансцендентальної свідомості*. У феноменології ця свідомість, як зазначалось, постає в аспекті теорії пізнання. Щодо буття суцього, яке інтендує, тобто трансцендентальної свідомості, як і щодо інтуїтивної сутності взагалі, Гусерль не з'ясовував питання «дійсності цієї дійсності». Шпет нагадує, що це було й питання Гегеля стосовно інтелектуальної інтуїції Шелінга¹. Справді-бо, Гусерль зіставляє суще та його сутність лише у світлі когнітивної можливості ідеації, просто констатує можливість «видивляння» сутності з суцього. Але чому існує цей стосунок і ця можливість?

У рамках феноменологічної думки чиста свідомість – як сутність, що дана в рефлексійному спогляданні, – має до фундаментального шару даності (до емпіричної реальності психіки того, хто рефлектує) тільки *теоретико-пізнавальний стосунок* фундованості. Підкреслимо: феноменологічне поняття *фундування* є епістемологічним, фундування – це не онтологічне обґрунтування в звичному сенсі. Так само Гусерлеве *конституювання* – це не онтологічне визначення. Феноменолог може тільки казати, що він у самому суцшому вбачає сутність, яка фундована у фактичній даності (чуттєвості) цього суцього та конституїрована чистою свідомістю. Підтвердження правильного вбачання фундованого є індивідуальна *очевидність* як цілковите сповнення задуманого (*das Vermeinte*) в даному (*das Gegebene*). Натомість, як зазначено вище, онтологічна обґрунтованість пізнання сутності, згідно з об'єктивним ідеалізмом, впливає з об'єктивації, вираження в потойбічній – щодо свідомості та психіки – реальності. Між поняттями об'єктивованої (уречевленої) сутності та фундованої сутності – вагома різниця, бо, згідно з онтологічним поглядом ідеалізму, за умову пізнання (визначення) загальнозначливості сутності править дана в природному досвіді об'єктивація, а не постульована когнітивна здатність – ідеація.

¹ Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – Томск, 1996. – С. 32.

Крім того, ідеяція як індивідуальна рефлексія має проблематичну відмінність від ідеяції трансцендентної реальності. Остання для «найвної» людини, за Гусерлем, відбувається стихійно, просто та бачить у чуттєвій речі також її ейдос, але жодним чином не усвідомлює, що акт чуттєвого споглядання фундує при тому акт сутнісного споглядання. У феноменологічній рефлексії, навпаки, стихійність сутнісного споглядання цілком заміщена його методичністю. Тому Гусерль тільки після свого трансцендентального повороту заявив, що «навчився бачити» чисте Я. Одне слово, рефлексія – це спрямування «внутрішнього погляду», чи «духовного погляду»¹, на переживання, яке, будучи теперішнім, насправді вже було до того, як на нього звернуто погляд. Отож рефлексійно споглянуте переживання, на думку Гусерля, є водночас актуальне, «наживо», і минуле, ретенційне. Тобто Гусерль парадоксально стверджує, що споглядає дорефлексійне переживання, коли пригадує його в рефлексії. Але ясно, що суть рефлексійної модифікації дорефлексійного переживання не можна привести до самоданості в рефлексії, це – суперечлива претензія споглядати разом саме переживання та його рефлексійну модифікацію. Тому викликає сумнів Гусерлеве бачення: «Ми бачимо: спосіб буття переживання такий, що воно принципово доступне сприйняттю в рефлексії»². Замість даності переживання, у якому слід рефлексійно споглядати його сутність, неминуче постає *конструкт дорефлексійного переживання*, схожий на сенсуалістичний конструкт дорефлексійного чистого відчуття. Тож увесь *феноменологічний досвід* як іманентне сприйняття, у котрому фундована дескрипція чистої свідомості, слід визнати конструкцією. А будь-яка конструкція, за «принципом усіх принципів», – поза предметною ділянкою феноменології³. Крім того, розрізнення настанов досвіду, засадниче для Гусерля, теж не «наживо» дане розрізнення, а поняття, ґрунтоване на зіставленні в науковому уявленні спогаду про «розчинення в актах свідомості» (природна настанова) і поняття рефлексії над безпосередніми актами.

¹ Цю метафору розумового погляду (бо погляд – фізичний акт), як і метафору акту свідомості (бо акт – цілеспрямована зміна в зовнішньому чи психічному світі), Гусерль не роз'яснив переконливо, тобто не переклав мовою опису самоданого.

² Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker] / Edmund Husserl. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 95.

³ Гайдерер (1925 р.) про феноменологію Гусерля: «Виокремлення чистої свідомості як тематичної ділянки феноменології проведене не феноменологічно, не виходячи із самих речей, але під знаком традиційної філософської ідеї. Тому всі характеристики, що висунуті як буттєві визначення переживань, не є вихідними». І далі він висновує, що слід «знову повернутися до положення: феноменологічний розгляд має виходити з природної настанови, тобто із сущого, як воно дається первинно. Тим самим має бути отриманий і попередній погляд на буттєве визначення сущого, у якому свідомість і розум конкретні, включені до буттєвої визначеності конкретного сущого, що називається людиною». Див.: Хайдеггер Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 115.

1.4. Первинний досвід, фундаментальна структура досвіду. Від цього сумнівного розрізнення, певно, слід знову перейти до *структури досвіду* й побачити, що досвід – як зацікавлене ставлення до речей у світі – є даний нам «наживо» *потік переживань*, у яких ми розчинені. Цей потік утворює сенсову основу будь-якого предмета. Отже, істотний момент структури досвіду – це *часовість* того суцього, яке зацікавлене (інтендує). Слід не зупиняти потік у рефлексійній ідеації його сутності, а бачити горизонт потенційного (світ) і актуальної даності (предмет), ціле і частину, – як два складники часової структури. Потік дає переживання окремого на тлі цілого, яке лишається нетематичним. Гусерль, зрештою, розмірковував у цьому напрямі, але він не міг, позаяк спиравсь на розрізнення настанов, відкинути претензію схопити в потоці переживань його сутність як чисту свідомість. Рефлексія – як вихідний досвід, у котрому фундовано цю сутність, – є конструкція, бо претендує на цілковиту актуалізацію сутнісного змісту потоку переживань; не можлива ідеація того, що не охоплюване в цілому.

Натомість скажемо, указуючи на явну рису часовості досвіду, що першоданість – неодмінно співданість актуального і потенційного, відкритого і прихованого. Немає первинного досвіду як цілком тематичного (знання) або цілком нетематичного (можливість розуміння). Структура досвіду – це *герменевтичне коло* нашого темпорального існування в єдності зі світом. Досвідна структура унеможливорює пізнання як остаточну очевидність і вказує на *герменевтику*, адже виявляє основний історичний зв'язок передрозуміння (атематичне ціле) та інтерпретації (артикуляція передрозуміння). *Історичність* – це спосіб буття, що не передбачає загального змістового упредметнення нашого буття. За визначенням, історичне не може бути приведенне до очевидності як чистої актуальності, змістової самоданості. *Повсякденне розуміння слова «досвід»* містить саме таку інтуїцію історичності досвіду, бо поєднує значення «досвіду» як сприйняття, *прямої* даності предмета (актуальність), і як особистого збереження наслідків *минулої* даності (інактуальність)¹.

Збагнувши *історичність як спосіб буття досвіду*, доведеться відхилити думку, що можна говорити про існування «природного досвіду» як геть нетематичного і як можливість фундування в ньому всіх інших різновидів досвіду, отже, похідних, штучних. «Нетематичний досвід» як самозрозумілий, даний як неданий, нетематично дані предмети, нетематична можливість їхньої тематичної присутності – це все порожні

¹ Своєрідним доказом такої інтуїції служить пояснення перекладачів книжки Г.Р. Явса, чому в її назві перекладено *ästhetische Erfahrung* як «досвід естетичного сприйняття». Вони, здається, вважають, що обидва значення слова «досвід» – збережене минуле й актуальне сприйняття – властиві лише німецькій мові. Див.: Свято Р. Вступне слово перекладачів // Яус Г.Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика; [пер. з нім. Р. Свято, П. Тарашук]. – К.: Основи, 2011. – С. 10.

конструкції, якщо згідно з ними досвід (не горизонт!) виступає як неінтенційний чи тільки анонімно інтенційний.

Іntenція – умова первинної даності; упізнання і часова зміна даності в проміні інтенції являє нам із самого життя історичність як сутнісну рису досвіду. *Історичність* як умова нетематичної співданості світу в спрямуванні до речей – це вже явлення історичності як феномену. Феномен історичності є філософською конкретизацією історичності як даності життєвого досвіду. Поняття фундаментального досвіду як *нетематичного* («природний досвід»), навпаки, не спирається на жодну даність, якщо означає саме по собі передрозуміння, «неданий досвід», «неінтенційний досвід». Гусерлю і Гайдегеру йдеться про природний досвід як «розчинення у світі», безпосереднє ставлення до речей – це інтенція, але не тематизація. Розбіжність засад їхньої феноменології починається з того, що для першого метою всіх зусиль філософа є цілком тематичний досвід як актуальна тотожність предмета і свідомості, отже, метою є позаісторичність філософської науки, тоді як для другого нетематичність є неодмінним ґрунтом – умовою історичності – будь-якого досвіду й пізнання. Гайдегер називає «фундаментальною феноменологічною ілюзією» віру Гусерля в те, що світ показує себе в способі даності речей чуттєвого сприйняття. Це теоретичне ставлення до світу, коли «буття-у-світі розглядається на прикладі специфічно-теоретичного осягнення речей замість того, щоб, навпаки, феноменологічним чином долучатись до самого руху та зв'язку щоденного – досить непомітного – обходження (Umgang) з речами, аби зафіксувати виявлювані тут феномени. Щоб побачити специфічну присутність світу, маємо досягти цієї непомітної позиції та відповідної даності світу. Ми кажемо про те, що відсилки та їхня цілокупність мають перевагу над речами, що показують себе в цих відсилках»¹. Отже, за Гайдегером, предметність речі заснована на самоявленні світу, а не навпаки. Тут річ аппрезентується насамперед довколишнім світом стурбованості – *ділосвітом* (Werkwelt), що посідає в реальності центральне місце («вихідна» й «непредметна» реальність) та аппрезентує також світ узагалі, суспільний і природний світи. Первинне дане – не те, що сприймаємо, а *підручне*, що присутнє в стурбованому обходженні та фундоване в тому, що підлягає турботі².

Утім, уважаємо, слід говорити про *первинний досвід* у сенсі генези, а не в сенсі первинності (фундаментальності) за значливістю. Фундаментальною є герменевтична структура, що властива будь-якому досвідові. Отож не слід генетично первинний досвід сплутувати із значливо первинним, який, мовляв, базовий в ієрархії сенсорного універсуму. Гайдегер стверджував, що «буденність не збігається з первісністю (Primitivität)»³, бо

¹ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 196.

² Там само. – С. 203.

³ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. – S. 50.

для нього вирішальними є самоданість першої та етнографічна, опосередкована, даність другої. Справді, буденний досвід світу підручних речей, досвід праці, що він його описує в «Бутті і часі», первинний щодо наукового досвіду, але в генетичному плані також ясно: історично перші розрізнення досвіду навіть не були вирізненнями модифікацій (станів) свідомості чи розмежуванням речей та істот. Мабуть, вони стосувалися спів-буття зі *своїми* Іншими й *чужими* Іншими. Принаймні, це були прямі комунікативні розрізнення. Вочевидь, генетично та значливо первинний досвід є *комунікація*¹. Проте, ясна річ, генетична первинність, первісність, не може сама по собі стати предметом і очевидністю феноменології. У цьому плані, зауважимо, Гайдегера феноменологія історичного ось-буття теж аісторична.

В основу феноменології покладено ідею фундаментального, первинного, досвіду. Згідно з нею, суб'єкт знаходить у *собі самому* істотний спосіб даності кожного предмета, тематизує його ділянку адекватного досвіду. Для Гусерля, зрозуміло, природна настанова досвіду неадекватна, бо упереджена натуралізмом, тому за вихідний досвід має правити самоданість свідомості. Сенс предметів є даність в адекватній інтенції свідомості. Можна сказати, адекватний спосіб даності, первинний досвід, предмета постає в рефлексії. Для раннього Гайдегера, навпаки, буденний досвід – первинний та вихідний. Однак поки йдеться про феноменологію як *філософію свідомості*, доти стикаємося з *апорією первинного досвіду*, який вона вважає за остаточну й адекватну даність речей (безпосереднє) поза комунікацією.

Ось як Гайдегер висловлював 1925 р. ідею цього досвіду, вже розглядаючи згадану апорію як його конституцію. «Ми радше живемо зсередини того, що кажуть (*was man spricht*), про що судять, з того, як узагалі дивляться на речі, чого вимагають. Оце такий невизначений «дехто» („*man*“) й керує ось-буттям (*Dasein*). «Хтось» (*Das Man*) насамперед і переважно справді панує над ось-буттям, навіть наука живе зсередини того самого. Це дається взнаки в традиції – як *запитують* (*wie man fragt*), як *беруться* до дослідження. Ця *відкритість* (*Öffentlichkeit*), що керує ось-спів-буттям (*Miteinanderdasein*) людей, з усією ясністю показує, що ми – це здебільшого не ми самі, а інші, – нас живуть інші. Хто це «хтось»? Воно незримо, непевне, ніхто, – але не ніщо, а найсправжніша реальність нашого повсякденного ось-буття. Це ось-буття, будучи «кимось», тяжіє до втрати себе в турботах світу, до відпадиння від себе самого. Людина в повсякденності – неавтентична (*uneigentlich*). І таке неавтентичне буття –

¹ Первісна людська комунікація, імовірно, виникла не з потреби, мотивованої власною зграєю людиноподібних істот. Філогенетично вирішальними були потреби мирно перетинати територію інших зграй та обміну між ними. Онтогенетично первинним досвідом, зрозуміло, є спілкування з матір'ю.

якраз властивий людському ось-буттю первинний (primäre) характер його реальності»¹.

Для молодого Гайдегера комунікація, традиція є скоріше неавтентичним модусом первинного досвіду. «Вихідним чином і вперше ми не стільки бачимо предмети й речі, скільки говоримо про них, точніше, ми від початку говоримо про річ не те, що бачимо в ній, а навпаки: бачимо в ній те, що про неї говорять інші»². Наше мовлення переважно відображає не сповнену інтуїцію речі, а те, що знає «хтось», що знають із чуток. За допомогою мови ми здатні мислити скорочено, задумувати певні речі й оперувати цими порожніми задумами, здійснювати акти значення, як правило, без споглядального сповнення. «Порожнє задумання не сповнене сенсом, його предмет даний способом невиконаності»³.

Можна говорити, не думаючи, але можна сказати так, щоб сказане стало видимим, оригінально даним. Мова приховує або прояснює. «Коли тезу, первинно отриману феноменологічно, висловлюють у повідомленні, вона наражається на небезпеку приховування. У порожньому передрозумінні вона переходить з уст в уста, утрачає свій ґрунт і обертається на невагомі слова»⁴.

Відкритість комунікації входить до первинного досвіду, тож наші переживання – «зажди *виражені* переживання: навіть якщо вони не висловлені вербально, вони таки виражаються в певній артикуляції, що обумовлена їхнім розумінням, яке маю, коли просто переживаю їх, не розглядаючи тематично»⁵. Одне слово, мова присутня в первинному досвіді як *передрозуміння*, горизонт, що його визначатиме Гайдегер і як світ, «автентичний» дім буття, і як «хтось», «неавтентичне» буття ось-буття.

Неупередженість, чиста даність, убачання феноменів є мета феноменології, проте, за Гайдегером, упередження – у самій структурі первинного досвіду. Ця апорія первинного досвіду постає в *модусах буття ось-буття*. Автентично бути – це осягати життя з нього самого, розуміти його сенс у зустрічі з самими речами; а неавтентично бути – об'єктивувати життя, пізнавати його із зовнішньої позиції інших («когось»), безґрунтовно теоретизувати. Однак ми лише прагнемо цілком власного буття, шукаємо розкриття феноменів; неодмінним є водночас відчуження буття і перебування у мовній традиції. Така амбівалентність – це суть *історичності* й основа *герменевтики* – суперечить ідеї прямої даності *загальнозначливого сенсу*, якою керується Гусерлева теорія квазі-вічної

¹ Heidegger M. Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV. – 21.IV.1925) // Dilthey-Jahrbuch: für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften; [hrsg. von F. Rodi]. – Bd. 8/1992-93. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. – S. 163-164.

² Хайдегер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 61.

³ Там само. – С. 54.

⁴ Там само. – С. 94.

⁵ Там само. – С. 53.

свідомості, що потойбіч природного досвіду. Тому молодий Гайдегер і підкреслює історичність ось-буття. Проте пізній Гайдегер уже не розкриває *сенсу буття* через буття ось-буття, намагається підійти до цього сенсу через саму мову, адже «мова є дім буття». Мова як дім, *повсякденна мова*, містить нетематизований сенс; це вихідна зрозумілість світу. Пізній Гайдегер систематично звертається до «етимології» як первинної тематизації сенсу. Утім, він не цілком відмовився від «справи філософії», визначеної в «Бутті і часі» так: «(...) оберігати *силу найелементарніших слів*, у яких висловлюється ось-буття, від того, щоби звичайний розсуд їх нівелював до незрозумілості, яка, зі свого боку, є джерелом фіктивних проблем (Scheinprobleme)»¹; тепер Гайдегер лише вважає свою справу «справою мислення», яке досліджує, як у «найелементарніших словах» висловлюється саме буття.

1.5. Істина у феноменології. Гусерль уміщує сенс у царині суб'єктивності. Проте в §39 VI Логічного дослідження *істина як збіг сенсу та предмета*² окреслена через поняття разом свідомості й буття. Тому зазначимо, що буття Гусерль трактує як наявне-для-свідомості, *присутність*. Його принципово не цікавить «метафізичне», тобто онтологічне, питання про буття свідомості як суцільної: про належність свідомості до порядку суцільного, первинного щодо неї за генезою чи значенням. Теза «метафізичного» ладу дорівнює тезі світу, від якої слід «науково» утриматися. За теоретико-пізнавального суб'єктивізму Гусерля свідомість постає як «абсолютне буття», адже наявна безпосередньо, первинна цілком у картезіанському дусі. Отож визначення істини, наведені нижче, слід розуміти з огляду на цей теоретико-пізнавальний профіль Гусерля.

З одного боку, істина є *тотожність задуманого і даного*, це *буття* в сенсі істини, з другого, переживання цієї ідентичності є *очевидністю*, це *свідомість* у сенсі адекватного сприйняття, оскільки до повного акту адекватного сприйняття має входити рефлексія над самою його інтенцією. Інше визначення істини стосується не змісту акту, а самого акту. З одного боку, істина є *найповніше здійснення сенсу*, це *буття предмета* як *ідеальна повнота для інтенції*, з другого, істина є *можливість найправильнішої адекватності інтенції свідомості й самого предмета*.

Якщо говорити про істину як зміст акту, вона постає як *буття*, *корелят* акту ідентифікації, що є ставленням до речі, приведенням до збігу, сповненням інтенції. А якщо говорити про істину як *характер акту*, вона постає як зв'язок актів, і тоді належить тільки *пізнанню*. Однак, зазначає

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 220.

² Гайдегер стверджував, що це феноменологічна інтерпретація схоластичної дефініції: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Остаточне сповнення інтенції означає: приведення до збігу, співмірність (*adaequatio*), задуманого (*intellectus*) із самою споглянутою річчю (*res*). Див.: Хайдегер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 57.

Гайдегер, істина як пізнане буття має постати й тоді, коли звертаємося до самого *суцього*. «Істинне можна розуміти також у сенсі самого суцього об'єкта, який, будучи предметом оригінального споглядання, засвідчує, надає ґрунт для ідентифікації та забезпечує її правомірність. Тоді істинне – це те, що *робить істинним* пізнання, а істина – це те саме, що *буття, дійсне буття*. Це поняття істини теж виникло дуже рано – у грецькій філософії (...)»¹.

Пригадаймо, що згідно з поглядами давніх греків кожна річ і людина має призначення, сенс, тобто спрямована до властивого їй місця у світовому ладі. Тепер ми говоримо про спрямованість і телеологію лише артефактів і особистостей, у світі культури та історії, греки ж розглядали не *інтенційність* «акту свідомості», а благо, тобто космічну мету, до якої суще спрямоване за своєю суттю; точніше, мета і є суть. Тоді інтенція – не «спосіб даності», а стосунок суцього до порядку речей, до космосу як абсолютного суб'єкта чи до задуму деміурга. Греки відкривали в кожному предметі його *цільову причину* існування як інтенцію цілком реального суб'єкта, а не безсвітової свідомості. «Створеність же в широкому сенсі виготовленості чогось є істотним структурним моментом античного поняття буття»². Урешті, філософія греків формувалась як пізнання інтенцій найвищого суб'єкта щодо суцього: речей, богів, людей та ідей.

Щодо цього пізнання сенсу греки певні, що воно сутність людини, поза ним немає справді вільного життя, бо свободу вможливорює орієнтація у справді цілому світі, який відкрив нам свій власний порядок. Несвобода – це життя у світі «докси», гадок і чуток, сказати б, у випадковому «суб'єктивному» світі³. Якщо певній людині не властиво за її суттю, інтенцією, мати пізнання справжнього буття, вона не може *бути в істині*. Істинне робить пізнання істинним. Значить, первинне не пізнання (свідомість), а те, що пізнаємо, суще. Не будучи при бутті цього суцього, не маючи відповідного передрозуміння, не пізнаємо його. Це наголошує також Гайдегер: «істина являє собою не так властивість пізнання, як буттєву особливість самого ось-буття»⁴. Істина виступає як артикуляція того, що від початку якось розуміємо; коли – не чутками й гадками – налаштовані в зустрічному напрямі до суцього, налаштовані тим, у чому вже перебуваємо як у відкритості, істині. Ми не здатні самі по собі осягати речі, вони відкриватимуть свій сенс. Відповідне спрямування до них – це питання відповідності їх і нашої інтенції. Отож давня філософія передбачала *інтенційну відповідність живої цілості суцього й людини*. Натомість Гусерлів суб'єктивізм роздвоює *методичні* підстави суб'єктивної відповідності інтенції та *життєві* підстави радикальної відповідальності

¹ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 58.

² Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 24.

³ Замість універсального світу «епістеме» – світ ремісника, дитини, варвара тощо.

⁴ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 175.

філософа. Усунення суб'єктивізму з феноменології сталося через відмову від месіанства *методу* й прояснення справді онтологічних – а не суб'єктних (свідомість) – підстав зустрічності *істини*.

1.6. Дуалізм трансцендентального суб'єктивізму. У досвіді свідомості – у переживанні інтенційності переживань – Гусерль відокремлює *онтологічний план* від *емпіричного плану*, а також структурно розрізняє інтенцію індивідуального та інтенцію загального, оскільки перша не може бути причиною другої, а фундує її. Розв'язуючи це завдання, Гусерль винаходить способи дедалі повнішої *редукції* емпіричного, усунення його аж до здобуття чистої свідомості як сенсовірного джерела.

Проте чому постає завдання редукції, якщо кожен трансценденталіст певен, що стихійно якимось маємо апіорну кореляцію предмета і способів його даності, маємо цю природну основу досвіду й пізнання? Наприклад, ми без феноменології розрізняємо культурно-історичний та соціальний *сенса* будівлі (як речі довколишнього світу) та *об'єктивне знання* про неї як певну *ціль* нашого руху або як фізичний наслідок будівництва (річ природного світу). Або, як зазначає Гайдегер, ми скажемо, що даруємо квіти, а не рослини. Гусерль теж думав, що трансцендентальні умови неодмінні, їх виконання *здебільшого* не залежить від усвідомлення їх. Однак попри те вірив, що тільки цілковите піднесення «нетематизованої» стихійності на методично-рефлексійний рівень додержання апіорних норм і необхідних зв'язків сенсу врятує людство (*sic!*) від стихійних хиб і поразок думки. Хоча наш досвід і пізнання якимось обумовлені апіорно, але тільки упредметнення в «ейдетичній інтуїції» того, апіорного, що стихійно не упредметнюється, закладе непорушні підвалини сучасної науки. Скажемо просто: що править за прихований фундамент буденного й наукового досвіду, те маємо виправдати як зміст «ейдетичної науки» або відхилити, – це мета феноменології Гусерля.

Апорія виникає через нероздільність у *переживанні* ідеального й реального, онтологічного й емпіричного, актуального й потенційного. Урешті кожна спроба строго розділити ці плани *в самій суб'єктивності*, пояснити *в ній* зв'язок *значливого* і *фактичного* виявляється марною. *Трансцендентальний дуалізм* живить і руйнує Гусерлеве вчення. З одного боку, Гусерль трактує сенс як щось ідеальне, абсолютно дане, з другого – розглядає його на кшталт окремої речі («сама річ») у прямому сприйнятті. З одного боку, сприйняття є базова структура інтенції, з другого – осягнути сенс можна за наявності відповідного *горизонту*, неінтенційного. З одного боку, ідеться про інтенцію загального, що цілком відмінна від інтенції індивідуального, з другого – споглядання загального представлене за аналогією споглядання *чуттєвої речі* в горизонті світу, воно фундоване актами чуттєвого сприйняття. Якщо навіть сказати, що вочевидь це боки однієї метали – абсолютно неупередженого пізнання, не зникає сумнів щодо можливості цього тотального споглядання-пізнання.

Скажімо, на прикладі таких чуттєвих речей, як креслення, ще «пояснюється», що сутнісне споглядання неодмінно фундується, надбудовується над чуттєвим спогляданням, бо тут ітиметься про «операцію перемикавання» інтенції споглядання, котру вже згадував Платон: бачимо реальні лінії та *одночасно* бачимо в них ідею креслення. Та як бути з *темпоральною* річчю? Що в художньому творі є чуттєва річ? Як тут корелює чуттєве та надчуттєве споглядання? Феноменолог нічого не пояснить, коли скаже, що внутрішній стан митця та зовнішні обставини – це «емпіричний матеріал», над яким надбудовується ідеальний предмет літературного твору, адже, як зауважував Інгарден, до суті твору належить його фазова послідовність. Окрім того, до літературного твору належить матеріальний шар літер, словесні звучання, – це комплекси відчуття, що не мають чіткого зв'язку з інтенційними актами, тому вможливають різноманітні інтерпретації¹. Зміст літературного твору не даний з науковою очевидністю.

Гусерль опинився в суперечностях між феноменологічним досвідом сутнісного споглядання і досвідом життя, між «чистою» і чуттєвою інтуїціями, між часовим спогляданням ідеальних предметів та їх позачасовістю, тобто *досвідом* свідомості (*genetivus objectivus*) і досвідом *свідомості* (*genetivus subjectivus*). Він дошукувався «досвіду апріорного», досвіду споглядання й опису чистої свідомості як «трансцендентального самодосвіду», тобто упередметнення того, що змістово вможливує істини різноманітного споглядання, але за своєю природою передує будь-якому досвідному схопленню. Шуканий досвід свідомості є дотеоретичним, бо передбачає відмову від усіх упереджень, зокрема теоретичних конструктів, проте, зауважимо, безпосередність цього досвіду феноменологів – результат методичних дій самої свідомості. Це оксюморон: надособистий безпосередній досвід. Безпосередність означає тут – оскільки вона наслідок застосування методу – *теоретичну очевидність*. Таким був закид молодого Гайдегера. Він зауважує, що феноменологія Гусерля насправді має засновком специфічну очевидність – наукову очевидність абсолютного пізнання². Узагальнимо зауваження: в основі гусерліанства – *коло суб'єктивного, іррефлексійного трансценденталізму*. Адже наукова-однозначна очевидність сенсу дана як факт, який безперечно можна обґрунтувати, але доки не обґрунтована ця очевидність як можливість самої (філософської) думки про неї, про цей факт, її не можна мати за підставу обґрунтування. До речі, Кант так само починав з факту загальнозначливої науки, а потім вивчав умови її можливості, хоча спершу, як указав Фіхте,

¹ Приклад з геометричним кресленням, зауваження про ідеальний предмет мистецтва і стосунок відчуттів та інтенції містяться в: [82, с. 5–7].

² Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung (Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24); [hrsg. von F.-W. v. Herrmann] // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Bd. 17. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1994. – S. 43.

мав би довести вірогідність цього факту, себто можливість загальнозначливої філософії, зокрема її думки про факт існування загальнозначливої науки.

1.7. Стосунок світів. Феноменологічний *досвід свідомості* також не подібний до *наукового досвіду природи*, що його раніше конструював емпіризм. Поняття свідомості як потоку чистих переживань Гусерль протиставляє поняттю досвіду як асоціативному зв'язкові психічних подій. Він, однак, наголошує, що науковий і буденний досвід теж не містить шуканих емпіриками першоелементів, атомів чистого відчуття, як фундаменту знання. «Фундамент» досвідного знання – очевидність, феномени. Кавзального стосунку до реальності, що потойбіч свідомості, феномени не мають, а те, що філософи-натуралісти вважають реальними подразниками нашого відчуття, яке у свідомості репрезентує реальність, самі не більше як комплекси відчуття у свідомості. Отже, немає елементарного фундаменту знання, є тільки фундаментальна рецептивність істин, феноменальне засвідчення всього знання.

Разом з тим, за Гусерлем, є регіональна досвідна наука, яку фундує ейдетика відповідної регіональної онтології. Як бачимо, *епістемологічний фундаменталізм* Гусерля – специфічного гатунку. Для нього все фактичне знання – природниче, соціальне, етичне, повсякденне – оперте на підмурівок «ейдосів», які в пізнанні мають надбудовуватись над емпіричним спогляданням у сутнісному спогляданні. Оскільки істинне знання не довершене, це опертя на «ейдоси» – частково даність і частково мета; мова про невпорядкованість, «кризу», європейських наук, яку має здолати феноменологія.

Як відомо, перший методичний крок до феноменів і зрештою до подолання «кризи» – це відмова від *природної настанови*, яка передбачає кавзальний сосунок свідомості й світу, натуралізацію свідомості. У зв'язку з цим кроком Гусерль порушує питання природного світу. Він певний: його не розв'язати як метафізичне питання про *зовнішній світ*, тобто про світ сам по собі. Однак нас дивує, що тільки в останні роки *світ як інтенційне буття*, себто як світ-феномен, привертає значну увагу Гусерля («Криза європейських наук», 1936). Раніше, в «Ідеях I» (1913), він лише протиставляє світ природної настанови досвідних наук «світові сутностей» так званих чистих наук, підкреслює базовий статус останніх і відкидає саму можливість редукції одного світу до другого. У працях 20-х років Гусерль уже згадує світ як практичний *універсальний горизонт життя* і теоретичного пізнання, але все одно йдеться про горизонт у *природній настанові*: «генетично спрямуванню його [тобто світу – А.Б.] пізнання як цілого передуює спрямування на пізнання окремого суцього»¹. Гайдегер критично

¹ Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки [ред. і вид. Л. Ландгребе; пер. з нім. і післямова В. Кебуладзе]. – К.: ППС-2002, 2009. – С. 17.

зауважує: феноменологія так розглядає річ світу, практичну річ, що доповнює чуттєві якості речі ціннісними предикатами, і це виростає з «екземплярного трактування світу: річ первинно взята так, як вона дана в ізольованому сприйнятті»¹.

Отже, надто тривалий час до описів у *феноменологічній настанові* не потрапляє стосунок світу-феномену й сутностей. Це ретроспективно ставить під сумнів Гусерлів метод дескрипції, адже не була взята до уваги *ідеалізація*, що виникає у світі природного досвіду, але фундує ставлення до «світу ейдосів». Отже, поступово Гусерль усвідомлює хибу свого дуалізму емпіричних і чистих наук: «До того ж, є велика помилка, яка полягає в тому, що виходять із природного світу (не характеризуючи його як світ) і відразу переходять до ейдосу – наче тут уже можна без усякого перейти до точних наук. Ідеалізацію замовчено»² (Додатки V до «Ідей I», 1927). Можна сказати, існує *епістемічна настанова*, у якій світ у цілому постає як картина і дає шар ідеалізацій, визначальних для ейдетики чистих наук, навіть філософії. Без сумніву, заслуга Гусерля в тому, що він перший – за ним Гайдегер – розглянув генезу науки як утворювання картини світу. Термін «картина світу» якраз указує на позбавлення інтенційності як світу, так і наукових предметів. Зрештою, тільки феноменологічна тематизація світу як життєсвіту (*Lebenswelt*) – як феномену – дасть можливість, за пізнім Гусерлем, виявити та виправдати деякі ідеалізації через очевидне походження від трансцендентального суб'єкта.

Тож не слід думати, що феноменологічний досвід Гусерля можна представити як *досвід світу*, конкретний досвід. Для Гусерля принципово важить те, що *феноменологічний досвід* – це дослід дослідника строгої «ейдетичної науки»: методичний пошук дуже специфічного *досвіду* – очевидності-самоданості у *свідомості* структур інтенційності, тобто всього, що має сенс через віднесення до суб'єкта³. Отож Гусерлеву максимуму «До самих речей!» варто розуміти лише як відмову вдовольнитися науковою картиною світу, проте «самі речі» в нього кінець-кінцем виявляються «власністю» унікальної свідомості. Замість «наївної» наукової картини світу отримуємо від нього месіаністичну обіцянку мати наукову картину її утворення, а також мати її автора, оцінювача та власника в одній трансцендентальній «персоні».

1.8. Поняття горизонту. Розгляньмо далі деякі теми й поняття Гусерля, що перейшли до феноменологічної герменевтики. Почнімо з поняття *горизонту*. Воно з'являється в лекціях Гусерля про внутрішню

¹ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 190-191.

² Цит. за: Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. – С. 142.

³ Поняття свідомості передбачає віднесення всього змісту досвіду до суб'єкта, урешті, як позаісторичного. Натомість поняття досвіду, визначальне в нашому дослідженні, передбачає розгляд будь-якого предмета в комунікативно-історичному горизонті світу.

свідомість часу¹. Згідно з ранніми лекціями, Я – це феномен, який у принципі не є предметом інтенційних актів, але являє собою єдність потоку переживань, бо кожне переживання включає в себе імпліцитні горизонти «раніше» та «пізніше» і зрештою входить до континууму переживань, присутніх у «раніше» і «пізніше». У цьому напрямі Гусерль досліджує конституцію часу-свідомості. Будь-які окремі переживання слід бачити в часовому потоці переживань, що має природу потенційно нескінченного, універсального горизонту співданості, у якому й постають окремі переживання. Завдяки такому поглядіві поняття горизонту набуло провідної ролі у феноменологічній філософії.

Горизонт – це не застигла границя, а те, що пересувається разом із суб'єктом, чия інтенція, звісно, визначена межами видимого, але не може бути повністю тематизована, адже горизонт щоразу змінюється. Імпліцитний горизонт свідомості – Гусерль тут говорив про пасивний синтез – відсилає до згаданої темпоральності життя свідомості. У «Кризі» щодо цього йдеться про «абсолютну історичність», що охоплює все суще.

Для «інтенційності горизонту», яка конститує часову єдність потоку переживань *суб'єкта*, Гусерль знаходить відповідник – «інтенційність горизонту» *предмета*². З'ясовується, усе інтенційно дане як суще передбачає просторово-часовий горизонт *світу*, що передує будь-якому окремому сущому. Однак цей горизонт чуттєвих речей Гусерль в «Ідеях І» за допомогою слова «світ» одразу змикає з «нечуттєвим» горизонтом сенсу: світ «для мене завжди “наявний”, а сам я – його ланка. Притому цей світ для мене – не просто *світ речей*, а в тій же безпосередності – і *світ цінностей, світ благ, практичний світ*. Без дальших міркувань я знаходжу, що речам належать як властивості речей, так і ціннісні характеристики – вони прекрасні й потворні, приємні й неприємні, милі й огидні тощо. Речі безпосередньо унаочнені як об'єкти використання, “стіл” з його “книжками” (...). Такі ціннісні і практичні характеристики теж конститутивно властиві “наочним об'єктам” як таким (...)»³. Отже, *інтенційність* – не обов'язково акт індивіда, вона може бути анонімною. Через поняття горизонту Гусерль також указує на зв'язок світів наочної речі й сенсу. Однак на ділі не пояснює його, лише констатує їхню безпосередню співданість. Два десятиліття потому, вводячи термін *життєсвіту*, він, на наш погляд, не усуває цього дуалізму горизонтів.

Оскільки Гусерль не бачив, що горизонт сенсу має мовну природу, він визначає горизонт надто абстрактно. Для Гусерля горизонт як сенсовий зв'язок – це потенційність, що в житті свідомості подає нам «предметний

¹ Під назвою «Лекції з феноменології внутрішньої свідомості часу» (1928) упорядкував і видав лекції до цієї теми (1905/6, 1907–1911, 1917) Гайдегер.

² Див. про це поняття праці з періоду генетичної феноменології: «Досвід і судження», «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія».

³ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 58.

сенса, який в актуальному *cogito* імпліцитно осягаємо завжди тільки в якомусь вигляді (Grade) натяку»¹. Сенс не виступає «ніколи як готова даність; він проясняється тільки через це тлумачення горизонту й горизонтів, постійно знову виниклих»². Отже, горизонт постає, за Гусерлем, як тло предмета, котре, наче контекст, визначає предметний сенс, перебуваючи на периферії уваги як «передунаочнення» особливостей предмета, і «кожне таке передунаочнення того, що “a priori” приписується реальному, має суттєву властивість невизначеної загальності»³. Як видно, Гусерль урешті прийшов до такого окреслення предметного сенсу, яке вельми нагадує думку Дильтайа. Адже обом ідеться про зв'язок сенсу й тотальності. Однак є розбіжність. Дильтай одразу націлювався на суцільну актуалізацію тотальностей духа, хоча й визнавав, що ця тотальність не поняттєва⁴, Гусерль, навпаки, констатує неусувну *єдність і роздільність – перехід – потенційного (горизонт) і актуального* в конкретній інтенції сприйняття, але сподівається зрештою упредметнити те, що складає онтологію сприйняття.

Певної конкретизації Гусерль досягає щодо поняття горизонту як реального світу чуттєвої речі. Тотальний горизонт (1) – це світ, до якого річ належить потенційними сторонами її сприйняття (2, внутрішній горизонт) і потенційними зв'язками з іншими речами (3, зовнішній світ). Так Гусерль намагався окреслити структурну єдність актуального і потенційного в спогляданні. Проте й тут давався взнаки *трансцендентальний дуалізм* фактичного і значливого. Оскільки описані ним три види горизонту споглядання емпіричні, то не можна їх визнати основою загальнозначливого чи буттєвого сенсу.

1.9. Життєсвіт. Поняття *горизонту* засадове для феноменології. Горизонт є змінюваний, залежний від наших актів, він не детермінує кавзально сенс предмета, але постійно визначає можливості його пізнання. Поряд із таким баченням *сенсового* горизонту *свідомості* Гусерль окреслює *світ* як універсум можливих предметів *чуттєвого* сприйняття,

¹ Husserl E. Cartesianische Meditationen // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – Bd. 8. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 47.

² Ibid., S. 47.

³ Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки; [ред. і вид. Л. Ландгребе; пер. з нім. і післямова В. Кебуладзе]. – К.: ППС-2002, 2009. – С. 21.

⁴ У листі від 29.06.1911 р. до Гусерля Дильтай пише: «Більша частина моєї роботи присвячена загальнозначливій науці, яка має дати наукам про дух міцну основу та внутрішній зв'язок. (...) Ми єдині в тому, що існує загальнозначлива теорія знання. Далі ми згідні з тим, що підхід до такої науки відкривають дослідження, що прояснюють сенс позначень, яких передовсім потребує така наука (...)». І нижче: «Мені здається неможливою така метафізика, що вдається до спроби значливим чином виразити світовий зв'язок через зв'язок понять». Цит. за: Мотрошилова Н.В. «Идеи Ю» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. – С. 63.

універсальний горизонт досвіду¹. «Кожний досвід має горизонт досвіду»². Первинно світ не є для нас тема, ми просто занурені в нього. Як *світ життя*, за Гусерлем, він є горизонт усіх наших цілей, усіх культурних предметів, буденного чуттєвого досвіду. Суттю справи, цей *життєсвіт* визначив уже Дильтай – як світ, що структурно поєднаний із суб'єктом, котрий переживає речі й стосунки у світі. Гусерлю теж ідеться про *світ переживання* – *світ сенсу*, позаяк тільки суб'єктивність надає сенс усьому, що вона переживає як предмет на тлі цього світу. Для Гусерля *сенси* у *широкому значенні слова* – це весь інтенційний, тобто істинний, зміст переживань. Через суб'єктну релятивність – віднесення до суб'єкта – предметів і всього світу, здавалося б, можна сказати, що Гусерль реалізує герменевтичний принцип *розуміння як саморозуміння*: сенс являє не тільки свій предмет, а й того, хто його «покладає». Однак не забуваймо, що суб'єкт як тільки індивідуальність, тобто ланка світу, Гусерля не влаштовує, бо тоді, на його думку, ішлося б не про релятивність життєвого світу до трансцендентального суб'єкта, а про банальний *індивідуалістичний релятивізм*.

Наслідком Гусерлевого заперечення такого релятивізму є згадуваний раніше *парадокс суб'єктивності*: чи то вона існує у світі й заразом конститує його, чи то емпірична та трансцендентальна суб'єктивності зовсім різні. Трансцендентальна кореляція світу та свідомості не «наївно» (Гусерль), а парадоксально суперечить очевидній самостійності світу. Проте, за Гусерлем, суб'єкт у природній настанові хоча й не тематизує світу в стосунку до свідомості, але й не заперечує цього стосунку, постійно переживає його. У «Кризі» зазначено, що світ, даний у *природній настанові*, ніколи як *ціле* не потрапляє – Кант: світ є «ідея розуму» – до розгляду, не упредметнюється. Бо сприймати щось у *досвіді природної настанови* можна тільки як наявне у світі. Рефлексійний погляд – це вже *феноменологічна настанова* бачити способи явлення, тобто кореляцію суб'єкта і «самих речей»; тут іде мова про *сенси* як зв'язок способів явлення, урешті – явлення світу.

Зауважмо, Гусерлеве визначення цих настанов має на собі відбиток *дуалізму свідомості та досвіду*. Ось чому третя, *епістемічна настанова* науковців, що об'єктивує світ як такий, виглядатиме суперечливою, чи то

¹ Ось визначення горизонту практики за Гельдом: «Горизонтом, згідно з феноменологічним значенням цього слова, є зв'язок сенсових посилань, широке упорядкування, що зазвичай не стає темою нашої уваги й усвідомлення. Однак через горизонт попередньо окреслено, які майбутні можливості поведінки в ситуації нам відкриті нашою актуально практикованою поведінкою. Коли схоплюємо можливості нашої поведінки, ми не детерміновані горизонтом у виборі певної можливості, проте тільки завдяки зв'язкам посилань ми знаємо напрями нашої майбутньої поведінки, які ми взагалі *можемо* обрати» (Held K. *Phänomenologie der politischen Welt*. – 2002. – Abdruck.)

² Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки; [ред. і вид. Л. Ландгребе; пер. з нім. і післямова В. Кебуладзе]. – К.: ППС-2002, 2009. – С. 18.

«кризовою». Отже, світ життя й сенсу слід відрізнити від світу науки й об'єктів. Пізній Гусерль стверджує: життєсвіт, що є горизонтом щоденних *практик і пов'язаної з часом* первинної даності нашого тіла й чуттєвих речей, передує науково-теоретичному ставленню та *ідеалізації*, що формує сприйняття наукових фактів та ідей, зокрема об'єктивного існування світового ладу.

Об'єднавши в понятті життєсвіту практичний сенс і чуттєве сприйняття, повсякденну річ світу і природний об'єкт¹, Гусерль, попри те, намагався розвинути поняття фундаментального шару життєсвіту як *домовного*. Мову він пов'язує з *думкою*, з предикативним судженням, натомість життєсвіт – з горизонтом первинних способів споглядання та підстав знання. Передовсім це горизонт, у якому дане *тілесне відчуття*, що обумовлене розташуванням і рухом людського тіла, тобто *кінестезою*. Стосунок суб'єкта до світу найперше визначається кінестетично, неодмінним шаром кінестез; це важить і для чуттєвих речей, і для вчинків.

Суб'єкт, присутній *тілесно* у світі, здатен здійснити рухи, щоб змінити свій аспект сприйняття речі². Кожна зміна дає нові відчуття, що витискають минулі на периферію уваги, до горизонту, котрий, як границя між видимим актуально й потенційно, змінюється разом з накопиченням аспектів сприйняття. Звичайно, змінюваність горизонту не хаотична, наші тілесні аспекти, з одного боку, підпорядковані хоч би «порожній» ідентичності (річ) сприйнять, з другого, без певної та наперед даної для нас узгодженості цих аспектів (горизонт) неможливо вірогідно зіставити сприйнятті властивості. У разі відповідності актуально сприйнятого зв'язку властивостей та очікуваного зв'язку, тобто в разі відповідності речі (частина) і нашого з нею світу (ціле), відповідності актуального і потенційного, говоримо про *істинне пізнання речі*.

Гусерль пишався відкриттям «двовимірності» чуттєвого досвіду, бо так скасовується *дуалізм зовнішнього і внутрішнього досвіду*. Справді, він показав, що чуттєве пізнання потребує не тільки, як думали емпірики, «внутрішньої» послідовності та узгодженості уявлень та очікувань щодо об'єкта, а й «зовнішньої» послідовності та узгодженості *тілесних* стосунків до об'єкта. Людське тіло править за когнітивну умову взаємного визначення, злиття, згаданих послідовностей, внутрішнього і зовнішнього горизонтів.

Відтак особливу увагу мала би привернути *циклічна структура чуттєвого досвіду*. Адже тілесність суб'єкта пізнання означає, що пізнання

¹ Інгарден уважав, що між Гусерлевими поняттями природної настанови й життєсвітом немає істотної різниці. Обидва об'єднують буденний і науковий досвіди. Гайдегер наполягав, що об'єкт природничого досвіду – приміром стілець як твердий – є вторинним щодо речі довколишнього світу, приміром стілець як незручний для сидіння; тобто первинний досвід – це буденний, а не науковий.

² Наприклад, доторкнутися до ложки, уміщеної в склянку з водою, і пересвідчитися, що відчуття залому ложки на границі води й повітря є оптичною ілюзією.

скінченне, неодмінно інтерпретація: *світовий горизонт* як єдність внутрішнього і зовнішнього горизонту – завжди обмежений, не остаточне ціле; його цілість – не об'єктивна загальність, його потенційність склалася з тих обмежених уявлень і аспектів, що сформували його в минулому досвіді скінченної істоти. Тож обмежений зміст горизонту світу неминуче накладатиме свій карб на сприйняття нових речей. Це коло взаємної визначеності сприйняття просторово-часових речей і горизонту світу вказує на те, що *парадигма очевидності* постає або як ідея вичерпної, загальнозначливої даності речей поза світом, або як часткова даність завдяки злиттю горизонту уявлень і горизонту тілесних аспектів. Жодні «варіації у фантазії» не надбудують остаточної ідеї над тим, що не потрапило до горизонту досвіду. На жаль, Гусерль переоцінив «загальність» (непевність) горизонту світу й недооцінив тілесність уяви.

1.10. Природна й епістемічна настанови. Розгляньмо, як історично виникла епістемічна тема світу, бо спочатку, зрозуміло, вона різнилася від Гусерлевої теми. Мабуть, тематизацію світу як цілого викликало прагнення роз'яснити весь світовий лад, аби щось уладнати. А це, ясна річ, вимагало картини світу, об'єктивації світу, – унезалежнення знань від випадкового їх стосунку до особистості. Сам Гусерль пов'язує цю тематизацію з настановою теоретичної науки, що народилася у Європі. Однак, якщо згадаємо *релігію*, погодимося, що вона теж має епістемічну претензію. Релігія пропонує світогляд, обґрунтований авторитетом, що визначає, згідно із сакральним ладом світу, істинний лад життя людей. Релігія причетна до народження епістемічної настанови, оскільки відповідає потребі остаточної та загальної істини про світ у цілому. Світоглядна орієнтація – безперечна риса релігії. Складні історичні стосунки між істиною *віри* та істиною *розуму* існували через те, що вони змагаються за єдину картину світу.

Гусерль не вгледів проблеми в стосунку між епістемічною претензією релігійної картини світу і природною настановою. Узагалі, чи обмежуються досвідом природної настанови ті, хто має виразно цілісний та рефлексійно «обраний» світогляд: релігійний, науковий? Ні, світогляд стає цілісним, коли дискретному природному досвідові протиставлена ціла сутність світу, сказати б, епістемічне споглядання «ейдосів». Ототожнювати природну й епістемічну (теоретичну) настанови, як пропонує Гусерль, можна в тім разі, якщо зауважуєш тільки один аспект: світ емпіричних наук (науки про природу та дух) – це світ як «сукупне поняття предметів можливого досвіду й досвідного пізнання, предметів, що пізнавані на основі актуального досвіду в правильному теоретичному мисленні»¹. Однак чимало важить інший аспект: різниця настанов щодо тематизації світу в цілому. Світ у

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 11.

цілому – це ідеалізація науковців, які уподібнюють світ наочній речі. Натомість, природна настанова, життєсвіт не спонукають до ідеалізації, тут ідеться лише про безпосереднє сприйняття та його типізацію.

З'ясувати *стосунок між природною й епістемічною настановами* можна тоді, коли зрозумієш: Гусерль підпорядковує досвідну науку природній настанові тому, що абстрактно вирізняє два аспекти розгляду: світ у чуттєвій та в теоретичній даності. Отже, для Гусерля більше важить не так відмінність цих аспектів, як спільний для наукового і буденного досвіду пункт безпосередності: «досвід у першому й найточнішому сенсі визначено як зв'язок з індивідуальним»¹. Через свій неісторичний підхід до науки Гусерль недооцінив справжньої епістемічної єдності емпіричних наук (про факти природи й духа) і «чистих наук» (математика, філософія), бо ця єдність не відкривається в аспекті безпосереднього досвіду, зв'язку з індивідуальним. Ми бачимо її в аспекті теорії, себто в аспекті зв'язку із загальним, точніше: потреби мати картину світу. Теоретичне узагальнення фактів, досвідна наука, історично не передує «чистій науці», скоріше навпаки. Від початку «чиста наука» мала більше спільного з філософською настановою, ніж із природною, бо передбачала рефлексію над цілим світом, відому вже деякою мірою релігії, котра історично передує науці.

До речі, К. Гельд спробував наповнити розрізнення цих настанов історичним змістом, твердячи, що природна настанова окреслена ще Гераклітом як гадки «багатьох», а Платоном – як *δόξα* загалу. Перехід від «докси» до «епістеме», думаю, має виглядати як перехід до картини світу й нагадувати релігійне навернення. Недарма грецьких учених від початку звинувачували у створенні власної релігії. Вони справді прагли особистого збагнення світового ладу.

У чому упередженість епістемічного ставлення до світу, яке Гусерль відрізняє від феноменологічного? В *об'єктивізмі* як забутті життєсвіту. Епістемізм затуляє життєво-практичний горизонт об'єктивованого світу й будь-якої світової речі. Оскільки світ у цілому як дослідницький об'єкт поза горизонтом – хибне упередження, варто заявити, як стверджують Фінк і Гельд, що справжня епістемічна настанова мусить реалізуватись у дослідженні *горизонтності світу*. Отже, тільки феноменологія має справжню епістемічну настанову, натомість об'єктивістична наука її перевернує. Тільки феноменологія здатна розглядати *світ як світ*, а не як картину. Якщо ж сучасна наука прагне встановлювати закономірності, сталі визначення об'єктів, вона не терпить у цій справі жодних принципових обмежень (горизонт – це «обмеження» грецькою). Науці потрібна картина, де в одному порядку зіставлене все світове, за *принципом предметної єдності світу* («світ як сукупність речей»).

¹ Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки; [ред. і вид. Л. Ландгребе; пер. з нім. і післямова В. Кебуладзе]. – К.: ППС-2002, 2009. – С. 14.

Картина є метафора думки, яка ніби схоплює цілий світ через закономірності, гарантуючи певність щодо параметрів поведінки тих об'єктів, які цікавлять науку¹. На означення цієї наукової настанови часто загадують метафору Божого ока, що бачить світ ззовні, мовляв, має його за предмет, уявлення, що не залежить від інтенційності суб'єкта. Здається, Богові актуально доступна картина світу як *необмежене знання*, бо він справжній «безсторонній спостерігач»: для нього світ одночасно повернений усіма своїми сторонами, наче розпластаний у рамцях картини. Проте й Богу, стверджує Гусерль, світ даний лише як феномен, тобто як інтенційний. Скажемо, світ *являє* себе в інтенції, він не *уявлення* – тобто *представлення*, постановня перед суб'єктом як картина.

За сучасної доби, говорить Гусерль у «Кризі», *дуалізм світу життя і світу науки* дезорієнтує «європейське людство» – як у світі науки, так й у світі життя. Науковці не розуміють, що світ життя складає сенсовий горизонт світу досвідних та «ейдетичних» наук; вони проходять повз свою сенсову кореляцію з предметами і фіксують лише об'єктивні зв'язки між ними. Однак усі науки, хоча й не виводять знання з буденного досвіду, мають *сприйняття* (очевидність) за фундамент, спільний для них і життєсвіту. Безпосереднє сприйняття – ґрунт утворення всіх понять і критерій істинності наукового знання. Гусерль певний: *раціоналізм*, що становить «іманентну духовну історію Європи», вимагає від нас рефлексії над нашим сенсовим стосунком до світу, – це врешті усуне хибні упередження, поверне дослідженням ґрунт життєвих істин і визначить справжні наукові завдання, справжні цінності й норми.

Ці та інші міркування з «Кризи європейських наук», узагалі, Гусерлів діагноз епохи, як на мене, спричинені філософською кризою дослідника і драматичними обставинами його життя за нацистів. Оскільки він спочатку постулює дуалізм світів науки й життя, а потім його не визнає, бо має суб'єкта за їхню спільну основу, остільки для нього вкорінення науки в життєсвіті виглядає водночас як норма й історична мета. Проте текст «Кризи» демонструє нам, що суб'єктивний трансценденталізм не може реалізувати цю норму та здолати дуалізм. Що Гусерль інкримінував «схибленій» раціональності сучасних наук, те закинемо йому самому, бо філософський дуалізм світів дезорієнтує так само, як і забуття наукою життєсвіту.

Отже, дуалізм світу об'єктів та світу-феномену накладає свій карб на феноменологічне трактування світу, і ми не отримуємо від Гусерля відповіді на питання, який зв'язок між універсальним горизонтом можливостей чуттєвого сприйняття об'єктів (структура *досвіду*) й

¹ Звичайно, критика наукового творення картини світу відома філософії здавна. Наприклад, Г'юм спростовує індуктивне виведення закономірних кавзальних зв'язків на підставі відмінності між довершеністю картини (незмінні логічні зв'язки) і просторово-часовою недовершеністю світу (одиночні події зближення явищ у часі та просторі).

універсальним горизонтом, у напрямі якого трансцендовані визначення «самих речей» (структура *сенсу*). Така неясність стосунку «вузького» і «широкого» поняття життєвіту, зокрема, позначилася на тому, що Гусерльвів рецепт подолання «кризи» (пригадати науковцям життєвіт) виявився надто абстрактним. В описі «кризи» сучасних наук Гусерль тільки унаочнив кризу трансценденталізму.

1.11. Поняття допредикативного досвіду. Гусерль об'єднував поняття життєвіту з поняттям допредикативного досвіду. Обидва поняття не лише виражають чуттєво-тілесне, домовне існування суб'єкта, а й служать меті *генетичної феноменології* – доланню трансцендентального дуалізму. Праця «Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки», здається, мала усунути дуалізм у царині логіки через відкриття походження її, «чистої науки», з досвіду. Проте не з одного досвіду. Тобто не з фактичного його змісту, бо це означало б неприйнятну для Гусерля відмову від трансценденталізму. Поняття генези він застосовує своєрідно. За його допомогою він, серед іншого, ставить проблему *ідеалізації*, яка дає науці хибні й істинні упередження, оскільки продукти ідеалізації, як ланка опосередкування, мають риси як апріорного, так і чуттєвого. Істинні упередження – це ті, що сягають своїм корінням сенсовірної діяльності трансцендентальної суб'єктивності, опосередковують досвід і чисту свідомість. Отже, хибні упередження – це упередження теорії, порожні поняттєві конструкції, урешті їх не вдасться обґрунтувати очевидністю, сповнити споглядальним чином.

В аспекті генези Гусерля також цікавить *типізація* допредикативного досвіду, тобто вихідний, первинний досвід *пізнання*. Гусерль позначає цей досвід як досвід до його предикативного вираження, бо поділяє стару епістемологічну тезу, що предикація – початок пізнавального вжитку мови, тобто сфера поняттєвої думки. Аристотель, мовляв, розумів судження як пізнання, бо воно щось утверджує чи заперечує; істинним чи хибним може бути тільки судження, а не сам продукт уявлення. Brentano вважав судження окремим класом *психічної дії*, поряд з уявленням як сприйняттям чогось як даного. Неокантіанці, відповідно, трактували судження як «*практичну дію*», бо воно стосується того, що існує як цінність (уявлення), не реально.

До того ж, раніше розглядали *предикацію*, поняттєву думку, як загальнозначливе пізнання. Натомість Гусерль тлумачить типізацію, утворення седиментованого уявлення, як габітуальне знання до понять і теорій, воно – джерело утворення логічних категорій. Отож у позамовному вихідному досвіді він шукає підставу зблизити споглядання індивідуального в типах з модусом *споглядання загального* – модусом *повноцінного пізнання*. Урешті, з погляду феноменології, інтенційному акту судження передує інтенційний акт споглядання предмета, тому твердження, яке містить вислів, фундоване в уявленні як загальнозначливому пізнанні.

За Гусерлем, *тип* утворюють сприйняття множини схожих речей, зафіксовані в досвіді як «осад» на речах. Не маючи поняттєвої чіткості своїх меж, тип трансформується через додавання нового досвіду, але разом з тим типізоване схоплення має свою диспозицію, антиципацію, яка впливає на ототожнення типу з новим досвідом схожих речей, – індивідуально й пасивно обумовлює межі їх актуального сприйняття. Акти сутнісного споглядання підводять типізований досвід під поняття певних властивостей. Сенс надається досвіду тільки через поняття, оскільки самі типи є «порожньою рамкою сенсу»¹. Отож у допредикативному досвіді Гусерль виявляє *пасивний синтез*, тим часом як предикативний синтез – це для нього *активність свідомості*.

Однак, зазначимо, на базовому рівні пізнання – у сприйнятті – теж присутня, за Гусерлем, активність Я. Спрямування подразника в бік Я – те, що емпірики вважали відчуттям – є наслідком первинної діяльності Я, бо перш ніж подразник зачепить зоровий апарат, треба хоча б обернутись у потрібний бік і мати розплющені очі. Це може відбуватися без наміру, інтенції. Тому Гусерль підводить акти Я, що сприяють рецепції, під поняття *інтересу*. Особливо помітним інтерес є там, де звернення до певних предметів набуває постійності. Рецептивне пізнання, крім того, відзначається «волею до пізнання», без якої годі зрозуміти те, чому предмет привертає увагу. Спонування до сприйняття – це дія суб'єкта. Під час судження теж здійснюється подібна ініціатива.

Отже, сприйняття – це діяльність без спонтанності, оскільки лише розсуд є спонтанним і самостійним під час творення своїх предметів, а допредикативний досвід – це активність, яка може відбутись без утручання того, що може викривити її результати. І це активність телеологічна, оскільки сприйняття організоване так, що певні типи визначають його мету. Застосування типу починається завдяки увазі до чогось, а це спосіб рецептивної активності. Сприйняття має завдяки типу досягти своєї мети.

Для Гусерля, зрозуміло, насамперед важить генетично первинна опозиція *домовної очевидності* та *мовного вираження*, бо він прагне онтологізувати логіку: довести її «чисто ейдетичний», апріорний характер на засадах трансцендентальної свідомості. Такий *проект обґрунтування логіки*, вочевидь, несумісний з нині поширеним ототожненням її з правилами мовного висновку.

Цей проект неприйнятний не лише з такого погляду. Розгляньмо його у світлі історії філософії. Спочатку варто повторити, що філософи здавна визнавали саме предикативне судження повноцінним способом загальнозначливого пізнання. Уважали, що когнітивне судження мусить задовольняти щонайменше дві умови – матеріальну і формальну.

¹ Кебуладзе В. Феноменологія допредикативного досвіду // Філософська думка. – К., 2011. – № 5. – С. 29.

Матеріальна умова: судження має дістати свій зміст (матерію, субстрат) від споглядання. *Формальна* умова: цей зміст слід зіставляти й узгоджувати за схемами форм судження. Якраз *когнітивний синтез* форми і змісту суджень потребує спеціального акту, названого *предикацією*. Цей активний синтез є поняттєве мислення. Судження також розуміли як твердження: *утвердження* значливості (істинності) приписувань або заперечень предикатів щодо суб'єктів суджень. Модальності пізнавальних суджень визначаються існуванням або неіснуванням реальних зв'язків, які виражені зв'язками суб'єктів і предикатів суджень.

Потім Вітгенштайн у «Філософських дослідженнях» відкинув, полемізуючи з Фреге, думку про окрему дію утвердження суджень, бо справжня значливість когнітивного судження – в релевантності певній «мовній грі», а ніяк не у відповідності даній реальності. Натомість Гусерль трактує таку значливість у сенсі *генеральної тези природної настанови*, яку феноменологія має відхилити, оскільки вона не є вихідною, справжній сенс предмета пізнання не залежить від питання про його відповідність світові поза свідомістю. Проте Гусерль, як видно, розуміє предикацію ще згідно з традицією. Тому він *допредикативним досвідом* називав царину сприйняття, де знаходимо очевидно даний індивідуальний предмет як матерію судження.

Отже, філософія, розглядала *мову* переважно в згаданому аспекті пізнавальної предикації, залишаючи поза увагою інші – приміром, риторичні – способи використання мови, інші «мовні ігри». Утім, Наторп у «Загальній психології на підставі критичного методу» (1912) уже стверджував, що крім функції значення (предикації) мова має функцію вираження (*Darstellungsfunktion*). Остання важлива для висунутої Наторпом вимоги дослідити свідомість на її допредикативному рівні, бо тут вона не виступає як корелят предмета, передує суб'єкт-об'єктному поділу. Е. Касирер розвиває це міркування у «Філософії символічних форм» (3 тт., 1923–1929), доводячи, що первинний досвід подає світ не як комплекс змін *речей*, підпорядкованих кавзальності, а як *вирази істот*, що завжди передбачають конкретну людину в стосунку до них. Здається, Гайдегер схоже мав на увазі, коли в «Бутті і часі» згадує Дильтая і Шелера: «Шелер не тільки підкреслює, подібно до Дильтая, що реальність ніколи не дана первинно в думці та схопленні (*Erfassen*), він насамперед указує на те, що саме пізнання не є судженням і що знання є “буттєвим стосунком” (*Seinsverhältnis*)»¹.

Здається, феноменологія Гусерля суголосна цим прагненням здобути первинний стосунок суб'єкта до світу. Однак не слід ототожнювати суб'єктну релятивність речей як принцип *світу життя*, наявний у Дильтая, з трансцендентальним принципом суб'єктивності. Увага до первинного

¹ Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 210.

досвіду виникла через полеміку філософії життя з неокантіанством, вона наполягала, що вихідний стосунок до світу слід вивчати як стосунок живого індивіда, а не трансцендентального суб'єкта – суб'єкта пізнавальної об'єктивації. Оскільки на початку ХХ ст. європейська філософія переорієнтовувалася зі свідомості на практику, тож і деякі неокантіанці вгледіли *практичність допредикативного досвіду*. Практичність ця, звичайно, мала виявитись як його мовність, а його безпосередність – як життєва очевидність.

Життєва очевидність первинного досвіду ніяк не стосується загального, тим паче в Гусерлевому сенсі «генези» цінностей та «чистих наук». Її зміст дологічний, індивідуальний і емоційний. Ідеться про відмову від будь-якої *рецептивності* вихідного стосунку свідомості до речі самої по собі чи до споглядального предмета, бо поняття рецептивності все одно імплікує психологізм і натуралізм, хоч би й підкреслювали, як Гусерль, що справжня очевидність не відсилає до чогось, що стоїть за нею. Важить те, що *сприйняття* імплікує річ, тоді як *вираження* імплікує іншу істоту, інтенцію, невіддільну від свого виразу. Допредикативний досвід є комунікативним. Касирер наголошував, що цей первинний досвід не розрізняє чітко речі і властивості, вони не співіснують за логічним законом тотожності, перетікають одна в одну. Свідомість первинно отримує не об'єктивний зміст речей, а вирази істот. *Розуміння* виразів, їхніх метаморфоз, випереджає *знання* речей.

Одне слово, за спосіб розрізнення у первинному досвіді править не споглядання, а втручання в наше життя й опір нашим діям. Дильтай і Шелер підкреслювали, що *первинне знання життєве*, бо визначене *спротивом*, який чинять нашої волі. Нам варто додати, що ми схоплюємо це не тільки емоційно, через настрої, а й мовно: через іменування та метафору. Якщо ж говорити про допредикативний досвід в аспекті походження, то його слід порівнювати з досвідом сновидінь, дикунів, дошкільників¹ і психічно хворих. Гусерль, звісно, нічого подібного у допредикативному досвіді не знаходив. Його в цьому досвіді влаштовує тільки те, що стосується «генези» загальнозначливого знання.

1.12. Антигусерлівський аргумент прагматизму. Гусерль тлумачить сприйняття як *розрізнення*, що саме по собі не потребує мови чи комунікації. Предикативні дії приписування і заперечення мають, за Гусерлем, відбуватися з опертям на очевидність розрізень сприйняття, бо сприйняття дає матерію наступній предикації. Думку Гусерля з цього питання можна окреслити так: він не визнає, що для сприйняття потрібна хоч би часткова предикація, що акти розрізнення обумовлені наявністю

¹ Немовля спочатку розрізняє стани матері, її вирази, тільки згодом – особливості речей. Та й потім для дітей вирази значать більше, аніж речі.

альтернативних систем розрізнення, артикульованих у мовній практиці, що відбивається на ставленні «до самих речей».

Наприклад, вибір термінології, що обумовлює розрізнення: ссавцем чи рибою є кит, який еволюціонує від ссавця, з позиції Гусерля ми не зможемо пояснити так просто, як розгадку Вітгенштайнової картини-загадки «З-К-голова», де з однаковою певністю в графічному зображенні можна вгледіти й голову зайця, і голову качки¹. Феноменологія Гусерля говорить, що різні інтерпретації картини-загадки – це доказ того, що одна матерія сприйняття (комплекс відчуттів) може мати різні коливання способу даності, які визначають різний сенс, отожд предмет має свій сенс не в собі чи в мовних системах розрізнення, а лише як інтенційний предмет. Однак питання класифікації кита, вочевидь, вимагає ясності щодо критерію знайдення *істинного способу даності*.

Питання можна розв'язати тільки встановивши, за яких практичних умов зникає можливість однаково прийнятних інтерпретацій. Вочевидь, ідеться про залежність сенсу від використання. Зокрема від застосування картин-загадок у певній «мовній грі», бо сприйняття залежне від правил цієї гри. Наприклад, гра може передбачати пошук зображень зайців, а не качок. Ось чому виглядає безглуздою вимога фундаментальних розрізень, – тобто так, «як воно є насправді», «як є не за словами, а відповідно до самих речей». Знання обумовлено вибором суджень. У них ми висуваємо претензії перед людьми на визначення порядку сприйняття, і він залежить від того, що стверджуємо або заперечуємо в ньому. Тож судження визначають досвід і водночас досвід – судження.

У цьому руслі можна трактувати й думку Гайдегера: «Усе допредикативне просте бачення підручного саме по собі вже таке, що розуміє-тлумачить»². Зауважмо, світ підручних речей, засобів, складає, за Гайдегером, горизонт досвіду практичних дій і нетематичної артикуляції мовлення (*Rede*), сенсу, що передує спогляданню, яке намагаються тематично висловити в предикативних судженнях.

Натомість Гусерль ґрунтує предикацію, тобто пізнавальні судження, на постульованій здатності провадити остаточні розрізнення поза світом, без набуття тим, що розрізнено, реальної, практичної значливості. І це неврахування тези світу – принциповий момент трансцендентальної феноменології. Для Гусерля *критерій сутнісного розрізнення* не може впливати з практики у світі, якщо вона не тілесна. Однак поняття практики аж ніяк не вичерпується *тілесністю* пізнання в життєсвіті. Насамперед практика є критерієм, що визначає істинність розрізнення в згоді з *інструментальною схемою відповідності засобів і мети*. Водночас ідеться

¹ Вітгенштайн Л. Філософські дослідження // Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 274-308.

² 165. Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 149.

про залежність розрізнення від комунікативної дії. Тобто йдеться про *прагматичний принцип* того, що сама дія визначає пізнавальний процес, розрізнення, а не визначається незалежним від неї порядком свідомості, яка сприймає самі речі, або порядком якоїсь іншої системи (суспільство тощо). Прагматичний принцип дає змогу поставити під сумнів довершеність будь-яких розрізень, бо через нього свідомість утрачає свою первинність; дія ж відбувається в комунікації, має історичний та особистий характер.

Критика психологізму та історицизму, яку здійснив Гусерль, покликана довести, що критерій істини – не комунікативна *практика*, а *очевидність* як інтенційний акт свідомості. Тому сучасний послідовник Гусерля В. Молчанов стверджує: «Справа якраз у тому, що слід розрізнити саме розрізнення і мову про нього, його позначення, його класифікацію тощо. Розрізнення – це позамовний досвід, який за потреби передавання його іншим маркують, фіксують у мові. На відміну від сенсу саме розрізнення нічого не виражає, а тільки констатує своє місце в ієрархії інших розрізень. Вираження (видавлювання) – це завжди деформація досвіду, це зіткнення асоціацій, почуттів, усвідомлень, роздумів тощо. Саме цей комплекс «виражається» в судженні, запитанні, проханні тощо. Якраз тому вираз можна по-різному інтерпретувати»¹. Як бачимо, поняття *позамовного досвіду* має для гусерлівської феноменології вирішальне значення. Мова – це активність, натомість принципова рецептивність свідомості вможлиблює істину – явлення «самих речей» поза мовленням і практичними інтересами того, хто пізнає.

У цілому, *позиція Гусерля* передбачає дивовижну здатність остаточно знати «те, що є насправді», а також здатність уникати – завдяки *методові* – усіх *практичних впливів*, що викривляють знання: це історія, світогляд, влада, ідеологія тощо. Хіба ж така позиція відмінна від емансипативної обіцянки метафізики? Крім того, Гусерль уважав свій метод тотального споглядання, досягнення потрібної очевидності, за спосіб уникнути метафізичних теоретизувань та їхніх необґрунтованих поняттєвих конструкцій і упереджень. Щоправда, феноменологія Гусерля невдовзі стає предметом схожих звинувачень. На феноменологічному колоквиумі в Брюсселі (1951) урешті лунає красномовне визнання Гусерлевого учня Фінка, що феноменологічне розуміння буття, явища, предмета, об'єкта й суцього – не наслідок феноменологічного прояснення, а змістове упередження феноменології.

Ідеалістичним упередженням Гусерля назвімо й *фундаментальне розрізнення ідеальної царини загальнозначливого та реальної царини психіки й трансцендентних речей*. Воно неодмінно порушує питання про те, як онтологічно пояснити зв'язок значливого і фактичного. Понад те, *сучасна*

¹ Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). – М.: Дом интеллектуал. книги, 2001. – С. XXX.

логіка дедалі рішучіше уникає того, щоб її визначали як науку про нормативність свідомості, і наголошує, як зазначалося, що вона стосується нормативності мови, насамперед – мовного висновку. Проте Гусерль недвозначно пов'язує логіку зі свідомістю та трансцендентальним суб'єктом. Окреслений вище *парадокс суб'єктивності* – це модифікація вихідної для Гусерля проблеми психіки й логіки, фактичного і значливого. Це перше. Друге: Гусерль бачить проблему *розмежувань домовного і мовного досвіду* саме в аспекті логіки та пізнання, бо за успішності розмежувань гасло «До самих речей!» набирає сенсу «від промов і гадок повертатися до самих речей»¹. Тобто Гусерль заради абсолютної науковості прагне цілковитого розділення інтерпретації і дескрипції, розуміння і пізнання.

1.13. Суперечність Гусерлевої феноменології. Дискусія щодо згаданих проблем відіграла неабияку роль у виникненні феноменологічної герменевтики. Зупинимось на цих проблемах. Почнімо з проблеми, котру Гайдегер формулює як *онтологічну необґрунтованість трансцендентального суб'єкта* в ученні Гусерля. Яким є спосіб буття трансцендентального суб'єкта? Такого питання не уникли й неокантіанці, бо вже вони висловили тезу, що умовою загальнозначливого знання є трансцендентальний суб'єкт. Для граничного обґрунтування знання не достатньо очевидної відповідності між актом усвідомлення і предметом, потрібно розкрити діяльність трансцендентального суб'єкта, що конституює сенс.

Як відомо, Гусерль для цього пропонував здійснювати *феноменологічну редукцію*, що дозволить перейти від емпіричного Я до Я чистого. Мету редукції він розумів згідно з принципом трансценденталізму: пізнання – це усвідомлення суб'єктом того, що ним же здійснене несвідомо. З погляду Гусерля після «Логічних досліджень», цей *трансцендентальний поворот* обіцяє остаточно спростувати закид неокантіанців, що феноменологічна *очевидність* – психологістичний критерій істини. Однак через Гусерлів трансценденталізм постає питання онтологічного статусу його трансцендентного суб'єкта і сутностей. Звідси також отримуємо *проблему обґрунтування феноменологією самої себе*, подібну до тієї проблеми самообґрунтування, що постала перед Кантовою критикою розуму. Гусерль же по-простому відповідає на це в статті для енциклопедії «Британіка» – до підготовки якої полемічно долучився Гайдегер, – що «демонстрована сутність» суб'єктивності полягає в тому, аби «бути в собі й для себе трансцендентально конституйованою»².

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 41.

² Husserl E. Der Encyclopedia-Britannica-Artikel. Phänomenologische Psychologie; [hrsg. von W. Biemel] // Husserliana / Edmund Husserl. – Bd. XI. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968. – S. 297.

Розрізняння емпіричного і трансцендентального суб'єктів має стати самоочевидним, бо, згідно з Гусерлем, слід будь-яке безперечне пізнання ґрунтувати на феноменальній даності в спогляданні. *Нездолану суперечливість гусерлівської думки* докладно зафіксовано в «Картезіанських медитаціях», де трансцендентальний суб'єкт трактований в аспекті конституювання Я як тотожного самому собі в усіх переживаннях і водночас наявного для себе самого як очевидного суцього, котре само себе невпинно конститує. Якщо ж трансцендентальне Я конститує себе як один полюс переживання та інтенційну предметність як другий полюс, то задля уникнення нескінченного регресу (*дилема теорії рефлексії*: те, що конститує себе, мусить нескінченно і повсякчас відрізнити себе від себе як конституйованого) слід мати можливість мислити чисте конституювальне Я до будь-якого конституйованого. Однак таке Я було б позбавлене будь-якої визначеності, чого Гусерль не може припустити, бо виходить з принципу, що без певної можливості самоданості (очевидності) ніщо не може існувати. Отже, спосіб буття трансцендентальної суб'єктивності є суперечливим.

На цю суперечність передовсім звертає увагу Гайдегер. Якщо буття – це все конституйоване, включно з трансцендентальною суб'єктивністю як самоконституйованою, чим в онтологічному сенсі є сама конституювальна інстанція (суб'єкт), як здійснити розрізнення між нею і суцим? Гайдегер запитує в листі до Гусерля від 22.10.1927 р.: «Яким є характер того покладення, котрим покладено абсолютне еґо? У якому сенсі тут відсутня позитивність (покладеність)»? Запитання якраз говорить, що Гусерлевим поняттям буття як позитивності (конституйованість) не можна означити самоконституювання трансцендентального Я; конституювальне Я не може мати того способу буття, що й суцце, конституйоване ним. Урешті Гусерль так і не пояснив, яким же має бути спосіб буття цього Я, бо для нього існує тільки один спосіб буття суцього – позитивність. А втім, як зауважує Гадамер, спроби Гусерля осмислити спосіб буття суб'єкта як єдність конституювання і конституйованого вели до поняття *життя*, про плідне розроблення котрого з боку спекулятивного ідеалізму Гусерль навіть не здогадувався.

Граничний горизонт будь-якої позитивності – це *життєсвіт*. Оскільки суб'єктивність як позитивність є суцим у світі, то Гусерлеве завдання дослідити конституювання трансцендентальним суб'єктам того життєсвіту, де цей суб'єкт утрачає себе як інстанцію його конституювання, є парадоксом, – зазначає Гадамер¹. Парадокс стає самоочевидним тоді, коли послідовне осмислення життєсвіту приводить філософів до розуміння його історичного й мовного характеру. Отже, феноменологічне поняття життєсвіту водночас висвітлює як онтологічну необґрунтованість,

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 232.

парадоксальність, трансцендентального суб'єкта, так і проблематичність розмежування досвіду на мовний і домовний.

Через суперечливість буття трансцендентального суб'єкта молодий Гайдегер приходить до феноменологічного вчення, що трактує буття як час. Ясна річ, тут мало набути особливої ваги *життя*, поняття якого Гайдегер запозичує в Дильтея та його друга графа Пауля Йорка фон Вартенбурга. Провідна думка Гайдегера в тому, що *буття* – це горизонт, а не наявно суще. Коли Гайдегер почав її розгортати, Гусерль не послуговувався активно поняттям життєсвіту; а потім, уживаючи, насамперед мав на увазі *тілесність*.

Підкреслимо, що *буття* як дана в категоріальному спогляданні визначеність *речі* – це Гусерлеве поняття буття, яке той відрізняє від істини тільки в значенні *логічної* визначеності. Натомість Гайдегер пропонує поняття *буття* на підставі *онтологічного* розрізнення сущого і буття. Зауважмо, це розрізнення передбачає, що сущим є й людське ось-буття, котре конститує. Ось-буття не конститує сам горизонт буття; будь-який акт «конституювання» спирається на апріорну завжди-уже-витлумаченість сущого ось-буттям у горизонті буття. Таким чином, буттю сущого притаманна непідвладність для ось-буття. Відповідно, істина як інтенційна єдність акту й предмета має значення не самоданості у свідомості, а відкритості події буття в ось-бутті. Так формулюється засада *фундаментальної онтології* Гайдегера, що вже не передбачає гусерлівської тематики трансцендентальної суб'єктивності.

Буття як універсальний горизонт сущого присутнє для будь-якого сущого як його апріорна границя, як саме категоріальне, що є даним у категоріальному спогляданні. Для пояснення цієї істотної ідеї Гайдегера процитуємо протокол одного з останніх його семінарів (Церинген, 1973), де буття Гайдегер називає *субстанцією* речі: «Я бачу перед собою книжку. Де ж у цій книжці субстанція? Я бачу її зовсім не тим способом, яким бачу книжку. Проте книжка – це неодмінно субстанція, котру належить певним чином «бачити», бо без цього я би взагалі нічого не побачив». І далі: «“є” якраз не додається до чуттєвих подразників; воно «вбачається» – навіть якщо воно *вбачається* інакше, аніж те, що бачимо чуттєво. Щоби стати подібним чином „видимим”, йому *слід* бути *данним*. Для Гусерля категоріальне (тобто Кантові форми) є даним тією ж мірою, що й чуттєве». Однак, – критично зауважує Гайдегер, – для Гусерля «“буття” означає буття-предметом», а «предметність – це буття присутнім (Anwesendsein) у вимірі чи „просторі” суб'єктивності»¹. Гайдегер посилається на те, що вже Платон і Аристотель розуміють буття як Anwesen, – німецьке слово, яке пізній Гайдегер, розуміє як те, що є при (an) суті (Wesen) або істоті (Wesen):

¹ Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск: ЕГУ, 2001. – С. 110-111.

присутність. Отож завдання Гайдегера полягає в тім, щоб розуміти категоріальне сприйняття не за аналогією з безпосередністю чуттєвого сприйняття присутності, а в такому сенсі, що бачення базується на тлумаченні в універсальному горизонті світу, тобто на *вимірі відкритості*.

Такою є основна теза феноменологічної герменевтики Гайдегера, яку протиставлено гусерлівському розумінню феноменології. Звісно, таке переосмислення засад феноменології викликало питання: з одного боку, феноменологічна філософія має на меті пряме, не утруднене категоріальне споглядання, з другого – її ставлення до самих речей неодмінно визначене передрозумінням, тобто апіорною завжди-уже-витлумаченістю суцього ось-буттям у горизонті буття. Якщо тільки визнати, що це апіорне передрозуміння є *«історичним апіорі»*, то постає питання про «історію буття». Це вже тема пізнього Гайдегера. Однак уже ранній Гайдегер показав, що максимуму «До самих речей!» можна розуміти і як вимогу, щоб самі речі промовляли до нас із традиції як практичного обходження з ними. Їхня істина тоді залежатиме не від методу й наукового активізму, а від нашої відкритості до них. Навряд чи *остаточність* і *загальна вірогідність* будуть критерієм істини, радше йтиметься про *істинну відкритість самих речей*, віднайти яку не допоможе жодний метод. Гайдегер так витлумачив максимуму феноменології.

2. Проєкт феноменологічної герменевтики

2.1. Гайдегер. У 20-ті роки ХХ ст. Мартин Гайдегер (1889–1976) розробляв альтернативний проєкт феноменології. Йдеться про філософію, яку Гайдегер спочатку називав «герменевтикою фактичності» та «феноменологічною герменевтикою», тим самим підкреслюючи, що філософія – це самотлумачення дотеоретичного життя, а не теорія самотематизації свідомості. Проєкт мав усунути з феноменології *ідеалізм*, зокрема, такі особливості думки Гусерля, як парадокс суб'єктивності й теоретико-пізнавальну стурбованість граничним обґрунтуванням знання. У світлі Гайдегерового проєкту Гусерль постає *епістемологічним фундаменталістом* та *упередженим суб'єктивістом*, хіба що замість психологістичного *дуалізму* протяжної і розумної речі він удається до *ідеалістичного триадизму* протяжної речі, психіки та чистої свідомості. Гайдегер уважав, що жодне епістемологічне «вимкнення» тези світу не усуне ідеалізму, бо усунути його як онтологічне упередження можна тільки через поновлення думки про буття. Гайдегер спробував будувати онтологію як одночасно герменевтику і трансценденталізм *без свідомості*.

Позаяк свідомість – це інстанція нормативної інтенційності, що призводить до парадоксу суб'єктивності й метафізичного примату теорії (свідомість) і наявності (Vorhandenheit) над практикою („Dasein“) і підручністю (Zuhandenheit), то в «Бутті і часі» (1927) предмет «фундаментальної онтології» названо *ось-буттям*¹ (Dasein). Завдання праці – розкрити фундаментальну конституцію ось-буття, що являє в відкритості (ось-)² своє буття (турбота), буття світу (значливість) і буття взагалі (час). Як видно, тепер мова про *поцейбічну трансцендентальність*, бо турбота – це практична інтенційність, значливість – не ідеальна, а світова, час – протилежність вічно-теперішній сутності, яку ідеалізм мав за буття суцього. *Онтологічний фундаменталізм* Гайдегера мотивує його віра, що ми здатні пробитися до справжнього сенсу буття³, якщо за допомогою

¹ Уже в «Пролегоменах до історії поняття часу» (1925) замість терміна «життя» і «фактичне життя» застосовано термін «ось-буття». Здається, Гайдегер наблизився до термінологічного вживання «ось-буття» в лекційному курсі 1923 р. «Онтологія (герменевтика фактичності)». Чому термін слід перекладати як «ось-буття», а не «тут-буття», зрозуміло хоч би з роз'яснень у § 28 «Буття і часу»: «“Тут” („Hier“) і “там” („Dort“) можливі тільки в якомусь “ось” („Da“), тобто коли є суще, котре як буття “ось” відкрило просторовість. Це суще посідає у своєму найвласнішому бутті характер незамкненості. Вираз “ось” означає цю істотну відкритість». Див.: Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 132.

² «Екзистенціально конституційована відкритість, екзистенціально конституційована в різноманітних способах буття, складає тематичний предмет фундаментальної онтології». Див.: Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. – Минск: Пропилей, 2001. – С. 21.

³ «Якщо ми запитуємо про сенс буття, то дослідження не стає глибокодумним і не докопується до чогось, що стоїть за буттям, а питає про нього самого, оскільки воно входить у зрозумілість ось-буття. Сенс буття ніколи не можна протиставляти сущому чи буттю, яке несе «ґрунт»

феноменологічного методу ідентифікуємо *вихідний досвід*, у якому повністю виявляється основний феномен «фактичного ось-буття», тобто буття-у-світі як найближча щоденність у своїй часовості.

Обґрунтування вичерпності аналізу ось-буття, доведення, що прояснені структури *цілісно* складають фундаментальну конституцію ось-буття – мовляв, цілістю конституції є *турбота*, – це для Гайдегера питання *очевидності*, добутої феноменологічним методом і, звісно, вираженої в систематичності та переконливості викладу. Однак «Буття і час», інші тексти Гайдегера 20-х років дивують майже гротескною «німецькою вченістю». Ідеться про неясну глибину, багатослів'я та іноді лише позірну систематичність. А втім, більше має дивувати, що цю манеру письма породили якраз вороже ставлення Гайдегера до «нежиттєвої вченості» і бажання звільнитись від порожніх понять традиції. Отож Гайдегерів «поворот» 30-х років – не лише зміна стилю, а й зізнання, що недописаний трактат «Буття і час» був провалом (*Verunglückung*)¹.

Причини провалу з'ясуємо пізніше, а зараз – ідея проєкту. У «Бутті і часі» за вихідну даність править ось-буття, як воно є ось, безпосередньо, завжди моє, і як воно для мене має бути (буття-можливість). Як уже зазначалось, мова не йде про *метафізичну онтологію* суцього як наявного та присутнього. Натомість постає програма *онтології справді феноменально даного* – того унікального суцього, що водночас дане як *можливе*, тобто як ситуативне й історичне. Ця онтологія – *герменевтична*, є герменевтикою ось-буття, а не об'єкта. Принципом тут виступає ось-буття, якого неможливо об'єктивувати, бо так неодмінно втрачаємо його самоданість, отже, неможливо об'єктивувати й саме буття як часовий горизонт розуміння. Підкреслимо знов: ось-буття справді дане як принцип і вихідний досвід, коли ним є ми самі, дані собі дотеоретично, як *екзистенція* в онтологічному самотлумаченні, а не як *свідомість* у теоретичному самопізнанні. Наше онтологічне самотлумачення, фундаментальна онтологія, базована, як висловлюється Гайдегер, на до-онтологічній (*vorontologische*) даності, яка своїм самотлумаченням – це герменевтична структура – уможлиблює наше екзистенціально-онтологічне дослідження.

Одне слово, потрібно ось звідси, із часової щоденності, окреслити фундаментальну конституцію ось-буття як *буття-у-світі*. Гайдегер певний, що питання *способу буття* ось-буття відмінне від старого питання *сутності* кожного суцього, проте, він також певний, що «апріоризм є метод будь-якої наукової філософії, що розуміє саму себе»². Спосіб буття – це *апріорний* характер первинної єдності самої та світу, умова «ось» як

суцього, бо «ґрунт» стає доступним лише як сенс, хай він навіть буде безґрунтя нонсенсу». Див.: Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 152.

¹ Слова Гайдегера з листа 1942 р. до Макса Комереля.

² Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 50.

цілісного розмикання буття-у-світі, відповідно, *цілісної* самотно-екстатично-горизонтної відкритості. Можна сказати, ідеться про *апріорі досвіду світу*. І зауважмо вихідне значення для філософії раннього Гайдегера саме досвіду, часового *стосунку*, а не присутньої *субстанції*. «Спосіб буття неможливо, так би мовити, добути опісля зі складу суцього, бо якщо я визначаю суще через поняття тіла, душі й духа, тим самим я потрапляю в буттєвий вимір, абсолютно чужий ось-буттю»¹. Адже тіло, душа й дух – це визначення через різницю властивостей суцього, а не через спосіб буття ось-буття; це визначення через наявність і теперішність, а не через можливість і часовість.

Структурні моменти щоденного буття ось-буття – не сутнісні властивості, а саме *способи бути* (модуси буття). Отож Гайдегера передовсім цікавлять фундаментальні способи буття, екзистенціали. Вони трансцендентальні. Крім того, «ось-» якраз указує на те, що ось-буття має бути собою. Це суще є буттям як можливість бути *автентичним способом*. Оскільки буття завжди «моє», то розуміння можливості завжди «ось», бо «моє», і як таке первинно вже якоесь зрозуміле (самотлумачення). Зокрема, це означає, що ми повсякчас розуміємо, що маємо бути не наявністю, річчю, а індивідуальністю, власним, неповторним. Буття-можливість (Möglichkeit) – це поняття способу буття, що відмінний від присутності (онтичне, повторне), і це формально-вказівне, а не змістово-емпіричне визначення.

У цьому аспекті варто згадати, що досвід повторного – це врешті науковий дослід, а досвід неповторного – екзистенція, людське буття. Оскільки ось-буття є *можливе буття*, воно, за Гайдегером, модифікує себе історично в напрямі «когось» (неавтентичного, «публічного») чи власного (автентичного, неповторного) буття. Нам належить із первісного «когось», яке панує в щоденності як традиція, помовка, цікавість, узагалі, схильність тлумачити себе як середсвітове (Innerweltliches) і присутність, вросли у власне буття. Вибір, зрозуміло, може відбуватись або в напрямі самоуречевлення, дальшого відчуження, або в напрямі своєї унікальності. Зауважимо, у такій онтологічній диспозиції Гайдегер знаходить коріння парадоксу суб'єктивності та наукового теоретизму.

Однак попри те, що ось-буття щоразу обирає свою можливість, воно її проектує обмежено, бо ось-буттю властива ситуативність та історичність. Гайдегер побачив орієнтир для такого розуміння нашого буття в «Нікомаховій етиці» Аристотеля, де розсудливість (φρόνησις) людини, практичну мудрість, визначено як уміння жити так, щоб передбачати те, що зустрінемо відмінним від очікувань, бо життя насамперед залежить від вибору тієї чи тієї можливості бути (чинити) у неповторній ситуації та події, а не від пізнання на ґрунті аксіом або загальнозначливих принципів.

¹ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 160.

Зіставлення етики Аристотеля з фундаментальною онтологією Гайдегера також виявляє їхню розбіжність. Аристотель чітко окреслює *нормативну інстанцію* змістового обмеження вибору. Вона не ідеальна, а вельми конкретний етос спільноти, до якої належить той, хто обирає певну можливість чину. Гайдегер, навпаки, ухиляється від будь-якої «моралізації» – від з'ясування норм або загальнозначливого змісту автентичного буття. Трансценденталізм Гайдегера передбачає поняття загальної значливості тільки щодо структур буття-у-світу. Значливість світу – практична. *Вихідний світ є світ праці*, на якому він спочатку концентрує увагу. Значливість світу як сукупність відсилок – це сфера стосунків речей, буденної практики. Це значливість, що, вочевидь, протилежна нормативній значливості старого трансценденталізму чи космічній значливості давніх греків, а є лише значливістю *технічної* придатності, – надто вузький ґрунт для дослідження всього герменевтичного досвіду, який належить щоденному досвідові як вихідному та його первинній модальності «когось».

Гайдегер говорить про буття ось-буття як можливість, але ця можливість не стосується нормативного, тобто етики й права, це взагалі не можливість середсвітнього суцього. Аристотель, навпаки, визнавав потребу бачити змістовий ідеал доброго життя, корелятивний інтенції спільноти, яка, згідно з поглядами греків, суголосна інтенціям живого світу – інтенціям космосу й божества. Гайдегер не пропонує змістового ідеалу автентичного буття, а інтенція (сене) буття в нього в жодному разі не пізнавана як інтенція хоч якого суб'єкта. Феноменологічне поняття інтенції він перетлумачує як турботу, отже, як основну структуру ось-буття.

Згадаймо, у Гегеля божественна інтенція виступає як логічна сила розвою світового духа. Та й метафізична думка взагалі, будучи вкорінена в християнстві, заперечувала, що буттєва нормативність може бути інтенцією окремої спільноти або «інтенцією» природи, приміром, природи в аспекті романтизму чи соціального дарвінізму. Натомість, за Гайдегером, думка про інтенцію буття є онто-теологічною, метафізичною думкою, будь-яка ідеальна нормативність у метафізиці передбачає без-світового суб'єкта інтенції. Буттєва інтенційність для Гайдегера – це анонімна (пасивна) інтенційність горизонту передрозуміння.

Гайдегер, який спочатку мав певну симпатію до нацистів і вступив до їхньої партії, однак, не мав наміру обґрунтовувати зміст «людських, надто людських» норм нацистської ідеології, яка закликала німців бути інструментом нації. Проте, слід зазначити, його трансценденталізм також ніяк не заперечував можливості автентичного вибору, скажімо, за умов співпраці з нацистами. Утім, він відмовляється від цього трансценденталізму не через це, а тому що зрозумів: виявлення сенсу буття в ньому залежить від турботи про «надто людське», від дбання про власне

буття, сказати б, від антропоцентризму. Пізніше, у «Листі про “гуманізм”» (1947) філософським дороговказом постає «турбота про буття».

Гайдегер уже в курсі з Аристотеля (1931) визнає, що в «Бутті і часі» він починає свій аналіз від *«техне»-моделі* даності речей. Ведеться про «світ турботи», що первинно є світом засобів, підручного. Загалом, у пізніх текстах про сутність техніки Гайдегер приховано критикує свою фундаментальну онтологію, бо й вона будована під впливом метафізичної онтології, що вже за часів Аристотеля розуміла буття як наявність, котру тепер Гайдегер роз’яснює через грецьке поняття *ἔργον* – «діло», «результат», «зроблене». А зроблене є тим, що присутнє в сенсі наявного суцього через *τέχνη* – різновид знання, визначений виробництвом і зв’язком засобів (знарядь) і мети. Філософські вчення виникали в межах розуміння «зробленого світу», зокрема, звідси впливають Аристотелеві поняття форми, матерії та цілі. Попри те в «Бутті і часі», як видно, Гайдегер не проводить думки, що критерієм розрізнення автентичного та неавтентичного буття є стосунок ось-буття до структур *τέχνη*; із тексту випливає тільки первісність «когось», що захоплене цими структурами вихідного щоденного досвіду, але в цій *«емпірії»* Гайдегер не показав підстав *онтологічно-екзистенціальної* диференціації модусів автентичного й неавтентичного буття. На нашу думку, Гайдегер не зміг подолати в «Бутті і часі» розриву між онтологією буденного досвіду та герменевтикою сенсу буття, темою спростування первинності наукового досвіду і темою спростування парадоксу суб’єктивності. У трактаті ці теми не об’єднані в розгортанні викладу, а його по черзі підпорядковують собі. Зрештою, герменевтику ось-буття не можна обґрунтувати в технічній практиці, – так само як герменевтику слова чи духа не можна обґрунтувати в особливій техніці розуміння сенсу.

2.2. Принцип фактичності. За Гусерлем, фактичність (*Tatsächlichkeit*) – протилежність сфері значливості. Він визначає як фактичне все індивідуальне, чуттєве, психічне й випадкове, що корелятивне з неодмінним, бо «від сенсу всього випадкового невід’ємне володіння сутністю, отже, ейдосом, який підлягає чистому схопленню та наявний серед сутнісних істин різного ступеня загальності»¹. Гайдегер у ранніх лекціях – фрайбурзький період, до зим. семестру 1923/24 – застосовує інше поняття. Фактичність (*Faktizität*) – це *дотеоретичне життя* в усій *конкретності* особистої історії, первинний досвід самоданості життя. Воно не корелює з жодною «сутністю життя взагалі», з жодною теорією ідеї людини чи духа. *«Фактичність є позначенням для буттєвого характеру*

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften; [hrsg. von E. Ströcker]. – 5. Bd. – Hamburg: Meiner, 1992. – S. 12.

“нашого” “власного” ось-буття»¹. Можна сказати, фактичність – принцип ранньої філософії Гайдегера.

Отже, ідеться про досвід *свого* життя. Він – зауважно знов – передовсім демонструє, що бути в певному *часі* та особливій *ситуації* – це наше буття². Для Гайдегера цей досвід не тільки *первинний* для людини, а й *вихідний* для філософії. У цьому принципова розбіжність із Гусерлем. Той визнає первинність чуттєвого досвіду одиничних речей, але не вихідну роль його для філософії. Теоретичний підхід Гусерля до філософського предмета вплинув на трактування фактичності. Отже, він обмежує значення фактичності (Faktizität) чуттєвим досвідом і протиставляє рефлексійному пізнанню. Фактичне дане в окремих модусах уявлення речі, зокрема як оригінальна даність споглядання, яке може перетворитися з індивідуального споглядання на сутнісне. Зрозуміло, урешті мова йде про *феноменологічний досвід свідомості*, який, однак, за Гайдегером, упереджений поняттями суб’єкта й науково-теоретичного стосунку до феномену.

Гайдегер відкинув *теоретичний підхід*, бо вважає за вихідне для філософської думки не присутність: суб’єкт, речі та ейдоси, – а дотеоретичне та ціле, зустрічну відкритість самоті та світу. Тобто він розглядає фактичне *в аспекті розуміння* та говорить про фактичність *ось-буття* як буття ось-буття, себто про буття-у-світі як буттєву конституцію ось-буття. Отож предмет філософії тепер не чиста свідомість, сфера значливого, а спосіб буття вихідної єдності самоті та світу, сфера фактичного.

Гайдегер прагне аналізувати апріорні структури фактичності, дотримуючись її як такої. Тобто в самій фактичності прояснити її фундаментальну конституцію. Ця мета, уважає Гайдегер, здійсненна, оскільки буття фактичності полягає в розумінні *сенсу буття*, який неодмінно вже даний нетематично, у первинному розумінні. Отже, Гайдегерове поняття фактичності маркує *предмет трансцендентальної феноменології*, що є вченням про *герменевтику* як спосіб буття цього предмета. Впадає в око, що трансцендентальні погляди Гусерля і Гайдегера різняться відповідно до наведених опозицій дотеоретичного і теоретичного,

¹ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. – Bd. 63. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1988. – S. 7.

² «(...) базовий характер буття ось-буття вперше досить певно зафіксований у визначенні: *сущє, яке існує так, що воно всякчас має бути собою*. Це “завжди”, “усякчас”, це структура “ситуативності”, має конститутивне значення для будь-якої буттєвої характеристики цього сущого, тобто ось-буття, будучи таким, за своїм сенсом не може не бути *зіставленим з обставинами даного моменту*. Ця обставина неодмінно властива ось-буттю, оскільки воно існує. Однак це якраз означає, що ось-буття, позаяк воно є *можливе буття*, може модифікувати себе – у напрямі «когось» і наворот. Ця модифікація здійснюється у формі *історичності* та *часовості* й аж ніяк не є невинним оберненням! Це важить при розгляді «когось», а також понять “власне” і “невласне”. Див.: Хайдеггер М. *Пролегомени к истории понятия времени*. – Томск: Водолей, 1998. – С. 159-160.

фактичного і значливого, досвіду і свідомості, однак Гайдегер певний, що зможе потойбіч цих опозицій збагнути *єдність фактичного¹ та онтологічного*, якщо ось-буття – не емпіричний суб'єкт на кшталт Дильтаєвого, а значливий структурний зв'язок індивідуального життя і світу.

Слід сказати, що термін «фактичність», потім «герменевтика фактичності» (термін з'явився 1923 р.) Гайдегер інтенсивно вживає лише на початку пошуку згаданої єдності, коли тільки формулює проєкт *нового трансценденталізму*. У «Бутті і часі» термін «фактичність» уживано лише в кількох контекстах. «Фактичність (Tatsächlichkeit) факту ось-буття, яким усякчас є кожне ось-буття, ми називаємо його *фактичністю* (Faktizität). Складна (verwickelte) структура цього визначення буття доступна навіть як *проблема* тільки у світлі вже опрацьованих екзистенціальних конституцій ось-буття. Поняття фактичності містить у собі: буття-у-світі того «середсвітового» суцього, яке, однак, може це суще розуміти як поєднане в його «долі» („Geschick“) з буттям суцього, що зустрічається йому всередині його власного світу» (S. 56). В іншому місці Гайдегер говорить: «*Фактичність (Faktizität) – не фактичність (Tatsächlichkeit) чогось наявного в його factum brutum, а буттєва характеристика ось-буття, яка стосується екзистенції, хоча спочатку відміснена*. Так-воно-є фактичності ніколи не виявляється в спогляданні» (S. 135). Далі читаємо, що фактичності ось-буття властиве, «що ось-буття, *поки* воно є те, що воно є, зостається в кидку (Wurf) і втягнуте в невласність «когось»» (S. 179). «Ось-буття екзистує фактично» (S. 179).

Термін, як бачимо, принциповий, стосується всього задуму *герменевтичної феноменології*. Гайдегер почав її будувати 1919 р., даючи різні назви: «дотеоретична пранаука про життя та переживання», «вихідна наука про фактичне життя», «онтологічна феноменологія», «герменевтика фактичності». Усі тексти до «повороту» так чи інакше торкаються теми фактичності. Зокрема, це лекції «Вступ до феноменології релігії» (1920/21), нарис проєкту «Феноменологічні інтерпретації Аристотеля. Показ герменевтичної ситуації» (1922), лекції «Онтологія (герменевтика фактичності)» (1923), лекції «Вступ у феноменологічне дослідження» (1923/24), Касельські доповіді «Дослідницька робота Вільгельма Дильтаєа...» (1925), лекції «Пролегомени до історії поняття часу» (1925), «Буття і час» (1927), «Основні проблеми феноменології» (1927), «Феноменологія і теологія» (1927), «Кант і проблема метафізики» (1928), «Що є метафізикою?» (1929), «Про сутність основи» (1929).

2.3. Обґрунтування у феноменології. Фактичність ось-буття означає *людську екзистенцію*. Вона має бути, за Гайдегером, основою феноменологічної постановки питання. Тому потрібно розкрити

¹ Не слід плутати фактичне з онтичним.

метафізичну упередженість Гусерля в питанні основи, позаяк той намагається феноменологічне обґрунтування сенсу здійснити у *свідомості*. Завдяки виявленню історичності людської екзистенції, принцип обґрунтування набуває значення, відмінного від теоретико-пізнавального.

Гайдегер показує, що пошук абсолютного, позачасового фундаменту пізнання – це наслідок кривотлумачення людської часовості: усвідомлюючи свою скінченність, людина шукає порятунку в самому предметному як «вічно-теперішній» наявності суцього. Однак яку скінченність життя передбачає непохитність його основи, котру шукають у пізнанні суцього? Мабуть, таку скінченність, що «заважає» суб'єктивності перебувати в основі всього. Гусерлеве обмірковування *суб'єктивності* випливає з *онтології перманентності*, де *subjectum* – буквально: підкинута – є тим, що в основі, що врешті усуває людську скінченність. У зв'язку зі значенням терміна суб'єктивності зауважимо, що тільки за Нового часу суб'єкт як поняття остаточно перетворюється з *граматичного* суб'єкта – основа речення, що отримує предикат – на *особу*, нескінченність якої вже пов'язана не так з релігійною вічністю, як з науковим знанням.

Гайдегер відкидає метафізичні упередження модерного суб'єктивізму, позаяк *ось-буття* – *особливе суще, що розуміє буття* – є основний феномен, аналіз котрого має привести до очевидності саме буття, часовість, а не чисту суб'єктивність, темпоральну квазі-вічність. Через це Гайдегерові йдеться про *аналітику ось-буття* як нову філософію, що виводить на яв сутнісний спосіб буття ось-буття.

Оскільки самопрезентацію буття (*Sein*) насамперед уможливлено історичною фактичністю (*Da-*), *фундаментальна онтологія* відкидає принцип суб'єктивності, який насправді є антропоцентричною думкою про людину як основу буття. Ця нова онтологія досліджує, чим є фундамент самовияву буття, чим узагалі є це «ось» (*Da*), відкритість. Доведення онтологічної необґрунтованості суб'єктивізму гусерлівського штибу є ланкою *деструкції європейської метафізики* як онтології присутності (уречевленого) – проєкт цієї деструкції викладений Гайдегером у § 6 «Буття і часу», – що має показати *справжній фундамент онтології*: це не суб'єкт, а себе-показ *буття* в бутті ось-буття. Буття відкривається як горизонт часу, котрий уже не є, як у Гусерля, темпоральністю свідомості. *Буття є час* – головна теза фундаментальної онтології¹.

Суб'єктивізм мав скасовуватися, бо віднині мовитиметься про *буття* як *необ'єктивований горизонт часу*. Тут *екзистенціали* – трансцендентальні визначення. Це риси *буття ось-буття*, способу *існування*, що відмінний від присутності (наявності) суцього, схопленої в об'єктивувальних визначеннях, у *категоріях*. Гайдегер спробував підійти

¹До її послідовного обґрунтування Гайдегер так і не дійшов у «Бутті і часі». Е. Тугендгат підкреслює, що Гайдегер узагалі не обґрунтував цієї тези.

до сенсу *самого буття* через аналіз *буття* як трансцендентального виміру конкретного людського життя, що не збіжне з трансцендентальним суб'єктом, буттям свідомості чи ідеальною сутністю. Він розробляє ідею принципової несумірності трансцендентального суб'єкта і дотеоретичного життя людини. Отож феноменологічний аналіз буття ось-буття, який є водночас онтологічно-екзистенціальним аналізом, досліджував трансцендентальний вимір історичності й мовності *досвіду світу*. Зауважимо знову: це трансцендентальне дослідження Гайдегера мав за «об'єктивну» і «суб'єктивну» герменевтику, а не теорію.

Тепер ми бачимо, чому відкинуто суб'єкта як без-світового корелята світу. Оскільки ось-буття первинно існує при («буття-у») своєму світі, отож пізнання та аргументація – це спосіб буття ось-буття, похідний від дотеоретичного розуміння, досвіду світу. Доки ми тримаємося дотеоретичного, ми й можемо правильно ставити питання про сутність суцього, реальність реального, спосіб буття, можемо мати трансцендентальний підхід без ідеалізму, трансцендентальну герменевтику. Щойно ми починаємо теоретизувати, ми втрачаємо *простір первісного стосунку до світу*, буття-у-світі як простір без поділу на суб'єкта й об'єкта і потрапляємо в простір реальності, де людина, за своїм поняттям, існує середсвітовим чином, натомість суб'єкт, за своїм поняттям, так не існує в жодному разі. Похідний простір реальності, даної пізнанню, – це простір суперечки натуралізму та ідеалізму. «Якщо ми хочемо зрозуміти реальність реального, а не лише оповідати про нього, наша увага має бути спрямована тільки на структури буття, але, наприклад, не на стосунки фундування у сфері суцього. В останньому разі було б правомірно стверджувати, що саме ось-буття – тобто, власне, суще, яке ми називаємо людиною, – може існувати тільки остільки, оскільки існує світ»¹. Отже, ось-буття, за своїм феноменологічним поняттям, не існує остільки, оскільки існує світ, себто воно не фундоване в субстанційному світі, а має за структуру свого буття дотеоретичну, первинну єдність зі світом, відкритість, що позначена Гайдегером як «ось» ось-буття. Це «ось», відкритість світу та самості, має мовну артикуляцію, тож Гайдегер відхиляє феноменологічний принцип домовної даності. Мовлення для нього теж не середсвітове, це спосіб буття ось-буття.

2.4. Поняття герменевтики. У лекціях «Онтологія (герменевтика фактичності)» *традиційну* герменевтику визначено як «учення про умови, предмет, засоби повідомлення та практичного застосування інтерпретації (Auslegung)»². Натомість, з погляду Гайдегера, герменевтика передовсім «утворює можливість ставати й бути для самого себе зрозумілим»³.

¹ Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 221.

² Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. – Bd. 63. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1988. – S. 13.

³ *Ibid.*, S. 15.

Найпершу мету герменевтики він бачить у *дбанні* (Wachheit) ось-буття про себе самого в запитуванні про завжди власне, автентичне, ось-буття. Отже, передбачено інтерпретативне відрізнення свого буттєвого характеру від неавтентичного, звичного, неісторичного розуміння свого буття.

Запитування про власне буття є *герменевтика* – справа тлумачення. Як окреслено у «Феноменологічних інтерпретаціях Аристотеля», у першому нарисі проєкту Гайдегера, *фактичність сама є герменевтичною*, адже до самотлумачення спонукає те, що наше розуміння часто не сповнюється в горизонті понять, які нам накидає традиція. Тобто нам притаманне як «невласне» буття, обмеження традицією, так і дбання про «власне» буття як саморозуміння. Відповідно, ідеться про *деструкцію* традиції в напрямі її початку, коли щойно створенні поняття виражали власне розуміння їхніх авторів, засвідчували споглядання буття ось-буття. Оскільки це феноменологічне споглядання теж фундоване в передрозумінні, його вможливорює істинне запитування, бо справді запитувати можна тільки про те, що якое, нетематично, уже розуміємо. Відзначимо: повернення філософським поняттям їхньої енергії, феноменологічне засвідчення їх у власному житті, для молодого Гайдегера мотивоване дбанням про «власне» буття – про істинне екзистенціальне самотлумачення. Навіть скажемо, що таким чином феноменологія і герменевтика для нього збігаються.

Тепер докладніше про оригінальне поняття *герменевтики*, яке пропонує Гайдегер у ранніх творах і потім у §7 «Буття і часу». Отже, він звільняє герменевтику від традиційного предметного обмеження. У його розумінні вона головню не стосується чужих дій, інтенцій або артефактів, зокрема текстів. У вихідному сенсі вона не має бути науковою інтерпретацією, коли до згаданих предметів, узагалі до сенсового зв'язку намагаються поставитись об'єктивно, абстрагуючи цей зв'язок від фактичності інтерпретатора. Навпаки, *герменевтика насамперед стосується інтерпретатора*.

Герменевтика є *вісткою* про сенс буття власного способу буття ось-буття та про його основні структури. Герменевтика в цьому значенні є самотлумаченням, у якому неявне дотеоретичне розуміння стає прозорим, не втрачаючи своєї дотеоретичної природи. Ідеться про «зустріч життя в ньому самому», без теоретичного підходу до життя як дотеоретичного.

У «Бутті і часі» дотеоретичну герменевтику свого буття й буття взагалі, тобто екзистенційне самотлумачення і тлумачення буття взагалі, визначено як предмет *фундаментальної онтології*. Ця онтологія є феноменологічною герменевтикою, або екзистенціальним аналізом, буття ось-буття і самого буття. Гайдегер зіставляє дескрипцію феномену і тлумачення та стверджує: *логос феноменології має характер герменевтики*. Герменевтику як дотеоретичне мовне самотлумачення не усунути з феноменології, остання не є дескрипція домовних феноменів.

Феноменологічна герменевтика ось-буття та буття взагалі – це чітке самотлумачення філософського ось-буття в аспекті універсальності свого зазвичай неявного буттєвого розуміння. Цю універсальність можна назвати трансцендентальністю, і молодий Гайдегер претендував, що згадане самотлумачення він висловить потойбіч теоретичного трансценденталізму.

Тепер про друге значення герменевтики. На підставі згаданого екзистенціального самотлумачення встановлюється горизонт для дальшого онтологічного дослідження суцього, яке не є ось-буття. Ідеться про *регіональні онтології*, які спираються на фундаментальну онтологію. Іншими словами, «герменевтика» (Гайдегер тут бере термін у лапки) постає як феноменологічне дослідження змістового горизонту передрозуміння, який передусь об'єктивному схопленню суцього. Мова про дістання справді дотеоретичного підходу до *буття* суцього, у горизонті якого тільки й відбувається об'єктивне визначення суцього. Отже, Гайдегер у «Бутті і часі» заявляє, що герменевтика має розробити «умови можливості будь-якого онтологічного дослідження»¹.

Трете значення герменевтики: *феноменологічна герменевтика* тлумачить буття ось-буття і через це вона набуває філософськи первинного значення *аналітики* цілісності основних структур екзистенції ось-буття («аналітика екзистенціальності (Existenzialität) екзистенції»). Маємо *онтологічно* розробити історичність ось-буття як *онтичну* умову можливості історіографії (Historie). У цій, можна сказати, *філософській герменевтиці* має вкорінюватися, за Гайдегером, *герменевтика як методологія* історичних наук про духа.

Зв'язок окреслених значень герменевтики – фундаментально-онтологічного, регіонально-онтологічного та методологічного, а також зв'язок понять герменевтики та аналітики складають неабияку проблему. Гайдегер у «Бутті і часі» постійно говорить про філософію як справу інтерпретації, навіть – як підрахував Гронден – 300 разів уживає слово «інтерпретація» і ще 70 такі слова, як «інтерпретувати», «інтерпретативний» тощо, але в § 7, «методологічному параграфі», спеціально присвяченому феноменології та герменевтиці, ніяк не уточнює стосунок герменевтики й аналітики. Герменевтика фактичності, аналітика екзистенції та онтологія ось-буття мають не прояснений до кінця – мабуть, синонімічний – зв'язок у Гайдегеровій феноменології, який мотивований бажанням мати філософію за життєву, а не загальнотеоретичну думку.

Варто погодитися з Гронденом²: в основі *герменевтики фактичності* проглядає структура свідомого пошуку «себе справжнього», розуміння

¹ Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 37.

² Див. його аналіз лекцій «Онтологія (герменевтика фактичності): Гронден Ж. Герменевтика фактичності как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С. 45–54.

герменевтики як шляху до автентичності: «стань тим, ким ти є». Це «знайдення себе» завдяки ідентифікації приховувань власного буття – врешті, упереджень – Гайдегер убудував у конституцію способу буття ось-буття, себто підніс до трансцендентального рівня. Він наче не помічає, що наслідує Гусерля в тому пункті вивіщення над упередженнями, який сам у «Вступі до феноменологічного дослідження» назвав «формою екзистенції наукової людини», себто суб'єкта, що теоретизує. Однак неупереджене (наукове) розмикання суцього чи звільнення власного буття від приховувань не може бути вільним від упередженості буттям, яка, власне, є кинення і передрозуміння. Недостатньо вказати на взаємну визначеність трансценденції (ось-) і горизонту (буття суцього) в основній конституції ось-буття. Слід по-справжньому онтологічно вкорінювати, як зрозумів пізній Гайдегер, цю конституцію в первинній щодо неї буттєвій історичності.

Тож варто знову звернутись до поняття фактичності та розглянути його в аспекті герменевтики як шляху до «автентичності». Як фактична, екзистенція є даністю, що має *сформувати себе як неодмінно власну*. Ось-буття характеризує своїм буттям-можливістю, воно має бути власним буттям і як таке *розуміти* себе. Завдання герменевтики фактичності – вказати на цю можливість бути власною екзистенцією, що як можливість дбання дана в основній конституції ось-буття; але вказати на філософському рівні аналізу, а не рівні одиничного самотлумачення, – лише *формально*, не пропонуючи якогось певного ідеалу життя. Увесь зміст цього формального вказування на відмінність «автентичного» розуміння від «неавтентичного» в тому, що критерій цієї відмінності – тлумачення себе з власної можливості, а не зі світу (самооб'єктивація).

Проект герменевтики фактичності, наголосимо знову, побудований на ідеї трансцендентальної герменевтики: припущенні, що для ось-буття має бути *прозорим* – за умови правильного опитування свого способу буття – саме буття: як буття ось-буття, так і буття взагалі. Розв'язання проблеми буття полягає в «створенні прозорого (Durchsichtigmachen) суцього – того, що питає – у його бутті»¹. Отже, *фактичність* потребує герменевтики (тлумачення), оскільки дбання про себе, як правило, приспане. «Розуміння буття (Seinsverständnis), що належить самому ось-буття», через герменевтику *«сповіщає про свій сенс буття й основні структури його буття»*². Вістка герменевтики мусить відкрити *приховану фактичність*, ту фактичність власної змоги, якою Гайдегер називає буттєвий характер власного, автентичного, ось-буття. Фактичність у Гайдегера не є лише простою й *позитивною* даністю свого життя як повсякденної індіферентності до себе самого, вона є також *проективною фактичністю, трансценденцією*.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 7.

² Ibid., S. 37.

«Герменевтика фактичності» і «герменевтика ось-буття» виступають синонімами. Гайдегер розкриває фактичність як особливу зустріч із буттям, що відбувається в людському існуванні, якщо воно вибивається до потаємного, дотеоретичного, що не показує себе, однак лише й уможлиблює – теоретичне й практичне – розуміння суцього. Фактичність несе в собі своєрідну трансцендентальну телеологію справжнього способу буття ось-буття, який прихований, адже людина хронічно не розуміє себе, перебуває в занепаді (Verfallen). І ця недосконалість первинна й визначена самим буттям, оскільки саме буття первинно зустрічається ось-буттю в модусі своєї прихованості; що водночас не заперечує того, що людина певним чином, спочатку нетематично й невласно, розуміє буття. Джерело занепаду Гайдегер, як зазначалось раніше, убачає в природній схильності віддавати себе на поталу публічним тлумаченням з боку «когось» (das Man), замість обирати власну екзистенцію через розуміння буття. Гайдегер називає це «самовідчуженням», проти якого діє герменевтика. Ми чужі собі, якщо не усвідомлюємо себе як суще, котре має бути своїм власним буттям.

Як бачимо, ось-буття є для себе не в спогляданні й теорії, а в способі власного буття. Це означає, що воно не може бути для себе стороннім предметом. Теоретична метафізика й трансцендентальний суб'єктивізм не здатні показати, що ось-буття не «предмет», а *буття-можливість*. Тому-то йдеться про фактичність, що має можливість бути власною, а не просто *позитивністю* й безпосередньою даністю.

Нам здається, окреслені особливості герменевтики фактичності пояснюють, чому суб'єктивні трансценденталісти вгледіли в Гайдегеровій філософії 20-х років лише «антропологічну регіональну онтологію» (Гусерль), спробу в сенсі трансцендентальних структур життя «інтерпретувати» самоусвідомлення емпіричного суб'єкта певної культури. Неокантіанці зауважували, що ця філософія не теорія формальної значливості, а *історична антропологія*, предмет якої – європейсько-протестантська культура автентичного життя індивідуальності. Між іншим, окреслені риси справді наштотують на думку, висловлену Гронденом, що *герменевтика фактичності* та *критика ідеології* містять схожі вихідні інтуїції. Обидві збіжні в *принципі емансипації*. Обидві прагнуть усунути будь-яке самоуречення.

Також має рацію О. Пегелер, що пов'язує напрям думок молодого Гайдегера з есхатологічними настроями. До речі, вони спонукнули Гайдегера перейти з католицтва у лютеранство. На наш погляд, коли він тлумачив $\phi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ як спрямованість до моменту вибору, він мав на увазі досвід автентичного життя – таку фактичність, що *рішуче відкрита до непередбачуваної можливості* – подібно до готовності апостолів до кінця світу, що настане зненацька, коли його менше за все очікують. Адже подія, що в цілому висвітлює нашу екзистенцію, завжди несподівана. Оскільки

найвагоміше в житті трапляється у хвилину найменшої готовності до нього, так прояснюється *справжня можливість* нашого буття. Автентичне буття тоді постає як змога бути готовим до незавбаченого, неупредметненого; це передбачення непередбачуваного. Тож апостоли, що мали за масштаб свого вибору смерть¹, були всякчас налаштовані вибирати себе, могли ігнорувати всі спокуси й небезпеки. Мораль як *знання* обов'язків, утилітарний *розрахунок* не мають нічого спільного з такою *змогою-бути*. Варто її порівнювати з відкритістю до непередбачуваного, що забезпечує істинний діалог. Бути в діалозі – значить не намагатися бачити співрозмовника наскрізь, не покладатися лише на своє пізнання. Бути на рівні несподіваного, *самоданого*, спрямованість до неочікуваного – це розуміння *сенсу буття*. Філософія здавна його окреслює як *змогу бути* в істині і як розуміння власної *часовості*.

¹ Щодо історичних першохристиян відомо, що нікчемність земних насолод і спокус вони сприймали не так на тлі самої смерті, як на тлі вічного життя праведників. Однак язичники здебільшого прирівнюють потойбічне життя померлих до чогось нецінного, тіньового, що майже дорівнює небуттю, отож розглядають смерть як тло, що надає особливої ваги скороминущим земним благам.

3. Феноменологічна онтологія розуміння

3.1. Філософія Гайдегера розвивалась у напрямі від ідеї розуміння як *автоемансипації* через свідоме здолання відчуження до ідеї розуміння як *події*, що відбувається в історичному горизонті буття. Найважливішим для нашої теми є принципово нова ідея герменевтики, що дає змогу побачити фундаментальну структуру герменевтичного досвіду. Згідно з ідеєю, тлумачення є насамперед самотлумаченням, у центрі герменевтики стоїть питання про самого тлумача. Вище зазначено, що розуміння – не процес усвідомлення за методом, а спосіб нашого буття у світі. Тепер розгляньмо Гайдегерові засади *онтології тлумачного розуміння*, тобто онтології герменевтичного досвіду, щоб дізнатись, як вона феноменологічно висвітлює трансцендентальні умови цього розуміння. За предмет розгляду правитиме насамперед «Буття і час», перший докладний аналіз буття ось-буття у світлі питання про сенс самого буття.

3.2. Ось-буття і сенс буття. Якщо підходити до «Буття і часу» генетично, від початкової герменевтики фактичності, праця виглядає фрагментом, бо її метою була *завершена* фундаментальна онтологія. До такого висновку схильні Гадамер та його послідовник Ж. Гронден. Звісно, недосягнення декларованої мети, незавершеність трактату – лише один бік справи. Зазначені автори не заперечують плідний розвиток у «Бутті і часі» наскрізної тенденції всієї філософської творчості Гайдегера. Підкреслення цієї тенденції – це підхід до трактату з позицій пізнього Гайдегера, якого насамперед турбує питання *істини буття*. Ми знаємо також висловлення Гайдегера про неперервність руху його думки від «Буття і часу» й до розуміння *історії буття*. Так і ставиться до трактату Ф.-В. фон Герман, учень пізнього Гайдегера. Молодий Гайдегер справді не виглядає екзистенціалістом, якщо тлумачити «Буття і час» як початок реалізації основної тенденції.

Окреслити цю тенденцію допоможуть коментарі фон Германа, розміщені в його добірці «Поняття феноменології в Гайдегера і Гусерля». Отже, почнімо з визначень відповідних понять Гайдегера. *Онтологію* він ґрунтує на тому, що сенс буття можна збагнути тоді, коли вдасться ухилитись від звичного для старої онтології уречевлення, об'єктивації, буття. Розгортання історичної панорами всіх негативних наслідків цього уречевлення стало для Гайдегера справою всього життя.

Фундаментальна онтологія передує всім регіональним онтологіям і обґрунтовує їх, бо увиразнює сенс *буття взагалі*, тоді як регіональні увиразнюють *буття* окремого роду *суцього*. Тому фундаментальна онтологія мусить починати з *ось-буття*, а не з якогось різновиду *суцього*, бо тільки через ось-буття, досліджене феноменологічно, мовляв, відкривається сенс буття. Адже в бутті цього різновиду *суцього* буття взагалі показує себе самого; ідеться про *феномен буття*. Тобто, зауважмо,

для раннього Гайдегера сфера себе-показу буття, *сенсу буття*, - це досвід самотлумачення, буденний і феноменологічний, натомість для пізнього Гайдегера й Гадамера це сфера іншого герменевтичного досвіду – небуденного слова, *істини буття*.

Фундаментальна онтологія раннього Гайдегера спочатку мала бути *екзистенціальною аналітикою конституції ось-буття*, а потім перейти від розуміння цілості тієї конституції до *сенсу самого буття*. Цей сенс мав би стати змістом 3-ї, неопублікованої¹, частини 1 тому «Буття і часу». Розроблена в «Бутті і часі» фундаментальна онтологія є переважно *феноменологічною онтологією ось-буття*. Проте фон Герман наголошує, що аналіз ось-буття в «Бутті і часі» не *регіональна онтологія*, а саме початок фундаментальної онтології, у руслі якої думка Гайдегера рухалася від юних років. Сенс цього твердження в тому, що регіональна онтологія ось-буття неодмінно обертається *екзистенціалізмом*, адже вона, за своїм визначенням, залишає без уваги буття взагалі, предмет фундаментальної онтології. Утім, і зараз чимало дослідників не бачать зв'язку Гайдегерового аналізу ось-буття з питанням про сенс буття взагалі, як свого часу його не побачили Гусерль і неокантіанці. Залишаються сумніви: чи не містить «Буття і час» лише регіональної онтології, а то й суб'єктивізму, властивого екзистенціалізму. У відповідь на цей закид фон Герман наводить слова, особисто почуті від Гайдегера: «Може, до цього часу щонайбільше десятеро умів зрозуміли, як у принциповій позиції ось-буття долається позиція свідомості»². Із цього випливає принаймні те, що ось-буття в кожному разі слід аналізувати в напрямі явлення сенсу буття взагалі; а інакше отримуємо *екзистенціалізм*, що ізолює буття людини від (даності, розуміння) буття взагалі, тобто суб'єктивує буття людини.

Небезпеку втрапити до екзистенціалізму Гайдегер, здається, сприймав як небезпеку лишитися на засадах суб'єктивізму Гусерля, хай там екзистенціалізм відрізняється неабиякою художністю думки (К'еркегор, Сартр та ін.). Мабуть, через це після «повороту» Гайдегер уже не аналізуватиме ось-буття як структуру даності буття взагалі, а звернеться до поетичної мови як ділянки прямого явлення істини буття. Отже, Гайдегерове ось-буття, що своєю структурою феномену пов'язане з буттям взагалі, – не суб'єкт. Відповідно, проєкт «Буття і часу» передбачає обґрунтоване розмежування суб'єкта й *ось-буття*.

На початку ознайомлення з Гайдегеровим аналізом ось-буття, однак, здається, що спосіб значливого існування предмета аналізу нагадує спосіб існування трансцендентального суб'єкта. Чи не є питання про те, як утворено поняття ось-буття фатальним для онтології Гайдегера? Чи не містить вона *апорії емпіричного і трансцендентального суб'єктів*?

¹ Підготовчі матеріали до цього розділу, за одним зі свідчень, Гайдегер спалив.

² Херрманн Ф.-В. фон. Понятіе феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля // Херрманн Ф.-В. фон. Понятіе феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск: ПроPILEI, 2000. – С. 68.

Питання справді виглядає фатальним, якщо не враховувати, що одне діло – початок трактату «Буття і час», де Гайдегер пропонує – що цілком відповідає ідеї систематичного викладу – формально-термінологічні визначення, інше – звідки Гайдегер *феноменологічно* здобуває поняття ось-буття. Одне слово, одне діло – тематизація як форма трактату, інше – дотеоретична наука, герменевтика ось-буття, як його зміст. Зі змісту «Буття і часу» випливає, що ось-буття – це своєрідне *сущє-для-себе*, або те, що саме себе розуміє; воно видобувається з *нашого власного передрозуміння свого буття*, яке передусе розумінню себе як сущого серед інших сущих та уможливорює розуміння себе в горизонті світу. Тож вихідним у розумінні поняття ось-буття є аж ніяк *не* теоретичний погляд, якого, утім, не уникнути, коли тільки починаєш ознайомлюватися з «Буттям і часом» і його «предметом» ось-буттям.

Власне, теоретичним підходом і обмежується дискусія про апорію емпіричного та трансцендентального суб'єктів. Натомість справді вихідним для розуміння *ось-буття* є оце безпосереднє ставлення людини до себе. Підкреслимо: безпосереднє, справді дотеоретичне, а не ставлення до себе як до сущого, *res cogitans*, самосвідомості тощо, бо все те має купу упереджень. За Гайдегером, єдине, що є даним справді безпосередньо, – це те, що він називає ось-буттям. *Первинний сенс ось-буття* лише в тому, що буття дане «ось», безпосередньо. «Ось» указує на те, що ось-буття є *сущим*, *котре інтендує*, структурою його інтенції є *відкритість* самого буття, феноменальність як така. Іншими словами, ми – справжній *феномен*, те, що саме-в-собі-себе-показує. Цим феноменом виявляється не чиста свідомість, а екзистенція. Відповідно, коли йдеться про *екзистенцію ось-буття*, вона має дефініцію сутності феномену: те, що визначає мене як сущє, котрим я щоразу сам для себе виглядаю, та з огляду на що я завжди себе вже розумію. Це відповідає визначенню Гайдегера: те, «що в явищах, які вульгарно (*vulgär*) розуміють як феномен, щоразу наперед і супровідно, хоча й нетематично, уже показується, можна тематично приводити до себе-показу, і це себе-так-саме-по-собі-показуване (“форми споглядання”) є феномени феноменології»¹. Тобто феномен для Гайдегера – це формально «те, що показує себе як буття та буттєва структура»². Отже, у безпосередньому ставленні до себе маємо розрізнення, але не розрізнення об'єктивного світу (не-Я) та Я, натомість це розрізнення буття (сутність феномену) та множинності суперечливих виявів сущого-для-себе, це існує як даність найпростішого саморозуміння.

Як бачимо, *онтологічна диференціація*, на яку потім щоразу вказуватиме Гайдегер, присутня у визначенні феномену ось-буття, у найпростішій конституції ось-буття, і тому має супроводжувати всю *аналітику цілісної екзистенціальної структури ось-буття*. Власне, ось-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 31.

² Ibid., S. 63.

буття у своїй повсякденності та індиферентності щодо себе самого все ж має якийсь попереднє розуміння себе як феномену. Так само *розрізнення автентичного та неавтентичного* можна вивести з того, що можливість *показувати* самого себе в собі передбачає можливість *приховування*. І це теж має бути попередньо всякчас зрозумілим. До того ж, як часовий характер екзистенції, так і фактична різноманітність взаємозв'язку показування і приховування говорять про те, що ось-буття є тим *сущим*, що завжди *тлумачить* себе, і не є *сутністю*, що вірогідно *пізнає* себе; його самотлумачення збігається з його самоздійсненням. Отже, наша екзистенція (Existenz) онтологічно передує сутності (essentia) наявного існування (existentia). Не *самосвідомість*, а *досвід сенсу*.

3.3. Феномен ось-буття. Спроба систематичного викладу фундаментальної онтології обмежилась підготовчою аналітикою ось-буття та розглядом ось-буття в аспекті часовості (це 2 із 3-х запланованих частин 1 т. «Буття і часу»), а також інтерпретацією Кантового вчення про схематизм часу (запланована 1 частина ненаписаного 2 т. «Буття і часу», ідею якого розвинуто в праці «Кант і проблема метафізики», 1929). Довести *принципову відмінність суб'єкта і ось-буття* Гайдегер спробував на початку «Буття і часу», у §§ 1–11 (особливо §§ 4, 5), потім у 4 розділі праці «Кант і проблема метафізики» та в «Що є метафізика?». Тезу фон Германа про непричетність раннього Гайдегера до екзистенціалізму, здається, визначає не так концептуальний аналіз указаних місць, як цілісне прочитання текстів до 1930 р. в аспекті головного завдання мислити саме буття. Далі пояснимо Гайдегерів принцип розрізнення суб'єкта і ось-буття на тлі проєкту «Буття і часу» з одночасним розгортанням тези фон Германа.

Якщо опитувати *людину* щодо її буття, то ми неодмінно звертаємось у цьому опитуванні до предметності, яка не має того способу буття, що властивий *ось-буттю*, адже людина як *поняття* імплікує спосіб існування речі та живої істоти – тобто наявності, котра передбачає «зовнішнє», емпіричне порівняння та кавзальний зв'язок. Через те в понятті ось-буття фіксовано не *емпіричні* (онтичні) особливості екзистенції, які відсилають одна до одної у світовому горизонті зв'язків сущого, а *онтологічні* особливості екзистенції. В аспекті своєї онтологічної цілості екзистенція відкриває *трансцендентальний характер буття*, що для Гайдегера виступає як структура часу.

Коли Гайдегер твердить, що ось-буття має таку *онтичну* (емпіричну) ознаку, що воно є *онтологічним* сущим, мова йде про здатність опитувати *своє* буття. Ось-буття здатне до самотлумачення. Вище показано, що Гайдегер має на увазі герменевтичну структуру ставлення до себе, а не рефлексійну структуру, отже, екзистенцію, а не суб'єкта. «“Сутність” ось-буття полягає в його екзистенції»¹. Запитувати про себе – це «екзистувати».

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 42.

Крім того, ось-буття в змозі запитувати про свою екзистенцію, тобто вдаватися, так би мовити, до герменевтичної феноменології свого буденного самотлумачення. У § 9 «Буття і часу» Гайдегер зазначає, що маємо аналізувати ось-буття так, як знаходимо його: як завжди моє, без усякої об'єктивації. До того ж, ми знаходимо ось-буття в буденній індіферентності щодо себе самого та світу. Проте Гайдегер зазначає, що ця індіферентність може впасти в око як характеристика ось-буття лише на тлі нашої зацікавленості собою (самотлумачення ось-буття) і тому має входити до апріорної структури екзистенціальності (Existenzialität), хоча тут ідеться про модус невластного.

Якщо первинне самотлумачення – це онтичний рівень *екзистенційного* саморозуміння ось-буття, то феноменологічний аналіз екзистенції як самого способу буття ось-буття – це вже онтологічний рівень *екзистенціального* аналізу ось-буття. На позначення феноменології екзистенції Гайдегер уводить, зауважмо, неологізм *existenzial* (екзистенціальний; звичне німецьке *existenziell* – це екзистенційний). Так він маркує аналіз структур екзистенції в їх суттєвій єдності, яку називає *екзистенціальністю*. Екзистенціальність є сутністю екзистенції, трансцендентальним виміром цілості способу буття ось-буття; ту цілість розкривають *екзистенціали*. Зрозуміти сутність екзистенції, тобто здійснити екзистенціальну (*existenziale*) аналітику, можна тільки за допомогою сутнісного споглядання, – за умови, що ця аналітика «зрештою *екзистенційно* (*existenziell*), тобто *онтично*, укорінена»¹. Однак досягнення правильної фундації спогляданої сутності в екзистенційному саморозумінні ось-буття не гарантоване жодним методом, воно є *буттєвою можливістю філософа*. «Тільки якщо філософсько-дослідницьке запитування саме екзистенційно (*existenziell*) обране як буттєва можливість ось-буття, що якимось екзистує, існує можливість відкриття екзистенціальності екзистенції та разом з тим можливість дістатися прийнятно фундованої онтологічної проблематики загалом»².

Буття ось-буття як предмет феноменології самотлумачення, себто предмет онтологічного рівня аналізу, існує не *загально*, ніби він онтичний, а лише як буттєві, історичні, *можливості* екзистенції ось-буття. Якщо екзистенціально-онтологічний аналіз має справу із способом буття як можливістю, то цей *трансценденталізм можливого буття*, очевидно, є герменевтикою, а не теорією загального предмета. Як не згадати закид Гадамера щодо переважання в Гайдегеровому аналізі ось-буття проєктивного моменту можливості над моментом кинення. Утім, теза, що ось-буття – це його можливість, якої воно не має як «наявної», дає змогу Гайдегеру твердити, що можливості, які проєктує ось-буття і які завжди

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 13.

² Ibid., S. 13-14.

осмислюють як *свої*, не є «властивостями субстанції» ось-буття; ми тут маємо справу із самим ось-буттям. Тож останнє в онтологічному аспекті є можливість-буття. Наше ось-буття або відповідає своїм можливостям, або ні. Обидва модуси буття ось-буття Гайдегер прагне дослідити в цілісному аналізі ось-буття.

3.4. Фундаментальна онтологічна структура. Гайдегер починає аналіз фундаментальної структури ось-буття з індиферентності ось-буття щодо світу, котра означає, що ось-буття є *буття-у-світі* (In-der-Welt-sein). Дефіс у терміні показує структуру цього феномену: ось-буття не слід прирівнювати до свідомості чи суб'єкта, котрі теоретико-пізнавальна інтуїція протиставляє світові як об'єктивній дійсності, мова йде про щоденне сприйняття себе в індиферентній єдності зі світом. Це первісне «розчинення» у світі. Водночас ясно, що нерозрізненість не суцільна. Завжди для нас існує диференційне тло, горизонт стурбованості – зацікавлення речами, іншими людьми й собою.

Вихідний пункт *екзистенціального* аналізу: ось-буття є світовим, воно охоплює світ, завжди існуючи при світі. Звичайно, цей пункт не відповідає щойно окресленому первинному *екзистенційному* ставленню до себе як до середсвітового суцього. Але врешті він корелює з екзистенційною можливістю нашого автентичного, без реїфікації, ставлення до себе; бо, вочевидь, екзистенціальний аналіз не може здійснюватись лише на ґрунті первинної тенденції до самоуречевлення. Власне, екзистенціальний аналіз має конкретизувати первинні модуси буття (тенденції) – диференціацію власного й невластного ставлення до себе, інших і світу. Отже, на наш погляд, обґрунтування екзистенціального аналізу – це його фундування в екзистенційному самотлумаченні, якому структурно властиві обидві до-онтологічні тенденції (власне й невласне буття). Питання в тому, чи дотримано в екзистенціальному аналізі «Буття і часу» накреслену лінію обґрунтування, чи від початку й послідовно конкретизовано фундаментальну «амбівалентність» модусів буття.

Аналіз ось-буття Гайдегер починає з висвітлення феномену буття-у-світі, у якому розглядає три конституенти: *світовість світу*, «у-світі» („In-der-Welt“, р. 3, §§14–24), ким узагалі є це суще – буття-у-світі (Mit- und Selbstsein, das „Man“, р. 4, §§ 25–27) і що значить екзистенціал *буття-у* (In-Sein, р. 5, §§ 28–38). Гайдегер закінчує 1 частину «Буття і часу» розділом 6 «Турбота як буття ось-буття» (§§ 39–44). Тема 2 частини трактату дана в її назві «Ось-буття і часовість». Який основний зміст 1 частини, названої «Підготовчий фундаментальний аналіз ось-буття»? Розділ 1 містить експозицію завдання 1 частини. Тему первинності способу буття у світі як розуміння Гайдегер окреслює в розділі 2, особливо в § 13, де йдеться про первинність розуміння щодо пізнання. Розділ 3 стосується передовсім буденного світу підручного й наочного. Розділи 4 і 5 уводять до аналізу первинне ставлення до себе й інших, а також до світу: «Буття-у-світі як

співбуття та буття самості. «Хтось» та «Буття-у як таке». Розділ 6, останній у 1 частині, подає первинне ставлення до світу, феномен буття-у-світі, цілісно – в структурі турботи.

На наш погляд, хід усього підготовчого фундаментального аналізу ось-буття здебільше підпорядковано завданню аргументовано уникнути Гусерлевого *парадоксу суб'єктивності*, коли суб'єкт конститує світ і водночас є частиною конституйованого світу. Гайдегер показує: якщо описувати світ, відштовхуючись від ось-буття, не слід погоджуватися на вміщення ось-буття у світ, внутрішній або зовнішній. Зокрема, буття-у, спосіб буття у світі, означає «довірливе ставлення до чогось», «мати справу з чимось», «щось виробляти», «щось вишукувати» тощо. Усе це Гайдегер схоплює як спосіб буття *стурбовання* (Besorgen), спосіб екзистенції. Це стурбовання фундоване в структурі *турботи*, яка виявляється носієм різноманітних модусів буття у світі, істотних рис ставлення до світу.

Отже, фундаментальна онтологія описує істотні риси первинного ставлення до світу, визначені *фундаментальною онтологічною структурою*. Світ у такій структурі – не сукупність усього суцього, а сенсова тотальність, у якій речі або дії набувають сенсу через стосунки одна до одної. Світ як тотальність взаємних відсилань не об'єктивується, бо ми – як *суцє* – завжди до нього належимо, але в нашому *бутті* світ також не виступає як такий, де ми кавзально ставимося до речей. З одного боку, світ усякчас даний задалегідь ось-буттю, з другого, узагалі світ є тільки для ось-буття. Поняття буття-у-світі охоплює обидва аспекти. До того, світ – це *часове* переплетіння стосунків. Це відбування світу Гайдегер назвав *світовістю світу*. Цю сутність світу можна зрозуміти тільки разом з ось-буттям.

Як бачимо, фундамент онтології – дотеоретичний світ індивіда, коли сенс «ось» впливає з того, що принципово не упредметнюється, але як часовий горизонт, уможлиблює той сенс і розмикається через нього. Через те *ось-буття* – це аж ніяк не людина в аспекті натуралізму, себто така, що первинно перебуває у кавзальних зв'язках зі світом. Вихідний пункт філософії Гайдегера – не об'єктивована людина, тим паче не самодостатній суб'єкт пізнання, а *буденний світ індивіда*. Тож завданням виступає збагнення *сенсу буття взагалі* як цілості основних стосунків до світу, що визначають усі сенсові зв'язки зазначеного щоденного світу. Феноменологічний характер цієї філософії заданий тим, що основні стосунки до світу – це феномени: те, що необ'єктивовано присутнє в сенсових зв'язках суцього, отже, будучи в них трансцендентальним, буттям, може як таке стати ціллю філософського дослідження. Тому Гайдегер зауважує: «Будь-яке відкривання буття як *transcendens* є трансцендентальним пізнанням. Феноменологічна істина (відкритість

буття) є *veritas transcendentalis*»¹. Одне слово, ось-буття має трансцендентально-горизонтну структуру.

Повернімось тепер до нашого головного питання. Чи в «Бутті і часі» фундовані окреслені початок і принцип фундаментальної онтології в первинному екзистенційному самотлумаченні? На наш погляд, ні. Коли Гайдегер аналізує первинний світ турботи, ділосвіт (*Werkwelt*), чи знаходить він у цьому світі первинного досвіду відповідний ґрунт екзистенційного самотлумачення? На наш погляд, ні. Гайдегєрова думка тут, здається, інспірована розмежуванням з Гусерлем. Тому основною диференціацією найближчого світу є для нього диференціація підручного і наявного. Після заперечення Гусерлю з приводу парадоксу суб'єктивності, тобто після впровадження ідеї ось-буття, Гайдегер переходить до заперечення Гусерлевого принципу первинної даності наявних речей. Гайдегер показує, що їхній сенс походить із ділосвіту. Притому світ спів-буття, тобто світ співіснування з іншими людьми, постає як конкретизація світу первинного досвіду використання засобів («техне»-модель світу).

3.5. Первинне екзистенційне самотлумачення і пізнання. Як стосунок до свого буття, *ось-буття* відмінне від будь-якого сушого своїм способом існування як *можливістю*. На противагу Гусерлю, котрий поділяв думку Канта, що існування не властивість (предикат), Гайдегер своєрідно поновлює тезу Гегеля про те, що є виняткове суще, яке різниться від, наприклад, ста талерів тим, що існування – його неодмінна властивість². Отже, ось-буття має сутнісну властивість – ставитися до свого буття. Цю властивість слід розуміти не в картезіанському значенні тотожності *cogito* та *sum*, і не в гегелівському значенні неодмінної наявності (вічності) *духа* для себе. Це *первинне екзистенційне самотлумачення*. Те, що *моє* існування (екзистенція) є моєю сутністю, «сукупністю істотних властивостей», що дана мені самому, означає, що *світ* як неодмінно існуючий увіходить до мого буття, до мого самоданого способу існування, не є «зовнішнім світом», начебто в кавзальному стосунку зі мною. Отже, *власне* існування дане мені разом із моїми іншими властивостями. Дане не абстрактно, не як самототожне існування речі, а як *буття-у-світі*, бо *мої властивості існують лише як світові, вони є ставлення до світу, яке, оскільки моє неодмінно, за змістом не «чиста даність», необхідність, а моя можливість,*

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 38.

² Згідно з Кантовим спростуванням *онтологічного доказу буття Бога* про існування не можна висловлюватись як про предикат суб'єкта, навіть якщо цей суб'єкт – Бог. Тому до поняття найдосконалішої істоти не слід включати такий – потрібний для цілковитої досконалості – нібито предикат, як існування. Гегель, натомість, зазначав, що це спростування ґрунтується на хибній *розсудовій* аналогії буття, фактично на ототожненні скінченної субстанції (річ) і нескінченної субстанції (Бог). Для *спекулятивного розуму* нескінченне має рефлексійну структуру буттєвого суб'єкта, тож неминуче знімає своє-протилежне: своє небуття чи підставу свого нищення.

залежна від мого змінюваного саморозуміння. Тому *розуміння* – як ставлення до світу – є саморозуміння.

Первинне ставлення до світу означає, що мої особисті світові властивості присутні вже в первинному досвіді світу – речей, а також себе та інших. Отже, *пізнання*, про яке говорить теорія пізнання, не є виходом суб'єкта із своєї «внутрішньої сфери» в зовнішній світ, ніби суб'єкт може існувати самотійно і сформовано до цієї трансценденції. Гайдегер підкреслює, що пізнання – похідний буттєвий модус ось-буття як буття-у-світі, тобто пізнання онтично фундоване в цьому первинному ставленні до світу: «пізнання вже перебуває при його світі, якого мало б досягти в трансценденції (Transzendieren) суб'єкта»¹. Досягають пізнавального ставлення до світу, за Гайдегером, через утримання від практичної стурбованості – виготовлення, орудування тощо, – яка властива первинному розчиненню у світі. Споглядання (Hinsehen) наявного в його чистому вигляді (Aussehen, εἶδος) уможливлено дефіцитом «стурбованої потреби мати справу зі світом»². Споглядання як 1) спрямованість на наявне, 2) при якому воно вже є, Гайдегер у § 13 «Буття і часу» суто термінологічно пов'язує з 3) вчуванням (Vernehmen), прийняттям (Ansprechen), обговоренням (Besprechen), тлумаченням (Auslegen), 4) визначенням (Bestimmen), висловом (Aussage), проте тут він не повторює деяких зауважень про стосунок розуміння і 5) цього модифікованого буття-у, пізнання, що подані у відповідному § 20 «Пізнання як похідний модус буття-у ось-буття» лекційного курсу «Пролегомени до історії поняття часу». По-перше, у лекціях Гайдегер ці п'ять термінологічних розрізень докладніше пояснює ступеневою структурою пізнання як схоплення, само-спрямованості на дещо (інтенція, досвід). По-друге, він наголошує, що пізнання – один із похідних способів буття-у-світі, «усякчас можливий на основі непізнавальної діяльності»³. «Скоріше, пізнання має тільки можливість приховування того, що первинно відкрите в непізнавальній діяльності»⁴. Урешті, «істина являє собою не так властивість пізнання, як буттєву особливість самого ось-буття»⁵.

3.6. Ділосвіт (Werkwelt). Вихідну непізнавальну діяльність, первинний досвід, Гайдегер докладніше розглядає в розділі 3 «Світовість світу» (БЧ, §§ 14–24). Ставлення до світу є насамперед практичним ставленням до світу знарядь і речей. Як це ставлення можна зіставити з первинним екзистенційним самотлумаченням? У цьому разі Гайдегеру йдеться про «світ як “у чому” фактичне ось-буття як ось це “живе”»⁶.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 61.

² Ibid., S. 61.

³ Хайдеггер М. Пролегомени к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 172.

⁴ Там само. – С. 172.

⁵ Там само. – С. 175.

⁶ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 65.

Іншими словами, ідеться про світ, що має до-онтологічне екзистенційне значення та можливий як «публічний» ми-світ і найближчий (домашній) довколишній свій світ. Онтологічно-екзистенціальний аналіз світовості цього світу – це аналіз вихідного, щодо всього «публічного» і домашнього світу, досвіду праці, який, утім, спочатку зустрічаємо, за Гайдегером, у довколишньому світі. «Найближчий світ буденного ось-буття є *довкілля* (Umwelt). Дослідження починається від цього екзистенціального характеру пересічного буття-у-світі до ідеї світовості взагалі»¹.

Отже, Гайдегер розпочинає аналіз не зі світу об'єктивних речей природи або «наділених цінністю» (життєсвіт за Гусерлем), а з того, як сенсові зв'язки світу первинно дані ось-буттю. Це означає, що Гайдегер виходить зі структури досвіду як герменевтичного кола часового буття ось-буття в єдності зі світом. Тобто: ось-буття розуміє себе й суще із горизонту світу, який, своєю чергою, відкривається через суще в стосунку до стурбованого ось-буття. Постає питання: яке ж те найближче зустрічне суще, через котре відкривається світ? Який найближчий спосіб стурбованого обходження (Umgang) із середсвітовим суцям? Це, за Гайдегером, праця за допомогою *засобів* (Zeige). Через неї уміння-бути, тобто практична єдність зі світом, дане найочевидніше. «Ось-буття знаходить “себе самого” спочатку в тому, *що* воно робить (betreibt), здійснює, потребує, очікує, упереджає – у довколишньому підручному, яке спочатку *стурбувало*» (S. 119).

Знаряддя існують зв'язано: дещо «для того, щоб» (Um-zu), тобто відсилають одне до одного, до властивої мети та вміння їх застосовувати (обходження) (S. 68-69). Спосіб буття засобу Гайдегер називає *підручністю*. Теоретичне споглядання (Hinsicht) знарядь не зрозуміє їхньої підручності, тут потрібне оглядання (Umsicht). Проте, істотно, оглядання не тематизує підручного (das Zuhandene), воно ховається за тим, для чого воно, тобто ховається за наявним (das Vorhandene), і становить для наочних речей первинний горизонт *ділосвіту*. «Діло (Werk) складає цілість відсилок, у якій зустрічається *засіб*» (S. 70). Виріб, наприклад, є як «для-чого» молотка, «заради-чого» для свого виробника й користувачів, отже, існує тільки на підставі відкритого ним зв'язку суцього, який стосується ось-буття і простягається в «публічний» світ. Цей зв'язок суцього, певно, часовий, адже, беручи до рук молоток, мають задум майбутнього виробу й досвід орудування інструментом. «Буття підручного має структуру відсилення (...)» (S. 83). Цілість відсилань, за Гайдегером, конститутивна для світовості.

Тематизація засобу, перехід його в наочне й виявлення своєї світовимірності, спричиняється випадінням засобу з цілісного зв'язку, порушенням відсилань. Через пошкодження засобу чи відсутність його на

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 66.

звичному місці висвітлюється світ як завжди наперед дане ціле у своєму «ось», відкритості. Прикметно, Гайдегер вводить тут (§ 16) славнозвісний термін «відкритість» (Erschlossenheit), не намагаючись розтлумачити його; говорить, щоправда, що він означає «відімкнутість» (Aufgeschlossenheit) і передумову оглядання. Далі Гайдегер пояснював, наприклад, так: «відкритість – це основний спосіб ось-буття, згідно з яким воно є власне ось» (S. 220).

Отже, нездійснення діла повертає увагу до «заради-чого» діла: до світу як горизонту діла, до ось-буття і водночас до середсвітового суцього. Діло як горизонт сенсових зв'язків Гайдегер називає Bewandtnis, обставиною, ділосвіт – цілісністю обставин (Bewandtnisganzheit). Горизонт відсилок «для того, щоб» урешті трактований Гайдегером як *значливість* (Bedeutsamkeit), феномен світу. Кожне інтерпретативне ставлення до суцього рухається в цьому горизонті різноманітних способів використання, який тільки й унаочнює сенс суцього. Якщо ми зустрічаємо дещо, то тільки через його значення у світі, цей зв'язок складає його буття. Тому кожне суще завжди трансцендується, ставиться як окреме в стосунок до цілого, від якого лише й отримує своє значення та якому дає виявити його значливість, теж до певної міри тематизуватись. Якщо Гайдегер у «Пролегоменах» підкреслював, що цілість відсилок має перевагу над речами, то в «Бутті і часі» чіткіше виступає циклічна структура досвіду: відсилки теж тематизуються – через порушення порядку відсилань, а насамперед у нездійсненні діла.

Цікаво, Гусерль мав за критерій досвідної помилки якраз нездійснення очікувань. Мова, згадаймо, ішла про невідповідність між актуально сприйнятим зв'язком властивостей чуттєвої речі, даної в життєсвіті, та потенційним зв'язком цих властивостей, який містять зовнішній досвідний горизонт руху живого тіла й внутрішній горизонт його свідомості. Цей критерій дещо нагадує нездійснення діла як Гайдегерову умову тематизації світу. Крім того, ось-буття в досвіді праці розглядається Гайдегером тільки в аспекті тілесної просторості (БЧ, §§ 22–24). Цей аспект дещо подібний до кінестетичного, що відіграє провідну роль у Гусерлеву аналізі життєсвіту.

Ділосвіт виступає в його прямому аналізі (БЧ, розділ 3) – подібно до Гусерлевого життєсвіту – як домовний. На наш погляд, цей аналіз ніяк не корелює з аналізом мовлення (Rede), здійсненого пізніше в § 34, з якого випливає, що відкритість світу можлива тільки в первинній мовній артикуляції¹. Щоправда, в аналізі ділосвіту Гайдегер визначає світовий

¹ Питання мовлення не постає в аналізі ділосвіту й первинного досвіду, хоча спосіб обґрунтування фундаментальної онтології Гайдегера, на нашу думку, передбачає, що первинне екзистенційне самотлумачення, властиве зазначеному досвідові, уже має виявити в ньому конститутивну роль мовлення як горизонту розуміння, який далі Гайдегер матиме за джерело приховування («хтось») і прояснення. Гайдегер стверджує, що навмисно не зробив мовлення

зв'язок відсилок як «значливість», що є певним натяком на мову; крім того, у § 17 він аналізує знак, специфічність якого зводиться до функції відсилки. Значення знака – у використанні, без того він уже не засіб. Наприклад, знаком похолодання є східний вітер, якщо така відсилка має значення для ось-буття: східний вітер використовують для прогнозу погоди. Зрозуміло, мовні знаки – не просто відсилки, а мовлення – не знаковий обмін чи використання знаків.

3.7. Спів-світ (Mitwelt). У розділі 4 «Буття-у-світі як спів-буття та буття самоті. “Хтось”» (§ 25–27) Гайдегер уводить до розгляду екзистенціальну диференціацію власного і невласного буття. Вона передбачає конкретизацію ділосвіту як спів-світу. Покажемо це. «Світ ось-буття є *спів-світ (Mitwelt)*. Буття-у є *спів-буття (Mitsein)* з іншими»¹. Як видно, ось-буття не індивід. Наприклад, мій друг належить до спів-світу мого ось-буття. Між іншим, дерево належить до довколишнього світу (Umwelt). Друг і дерево – це моменти ось-буття. Крім того, «спів-ось-буття інших (Mitdasein der Anderen) зустрічається різноманітно з середсвітового підручного» (S. 120); «інші зустрічаються як те, що вони є; вони є те, що роблять (betreiben)» (S. 126). Тож інші, що здатні з нами спілкуватись, для Гайдегера первинно дані в досвіді використання засобів і турботі. Водночас Гайдегер проводить важливу диференціацію: «Зв'язок відсилок значливості закріплено в бутті ось-буття до його найвласнішого буття, з яким воно істотно не може мати діла, радше це буття, *заради-чого* ось-буття є саме так, як воно є» (S. 123). Як бачимо, важить розрізнення між «для того, щоб» і «заради-чого» (Um-Willen). Однак, говорить далі Гайдегер, якщо до буття ось-буття належить спів-буття з іншими, то «ось-буття як спів-буття істотно “є” заради інших» (S. 123). Дієслово «є» тут взято в лапки, щоб акцентувати: буття заради інших – це неавтентичне буття. Звісно, ідеться не про самопожертву, альтруїзм, а про самоуречевлення, відмову від власного буття заради «когось» (das Man).

На наш погляд, Гайдегер фіксує, що ми схильні розуміти *інструменталістично* себе та інших у горизонті найближчого світу – ділосвіту. Кінець кінцем, світ знарядь не може відсилати до того, що не середсвітове. Якщо до структури світовості належить те, що інші «у своєму стурбованому бутті в довколишньому світі виказують себе з підручного в ньому» (S. 123), самість може розуміти себе із засобів, *«техне»-моделі світу*. Розуміння себе та інших – «не знання, що виростало з пізнання, а вихідний екзистенціальний спосіб бути, що вперше вможливило пізнання і знання. Знання себе засноване на вихідному спів-буття, що розуміє» (S. 123-

темою аж до § 34, хоча цей феномен, мовляв, нетематично присутній уже в перших параграфах розділу 5 «Буття і часу» (аналіз буття-у). Див.: Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 160-161.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 118.

124). Одне слово, «тоді буттєвий стосунок до інших стає проєкцією свого буття до самого себе “на інше”. Інший – дублет самості» (S. 124).

«Хтось» – це той, що «перейняв буття як буденне одне-з-одним-буття (Miteinandersein)» (S. 125) і «диктує буденності спосіб буття» (S. 127). «Хтось» – то інші. Але «“інші”, яких так називають, щоб приховати свою істотну належність до них, є ті, що в буденному одне-з-одним-бутті первинно й переважно “є ось”» (S. 126).

Загалом, *буденна публічність* «забаламучує все і видає так приховане за відоме й кожному доступне» (S. 127). Проте «хтось» є екзистенціалом, і як вихідний феномен входить до позитивної конституції ось-буття. Тож наприкінці розділу 4 Гайдегер підкреслює онтологічну розбіжність: «Самість буденного ось-буття є *«хтось»-самість* (das *Man-selbst*), яку ми відрізняємо від *власної*, тобто властиво схопленої самості» (S. 129). Проте в розділі, на нашу думку, цю екзистенціальну диференціацію не фундовано чітко в первинному екзистенційному самотлумаченні, натомість зроблено висновок, що дає підстави вважати ділосвіт – світом «когось»: «“Хтось”-самість, заради якої ось-буття буденно існує, артикулює зв’язок відсилок значливості» (S. 129).

Отже, Гайдегер на початку доводить, що світ і речі центровані на потреби ось-буття, які насправді потреби буденної «хтось»-самості. Однак під цим кутом зору не збагнути історичної змінюваності розуміння себе і світу. Вочевидь, не всі аспекти життя можна збагнути на ґрунті буденного досвіду й «техне»-моделі світу. У «Бутті і часі» упосліджено досвід мистецтва й соціально-історичного життя; тому в «Істині і методі» Гадамер намагався дослідити, як тлумачення упереджене традицією, щоденним світом історії та культури.

3.8. Спосіб буття у світі. Буттєві умови досвіду. У розділі 5 «Буття-у як таке» Гайдегер розбирає три модуси екзистенції, що разом конституують буття-у (In-Sein), спосіб буття у світі. Це *налаштованість* (Befindlichkeit), *розуміння* (Verstehen) і *мовлення* (Rede). Параграфам, що присвячені цим екзистенціалам (§§ 29–34), Гайдегер дає спільний заголовок «А. Екзистенціальна конституція ось». Позаяк «ось-буття є своєю відкритістю» (S. 133), тобто є способом відкритості самого себе (коротше: є ось), слід визначити онтологічну структуру «ось». Іншими словами, Гайдегер пропонує опис вихідної та нетематичної даності сенсу буття, що передує пізнанню, чи схопленню, предмета, вможливаючи його. Бути у світі означає: до будь-якої рефлексії мати світ, горизонт буття. Поняття відкритості, дорефлексійної даності «ось» насамперед указують на нашу вихідну єдність зі світом способом завжди-даності цілості світу.

Згадані модуси екзистенції (налаштованість, розуміння, мовлення) – це співдані способи буття у світі. Скажемо так: вони трансцендентальні умови життєвого досвіду. Оскільки це досвід можливого, а не загальнозначливого, Гайдегер у розділі 5, зокрема, диференціює автентичне

й неавтентичне вміння-бути, отже, ідеться про можливість *неавтентичного розуміння*, понад те – мовлення, котре, як артикуляція буття-у-світі, конститує царину «когось», бо робить буття-у-світі «публічним». Під заголовком «Б. Буденне буття ось і занепад ось-буття» (§§ 35–38) Гайдегер подає аналіз «форм занепаду» буття-у, які постають через можливість ось-буття не бути собою у сфері «публічності»: *помовка* (Gerede), *цікавість* (Neugier), *двозначність* (Zweideutigkeit). Урешті це неодмінна сфера «падіння» у світі. Далі докладніше про модуси буття у світі.

3.9. Налаштованість¹ онтично виражається поняттям настрою (Stimmung). Ось-буття всякчас знаходить себе якимось налаштованим, це кладе свій карб на первинно даному предметі, отожд «можливості пізнання, що розмикають, надто недалеко йдуть проти вихідного розмикання настроїв, у яких ось-буття поставлене перед своїм буттям як ось» (S. 134). Це дає змогу Гайдегеру казати про *кинення* у власне ось [165, 135], про відкритість у перебуванні ось-буття, яка приховує своє походження. Попри неясність генези, «очевидність» перебування не слід принижувати, міряючи її «аподиктичною вірогідністю теоретичного пізнання чистого наявного» (S. 136). «*Настрій усякчас уже відкрив буття-у-світі як ціле й уперше вможливорює само-спрямованість на...*» (S. 137). Настрій, здається, нічого не змінює в порядку речей, але від нього залежить даність світу як цілого. Приміром, радість нас веде у відкритий світ, а нудьга, навпаки, відвертає від нього. Змінюваність настрою та неминуха настроєність відкривають нам світ як ціле, ставлять нас перед ним, не тематизуючи його. Гайдегер уважає, що «настроєність (Gestimmtheit) перебування екзистенціально конститує світовідкритість ось-буття» (S. 137).

На тлі таких міркувань Гайдегер згадує про *підручне*. Попри технічну певність його використання, про нього сказано таке: «Саме в нестійкому, залежному від настрою, миготливому баченні “світу” підручне показує себе у своїй специфічній світовості, яка жодного дня не та сама. Теоретичне споглядання (Hinsehen) щоразу знебарвлює світ до уніфікованості чисто наявного (...) Проте й найчистіша $\Theta\epsilon\omicron\rho\iota\alpha$ теж не лишила позаду будь-який настрій (...)» (S. 138). Настрій не слід розглядати як тільки суб’єктивну (емоційну) протилежність об’єктивній теорії. Гайдегер згадує у примітці до назви § 30 «Страх (Furcht) як модус перебування» Аристотелеву «Риторіку», «першу систематичну герменевтику буденності одне-з-одним буття» (S. 138), тобто герменевтику «когось», щоб указати на те, що антична філософія розглядала настрій не психологічно, а як, приміром, створену «атмосферу» промови. Страх, натомість, виявляє скінченність нашого буття у світі як нестворену та несуб’єктивну.

¹ Нім. Befindlichkeit може означати – подібно до рос. «нахождение», «расположение» – як просторове, реальне, так і емоційне, ментальну налаштованість. *Літературне* слово «знаходження» не має подібної семантики; пор. «знайдення».

3.10. Первинне розуміння. Гайдегер пов'язує перебування з *фактичністю*, щоб висвітлити феномен скінченності. Поняття фактичності виражає прихованість «звідки та куди», «ось» буття-у-світі як кинення у світ. *Кинення* (Geworfenheit) теж змушує говорити про герменевтику, бо визначене через *розуміння*: ось-буття розуміє себе, знаходячи себе у світі, який завжди існує так, що його не обрано або виправдано через самопізнання суб'єкта. Мова про дотеоретичне розуміння як налаштоване кинення, а не про методичне *розуміння* наук про дух. Отже, «розуміння завжди настроєне» (S. 142); первинне розуміння і унікальна налаштованість спільно визначають буття-у-світі.

Як роз'яснює Гадамер, розуміння за Гайдегером – це «*вихідна форма здійснення ось-буття*, яке є буття-у-світі» (S. 264). Він підкреслює: «До будь-якого поділу розуміння на окремі напрями прагматичного і теоретичного інтересу розуміння є способом буття ось-буття, оскільки воно є буттєвою змогою і “можливістю”» (S. 264).

Прояснити вміння-буття, *можливість як екзистенціал*, допомагає вислів «розумітися на чомусь», український еквівалент німецького sich auf etwas verstehen (S. 143). Коли вживаємо вислів, маємо на увазі не так знання, як спроможність бути на рівні речей (gewachsen sein), у довірливому, безпосередньому стосунку з ними (буття-у). Це «розуміння як уміння-бути, що розмикає» (S. 144). Не братимемо тут славнозвісний Гайдегерів приклад з молотком. Знайдемо пояснення не у світі підручного, а у світі мистецтва, у якому помітніша індивідуальність саморозуміння. Якщо хтось розуміється на читанні певного вірша, то наявний не *метод*, а просто *здатність*. Таке розуміння завжди *Sichverstehen*, саморозуміння. Ідеться про мою власну змугу, а не про об'єктивне знання. Утрачає сенс суб'єкт-об'єктна дихотомія, бо лише *я* – той, хто розуміється на цьому творі *так*, *особливо й особисто*, що через нього розуміє себе. Уміння-буття – це особисте первинне розуміння. Отже, *я* – не суб'єкт, бо через вихідні світові та історичні особливості свого стосунку із твором певним (можливим) чином розумію себе й світ, а не об'єктивні властивості твору. «Ось-буття як істотно розташоване (befindliches) усякчас уже потрапило в певні можливості, як уміння-бути (Seinkönnen), яким воно є, воно їх пропускає, воно щоразу відмовляється від можливостей свого буття, їх ловить і дає хиби. А це значить: ось-буття є самому собі доручена можливість (Möglichkeit), цілком і повністю *кинена можливість*» (S. 144).

Розуміння розмикає світ у вимірі можливостей. Себто воно має *екзистенціальну структуру проекту* (Entwurf). «Воно проектує (entwirft) буття ось-буття на його заради-чого не менш первинно, аніж на значливість як світовість щоразу свого світу» (S. 145). Ось-буття завжди розуміє себе з можливостей, які, проте, не схоплює тематично, бо схоплення якраз позбавляє характеру можливості. Притому ось-буття *може* розуміти себе переважно зі свого світу чи проектувати себе в напрямі заради-чого, тобто

розуміння може бути невластим і власним. «Невластне» означає тут, що ось-буття ізолюється від своєї самості й розуміє «тільки» світ. Однак «у розумінні світу завжди зрозуміле й буття-у, розуміння екзистенції як такої є завжди розуміння світу» (S. 146). Невластне розуміння теж є саморозуміння, лишень не йдеться про пряме ставлення до власної самості.

Розуміння як проєкт в екзистенціальному сенсі є *баченням* (Sicht), що властиве ось-буттю. Цей безпосередній стосунок Гайдегер термінологічно пов'язує з практичною безпосередністю стурбованого оглядання (Umsicht des Besorgens), турботливого озирання (Rücksicht der Fürsorge)¹ – з баченням того, «заради чого ось-буття є так, як воно є» (S. 146). Бачення, що стосується екзистенції, Гайдегер називає *прозорістю*, правильно зрозумілим «самопізнанням», хоча не роз'яснює тут, як це бачення пов'язане з герменевтикою і трансцендентальною тематизацією. Він лише визначає його як «наскрізне схоплення повної відкритості буття-у-світі через його сутнісні конститутивні моменти» (S. 146). Непрозорість ось-буття, зазначає Гайдегер, укорінена не так в «егоїстичній» самоомані, як у незнанні світу².

Екзистенціальна вага бачення в тому, що воно дає зустрітися суцільному самому по собі, у ньому розкривається первинний сенс. Гайдегер підсумовує: «Через те, що показано, як будь-яке бачення первинно ґрунтоване в розумінні – оглядність (Umsicht) стурбованості є розумінням як *зрозумілістю* (Verständigkeit), – у чистого споглядання (Anschauen) забрано його перевагу, яка ноетично відповідає традиційній онтологічній перевазі наявного. “Споглядання” і “думка” є обидва уже віддалені деривати розуміння. Феноменологічне “споглядання сутності” також ґрунтується в екзистенціальному розумінні» (S. 147).

3.11. Тлумачення. Який зв'язок розуміння і тлумачення (Auslegung)? У § 32 Гайдегер пише: «Формування (Ausbildung) розуміння ми називаємо тлумаченням» (S. 148). Однак це не означає, що тлумачення веде до розуміння. Навпаки, воно завжди спирається на первинне-уже-розуміння, розробляє проєктовані розумінням можливості. Тлумачення загалом є «освоєння зрозумілого», а вислів (Aussage) – «крайній дериват» тлумачення. Для прояснення феномену тлумачення Гайдегер знову звертається до підручного й ділосвіту, як він говорить, до «розуміння світу, тобто до невластного розуміння, а саме в модусі його автентичності» (S. 148).

Стурбоване оглядання тлумачить підручне з уже зрозумілого світу, з горизонту значливості. Підручне розтлумачують у баченні того, «для чого»

¹ Оглядання стосується стурбовання речами довколишнього світу (Umwelt), озирання – турботливості щодо інших, спів-світу (Mitwelt).

² Гайдегер не трактує прозорість як рефлексійне самопізнання, пряму самотематизацію. Ми наближаємось до себе через світ, конституція ось-буття – буття-у-світі. Гайдегер уникає згадуваної раніше дилеми рефлексійної філософії: суб'єкт, що тематизує (об'єктивує) себе, розщеплюється на того, хто тематизує, і те, що він тематизує; той, хто тематизує, своєю чергою, тематизує себе як того, хто тематизує, тож постає нескінченний регрес розщеплення.

воно. Виразно зрозуміле має структуру «дещо як дещо». Інтерпретація призначення підручного – це вираження «для чого» у формі «це як те», структура «як» конституює тлумачення сенсу, забезпечує *вираження-розуміння*. Тут ідеться про певний зв'язок мети і засобу, який у мовній формі вихідної структури предикативного тлумачення висловлюють у звороті «це як для того, щоб... (предикатор дії)». Цю предикативну форму Гайдегер називає «герменевтичне як»¹. Наприклад, молоток як засіб для того, щоб забивати цвяхи. Отже, вихідним способом ставлення до сенсу речей є, за Гайдегером, не допредикативне сприйняття (що), а дія (як) на підставі практичного досвіду. Ось чому відкинуто первинність чистої рецептивності, пасивного споглядання.

Тлумачення – це виражальна дія, досвід, що передбачає цілість діл, горизонт значливості зі структурою «для того, щоб». Будь-яке бачення завжди є тлумаченням – спільною даністю в побаченому предметі як телеологічного горизонту «для того, щоб», так і зіставлення «дещо як дещо». Бачення – це єдність первинного розуміння-можливості і тлумачення-вираження. «Воно [бачення. – А.Б.] містить у собі вираження стосунків відсилання (усякого для того, щоб), які належать цілості діл (Bewandtnisganzheit), з котрої розуміють будь-яке зустрічне. Артикуляція зрозумілого в тлумачному наближенні суцього за дороговказом «дещо як дещо» існує до тематичного висловлення про нього» (S. 149).

Отже, «апріорну екзистенціальну конституцію розуміння» Гайдегер углядів у тому, як ось-буття тлумачить підручне в горизонті ділосвіту. Це практичне тлумачення відбувається в турботі; важить те, заради чого існують знаряддя, мета турботи. Підручне, знаряддя, пов'язане з моментом майбутнього («для того, щоб...»), це приводить до «заради» ось-буття, яке стурбоване речами, бо турбується про себе й інших людей. Гайдегєрова апріорна конституція розуміння обумовлює цілеспрямованість і зацікавленість усякого збагнення сенсу.

Зупинімося тепер на характері горизонту розуміння (первинне розуміння), у якому здійснюють тлумачення. Крім інтерпретативної як-структури (Als-Struktur) апріорній конституції розуміння належить *перед-структура* (Vor-Struktur) до-тематичного розуміння. Не пояснюючи докладно зв'язку цих двох структур бачення, тобто структур вираження і горизонту передрозуміння, Гайдегер вирізняє такі шаблі *передрозуміння*: передування (Vorhabe²), передбачення (Vorsicht) і передрішення (Vorgriff). Наприклад, розуміння сирени як попередження імплікує, по-перше,

¹ Фон Херман уважає «екзистенціально-герменевтичне як» (S. 158) особливістю тлумачення, що «є хоча й не домовним, однак допредикативним розумінням». Див.: Херрманн Ф.-В. фон. Хайдегєровское основоположение герменевтики // Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдегєра и Гусерля. – Минск: ПроPILEI, 2001. – С. 175.

² Цей термін, на наш погляд, неможливо передати українським іменником так, щоб у ньому поєднувались значення дієслова «мати» (haben) та іменника «намір» (Vorhaben), «мати попередньо».

передування того, що сирена може попереджати, бо це її функція в одне-з-одним-бутті; по-друге, передбачення, що обдумує, чи справді звук цієї сирени нас про щось попереджає, бо не кожна сирена так діє; по-третє, передрішення, що застосовує поняття¹: що таке взагалі сирена й попередження². Сам Гайдегер пояснює перед-структуру розуміння, через яку фундоване тлумачення, – прикладом інтерпретації тексту. Він зауважує: точне тлумачення посилається на те, що «тут стоїть» у тексті, але на ділі це самоочевидне є неявною перед-гадкою (Vormeinung), передсудом, інтерпретатора, себто тим, що «встановлено» передрозумінням (S. 150).

3.12. Сенс і герменевтичне коло. У § 32 «Буття і часу» Гайдегер розглядає сенс як екзистенціал. «Коли середсвітове суще з буттям ось-буття відкрите, тобто набуло зрозумілості, воно, ми говоримо, має *сенс* (Sinn). Проте, сказати строго, розуміють не сенс, а суще, відповідно, буття. Сенс є тим, на чому тримається зрозумілість будь-чого. Що артикулюється в відкритості розуміння, ми називаємо сенсом. *Поняття сенсу* охоплює формальний каркас усього неодмінно належного до того, що артикулює тлумачення, яке розуміє. *Сенс є те структуроване передування, передбачення і передрішення напряду (Woraufhin) проекту, звідки стає зрозумілим дещо як дещо*» (S. 151). Отже, сенс для Гайдегера – це зміст горизонту розуміння, він становить передрозуміння, що передує тематизації (об'єктивації). Вихідний сенс для тлумачення – горизонтно-проективний. У § 34 про мовлення і мову Гайдегер додає: «Зрозумілість (Verständlichkeit) і до тлумачення, що освоює, уже всякчас членована. Мовлення є артикуляцією зрозумілості. Тому воно лежить в основі тлумачення і вислову. Артикульоване в тлумаченні, більш первинно вже в мовленні, ми називали сенсом» (S. 161).

Гайдегер наголошує, що тільки ось-буття – царица сенсу. Лише розуміння відкритості «має» формально-екзистенціальний каркас сенсу. Сенс передує схопленню сущого, він не його властивість, не «за» сущим. Неможливо відокремити сенс від нашого саморозуміння в мовленні, здобути «об'єктивний» сенс самодостатнього сущого. «Тому лише ось-буття може бути *сенсовим* (sinnvoll) чи ні. Це значить: його власне буття і з ним відкрите суще може освоюватись у розумінні або зоставатись неспроможним у нерозумінні» (S. 151). Згідно з феноменологічним принципом *неусувного зв'язку інтенції і сенсу* Гайдегер стверджує: усе суще, чий спосіб буття не сумірний ось-буттю (nichtdaseinsmäßige Seinsart), – несенсове, позбавлене сенсу. «Наявне як зустрічне в ось-бутті може наче стикатися з його буттям, приміром, непередбачені й руйнівні природні події» (S. 152). Одне слово, як природа, так і буття є сенсові тією мірою, якою виступили в зрозумілість ось-буття (S. 152).

¹ Пор.: «кон-цепція» від con-capere (лат.) – «з/разом-хапати».

² Luckner A. Martin Heidegger. „Sein und Zeit“: ein einführender Kommentar. – 2. korr. Aufl. – Paderborn/München/Wien/Zürich/Schöningh, 2001. – S. 70.

Феномен сенсу Гайдегер характеризує поняттям *герменевтичного кола*. Сенс як екзистенціал виявляє, що фундаментальною онтологічною структурою ось-буття є герменевтичне коло. Щоправда, Гайдегер пропонує далі утримуватись від онтологічного визначення конституції ось-буття за допомогою «кола», бо вважає, що фігура належить царині наявного й онтичного. Проте уже Гадамер слушно ігнорує це застереження, оскільки його узагальнення і послідовне проведення змусило б відмовитись і від решти понять онтології, бо переносним значенням понять узагалі властиво походити від назв наявних явищ і речей. Згадаймо хоч би Гайдегерові поняття «хтось», проєкт, перебування тощо.

Онтологічне герменевтичне коло Гайдегер визначає так: «Розуміння (Verstehen) як відкритість ось (Da) завжди стосується цілого буття-у-світі. У кожному розумінні світу також розуміють екзистенцію, і навпаки. Будь-яке тлумачення рухається далі в зазначеній перед-структурі. Будь-яке тлумачення, що має додати зрозуміння (Verständnis), мусить уже розуміти те, що тлумачить» (S. 152). Отже, поняття кола означає взаємозалежність. *По-перше*, розуміння стосується цілого буття-у-світі, від якого залежить розуміння його конституентів – світу, екзистенції. І навпаки: зі світу, екзистенції розуміють ціле буття-у-світі. Світ становить для екзистенції те ціле, з якого вона розуміє себе, однак розуміння світу теж визначається саморозумінням екзистенції. Кожне розуміння є саморозуміння. *По-друге*, кожне тлумачення упереджене перед-структурою розуміння. Однак тлумачення веде до тематизації, яка додає розуміння до первинного розуміння (передрозуміння). Існує коло розуміння: тематизація прояснює дотематичне, але водночас і приховує, адже тематизація ніколи не є остаточною й вичерпною, вона не звільняє від неодмінної упередженості дотематичним розумінням, ми всякчас продовжуємо рухатись у його перед-структурі, а значить усякчас лишається непевність-невизначеність, а з нею і проєктивність розуміння, можливість-буття.

Спробуймо прояснити окреслені пункти онтологічного визначення герменевтичного кола. Вочевидь, *перший пункт* стосується питання фундаментальної конституції ось-буття. У § 32 «Буття і часу» це питання в цілому не обговорюється. Однак раніше (§§ 29–31) показано, що ось, відкритість буття-у-світі, розмикається способом буття кинення і проєкту, причому кинення упереджає проєкт, отож проєкт завжди кинений, проєктовані можливості всякчас задані перебуванням. Це накинене розуміння є первинним розумінням цілого буття-у-світі. Проте ось-буттю істотно належить самоформування, що теж має характер можливості. Це самоформувальне розуміння є тлумаченням, яке модифікує проєктувальне розуміння, упрозорує його в дотеоретичному бутті екзистенції¹. Це не

¹ Херрманн Ф.-В. фон. Хайдеггеровское основоположение герменевтики // Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гусерля. – Минск: ПроPILEI, 2001. – С. 173-174.

тематичне тлумачення, а екзистувальне розроблення накинутих у розумінні можливостей. Фон Херман роз'яснює так: «Ось-буття екзистує в тлумаченні щодо киненої *цілісної* можливості буття-у-світі, чия цілісність ділиться на можливість *того-ради-чого* і можливості світу. У можливості *того-ради-чого* криються всі властиві цілісній можливості буття-у-світі способи стурбованого буття при середсвіттовому суццюму, як і всі способи турботливого буття з іншим ось-буттям. Корелятивно в можливості світу криються всі властиві їй світотвірні обставини [ситуація діла. – Прим. пер.], у яких не сумірно ось-буттю суще відкрите як середсвіттове. Екзистувальне тлумачення могло б досліджуватись у герменевтиці ось-буття в обох вимірах накиненої можливості буття-у-світі. Однак аналіз у § 32 обмежується тематизацією екзистувального тлумачення світу, накиненого в накиненій можливості буття-у-світі»¹.

Другий пункт визначення герменевтичного кола Гайдегера сам роз'яснює в § 32, указуючи на розбіжність онтологічного і логічного значень кола. Що помітніше герменевтичне коло в певній науці, то більше в ній спираються в пізнанні на коло екзистенціальних підвалин. Філолог чи історик здавна вгледіли герменевтичне коло у своїх дослідженнях і лише мріють про вдосконалення своєї науки, аби вона не залежала від позиції спостерігача. Натомість математик не визнає обумовленості свого пізнання колам розуміння, він стурбований лише строгим уникненням *circulus vitiosus*, хибного кола² в точно окресленій сфері дослідження. Це доводить: «Оскільки розуміння за своїм екзистенціальним сенсом є якраз буттєва змога, онтологічні передумови (*Voraussetzungen*) історичного пізнання принципово переважають над ідеєю строгості найточніших наук. Математика не строгіша за історію, а тільки вужча щодо кола релевантних для неї екзистенціальних підвалин» (S. 153). Гайдегер висновує: заперечувати екзистенціально-онтологічну вагу кола розуміння, тобто вагу герменевтичного кола як способу буття ось-буття, «навіть просто “відчувати” його як неминучу недосконалість, значить у принципі не розуміти розуміння» (S. 153).

Гайдегер, утім, не пропонує математичному пізнанню розуміти розуміння. Пізнання, звісно, не здатне на такий вихід за свої межі. Проте справа пізнання й не в тому, щоб уникати кола розуміння, повністю відокремлюватися від буттєвого модусу розуміння, – наче модус пізнання не похідний від модусу розуміння. Якщо справа пізнання – це справа ось-буття науковця, то врешті йдеться про буття ось-буття, себто про *автентичне розуміння*. «Вирішує не вихід із кола, а правильний вхід у нього» (S. 153). Завдання справжньої інтерпретації – «не дозволяти

¹ Херрманн Ф.-В. фон. Хайдеггеровское основоположение герменевтики// Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гусерля. – Минск: ПроPILEI, 2001. – С. 174.

² «Науковий доказ не повинен уже мати за основу того, обґрунтування чого – його завдання» (S. 152).

здогадкам і поширеним поняттям щоразу випереджати її в передумання, передбаченні і передрішенні, натомість у їхньому розробленні з самих речей забезпечувати собі науковість теми» (S. 153). Із цієї лаконічної формули, на нашу думку, випливає, що Гайдегеру йдеться про фундаментальне значення для наук феноменологічної онтології, яка звільнятиме наукову думку від *хибного передрозуміння*. Тобто йдеться про деструкцію традиції задля можливості наукової тематизації *самих речей*.

3.13. Гайдегер vs. Гадамер. Слід сказати докладніше про стосунок традиції і «самих речей». Роль деструкції і традиції Гайдегер окреслює в § 6 «Завдання деструкції історії онтології». Гайдегер уживає в «Бутті і часі» термін «традиція» в значенні, близькому до значень термінів «передструктура» чи «передрозуміння». Ідеться насамперед про такі упередження, які накинута нам через поширені поняття і концепції наукової думки. Тим самим традиція «робить здебільшого те, що вона “передає”, так мало доступним, що скоріше приховує його» (S. 21). Ставлення Гайдегера до традиції двозначне. «Вона передовіряє успадковане самозрозумілості й заступає підхід до первинних “джерел”, звідки традиційні категорії й поняття отримані почасти автентично. Традиція навіть робить таке походження взагалі забути» (S. 21). За цих обставин звернення до традиції лише заважає продуктивному засвоєнню минулого, яке має жити наші власні можливості запитування. Одне слово, Гайдегер бачить зв'язок традиції як із пануванням «когось», так і з можливістю справжньої інтерпретації, що здатна «відповідно схопити основне значення в його первинному змісті» (S. 32).

Коли поняття традиції посіло центральне місце у післявоєнній філософії Гадамера, воно передовсім позначало *до-тематичний сенс*, горизонт інтерпретації. Разом з тим Гадамер, на нашу думку, утратив гостре відчуття амбівалентності традиції, яке було надзвичайно властиве двадцятим і тридцятим рокам минулого століття. Утім, пізні дослідження Гадамера з історії понять усе-таки керуються бажанням повернути поняттям їхню втрачену енергію.

Молодий Гайдегер уже у «Феноменологічній інтерпретації Аристотеля» формулював вимогу деструктувати традицію, бо в ній поняття існують відірвано від того сутнісного споглядання, яке їх породило. Гайдегер стверджував щодо Аристотеля, що той, не будучи обтяжений змістом понять попередників, виражав у поняттях «структуру життя». Тому дослідження початку вживання понять має бути *деструкцією*. Треба «у наслідуванні і панівній інтерпретації оживляти приховані мотиви, невиражені тенденції та способи тлумачення і повертатись у деструкції до вихідних мотивів експлікації» (S. 249). Маємо деструктувати традицію, оскільки в ній структури понять відірвані від цілості структури, яку вони первинно виражали, коли феноменологічно сповнювалися. Отже, термін «деструкція» передовсім означає феноменологічне усунення змісту понять,

який упереджує їхнє споглядальне сповнення, будучи хибним упередженням, наслідком безгрунтового конструювання їхнього сенсу представниками традиції. Зрештою, манера письма Гайдегера, потік неологізмів у його творах, викликані саме програмою деструкції – поверненням до джерел життєвого утворення понять, до феноменологічного споглядання.

З другого боку, Гайдегер вважає, що традиція належить ось-буттю як горизонт передрозуміння, хоч би також у модусі неавтентичного «когось». Ми не можемо цілком упредметнити традицію й відкинути її, позбувшись неавтентичного буття. «Амбівалентність» нашого буття неусувна, уходить у конституцію ось-буття. Зрештою, традиція невідривна від первинної артикуляції мовлення. Іншими словами, традиція не порожнє упередження, а навпаки, неодмінність структури ось-буття. Через те деструкція традиції насправді обмежується проясненням *структури життя чи сенсу буття*, котрі висловив у поняттях перший філософ, – спочатку для Гайдегера це Аристотель, потім досократики.

Згідно з одним апокрифом, коли Гайдегер ознайомився з «Істиною і методом» (1960) Гадамера, він запитав у свого учня: «А як же бути із киненням?» Мабуть, Гайдегер не знайшов у Гадамеровому понятті традиції як способі буття у світі врахування настроєності того, хто розуміє. Замість настроїв Гадамер у понятті кинення фіксує історичність ось-буття, сказати б, «закинення в історично-культурний світ». Таке додавання до способу буття у світі виміру історичності, звичайно, потребувало нових пояснень щодо стосунку традиції й «самих речей». Зрештою, в «Істині і методі» можна вгледіти істотну зміну акцентів: екзистенціал розуміння стає основним визначенням способу буття у світі, а екзистенціали кинення і мовлення заступає поняття історичної мови, чи традиції. Отож темою книжки є *герменевтичний досвід* як історичне розуміння.

За Гадамером, *історичне розуміння* – це збагнення самих речей. Це аж ніяк не поняття пізнавального релятивізму, як стверджує філософія наявності. Справа в тому, що «самі речі» не *factum brutum*, щось наявне, яке лише описують або вимірюють, вони *належать* до способу буття ось-буття. Це не значить, що той, хто пізнає, і пізнане – однорідні, на чому ґрунтувалась Дильтаєва методологія¹. Сумірність того, хто пізнає, і пізнаного не просто спирається на спільний спосіб їхнього буття, позначений Гадамером терміном «*досвід*», ця сумірність набуває свого сенсу через *особливість* спільного способу буття: обидва не *онтичні*, тобто не об'єктивовані, натомість *історичні*, належать до способу буття

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 266.

історичності. Отже, мова про *онтологічну диференціацію*¹ – запроваджену графом Йорком і принципово проведену Гайдегером і Гадамером – між онтичним та історичним (онтологічним).

3.14. Судження і мовлення. Не кожне тлумачення – експліцитне, вислів (судження, експлікація) є похідним модусом тлумачення. Структуру феномену вислову (Aussage) Гайдегер спробував показати в § 33 через пов'язані між собою три значення терміна «вислів».

1. Вислів первинно значить *λόγος*. Це вихідне значення *λόγος*'у Гайдегер «деструктивно» тлумачить не як звичне «твердження», а як «показування» (Aufzeigung), первинно логос як вислів *дає бачити саме суще* (S. 32-34, 154). А втім, Гайдегер також підкреслював, що грецький *λόγος* – не вихідний модус можливості бачити. У грецькій філософії логос і слово – це суще, що наявне подібно до речей (S. 159, 160). Отже, для греків логос не первинне «місце» істини, адже «істинне» – це спочатку просте чуттєве сприйняття (*αἴσθησις*), щоразу спрямоване на його *ἴδια*, на суще, яке доступне через певне відчуття, наприклад, зір спрямований на кольори, слух – на тони (S. 33). До речі, лат. *sensus* теж спочатку позначає відчуття².

На наш погляд, висновок звідси такий: вислів «Молоток заважкий» показує *не сенс як «смысл»*, не уявлення як «мислення» про молоток, а саме суще – молоток, яке первинно стосується не так органів відчуттів, як того, де «місце» цих органів, тобто світу. Цей вислів показує певне утруднення і відповідний зв'язок речей, через нього ми бачимо ділосвіт. Первинний стосунок вислову не *теоретичний* – до нашої «внутрішньої сфери», висловлених властивостей речі – до нашої думки про неї, цей стосунок, натомість, *практичний* – до суцього у світі, адже вислів має сенс не сам по собі (у думці), а як вираження стосунку речі до нашої ситуації у світі. Підручна річ, засіб, виявляє ситуативний спосіб свого існування щонайкраще.

2. Вислів означає *предикацію* (визначення). Традиційно суб'єктові вислову приписують предикат. У нашому прикладі «молоток» уважатимуть суб'єктом, а «заважкий» – предикатом. Предикативне утвердження цього зв'язку є «апофантичним логосом». Гайдегер каже, що «предикативна артикуляція» є «звуженням погляду» (S. 155). На початку параграфу він зазначає, що сенс не можна бачити як наявний «у» судженні поряд з актом судження (S. 154), тобто поряд із предикацією як дією. Отже, предикація – не просто акт приписування, утвердження окремого «об'єктивного» зв'язку речей, а вираз у прагматичному контексті. Щоправда, Гайдегер акцентує

¹ Термін «онтологічна диференціація» Гайдегер уперше вжив під час лекцій літнього семестру 1927 р. Але ідея такої онтико-онтологічної диференціації, без сумніву, визначальна вже в «Бутті і часі» (1927).

² Гадамер підкреслював, що в новочасній філософії «апофантичний логос» – це судження про чисте сприйняття, яке відбувається у «внутрішній сфері» суб'єкта; верифікацію цього судження вважали найпевнішою.

інше: «з настановою на вислів (Aussageansatz) задалегідь відбувається перемикання (Umschlag) у передуванні» (S. 158), підручне як «предмет» вислову перетворюється з підручного *заради-чого* на «*про що*» вислову. Тепер передбачення націлене на наявне в підручному, а в спогляданні (Hinsicht) підручне зникає і відкривається доступ до «властивостей». Отож модифікується як-структура тлумачення; уже не постає цілості діла, а замість значливості, що конститує довкілля, маємо лише як-структуру уможливлення бачення наявного – так зване *апофантичне «як»* (S. 158).

3. Вислів як *повідомлення* виявляє свій комунікативний вимір, є виказуванням (Heraussage). Те, що вислів показує й виказує для інших, може, зазначає Гайдегер, утрачатися через його переказування (Weitersagen). Висловлюються про предмет, не маючи його як певне й показане «в дотичній і видимій близькості» (S. 155). Однак навіть таке висловлення якимось указує на суще й світ. Годі думати, що висловлюють «смысл», який окремо «затверджують» в акті судження як думку про сприйнятий стан речей. Навіть чутки (Hörensagen) є буттям-у-світі (S. 155).

У § 34 «Буття і часу» Гайдегер звертається до мовлення (Rede) – екзистенціально-онтологічного фундаменту мови (Sprache). Отже, мовлення лежить в основі тлумачення і висловлення. Як екзистенціал, мовлення – артикуляція зрозумілості ось – розмикає світ, отож має «світовий спосіб буття» (S. 161). Словесна цілість – це «світове» буття мовлення, що (сказати б, як «внутрішній логос») «вимовляється» у середсвітову мову, яку Гайдегер порівнює з підручним і навіть каже, що вона може розділятися на «словоречі» (Wörterdinge). Проте далі в «Бутті і часі» це дивне поняття не згадане. Здається, це крок у напрямі розуміння підручності мови, яка має вказувати на горизонт мовлення так само, як кожне підручне указує на свій світ.

Гайдегер одразу пропонує «опрацювання структури мовлення як такого» (S. 161). Мовлення, на його погляд, має такі екзистенціальні риси, що вкорінені в буттєвій конституції ось-буття: про-що мовлення (обговорюване), говорене як таке, повідомлення і вістка. Основний недолік «філософії мови» в тому, що вона, на думку Гайдегера, своє вивчення «сутності мови» завжди орієнтує лише на якусь одну з тих рис. Отож завдання, котре Гайдегер радше формулює, ніж реалізує в цьому параграфі, полягає в цілісному осягненні «ап'юріорної конституції мовлення загалом як екзистенціалу» (S. 165) через деструкцію грецького поняття логосу. Це не тільки дасть змогу збагнути, який спосіб буття мовлення (спосіб буття ось-буття чи засіб), а й перенести науку про мову на вихідний онтологічний ґрунт, побудувати теорію значення на ґрунті онтології ось-буття, «звільнити граматику від логіки» (S. 165).

Мовлення істотно пов'язане зі слухом. Слух – і взагалі сенсове чуття – для Гайдегера онтологічно первинне щодо фізичного сприйняття звуку. Сприйняття не передує сенсу. Навпаки, маємо спочатку розуміти

сене – відкрити світ і бути у світі, щоб сприймати не шумовий потік, а вислів, хай він і не завжди сповнений себе-показом речі. «І як словесне озвучування ґрунтоване в мовленні, так акустичне сприйняття – у слуханні» (S. 163).

Отже, слухання як сенсова артикуляція основане в передрозумінні. Спілкування – так само. Слушність вислову означає, що воно почуте й схвалене іншим. Не розмовляють без співрозмовника. Отож слушність висловлення ґрунтовано не в самій по собі реальності, а в спілкуванні. Мовлення, комунікативне в принципі, онтологічно передує особистому сприйняттю реальності. Тому в повідомленні, «узятому екзистенціально», конститується артикуляція одне-з-одним-буття, що розуміє (S. 162).

3.15. Суперечність феноменологічної онтології розуміння. Наш аналіз «Буття і часу» в аспекті дослідження досвіду, здається, уже виявив істотну суперечність фундаментальної онтології. Як бачимо, Гайдегер не знайшов способу, як через буття підручного підступитись до буття мови, або: як побачити мовлення (зокрема, амбівалентність традиції) у структурі первинного досвіду технічної праці. На наш погляд, у 20-ті роки Гайдегер не звернув уваги на зворотний бік підручності. Його побачимо, якщо зіставимо засіб і мистецький твір. На відміну від підручного, *твір* не відсилає до окремої ситуації та горизонту засобів і наявного, твір – як вислів – відсилає до цілості нашого буття у світі (не прагматична ситуація, а «буття-у»). Наша екзистенція розмикається не в ділосвіті, а у світі твору. Отож Гайдегер не зміг у «Бутті і часі» розвинути цілісний аналіз конституції буття-у-світі, починаючи від досвіду праці й «техне»-моделі світу і закінчуючи досвідом тлумачення сенсу буття, відповідно, самотлумачення. Утім, певний час, поки думка Гайдегера не вийшла на шлях мистецького слова, він сприймав неспромогу завершити «Буття і час» насамперед як особисту нездатність уникнути в трактаті «теоретизування» – порожнього поняттєвого конструювання.

У площині самого теоретизування щоразу постає *проблема самообґрунтування феноменологічної герменевтики*. Як можливе феноменологічне бачення способом онтологічно-екзистенціального аналізу ось-буття, якщо для кожної людини – і феноменолога теж – усяке бачення і споглядання основане в передрозумінні? Первинність нетематичного розуміння як первинність *герменевтики*, здається, ставить під сумнів загальнозначливість філософської думки. А якщо можемо ідентифікувати зміст «Буття і часу» з філософською теорією, то вона таким чином, мовляв, заперечує сама себе. Слід визнати, Гайдегеру не вдалося в «Бутті і часі» переконливо довести, що загальнозначливість сутнісного споглядання, яке керує його фундаментально-онтологічним аналізом, передбачає не загальнозначливість методичних підстав і технічних операцій думки, а відповідні екзистенціальні підстави філософа, яких не забезпечить жодна техніка аргументації. Одне слово, він не показав достатньо ясно й докладно,

що теоретичне пізнання – це похідний модус розуміння, отже, цінність загальнозначливої аргументації тримається на відповідному саморозумінні того, хто аргументує, притому споглядально сповнюючи теоретичні поняття.

3.16. Герменевтичний трансценденталізм. Гайдегер розвивав у 20-ті роки нову версію трансценденталізму. Це вже не метафізичний, або ідеалістичний, трансценденталізм з його теоретико-пізнавальним принципом граничного обґрунтування та розумінням буття як наявного, а *герменевтичний трансценденталізм*. Чому ж тоді Гадамер в «Істині і методі» каже, що проєкт «Буття і часу» Гайдегера ще «не повністю залишив царини проблем трансцендентальної рефлексії»¹? Мабуть, Гадамер указує на певний мотив Гайдегерового «повороту», який, утім, він не трактував як достатню основу для поділу філософії Гайдегера на окремі вчення – раннє та пізнє. Отже, варто згадати трансценденталізм самого Гадамера, щоб мати його за тло критики раннього Гайдегера.

Під трансцендентальною проблематикою Гадамер розуміє насамперед неокантіанську й методологічну *рефлексію щодо умов загальної значливості пізнання*, яку, звісно, відкидає. Замість трансцендентальної рефлексії Гадамер обстоює *герменевтику скінченності*, котру атестує як «трансцендентальну» в радикально іншому сенсі. Вона не тому трансцендентальна, що шукає неодмінні умови пізнання й прагне тематизувати весь ґрунт вірогідності, а тому що хоче показати універсальну передвизначеність: той буттєвий вимір, що становить *середовище* (горизонт, медіум) будь-якого розуміння, отже, що в цілому – потойбіч трансцендентальної рефлексії й водночас непрямо визначає її. У цій *трансцендентальній медіальності* – а тут легко впізнати історичну мову – рухається думка Гадамера. Мабуть, її відрізняє від думки Гайдегера доби «Буття і часу» передовсім те, що вона не намагається безпосередньо й системно розкрити медіальне буття. Герменевтична досвідченість Гадамера в тому, що він відверто визнає парадоксальність філософії як теоретичної справи, але не відкидає її. Філософський предмет, відмінний від онтичних наукових предметів, – це сам трансцендентально-онтологічний вимір, або медіум, спосіб упредметнення якого – переважно непрямий і залежний від того, хто упредметнює і що таки залишається нетематизованим медіумом упредметнення. Одне слово, філософський предмет не наявний (онтичний), а історичний (онтологічний).

На наш погляд, герменевтичний трансценденталізм ближчий до античного розуміння філософії, як вона окреслена вище, аніж до новочасного трансценденталізму, що претендує на «наднаукову» тематизацію трансцендентального виміру, вірить у раціональну цілість і

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 260.

прозорість медіума філософської думки. Молодий Гайдегер, хоча й волів актуалізувати бачення перших філософів, проте однією ногою ще стояв на ґрунті новочасного трансценденталізму. Згодом він поєднає мистецтво й філософію задля найкращого способу непрямой тематизації буття – «мислення самого буття». Гадамер не наважується на цей крок – бо він викликає підозру в «надрелігійності» такого «мислення» і заяви про «кінець філософії», – але Гадамер теж остаточно залишає ґрунт новочасного трансценденталізму. Він знаходить у концепції розуміння, сформульованій у «Бутті і часі», основу для медіальної інтерпретації трансцендентальних умов досвіду, але здійснюваній у звичайній філософській манері. Який вигляд у цілому має його версія герменевтичного трансценденталізму?

Розуміння має характер можливості самого себе (Selbstkönnen). Воно проєктоване, позаяк може керуватись антиципаціями, але також кинене, позаяк ці проєкти походять з дієвої історії. У цьому він бачить *герменевтичне коло*, онтологічно інтерпретоване Гайдегером. Разом з тим він заперечує можливість ввести всі проєкти розуміння в прозорість саморозуміння. Це було би поверненням до методологічного мислення суб'єктивності. За Гадамером, той, хто розуміє, належить до історії, що існує *перед* його рефлексією й діє через нього так, що він далеко не всю свою обумовленість здатен осягнути. Проте було би помилкою і нерозумінням – бачити в цій обумовленості лише перепони для справжнього розуміння. Ця обумовленість є підставою здатності розуміння, бо розуміють у медіумі *дієвої історії*¹ (Wirkungsgeschichte). З огляду на роль дієвої історії Гадамер цілком погоджується з Гайдегером, що перед-структура (Vorstruktur) – це онтологічна конституція розуміння. Хто воліє перестрибнути через цю фундаментальну структуру, бо ніби вона шкодить розумінню, той не збагнув сутності розуміння. Тільки помилково можуть бачити в неодмінному обумовленні розуміння перед-структурою джерело сваволі гадок і тлумачень. Належність до певної *традиції* виявляє характер розуміння як події, що визначена як історичною скінченністю ось-буття, так і його проєкцією на майбутні можливості самого себе². Разом з тим Гадамер визнає, що існують «іманентні критерії» пізнання і, напевно, думає тут про логічні принципи.

Отже, Гадамер звертається до теми нашої історичності й належності до традиції зовсім не для того, щоб узаконити всі упередження. Він звертається до неї насамперед задля критичного прояснення меж методологічної думки; він наголошує тільки, що не можна видалити з

¹ Це поняття Гадамера, вочевидь, перегукується з розглянутим вище поняттям *дієвого зв'язку* Дильтайа. Однак між ними є істотна відмінність. За Гадамером, історія – це середовище, нескінченний горизонт, царина пасивної інтенційності, а не об'єктивована цілісність духа (Дильтай).

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 266.

розуміння традицію і подію. Саме в цьому сенсі йдеться *про трансцендентальні умови розуміння*. Гадамер прагне показати, що вони принципово відмінні від простих завад розумінню. Урешті він зазначає: «Ми так теж приєднуємось до *трансцендентального* сенсу Гайдегерового порушення питання. Завдяки Гайдегеровій трансцендентальній інтерпретації розуміння ця проблема герменевтики набуває універсальних абрисів, навіть прирощення нового виміру»¹.

¹ Ibid., S. 268.

Контрольні запитання і рекомендована література

1. Поняття очевидності, інтенційності й феноменологічного досвіду за Е. Гусерлем.
2. Структура досвіду й первинний досвід.
3. Гайдегера критика «теоретичного ставлення до світу» Е. Гусерля.
4. Зміст апорії первинного досвіду за М. Гайдегером.
5. Поняття істини у феноменології.
6. Поняття горизонту, життєсвіту й допредикативного досвіду у феноменології.
7. Як М. Гайдегер трактує суперечність феноменології Гусерля?
8. У чому трансценденталізм «Буття і часу» М. Гайдегера?
9. Що таке екзистенціали за М. Гайдегером?
10. Як можна зіставити засади практичної філософії Аристотеля і фундаментальної онтології М. Гайдегера?
11. Фактичність як принцип ранньої філософії М. Гайдегера.
12. Що означає Гайдегеровий екзистенціал ось-буття (Dasein)?
13. Поняття герменевтики у М. Гайдегера.
14. Фундаментальна онтологічна структура за М. Гайдегером.
15. Способи буття у світі («Буття і час» М. Гайдегера).
16. Зв'язок розуміння і тлумачення за М. Гайдегером («Буття і час»).
17. Онтологічне трактування герменевтичного кола в «Бутті і часі» М. Гайдегера.
18. Поняття традиції та деструкції в трактуванні М. Гайдегера й Г.-Г. Гадамера.
19. Розуміння вислову й мовлення («Буття і час» М. Гайдегера).
20. Суперечність феноменологічної онтології розуміння.

1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т.1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 247-251.
2. Дахній А. Мартін Гайдеггер та екзистенційна філософія. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2018. – С. 153-223
3. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: «Ad Marginem», 1997.
4. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998.
5. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля // Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск: ПроPILEI, 2000.
6. Херрманн Ф.-В. фон. Хайдеггеровское основоположение герменевтики // Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск: ПроPILEI, 2001.
7. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

V. ГЕРМЕНЕВТИКА МИСТЕЦЬКОГО ДОСВІДУ

1. Умови мистецького досвіду

1.1. Напрямок розгляду. Гайдегерів аналіз розуміння як способу буття у світі був продовжений Гадамером, який до основних, трансцендентальних визначень цього способу додав *діалог* і *історичну традицію*, пов'язавши Гайдегерів екзистенціаль розуміння з поняттям *герменевтичного досвіду*. Проте Гадамер – так само, як і Гайдегер – не звернув достатньої уваги на тілесність як умову розуміння. Хоча, слід сказати, у проєкті фундаментальної онтології певною мірою згадано зв'язок тілесності і мови, адже в ній зіставлені різновиди нетематичного знання: індивідуальне вміння застосувати знаряддя і мовна компетенція. Утім, ані Гайдегер, ані Гадамер, на нашу думку, це зіставлення не розвиває достатнім чином.

Допомога в цьому питанні приходить з неочікуваного боку. Ми пересвідчимося, що концепція досвіду британського філософа Р.Дж. Колінгвуда в багатьох пунктах корелює з феноменологічною герменевтикою, але відрізняється вагомим аналізом тілесності й мовного вираження як неодмінних умов індивідуального досвіду, базового стосунку до дійсності. Дослідження умов досвіду Колінгвуд – як і Гадамер – не випадково провадить на основі мистецького досвіду. Якщо завдання – дослідити умови цілісного, життєвого досвіду, яким є тлумачне розуміння, то мистецький досвід – а ніяк не «техне»-досвід – і розкриває царину первинного ставлення до світу. Колінгвуд показує, що цей досвід – досвід самовираження як саморозуміння і водночас досвід самоздійснення у світі. Натомість Гадамер у герменевтичному досвіді насамперед роз'яснює стосунок до Іншого, діалог, як неодмінну умову саморозуміння та розуміння світу. Отож далі з'ясуємо, як саме в дослідженні мистецького досвіду можна конкретизувати онтологічну структуру розуміння, яку подано у фундаментальній онтології Гайдегера.

1.2. Гадамер і Колінгвуд. У «Принципах мистецтва» Колінгвуд розгортає ідею мистецтва як способу самореалізації особистості через самопізнання власних почуттів під час їхнього вираження. Ключовим поняттям є *поняття уяви*. Мистецтво, за Колінгвудом, не відкриває вже наявного змісту внутрішнього життя людини, а формує його через усвідомлення в мистецькому вираженні. Спосіб існування мистецького твору – це цілісне переживання у конкретно-індивідуальній, тілесній єдності зі світом, яку реалізує *уява*. Відрізнення мистецького досвіду від псевдомистецького (розвага, реклама, магія тощо) Колінгвуд провадить за критерієм автентичності творчого способу життя. Досвід справжнього мистецтва є способом *автентичного буття у світі*. Колінгвудову версію мистецького досвіду як самотворення особистості герменевтична філософія

підтримуватиме насамперед тоді, коли бачитиме наративну історичність людського існування (Рорті).

Гадамер будує онтологію мистецького твору, спираючись на *феномен гри*, а не уяви. Для нього гра – не просто «уявний світ, контрольований цензурою бажання» (Колінгвуд), а спосіб існування мистецького твору. Наголошуючи онтологічну перевагу гри над гравцем, Гадамер, дотримуючись лінії Гайдегера, прагне уникнути суб'єктивізму в розумінні твору. Мистецький твір (*Dichtung*) диктує свою істину, і ми зможемо слухати (*hören*) його диктовку, якщо належно (*gehörig*) поставимося до своєї *належності* (*Zugehörigkeit*) до традиції, у якій розігруються можливості розуміння твору. «Належне ставлення» означає підкорення ігровому порядку, що подібний до справжнього діалогу. Співрозмовники не мають стверженої істини, а ведені самою грою – діалогом. Гадамер указує на етимологічний зв'язок *Dichtung* і *Diktat*, прояснюючи *основну тезу*: твір слід застосовувати до нашої життєвої ситуації, але збагнути його можна тільки через його диктат, який змушує переглянути наші упередження. Феномен гри показує згадану належність, чи упередженість, як умову розуміння твору.

Гра – це *подія*. Процесуальність сприйняття твору виявляє, що предмет розуміння, сенс твору, не існує поза подією. Ідеться про *герменевтичну нероздільність* – термін Грондена¹ – предмета й способу розуміння. Щоб збагнути твір, маємо долучитися до гри, у тому залежати від неї, що справді торкається нас, нашої *герменевтичної ситуації*, – того, що визначено нетематичним знанням, умінням, нашим передрозумінням (*Vormeinung*). Тільки через те, що гра висвітлить характер нашої упередженості, ми побачимо, що через належне ставлення до твору (гри) традиція диктує нам свій сенс. Вочевидь, такий принцип онтології мистецтва заперечує постмодерну абсолютність гри без істини. Своє розуміння гри Гадамер узагальнює так: «Ми спробували в аналізі твору мистецтва довести, що самоявлення (*Sichdarstellen*) є справжнє буття твору мистецтва. Для цього ми залучили поняття гри, і вже це поняття гри вказало нам на загальніші зв'язки. А там ми побачили, що “віра” чи “невіра” в істину того, що показує себе в грі, власне, не виходить за межі причетності до події гри»².

Отже, нас цікавитиме аналіз мистецького досвіду у двох аспектах. По-перше, Колінгвудів опис мовно-виражального способу буття у світі. По-друге, Гадамерів опис умов приросту буття (*Seinszuwachs*) в застосуванні твору. Почати, мабуть, варто із загальних роз'яснень щодо антропологічного натуралізму Колінгвуда загалом і його теорії уяви зокрема.

¹ Grondin J. Einführung zu Gadamer. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. – S. 197.

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 491.

1.3. Колінгвуд. Робін Джордж Колінгвуд (1889–1943) показав, як можна впровадити герменевтичні ідеї на ґрунті традиції, дуже відмінної від феноменології, – мова про номіналізм і натуралізму. У своїх поглядах на мистецтво, історичне пізнання й мову він дійшов деяких висновків, збіжних з висновками Гайдегера і Гадамера. Зокрема, Колінгвуд доводив *інтерпретативність істини* й визначальний стосунок мистецького досвіду до самоздійснення особистості. Прикметно, що в «Істині і методі» Гадамер уважно розбирає методологію історичного пізнання Колінгвуда, викладену ним в «Ідеї історії» (1926–39, вид. 1946), однак навіть не згадує його філософію мистецтва. Імовірно, ні Гайдегер, ні Гадамер не читали Колінгвудової праці «Принципи мистецтва» (1938).

Колінгвуд – оригінальний філософ, який вибився з рамок традиційної британської думки. Щоправда, дехто вважає його лише послідовником Гегеля і Кроче. Оцінка, мабуть, спричинена тим, що він не відзначався академічною системністю викладу своїх концепцій. Однак його «несистемність» не варто сприймати як інтелектуальну поразку. Скоріше вона засвідчує його відкритість щоразу новим, також і небританським, імпульсам, подібну до «несистемного» Вітгенштайна – кембриджського професора і їхнього з Гайдегером однолітка. Утім, інтелектуальний профіль Колінгвуда більше нагадує Гадамера, котрий твердив, що діалог – це спосіб найкращого висвітлення упереджень кожного учасника, отже, спосіб руху думки, яка не мусить закрулитись у довершену систему.

Якщо *номіналізм* Колінгвуда цілком очікуваний від оксфордського професора, котрий заявляв, що розвиває програму Г'юма, то *натуралізм* і психологізм Колінгвуда мають несподіваний обертон. Будучи яскравим гуманітарієм – не лише філософом, а й фахівцем з археології та історії римської Британії, мистецтвознавцем, – Колінгвуд виявляє добре знання *фройдизму*. Наш аналіз «Принципів мистецтва» дає підстави твердити, що натуралізм теорії мистецтва Колінгвуда ґрунтується на деяких принципах натуралізму З. Фрейда. Ідеться насамперед про економіку психічної енергії.

Як відомо, Фрейд доводив, що наша поведінка в самій основі керована емоціями, точніше, потягами (Triebe). Колінгвуд теж розуміє емоційну енергію як неодмінний елемент усіх рівнів досвіду, починаючи від найнижчого рівня відчуттів. Щоправда, також є суттєва розбіжність поглядів Фрейда й Колінгвуда. Вона в оцінці ролі мистецтва в людському житті. Для Фрейда мистецтво в суті є *сублімацією* потягів, тобто розрядкою (Abfuhr) психічного напруження – яке виникає на межі тіла і психіки – у «вищих» формах вираження, прийнятних для моральної свідомості. Отже, фройдизму – через його акцент на компенсаторній функції мистецтва – складно формулювати, у чому цінність мистецтва як такого. Натомість Колінгвуд із цим не має проблем, бо вбачає в досвіді мистецтва автономне самопізнання й самотворення особистості. Він, як і Гегель, упевнений, що в мистецтві людина зустрічається із собою. Справжнє мистецтво цінне своїм

творенням *тонких і індивідуальних емоцій*, які, так би мовити, несправжнє мистецтво не здатне виразити. Останнє, за класифікацією Колінгвуда, є тільки магічним або розважальним мистецтвом.

Якщо Фройд не надає *принципової* ваги розрізненню в мистецтві загальнолюдських потягів і тонких емоцій, то Колінгвуд послідовно провадить це розрізнення і трактує вираження індивідуальних емоцій у їхній неповторній і досвідній цілості як ознаку автентичного мистецтва. Фройдівська теорія постає у світлі теорії Колінгвуда як така, що змішує мистецтво і псевдомистецтво, а врешті тільки до останнього й застосовна, бо, за Колінгвудом, основа емоційного вираження у справжньому мистецтві – *енергія уяви*, а не енергія потягу.

1.4. Уява й насолода. Колінгвуд трактує уяву загалом як силу споглядального (чуттєвого) розрізнення і синтезу. Уява переформовує відчуття (*impressions*), виходячи із *цілісності* життя і його потреб. Іншими словами, уява опосередковує реальність і діяльність людини, будучи первинною даністю реальності у формі, що відповідає не так реальності, як *індивідуальному* життю, його суспільній організації та стосунку з реальністю (турботі). Далі прояснимо ці тези, зараз лише зазначимо, що така роль уяви нагадує первинне розуміння, як його бачить фундаментальна онтологія Гайдегера.

Уява (*imagination*) – це діяльність, що слугує позитивним чи негативним цілям свідомості. Наприклад, в автентичному мистецтві уява слугує не *збудженню* та ігровій *розрядці* примітивних і загальнолюдських емоцій, а творчому вираженню індивідуальних емоцій. Відповідно, уява, що діє в *розважальному мистецтві*, слугує бажанню досягти мети потягів, а тому є рушійною силою *гри*. У грі, за Колінгвудом, відбувається непродуктивна витрата емоційної енергії, обмеженого психофізичного ресурсу. Гра – це активність без вагомих наслідків для реального життя. Так уява слугує задоволенню, але без життєвої, практичної віддачі.

Насолода від гри – це насолода від збудження і розрядки емоцій на ниві розваг. Аристотелеве поняття *κάθαρσις* Колінгвуд розуміє як розрядку емоцій, а не їхнє очищення чи просвітлення. Словом, якщо емоційний ресурс своєї психосоматики звикли витрачати на розваги, виникає *taedium vitae*, відроза до життя, через що занепадає суспільство, наприклад пізній Рим. У цілих верств не вистачатиме емоційної енергії для щоденних справ і розв'язання життєвих конфліктів. Колінгвуд навіть удається в «Принципах мистецтва» до соціально-антропологічної діагностики емоційної атрофії в суспільствах, де запанували розважальне мистецтво й гедонізм.

Справжнє мистецтво, навпаки, стосується, автентичного способу буття у світі. Воно потребує складної діяльності уяви, *творчості*. Його не сприйматимуть ті, хто звик споживати мистецтво-розвагу. Труд, якого вимагає справжнє мистецтво, – це самореалізація особистості, що не дає оманливої насолоди від спрощеного розв'язання уявних конфліктів.

Розважальне мистецтво вабить, бо під час його споживання розряджає емоції, які збуджує. До того ще створює ілюзію розрядки емоцій, викликаних реальними конфліктами в житті споживачів. Таке «мистецтво» – тут Колінгвуд на боці Платона проти Аристотелевої теорії катарсису – лише відволікає від життя, пропонуючи паліатив розрядки, сказати б, *відстрочку життя*. Понад те, розважальне псевдомистецтво, як зазначали, грає на поширених і простих емоціях і в цьому подібне до комерційної реклами. Воно семантичне, а не символічне, має справу лише зі *знаками*, які автоматично вмикають у споживачів потрібні прості емоції.

1.5. Реклама і катарсис. Розів'ємо думку Колінгвуда на прикладі сучасного феномену реклами. Отже, реклама є лише довершеним роз'єднанням мистецьких *засобів і мети*, роз'єднанням, що є головною рисою *техніки* і псевдомистецтва. За допомогою розрахованого й цілеспрямованого збудження наймасовіших, базових емоцій, – пов'язаних із власністю, соціальним успіхом, здоров'ям, уродою, сексом та іншими тілесними втіхами, – реклама навіює споживачам, що бажана розрядка цих емоцій відбудеться разом зі здійсненням у їхньому житті рекламованих дій. Як правило, це купівля товару й наслідування рекламованої поведінки. Отже, рекламу створюють так, щоб вона демонструвала мистецькими засобами те, як задовольняють – часто штучну – потребу. Прив'язуючи цю потребу до збудження базових емоцій, реклама спонукає до масових спроб розрядити ці емоції через реальні дії, запрограмовані в рекламі.

Паразитизм реклами очевидний. Приносячи дивіденди рекламодавцям і рекламним агентствам, реклама не дає споживачам очікуваної розрядки емоцій. Тому вона ніколи не припиняється: люди не в змозі, хоча завжди будуть прагнути цього, стереотипно і спрощено розв'язувати свої конфлікти та внутрішні проблеми, у яких, звісно, діють і базові емоції. Утім, не слід недооцінювати рекламу як псевдомистецтво, що є ніби цілісною діяльністю уяви. Реклама, ставши повсюдною – у політиці вона замінила партійну ідеологію, – здатна формувати існування «когось» (Гайдегер) чи «останньої людини» (Ніцше), яка програмована на підставі базових емоцій і наївно бачить лише спрощені конфлікти.

Розважальне мистецтво масової культури теж створюють у змаганні за гроші споживачів, воно теж орієнтоване на базові емоції як комерційно виправдані (бо найбільш масові). Проте, на відміну від реклами, воно без кінця розряджає збуджені емоції поза життєвою дійсністю (катарсис). Тим самим, як каже Колінгвуд, воно відбирає в людини емоційну енергію, потрібну повноцінному життю в умовах складних конфліктів і проблем реальності. Отже, *катарсис*, у розумінні Колінгвуда, є не стільки полегшення чи задоволення емоційного голоду, скільки крадіжка емоційного ресурсу. Розважальне мистецтво вкупі з рекламою і магічним мистецтвом є *технікою* запобігання ускладненням – соціальним і

психологічним, які спричиняють некерованість індивідів і є ознаками автентичного життя, що не зазнає маніпуляції та об'єктивації.

1.6. Мистецтво і магія. Мистецтво, за Колінгвудом, чинить опір псевдомистецькій маніпуляції людиною. Воно пропонує не паліатив розрядки примітивних почуттів, а *вираження емоцій як прояснювальне формування життєвих емоцій*. Продуктивна розрядка емоцій невід'ємна від самотворення особистості через самотлумачення, тотожне самовираженню. Оскільки ж емоції визначають не лише особисте самоздійснення, а й утилітарно-соціальну поведінку, Колінгвуд також розрізняє досвід справжнього і магічного мистецтва.

Колінгвудова *концепція магічного мистецтва*, на наш погляд, відкриває нам історичні форми реклами. Можна сказати, що реклама – це сучасна магія, а телевізор – магічний ящик. Разом з тим реклама – це лише новітнє, капіталістичне відгалуження магії, котра продовжує існувати у своїх традиційних формах. Згідно з Колінгвудом, основна риса магії – як сучасної, так і стародавньої – це *емоційна мобілізація* для досягнення утилітарних чи суспільно вагомих цілей. Іншими словами, *магія* – це життєво важлива *гра*, що викликає емоції, що акумулюють у нас потрібну психічну енергію для досягнення наших цілей у життєвій ситуації, яка моделюється в магічній грі. Наприклад, магічний танок стародавніх воїнів підсилює їхню волю до перемоги, а танок «викликання дощу» дає сили й надію пережити посуху.

Однак, за Колінгвудом, магія не просто систематично (ритуал) розряджає емоційний заряд у сфері реального життя, вона стосується *первинного освоєння світу*, вихідного способу буття у світі, бо вихідне сприйняття речей є завжди емоційно навантаженим, пов'язаним із психосоматичною енергією та уявою. Поняття «чистого сприйняття» як первинного контакту зі світом, вільного від емоційного заряду сприйняття, – це позитивістична абстракція, що не має нічого спільного з первинним контактом зі світом. Тому найдревніші греки вважали *поезію* магічною. Вона відкриває людям «речі, якими вони є самі по собі». Ідеться про речі до будь-яких приватних упереджень, речі разом з їхнім *емоційним забарвленням* – разом з тим емоційним значенням, настроєм (згадаймо Гайдегерів екзистенціал перебування) й енергетичним зарядом, яких під тиском об'єктивістичної настанови люди новочасної цивілізації звикли не помічати. Проте зближувати поезію і магію, твердить Колінгвуд, варто лише в аспекті їхнього спільного історичного походження; справжня поезія не має нічого спільного з утилітарними цілями магії.

Фройд у «Тотемі і табу» (1913) помилково зближує магію і невроз, підтримуючи теорію Е.Б. Тайлора, Дж. Фрезера, Л. Леві-Брюля та інших антропологів. Колінгвудова *концепція магії* цікава тим, що, навпаки, заперечує звичне порівняння магічної практики з «невдалою наукою», у суті, із божевіллям («алогічною думкою»). Люди, що вдаються до магії, не

обов'язково невротики, які вірять, що бажані в думках зв'язки речей можуть запросто стати реальними зв'язками. Ці люди здатні відрізнити справжні кавзальні зв'язки від ілюзорних і думати логічно. Про це свідчить їхня виробнича практика, що спирається на певні закономірності. Отже, магію не практикували б, якби здоровий глузд не помічав бажаних наслідків. Колінгвуд наголошує, що природу цих наслідків зрозуміємо, коли порівняємо магію не з наукою, як це робить Фройд, а з мистецтвом. *Магія* – не інтелектуальний, а емоційний спосіб освоєння світу. Як емоційно-тілесний спосіб ставлення до світу, магія, без сумніву, ефективна. І природа її цілком зрозуміла, хоча й не для самих учасників магичних дій.

Щоби збагнути *природу магії*, слід відповісти на просте запитання: якими мають бути ті бажання, чиє здійснення залежить від магії чи ритуалу, інституалізованої магії. Вочевидь, магія реалізує бажання, чиє вдоволення залежить від нашого емоційно-енергетичного стану, від упевненості й налаштованості на успіх. Магія дає людині психологічну, а не зовнішньо-кавзальну, основу для досягнення бажаної мети чи емоційного підтримання рутинних форм щоденного життя. Магія – потреба будь-якого суспільства, засіб енергетично-емоційного – отже й тілесного – підтримання *традицій*. Сучасні магичні ритуали знаходимо в спорті, весіллі тощо. Ці соціальні феномени визначені ритуальністю дійства, що дає емоційні сили для підтримки партнерства особливого гатунку¹.

На нашу думку, *магія є історично першою формою тлумачної техніки*, технікою ігрового – через уяву – збудження емоцій, енергія яких сприяє досягненню життєво важливих цілей людини. (Тому, мабуть, давні греки і вгледіли спільність техніки й магичного мистецтва поезії, зближаючи *ποίησις* і *τέχνη*.) Якщо для мистецтва-розваги емоції є самоціллю, то для магії вони лише *засоби* досягнення утилітарної *цілі*. Якщо для справжнього мистецтва самоціллю є вираження індивідуальних і тонких емоцій, то для магії цінність емоцій – у підсиленні здатності реалізувати загальні і спільні цілі, значною мірою зовнішні щодо формування індивідуальності.

Тут можна ще раз згадати *рекламу*. Вочевидь, вона є спотвореною магією, бо маніпулює емоційною енергією споживача: навіює йому такі уявлення про засоби досягнень бажаної мети, котрі насправді потрібні не так споживачеві чи суспільству, як рекламодавцям-підприємцям. Реклама приховано переключає активність людей із самої мети їхніх потягів на випадкові і, зрештою, непотрібні засоби для її досягнення (рекламовані предмети). Тож реклама лише облудно обіцяє розрядити певні емоції в самій дійсності, постійно зтягує і навмисно зволікає з розрядкою, тоді як магія це робить на ділі. Однак рекламу й будь-яку магію – ще раз підкреслимо – об'єднує утилітарне використання емоцій, відповідно, утилітарність цілей. Їхні цілі завжди належать самій дійсності, є звичними

¹ Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 79-80.

й певною мірою спільними. Це, приміром, матеріальний добробут, суспільний і сексуальний успіх тощо. Відтак і апелюють вони до простих, сильних і типових емоцій, тобто потягів.

1.6. Допредикативний досвід і мистецтво. За Колінгвудом, у *справжнього мистецтва* немає цілей, незалежних від самого естетичного почуття. Таке почуття – це автономна діяльність, що не є специфічною реакцією на стимул, а більше схоже на Кантове «незацікавлене задоволення» від естетичного. Однак Колінгвуд ухиляється від розгляду естетичного почуття в суб'єктивістичній матриці зацікавленого чи незацікавленого задоволення, яку описав Т.В. Адорно в «Естетичній теорії»¹. *Почуття краси* суб'єктивне лише в тому сенсі, що виростає із самої естетичної діяльності, а не з певної якості об'єкта, є власне первинним досвідом уяви. Мистецтво зацікавлене не в тім, щоб твір нагадував «відображений» оригінал у реальності (representation як *μίμησις*), а щоб почуття, виражені твором, якісно відповідали почуттям, які в автора викликав оригінал. Якщо й можна говорити про *μίμησις*, то лише про *наслідування почуттів автора*, а то радше про спільний життєвий досвід, але в жодному разі не про авторське наслідування природи. Тож реципієнт мистецького твору мусить у своєму сприйнятті бути водночас співавтором, відтворювати авторські почуття, які цінні тим, що подають речі й світ у *новому*, незвичному світлі, тим збагачуючи наш досвід.

Саме від цієї думки, що речі завжди постають у світлі наших почуттів (пор. «кинення» Гайдегера), можна найлегше перейти до *головної тези Колінгвуда*: уява є інстанцією, що опосередковує реальність і людську діяльність, сказати б, є первинним способом буття у світі, отож визначає як мистецький досвід, так і «чисту» думку; мистецтво й інтелект лише тлумачать продукти уяви (сенса). Не дивно, що ця теза веде до того, що Колінгвуд, подібно до Гайдегера, будує *концепцію первинного (допредикативного) досвіду*, який передує науковому пізнанню, однак уже мовний. Ця концепція заперечує, по-перше, існування домовного досвіду, по-друге, той образ науки, де вихідне сприйняття реальності якимось дивом відповідає можливості загальнозначливого розрізнення, визначення і дескрипції в аристотелівському «апофантичному логосі». Колінгвуд воліє довести нетипове для натуралістичної філософії, переважно орієнтованої на винятковий статус науки: упривілейований стосунок мистецтва до первинного досвіду світу, адже мистецтво – це емоційне освоєння дійсності, що прямо спирається на уяву. Отже, Колінгвуд не лише обстоює, як і Гадамер, автономність мистецького досвіду, а й доводить, що якраз мистецтво автентично стосується вихідної єдності світу й самості.

Спробуймо розібратися, як Колінгвуд обґрунтовує свої антропологічні висновки, що, безперечно, суголосні тезі про

¹ Див. розділ «Теорія мистецтва Канта і Фрейда».

універсальність герменевтичного феномену, бо заперечують здатність науки мати свій власний підхід до «первинної даності» самої дійсності чи вічної сутності. Аналіз Колінгвудової концепції уяви покаже, чому Колінгвуд уважав, що наука не може пізнавати без інтерпретації, а відповідно не може остаточно розрізнити, з одного боку, *пояснення* і, з другого, *тлумачення* (уяву, метафору й інтерпретацію). Наука починає з продуктів уяви, які є, так би мовити, інтерпретацією досвідомого й індивідуального зв'язку нашої психосоматики із середовищем, «буттям-у-світі», тому наука є поняттєвим розробленням того, що вже є образною інтерпретацією уяви, – така позиція Колінгвуда.

1.7. Колінгвудова концепція досвіду. Розгляньмо детальніше Колінгвудову *концепцію досвіду*. Отже, досвід має три рівні, яким відповідають акти 1) відчуття, 2) уяви, 3) думки. Структура будь-якого зі згаданих актів досвіду складається з трьох нероз'ємних елементів: змісту, емоційного заряду й вираження. *Акт відчуття* відбувається на несвідомому, психосоматичному рівні, тому є індивідуальний і має психосоматичне вираження. *Акт уяви* відбувається на свідомому психічному рівні, теж індивідуальний, але має або психосоматичне, або мовне вираження. А ось *акт думки* як насамперед акт предикації відбувається на рівні свідомості, є загальним і має мовне вираження. На відміну від акту відчуття, акт уяви лишає в психіці людини свої продукти – уявлення, котрі потрапляють або до несвідомого (фройдівське «витіснення»), або до свідомості й мовлення.

1.8. Акт відчуття. Колінгвуд стверджує: відчуття не слід розглядати в структурі досвіду як ізольовані від емоцій. Також не слід говорити про два різновиди чуття – зовнішнього світу (об'єктивне) і внутрішнього світу (суб'єктивне). Насправді перцепція (наприклад, бачення червоного кольору) і емоційний заряд (наприклад, радість) становлять елементи структури єдиного акту відчуття (*impression*), який ми звикли під впливом сучасного «позитивістичного виховання» редукувати до акту чистого (об'єктивного) відчуття-бачення (*perception*). Насправді ж будь-який акт відчуття має свій емоційний заряд, про який можуть здавати собі справу діти, митці або «дикуни», виховані в «донауковій» культурі. Через те, що чуттєвість (*sensation*) існує нижче рівня свідомості, мабуть, неможливо усвідомити, яка особиста ситуація людини зумовлює саме таку, індивідуальну, єдність перцепції та її емоційного заряду. Психосоматична зумовленість відчуття набуває не керованого, себто автоматичного, вираження. Якщо акт відчуття стає предметом уваги й запам'ятовується, він стає, як зазначалось, матерією уяви, «діє на уяву» (*impression*). Якщо ж він не стає матерією уяви, тобто не виступає перед уявою як психічний вираз змісту відчуття і не передає уявленню свій емоційний заряд, то він виявляється під час своєї емоційної розрядки лише як *тілесний вираз* («неусвідомлений жест враження»). Акт відчуття здатен у момент свого

несвідомого тілесного вираження викликати емоційну комунікацію, коли зміст емоцій несвідомо передано іншим людям. Прикладом такої несвідомої емоційної взаємодії є випадки емоційного зараження натовпу, так званий масовий психоз.

Перш ніж перейти від акту відчуття до акту уяви, варто підкреслити, що, згідно з Колінгвудом, не лише несвідомий акт (психічного) відчуття, але й акти уяви та думки мають свій *емоційний заряд*, так би мовити, квант афекту. Наприклад, відчуття червоного кольору містить несвідому емоцію, яку приблизно, розглядаючи з боку уяви, можна назвати радістю. Відповідно, уявлення предмета певного кольору пов'язане з усвідомленою емоцією. Так і будь-яка думка теж має свій емоційний заряд, або «емоцію свідомості», як висловлюється Колінгвуд. Наприклад, ми спочатку усвідомлюємо ситуацію, установлюючи послідовний зв'язок уявлень, і лише отримана таким чином думка про ситуацію супроводжується емоцією любові, ненависті, сорому абощо. Певно, що «емоції свідомості», тобто почуття, значно багатші від емоцій відчуттів.

1.9. Акт уяви слід теж розуміти як дію не лише «у внутрішньому просторі суб'єкта», як розумів уяву Кант, а як психофізичну дію у світі. Тому йдеться, по-перше, про її емоційний заряд, котрий пов'язаний з тілесністю суб'єкта, по-друге, про її неодмінне ситуаційно-тілесне походження і вираження, котре, якщо не відбулося витіснення уявлення, є свідомим жестом (мовою). Звичайно, цей жест може бути й «внутрішнім мовленням», адже *мова* – це насамперед контроль і вибір жестикуляції з боку свідомості.

Матерією акту уяви є відчуття, а *формою* – свідомість (тлумачення), що залучає до акту уяви увагу, пам'ять і, як правило, мовну компетенцію. Через те зміст акту уяви відмінний від змісту відчуттів, з яких він утворює свої уявлення. У *досвіді уяви* відчуття продовжують існувати як матерія для форми, яка неодмінно пов'язана з психосоматичним чи мовним вираженням. Так само й у *досвіді думки* уявлення є матерією для форми думки. Або скажемо інакше: уявлення – це окремі сенси, які у формі думки отримують цілість зв'язків. Думка може бути або послідовним (логічним, предикативним) зв'язком уявлень, або думкою про самі зв'язки в думці («думка про думку»). Проте щодо останнього твердження виникає питання, чи можна повністю абстрагувати розумові зв'язки уявлень від відповідних їм уявлень, зробити матерією думки саму думку? Колінгвуд уважав: якби така абстракція була можливою, існувала би символічно-однозначна мова, повністю позбавлена своєї виражальної природи, адже в ній зв'язки були б суто нормативні, а місце уявлень заступали б символи-узагальнення, що не мають за собою уявлення і його емоційного заряду, отже, не втілюються у відповідному жесті, тілесному виразі; однак така мова неможлива, бо експресивність, відповідно, формування ситуативної взаємодії є сутнісна властивість мови.

1.10. Допредикативний досвід у прагматичному аспекті. Якщо згадати *поняття допредикативного досвіду*, зі щойно наведених поглядів Колінгвуда випливає, що цей досвід є досвідом відчуття й уяви, а не думки чи філософської рефлексії. Незбіжною з цими поглядами буде феноменологічна ідея про своєрідне споглядання сутностей (рецепція феноменів), мовляв, незалежне від *індивідуального досвіду* уяви. І справа тут не лише в тому, що Колінгвуд по-натуралістичному розглядає *безпосереднє сприйняття* тільки в сенсі позасвідомого, *психічного відчуття*, що має бути якимось пов'язане з фізичною і психосоматичною реальністю, а й у тому, що Колінгвуд по-номіналістичному стверджує, що все усвідомлене нами, будь-яка думка, мусить певним чином стосуватись індивідуально-соматичного як онтологічно первинного, бо первинним є індивідуальний акт досвіду¹, що й на рівні досвіду думки зберігає зв'язок із тілесністю, емоційністю й виразністю дії.

На наш погляд, очевидна *прагматистична* універсалізація цих ознак дії-досвіду дає змогу Колінгвуду через уяву та мову поєднати фізичну і психічну реальність зі свідомістю. Тому для нього самість не відчужувана від виражальної діяльності, не передує останній. А думка лише тоді є думкою, зрозумілою для інших, коли має *через* уяву і в мові свій емоційно-індивідуальний вираз, котрий інші, якщо підготовлені своїм досвідом, традицією, здатні відтворити в досвіді, тобто разом з її автором пережити думку, ідучи в її переживанні від авторського виразу до змісту. Тут навіть краще казати, що мовлення виражає емоцію, яка твориться в діалозі – процесі взаємодії, взаємного вираження. Думка, що складалась би з одного загального змісту, цілком позбавленого емоційного заряду й індивідуальної виразності, не може стати зрозумілою чи навіть вимовленою. Якщо номіналісти твердять, що загальне – це одні лише імена, то неможливість цілковито загальної думки випливає з того, що не існує імен з ізольованим і самототожним сенсом; *мова* – це аж ніяк не зібрання імен, слів, а передовсім виражальна діяльність. За Колінгвудом, *зміст (значення) мовних виразів* не розкладається на зміст окремих слів чи знаків, бо він збігається з дією та вираженою в ній емоцією, котрі не можна видалити з контексту цілісної діяльності, чи досвіду (способу буття у світі). Якщо в цій *ключовій тезі* зрозуміти єдність дії та вираження емоції, сенс її буде цікаво зіставити з антипсихологістичною тезою Вітгенштайна. Той твердив, що значенням мовного виразу є його використання в «мовній грі», тобто в горизонті цілісної діяльності. От і Колінгвуд визнає, що вираження емоції передбачає опертя на вже усталену, спільну мову і спільний досвід комунікації, отож вираження емоції не обмежується психічною сферою індивіда.

¹ Тут, на нашу думку, поняття індивідуального акту досвіду як онтологічно первинного корелює з фундаментально-онтологічним поняттям буття-у-світі.

1.11. Уява і метафора. Як же конкретно описати *своєрідність акту уяви*? На жаль, у Колінгвуда не знайдемо відповіді на це питання. Те, що відрізняє його погляди від теорії уяви у філософії Канта, це послідовна відмова від *механістичного осмислення синтезу уяви*. Продукт уяви (Einbildung), уявлення, можна порівняти з образом (Bild) тому, що образ являє собою таку цілість своїх елементів, котра є *органічною*, а не механічною чи схематичною. Стосовно утворення образу є неприйнятним технічний принцип послідовного зв'язку деталей – «роблення» як виробниче комбінування. Замість послідовного комбінування елементів згадаймо тут образне порівняння в мові – *метафору*. Вислів «чаша буття» є образом, що уподібнює буття чаші. Але цей образ є виразом – до речі, зі своїм емоційним квантом, – чий сенс не відокремити від його прагматики й не розщепити на окремі семантичні значення слів «чаша» і «буття», які б об'єднувалися завдяки загальнозначливій предикації. Тут діє принцип нерозривного зв'язку того, *як* сказано, з тим, *що* сказано, тобто принцип єдності форми і змісту мовлення – *принцип елоквенції* (eloquentia). А ось із сенсом вислову «склянка води» можна здійснити вищезгадану операцію семантичного розщеплення, адже це не вислів-образ як цілісний продукт уяви, а вислів-думка, коли стверджують (предикативна дія), що склянка містить воду, тобто *суб'єктові* вислову приписують зв'язок із певним *предикатом*. Критерієм істинності такої предикації є *принцип технічної дії*: мета – засіб. Отже, кожний, хто зможе відрізнити в послідовності свого досвіду склянку з водою від порожньої склянки, утамує спрагу (мета). Натомість істинний сенс виразу «чаша буття» є індивідуальним. На думку Колінгвуда, саме з індивідуальними істинами має справу мистецтво.

Що таке ця *індивідуальна істина*? Вочевидь, це істина допредикативного досвіду – досвіду уяви. Уява в мистецтві виявляє істину індивідуального факту, тоді як наука на підставі предикації виявляє істину стосунку фактів. Уявлення, які *виражає* мистецтво, є конкретними й індивідуальними, тоді як уявлення, що *описує* інтелект, є абстрактними й узагальненими. У досвіді мистецтва уявлення такі, що в них *не розрізнено те, що належить мені, і те, що належить світові*¹. Це можна назвати єдністю екзистенції та світу в первинному розумінні (буття-у-світі).

1.12. Гра і мистецтво. Досвід гри, за Колінгвудом, не подібний до мистецького. Колінгвуд підозрює *гру* в корумпованих зв'язках з реальністю, адже уява в грі перебуває під цензурою бажання, позаяк у грі бажують, щоб ігрові успіхи обернулися на такі самі успіхи в дійсному житті. Відтак у досвіді гри, як і в науковому досліді, уже є розкол між тим, що належить суб'єктивності, і тим, що належить світові. Натомість досвіду *поета*, коли той мистецьки висловлює захоплення іншою людиною, властиве те, що поет не запитуватиме себе: ця особа достоту краща за всіх на світі чи лише

¹ Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 263.

мені так здається? Висловімося в термінах Гайдегера: митцеві тут ідеться про те, що належить його первинній відкритості світові. Згідно з Колінгвудом, це факт уяви, а не науки. Мистецтво – це знання індивідуального, тому мистецька уява не розщеплює досвіду на розумові абстракції «суб'єкта» і «об'єкта», не розмежовує себе і світ, а переживає світ *hic et nunc*. Митець повністю визначений залученням до ситуації, яку мистецьки виражає. Інші люди, включені до тієї ситуації, є для нього лише як її моменти, як ті, що залучені до світу митця і не є тут індивідами, котрі, певно, за межами цієї ситуації мають власні об'єктивні якості, порівнювані з такими якостями інших індивідів. До речі, через таку свою «суб'єктивістичну» властивість мистецтво подеколи звинувачують в «аморальності». Та й справді, як *індивідуальне знання* воно не здатне до моральних узагальнень. І на це можна відповісти, що, проте, воно вміє виражати індивідуальні емоції та вчинки так, що ті збагачують досвід людей і допомагають створити моральні зразки. Має рацію Рорти: роман XIX ст., розкривши повноцінний світ жінок, простолюдинів і чорношкірих, сприяв гуманізації більше, аніж уся моральна філософія¹.

1.13. Акт думки і час. Отже, як бачимо, Колінгвуд вважає синтез уяви чуттєвим, індивідуальним і допредикативним. Це сплав відчуттів в одну ідею-образ, *уявлення*. Якщо здійснено *акт уяви*, його зміст є вже усвідомленим, але індивідуальним. Причому він залежатиме від контексту, який становлять інші змісти актів уяви. Однак уява не здатна сама ставити свої уявлення в часову, логічну чи кавзальну послідовність, отже в таку, де йдеться про відповідність думки реальності. Мабуть, існує тільки зв'язок змісту акту уяви з констеляцією психосоматичних факторів життя індивіда, що відбивається у відчуттях як матерії акту уяви; але це, так би мовити, вертикальний онтологічний зв'язок, протилежний горизонтальному зв'язкові розумової послідовності й узагальнення. Зрештою, тільки стосунок акту думки і його змісту має завжди повторюватися й бути, як уважають, у всіх людей однаковим, щоб бути істинним. Тільки думка зіставляє змісти, порівнює, абстрагує й узагальнює. Тому лише думка, що зіставляє поняття, стосується часу. Натомість уява, за Колінгвудом, залишається на рівні позачасового досвіду.

Колінгвуд ніяк не враховує Кантову спробу розглянути час як трансцендентальну форму чуттєвості й умову синтезу уяви. У цьому пункті осмислення уяви він, безперечно, стоїть нижче Гайдегера, який не відкинув Кантову спробу тільки через її механістичні обертони, а, навпаки, поновлює спробу ввести час у синтез уяви. Доречності цієї спроби легко збагнути, прочитавши «Принципи мистецтва» Колінгвуда. Адже праця не роз'яснює стосунку образу і тексту, окремого виразу і цілості твору. Мова про основне

¹ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Русс. феноменологич. общество, 1996. – С. 20-21.

утруднення номіналізму: зв'язок індивідуального і цілості. Мистецький твір, текст, *оповідь* мають організацію, котра істотно подібна до організації людського часу, *історії*. Як синтез уяви здійснюється на рівні історичного досвіду та зв'язку уявлень і виражень у творі? Здається, цю проблему цілості Колінгвуд – на відміну від Гадамера – докладно не обдумав.

1.14. Досвід уяви цілісної діяльності. Образ і наратив. Однак у «Принципах мистецтва» є змістовні натяки на розуміння згаданої проблеми. Спробуємо використати їх у нашій реконструкції. Отже, Колінгвуду йдеться про мистецький твір як *об'єкт уяви*. Цілість твору існує не поза уявою, уречевлено, а тільки в діяльності уяви, точніше, у *досвіді уяви цілісної діяльності* (*imaginative experience of total activity*), – це підсумкова ідея філософії мистецтва Колінгвуда, що перегукується з ідеєю досвіду як *вихідним способом буття у світі*. Отже, спосіб існування твору – це наша цілісна діяльність, «яка сприймається чи усвідомлюється завдяки використанню уяви»¹.

По-перше, це означає, що *цілість уявлень мистецького твору слід розглядати аналогічно стосунку елементів окремого акту уяви*, трактованого вище. Ідеться про твір як цілість актів уяви, що мають за свої елементи зміст, емоції та мовне вираження. Отож твір – це діяльність вираження емоцій. По-друге, згадана цілісність уявлень не є якоюсь формою, що впорядковує матеріальні елементи. Колінгвуд відкидає в цьому пункті підхід *естетичного формалізму*, бо це підхід *технічної теорії мистецтва*, що об'єктивує форму як умову цілості твору. Якщо, приміром, узяти мистецький текст, він не існує як цілість слів-матеріалу і стилю-форми. Він існує як цілість тільки через уяву, у її досвіді цілісної активності. Тільки уявою мовні вирази об'єднуються, так би мовити, у *наративну цілість*, де сказане раніше і пізніше наявне в змісті теперішнього так, як складові образу наявні в цілому образі (герменевтичне коло).

Наведемо ще кілька прикладів на підтвердження *образної цілості твору*, себто тотожності в уяві структури образу й наратива. Коли ми чуємо рідну мову, наша уява підсовує нам звуки, яких наше вухо не чує, бо зазвичай люди ковтають закінчення слів тощо. Без дії уяви надто складно було б зрозуміти почуте – самі лише реальні звуки. У потрібності цієї дії переконуємося, коли чуємо напівзнайому іноземну мову: не в змозі її зрозуміти, бо наша уява тут не реконструює за почутим повної фонетичної структури вислову, який би на письмі ми розшифрували, бо знаємо всі слова з нього. Так само й музика – це здійснене у свідомості цілісне й наскрізне взаємовизначення звуків (мелодія), а не набір реальних звуків, які ми почергово сприймаємо. Це улюблений приклад Дильтая і Бергсона. Гусерль полюбляв згадувати цей приклад, коли пояснював природу «внутрішньої свідомості часу». Однак для Колінгвуда цілість мелодії – цілість уяви, яка

¹ Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 144.

позбавляє звуки послідовності фізичного часу й так здійснює їхній позачасовий синтез. Як зазначалося, де феноменологічний напрям знаходить не фізичний, а «людський» час, там у Колінгвуда царює уява.

По-третє, найголовнішим у розумінні *мистецького досвіду як досвіду уяви цілісної діяльності* є теза Колінгвуда про те, що не слід думати, що твір емоційно виражає лише спеціалізоване освоєння світу, пов'язане з тими органами відчуттів, до яких звертається окрема галузь мистецтва (візуальне мистецтво, музика, література тощо). Насправді мистецтво завжди звертається до *всього рухливого тіла* людини та її цілісної діяльності – способу буття у світі. Так, картина стосується не лише візуального сприйняття, а й сприйняття її всім тілом – через ставлення до зображеного як до того, що пов'язане з усією мускульною діяльністю реципієнта, його тактильним сприйняттям зображених речей тощо. Як у картині можна відобразити все, що маляр відчув усім своїм єством, так у вірші можна почути й рухи тіла, і запах, і візуальний образ. Уява синтезує цілісний та індивідуальний досвід, а от думка, навпаки, не обходиться без абстрагування.

1.15. Досвід думки й інтерпретація. Чим же є думка порівняно з уявою? *Акт думки* встановлює у свідомості послідовний зв'язок уявлень. Цей зв'язок, або синтез, Колінгвуд вивчає у своїй теорії мистецтва лише як предикативний. Наприклад, «Сьогодні хмарно» – це думка, утворена свідомістю внаслідок зіставлення уявлень про погоду, що накопичилися протягом багатьох днів. Утім, якщо пам'ятатимемо, що матерією предикації є продукти уяви, то погодимось, що думати – значить *інтерпретувати*: синтезувати продукти уяви. Немає «істинного опису реальності», який би ґрунтувався на безспірних фактах відчуття, а не на індивідуальних фактах уяви. Так само немає універсального знання (пояснення), яке забезпечувалося б трансцендентальністю форм чуттєвості і розсуду (програма Канта) або феноменологічною рецепцією сутностей (програма Гусерля). За Колінгвудом, є лише досвідне знання, зокрема досвід думки. Стосовно цього досвіду слушним є питання про істину інтерпретації.

Істина інтерпретації – це практично прийнятний, когерентний зв'язок уявлень. Помилка стосовно наших уявлень – це помилка в оцінці їхніх зв'язків з іншими уявленнями, можливими чи очікуваними¹. Наприклад, міраж у пустелі обіцяє швидке досягнення берега водойми, однак уявлення, які дає даліше пересування мандрівника по місцевості (згадаймо кінестетичність досвіду за Гусерлем), будуть своєю цілістю суперечити міражу й тим самим доведуть, що в реальності поблизу немає того, що обіцяє міраж. Словом, реальне явище міражу дає хибні уявлення лише щодо цілості досвіду мандрівника, мета якого – дістатися водойми.

¹ Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 177.

Відповідно, хибну інтерпретацію міражних уявлень як обіцянку скорого перепочинку мандрівник здатен замінити на істинну: це лише фата-моргана.

1.16. Висновок із Колінгвудової концепції досвіду. Відчуття, координоване увагою щодо психічної топографії (предмет – фон, свідомість – несвідоме, місце в розповіді), перетворюється на предмет уяви, чи явлення для свідомості. *Увага* – не реакція на подразники, це акт свідомості, яка завжди телеологічно спрямована до цілості, підтримки єдності досвіду. Слід зазначити в сенсі фрейдівського натуралізму, що коли неінтерпретовані уявлення потрапили в несвідоме, вони впливатимуть на психосоматичне життя цілком реально, як фон чи горизонт, що лишається поза увагою, але без якого не існує предмет уваги. Якщо ж, навпаки, уявлення набувають сенсу *для нас*, то це значить, що вони потрапили до кола взаємного визначення цілості і частин, тобто *кола інтерпретації*. Тому Колінгвуд і говорить про почуття уяви, що «вони вплетені в тканину нашого життя, позбавлені права самостійного буття поза її структурою», через це вони «вже одомашнені», вилучені з потоку відчуття й контрольовані свідомістю¹. Отже, й *основний когнітивний акт* – предикація як установлення стосунків уявлень, які складають предмет пізнання, – і *думка про сам зв'язок уявлень* (інтелектуальний рівень досвіду) мають за критерій своєї істинності когерентність, цілість досвіду, до якого вони входять. Тож усвідомлена й пізнана реальність – лише цілість і послідовність інтерпретації як вихідного способу буття у світі.

Однак чи заперечує *ідея когерентності й конкретності досвіду* множинність його різновидів? Окрім досвіду пізнання фізичної дійсності ми відразу ж згадаємо досвід мистецького освоєння дійсності. І тут, мабуть, слушно прозвучить загальна теза Колінгвуда, що істинність зв'язків уявлень у мистецькому творі відповідає цілості досвіду мистецького вираження. Цілість мистецьких твору й досвіду має куди більш індивідуальний характер, ніж природничі знання і науковий досвід. Якщо природниче дослідження насамперед претендує на інтелектуальну загальність свого досвіду, то мистецький твір – на емоційну виразність. Отже, мистецтво має справу з наративною цілістю уяви, а природнича наука – з інтелектуальною цілістю висловлень. Проте в обох різновидах досвіду цілість слід розглядати як мовну, пов'язувати з певним різновидом мовлення.

1.17. Колінгвудова концепція мовлення. Після цього висновку, вважаємо, слід сказати про Колінгвудове *розуміння мови*. Не випадково, що Колінгвуд подав свою концепцію мови в книжці з теорії мистецтва. Це випливає з того, що для Колінгвуда *мова є насамперед експресивною комунікацією, мовленням*. Мистецтво як спосіб емоційної експресії – це

¹ Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 195.

різновид мовної комунікації, що краще від будь-якого іншого різновиду досвіду виявляє сутність і генезу мови.

На нашу думку, мова насправді почалася з вираження найважливіших людських емоцій. До них, певно, належать ті, що стосуються фундаментального життєсвітowego розрізнення Свого і Чужого. Ясна річ, уявлення Свого мають емоційний заряд любові, а Чужого – ненависті. За Колінгвудом¹, любов – це емоційний стосунок до того, що ми вважаємо неодмінно пов'язаним із нашим існуванням, отожд зло і благо для об'єкта любові є злом і благом для нас самих. Емоція ненависті – це стосунок до того, що протидіє нашим бажанням і викликає біль, це стосунок до активно ворожого. Отже, мовлення зароджується разом з уявою як риса свідомості, як складова акту уяви. *Мовлення* – це фізичне вираження емоції, підпорядковане свідомості; тобто керована дія, і дія зі змістом, який виражає емоція. Якщо емоція агресії виражена у звуках і рухах інстинктивно й автоматично, це ще не мовлення, а психічні сигнали тварин. Якщо ця емоція виражена фізичною дією свідомо, тобто в контексті ситуації та досвіду, отже контрольованим чином і з певною метою, – це вже мовлення, хоча й не наратив.

1.18. Жест. Колінгвудове розуміння мови, думаємо, добре висловлюється поняттям жесту. *Жест* – це рухоме втілення емоції, що має сенс для адресата. Жест є виразом емоції, яка виникає під час дії, особливо тих, що спрямовані до взаємодії. Комунікативна природа жесту якнайкраще вказує на зв'язок змісту акту уяви з емоцією і вираженням. Тому Колінгвуд, до речі, припускав, що танок – система жестів – був найдревнішою мовою. Ми б додали: мовою любові до свого племені, тобто емоційним вираженням почуття соціальної, точніше – світової, інтеграції.

Жест є зовнішнім, спрямованим до Іншого, виразом як елементом дії уяви. Уявлення не може існувати без свого вираження, отожд, мабуть, свідомість виникала як «внутрішнє мовлення», як вираження для себе, подумки. Мовлення як «внутрішня жестикуляція» і беззвучна артикуляція було першою формою самосвідомості, утворенням досвіду мовлення як, водночас, слухання себе. Справді-бо, якщо я чую власне мовлення, я усвідомлюю себе як носія уявлень. Тут Колінгвуд бачить коло: тільки сконцентрувавши увагу на своїх переживаннях, я можу знати, що я переживаю, але тільки виражаючи переживання словами, я концентруюся на своїх переживаннях і дізнаюся про те, що я здатен переживати². Мовлення невід'ємне від самоусвідомлення й одночасного самотворення.

1.19. Мистецтво як мова. Техніка і творчість. Для Колінгвуда *мистецтво* – це передовсім мова, бо мистецтво теж є таким самовираженням автора, котре ніяк не передбачає існування предмета, що

¹ Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 214-215.

² Там само. – С. 229.

«сформований в уяві» ще до свого мистецького вираження. Зміст уяви насправді невідокремлюваний від дії уяви, тобто від його вираження. Отже, мистецьке вираження – це одночасне тлумачення автора змісту своєї уяви, котра дає первинний, автентичний стосунок до світу («мій світ»). Якогось іншого шляху, окрім саморозуміння-самовираження, у мистецтві не існує. Тому справжнє мистецтво є *творчістю*, тобто творенням «з нічого» в сенсі тотожності процесу вираження й утворення. Лише неавтентичне мистецтво спочатку має певний задум твору (мету), розрахований на найширший успіх серед споживачів, а потім відшукує найкращі «виражальні» засоби втілення задуму. Вочевидь, така роз'єднаність засобів і мети є ознакою *техніки*, кавзально-аналітичної думки, а не уяви.

Як бачимо, *розрізнення справжнього і несправжнього мистецтва* Колінгвуд ґрунтує на розумінні уяви як виражальній діяльності. Оскільки в акті уяви неможливо розділити вираження і зміст¹, остільки у справжньому мистецтві неможливо розділити засоби і мету. Тому несправжнє мистецтво, що розділяє засоби і мету, є *технікою* (ремеслом). Відтак, справжній і вихідний досвід мистецтва є спонтанною та експресивною мовою, а несправжній і похідний – неживою й інтелектуалізованою. *Експресивність мови* – це запорука того, що автор і реципієнт перебуватимуть в однаковому стосунку до твору: лише в самому мистецькому вираженні обидва дізнаються про зміст емоцій і сенс речей, даних за посередництва емоцій. Для автора у *вираженні* збігаються осягнення світу й осягнення себе – розуміння й саморозуміння, а водночас і самотворення. Через те й реципієнт може поставитися до авторських виразів як до своїх, зрозуміти мистецький твір, адже автор не здатен у ньому на нещирість, тобто на технічне ставлення до спільної з реципієнтом традиції, спільного досвіду. Натомість *інтелектуалізована мова* є ознакою того, що автор і реципієнт не в однаковому положенні щодо твору, що автор технічно поставився до традиції та реципієнта, бо не виражає себе, а в загальних термінах ставиться до мети, засобів і реципієнта, а значить може нещиро розмежовувати власне ставлення до твору і запрограмоване ним ставлення реципієнта. А це нагадує нам демагога, який не виражає й прояснює свої спільні з аудиторією інтуїції, а своєкорисливо маніпулює її примітивними почуттями.

Отже, *мистецька раціональність протистоїть технічній раціональності*. Мистецтво невід'ємне від індивідуального й практичного досвіду – тобто пов'язане зі знанням-дією й нетематичним знанням, котрі через (мовне) вираження розмикають *світ*. «Вираження – це діяльність, для якої не може існувати жодного методу», – стверджує Колінгвуд². Так, він поділяє думку Гердера й Гегеля, що в мистецтві істина втілена чуттєво, але не думає, що та сама істина може набути інтелектуальної форми. Кожна

¹ Нероздільність змісту і вираження (способу даності) – це поняття самовияву, як митця, так і твору.

² Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 112.

мова – мистецька чи інтелектуалізована, англійська чи французька, музична чи театральна – висловлює лише їй властиві змісти й емоції, отже, власні сенси. І мови різняться за ступенем експресивності. Тільки мова справжнього мистецтва виражає істину індивідуальних почуттів і первинну даність речей у світі.

2. Онтологія твору

2.1. Походження і значливість твору. Порівняймо *антропологічну теорію мистецького досвіду* Колінгвуда з *феноменологічними* поглядами Гадамера на цей досвід. У порівняльній реконструкції зможемо чіткіше окреслити неодмінні умови досвіду й засади філософсько-герменевтичної онтології твору, бо Гадамер не виклав цілісно свою філософію мистецтва.

У 1 частині «Істини і методу», яка має назву «Поширення питання про істину на досвід мистецтва», він досліджує істину, яку виявляє досвід мистецтва. Отож Гадамер розглядає мистецтво у світлі *головного питання книжки – про істину буття*. Через те досвід мистецтва осмислено в моментах, спільних із досвідом історії, комунікації та філософського саморозуміння. Іншими словами, мистецтво аналізоване в «Істині і методі» під кутом зору фундаментально-онтологічного питання – розуміння первинного способу буття у світі, яке передовсім виявляється в згаданих різновидах досвіду самоздійснення, історії, мовної комунікації, адже в них ми здатні зустріти нетематичне, з горизонту світу, – те, що не втиснуто в рамки поняттєвих конструкцій, не об'єктивоване. Словом, це й позначає термін «істина буття».

Гадамер вивчає, як історично-мовний горизонт даний у тім, що називаємо *сенсом*, зокрема, сенсом мистецького твору. Однак онтологія також означає розуміння самого буття. Розуміння ж будь-якого сенсу, зокрема і сенсу буття, передбачає визначеність буттям – належність до історичної традиції. Цю герменевтичну циклічність, основну герменевтичну структуру, і можна виразити Гайдегеровим висловом про мову як дім буття.

Пізніші тексти Гадамера (див. 8 і 9 тт. зібрання його творів) містять його *поетику*. А це інший аспект розгляду мистецтва. Є ще стаття «Актуальність прекрасного»¹ (1974), яка стисло пояснює весь підхід Гадамера до мистецтва. Наша реконструкція не дотримуватиметься послідовності викладу теми мистецтва в «Істині і методі» чи інших працях. Орієнтуватиме нас порядок викладу антропологічних поглядів Колінгвуда в попередніх підрозділах. Зіставмо ідеї двох авторів, щоб усебічно прояснити для себе феномен мистецтва, який має показати неодмінні умови буття у світі.

Звичайно, філософська антропологія і феноменологічна герменевтика підходять до мистецтва з протилежних боків. Антропологія передовсім цікавиться генезою мистецького твору, а феноменологія – його буттям. Тож ідеться про план *походження* твору (антропологія) і план *значливості* твору (феноменологія). Чи можна ці плани поєднати, не втративши на змісті

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного // Герменевтика і поетика: Вибр. твори. – К.: Юніверс, 2001. – С. 51-99.

кожного? Це старе та, здається, нерозв'язне питання. Не намагаючись його остаточно розв'язати, спробуємо мати його за тло нашої реконструкції. Можливо, нам вдасться зрозуміти слухність обох згаданих підходів, якщо вгледимо їхній спільний ґрунт – розуміння, що належна роль мистецтва в нашому житті дає змогу бачити «самі речі» первинного досвіду як вихідної єдності зі світом, дає змогу само-виявитися дотеоретичному, необ'єктивованому сенсу. Для Колінґвуда це бачення – умова самовираження-здійснення особистості; для Гайдегера і Гадамера це бачення – умова автентичного способу буття у світі – осягнення істини буття. Таким чином, можливо, збігаються тенденції філософії мистецтва, які, за класифікацією Гадамера, спочатку здаються протилежними: тенденція естетичної свідомості, або посткантівської естетики переживання, і тенденція онтології мистецького твору. Маємо з'ясувати це. А спочатку кілька пояснень.

2.2. Метафізика й онтологія твору. Варто обережно поставитись до Гадамерового висновку про *суб'єктивізм кантівської естетики*, що ніби накладає свій карб на всю – крім феноменологічної – філософію мистецтва. Хоча цей висновок сприяє самоствердженню онтології мистецтва Гадамера, він надто категоричний. Кантівський трансценденталізм, звичайно, є суб'єктивним, але Кант, розглядаючи уяву й розсуд як здатності душі, говорить про мистецтво як їхню «вільну гру». Отже, мова йде про гру, але таку, коли естетична оцінка спирається на почуття «незацікавленого задоволення» від суб'єктивної доцільності, тобто доцільність без утилітарної цілі, отож вона подібна до телеологічної, об'єктивної доцільності у сфері розуму. Не спростовуватимемо зараз можливість насолоди красою, яка начебто не стосується бажання – греки, приміром, мали за прекрасне (*καλόν*) все, що викликає жадання володіти ним як благом, тобто заради нього самого, – а зауважимо, що Канту йдеться про *судження смаку*. Отже, за Кантом, про *красу* можна судити й сперечатися, хоч істина в цій суперечці не поняття, а споглядальна: не відзначається об'єктивною загальністю ні *закономірності*, тобто теоретичної істини науки, ні *добра*, тобто практичної істини моралі. Слід, урешті-решт, зважати на те, що Кант намагався визначати норму краси, говорячи про середню міру й «щось характерне».

Усе це Гадамер ніби й ураховує, проте всю історичну трансформацію естетики він неухильно трактує як поступову втрату *гуманістичної традиції смаку*. Тому кантівська й післякантівська естетика постає в «Істині і методі» як *забування буття твору*, отже, постає у світлі Кантового спадку – *естетичного розділення*: уречевлений твір і самодостатня *естетична свідомість*. За Гадамером, *суб'єктивізм – фатум модерної естетики*. Навіть естетика Гегеля, хоча й відзначена як така, що скасувала

естетичне розділення¹, але врешті не править за виняток², бо в ній мистецька істина отримує санкцію на зняття в істині духа, тобто в думці як вихідному способі буття суб'єкта. Окрім того, естетика геніальності, розвинута Шилером і Гете, істотно збігається, за Гадамером, з натуралістичною, адже обидві говорять про реальність просторово-часового світу і нереальність світу мистецької уяви.

Однак Гадамер не так далеко, як Гайдегер, заходить у пошуках коріння модерного суб'єктивізму. Він не відкидає всієї давньої метафізики, уникає її редукції до метафізики наявності і зазначає, що їй притаманні й інші мотиви, вона прагнула досягти «самих речей», які мають зв'язок зі світом. Досвід речі (Ding), мовляв, відмінний від досвіду наявного. Гадамер воліє «захистити достоїнство Dinge und Sachlichkeit der Sprache», звільнити їх від передсуду онтології наявного й поняття об'єктивності. «Ми виходимо з того, що в мовному оформленні людського досвіду світу відбувається не вимірювання чи облік наявного, а здобувається на голос (zu Worte kommt) сама суть у тім вигляді, у якому вона як суще й значливе являє себе людині»³. Окрім грецької філософії логосу, що трималася єдності мови й думки, і Платонової метафізики світла й краси Гадамер цінує думку античної і середньовічної метафізики про належність (Zugehörigkeit) того, хто пізнає, до самого буття⁴. Це бачення пізнання як моменту самого буття, а не як діяльності суб'єкта, зокрема, повертає герменевтику гуманітарних наук до спадщини старої метафізики. Урешті, бачимо герменевтичне коло як фундаментальну структуру нашого буття у світі, на яку спиралася вже антична ідея «філософського навернення». Досвід філософії, гуманітарних наук і мистецтва однаковою мірою виявляє те, що істина, котра перевищує суб'єктивність, визначається із горизонту *буття*, яке в цілому не потрапляє у промінь тематизації.

Доки Античність не диференціювала досвід філософії, гуманітарних наук і мистецтва, доти філософська думка й практика ясно доводили, що основною структурою буття у світі є герменевтичне коло. За наших часів щонайбільше світла на цю структуру, мабуть, кидає мистецтво, бо його спосіб буття найочевидніше показує подієвий характер буттєвої істини, себто істини як єдності окремого і цілого, виявленого і прихованого, актуального і потенційного. Утім, ще Платон у «Філебі» трактує саме красу як відкритість істини, бо очевидно, що онтологічна структура краси є самовисвітлення, виявлення (Vorscheinen), завдяки чому речі виходять на яв у своїх абрисах, а краса постає в них як спільна міра. Гадамер зазначає: «Наш аналіз місця краси в класичній грецькій філософії, отже, дає

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 161-162.

² Там само. – С. 54, 63, 81, 98-99.

³ Там само. – С. 421.

⁴ Там само. – С. 423.

результат, що цей аспект метафізики має продуктивне значення ще й для нас. Що буття є себе-показом (Sichdarstellen), а кожне розуміння є подією (Geschehen), – цей перший і останній висновок (Einsicht) однаково виходить за горизонт як метафізики субстанції, так і метаморфози, якої поняття субстанції зазнало в поняттях суб'єктивності й наукової об'єктивності»¹. Отже, естетична свідомість трактує мистецький твір лише як вирази (Ausdruckserscheinungen) суб'єктивності у своєму часі, натомість в аспекті античної метафізики краса дає нам досвід буття (Seinserfahrung).

Проте крім аспекту метафізики краси, що стосується й мистецького досвіду, важливим аспектом онтології твору є тілесність як умова цього досвіду. Словом, акцентуючи належність самоті до буттєвого ладу, не концентруймося, як Гайдегер і Гадамер, тільки на залежності від «вищого» горизонту мовлення. Для онтології твору важить – згадаймо Колінгвуда – «нижчий» психосоматичний горизонт. Звичайно, не йдеться про хибність тези, що все зрозуміле буття є мовною інтерпретацією. Ясна річ, немовне – приміром, мовчання в розмові – розуміють у зв'язку з мовою і через запитання, які воно, на нашу думку, ставить нам. Але чи можна задовольнитися ідеєю себе-показу буття у слові? Гадамер, здається, задовольнявся, обмежив-бо свої дослідження «вищими» ділянками переказу, поезики, історії понять, які визначають нашу думку. На «нижні», природні, ділянки буття, що цікавлять натуралістичну антропологію, він принципово не спускався.

Якщо придивитися разом із Фройдом, Колінгвудом, Рорти до умов мистецького досвіду, ми знайдемо їх «нижче» рівня свідомості й переконаємося, що їх теж слід уважати буттєвими, бо їм невідхильно підпорядкована самість. Наприклад, умовою творчості поета є його ідіосинкразія, підсилена вибіркова чутливість², що утворена психічною травмою дитинства й опосередковує в мистецькому досвіді зустріч поета із собою, викликає певні його запитання до себе. Отже, натуралізм каже, що існує суще, яке спрямовує свідомість; *свідомість обумовлена реальністю* – наприклад, тією ж ідіосинкразією, психічним несвідомим, або стосунками влади, праці й бажання, – і ця реальність має, сказати б, характер анонімної інтенційності, проте ця її інтенційність є випадковою та історичною, і залежною від того, як її виражають. Однак у мовному вираженні цієї реальності, «нижньої» ділянки буття, натуралісти бачать небезпеку, що власна сила слова, обумовлена ним «зустріч у мистецтві з самим собою», здатна на соціальну регламентацію, інструменталізацію і підкорення тіла. Отож вислів Фуко «душа – це в'язниця тіла» уточнюється так: мова – це

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 488.

² Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М. : Русс. феноменологич. общество, 1996. – С. 43-71.

в'язниця тіла. Ось який вигляд має довершена позиція антиметафізичного натуралізму.

Проте в досвіді мистецтва людина зустрічається зі згаданою реальністю як *своєю*, тобто зустрічається із собою. Та чи є ця зустріч самопізнанням у сенсі самосвідомості, поняттєвого визначення даного? Ні, *зустріч із собою* – не самотематизація, не відображення наявного. Навпаки, зустріч із собою – це самоздійснення через самотлумачення. Колінгвуд і Рорті показують, що ця зустріч відбувається в мистецтві – царині *уяви*, здатній перетворити наявне в ненаявне, випадкове в невідповідне, утворивши символ чи метафору, отже, здатній онтичному існуванню людини, первинно випадковому й «ув'язненому», накинути буттєву цілість оповіді. Чи не відсилає поняття *уяви* до того, що для Гадамера є герменевтичною істиною мови: єдність скінченного і нескінченного, множинного і цілісного?

2.3. Герменевтична антропологія. Герменевтична поправка Колінгвуда до антропологічного натуралізму вможливує продуктивне осмислення *уяви* в мистецтві. Згадаємо, Колінгвуд по-герменевтичному трактує принцип Г'юма, за яким вихідний, допредикативний досвід – це ідеї *уяви*, синтезовані з потоку досвідомої чуттєвості не так за загальними законами, як залежно від особистого контакту із середовищем, від нашої індивідуальної природи. З цього, за Колінгвудом, випливає, що істотною рисою досвіду є його неодмінна індивідуальність і упередженість, бо в допредикативному досвіді немає інших форм, окрім форм *уяви*. А втім, якщо указано на неминущу індивідуальність досвіду, це не означає нашу безумовну залежність від випадковості й непрозорості суцього, яке нас визначає.

Натуралістичний скептицизм Г'юма долається, оскільки ми – показує Колінгвуд – спроможні *прояснити* згадану темну залежність. Ідеться не про *поняттєве пізнання*, узагальнення наявного, а про *індивідуальне самотлумачення*. Прояснення – це водночас наше перетворення, здійснене *уявою* в самому нашому *вираженні*. Роль *уяви* для нашого самоздійснення конститутивна, адже себе можна розуміти, лише виражаючи й інтерпретуючи, пояснення в загальних термінах тут не зарадить. *Уява*, вочевидь, має істотну спільність із красою як *появою* (Vorschein) гармонійного цілого¹. Тому чимало важить досвід мистецтва, у ньому ми виражаємо себе в конкретно-індивідуальній єдності зі світом. Вочевидь, досвід мистецтва є самим досвідом світу, вихідним і нередукованим досвідом, принципово відмінним від наукового. Лише останній є прозорим для свідомості вже у своєму вихідному пункті, отож нескінченно повторюваним.

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 445.

Якщо *філософія свідомості* зводить досвід до позаісторичного досліду, до матриці самосвідомості, то *герменевтична філософія* обстоює перевагу *світосвідомості* над самосвідомістю, тобто перевагу досвіду світу як історичного, герменевтичного досвіду. Колінгвуд і Гадамер незбіжно розуміють герменевтичний досвід лише в тому, що перший уважає конститутивним для цього досвіду уяву, а другий – мову. Однак Колінгвуд зрештою вказує на мову як універсальну умову вираження уяви, а Гадамер пов'язує універсальність мови з платонівською теорією краси як появи.

2.4. Поняття онтології твору. Гадамер застосовує низку понять – як-то *освіта, сила судження, смак і здоровий глузд*, – що стосуються не теоретичного знання, а вивищення до цілого й сумірного в практичній безпосередній появі, якою є краса і мова. Окрім того Гадамер пропонує для онтології мистецького твору ще низку понять, які теж визначені принципом безпосередньої появи цілого, отже, визначені мовним себе-показом. Ось ця низка понять з розділу 2 «Онтологія твору мистецтва та її герменевтичне значення» 1 частини «Істини і методу»: *гра, медіальність мистецтва, себе-показ, буттєвий процес показу* (Seinsvorgang der Darstellung), *образна цілість* (Gebilde), *мімесис, анамнесис, катарсис, одночасність* (Gleichzeitigkeit), *трагедія як виконання* (святкова вистава), *буттєва валентність картини* (Seinsvalenz des Bildes), *еманація, okazionale й декоративне, читання як відтворення*. Крім цієї неповної низки понять, чие тлумачення має пояснити спосіб буття мистецького твору, Гадамер використовує ще поняття *алегорії*¹ та *естетичної свідомості й естетичного розділення*². Ці поняття мають виконати пропедевтичну функцію в онтології мистецтва. Розглянемо деякі з них.

2.5. Буттєва інтенційність твору. Поняття *алегорії* вказує на єдність мистецького твору і традиції, яка розкриває нам світ мистецького твору. Без традиції не збагнути змісту алегорії. З цього видно інтенційний характер твору. Інтенційність означає не намір автора твору, а *естетичну нероздільність* історичного способу буття того, хто сприймає твір у горизонті традиції, й історичного способу буття твору, який *сам себе показує* в горизонті світу, що є й світом того, хто його сприймає. Не йдеться про інтенційну *свідомість* автора чи «реципієнта» твору. Онтологічною умовою досвіду мистецтва є анонімна інтенційність, нетематичне розуміння буття. Це означає, що йдеться не про *емпіричну традицію*, об'єктивовані обставини походження твору, а про *мовну традицію*, яку не можуть ігнорувати й тоді, коли виходять «тільки з самого твору», – як Лютер виходив зі Св. Письма, відкинувши Переказ. Отож Гадамер має на увазі традицію як спільний горизонт твору й буття. Проте в інтерпретації

¹ Див.: *с. Межі мистецтва переживання. Реабілітація алегорії* в підрозділі 2 «Суб'єктивація естетики в кантівській критиці» розділу 1 «Вихід за межі естетичного виміру».

² Див.: підрозділ 3 «Віднаходження питання про істину мистецтва» розділу 1 частини 1 «Істини і методу».

твору нам слід щоразу «правильно ввійти» до кола цієї традиції, досягти в розробленні самої теми твору злиття нашого горизонту із горизонтом твору. Тільки вже-перебування в традиції, наше передрозуміння вможливають подію розуміння, злиття горизонтів.

Буттєва традиція – це незапам'ятна мовність (*Unvordenklichkeit der Sprachlichkeit*), яка розмикається в «ось» твору, найкращим чином висвітлюючи нетематичне. Не розуміти трансцендентального змісту Гадамерового поняття традиції означає не розуміти філософської герменевтики. Запитувати про її рецепти розв'язання конфлікту традицій різних культур – те саме, що запитувати класичного трансценденталіста про стосунки трансцендентального й емпіричних суб'єктів. Питання «випадіння з традиції», як його порушує В. Малахов у статті «Герменевтика і традиція»¹, на наш погляд, безглузде на ґрунті філософської герменевтики, бо взагалі не можна щось розуміти, випавши з мовної традиції, узятої у сенсі Гадамера («буття, яке можна зрозуміти, є мова»). «Випадіння з традиції» не породжує змістовних конфліктів, бо це смерть чи повне божевілля.

Зв'язок буттєвої традиції з твором як вихідну даність досвіду маємо відрізнити від будь-яких емпіричних передумов. Наприклад, розуміння історіографії можливе тому, що «єдність світової історії ґрунтується на спільності культури західного світу, до якого належить західна наука загалом та історія як наука – особливо»²; отже, *універсальність* історії, без якої не можливе її наукове розуміння, будучи своєрідним апріорі науки, водночас засноване в західній емпіричній культурній *традиції*. Через це бачимо, що мистецький досвід первинний навіть щодо досвіду гуманітарної науки.

2.6. Алгоритм і символ. Повернімось до Гадамерової «реабілітації алгорії». Історія поняття *алгорії* допомагає йому заперечувати естетичну вагу *переживання*, яким, до речі, є Колінгвудів *акт досвіду* й центральна ідея його естетики – *досвід уяви цілісної діяльності*. Тут Гадамер наводить історичний аргумент, посиляючись на стародавнє мистецтво «від часів Античності й до епохи бароко»³, яке, за Колінгвудом, є скоріше магічним або технічним. Натомість, за Гадамером, «твір мистецтва робиться таким не завдяки автентичності переживань чи інтенсивності їх вияву, а завдяки майстерному поєднанню точних форм і способів оповіді»⁴. На думку Гадамера, естетична свідомість XIX ст. неспроста надала перевагу *символові* над *алгорією*. Це вияв нового естетичного суб'єктивізму, позаяк історія мистецтва засвідчує, що до XIX ст. це синоніми, – приміром, у

¹ Малахов В. Герменевтика и традиция // Логос. – М., 1999. – № 1(11) – С. 3-10.

² Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 197.

³ Там само. – С. 75.

⁴ Там само. – С. 75.

Вінкельмана. А від часів Гете символ уже трактують як образне втілення безобразного, яке не можна визначити точно й звично. Проте алегорію – що була риторичною фігурою – розуміють як образне втілення поняття, образне узагальнення реальності, отже, розуміють як образ, чий сенс – очевидний у межах традиції.

З епохи Гете *символ* набув значення єдності видимого й невидимого, де останнє має зв'язок *насамперед з переживанням*, особистим і незвичним, тоді як *алегорія*, що панувала ще за часів бароко, стає єдністю видимого з абстрактною і загальною думкою щодо певної дійсності. Наприклад, алегорія правосуддя – це Феміда з мечем, зав'язаними очима, яка тримає терези; ми легко розпізнаємо ідею, або «мораль», алегорії: правосуддя – це оборона прав через безстороннє зважування інтересів на засадах рівності громадян (правова демократія) чи ієрархії (феодалізм). Гадамер висновує: коли мова йде про алегоричний твір, для його сприйняття слід знати традицію, до якої він належить, а коли йдеться про символічний твір, вимагають розуміти його апеляцію до переживань суб'єкта, якого безпосередньо пов'язують із пантеїстичним усе-життям, духом, Богом тощо; отже, символічний твір замкнений на самого себе, не відсилає до культурної традиції. Утім, це надто схематичне протиставлення алегорії і символу, яке, на нашу думку, слід уважати тільки пропедевтичним.

В «Істині і методі» (1960) Гадамер ухилився від позитивного, платонічного, ужитку поняття символу, на яке, однак, потім наважується. У статті «Актуальність прекрасного» (1974), де Гадамер підбиває підсумок дискусій щодо естетичних тем «Істини і методу», *символ* – разом зі *святом* – уже править за основне поняття онтології твору. Тепер можна сказати, що *алегорію* варто пов'язувати із зовнішнім, близьким до семантичного, стосунком до означуваного (референта) в емпіричній традиції, тоді як *символ* – із трансцендентальним розумінням традиції. Гадамер зізнається, що він, як лютеранин, завжди надавав великої ваги символічному, Лютеровому, а не знаковому, як у Цвінглі, розумінню плоті й крові Христа в обряді, тобто святі, причастя. Ці слова вказують на головний сенс Гадамерового погляду на твір. Буття твору трактовано як символ і свято, як нероз'ємна цілість чуттєвого і значливого, як одночасність у сенсі єдності часу твору й часу його реценсії. Через поняття *символу як естетичної нероздільності чуттєвого і сенсового* Гадамер доконечно відмежовується від естетичного розділення суб'єктивізму.

Таке розуміння символу, на нашу думку, дає змогу осягнути стосунок символу й алегорії до метафори. *Алегорія* – це стара, «стерта» метафора, яка має усталеного референта, сприйняття її мало не залежить від ситуативно-прагматичного контексту. *Символ* – щось середнє між алегорією і новою, *справжньою метафорою*, що утворена для *самовираження*, винятково залежна від прагматичного контексту, отож не має чіткого референта, себто загальнозрозумілого відсилання до реальності. Символ – це ніби усталена

метафора, але не «стерта», бо явно залежить від того, як її переживають, отже, від нетематичного горизонту, – це метафора, яку вможливлено мовною традицією.

Зауважмо, Гегель ось так не протиставляв алегорію і символ, він називає алегоричне (утилітарне) мистецтво Сходу «символічним». Натомість в «Істині і методі» символічне мистецтво – це вияв розвинутої естетичної свідомості, що рішуче відмежувала мистецьку фантазію генія від реальності культурної традиції. Досвід генія – це досвід новатора й творця, досвід «себе неповторного», власного переживання й себе-показу (*Selbstdarstellung*) у мистецтві. До речі, не можна не помітити схожість тем геніальності (романтизм) і автентичності (Колінгвуда, ранній Гайдегер). У цій схожості – окремий мотив негативного ставлення Гадамера до естетики геніальних переживань і автентичності, їх із Гайдегером, мабуть, отверезила нацистська доба. Основний же мотив негативного ставлення – це сумнівність ідеї повторення переживань генія через рецепцію геніального твору. Гадамер закликає відкинути цю генетичну ідею як виниклу на хибних засадах естетичного розділення та естетичного суб'єктивізму. Слід бачити, що спосіб буття твору корелятивний основному способу нашого буття у світі.

2.7. Знак і буттєва валентність. Класифікація історичних різновидів мистецтва на підставі його основних засобів – алегорія, символ і метафора – не буде повною, якщо не згадати *знака*, чие панування в мистецтві Гадамер у статті «Мистецтво і наслідування»¹ (1965) уважає рисою як початку християнської ери, так і епохи модернізму. Якщо зіставити погляди Гадамера на роль знака, що подані в згаданій статті та «Істині і методі», впадає в око їхня розбіжність. В «Істині і методі» Гадамер стверджує, що мистецтву Середньовіччя властивий «зображальний знак» («Bildzeichen»²), що є різновидом картини (образу), а не знака; сучасне мистецтво він у цій праці не розглядає. У «Мистецтві і наслідуванні» Гадамер, навпаки, визнає, що знак як такий може бути основним засобом візуального мистецтва, отож сучасний безобразний живопис – це мистецтво знаків і мови знаків, яке, попри те, можна підвести під *естетичну категорію наслідування* (μίμησις), ширшу за категорію вираження, бо вона в кожному разі, навіть у мистецтві знаків, передбачає *досвід ладу*.

На нашу думку, цей лад є *ладом метафори*. Проте з Гадамерового *наслідування*, одне з центральних понять також в «Істині і методі», випливає, що історичні епохи алегорії, символу і знака – це все епохи мистецтва, яке всякчас виявляло свою силу *ідеалізування* дійсності, тобто прояснення ладу буття. Наслідування не обов'язково передбачає наслідування природи й вираження у фізичному образі, але завжди –

¹ 35. Гадамер Г.-Г. Мистецтво і наслідування. – К.: Юніверс, 2001. – С. 19-20, 24-27,

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 141, 157.

впізнання (*ἀνάμνησις*), – не пригадування, а пізнання як упізнання в «побаченому знову» його суті, не затьмареної випадковостями окремого бачення чи бачення прообразу. Приміром, ми впізнаємо в «Одисеї» Гомера, що є сім'я і вітчизна, а в «Улісі» Джойса – що є сучасний світ.

Разом з упізнанням поглиблюємо й *самопізнання*, бо «усяке впізнання – це досвід нашої дедалі більшої близькості зі світом, а всі види нашого життєвого досвіду – то, урешті-решт, форми, у яких ми вибудовуємо свою близькість із цим світом»¹. Упізнання і «близькість зі світом» визначені не емоційним зарядом і уявою, як у Колінгвуда, а «об'єднувальною традицією, де всі знаходять спільну мову і в якій усі сходяться»². Тобто самопізнання – це упізнання *через* традицію й *себе* в традиції. Отож навіть знак, який, на відміну від алегорії чи символу, – не зображення, а відсилання до чогось «поза собою», до зовнішнього й одиничного, навіть він, що не відсилає до ладу природи або світу близьких речей, є тим, який дозволяє мистецькому твору бути близькою річчю, що єднає з близьким світом і дає можливість засвідчити в собі лад у цілому, зустрітися з «духовною енергією ладу»; бо запереченням мистецької цінності твору є лише його просте нагадування нам «про той чи інший зміст нашої освіти або навіть узагалі про того чи іншого митця»³. Отже, для Гадамера й безобразна картина має «буттєву валентність», тобто стосунок до самоявлення буття, а не тільки до випадкових коментарів, порожніх поняттєвих конструкцій. Мабуть, таке ставлення Гадамера до знакового, безобразного живопису – це лише наслідок його тези, що *текст є ґрунтовнішим за образ*⁴.

2.8. Текст і образ. Зупинімося на тезі про *буттєву перевагу тексту над образом*. Вона потребує роз'яснення, бо часто викликає протести через нерозуміння. Якщо уважно аналізувати початок підпункту *а) Мовність як визначення герменевтичного предмета з 3 частини «Істини і методу»*⁵, то з'ясуємо, що для Гадамера самовідчуження мови в письмовому тексті (*Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung*) є найвагомішою умовою герменевтичного досвіду, бо в читанні ми безпосередньо ставимося до ідеальності слова (*Idealität des Wortes*), яка підносить мовне над рештою залишків минулого, що не зрозумілі з них самих. Текст щоразу звертається саме до нас. «У формі письма (*Schrift*) усе переказане є одночасним для

¹ Гадамер Г.-Г. Мистецтво і наслідування // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 23.

² Там само. – С. 23.

³ Там само. – С. 24.

⁴ Див. статті з 8 т. зібрання творів Гадамера: *Begriffliche Malerei? – Zu A. Gehlen: Zeit-Bilder* (1962), *Über das Lesen von Bauten und Bildern* (1979), *Wort und Bild – »so wahr, so seiend«* (1992).

⁵ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 360-363.

кожної сучасності»¹. Відтак «тексти завжди дають змогу висловитися цілому»², а читацька свідомість «потенційно володіє власною історією», «неминуче є історичною свідомістю, що вільно спілкується з історичною традицією»³. Історичність свідомості тут означає найповнішу та найяснішу належність розуміння до свого предмета, а вільне спілкування – змогу порушувати запитання, відповіді на які дає текст.

Якщо так розуміти буття письмового тексту, то згадана вище теза Гадамера означає те, що нетекстуальне – скажімо, образотворче мистецтво – ми досягаємо не так досконало, як словесне. Не обговорюймо зараз, наскільки це звучить переконливо, а зауважмо, що, за Гадамером, несловесний твір ми теж тлумачимо мовним чином. За приклад може правити Колінгвудове тлумачення меморіалу Альберта в Кенсингтон-парку, яке той описує в «Автобіографії»⁴, відомій Гадамеру. Цей витвір здавався Колінгвуду потворним доти, доки він не замислився над запитанням, на яке хотів відповісти архітектор своєю спорудою. Отже, несловесне мистецтво теж дане в мовному досвіді – у діалозі, коли є запитання і відповіді. Щоправда, сумнівно, що достатньо збагнути інтенцію архітектора, щоб його витвір позбувся потворності, його «адекватна» відповідь на власне запитання (задум) здатна виявити лише невідповідність його і моїх антиципацій, незбіжність наших горизонтів.

Проте відмінність між текстом і образом настільки ж істотна, наскільки істотним для істини мистецького твору є його зовнішній, чуттєвий бік, специфічна мова кожного різновиду мистецтва. Немає підстав говорити про перевагу словесного, темпорального мистецтва над образним, просторовим мистецтвом, бо чуттєвий бік твору кожного різновиду мистецтва є однаково вагомим. Та й стосовно *буттєвої структури твору* – в термінології Гадамера це Gebilde, – образ (Bild) і текст не мають жодної переваги один над одним, адже обидва є органічною цілістю елементів, і байдуже, знаки ці елементи чи складові образу. Головне, що цілість виявляється в них як краса.

Цілість твору не уречевлювана – не є лише суцям, а причетна ідеї прекрасного. Буттєвість цієї цілості має інтенційний характер і конкретизується в *події буття мистецького твору*. Гадамер підкреслює характер події віддієслівним іменником *читання* і говорить про мовне існування будь-якого твору в *події його розуміння як читання*. Однак постійне наголошення мовності буття твору, здається, відвертає увагу від значення «нижньої» ділянки буття, що згадувалася вище у зв'язку з

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 393.

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 394.

³ Ibid., S. 395.

⁴ Коллингвуд Р.Дж. Автобиография // Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – С. 338-339.

натуралізмом Колінґвуда. Урахування цієї ролі в буттєвій структурі твору, думаємо, дасть змогу показати зв'язок понять *образу* й *уяви*.

Зауважмо, що латинське *imaginatio* (уява) походить від *imago* (образ), англійське й французьке *imagination* пов'язане з *image* (образ), німецьке *Einbildung* (уява) – з *Bild* (образ), а в нашій давній мові було *въображеніє*¹, яке прямо вказує на *образ*. В. Даль у своєму словникові припускає, що рос. «*выражать*», «*изображать*» і «*подражать*» мають спільну основу – дієслово «*разить*», ранили. Справді-бо, *ображає* символічне слово, *образне*, що не лишилося зовнішнім шумом, а дошкулило, дійняло, *образливе*, до живого, *уразивши* душу. *Образ* – це те, що *разить* і *вважає*. Гадамер казав, що мистецтво має *вражати*. Як бачимо, поняття образу стосується не тільки зовнішності, виду, а й тіла і внутрішнього, душі. Юдейський філософ Маймонід (1135–1204) у «Дороговказі для тих, хто заплутався» пояснював, що образ (*tzelem*) Бога, за яким створено людину, не візуальний, а форма, що стосується розуму. Отже, уява, що утворює образ як буттєву структуру твору, з'єднує цю структуру з одиничним і тілесним, яке ми здатні ранили й *вражати*. Подія буття твору передбачає саме такий стосунок образу уяви до нашого життя. Звісно, не менш значливим є стосунок образу уяви до мовної традиції.

2.9. Гра. Гадамер vs. Колінґвуд. Оскільки досвід має структуру збагнення «чогось як чогось» (*etwas als etwas* – Гусерль), то будь-яке «щось» як основа уподібнювального розуміння наступного «щось» саме визначається певним горизонтом, котрий урешті лишається неупредметненим, але неодмінним і значливим. Таке розуміння досвіду й спонукає Гадамера досягнути мистецький твір не в аспекті його *генези*, а в аспекті його *значливості*, еміненності, для того, *перед* ким він постає для сприйняття. Ідеться не лише про аспекти автора й реципієнта, а насамперед про потребу відокремити суб'єктивність переживань і думок під час мистецького створення і сприйняття твору від світу, який хоча й виявляється тільки в здійсненні, виконанні, досвіді твору, але є тим, із чим слід рахуватись, є інтенційним, бо передує і визначає можливості, які реципієнт розкриває у творі як власні можливості. Ці можливості, що розкривають і прояснюють лише у творі, є власними можливостями реципієнта. Твір насправді дарує скарб з'ясованих (буттєвих) можливостей власного життя, а не якісь там переживання іншого, фантастичного життя.

Для пояснення останньої думки звернімося до Гадамерового зіставлення буття твору з грою. Отже, *гра* – це феномен, який висвічує спосіб буття твору. Справжня гра є тим, що веде гравців, будучи для них реальністю, якій мають підкорятися. Гравці чи глядачі – не господарі гри, натомість гра для них є суб'єктом. Гадамер охоче зіставляє буття твору з

¹ Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.) в 10 т.; [гл. ред. Р.И. Аванесов] – Т. 2. – М.: Русск. язык, 1989. – С. 198.

грою, бо гра є себе-показом, що не існує поза презентацією, своїм здійсненням; так само й мистецький твір. Гадамер бере гру (Spiel) в тому сенсі, у якому вона – не зміст людської суб'єктивності, віртуальний світ, а інтрасуб'єктивний процес. Зафіксувавши незбіг поглядів Колінгвуда і Гадамера на стосунок мистецтва і гри, слід зазначити: Колінгвудів погляд негативний, бо він має на увазі гру радше як game, симуляцію реальності, а Гадамерів погляд позитивний, бо радше має на увазі гру як play(ing), процес самопрезентації. Ні наша мова, ні німецька не в змозі лексично розрізнити ці два феномени так, як може, здається, англійська мова, хоча Колінгвуд не провадить тут чіткого термінологічного розрізнення¹.

Ми називаємо *грою* і гру кошенят чи морських хвиль, і гру на музичних інструментах, і комп'ютерну гру, і театральну виставу. Однак Гадамера, на нашу думку, не цікавить в «Істині і методі» сутність гри загалом, для нього гра є «провідною ниткою онтологічної експлікації», «екземплярним» феноменом, а не просто *метафорою буття мистецького твору*. До речі, «мовна гра» Вітгенштайна є метафорою. Утім, в обох випадках маємо евристичне зіставлення гри і способу буття мови й мистецького твору. Між тим, існує суттєва відмінність Гадамерового підходу від постмодернізму, для якого істина твору – це гра, для Гадамера ж вона – істина буття.

Гадамер бачить гру як автономну й водночас таку, що розмикає світ, отож прямо стосується реальності, розкриває її суть у цілому, а не заміщує реальність. Гра – це *вистава* (Darstellung), як і кожний твір мистецтва. Отже, мова йде про спосіб буття гри як процес – здійснення, виконання, інтерпретація, прочитання, вистава, – що передбачає водночас випадковість можливостей і дотримання правил, таку от діалектику свободи і необхідності. Гра збирає свою реальність у цілість задля можливості гравців послідовно відповідати їй – а не охопити всю і контролювати, – цілковито віддаючись їй і так досягаючи майстерності й успіху. Коли грають майстри, гра розмикає їхнє буття у своїй реальності. І тоді в гравців не має іншої, власної реальності, усе, що вони залучають до гри як свою реальність, – тіло, уміння, уява тощо, – поєднується з дійсністю гри; і тоді відбувається справжня гра. Очевидно, таке поняття гри дає вглядіти в бутті мистецького твору гру як злиття – за умови примату гри – горизонтів гри і гравця. А якщо згадати мистецтва, де виконавці грають твори – так звані інтерпретативні, транзиторні мистецтва, – можна казати, що виконання (представлення) мистецького твору розмикає для виконавців і реципієнтів дійсність твору в злитті з їхньою дійсністю. У події злиття не залишається поза виконанням твору якоїсь другої, «справжньої» реальності учасників, котрій можна протиставити «уявну реальність» мистецтва.

¹ Collingwood R. G. Principles of Art. – Oxford University Press, 1968. –P. 81-82.

Чи спростовує Колінгвудове трактування гри як *метафори розважального мистецтва* Гадамерове розуміння твору як подібного до гри? Спробуймо розібратися. Гадамер осмислює гру як метафору виконання твору мистецтва, тому для нього в «Істині і методі» *парадигмою мистецтва є театральна вистава*, передовсім виконання трагедії в Давній Греції; істина ж буття постає через *μίμησις*, центральну естетичну категорію Аристотеля. Колінгвуд у «Принципах мистецтва» говорить про гру як підміну дійсності симуляцією, бо виходить з розбіжності гри і дійсності. Проте термінологічно він не розрізняє уяву і віртуальність (симулятивну можливість), хоча кладе уяву в основу пізнання дійсності. Поза сумнівом, для Колінгвуда гра дорослих має певний негативний моральний відтінок: вона завжди є підробкою реальності. Гра – це навмисне збіднення реальності за рахунок визнання в грі лише привабливих і «правильних» боків реальності. Отже, гру Колінгвуд розуміє під кутом зору психоаналізу: як задоволення у фантазіях придушених потягів; у цьому сенсі гра стосується лише розважального, а не автентичного мистецтва, що є вираженням як творенням. У цьому світлі Колінгвуд критично розглядає навіть Аристотелеву поетику, від якої відштовхується.

2.10. Катарсис. Гадамер vs. Колінгвуд. Аристотелева теорія трагедії, викладена в «Поетиці», для Гадамера теж є відправним пунктом філософії мистецтва. Гадамер схвалює Аристотелеве коригування «іронічної» та «діалектичної» критики мистецтва в Платона, застосовує Аристотелеві терміни наслідування (*μίμησις*), упізнання (*ἀνάμνησις*) й очищення (*κάθαρσις*) в онтології твору. І тут знову розбіжність із Колінгвудом. Той розуміє поетику Аристотеля як поворот до виправдання розважального мистецтва, бо Аристотель уже не розуміє причини Платонової критики такого мистецтва; а ця причина – бажання відстояти значливість практичного життя з його магічним мистецтвом. Утім, попри звинувачення Аристотеля у виправданні розважального псевдомистецтва, Колінгвуд не відкидає його понять наслідування, упізнання й очищення, а тлумачить їх у своєму дусі.

Нагадаємо, Колінгвуд використовує поняття катарсису в ключовому для його теорії сенсі очищення *від* емоцій (пристрастей), збуджених і розряджених під час сприйняття мистецького твору. Це прочитання вислову Аристотеля про *очищення пристрастей* у граматичному значенні *genetivus objectivus*. Однак, на нашу думку, Колінгвуд використовує також і друге можливе прочитання (*genetivus subjectivus*) вислову Аристотеля про катарсис. Мовиться про катарсис як очищення пристрастей у значенні їхнього прояснення, тобто очищення робить їх яснішими, більш осмисленими. Глядач у трагедійній виставі очищає свої афекти співчуття (*ἔλεος*) і страху (*φόβος*), зустрічається із собою. Цього прочитання дотримується Гадамер, говорячи про спосіб буття мистецького твору. Отже, коли Колінгвуд стверджує: автентичне мистецтво пропонує не паліатив

розрядки примітивних почуттів (розважальне мистецтво як гра), а вираження емоцій як прояснення життєвих емоцій під час їх продуктивної розрядки, він фактично підтримує друге, Гадамерове, прочитання Аристотелевого вислову про катарсис.

Виходить, Колінгвуд об'єднує розважальне і справжнє мистецтво в тім, що збудження і розрядка емоцій у цих різновидах досвіду здійснюються у межах виконання твору, тільки – і це головне – у різному стосунку до реальності. Розважальне мистецтво ставиться до реальності негативно – як гра, що підміняє реальність «світом вільної фантазії», «неавтентичними переживаннями». Справжнє мистецтво, навпаки, ставиться до реальності позитивно, але не в утилітарному сенсі магічного мистецтва. Словом, коли запитати, який справжній стосунок мистецтва і дійсності, то, згідно також із теорією Колінгвуда, можна відповісти словами Гадамера, що мистецький твір здійснює «повсякчасне видобування світу», щоразу «приводить до ладу те, що для нас розпадається»¹. Розбіжність, однак, у тім, що Колінгвуд тлумачив би ці слова не в сенсі *герменевтичного досвіду* як *πάθει μάθος*, *Widerfahrnis*, пасивної підпорядкованості *буттєвому ладу*, а в сенсі *досвіду уяви цілісної діяльності*, творення цілісної реальності своєї індивідуальності, бо цілісна діяльність – це автентичне життя.

Гадамерів *досвід буття* варто зіставити з Колінгвудовим *досвідом життя*. Як ми побачили, *катарсис* із «Поетики» Аристотеля можна розглядати з двох боків: досвіду життя і досвіду буття. Можна, як Колінгвуд, пов'язувати його з грою-розвагою, паліативною розрядкою базових емоцій. Тоді йдеться про задоволення розважального, примітивного штибу. Натомість прояснення емоцій у значенні справжнього естетичного задоволення (розрядка) пов'язуватиметься не так з поняттям катарсису, як з поняттями *вираження* і *саморозуміння*, конститутивними для мистецького твору. Отже, мистецький твір прояснює життя способом, що формує *життя* в індивідуальну цілість. А можна, як Гадамер, пов'язувати Аристотелів *катарсис* із проясненням емоцій у значенні «рефлексійного задоволення від представлені на сцені “гри з міфом”»². Відповідно, поняття гри стосуватиметься катарсису й справжнього мистецтва, а не розваги й примітивних, нереклексійних почуттів. Міф, або загалом традиція, дає змогу твору мистецтва вказати на *буття* як те, що передує самопобудові індивіда, обумовлюючи її. Попри відмінність у використанні понять катарсису й гри, обидва теоретики згодні з тим, що мистецький твір *прояснює* тим способом, який збирає реальність до купи, дає їй лад. Пригадується Спіноза, котрий усвідомлення афектів як опановування ними розуміє в сенсі їх прояснення через їхнє зіставлення й

¹ Гадамер Г.-Г. Мистецтво і наслідування // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 27.

² Гадамер Г.-Г. Понятійная живопись // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного: Сборник. – М.: Искусство, 1991. – С. 173.

упорядкування в цілості життя й *amor intellectualis Dei*. Отже, це давня філософема: життєва чи буттєва цілість (субстанція) є такою, де кожна частина (атрибут) репрезентує в собі всю цілість, відображає в собі своє місце в цілому й саме ціле.

2.11. Світ твору і досвід буття. Мабуть, головний внесок Колінгвуда в обґрунтування основних тез герменевтичної філософії – це натуралістично-прагматистичний *принцип неподільності акту інтерпретації*. Щоб збагнути себе, світ або вирази інших людей, слід здійснити акт інтерпретації, який не розділити на цілком окремі зміст, емоції, вираження й, потім, продукт акту – вираз. Онтологія розуміння має виходити з певної *єдності тілесно-комунікативної – чи енергетично-мовної – природи акту розуміння*; а той може коливатися від чистого акту уяви (максимальна єдність) до майже «чистого» акту думки (мінімальна єдність). Не можна збагнути лише «суто загальний» зміст, «загальнозначливий» сенс, бо це означало би можливість повністю відокремити певний зміст від *його* емоційного навантаження та *його* вираження, тобто можливість усунути *герменевтичну нероздільність* предмета розуміння і способу розуміння. Зміст розуміння насправді завжди індивідуалізований через зв'язок зі своїм емоційним зарядом і вираженням, зрештою – через урахований прагматизмом і натуралізмом зв'язок із ситуацією, тілом чи матерією думки, продуктами уяви. Ось чому розуміння завжди є інтерпретацією, – якщо вважати, що поняття інтерпретації вказує на якийсь ступінь індивідуальності, тобто неподільності, розуміння. Ось чому істина завжди герменевтична, – якщо зважати на те, що неподільність акту – це індивідуальність акту. Акт розуміння завжди індивідуальний, хоча його можуть певною мірою відтворювати й поділяти інші індивіди.

Далі слід сказати в цілому про мистецький досвід як досвід буття. Отже, цей досвід не акт суб'єкта, а *подія*, умови буття якої: 1) зміст твору, чи сенс, невідокремлюваний від 2) способу його даності для реципієнта, тобто від самовираження (Колінгвуд) чи себе-показу твору. Гадамерові, як феноменологу, замість емоційного заряду, тілесного структурного елемента, ідеться про 3) *світ твору* і *світ реципієнта*, що розділені історичною дистанцією і водночас поєднані історичною традицією. Якщо в Колінгвуда динаміка мистецького досвіду пов'язана з енергетично-емоційною *економікою*, то в Гадамера – з первісною незбіжністю світу твору і світу реципієнта, котрі є горизонтами, що мають злитися – див. нижче про феномен перекладу – задля *розуміння* в традиції, спільній для твору й реципієнта.

Якщо згадати Гайдегерову тему ділосвіту, то зауважимо, що світ твору відрізняється від світу інструментальної праці (ділосвіту) тим, що твір як значливий (емінентний) не має утилітарної мети, у ньому світ присутній не так, як у інформації чи засобі. Тут світ даний як мовлення, а не як світ одиничного сушого (середсвітове). Знаряддя відсилає до діла як

перетворення наявного, і до природи як теж знаряддя. Підручне має онтичну мету, тоді як твір не стосується наявного, його ціль буттєва. Псевдотвір як засіб маніпуляції має світ «когось» за свій горизонт, твір, натомість, стосується цілості нашого власного способу буття у світі, тобто світу самотлумачення екзистенції. Словом, у мистецькому досвіді ми екзистуємо.

Досвід буття в мистецтві, історії, філософії означає для Гадамера принципову скінченність розуміння й саморозуміння, бо за своєю основною циклічною структурою *досвід є осягненням чогось невідомого як тотожного з уже-відомим*. Уже-відоме, як історично визначений і обмежений досвід, усякчас передуватиме – як *передрозуміння* – будь-якій спробі мислити до-досвідне чи мислити винятково з принципу свідомості, яка контролює себе від першого кроку, отож для себе є абсолютно прозорою і обґрунтованою думкою.

Поняття досвіду заступає місце поняття свідомості, адже досвід означає непрозорість для свідомості його початків, означає зв'язок досвіду з буттям, яке нетематичне й передусє свідомості, непідконтрольне для неї.

Герменевтичне розуміння досвіду – це розуміння його як пафосу в сенсі Есхілового *πάθει μάθος*, як принципово залежного від того, що «випадає на долю» (*Widerfahrung*) наче *дарунок* буття. Герменевтичний досвід – у мистецтві, історії, філософії – це досвід буття. Приріст буття (*Seinszuwachs*), що відбувається в цьому досвіді, є зростанням відомого як «завжди вже відомого», тобто зростанням відомого не через ініційовану й контрольовану свідомістю методичну рефлексію, а через поглиблення урозуміння того, що є цим дарунком буття для мене, що є наперед визначеною основою мого життя, моїм близьким світом. У цьому – суть саморозуміння.

Гадамер обстоює тезу про зв'язок між досвідом мистецтва і дійсністю. Проте не слід тлумачити цю тезу як тезу про *когнітивну роль мистецтва*. Насправді мистецтво пізнає реальність не з позиції активного суб'єкта, а «патетично». Досвід буття у творі є даністю вихідної дійсності, тобто досвідом визначення нашого життя тим, чого не вловлює жодна рефлексія, але що в події мистецтва, у даності тобі твору найінтенсивніше відчуваєш. *Досвід буття* – це виявлення первинного дорефлексійного сенсу – *sensus* означає відчуття – будь-якого досвіду. У мистецькому досвіді цей сенс змістово збагачується без методичної й дискурсивної діяльності *cogito*, без тематизації.

Гадамер не сприймає «суб'єктивістичної» естетики переживання, бо вважає, що вона суперечить «гральній» субстанційності мистецького твору як способу буття у світі. Проте Колінгвуд у своїй «естетиці переживання» доводить, що мистецький досвід, переживання, має прямий стосунок до цілості світу, є *перетворенням випадкової реальності* на цілість життя, отже, є саморозумінням. Можливо, слабке місце в поглядах Гадамера – це

надто категоричне відокремлення «суб'єктивістичного» поняття переживання від реальності, надто велике бажання міцно зв'язати це, насправді, антропологічне поняття зі старими концепціями «мистецького царства фантазії» чи пантеїстичного все-життя.

Отже, філософсько-герменевтична онтологія твору мусить досягнути роль уяви в мистецтві, урахувати, що переживання має зв'язок не так із активізмом генія, як із людським життям, що отримує імпульси від «нижніх» ділянок буття, людського тіла й несвідомого. Потребує кращого урозуміння й те, як мистецьке вираження поєднує ці індивідуальні імпульси в мистецькому образі, метафорі, слові, загалом у наративній цілості нашого життя. Однак передовсім філософська герменевтика змушує нас міркувати над тим, як можливий мистецький досвід через злиття горизонтів твору і того, хто його інтерпретує, будучи історичним за своїм способом буття.

Контрольні запитання і рекомендована література

1. Поняття уяви й гри за Р. Колінгвудом.
2. Колінгудова критика «технічної» філософії мистецтва.
3. Колінгудове розрізнення мистецтва і псевдомистецтва.
4. Колінгудове пояснення магії та магічного мистецтва.
5. Як Р. Колінгвуд розуміє допредикативний досвід?
6. Структура досвіду за Р. Колінгвудом.
7. Що означає Колінгудове поняття досвіду уяви цілісної діяльності?
8. Колінгудове поняття інтерпретації.
9. Чому Р. Колінгвуд вважає мистецтво мовою?
10. Значливість мистецького твору як предмет онтології мистецького твору.
11. Чому Г.-Г. Гадамер трактує модерну естетику як суб'єктивізм?
12. Що означає буттєва інтенційність мистецького твору?
13. Відмінність алегорії від символу за Г.-Г. Гадамером.
14. У чому перевага тексту над образом згідно з онтологією мистецького твору Г.-Г. Гадамера?
15. Розуміння феномену гри в Гадамеровій онтології мистецького твору.
16. Як можна зіставити трактування катарсису за Г.-Г. Гадамером і Колінгвудом?

1. Гадамер Г.-Г. Понятийная живопись // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного: Сборник. – М.: Искусство, 1991.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного // Герменевтика і поетика: Вибр. твори. – К.: Юніверс, 2001.
3. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 48-162.
4. Гадамер Г.-Г. Мистецтво і наслідування // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001.
5. Коллінгвуд Р.Дж. Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Ракина, ред. Е.И. Стафьевой. – М.: «Языки русской культуры», 1999.
6. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Русс. феноменологическое общество, 1996.
7. Collingwood R. G. Principles of Art. – Oxford University Press, 1968.

VI. ГЕРМЕНЕВТИКА ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ

1. Історична свідомість та істина

1.1. Будова 2 частини «Істини і методу» Гадамера. У минулому розділі переважно згадувалася 1 частина «Істини і методу», присвячена досвіду мистецтва. Тепер ітиметься про *історичний досвід*, якому присвячена 2 частина цього твору, що має назву «Поширення питання про істину на розуміння в науках про духа». Однак не забудьмо, що 1 частину відкриває пропедевтична спроба *актуалізації традиції риторики та гуманізму*. Ця традиція є історичною основою герменевтики Гадамера, зокрема герменевтичного розуміння досвіду мистецтва. 2 частина «Істини і методу» так само починається з пропедевтики, що має назву «Історична преамбула» та є одним з двох розділів 2 частини. Це пропедевтика до питання про досвід історії, адже цей досвід є фундаментальним для гуманітарних наук. 2 розділ 2 частини названо «Основні риси теорії герменевтичного досвіду». Його вважають центральним у всій книжці, оскільки Гадамер бачив її головне завдання в тому, щоб дати *теорію практики розуміння*, отже, розкрити основні риси *досвіду світу* як справді *історичного*, тим самим підтримати радикальну постановку питання про час, запропоновану Гайдегером, а також щоби «зберегти напрям запитань пізнього Гайдегера і зробити його доступним по-новому»¹.

1 підрозділ «Історичної преамбули» присвячено підготовці історико-філософського аналізу питання історичності досвіду, який здійснено Гадамером у 2 і 3 підрозділах «Історичної преамбули»; відповідно, вони названі «Уплутування (Verstrickung) Дильтея в апорії історизму» й «Подолання теоретико-пізнавальної постановки питання через феноменологічне дослідження». Далі ми з «Історичної преамбули» братимемо до уваги тільки те, що має значення насамперед для концептуального осмислення питання історичності досвіду. А цим є *критика теоретичного та інструментального підходу до історії*, який заважає зрозуміти справжню історичність досвіду, також цим є *предмет науки історії*, яка так само провідна для humanities, як математика для sciences. Отже, ітиметься про *критику так званої історичної свідомості*, яка в ХІХ ст. ґрунтувалася на засадах теорії пізнання, спекулятивної та рефлексійної філософії.

1.2. Поняття дієво-історичної свідомості. 2 частина «Істини і методу» містить змістовне заперечення субстанційності свідомості щодо історії як предмета науки й самої науки. Вона також роз'яснює, що основою ставлення людини до історії – зрештою, до будь-якого наукового

¹ Гадамер Г.-Г. Класична і філософська герменевтика // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 14.

предмета – є не суб'єктивність, а взаємодія історичного переказу і нашого досвіду, горизонту минулого і горизонту сучасності. Отже, історичність досвіду – це герменевтичність досвіду, універсальний аспект досвіду, природа якого розкрита Гадамером через поняття *дієво-історичної свідомості* (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein).

Поняття дієво-історичної свідомості має крім того полемічне призначення. Воно доцільне у критичному зіставленні з поняттям історичної свідомості, бо для Гадамера Wirkungsgeschichte – це не історія впливу чи літературної рецепції, тобто не сліди твору в наступній історії думки, а *дієва історія*, тобто *історія, яка діє на нашу свідомість*, точніше, діє в нашому досвіді як його неодмінний горизонт, котрий, згідно його поняття, неможливо уречевити, адже він є передумовою об'єктивації та сенсу об'єкта. Дієвість історії означає неприпустимість її об'єктивації – відокремлення від нашої суб'єктивності, яка через це відокремлення неминує набирала би рис *свідомості як субстанції*. Поняття дієво-історичної свідомості говорить урешті про те, що не історія належить суб'єктивності, а суб'єктивність – історії.

Ось чому Гадамер зазначав, що дієво-історична свідомість – це «історично досвідчена свідомість (das geschichtlich erfahrene Bewusstsein), котра відкрита досвіду історії саме тому, що відкинуто фантом повного просвітництва (Aufklärung)»¹. Гадамер підкреслює, що *дієво-історична свідомість більше буття, ніж свідомість*. Іншими словами, вона є власне історичним досвідом, а не рефлексійною свідомістю. Та й справді, Гадамер і Гайдегер якраз принципово протиставляють поняття свідомості і поняття досвіду. Це тому, що свідомість має структуру рефлексії та відсилає до понять *нескінченності* й *прозорості*, а досвід має структуру герменевтичного кола й відсилає до понять *скінченності* та *непрозорості*.

Гайдегер навіть уникає філософського вживання поняття свідомості, оскільки вважає його неодмінно пов'язаним з метафізичним трансценденталізмом. Гадамер, однак, відмовився від такого «мовного пуризму». Він, зокрема, зазначає: «Пізній Гайдегер прагнув до чіткого подолання трансцендентально-філософського самосприйняття «Буття і часу». Проте мій власний мотив запровадити поняття дієво-історичної свідомості полягав саме в тому, щоб прокласти шлях до пізнього Гайдегера. Коли мислення Гайдегера вибралось за межі мови метафізичних понять, він заплутався в мовних складнощах, що зробили його прихильником мови Гельдерліна та привели до напівпоетичного стилю»².

Отже, не слід думати, що Гадамерові просто бракує поняттєвої строгості мислення, а тому він беззастережно вживає термін «свідомість»,

¹ Gadamer H.-G. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 383.

² Гадамер Г.-Г. Класична і філософська герменевтика // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 13.

додаючи епітети «дієво-історична» чи «герменевтична». Нестрогість і поетичність стилю скоріше можна закинути Гайдегерові. Але тут Гадамер і Гайдегер однаково не сприймають свідомість як принцип «рефлексійної філософії» – термін, який вводить Гегель для критики суб'єктивізму Канта, Фіхте і Якобі в «Роботі про розрізнення» (*Differenzschrift*, 1801), – бо це принцип розчинення історії у свідомості; зрештою, Гегель його теж дотримувався. Гадамер у цілком Гайдегеровому дусі обстоює тут протилежну істину. Його «дієво-історична свідомість» – це означення свідомості, що, навпаки, *розчинена в історії*, тож є історичним досвідом.

Розбіжність між Гайдегером і Гадамером у ставленні до терміна «свідомість» впливає з їхніх підходів до філософської мови. Гадамер, на відміну від Гайдегера, уникає будь-якого насилля над філософською мовою. У післямові до 3 видання «Істини і методу» він зазначає: «Щодо моїх досліджень часто висувають претензію, що їхня мова є надто неточною. У цьому я можу бачити не лише розкриття недоліку – якого часто може бути досить. Скоріше мені здається, що завданню філософської поняттєвої мови відповідає те, щоб також за рахунок точного окреслення меж понять надати цінність сплетінню в ціле мовного знання світу й таким чином підтримати живий стосунок до цілого. Це позитивна імплікація «нестачі мови» («*Sprachnot*»), що властива філософії від самого початку. (...) Слова, які використовують у філософській мові і загострюють до поняттєвої точності, завжди імплікують «об'єкто-мовні» моменти значення й мають у цьому щось невідповідне. Але зв'язок значення, який звучить у кожному слові живої мови, входить водночас до потенціалу значення слова-поняття»¹. Отож не годиться філософські поняття відривати від життя мови, воно не дозволяє назавжди обмежити їхній потенціал значення.

Протиставлення понять історичної свідомості і дієво-історичної свідомості структурно корелює з протиставленням в 1 частині «Істини і методу», з одного боку, *естетичної свідомості* та *естетичного розрізнення*, з другого, *символу* як «естетичної нерозрізненності» чуттєвого і смислового. Нам слід від цього відштовхнутися. Отже, ми починали розгляд онтології мистецького твору Гадамера з критики естетичної свідомості, а тепер почнемо вивчення його онтології історичного досвіду з критики історичної свідомості, сподіваючись зрештою прийти до розуміння *історичної нерозрізненності суб'єктивності і переказу*, неподільності горизонтів сучасного і минулого, тобто до дієво-історичної свідомості як герменевтичного досвіду.

На думку Гадамера, історична свідомість, незважаючи на свій епітет, є доти недостатньо історичною – не дієво-історичною, – доки розуміє історію як предмет, схожий на предмет природничої науки, як його

¹ Gadamer H.-G. Nachwort zur 3. Aufgabe // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 2. – Tübingen, 1990. – S. 461.

завичай уявляють. Цю тезу можна обґрунтувати критикою різноманітних методологій історичного дослідження, які породило ХІХ ст., «століття історії». Але Гадамер обмежується критикою німецької романтичної герменевтики (Шляермахер), Історичної школи (Ранке та інші) й Дильтея, методолога наук про духа. Одним з вирішальних мотивів такого вибору, можливо, була єдність у цих концепціях історичної та естетичної свідомості, а також їхній прямий зв'язок з філософським трактуванням науковості та свідомості в німецькій трансцендентальній традиції від Канта до Гусерля. Тому-то варто спочатку проаналізувати основні риси історичної свідомості, а потім зіставити підходи до істини з боку філософії свідомості та філософії герменевтичного досвіду.

1.3. Історизм. *Історична свідомість* означає більше, ніж *історизм* як метод у науках про духа. Виникає ця свідомість на століття раніше, ніж сам термін «історизм» (від нім. Historismus). У другій половині ХVІІІ ст. перфекціонізм Просвітництва в головах деяких мислителів перетворюється на історизм. По суті, так завершується Просвітництво, бо історизм тепер позитивно сприймає стару інтуїцію (передсуд) просвітників, що *хід історії не є телеологічним*. Істористи висновують звідси, що історичну реальність слід вивчати, але з урахуванням свободи та індивідуальності людських дій, отже, за допомогою історичних, а не природничих, методів.

Духовний процес зацікавлення всім історичним згодом охопив усю Європу, проте лише ім'ям Й.Г. Гердера (1744–1803), опонента Канта, можна чітко позначити той момент, коли в людському мисленні *ідеал класичного як надчасової нормативності* остаточно відступає перед *ідеалом самоцінності кожної епохи*. Отже, історизм наголошує якісну відмінність епох, зв'язок історичного предмета з його реальним контекстом і взагалі процесуальний зв'язок історії, відмінний від повторюваного зв'язку закономірності в природі¹.

Якщо *естетична свідомість*, котру обґрунтував Кант, передбачала уречевлення твору мистецтва та його «незацікавлену доцільність», то історична свідомість теж передбачала уречевлення історії та, зрештою, якусь напівусвідомлену телеологію епох і подій, тобто телеологію без надісторичних цілей історії. Отже, ідеться про загальну настанову об'єктивізму, яка заперечує метафізичну телеологію і специфікується в методах наук про духа. Зрештою, тут на манер Просвітництва *ототожнюють науковість з інструменталізмом*. Історична свідомість бачить лише одну кардинальну відмінність історії від природознавства: предметом історії є індивідуальне й процесуальне. Утім, пізніше *дарвінізм* похитне уявлення, що така процесуальність як розвиток є властивістю лише людського буття, і це буде новим тріумфом історичної свідомості.

¹ Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. – М., 2000. – С. 15-21.

Історична свідомість хоч і відкидає нормативність класичного, але не відкидає інтелектуалізму, тож у історії ставить на місце законів – які є предметом природничих наук – *пізнаваний зв'язок історії як зв'язок історичних подій*. Відтак історична свідомість змушена весь час розв'язувати взаємопов'язані питання *про постійне, стале й загальне в історії та рухливе, змінне й індивідуальне в ній*. Наскільки неоднозначні відповіді на ці питання, продемонстрували такі різні носії історичної свідомості, як Гете й Гегель.

Якщо йдеться про *символ*, то передовсім згадують Гете, бо лише в нього – не в Гегеля – символ набув чіткої відмінності від поняття *алегорії*, отримавши значення *нерозрізненності чуттєвого і сенсового*, а водночас і значення історичної невичерпності та неостаточності. Отож варто запитати, чи існує категорія, подібна до символу, в історичній свідомості, що так само, як символ у естетичній свідомості, посідала б центральне місце в Гадамеровому осмисленні істини й хибі історичної свідомості?

1.4. Історична сила. Гадамер в «Історичній преамбулі» описує таку категорію. Це *історична сила*. Таке поняття зустрічаємо також в Історичній школі (у Нібура це «доброзвичайна сила») та Гегеля. Очевидно, що вона має за найближчий контекст *поняття життя*. Ось чому Гадамер в «Історичній преамбулі» переходить від зіставлення методології Історичної школи й філософії історії Гегеля до поняття життя у філософії графа Йорка та Гусерля. Червоною ниткою через усю «Історичну преамбулу» проходить *питання про розуміння історичного зв'язку*, або зв'язку історії, у контексті понять *сила, дух, життя свідомості*.

Уже у статті «Проблема історії в новітній німецькій філософії» (1943) Гадамер підкреслює, що зв'язок історії годі редукувати до інтелектуального зв'язку: «Історія – це не тільки взаємозв'язок значень, але й реальний взаємозв'язок сил»¹. Якщо не забувати про герменевтичний трансценденталізм Гадамера, то відразу можна збагнути, що в контексті згаданих вище понять тема історичного зв'язку має на меті *знайдення у феномені історичності засад трансценденталізму*, що був би однаково далеким як від суб'єктивістського трансценденталізму Світового духа Гегеля, так і від історицизму (цим терміном Гусерль позначав історичну свідомість як основу філософського релятивізму).

Що таке історична сила? Гадамер описує її як *внутрішнє, що ніколи не зводиться до причини або чогось уречевленого*. Будь-яке виявлення сили – це тільки *еманація внутрішнього надміру*. Виявлення сили діалектично поєднано з її основою, однак внутрішня основа – як і смисл – ніколи не вичерпується *чуттєвою маніфестацією*. Зауважмо, що вже Історична школа виходила з принципу, що *ідея в історії ніколи не*

¹ Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 33.

втілюється вповні, а має лише недовершену репрезентацію. Дух, що діє в історії, – це єдність ідей та сил. Берлінський професор Ранке – викладав з 1824 до 1872 р., автор 60 томів – наполягав, що дух – це не суб'єктивність чи ідеальність, а *індивідуальність*. Тому історик має рішуче відкинути поняття Світового духа, що повністю втілює Ідею в історії. *Мета історичного пізнання* – це історія «зсередини», а ніяк не те, наскільки Ідея «із зовні» втілюється в історії.

1.5. Пруська Історична школа. Історична школа не хотіла визнавати ідеальну цілість, тобто універсальність, історії як кінцеву тотожність Ідеї та об'єктивного зв'язку подій. Вона розглядає гегелівський апіоризм історії, тобто телеологічну історіософію, як заперечення можливості наукової історії, що мусить дотримуватися фактів – того, «як воно було насправді»¹, а не вигадувати цілі надіндивідуальної суб'єктивності – Світового духа, – що буцімто сповна здійснюються в історії. Історична реальність для історичної науки – це постійне виявлення і зіткнення різноманітних індивідуальностей. Індивідуальні духи, звісно, лишають по собі щось стале, яке можна назвати духом, але це – «земне безсмертя духа», а не самоусвідомлення Абсолютного духа Гегеля. Ось як Фридрих Майнеке (1862–1954) виражає кредо Ранке: «Ранке називав земним безсмертям духа те, що одне покоління залишає іншому суму свого досвіду, що має значення поза плінними моментами, у тій формі, яка надає цьому досвідові дійсність на всі часи»². У цій формулі, як у дзеркалі, відбивається суперечливість стосунку Історичної школи як до *Гегелевого історизму*, що об'єднує нормативність універсального духа й історичний розвиток, так і до Гадамерової теорії історичності досвіду, яка обстоює своєрідну нормативність мовної традиції.

Зіставмо кредо Ранке з історизмом Гегеля. Як зазначає Гадамер, Історична школа не усвідомлювала, що її розуміння зв'язку історії насправді не вільне від *передсуду універсальної історії*, хоч їй здавалося, що універсальна історія – це вигадка Гегеля, шкідлива для історичного дослідження. Однак, поміркуємо: коли історик Ранке щось визнає за надбання історичного досвіду чи всевітньо-історичне діяння, він несвідомо використовує традиційну *схему універсальної історії* – схему занепаду й прогресу, адже тільки погляд на історію в цілому дає змогу оцінити, коли був занепад, а коли прогрес, де надбання, а де втрата. Отже, те, як Історична школа бачила зв'язок історії, не є вільним від *телеологічного передсуду*. На думку школи, *формальна структура зв'язку історії* – це становлення у плінному, коли наступне кидає світло на характер минулого. Як бачимо, так введено *критерій успіху*, що є телеологічним критерієм, бо переміни в людських діях не випадкові, а

¹ Ranke L. von. Geschichte der germanischen Völker. Emil Vollmer Verlag 2002. – S. 4.

² Мейнеке Ф. Леопольд фон Ранке. Мемориальная речь... // Мейнеке Ф. Возникновение историзма. – М., 2004. – С. 441.

підпорядковані меті, яка дає зрозуміти, коли минулі дії сприяли майбутньому досягненню мети, а коли ні.

Зрозуміло, Історична школа відмовлялася визнавати існування неодмінної мети історії людства, надісторичної цілі всіх історичних цілей, якою, до речі, для Гегеля була *свобода людини* як самосвідомість, довершена в історичному часі. Але ця «наукова респектабельність» школи ніяк не дає підстави, по-перше, вважати, що досвід минулих поколінь лишається незмінним, «у тій формі, яка надає цьому досвідові дійсність на всі часи» (Майнеке). *Адже новий досвід і наступні цілі мають кидати нове світло на весь минулий досвід*, тим самим перетворюючи весь досвід на іншу єдність історичного досвіду. По-друге, згадана «наукова респектабельність» школи не дає підстави вірити, що *історія як оповідь*, тобто продукт роботи історика, справді може існувати без своєї телеології.

Наголошуючи свій об'єктивізм, Історична школа не помічала – це властиво емпіризмові взагалі, – що *відбір* з безлічі історичних фактів достоту значущих та їхня дослідницька інтерпретація завжди, як підкреслює Гадамер, підпорядковані проблемі, яку розв'язує історичне дослідження, а значить, підпорядковані тому, що турбує й зачіпає історика, тобто що нині діє на нього, отже, взаємодія із чим приносить йому дослідницький успіх у вигляді довершеного твору, який розв'язує проблему. Абсолютна неупередженість оповіді історика – це очевидне *хибне упередження Історичної школи*, яка під впливом методології природничих наук сподівалася на те, що мету історичної оповіді можна відокремити від індивідуальності дослідника так, щоб вона стала універсальною метою науки, яка полягає лише в об'єктивному описі того, «як воно було насправді». Але те, що було насправді, – це, зрештою, тільки фізичні і психічні процеси минулого, доступні історикові лише тією мірою, якою отримали *історичне значення*, тобто набули певного місця в *телеологічній послідовності історичної оповіді*. Історичне значення існує лише в контексті оповіді, тобто горизонті мовного використання, літературознавці сказали б: в *оповідній інтризі*.

Однак, не можна сказати, що Історична школа просто методологічно відкидала індивідуальність дослідника, підпорядковуючись вимозі природничої методології, інструментальному підходу до історії. Вона, навпаки, бачила свою перевагу перед Гегелем якраз у тому, що враховувала часто *вирішальний вплив індивідуальності історичного діяча на хід історії*, тож, звісно, не могла й *індивідуальність дослідника історії* вважати абсолютно не причетною до впливу, який наука історія здійснює на реальну історію. Питання лише в тому, як розуміла Історична школа індивідуальність, що впливає на історію. У світлі цього питання далі окреслимо стосунок Історичної школи до філософської герменевтики та гегелівського історизму.

Історію творять *індивідуальності*, які є не *суб'єктивністю*, а належать до *живої сили*. Історія не являє собою ідеально-логічну послідовність діянь, бо насправді не створена однією раціональною суб'єктивністю, яку Гегель назвав Світовим духом. А тому хибним є й твердження Віко, що людині легше пізнати історію, ніж природу, бо історія – це якраз продукт людського духа. *Історія – це не твір, що має одного автора, задум якого можна пізнати за самим твором*. Тут Історична школа права. Однак *твір історика* – це оповідь про історію, і, як оповідь, твір завжди накладає реальній історії значеннєву послідовність, що залежить від індивідуальності автора та його історичної ситуації. Дотримування автором положення історичної свідомості про *відмінність між об'єктивною історією і телеологічною історією-оповіддю* тут нічого не змінює, оскільки дає лише абстрактне протиставлення методологічного принципу об'єктивізму і телеологічної природи оповіді. Тож справа історика лише правильно розуміти обумовленість свого твору власною індивідуальністю.

Виявляється, Історична школа не змогла правильно зрозуміти обумовленість історичного дослідження власною індивідуальністю дослідника. Це тому, що вона виходила з альтернативи *об'єктивного знання реальної історії та індивідуально-випадкової оповіді про історію*, тобто з *опозиції універсалізму й релятивізму*, з альтернативи «науковості» і «ненауковості» ставлення до історії. Проте ця альтернатива затуляє те, що справді є *істиною історичного розуміння*, тобто *істиною буття в історії*. Цю істину відкриває той *зв'язок між дійсною історією та мовним розумінням історії*, котрий Гадамер трактує як *діалог з традицією*, або герменевтичний досвід, – тобто і не як об'єктивізм історичної свідомості, і не як релятивізм історизму. *Історія як оповідь історика – це лише краще обдумування того, що складає історичний досвід життя кожного з нас*. Та й «насправді питання історії турбують людство не як проблема наукового пізнання, а як усвідомлення власного життя»¹.

Методологічна рефлексія Історичної школи в цілому виявилася невдалою, бо вона не зрозуміла характеру того шляху, яким просувається дослідник історії, та яким ішли й самі представники Історичної школи. Цей шлях пролягає – як пізніше показав Гадамер – потойбіч об'єктивізму чи релятивізму історичного дослідження. Цей шлях є кращим обдумуванням власного історичного досвіду, є інтерпретацією як мовною експлікацією розуміння. Школа ж, навпаки, замість всебічного осмислення дослідницького шляху історика як шляху *індивідуальності, обумовленої історією*, розглядала індивідуальність історика як те, що зрештою має підкоритися його науковій свідомості, тобто, як *індивідуальність, що має*

¹ Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 30.

досягти самозабуття. Це призвело до суперечності в позиції школи щодо фундаментального для історизму поняття індивідуальності.

З одного боку, школа начебто враховує історичну обумовленість будь-якої індивідуальності, адже трактує *індивідуальність як силу історії*. А сила – це взагалі поняття досвіду, бо силу пізнають лише через опір з боку іншої сили, тільки у зіткненні з непіддатливою дійсністю. Отже, силам підпорядковуємося не на підставі самодостатніх міркувань, а практично-досвідним чином. Відповідно, *індивідуальність* ураховано школою тією мірою, якою вона практично-досвідно входить до історичних утворень, таких як держава чи доброзвичайна спільнота, – до чогось такого, що врешті можна назвати гегелівським поняттям *субстанційної доброзвичайності* (substantielle Sittlichkeit). Для Дройзена *доброзвичайна сила* є тим самим, що для Ранке *історична сила*; сила зростає в труді над спільними цілями.

Історичним утворенням притаманні власні сили, що не підпорядковані людським планам і бажанням, натомість *обмежують свободу людини*, визначаючи зв'язок і послідовність історії своєю *грою*. Як бачимо, відмінність від Гегеля лише в тім, що з погляду Історичної школи зв'язок історії є не продуктом Світового духа, тобто суб'єктивності, а *несвідомим продуктом гри сил, як у природі*. Але в такому разі перед Історичною школою мало б постати питання, чи для існування *історичного розвитку* або навіть лише послідовності *європейської традиції* достатньо несвідомої гри історичних сил? Чи можна на цій грі ґрунтувати згадану вище формальну структуру зв'язку історії? Авжеж, ні.

Очевидно, що Гегель глибше за Історичну школу продумав *питання зв'язку історії*; щоправда, осмислив його виключно в метафізичному, чи історіософському, контексті, бо надав зв'язку історії форму *логічно-неодмінного світового прогресу*, для існування якого, звичайно, замало простої боротьби сил і інтересів, а потрібна *цільова причина розвитку*, тобто Світовий дух, в якому розгортається *універсальна історія*. До речі, на ґрунті метафізичного гіпостазування історичного зв'язку, до якої вдалися і Гегель, *ідеалістична телеологія розвитку людства* є послідовнішою теорією, ніж *матеріалістична діалектика історичного розвитку*, яка ніби здійснюється лише через – схожу на природну – гру-боротьбу сил і інтересів антагоністичних класів. Зв'язок історії є власне досвідним, а якраз Гегель мислить діалектику так, що виходить із *телеологічної природи досвіду*, як показав Гайдегер у статті «Гегелеве поняття досвіду» (*Hegels Begriff der Erfahrung*, 1942–1943).

З другого боку, Історична школа трактує *індивідуальність як цінність*, що не розчинюється в безликих силах історичного руху. Вона дотримується *гуманістичного ідеалу великої різноманітності*, який В. Гумбольдт висловив так: значення історії у відкритті багатства індивідуальних виявів. Індивідуальність, входячи до історичних утворень, дає історичним силам виявитися через неї; *сили індивідуалізуються в*

образах дій та діячів. Ця теза, вочевидь, стосується й самих істориків, які діють в історії через свою науку й думку. Проте, обмежені, як і всі інші люди, своїми *добробичайними спільнотами*, історики в змозі пізнати, як підкреслює Дройзен, лише *напрямок історичного руху, тобто напрямок гри сил.* За Дройзенем, історик чи історичному діячеві не дано пізнати завершеність історії, що подібна до завершеності художнього твору.

Утім, усвідомлення своєї індивідуальної обумовленості не означає, за Ранке, нездатність екстатично вийти за межі свого «я». Дильтей виражає цю екстатичну тенденцію Історичної школи у формулі: *«Пізнавати за повного усвідомлення своєї обумовленості».* Отже, хоч історичний хід є пізнаванням не більш як у своєму напрямі – це справді властиво історичному досвідові, – але Історична школа опріч того воліє *пізнавати історичні індивідуальності так, як вони є у своїй об'єктивній причетності до історії, у своїх об'єктивних маніфестаціях,* – а це вже претензія науково-теоретичної свідомості.

Як видно, *історична свідомість і історичний досвід* представників Історичної школи суперечать одне одному. З одного боку, вони з власного досвіду знали: історія має сенс у собі самій, *зв'язок історії* – це є *апріорі* як досліджень історика, так і самої історії, бо *сутність історії* – це збереження і водночас збагачення як вихід за межі збереженого, а *історична дійсність* забезпечена її самоусвідомленням, тобто осягненням історії як безперечної цінності та зв'язку її змісту. Отже, Історична школа розуміла, що досвід в історичній науці відрізняється від досвіду в природничій науці, бо не узагальнюється в теорії. Як зазначав Ранке, *історик, подібно до поета, зображує як зовнішню ту стихію, у котрій сам живе,* отже, не може визначати її *поняттєво*, а має сягати тих пунктів, де *«життя думає, а думка живе».*

Проте, з другого боку, Історична школа не проаналізувала згадане *апріорі* як умову *внутрішньої історичності досвіду історика.* Натомість вона хотіла об'єктивно пізнавати індивідуальності, що виявлені силами історії, хотіла дістатися від особистого досвіду історика до історичної свідомості, що ставиться до цілого історичного досвіду поколінь і цивілізацій як до наукового предмета, незалежного від історичності власного досвіду. Тобто хотіла *ставитися до історичного досвіду теоретично, навіть інструментально,* – бо це протилежно *практичному ставленню,* коли предмет ставлення не відокремлений від суб'єкта ставлення.

Ось і в згаданій вище формулі Майнеке дух – це історичний досвід поколінь, що – й у цьому суперечність – наче нашаровується завдяки життю поколінь шар за шаром незмінно *«у тій формі, яка надає цьому досвідові дійсність на всі часи».* Зрозуміло, Майнеке має на увазі, що минулі нашарування досвіду застаються для Ранке незмінною даністю, тому є предметом об'єктивного вивчення так само, як геологічні шари. Проте

виявлена Гегелем *негативність досвіду* не дає минулому досвідові нашаровуватися наче щось незмінне; новий досвід заперечує старий так, що рухає, історично змінює весь горизонт нашого досвіду, отже, до досвіду минулих поколінь ніколи не ставляться об'єктивно, а ставляться тільки як до *переказу*, що ситуативно звертається до нас.

Намагаючись зрозуміти досвід минулих поколінь, ми маємо пам'ятати, що, як каже Гадамер, «той, хто розуміє, приносить у гру свої власні передумови», отже, свою ситуацію розуміння, яку прояснює лише ця гра (розуміння є саморозумінням). Далі у статті «Класична і філософська герменевтика» (1968) Гадамер зазначає: «Продуктивний внесок інтерпретатора в неунікний спосіб належить до смислу самого розуміння»¹. Зрештою, це також стосується розуміння самих себе. Ми в цьому легко переконуємося, коли не знаходимо в себе спогадів як об'єктивних шарів нашого минулого й бачимо, що кожний спогад є невід'ємним від його актуалізації в теперішньому горизонті наших смислоочікувань. Існує очевидне *герменевтичне коло взаємного визначення наших спогадів і очікувань*. Досвід – це пізнання пізнаного в набагато глибшому сенсі, ніж мав на увазі А. Бек у своїй формулі філологічного фаху².

Гадамер слушно зауважив у «Істині і методі», що Ранке фактично суперничав з Гегелем, претендуючи на те, що його *історична свідомість* здатна пізнати зв'язок і хід самої історичної дійсності, тобто мати об'єктивний погляд на історію, вільний від історичного обмеження індивідуальності самого Ранке. На те саме претендує Гегелева позиція *спекулятивної свідомості*, що збагнула *об'єктивну телеологію універсальної історії*, яку не замулює історична індивідуальність спекулятивного філософа; так історію обмежено рефлексією, ніщо істотне в історії не лишається поза колом рефлексії, історія розчиняється у вимірі рефлексійної свідомості. Отже, обидва мислителі інспіровані одним *метафізичним сподіванням*, різниця лише в тім, що Ранке захоплений насамперед *об'єктивним знанням індивідуального в історії*, тоді як Гегель – *об'єктивним знанням загального в історії*. Але це лише різні акценти. Обидва однаково страшаються *релятивізму*. Ось чому Ранке відшукує і щось загальне в історії, хоч воно у нього скоріше досвідне й життєво вірогідне (історична сила, доброзвичайність, земне безсмертя духа), а не поняттєве й раціонально вірогідне. А Гегель через той же страх підпорядковує *субстанційну доброзвичайність*, в якій індивідуалізуються загальні норми, логіці рефлексійного розвитку Світового духа.

Той самий страх релятивізму ще більше підсилює бажання Дройзена й Дильтая опертися на щось стале в історії, що спрямовує життя. Через це в Дройзена *сили історії*, у виразі яких безпосередньо присутнє внутрішнє,

¹ Гадамер Г.-Г. Класична і філософська герменевтика // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 101.

² Там само. – С. 104.

уже не вирази *все-життя*, на яке орієнтувався естетизм Ранке, а вирази *доброзвичайної сфери*, тобто вирази *етичної необхідності*, що є сталою в історії. Завдяки причетності до доброзвичайних сил людина здатна до критики наявного, виходячи з морально необхідного, без чого неможливий історичний процес. Що для природознавця є закони, те для історика – доброзвичайні сили, сказати б, етос.

Дильтай хоче зв'язок *об'єктивної історії* розглядати як ту саму *апріорну структуру переживання*, яку феноменологія Гусерля строго відокремлює від психічного – а значить емпірично-випадкового й релятивного – переживання. Для Гусерля даність структурного зв'язку є ідеальністю значення, для Дильтая – не логічним поняттям, а виразом життя. Однак тут ідеться про все ту ж *картезіанську тотожність свідомості і предмета*. Вона є умовою вірогідності наукового переконання, – оскільки Дильтай і Гусерль не визнають модусу життєвої вірогідності, з якою в нашій душі постають безумовні цілі й цінності. Водночас згадана тотожність є *умовою неподільності буття переживання*, бо інтенційний предмет не потойбічний акту переживання. До того ж, Дильтай розуміє *структуру життєвого зв'язку як стосунок частин і цілого*, а не як те, що ґрунтується на *часовій послідовності генези*, яку має за свій предмет наукове пояснення. Розуміти життєвий зв'язок – це значить, за Дильтаєм, розуміти вираз, в якому те, що виражено, наявне не так, як причина в наслідку.

Тут варто навести слова Гадамера, які вдало окреслюють підвалини думки Дильтая як методолога Історичної школи. «Дильтай виходить тут із романтичних думок, коли визнає, що таке розуміння значення структуроване зовсім інакше, ніж процес природничо-наукового пізнання. Тут не переходять від одного до іншого, а далі знову до наступного, щоб з цього абстрагувати загальне, а окреме переживання – це завжди цілісність значення, взаємозв'язок. І знову ж таки окреме переживання – це частина цього цілого перебігу життя. Проте його значення відноситься до цього цілого своєрідним чином. Очевидно це не так, що пережите кимось щось останнє звершує й визначає значення життєвого взаємо-зв'язку. Смісл людської долі скорше у власній цілісності, що форму-ється не з кінця, а зі смислотворної середини. Значення взаємозв'язку формується довкола не останнього, а вирішального переживання. Вирішальною для всього життя може стати якась мить»¹.

Отже, Дильтай досліджує *життєвий зв'язок як внутрішню історичність* життя індивіда, щоб вивести з цього дослідження поняття і принципи, за якими можна збагнути об'єктивний зв'язок самої історії. Такому підходові вже не бракує цінної здогадки про *єдність внутрішньої*

¹ Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 32.

історичності та історії. Однак через хибне розуміння історії як об'єктивного предмета історичної свідомості, думка Дильтая відхиляється у бік пошуку зв'язку історії, якого індивід не переживає, а який належить життю умоглядного суб'єкта (покоління, нація) чи об'єктивного духа. І тут Дильтай лишає нез'ясованим, як можна гносеологічно обґрунтувати його судження про умоглядних суб'єктів.

Сподівання Дройзена, Дильтая та Гусерля знайти об'єктивний погляд на історичний світ урешті-решт зумовлені «почуттям уразливості» – світоглядним переконанням, що поганих умов життя, спричинених аморальним релятивізмом, можна уникнути лише за допомогою науки, тієї ж нескінченної історичної свідомості, яка усуває *брак безсумнівної основи* думки й поведінки. Якщо наука забезпечує цю основу доброго життя, то водночас вона має вказувати й на об'єктивний зв'язок історії, бо історія – це вираження в діях причетності до цієї основи, тобто до доброзвичайних сил, об'єктивного духа тощо. Ясна річ, така світоглядна настанова історичної свідомості є не що інше, як віра просвітників у те, що наука й інтелектуалізм можуть урятувати від безґрунтовності самого життя.

Натомість Гадамер відзначає, що *неодмінна скінченність історичної свідомості*, тобто неможливість сублімації досвіду в теоретичний погляд на історичну дійсність, указує на те, що лише загартування особистості, яке відбувається через життєвий досвід, дає витримати незабезпеченість власного життя. Це «фантастична переоцінка» ролі розуму в суспільній реальності, коли філософське мислення хоче саме по собі забезпечити життя, отже обійтися без залучення «емоційної мотивації людського норову», без риторики й життєвого авторитету традиції¹.

Досвід світу як розуміння історії, а не *знання об'єктивного зв'язку історії*, є тим, де плідно взаємодіє наша внутрішня історичність та історичність традиції. «Світова історія існує тільки тому, що людське існування часове й історичне»². Зв'язок історії – це *подія діалогу з традицією, що здійснюється в оповіді історика*. Суперечливою є думка, що історична свідомість здатна на нескінченну рефлексію, тобто може переступати межі традиції, рухливого горизонту розуміння, та здійснювати чисто рефлексійний стосунок до себе і традиції. Така повна рефлексія передбачає усунення всякої *історичної дистанції та індивідуальної ситуативності* щодо предмета розуміння. Відсутність історичної дистанції щодо предмета історичного дослідження значить, що ми справді в змозі сягнути думкою об'єктивного зв'язку історії, відповідно, мати традицію за нашарування досвіду поколінь, які можна вивчати по-об'єктивістському, як виражає формула Майнеке, а отже, у змозі використати в історичному

¹ Гадамер Г.-Г. Післямова до третього видання // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 414.

² Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 35.

дослідженні *філологічний метод*, сенс якого – пізнання минулого духа як сучасного, чужого як близького, без відстані часу. Хоч письмове слово є тим, що за своєю суттю «сучасне кожній сучасності»¹, але те, що воно розкриває нам як свою істину – за всієї своєї безпосередньої самоданості – є історично обумовленим і залежним від нашої герменевтичної ситуації.

1.6. Деформації історичної свідомості. У Дильтаєвій герменевтиці історичну свідомість повністю об'єднано на засадах наукового об'єктивізму з *філологічною свідомістю*. Дильтай бачить *об'єктивний зв'язок історії як зв'язок тексту*, котрий слід зрозуміти в його власному сенсі. Для історика зустріч зі своїм предметом – це те саме, що зустріч з текстом, в якій філолог убачає зустріч духа з самим собою. Для духа в тексті не існує чогось чужого, бо текст сам породження цього ж духа. В обох випадках жодної дистанції між текстом та інтерпретатором не передбачено, адже дух – один, є зв'язком об'єктивацій все-життя, яке водночас є життям різноманітних логічних (умоглядних) суб'єктів. *Різниця між філологом і істориком* в цьому аспекті виглядатиме лише як різниці в їхньому *масштабі аплікації*: для філолога завершений та предметний текст – це окрема книжка, а для історика – вся історична дійсність.

Герменевтика Дильтая ототожнює історію з текстом, що можливо лише на засадах філософського ототожнення свідомості і предмета. Якщо у філософії Гегеля Ти (предмет) принципово прозоре для Я, бо має спільну з ним основу – свідомість, то в герменевтиці Дильтая текст чи історична дійсність принципово прозорі для дослідника, бо дослідник одночасний з автором чи маніфестаціями життя, адже всі вони причетні до одного об'єктивного духа. Таким чином Дильтай додумує до логічного кінця підхід історичної свідомості, який поділяє Історична школа, не до кінця усвідомлюючи його наслідків. Спираючись на історичний досвід, Історична школа таки не могла визнавати, що *історична дійсність* є «тільки чисте відображення змісту (Sinnspur), який треба тільки розшифрувати, подібно до тексту»², бо для школи принципово важить думка, що історія – це гра сил, вільна від оповідної телеології.

Вочевидь, Дильтай мислив історичне дослідження як розшифрування об'єктивного зв'язку історії, а не як історичний досвід. Він схильний убачати в об'єктивному зв'язкові історії зв'язок тексту, тоді як представники Історичної школи цей зв'язок уявляли собі більше схожим на внутрішню історичність досвіду. Але так чи інак, а й Дильтей, і Історична школа прагнули однієї мети: якось осмислити й обґрунтувати *перехід від внутрішньої історичності досвіду до об'єктивної історичності*. Натомість герменевтика Гадамера як філософія історичного досвіду принципово

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 361.

² Там само. – С. 225.

заперечує як ототожнення історії з текстом, так і взагалі можливість переходу від внутрішньої історичності до об'єктивної історичності.

Намагання зробити такий перехід – це *деформація поняття історичності теоретико-пізнавальною схемою*. До цієї деформації однаково причетні Дильтай і Гусерль. Останній теж хотів вивести конституцію історичного світу із життя свідомості. А відмінність розуміння історичної свідомості вказаних мислителів і Гегеля лише в тому, що за відправний пункт їхніх міркувань усе-таки править свідомість, якій властива внутрішня історичність, тобто *свідомість індивіда*. Гегель же, навпаки, виходить з єдності Я і Бога, тому його вихідна свідомість є логічним суб'єктом, вічність якого діалектично не узгоджена з внутрішньою історичністю. Тому Гегель виводить *об'єктивну історичність*, тобто зв'язок самої історичної дійсності, як логіку розвитку самопізнання Світового духа. Проте вже в самому принципі спекулятивної тотожності логіки та історії ми бачимо *деформацію поняття історичності спекулятивною схемою*, адже негативність досвіду, що врешті виражає внутрішню історичність, у логічному суб'єкті (Я=Бог, Абсолют) має лише логіко-діалектичний – а не темпоральний – вимір і знімається в абсолютному знанні як остаточно прозорій самосвідомості. Внутрішня історичність передбачає обмеженість самотрансформації людського буття, бо миттєва зміна хиб на істину потребує його повної прозорості і підпорядкованості надісторичній думці, загальному методові, що не укорінений у проєкт мого майбутнього, не зачіпає індивідуальності; однак загальне не панує над часом людського буття, цей час за змістом у кожного свій, і трансформація цього буття тому завжди індивідуальна. Внутрішня історичність, на відміну від уявлень про об'єктивну історичність, є принципово проєктивною, пов'язаною з моїм проєктом власних можливостей, моїм майбутнім. Тож правий Гадамер, коли зазначає, що «історичне розуміння – це завжди досвід теперішньої та подальшої події», що історичне існування завжди має ситуацію, перспективу й горизонт¹.

Мислити історичність як *об'єктивну історичність* – це, навпаки, потреба історичної свідомості, незалежно від філософських принципів, на які вона спирається. Бо без об'єктивного зв'язку історії, уважає історична свідомість, наше ставлення до історії приречене на *історицистський релятивізм*. Тим не менш, без знання об'єктивного зв'язку історії ми спокійно обходимося в житті, не потрапляючи в пастку релятивізації істини чи то морального життя, чи то історичного дослідження. Потім, слід уже до кінця збагнути, що історичність людського існування не розщеплюється на *внутрішню історичність досвіду й об'єктивну історичність реальної історії*, а складає *діалектичну єдність внутрішньої історичності і*

¹ Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.:Юніверс, 2000. – С. 35.

традиції. Ця діалектична єдність – умова герменевтичної істини, тобто інтерпретаційної істини історичного досвіду. Лише той, хто вважає герменевтичну істину релятивістською, тобто випадковою і суб'єктивною, продовжуватиме марний пошук об'єктивного зв'язку історії, на який би не накладав свій карб внутрішній зв'язок історичності власного досвіду.

1.7. Традиція історичної свідомості. Проте не слід уважати цей марний пошук простим безглуздя. Він має певну мотивацію, притаманну самій *європейській традиції*. А втім, тут не йдеться про міркування Е. Трельча, що нема єдиної історії, а є історія Європи, в якій *апріорний принцип* (Боговтілення) та *апріорні цінності* занурені в постійно мінливу форму їхнього усвідомлення. Йдеться не про цю *нормативність традиції*, а про очевидну єдність феномену історичної свідомості і традиції усвідомлення Європою своєї історичної акумуляції та науковості. Тобто умова існування цього феномену – це існування традиції, у горизонті якої історична свідомість мислить себе як наукове, відсторонене ставлення до традиції, водночас розуміючи, що ця традиція є її реальна умова існування.

Якщо людина не живе в *європейській традиції* – що породжує в душі цю діалектику усвідомлення і цінності зв'язку історії, і самодостатності наукової свідомості, – то й не матиме історичної свідомості, бо вона неможлива без цієї діалектики присутності-відсутності в традиції. Тоді людина належатиме до традиції так, що жодні історичні зміни не помічатиме як зміни традиції. Наприклад, вона реагуватиме на карикатури пророка Магомета в європейській пресі так, що вітатиме хвилю насилля проти європейців, яка прокотилася в лютому 2006 р. мусульманськими країнами. Мабуть, «суть історичності була усвідомлена людським мисленням лише з християнською релігією і її наголосом на абсолютній миттєвості факту Божого спокутування»¹. Отже, саме *поняття традиції* – це насправді поняття європейського світу, що існує тільки поряд з поняттям наукової свідомості, точніше – діалектично конкурує в європейському життєвому досвіді з досвідом науковості. Так зване «традиційне суспільство» є неєвропейським суспільством звичаїв. Латинське слово *traditio* пов'язане з *tradere*, яке складається з *trans* (пере) і *dare* (давати), отже, означає передачу як більш свідому й варіативну діяльність, ніж сліпе збереження своєї звичаєвої ідентичності.

Якщо в особистості європейця переважає наукова свідомість, він схильний бачити лише *картезіанський модус вірогідності*. Ту ж вірогідність, що виникає з життєвого зв'язку традиції, він піддає сумніву, бо сумнів є передумовою вірогідності індивідуального переконання, а не вірогідності авторитету. *Авторитет традиції* з погляду наукової свідомості є релятивним, бо науковість претендує на метод порівняння,

¹ Гадамер Г.-Г. Герменевтика та історизм // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 368.

який передбачає неупередженість і неприв'язаність пізнавального суб'єкта, що так само добре оперує одним, як і другим, – своєю і чужою традицією.

Однак переважання наукової свідомості не означає, що справді цілком втрачено зв'язок з традицією. Зрештою, прагнення вірогідності індивідуального переконання вкорінене не тільки в *самодостатній науковий розум*, а й в *мораль*, властиву європейській традиції. Наукова свідомість ототожнює безумовність моральних цінностей і цілей з обґрунтуванням в суб'єкті. Очевидно, що з позиції суб'єктивної вірогідності не існує безумовної вірогідності авторитету традиції, бо науковий суб'єкт відкидає будь-яку істотну прив'язаність до традиції, до будь-чого, крім себе, тобто власного загальнозначущого розуму. Для наукової свідомості прив'язаність до традиції є завжди відносною й умовною, тобто історично мінливою. Істина, що залежить від цієї прив'язаності, є релятивною, отже, хибою, бо справжня істина – істина самодостатнього розуму.

Зі сказаного випливає, що історична свідомість, будучи науковою раціональністю, відкидає *діалектику беззаперечної істини*, тобто єдність розуму і традиції, логосу і міфу, яка є реальністю європейської традиції. На це Гадамер справедливо зауважує: «Насправді розум робить себе можливим не сам. Сам він – це лише одна історична можливість – шанс. Він сам себе не розуміє, як не розуміє й міфологічної реальності, яка його, крім того, охоплює й несе»¹. Замість осягнення цієї діалектики традиції історична свідомість воліє узаконити в методології історії протиставлення універсальної і релятивної істини, сподіваючись обґрунтувати знання зв'язку історії як безумовно істинного – об'єктивного – знання. Слід ще раз підкреслити: джерело цього протиставлення – сама ж наукова й моральна традиція Європи. Однак лише краще обдумування традиції, яке здійснює радикальний історизм філософської герменевтики, звільняє від жаху історичистського релятивізму, що завжди супроводжуватиме науковий універсалізм.

¹ Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 37.

2. Історія та передсуди

2.1. Особливість гуманітарних наук. Впадає в око, що поділ «Істини і методу» на частини певною мірою відповідає звичному поділу гуманітарної науки на *мистецтвознавство, історіографію та літературознавство*. Як ми знаємо, у згаданій праці Гадамер розглядає умови розуміння *істини буття* в трьох аспектах: в мистецтві, історії та мовленні. Суспільні ж науки лишаються тут поза увагою. Тільки філософські питання норм співжиття та практичного розуму щоразу потрапляють у фокус Гадамерової уваги, оскільки для нього *етика* від початку його самостійної думки була центральною темою. Однак, питання «логіки соціальних наук» є предметом розгляду в 2 томі «Істини і методу», насамперед у полеміці з *критикою ідеології*. У статтях цього ж тому Гадамер звертається до детального розгляду *риторики*, а також *семантики*, що пов'язана з мовознавством.

Відмінність гуманітарної науки від суспільної зазвичай визначають через відмінність ролі *методу* в цих науках. Судячи з усього, суспільні науки більш методичні. Однак Гадамеровий *opus magnum* так питання не ставить. Гадамер певний, що проблему слід бачити не у ступені й характері застосування методу, а в самій ідеї методу, коли її абсолютизують, затуляючи істину буття формальною рефлексією.

Згідно з підходом філософської герменевтики, нас не можуть влаштувати ні Дильтаєвий поділ на науки про духа і науки про природу, ні те, як Е. Ротгакер (1888 – 1965), послідовник Дильтає, продовжує цей поділ, відрізняючи живий дух (*lebendiger Geist, Lebensordnungen*) від об'єктивованого духа (*objektivierter Geist, Weltordnungen*), тим самим ніби врахувавши відмінність *суспільних наук про державу, суспільство, право, виховання* від *гуманітарних наук про мистецтво, мову, релігію, науку* тощо. Проте, нам слід відкинути саму об'єктивістську основу розмежування наук. *Опозиції духа і природи, життя і його об'єктивацій* є метафізичними принципами, що передбачають істину методичної рефлексії суб'єкта як безумовний орієнтир.

Філософська герменевтика, звичайно, не заперечує потребу кожної науки оперувати спеціальними методами. Проте вона бачить у будь-якій науці незмінну *опозицію повсякденного досвіду і методичного об'єктивізму*, тобто *істини буття й істини методу*, що, авжеж, не означає їхню абсолютну розбіжність. Зрештою, це відбиває діалектичну суперечність європейської свідомості, про що вже сказано вище. У світлі цієї істотної суперечності не важливо, наскільки більшим є методизм суспільних наук у порівнянні з гуманітарними.

Гадамер в «Істині і методі» обмежується матеріалом гуманітарних наук, бо вони «у сукупності наук відрізняються тим, що їхні ймовірні або реальні знання безпосередньо визначають усі людські речі, якщо вони самі

переходять у людську освіту та виховання»¹. Тобто предмети гуманітарних наук найочевиднішим чином пов'язані з *життєвим, повсякденним досвідом людей*. Предмети суспільних наук, тим паче природничих, навпаки, вимагають методичного абстрагування, що – як показав пізній Гусерль – утворює *ідеальність наукового досвіду* й приховує їхній зв'язок із життєсвітом. На доказ згадаймо, що кожна людина вважає себе здатною судити про справжнє мистецтво, справжню історію, політику й літературу; натомість уже в мовознавстві, економіці чи соціології багато хто визнає свою некомпетентність. Чому так? Бо в суспільних науках предмети абстрактніші за гуманітарні. Наприклад, мова відома і як система, і як літературне слово, але будь-хто скаже, що системний аналіз мови суспільства – це справа фахівця-мовознавця, тоді як художню оповідь розуміє кожен, а не тільки літературознавець.

Тому літературознавці чи історики схильні доводити свою наукову репутабельність, вдаючись до складного спеціального аналізу. Серед гуманітарних наук – мистецтвознавство, філологія, юриспруденція, теологія, історія – якраз *історію* найчастіше бачать як зразок специфічної науковості досліджень людського світу. Далі спробуємо з'ясувати, у чому є специфічні та універсальні риси розуміння історії. Отже, йтиметься про специфіку історичного наративу й універсальну роль передсудів.

2.2. Особливість історичного наративу. Від часу появи професійної історії (Л. фон Ранке, В. Стабс) науковий аналіз насамперед пов'язують з філологічною критикою джерельної бази – у її запровадженні значну роль відіграв Нібур – та з визначенням каузальних зв'язків минулих подій, – яким би проблематичним не видавалося саме *поняття історичної каузальності*. Крім аналізу ще вирізняли опис історичних фактів і джерел. Але відтоді як школа «Аналів» (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гоф, П. Шаню та інші), заснована 1929 року, атакувала *histoire événementielle* (історію подій) і стала застосовувати у своїх дослідженнях методи економіки, статистики, соціології, культурної антропології, історики почали вважати методичний аналіз і пояснення тим, що *не відповідає наративній формі історії*. У минулості як об'єкти історіографії дедалі більшу увагу стали приділяти *повторюваності*, а також уможлидному, чи колективному, суб'єктові, чия зміна поведінки, вочевидь, не залежить від «думок» цього суб'єкта чи індивідів. Уважали, що відкинувши індивідуально-неповторне та думки діячів історичне дослідження позбудеться наративності.

Сама школа «Аналів» не надто переймалася проблемами теорії історії (див. «Апологію історії» М. Блока), однак проголошені нею методичні засади безперечно актуалізували епістемологічну проблему пояснення і

¹ Гадамер Г.-Г. Істина в гуманітарних науках // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 43.

розуміння, яку Дильтай і неокантіанці формулювали на основі опозиції наук про природу і наук про духа, номологічних і идеографічних наук. Тепер ця проблема постала перед істориками ХХ ст. як проблема поєднання в їхній науці *доказовості пояснення* і *нарративності викладу*. Проблему можна сформулювати інакше, через *принцип елоквенції*: чи залежить істина історичного знання від літературно-мовної форми його викладу?

Проблема ця, безперечно, пов'язана з неясністю вихідного розрізнення *res gestae* (історична реальність, події минулого) і *historia rerum gestarum* (історична оповідь, відображення подій). Чи можна зводити зв'язок історичної реальності до *послідовності подій* («після того, не значить унаслідок того»)? Чи взагалі може існувати відповідність між характером реальності минулого і характером тексту, що репрезентує цю реальність?

Звісно, історики школи «Аналів» не порушували таке принципове теоретичне питання. Якщо вони й підходили до нього, то лише в застережній думці, що *нарратив* у край примітивно тлумачить *кавзальний зв'язок реальної історії*, адже здатен одночасно прослідкувати лише дві-три «сюжетні лінії», тобто виявляти лише деякі причини й наслідки. Осмислення ж історичної процесуальності потребує розширення спектру причин, побудови їхньої ієрархії. Причому *найважливіші причини* часто пов'язані з *тривалими системними факторами*, а нарратив тяжіє до часової однолінійності.

Наприклад, нарратив говорить про прямі причини війни, а не про фактори, які схилили до неї суспільство. Тому слід намагатися репрезентувати історичну реальність у вигляді не нарративу, а дослідницького тексту, близького за будовою до *аналітичних текстів суспільствознавців*. А втім, далі таких неясних інтуїцій щодо раціональності історіографії школа «Аналів» не просунулася. І не дивно, бо її нетривка методична рефлексія, наприклад, мирилася з трактуванням поняття історичної теорії як *схеми інтерпретації, напрямку дослідження і вибору матеріалу*. Що історіографія є буквально описом історії, а не теорією, тож її раціональність пов'язана з характером історичного письма, відповідно, мовою істориків, – про це школа навіть не замислювалася.

Отже, *стосунок реальної історії і тексту про неї* можна або не вважати особливою проблемою, або намагатися прояснити його. Філософ Дильтай, як ми знаємо, уважав реальну історію текстом, тож пропонував тлумачити історію як прозорий і послідовний вияв духовного сенсу життя та індивідуальностей. *Постмодерністи* зайняли протилежну позицію. З їхнього погляду, не реальна історія править за текст, а *тексти істориків правлять за всю доступну нам історію*. І тут вони зауважують, що обмеження історика його сучасною мовою є тотальним, наявним у будь-якому аналізі чи дослідженні, а не лише на рівні оповідного викладу.

Самі історики, навпаки, завжди не так категоричні у висновках, як ці філософи. Французька школа «Аналів» теж проблематизує, як зазначалося, спроможність узгодити зміст історичного дослідження, що репрезентує історію, з оповідною формою викладу, однак загалом дотримується думки, що хоч у *теорії* аргументи скептиків і ставлять під сумнів вірогідність історичного знання, але *на практиці* історична наука доводить свою вірогідність. Пруська Історична школа взагалі ще не бачила проблеми в узгодженні аналізу і оповіді, ба більше – визнавала примат оповіді над описом доказової бази та аналітичним поясненням. Між тим, обом школам, і це суттєво, бракує усвідомлення, що *історична оповідь сама себе пояснює, оскільки сказати що і як відбулося – це zarazом сказати, чому це відбулося*. Справді-бо, зв'язок і послідовність оповідної інтриги – це теж відкриття істини, хоча й не методичне, але раціональне. Отже, як уже зазначалося, *вірогідність* має не лише модальність рефлексійного аналізу. Можна сказати, що вона також має модальність наративу.

2.3. Інтрига і метафора. *Поняття інтриги* (περίετεια) – сюжетної лінії, фабули – Аристотель поклав у основу своєї «Поетики», оскільки *інтрига здатна навчати загальному*: ввести події в інтригу – це значить виразити дещо інтелігібельне, отже типове. Щоправда, Аристотель думав, що *поезія правдивіша за історію, бо лише поезія узагальнює, тобто містить інтригу*. Пізніше поняття інтриги увійшло в арсенал літературознавства. Заслуга П. Рикера в тім, що він запозичив у Г. Вайта і П. Вена, філософів історичного наративу, ідею інтриги та використав її в книжці «Час і оповідь» для аналізу стосунку історичного часу і тексту історичного дослідження. Він доводить, що інтрига має місце в будь-якому історичному дослідженні, якщо воно пов'язує між собою цілі, матеріальні причини, випадковості, адже *інтрига є синтезом різнорідного*. Як фізики підводять факти під закон, так історики об'єднують їх в інтризі. Коли школа «Аналів» воліє позбутися наративності, розглядаючи велику тривалість, статистику, колективних суб'єктів (наприклад, нація, клас), вона не помічає, що інтрига – або наратив – таки лишається в будові їхніх досліджень, бо інтрига – це міра подій. Вивчення великої тривалості в історії чи поведінки колективного суб'єкта неодмінно передбачає, що історія має перетворювати на квазі-події ті повільні зміни, які вона стискає та прискорює у своїй пам'яті, як це відбувається в кінематографі¹.

Продуктивність застосування поняття інтриги у філософії історії можна зіставити хіба що із застосуванням поняття *історичної сили*, яке обговорює Гадамер. Справді, обидва поняття належать до кола понять метафори й символу; всі вони виражають діалектику «єдності відмінного». Тому поняття оповіді в *наративістській філософії* теж зближують з поняттям метафори. Франк Анкерсміт у «Наративній логіці» (1983) зокрема

¹ Рикер П. Время и рассказ. В 2 тт. – Т. 1. – М.; СПб., 2000. – С. 129.

зазначає: «вона [історична оповідь – А.Б.] також пропонує нам поглянути на минуле з певної історичної точки зору, вона також дозволяє певним чином упорядкувати все наше знання про відповідний фрагмент минулого, включивши його (знання) до зв'язного цілого чи єдності. У цьому сенсі історична оповідь є по-суті метафоричною...»¹.

Відмінність інтриги від метафори в тому, що інтрига прямо стосується часовості зв'язку неподібних речей. Інтрига, таким чином, охоплює як часовість, так і фігуральну мовність досвіду історії. Шкода, що Гадамер навіть не згадує це поняття в «Істині і методі». Відсутність його в книжці, як на мене, обумовлена тим, що Гадамера передовсім цікавила історичність у стосунку до досвіду та розуміння. Друга причина, мабуть, у тім, що під час написання 1 тому «Істини і методу» ще не склалася *філософія історичного нарративу* (60-80-ті роки: А.С. Данто, В.Б. Гелі, Л.О. Мінк, Ф. Анкерсміт, Г. Вайт, П. Вен), ідеї якої могли би привернути увагу Гадамера. Після видання 1 тому «Істини і методу» Гадамер працює в уже обраному напрямі, для нього має найбільшу вагу не специфіка нарративу, а універсальність читання (тексту), що стосується як нарративу, так і візуального образу. Крім того, пишучи «Істину і метод», Гадамер міг знати лише про школу «Аналів» і неопозитивістські спроби англomовних філософів довести, що *історія є або номологічною наукою* (40–50-ті роки: К.Г. Гемпель, П. Гардинер, Е. Нагель, Ч. Франкель), або використовує *телеологічне пояснення без підведення під закон* (В. Дрей, Г.Г. фон Вригт). Ігнорування ним цих напрямів цілком виправдане, бо вони – як і теоретики історії В. Дильтай, Г. Рикерт, Г. Зимель, М. Вебер, Р. Арон – дотримувалися опозицій пояснення і розуміння, універсалізму і релятивізму, що в цілому властиво історичній свідомості. Отже, для цілей «Істини і методу» вистачало розгляду історичної свідомості на прикладах Історичної школи, Дильтая та Колінгвуда.

2.4. Течії теорії історичної науки. Якщо довершувати панораму *теорії історії в ХХ ст.*, можна сказати, що *перший етап* цієї теорії, початий Історичною школою, закінчує її підсумовує думка Колінгвуда про те, що *процес історичної думки й історичний процес є гомогенними, бо обидва є процесами (індивідуальної) думки*². *Другий етап*, що почався в 30-ті роки, ознаменований втратою інтересу до індивідуального в історії, *думки діяча чи події як атома історичного дослідження*. Продовження лінії пошуку доказовості історичної науки тепер спрямоване в бік *великої тривалості та умоглядного (колективного) суб'єкта* (школа «Аналів»). І хоча французька школа не сприймає засад неопозитивістської теорії історії, спільним для істориків і теоретиків історії цього етапу є *заперечення психологізму попередньої теорії*. *Третій етап*, коли відбувся «лінгвістичний поворот», у

¹ Анкерсміт Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историка. – М., 2003. – С. 10.

² Колінгвуд Р. Дж. Идея истории. – К., 1996. – С. 261.

цілому означений усвідомленням *нарративної раціональності історії*, а це усуває уречевлення історії та інструменталістську настанову істориків, після чого можна здолати й опозиції пояснення і розуміння, універсалізму і релятивізму, які зберігали своє значення для двох попередніх етапів. Утім, цей етап досить суперечливий. *Структуралістські й постмодерністські аналітики дискурсу* (Н. Фрай, Р. Барт, М. Фуко, А.-М. Греймас) усе-таки обстоюють релятивістську тезу, що *історичний факт має лише лінгвістичне існування*¹, а мова, що алогічно змінює свої значення, ніяк не об'єднує людей в історичній традиції. Натомість філософія історичного нарративу та герменевтична філософія схильні шукати логічні чи трансцендентальні підстави правдивості історичної оповіді.

Зі попереднього змісту цього підручника має випливати, що підхід *філософської герменевтики* до історії багато в чому відповідає третьому етапові теорії історії. Адже для Гадамера осмислений зв'язок історії – це не об'єктивна кавзальність чи вияв історичної закономірності, а зв'язок інтерпретації як *мовної експлікації розуміння дієвої історії*. Тлумачення історії, авжеж, відрізняється від тлумачення мистецької оповіді. Однак не йдеться про те, що *спосіб інтерпретації історика* є проясненням істини, а *мистецька інтерпретація* не стосується до істини, тобто пов'язана лише з індивідуальністю й уявою митця². Мова йде тільки про те, що не варто шукати формального критерію розрізнення цих типів інтерпретації, як не варто шукати й формального критерію розрізнення істинних і хибних передсудів.

Між тим, в «Істині і методі» Гадамер говорить про *критерій відмінності масштабу*: «історичне розуміння виявляється своєрідною філологією у великих масштабах»³, бо в розумінні дослідника всі історичні джерела об'єднуються у велику цілість переказу, тоді як *філолог* розуміє мистецький текст у цілості висловленої ним думки. Згодом він застеріг від переоцінки цього критерію.

По-перше, 1985 р. Гадамер пише про «Істину і метод», що в ній він «не уникнув небезпеки порівнювати тут особливий вид історичного розуміння з притаманним філологові»⁴. Тепер відмінність цих видів розуміння він бачить ось у чому: «Смисл тексту зводиться до того, що треба сказати. Смисл події навпаки – це те, що можна вчитати з текстів та взяти з інших свідчень, можливо, навіть з переоцінками й перекрученнями»⁵. І далі він пояснює: «Для філолога одночасність висловлюваного в тексті смислу формується його інтерпретацією (якщо вона вдається). З другого

¹ Barthes R. Le discours de l'histoire // Social Science Information – 1967. – Vol. 6, № 4. – P. 73.

² Див. докл: 1 частина «Істини і методу», відділ II, розділ 2, пункт с) Визначення меж літератури.

³ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 315.

⁴ Гадамер Г.-Г. Між феноменологією та діалектикою // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000. – С. 22.

⁵ Там само. – С. 23.

боку, для історика ми маємо побудову та руйнацію смислових взаємозв'язків, і це подібне до постійного виправдання, до руйнування легенд, викриття фальсифікацій, до безперестанного ламання смислових конструкцій – заради розташованого за цим розшукуваного смислу, який, можливо, годі знайти для його з'ясування»¹.

По-друге, слід ураховувати також інший аспект: *філологічний метод істориків і історичний метод філологів* вимагають однакового зіставлення тексту з цілим історичного переказу. Тут бачимо *герменевтичне коло* як суть «історизації» філології та «філологізації» історії, тобто єдності історико-філологічних, герменевтичних дисциплін. Цей аспект Гадамер теж визнає, хоча, зрозуміло, життєвий досвід, адекватний герменевтичному аналізу, свідчить, що звичайне й повноцінне сприйняття мистецького тексту завжди передбачає горизонт переказу й не потребує перетворення цього горизонту на методично об'єктивовану історію. Ось чому *історичне дослідження і історичний роман* можна порівняти з *теоретичною і практичною* частиною однієї науки, адже ці частини годі розрізнити за допомогою критерію істини, яка б належала лиш одній з цих частин².

Також не слід думати, що статус історичної і мистецької інтерпретації визначений відмінністю стосунку до істини буття. Статус визначається, так би мовити, *прагматичним критерієм*, бо залежить від традиції, тобто від наявного досвіду істориків та авторитету їхнього співтовариства, яке визнає чи не визнає інтерпретацію науковою. Інтерес *історичної оповіді* відмінний від інтересу *мистецької оповіді*. Позитивістську апеляцію до історичних фактів, що буцімто лежать в основі наукової інтерпретації історика, зрозуміло, слід відхилити, оскільки «історичні факти, можна сказати, базуються на висновках, обґрунтованість яких визнається фахівцями»³, отже, йдеться про нескінченне кружляння герменевтичним колом, що є колом взаємного визначення фактів і висновків під змінним кутом зору фахівців.

Для філософської герменевтики неприйнятна *тенденція третього етапу теорії історії*, коли об'єднують історіографію і художню літературу в одному класі наративу, твердячи, що за своєю мистецькою природою наратив не може претендувати на істинність, бо, мовляв, є продуктом уяви, що протилежна дійсності. Навпаки, – наголосимо знову – філософська герменевтика вказує на можливість осягнення істини буття як у досвіді мистецтва, так і в досвіді історії. Але даремно шукати в «Істині і методі» визначення відмінностей цих різновидів досвіду через відмінності поетичного та історичного наративів. Треба розуміти, що в цій праці акцентовано не літературну форму мистецьких чи історичних текстів, а мовність досвіду, його зв'язок з мовною традицією (переказом) та істиною

¹ Там само. – С. 23.

² Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историка. – М., 2003. – С. 46.

³ Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. – М., 2000. – С. 157.

слова. Зрештою, *істина буття не має різновидів*, завжди йдеться про самопрезентацію буття за умови нашої приналежності до сенсу, який висвітлюється. Тому Гадамерова стратегія окреслення онтологічних умов розуміння істини також включає деструкцію різноманітних спроб абстрагувати істину від повсякденного досвіду й традиції, тобто спроб звести герменевтичний досвід до методично-наукового. Особливо помітна неприйнятність цих спроб заперечити універсальність герменевтичної істини саме в гуманітарних науках, які через це називають герменевтичними, хоча врешті герменевтичний досвід є універсальним і стосується всіх наук.

Предметом розгляду в «Істині і методі» є не гуманітарні науки чи їхні предмети, а досвід у його цілості та конкретності – герменевтичний досвід, – який наукова свідомість редукує. Отже, філософія Гадамера усуває редуційні крайності історичної свідомості, як то *релятивізм і універсалізм* у питанні про природу зв'язку історії.

2.5. Критика теорія історії Дж. Тоша. Щойна зазначені крайності добре виявилися в книжці сучасного історика Джона Тоша «The Pursuit of History»¹, що обстоює позиції історичної свідомості і дискутує з *нарративістською філософією та постмодернізмом*. На думку Тоша, історична свідомість вимагає, щоби стурбованість історика проблемами сучасності не суперечила прагненням історика «зберегти вірність» минулому². А ось нарративістська філософія та постмодернізм переконують, що на історичні праці – хоч би як історик хотів бути неупередженим – уже сама їхня мова накладає карб сучасності; що сучасні пріоритети визначають не лише запитання історика, а й відповіді. Таким чином, ці напрями відкидають розумність минулого, в якому мінливий розум сучасності міг би знайти універсальну опору. Чи долається такий релятивізм свідомістю істориків, чиє кредо Тош формулює як «вірність минулому», чи «воскрешати ті аспекти минулого, які можуть більше сказати нам саме зараз»³?

Сподівання на те, що можна «зберегти вірність» минулому, вочевидь, ґрунтується на об'єктивістському припущенні, що можна відокремити досвід минулого та інших поколінь від нашого власного досвіду. Поняття досвіду, отже, трактоване так, що історичний досвід може існувати доконано й уречевлено, окремо від нашого досвіду. Так колись думав Майнеке, так тепер заявляють Тош⁴ і чимало інших істориків. На противагу цьому Гадамер твердить, що *досвід не ділиться на історичний (чужий) і власний*, дійсна історія входить до нашого досвіду як історична мова, оживлена діалогом з текстом, отже, *історична дистанція між мовами*

¹ Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. – М., 2000. – С. 151-184.

² Там само. – С. 165.

³ Там само. – С. 53.

⁴ Там само. – С. 166.

тексту і читача є плідною для взаємодії горизонту мовної традиції та актуального в досвіді.

Можна додати, що в досвіді ще є «нижній горизонт» психічного й тілесного. *Феномен сну* добре ілюструє сполучення цих горизонтів. Уві сні помітним стає сам по собі горизонт психічного й тілесного, адже тоді в нашому досвіді активність обмежується впливом внутрішніх факторів організму, які актуалізують особливо енергоємні образи, що постають лише в зазначеному горизонті. По обуді ми організуємо зміст сну в нашій пам'яті відповідно до метафорики, отже мовності, нашого саморозуміння. Коли ж ми розповідаємо про сон, уява упорядковує зміст згідно з історичністю нашого саморозуміння, яке через наративізацію сну отримує одну з можливостей інтерпретативного прояснення, максимум котрого – оповідь як історія (власного) життя, в інтризі якого найпомітніше виступить наша визначеність мовною традицією.

Далі про теоретичну рефлексію історика Тоша. Основний його закид усім – від Вайта до Дериди – «філософам-скептикам», що заперечують науковість історії, дуже простий: вони відмовляються від вірогідної історії, оскільки не бачать *критерію, що розрізнив би історичний і мистецький наратив*, історичну науку і мистецьку гру. Отже, йдеться про *релятивізм*, оскільки Тош так само, як і постмодерністи, не припускає, що наратив може стосуватися не вигадки, а істини, «самої справи». Ясна річ, філософ-герменевт не погоджується з постмодерністським ігноруванням істини в наративі (наративної раціональності), яка своїм фактом існування руйнує жорстку опозицію пояснення і тлумачення, доказу і уяви, аналізу і розуміння. Однак, зауважмо, різниця між онтологічним підходом Гадамера і епістемологічним підходом Рикера в тім, що перший не бачить підстав – через історичність і мовність досвіду – для встановлення *формального критерію науковості текстів істориків*, натомість другий шукає такий критерій. Ця відмінність підходів показує суперечку герменевтів про істину буття і рацію.

2.6. Критика постмодерністської теорії історії. *Постмодернізм* відрізняється тим, що для нього мова – це тільки зв'язок означень, тож «поза текстом не існує нічого»¹. Дискусія між герменевтами і постмодерністами – це дискусія про мову і текст. Сучасне питання правдивості історичної оповіді та релятивізму можна осмислити, лише врахувавши зміст цієї принципової дискусії. Тому спочатку декілька слів про *засади постмодернізму* та розходження з ним філософської герменевтики.

Постмодернізм бере за основу мови *не жест, а текст*. Згадаймо, що для Колінгвуда мова – це насамперед виражально-комунікативна дія, тобто жест. Для Сосюра і структуралістів мова – це не *засіб презентації реальності*, а самодостатній зв'язок означень, стосунок яких до означеної

¹ Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. – С. 318.

реальності є довільним. Немає двох мов, де слова і предмети поєднувалися б однаково чинно; семантичні поля слів різних мов не збігаються, а лише перетинаються. Кожна мова підпорядкована своїй внутрішній структурі, що втілюється в текстах. Тому – висновують постмодерністи – нам даний лише текст, крізь який не прозирає реальність. *Текст* – це не вікно у світ, а *структура*, що визначає наше світобачення. Через це можна сказати, що «поза текстом не існує нічого». Отже, сосюрівський підхід до мови, успадкований постмодернізмом, зрештою спонукає не лише *відривати означник від означеного*, а й *відривати мову від досвіду та комунікативної дії*. Постмодернізм угледів цю проблему, тому намагається сполучити мову з «нижнім рівнем» онтологічної топографії, тілесним і психічним, однак чинить це через ще більшу одиницю мови – *дискурс* (від. фр. discours), тобто зв'язану сукупність висловлень, що у своєму змісті відбивають комунікацію між носіями певного типу дискурсу. У Фуко, котрий зв'язав з історією *аналіз дискурсу*, дискурси визначають поведінку людини через утворену ними *поняттєву структуру, що поєднує владу зі знанням*.

Мова структурно діє на її носії, однак через *множинність дискурсів* мовці не є власниками мови, скоріше вона їхній власник, бо творить їхню *несталу й нетривку ідентичність*, яка мерехтить і тьмяніє у фокусі різних дискурсів, у які почергово потрапляє без жодної відповідності вищому сенсові, адже не існує жодної логіко-історичної чи реальної *єдності дискурсів*, – це єдність поза текстом, непрозора. Отже, немає сенсу вважати реальною будь-яку *ідентичність*: ідентичність традиції як спільний знаменник наявних дискурсів чи ідентичність історичного колективного суб'єкта, автора або читача, того ж історика як читача документів.

Як бачимо, дискурси в *постмодернізмі* зависають у повітрі, але їхнє існування, будучи, урешті-решт, змістом самих же постмодерністських текстів, дозволяє авторам цих текстів заявляти про смерть усього, починаючи, звісно, від *смерті Бога*, як казав Ніцше, і закінчуючи *смертю традиції, суб'єкта, історика й, нарешті, самого Ніцше як автора*. Безсмертна лише мова. Але яка мова? Це мова, абстрагована від досвіду й буття, мова-гра, або *гра зі смертю*, насамперед смертю сенсу.

Перший крок постмодерністського умертвіння сенсу – це твердження, що *сенси тексту* залежить від *структур* використаної мови й *стилю* більше, ніж від *намірів і думок* автора. Це начебто слушна думка. Та якщо тут не розуміти, що «*мова говорить автором*» лише тоді, коли його життєвий досвід відкритий для традиції, причетний до її сенсу, то це вже не тільки смерть «задуманого» сенсу автора (*mens auctoris*), тобто авторської психології, а й смерть живої мови як самовиявлення буття, заміна її на абстрактну структуру.

Другий крок постмодерністського умертвіння сенсу – це *абсолютизація сосюрівського розділення означника і означеного*; отже, не існує жодного привілейованого тлумачення тексту, є необмежений спектр

прочитань, розуміння стає грою як взаємодією між читачем і текстом без жодного «апеляційного суду» істини. Проте в кожній грі є обмеження. Тож тлумачі текстів мають не більшу свободу, ніж автор; їхні тлумачення теж визначені власним лінгвістичним ресурсом. А оскільки розрив між авторською мовою і мовою інтерпретатора ніщо не може здолати, жодна традиція, то правило гри полягає в тому, щоб цей розрив не помічати. Гра відбувається в просторі *інтертекстуальності* (від фр. *intertextualité*). Це поняття означає дискурсивний зв'язок між текстами: автори пишуть тексти, використовуючи ресурси – стильові й змістові – інших текстів, а читачі неодмінно зіставляють, інтерпретуючи, текст із текстами, яких автор не знав і не враховував. Очевидно, інтертекстуальність – це не традиція в сенсі Гадамера, бо для постмодерністів інтертекстуальність зрештою утворюється випадково, вона теж зависає в повітрі.

2.7. Критика наративістської теорії історії. Якщо так подивитися на постмодернізм, *нарративістська філософія* виглядатиме ближчою до нього, ніж до філософської герменевтики. Ця філософія виходить з наративу як мовної цілості і предмета аналізу. Для неї *нарратив* (від лат. *narrare*) – інколи ототожнюють з *нарацією* (від лат. *narratio*, розповідь) – є радше оповіддю як цілісним текстом з певною структурою, ніж мовним актом як виражально-комунікативною дією чи досвідом. Наратив – це текст, що структурно організований інтригою, тобто так, що в ньому наявна сенсова послідовність, викладена від першої особи, наче сам автор є учасником подій чи спостерігачем. Наративне речення має подвійне відсилання: до події і до наступної події, чи радше послідовності подій, а значить – цілого тексту. Тож насправді йдеться про *телеологічну послідовність досвідного сприйняття*. Найелементарніше наративне розуміння вже зіставляє сенсоочікування, спрямовані нашими інтересами й симпатіями, зі словами, які, щоб бути осмисленими, мають уточнювати ці наші *передсуди*. Ціла оповідь будується на зв'язку сприйняття темпоральної реальності окремим суб'єктом, отже, на відчутті часу, властивому щоденному життю (внутрішня історичність). Поняття наративу, звісно, не оживляє суб'єкта як автора індивідуальних замислів, але оживляє суб'єкта зі структурою досвіду. Щоправда, цей бік наративу спробував осмислити Рікер, а не філософи наративу. Наративістську філософію більше цікавить те, якою в оповіді є формальна природа *умоглядних суб'єктів* – мовних сутностей, таких як нація, Ренесанс. Виявилось, що тут вони є фігурами мови – метафорами, а не поняттями, бо ці передбачають однозначність свого предикаційного чи дедуктивного зв'язку, теоретичну функцію. Наративісти вивчають логіку подібних літературних умовностей, а також оповіді як мовної цілості.

Наприклад, Гейден Вайт у книжці «Метаісторія» (1973) пропонує формалістичне дослідження *тропології* (від грецьких *τρόπος* – «зворот» і *λόγος* – «слово»), що як «теорія перетворення (*figuration*) і дискурсивної

побудови сюжету дає нам інструмент для сполучення двох вимірів денотативної і конотативної сигніфікації, за допомогою яких історики не лише надають минулим подіям статус факту, але й наділяють їх сенсом»¹. Тут є доречною ще одна цитата з сучасної (2002) передмови автора «Метаісторії» до російського видання, яка, до речі, показує нинішню конвергенцію поглядів Вайта і постмодерністських аналітиків дискурсу. «Тропология – це теоретичне пояснення вигаданого дискурсу, всіх способів, якими різні фігури (метафора, метонімія, синекдоха та іронія) створюють типи образів і зв'язків між ними, що здатні служити знаками реальності, яку можна лише уявити, а не сприймати безпосередньо. Дискурсивні зв'язки між фігурами (людей, подій, процесів) у дискурсі не є логічними зв'язками чи дедуктивними поєднаннями одного з другим. Вони, у загальному сенсі, метафоричні, тобто основані на поетичних техніках конденсації, заміщення, символізації та перегляду. Ось чому будь-яке дослідження конкретного історичного дискурсу, що ігнорує тропологічний вимір, приречено на невдачу в тому сенсі, що в його рамках неможливо зрозуміти, чому даний дискурс «має сенс» усупереч фактичним неточностям, які він може містити, та логічним суперечностям, які можуть послаблювати його докази»². Висновком, що нас цікавить, є твердження Вайта, що історики обирають на індивідуальних підставах моделі історичної оповіді та певні літературні прийоми: «Їхній статус як моделей історичної оповіді та концептуалізації залежить у кінцевому рахунку від незрозумілої та специфічної поетичної природи їхніх поглядів на історію та її процеси»³.

Філософська герменевтика якраз заперечує такий *релятивізм*, бо доводить, що мовна традиція дозволяє дійти суті «самої справи», істини буття. Отже, варто чітко бачити спільне й відмінне, коли йдеться про філософську герменевтику і постмодернізм. Спільним у них є заперечення *моделі мови як репрезентації*, а відмінним – розуміння способу буття мови. Гадамер показує, що мова існує не як текст або дискурс, а як те, що не можна вповні об'єктивувати, бо *мова є способом самопрезентації буття*⁴, подією розуміння. Текст – архівне джерело історика чи його власна оповідь – лише тоді стає мовою, коли ми надаємо слово йому самому, підходячи до нього із *sachlicher Fragestellung* (суттєвим питанням), тобто даючи таким чином здійснитися переказу в нашому діалозі з текстом, в акті його прочитання.

Гадамер вимагає зняти абстрактну протилежність історіографії і традиції, об'єктивного знання історії і самої історії. Дослідження історика несе на собі не тільки карб сучасності, як думають постмодерністи, а й карб традиції, тобто *єдності минулого і сучасності*. Дослідник розуміє письмові

¹ Уайт Х. Метаісторія. – Екатеринбург, 2002. – С. 7.

² Там само. – С. 8.

³ Там само. – С. 24.

⁴ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 449.

джерела й оповіді на підставі сенсового очікування, яке в його досвіді завжди вже якось стосується сутності справи, бо досвід не може – наче картезіанська самосвідомість – починатися з нульового пункту, він лише повсякчас уточнюється в традиції. Якби тексти жодним чином не відповідали нашому очікуванню, не узгоджувалися з нашим *передрішенням довершеності* (*Vorgriff der Vollkommenheit*), отже не належали до горизонту переказу, зрозуміти їхню істину було б неможливо.

2.8. Передсуди і розуміння. Коли ми об'єктивуємо сенс тексту – намагаємося відкинути наше первинне розуміння його та запитувати себе: чому цей текст говорить саме так, які психологічні та історичні підстави, тоді ми починаємо аналіз. Але не варто бачити в процедурах «чистого й незацікавленого аналізу» остаточне прояснення наших *передсудів*. Достоту плідне осягнення дає не аналіз, начебто незалежний від передвизначення традицією, а напруження в полі традиції між своїми й чужими передсудами. Підкреслю, плідність цього напруження для Гадамера існує тоді, коли воно відбувається у медіумі мови. *Мова традиції* передбачає спільність *фундаментальних передсудів*. Для істориків ними є хоч би ті ж фундаментальні метафори розвитку й генези¹.

Основою зняття напруження між своїми й чужими передсудами (це не полярність індивідуальностей автора й інтерпретатора) є спільна мовна традиція. Отже, «існує полярність близькості і чужості, на якій ґрунтується завдання герменевтики»². Гадамер роз'яснює, що цю полярність слід розуміти герменевтично, «тобто з огляду на сказане, мову, з якою до нас звертається переказ, сказання (Sage), яке вона нам каже (sagt). І ось тут є напруження. Воно стається між чужістю і близькістю, які має для нас переказ, між історично встановленою, дистанційованою предметністю і належністю до якоїсь традиції. У цьому «між» справжнє місце герменевтики»³. Зауважмо, що в цьому пасажі Гадамер термінологічно розрізняє, з одного боку, *переказ, мовну традицію*, як основу розуміння і, з другого, «якусь традицію» (eine Tradition) як підставу своїх *передсудів*, що відчужують нас від історичної предметності.

Думаю, тепер ясно, що означає Гадамерове заперечення *абстрактної протилежності історіографії і традиції*. Історіограф розуміє свій предмет завдяки мовній традиції. Звісно, її не слід трактувати на гегелівський манер: мова як абсолютний суб'єкт, у якому знімаються всі полярності. *Мова як традиція* – це історичний горизонт, який у досвіді історика перебуває в трансцендентальному стосунку до «культурного переказу»⁴ історика.

¹ Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей. Человек в истории. 1991. – М., 1991. – С. 60-74.

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 300.

³ Ibid., S. 300.

⁴ Гадамер Г.-Г. Класична і філософська герменевтика // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 105.

Завдання історика не в тому, щоб вийти за межі своєї живої традиції в безповітряний простір рефлексійного пояснення й аналізу, аби відкинути всі передсуди соціальної пам'яті. Воно також не полягає у реконструкції чужих передсудів, відповідно, чужих світоглядів і думок, що мало би збагачувати історичне знання. *Завдання історика* – це герменевтика, яка потрібна через те, що *часова відстань* (Zeitenabstand) дається взнаки так, що дозволяє тексту промовляти до нас лише «ідеальністю мови», тобто мовою, позбавленою будь-якого зв'язку з емпіричними та психічними умовами свого походження, з оказіональністю тексту.

Герменевтика (тлумачення) забезпечує текстові горизонт розуміння, в якому сходяться *горизонт мови*, що має трансцендентальний (ідеальний) характер – умовно сказати, це горизонт тексту, – і *горизонт тлумача*, його сучасна культурна традиція. *Злиття цих горизонтів відбувається в застосуванні тексту до герменевтичної ситуації*, тобто життєвої ситуації, в якій здійснюють тлумачення. Так застосуванням тексту здійснюється переказ і водночас на його основі – а не пояснювальної рефлексії – уможлиблюється краще, експліцитне розуміння істориком як *тексту*, так і своїх *передсудів*. Через *актуалізацію переказу* в осмислених текстах можна навіть позбутися *хибних передсудів своєї культурної традиції*. Проте не забуваймо, що сам переказ уможлиблює розуміння лише на підставі своїх (фундаментальних) передсудів, які не хибні, бо без них неможливе розуміння текстів, що належать переказові. Тому-то Гадамер в «Істині і методі» стільки уваги приділяє обґрунтуванню значливості істинних передсудів та істинних авторитетів¹.

Отже, не існує формального й остаточного критерію розрізнення істинних і хибних передсудів, трансцендентальних і емпіричних (культурно-особистих). Розрізнення на трансцендентальне й емпіричне тут дуже умовне, бо поняття трансцендентального передбачає формальне відмежування від емпіричного, а тут радше йдеться про *трансцендентальні передсуди* як імпліцитні, такі, яких не сягає наше критичне усвідомлення власної традиції. Передсуди, які об'єктивуємо, є тими, що наш досвід упізнає як свої власні (емпіричні) та не завжди відкидає як хибні. Найпростіший приклад такого передсуду – це так званий *магічний забобон*: люди не можуть пояснити, чому слід боятися чорної кішки, що перетнула дорогу, але свідомо продовжують боятися. Або люди щоразу кажуть про захід сонця, хоч добре знають, що Земля обертається навколо Сонця і своєї осі, відтак насправді це земля уходить від сонця. Звісно, казати, що існують *експліцитні передсуди*, можна лише із застереженням, що не слід цей вислів тлумачити як оксиморон. Так, передсуд є упередженням, тобто передує експлікації, але передсуд може правити за усвідомлений і вірогідний

¹ Див. щодо цього в 2 частині «Істини і методу», відділ II, розділ 1, пункти: а) Герменевтичне коло і проблема передсудів, б) Передсуди як умови розуміння.

засновок експлікації, досвідно прийнятний, хоч експліцитно не обґрунтований.

З концепції Гадамера випливає, що *розподіл істинних і хибних передсудів*, даних *експліцитно*, здійснюється у світлі *імпліцитних передсудів*. Чи немає в цьому суперечності? Та й справді, для визначення законності передсуду його треба спочатку усвідомити, тобто позбавити необ'єктивованого характеру, що є визначальним для нього. На це в «Істині і методі» знаходимо таку загальну відповідь: «Передсуди й переддумки (*Vormeinungen*), що заволоділи свідомістю інтерпретатора, не перебувають у його вільному розпорядженні. Він не може від самого початку відокремити продуктивні передсуди, що уможливають розуміння, від тих, що стають на перешкоді розумінню й ведуть до непорозуміння. [Абзац] Найімовірніше, такий розподіл має відбутися в процесі самого розуміння, й тому герменевтиці слід поставити питання, яким же чином воно відбувається»¹.

У світлі цієї думки, гадаю, не можна тлумачити як бажання формального критерію істини такі слова Гадамера: «Тим самим центральне для дійсно історичної герменевтики питання, принципове питання її теорії пізнання, формулюється так: де саме слід шукати обґрунтування легітимності передсудів? Що відрізняє законні передсуди від безмежної кількості таких, подолання яких становить незаперечне завдання критичного розуму?»². Підставу *легітимності передсудів* складає не епістемологічний, формальний, критерій істини, а безумовна – трансцендентальна – істинність *мовної традиції*, котру не слід плутати з *емпіричною традицією*, про що вже сказано вище. Зрештою, границя між об'єктивованими і необ'єктивованими передсудами, істинними і хибними є історично й постійно змінюваною, але неодмінно наявною в досвіді. Пам'ятаймо, що філософська герменевтика трактує *мовну традицію* (переказ) як *горизонт розуміння*, а горизонт – це впливає з його поняття – уникає об'єктивації.

Крім того, співіснування того, що утворює горизонт досвіду, не слід розуміти на кшталт темпорально-просторового співіснування речей зовнішнього світу. Для осягнення будови горизонту не допоможе й поняття внутрішньої історичності, бо воно придатне тільки для визначення способу існування цілого герменевтичного досвіду, а не горизонту досвіду. Ось чому *горизонт мовної традиції*, або переказу (*Überlieferung*), не слід ототожнювати з *будовою великої оповіді* (метанаратив), яка, згідно з постмодернізмом, за доби Модерну мала універсально-нормативний характер і визначала смислові та соціальні конструкти культури, а за

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 275.

² Там само. – С. 258.

Постмодерну втратила значущість, бо ця доба визнає лише «традицію відмови від традиції» (Е. Джелнер).

По-перше, *мовної традиції неможливо позбутися*, як неможливо позбутися власного досвіду. А поняття досвіду передбачає цілісність, без якої діалектично неможлива й постмодерна «мозаїчність». По-друге, горизонт мовної традиції, на відміну від (мета)нарративу, не має процесуального характеру, тим паче не містить інтриги. Він, гадаю, містить *фундаментальні метафори*, які стають основою порозуміння лише в прагматиці діалогу. Історичну рухливість горизонту мовної традиції слід бачити лише у світлі змінюваності та збагачення всього досвіду. Зміст нашого мовного горизонту залежить від історичних обставин нашого життя і досвідного освоєння світу. «Тому передсуди (Vorurteile) окремої людини більше, ніж її судження (Urteile), складають історичну дійсність буття цієї людини»¹.

На тлі даного висновку стає очевидним, що в нарративах істориків говорить мова їхнього досвіду, в який входить історія світу, котру вони вивчають. Нередуковане поняття досвіду дозволяє відхилити недолуге визначення історіографії як «гібридної науки», котре запропонував Дж. Тош². Гадамерові не йдеться про історію як гібрид оповіді і пояснення. Як, до речі, не йдеться йому про історію як гру уяви історика, конструкцію, цілковито вибудовану зі структур самої оповіді. Філософська герменевтика, урешті-решт, відкидає весь спектр звичних поглядів на історію; отже, історія не є ані мовна конструкція, що належить сучасній свідомості історика (постмодернізм), ані інтелектуальна реконструкція свідомості минулих суб'єктів історії (Колінгвуд), ані «гібридна наука».

Схильність сучасних істориків трактувати історію як «гібридну науку» дозволяє діагностувати, що суперечність історичної свідомості – що зрештою відбиває *діалектику європейської традиції* – зараз продовжують затушовувати. Проте, сучасні історики під впливом філософської критики вже не заперечують, що зміст історичного нарративу залежить від того, що історія зачіпає його автора, але таки наполягають, що робота історика в плані аналізу та виявлення кавзальних зв'язків історії претендує на *вірогідні знання*, доля яких, звісно, менша, ніж у зразковому для них природознавстві. Звичайно, такий підхід породжує не лише поверхове питання про «міру гібридності» кожної з наук про духа. Справжнє питання, що випливає з розгляду цього підходу, таке: в чому цінність тієї наукової вірогідності, якої так прагне історіографія?

Через оце прагнення виникає протиставлення в самій історичній науці, з одного боку, оповіді і, з другого, аналізу історичної соціології чи історичної економіки, де складність аналізованих зв'язків начебто не

¹ Там само. – С. 257.

² Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. – М., 2000. – С. 181.

допускає викладу у формі історичної оповіді. Зараз не будемо доводити те, що аналіз насправді ніяк не вільний від метафор і наративних структур. Натомість звернемо увагу, що відповідь *історичної свідомості* щодо цінності історичної вірогідності загалом схожа на відповідь *естетичної свідомості* щодо цінності твору мистецтва. Отже, завдяки вірогідності історичних знань виникає інтелектуальне задоволення, завдяки мистецькому творові – чуттєве задоволення. Для історика цінною є істина сама по собі. Однак, він також її трактує як відкриття безцінного для сучасності скарбу культури минулих поколінь (згадаймо формулу Майнеке).

Історична свідомість хоче з'ясувати, «чому люди минулого поводитися так, а не інакше, поставити себе на їхнє місце, дивлячися на світ їхніми очима й мірою можливості оцінюючи його за їхніми стандартами»¹. Тому метою історії, на думку історика, є «створення запасу знань, відкритих для будь-якого використання, а не набору дзеркальних відображень теперішнього»². Треба відзначити, мистецький твір послідовніше трактують як *самоцінний*, бо він, мовляв, не стільки відповідає нашим актуальним потребам, скільки *насолоджує* тим, що відкриває інші можливості сприйняття і переживання. Натомість аналіз і методи історії обіцяють, що насолода історією, на відміну від естетичної насолоди, стосується інтелектуальної вірогідності, котра – як майже всі переконані – збагачує практику й життєвий досвід більше, ніж мистецька краса.

Як бачимо, йдеться якраз про відмінність практичних наслідків мистецтва та історіографії, бо існує не лише їхня спільна здатність насолоджувати нас осягненням інших способів світосприйняття. Однак історична свідомість тут не замислюється, чому вона так упевнена, що вірогідність знання є для досвіду й життя потрібнішою, ніж *вірогідність соціальної пам'яті*, чиї «міфи», як продукти народної уяви, історики спростовують з такою втіхою. Замість міркувань над цим питанням часто-густо лунає аргумент на кшталт ототожнення ролі соціальної пам'яті, тобто популярних знань про минуле, з роллю нацистської чи комуністичної *ідеології*. Але хіба буде хтось заперечувати, що без уявлень про спільне минуле немає *соціальної інтеграції*, базової згоди суспільства (злагоди), *колективної ідентичності*? Невже такі цінності мають залежати від фактів історії, знань, про вірогідність яких, зазвичай, не спроможна дійти згоди навіть крихітна купка істориків? Претендуючи на володіння найвищою цінністю – знаннями, що спростовують «соціально вмотивоване хибне тлумачення минулого»³, історики-експерти ладні конкурувати з метафізиками, просвітниками й критиками ідеології, бо всі вони прагнуть бути вершителями долі суспільства, «дати суспільству справжню історичну

¹ Там само. – С. 17.

² Там само. – С. 12.

³ Там само. – С. 29.

перспективу та уберегти його від шкідливої дії історичних міфів»¹. Хай там як, а історикам слід пам'ятати урок Ранке, у чийй фігурі прагнення наукової вірогідності підозріло сплалося зі сприянням пруському об'єднанню німців. Чи не нагадує цей приклад марксистський сплав наукової істини і пролетарського інтересу? Та й взагалі, чи не викликає певний сумнів віра експертів у те, що об'єктивне знання – це найвища цінність, здатна обґрунтувати все суспільне життя, усі потрібні цінності?

Поняття соціальної пам'яті, що так бентежить і непокоїть істориків, у дійсності відбиває не лише мовний, а й *етичний момент традиції*. В *opus magnum* Гадамера, пункти а) і б) розділу I «Піднесення історичності розуміння до герменевтичного принципу» у відділі II «Основні риси герменевтичного досвіду», вельми докладно обговорює саме цей момент традиції. Етос, як і мова, ухиляється від опредметнення в суспільній науці.

2.9. Істинні й хибні передсуди. Етика має насамперед стосунок до історичної традиції, а не до раціональної рефлексії, – твердить Гадамер. Рамки нашої теми не дозволяють удатися до порівняльного аналізу модерної рефлексійної етики, скажімо *універсалістської етики* Габермаса, і *аристотелівської етики*, якій надає перевагу Гадамер. Зараз можна розглянути лише *поняття істинного передсуду*, що має вирішальне значення для поглядів Гадамера як на суспільну мораль, так і на історичний переказ.

Гадамер демонструє розподіл між істинними і хибними (догматичними) передсудами у філософії та моралі значно чіткіше й докладніше, ніж у самій мові. Утім, тут слід зважити на те, що мораль, за Гадамером, невід'ємна від історичної мови суспільства, а також риторики, що в ньому підтримує базову згоду, інтеграцію. Через те зв'язок між історією як соціальною пам'яттю, мовною традицією та мораллю в Гадамеровій концепції набуває принципового значення. Можна сказати, *поняття передсуду* є вихідним пунктом трактування в «Істині і методі» розуміння історії суспільства, а отже – життєвого досвіду, який насамперед є суспільним досвідом. До речі, зацікавлення Гадамера історією суспільства й нехтування розглядом наративності історії також пояснює, чому він уживає скоріше суспільствознавче поняття передсуду (*Vorurteil*), а не мовознавчі терміни, які наративістська філософія та Рікер ужили на позначення *феномену упередження* як до(не)предикативного мовного досвіду. Зрештою, він ділить *антиципації* (*Vormeinungen*) на неусвідомленість власного слововжитку (*Unbewusstheit des eigenen Sprachgebrauchs*) – це, сказати б, *мовні передсуди*, що піддаються експлікації – і *змістові*, «з якими ми читаємо текст і які складають наше передрозуміння (*Vorverständnis*)»².

¹ Там само. – С. 53.

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 272-273.

Передсуд (антиципація) – це, за Гадамером, певне передрозуміння, що передує експліцитній інтерпретації. Остання визначена наперед, але в сенсі потенційності, а не кавзальності. Слід зауважити, що Гадамер трактує цей стосунок *передрозуміння* і *тлумачення* – що окреслений Гайдегером у трансцендентальному аспекті аналітики ось-буття – у своєму аспекті феноменології герменевтичного досвіду, а також у аспекті риторичних термінів частин і цілого, що циклічно визначають один одного (герменевтичне коло). Гронден убачає в цьому відмінність підходів «Буття і часу» та «Істини і методу» до онтологічного принципу розуміння – герменевтичного кола¹. Гайдегеру йдеться про розуміння як саморозуміння ось-буття, в якому завжди відіграє свою роль *антиципація екзистенції*; тому постає *епістемологічна проблема кола*: чи це хибне коло, якщо тлумачення упереджене проєктом розуміння? А Гадамеру йдеться про постійний перегляд антиципацій розуміння завдяки процесові *взаємного уточнення цілого і частин*, коли критерієм істинності виступає їхня когерентність і конкретність.

Відмінність підходів справді існує, але не в сенсі «більшої епістемологічності» проблематики Гайдегера, як твердить Гронден². Епістемологічна проблема герменевтичного кола однаково торкається поглядів згаданих авторів. У світлі цієї проблеми не виглядає принциповим Гронденове вирішення тенденції Гайдегера, що підкреслює проєктивність розуміння, *горизонт антиципації майбутнього*, і тенденції Гадамера, який акцентує *минуле як горизонт розуміння*. Зрештою, обидва вказують на циклічне взаємопроникнення майбутнього і минулого. Справжня відмінність підходів у тому, що ранній Гайдегер хотів здійснити *трансцендентальний аналіз ось-буття*, тоді як Гадамер має за свій предмет *конкретність універсального герменевтичного досвіду*.

Отже, у Гадамера стосунок даностей досвіду до передсудів є стосунком до свого горизонту. Але *як упізнати законність передсуду*, тобто чи належить він до властивого горизонту того, що розуміємо? В «Істині і методі» Гадамер пропонував для цього чіткий критерій: «Саме ця часова відстань, і лише вона, дозволяє вирішити власне критичне питання герменевтики: як відділити істинні передсуди, що завдяки їм ми розуміємо, від хибних, у силу яких виникає нерозуміння. Тому герменевтично вихована свідомість включає до себе й свідомість історичну. Вона прагне усвідомити власні передсуди, що керують розумінням, аби передання як інша думка могло вирізнитися й заявити про себе»³. Отже, *історична відстань* тут названа *універсальною умовою розпізнання істинних і хибних передсудів*, тобто критерієм істинності передсудів. Однак у 5 виданні 1986

¹ Grondin J. Einführung zu Gadamer. – Tübingen, 2000. – S. 127-134.

² Ibid., S. 128.

³ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 278.

року Гадамер скорегував початок цього пасажу. Тепер там стоять слова: «Часто ця часова відстань дозволяє...». У примітці Гадамер пояснює цю пом'якшувальну заміну виразу так: «сама відстань, і то не тільки часова, робить розв'язаним це герменевтичне завдання».

Гадамер, як видно, має на увазі *відстань між чужістю і близькістю*, що означає *нетотожність горизонту самої речі і нашого горизонту передсудів*. В останній ми схильні поміщати річ, яку тлумачимо, відтак ототожнювати її горизонт з нашим. Однак відстань, на якій у дійсності перебуває предмет розуміння, не обов'язково має бути історичною в тому сенсі, в якому віддалений у часі мистецький чи історичний текст. Поправка Гадамера, мабуть, означає, що кожен зі співрозмовників теж перебуває на своїй – до речі, історично сформованій – відстані від предмета розмови, так само як інтерпретатор перебуває на історичній відстані від предмета, про який говорить текст. Якщо таку відстань не бачить співрозмовник або читач, це означає, що предмет іще не отримав свій голос, тобто здатність опиратися нашому намагання помістити його в горизонт наших передсудів. Це означає, що предмет свавільно локалізований співрозмовником або читачем у точці буття своєї безпосередньо доступної свідомості, яка не помічає своїх передсудів, бо перебуває «впритул» до них. *Відстань* – це умова збереження інобуття предмета, адже тільки в просторі відстані, у цьому «між» нами і предметом існує місце для переказу, що в події розуміння виявляє наш передсуд, котрий до тих пір «постійно й непомітно грає свою роль»¹. Переказ здатен «його [передсуд] довести, так би мовити, до стану роздратування»² через те, що антиципація сенсу предмета, яка спирається на передсуд, суперечитиме цілому горизонтові переказу, в якому перебуває предмет розуміння. Тож відділення істинного передсуду від хибного – це аж ніяк не формальне й остаточне розрізнення, а нескінченне прояснення передсудів по схемі герменевтичного кола збагачення досвіду – горизонт історичного переказу визначає ситуацію розуміння предмета, яка своєю чергою визначає сенс предмета в горизонті передсудів сучасності. Таку взаємну визначеність Гадамер називав *злиттям*, чи сплавкою, горизонтів. Слід розуміти, що це – нескінченний процес, відбування (*Geschehen*) розуміння, в якому передсуд постійно опосередковує минуле і сучасність.

Здається, застосоване *поняття відстані* також передбачає, що й предмет розуміння має потрапити у горизонт загального мовного переказу, тобто дистанціювавшись від *горизонту свого походження*, свого світу, який є актуальним для автора та його сучасників. Для нас *справжній горизонт самого предмета* – це мовний переказ, а не його генетичний «культурний переказ» чи горизонт наших сучасних упереджень. До цього висновку

¹ Там само. – С. 278.

² Там само. – С. 278.

спонукає хоча б той приклад осмислення творів сучасного мистецтва, який Гадамер наводить у роботі «Про коло розуміння» (Vom Zirkel des Verstehens, 1959): «Очевидно, існують неконтрольовані упередження, з якими ми підходимо до таких творів і які спроможні надати їм надрезонансу, не сумісного з їхнім справжнім змістом та їхнім справжнім значенням. Лише відмирання всіх таких актуальних відношень робить видимою їхню власну постать і цим уможлиблює розуміння сказаного в них такого, що обов'язково може претендувати на загальність»¹. А наступне речення в згаданій роботі Гадамера містить підсумкове зауваження, яке підтверджує, що відстань – місце герменевтики, бо *відстань* – умова здійснення в розумінні переказу як носія сенсу: «Проте відфільтрування істинного смислу, закладеного в тексті або творі мистецтва, між іншим, саме нескінченний процес».

Ось чому на питання про те, як *упізнати законність передсуду*, філософська герменевтика насправді дає одну-єдину відповідь: *an den Sachen selbst*. Тобто в самій справі, на власному досвіді як процесі розуміння. До речі, у німецькій мові *Sache* (річ) означає, серед іншого, предмет обговорення, справу, тобто те, що передбачає порозуміння, бо в давні часи *Sache* була спірною річчю, яку клали поміж сторонами тяжби. Мати потрібне справі упередження, антиципацію справи, *prejudice*, – це значить бути здатним упоратися з нею, дійти істини, справитися. Тому справа мусить від початку *зачіпати нас, імплікувати те, що вже маємо*, на що можемо спиратися для проєктування всього сенсу, адекватного справі. Треба постійно переглядати свій проєкт справи, бо справа має власну вагу, опирається неадекватному ставленню, тобто несправному розумінню. Зрештою, *ad-aequatio* означає рух до (*ad*) рівності (*aequatio*) справи й розуміння.

Гадамер керується відомим висловом Гайдегера з § 32 «Буття і часу» (S. 153), що можливість первинного пізнання існує лише тоді, коли тлумачення знає, що його завдання: не дозволяти гадкам і народним поняттям (*Einfälle und Volksbegriffe*) – сказати б, «культурній традиції» – визначати те, що Гадамер називає передсудами, аби в розробці передсудів «наукова тема гарантувалася самою справою (*aus den Sachen selbst*)». Отже, *законні передсуди*, чие розроблення є проєктом справи, – це не ті передсуди, що належать «культурній традиції». Останні мають бути виявлені й відкинуті, щоб надати слово «самій справі», або – як ще перекладають *Sachen* – фактам. Чи означає це, що науковість теми забезпечують не передсуди, а факти? Так, якщо тільки не трактувати це твердження по-позитивістському. Апеляцію до *фактів* у цьому контексті має сенс феноменологічного протиставлення даності самих речей, самовиявлення

¹ Гадамер Г.-Г. Про круговий цикл розуміння // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000. – С. 61.

буття, раціоналістичному поняттю вірогідності як ланцюгу безсумнівного виведення.

Гадамер далі роз'яснює, що для *філолога* *die Sachen selbst* є тексти, отже, вони мають визначати його дії¹. Дії інтерпретатора полягають у тому, що він проектує сенс тексту, критично переглядаючи свої антиципації, не даючи їм несвідомо, унаслідок власного слововжитку, визначити його сенсові очікування, проект сенсу, що має текст. *Тлумачення* є проектуванням цілості сенсу тексту, хід якого скеровано цілістю сенсу «самої речі», що виявляє себе в діалозі з текстом. Іншими словами, розуміння антиципує довершеність сенсу того, що тлумачимо. Лише коли *антиципація довершеності* не справджується в тлумаченні, виникає потреба в компаративістському, психологічному й історичному розгляді предмета тлумачення. Справжній підхід інтерпретації – це «*zu den Sachen selbst*». Текст мусить замістити передсуди мови інтерпретатора передсудами своєї мови, тобто «ідеалізованої мови» переказу. Утім, краще казати не про заміщення, а про одночасне прояснення і трансформацію упереджень інтерпретатора, віднаходження доречніших понять (чи метафор) для тлумачення; тоді інтерпретатор досягає в тексті *цілості його сенсу*, чує голос переказу. Як бачимо, розуміння – того ж тексту – завжди містить критичну перевірку своїх антиципацій щодо їхньої законності, яка, проте, не обіцяє кінцевого усунення упередженості, проєктивності, тобто усунення скінченності розуміння. Бо є антиципації слововжитку, випадкові, а є антиципації змістові, що взагалі лишаються непомітними². Непомітні – не значить хибні. Лише ті, що не дозволяють зрозуміти текст, є хибні. Гадамер зазначає: «Існують непрозорі передсуди, чиє панування робить нас глухими до речі (*Sache*), що промовляє в переказі»³.

Горизонт переказу, його передсуди, лишається неодмінно, а наслідком критичної перевірки своїх передсудів є злиття їхнього горизонту й горизонту переказу, тобто зрештою і трансформація переказу. Таке *злиття горизонтів* Гадамер правомірно називає здійсненням переказу, сенсу й розуміння. Проте це здійснення не є гарантованим, бо непрозорі передсуди можуть завадити потрібному злиттю горизонтів. Тоді маємо невідповідність власних думок самому предметові розуміння. Та чи варто з того висновувати, що *скінченність розуміння* означає реальну можливість абсолютного нерозуміння й непорозуміння? Гадамер не доходить такого висновку. Але універсалістська критика філософської герменевтики бачить у його поглядах підставу для такого висновку, відразу наголошуючи, що цим «висновком» філософської герменевтики заперечена можливість

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 248.

² Там само. – С. 250.

³ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 274.

«макроетики». Однак, здається, так універсалісти виказують недостатнє розуміння філософської герменевтики. Хіба наведений вище опис умов розуміння «самої справи» не є описом *негативності досвіду*? Тому на закид універсалістів можна відповісти, що, по-перше, природа людського досвіду унеможлиблює не лише остаточне й абсолютне розуміння, а й повне нерозуміння, нульову точку незнання як відсутність навіть горизонту, передрозуміння. По-друге, можна сподіватися, що в «ідеальності мови» переказу є підстави для загальнолюдського порозуміння щодо важливих моментів співжиття.

Філософська герменевтика доводить, що розуміння «самої справи» ніяк не означає об'єктивацію справи, тобто всіх її умов і раніше неусвідомлених передсудів. Навпаки, йдеться про *узгодженість зі справою*, своєрідну згоду й діалог, суголосність, що передбачає власний голос предмета розуміння, котрий існує завжди, бо горизонт нашого розуміння є неусувним. Самодостатній рефлексії, що обмежена вірогідністю об'єктивації, ніколи не усунути необ'єктивовану історичну спільність з іншими людьми, що входить у горизонт досвіду. Питання передсудів перетворюється з питання рефлексії, яка їх нібито усуває, на питання *імплицитних умов істинних суджень*.

Онтологія розуміння є трансцендентальною експлікацією характеру імплицитних умов розуміння. Але це не експлікація змісту всіх цих умов, відповідно, не змістове усунення всіх нераціональних антиципацій, на що претендує *філософія свідомості*, виходячи з принципу лінійного руху від однієї вірогідності до іншої. Хоча, звичайно, не можна суцільно відокремити аналіз характеру (форми) від аналізу змісту. Тому онтологія розуміння має визнати свою залежність від змісту передсудів, які стали предметом онтологічного аналізу чи передвизначили його. Тож вона має визнати свою досвідну скінченність і історичну недовершеність. Гадамер це визнав і запропонував у «Істині і методі» конкретну онтологію розуміння. Вона, зокрема, визнає подібність структури свого розуміння до розуміння інших наук – наприклад, історіографії, – цим доводячи універсальність герменевтичного досвіду.

Контрольні запитання і рекомендована література

1. Чому Г.-Г. Гадамер створює поняття дієво-історичної свідомості?
2. Значення поняття історичної сили для історичного досвіду.
3. Гадамерова критика методології пруської Історичної школи.
4. Що означає поняття універсальної історії?
5. Основні риси історичної свідомості.
6. Особливості гуманітарних наук з погляду філософської герменевтики.
7. Особливості історичного наративу з погляду філософської герменевтики.
8. Поняття інтриги й метафори в історичному наративі.
9. Засади й основні течії теорії історичної науки.
10. Філософсько-герменевтична критика теорії історії Дж. Тоша.
11. Філософсько-герменевтична критика постмодерністської теорії історії.
12. Філософсько-герменевтична критика наративістської теорії історії.
13. Поняття передсудів за Г.-Г. Гадамером.
14. Чи можливі істинні передсуди (за Г.-Г. Гадамером)?
15. Поняття історичної відстані за Г.-Г. Гадамером.
16. Поняття мовного переказу як горизонту розуміння за Г.-Г. Гадамером.

1. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историка / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова, ред. Л.Б. Макеевой. – М., 2003.
2. Гадамер Г.-Г. Герменевтика та історизм // Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000.
3. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 165-352.
4. Гадамер Г.-Г. Класична і філософська герменевтика // Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
5. Гадамер Г.-Г. Проблема історії в новітній німецькій філософії // Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К., 2000.
6. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. В.А. Брун-Цехового. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004.
7. Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / Пер. с англ. М.Л. Коробочкина, ред. В.А. Русев. – М., 2000.

VII. ГЕРМЕНЕВТИКА МОВНОГО ДОСВІДУ

1. Гадамерів проєкт герменевтичної онтології мови

1.1. Значення мови для філософської герменевтики. Філософська герменевтика доводить, що умовою осягнення істини буття є *спекулятивний характер мовлення*. Отже, питання про істину буття ми тепер розглянемо у світлі *онтології мови*. У 3 частині «Істини і методу» та в низці пізніших статей Гадамер демонструє, що істина буття – це істина слова, тобто істина мовної події. У цій події відбувається самопрезентація буття, отож ця подія є умовою спекулятивної – символічної, діалектичної – єдності скінченного і нескінченного, наявного і трансцендентального, чуттєвого і смислового.

Центральне значення мови для філософської герменевтики випливає з того, що мова, взята як жива комунікація, є *осереддям*, де відбувається спекулятивне злиття тих моментів суцього, які без слова не здатні організуватися в буттєву єдність, стати більшим, ніж вони є в простому складанні. Для пояснення варто пригадати *принцип елоквенції*, який каже, що тільки в цілості словесного твору висвітлюється та істина, що складене з його окремих частин дістає *пріріст буття* (*Seinszuwachs*). Тому *краса*, зокрема *красне слово*, є такою цілістю, де нічого не можна перекомбінувати, краса – це така міра в речах, коли, як зазначав Аристотель, не можна нічого додати чи відняти. Згадка про цей принцип добре пояснює, в якому сенсі онтологія мови стає керунком думки в 3 частині «Істини і методу», що має назву «Онтологічний поворот герменевтики в керунку мови».

1.2. Трансцендентальний горизонт мови. Увесь твір «Істина і метод» є феноменологічним у сенсі загальної відповіді на основне запитання твору – *запитання про істину буття*. Адже буття, за Гадамером, насамперед є самопрезентацією (*Sichdarstellen*), очевидністю як самовиявленням. Тут головна феноменологічна новація Гадамера полягає в утвердженні істотного зв'язку між самовиявленням буття і відбуванням (*Geschehen*) розуміння. Гадамер доводить, що цей зв'язок здійснює мова. Тому «буття, яке може бути зрозумілим, є мовою»¹. Адже лише в мові, осмисленій як подія, мовлення, діалог, дістає безпосередньої явності, отже вірогідності, сенс, невід'ємний від *герменевтичної ситуації*, тобто залежний від горизонту того, хто розуміє, від скінченного історичного досвіду.

Сама будова «Істини і методу», зміст і послідовність частин цього твору відбивають порядок відповіді на *питання про істину буття*. Безпосередня даність, самовиявлення істини в слові ґрунтується на

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К., 2000. – С. 438.

опосередкуванні в мові як події, з одного боку, сенсу предмета розуміння, який перебуває на сенсорній відстані від нас, а з другого – нашого сучасного горизонту його розуміння. Тому й досвід істини мистецтва (1 частина), й досвід істини гуманітарної науки (2 частина) аналізовані в «Істині і методі» в аспекті мовного опосередкування як здійснення, самопрезентації, «читання» сенсу предмета згаданого досвіду. Однак лише в 3 частині твору ми бачимо уточнення структури того, що згадувалося вище як *метафора* і *символ*. Тепер Гадамер розкриває цю структуру як *спекулятивну структуру мови*. Завдяки цьому мова постає не просто як універсальний посередник, медіум, а як *спосіб даності в інтерпретації істини буття*. Тож тепер бачимо, що досвід мистецтва і досвід гуманітарних наук – це лише приклад, екземпліфікація, герменевтичності досвіду як подієвої мовності. Отже, істина буття постає як істина досвіду, який не втратив історично-мовного характеру, є істиною конкретного й цілісного досвіду, що тільки й дає виявитися сенсу в його безпосередній мовній вірогідності й очевидності.

У такому аспекті розгляду цілого змісту «Істини і методу», здається, слушною є пропозиція автора підручника говорити про *герменевтичне ёлохї* як умову осягнення істину буття. Ідеться про практичне утримання від звичних викривлень досвіду в процесі його ідеалізації та абстрагування. У цьому застосуванні поняття ёлохї, мабуть, відчутне його вихідне філософське значення: ёлохї не збіднює та абстрагує, а збагачує та звільняє від неправди. Герменевтичне ёлохї – це відволікання від інструменталізації та стереотипізації досвіду. Воно долає нашу культурно обумовлену звичку абстрагувати досвід, тобто позбавляти його тієї конкретності та діалогічності, яка тільки й уможлиблює осягнення істини буття. Герменевтичне ёлохї – це умова досвідної єдності мислення і мовлення, сказаного і несказаного, скінченного і нескінченного.

Отже, у 3 частині «Істини і методу» думку сконцентровано на онтологічній структурі мови; наголошено, що буття, яке можна зрозуміти, – це мова. «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. Герменевтичний феномен тут наче віддзеркалює свою власну універсальність на конституцію буття того, що розуміють, визначаючи її в універсальному сенсі як мову і своє власне ставлення до суцього як інтерпретацію. Так ми кажемо не лише про мову мистецтва, а й про мову природи, та взагалі про мову, що визначає хід речей (*die Dinge führen*)»¹. Як тепер видно, філософська герменевтика осмислює *єдність буття і мови*, онто-мовну відповідність, таким чином, що відкриває нам: стосунок до буття та його істина неможливі без *мислення з осереддя мови (Mitte der Sprache)*. Таке мислення – це життєва, досвідна подія інтерпретації. Тим самим спростовано метафізичну діалектику нескінченного мислення, яку

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 478.

будували на тотальності посередництва (*Vermittlung des Begriffs*) поняття, тотожності буття і методичного мислення самодостатнього суб'єкта.

Так для філософського осмислення вивільнено *глибину мови, трансцендентальний горизонт*, який Гадамер визначає як нескінченне, що неодмінно причетне до події інтерпретації, є *ідеальністю мови*, але ніяк не в сенсі поняттєвої ідеальності, що стає змістом рефлексійної свідомості. Зрозуміло, цей трансцендентальний горизонт слід бачити в будові *фундаментальної онтологічної структури*, якою філософська герменевтика вважає не самосвідомість, а розуміння, точніше, герменевтичне коло розуміння. Тоді можна збагнути, що мовлення висвітлює речі, будучи тим світлом, що промінить з неосвітленої, необ'єктивувальної глибини; і цій глибині ніколи не виявитися самій по собі, без події читання і слухання, запитання і відповіді, отже без того, хто перебуває в стані безперервного досвідного руху по колу – з *глибини цілого мови та передрозуміння до окремого та явного, і навпаки*.

Трансцендентальний горизонт мови, побачений у будові фундаментальної структури, не є змістовим об'єктом філософського пізнання, не є він і формою чи первинним змістом *національної мови й певної емпіричної традиції*. Він є *структурним моментом розуміння*, входить до спекулятивної структури мовлення як інтерпретації. Головне пояснення щодо цього горизонту, яке може дати філософська герменевтика, полягає в тому, що в мовній події як виявленні істини він присутній безпосередньо й непомітно; і коли йдеться про те, що дає можливість явитися істині самої речі, яку хочемо зрозуміти, то якраз він є той горизонт, що *відмінний від горизонту речі, автора чи інтерпретатора*. Отже, цей трансцендентальний горизонт мови є *горизонтом буття*. Тоді герменевтика, яка не вловлює в інтерпретованому саму мову, її горизонт, а залишається на рівні методичного питання про окремість і поєднання згаданих горизонтів, не сягає умови істини розуміння, не мислить із осереддя мови, а відтак не досягає тієї безпосередньої даності істини, що є мірилом бажаної конкретності первинного досвіду.

Диво розуміння якраз полягає в тому, що мова як подія промовленого слова знімає роздільність горизонтів розуміння, тож фундаментальну структуру герменевтичного кола треба мислити в сенсі забезпеченої мовою одночасності – або спекулятивної єдності – моментів структури, у сенсі *одночасності трансцендентального цілого мови і окремих складників висловленого*. Ось чому фундаментальна онтологічна структура – це не структура суб'єктивності інтерпретатора, а структура істини слова, буттєвої валентності слова. Так зване *передрозуміння* у фундаментальній структурі – це не тільки *упередження, горизонти інтерпретатора й переказу, визначені минулістю*, а насамперед *трансцендентальна передданість цілого мови, нескінченне*, котре як таке не може постати змістово і предметно, а тому постає лише в спекулятивному здійсненні сенсу. «Таке

здійснення є спекулятивним, бо скінченні можливості слова підпорядковані спільному смислу як напряду до нескінченного. (...) Той, хто говорить, ставиться по-спекулятивному тоді, коли його слова не відображають суще, а висловлюють ставлення до буттєвої цілості і дозволяють їй явитися в мові»¹. І це властиве не лише поезії чи красному слову, елоквенції. «Уже в найповсякденнішому процесі мовлення увиразнюється така істотна риса спекулятивного віддзеркалення: невловимість того, що, однак, є найчистішою проекцією (Wiedergabe) смислу»². Підкреслимо: *трансцендентальне ціле мови* є глибиною мови, тим джерелом світла, без якого немає висвітленого й оформленого. Тут за модель осмислення має правити не метафізичне й суб'єктивістське поняття трансцендентальної предметності, а Гайдегерове поняття ось-буття: «Поетичне слово показує нам наше ось-буття, бо воно саме є ось-буттям»³.

За допомогою поняття ось-буття можна найкращим шляхом прийти до розуміння, що робить мову мовою. В її основі – співвідпорядкованість наявності і відсутності, світла і прихованості, що завжди відзначала *герменевтика фактичності*⁴. Слово – йдеться про слово як текст, влучний вислів тощо – не є ані формою думки, ані її конструктором, а є «ось» світу. «Універсальне “ось” буття в слові є дивом мови, і найвища можливість мовлення (Sagen) полягає в тому, щоби скувати його зникнення й упушення та закріпитися біля буття (die Nahe zum Sein festzumachen). Це є присутність (Präsenz), близькістю не до того чи того, а до можливості всього»⁵.

Поетичне слово є тим єдиним, що протистоїть зникненню і наче зупиняє потік часу. Гадамер визнає, що зрозумів це завдяки Гайдегеру, адже «стосовно всього мистецтва він знову поставив на чільне місце точку зору романтиків про ключове значення поетичної творчості»⁶. Це означає для Гадамера, що суть мови слід розглядати не «знизу», не від її інформаційної функції, коли слово є найменше словом, тобто лише знаком, а «згори», від її поетичного буття, від поетичного слова, яке промовляє із себе, є промовистим, автономним, і не є репрезентацією реальності. Хоча, зрештою, уже Аристотель поставив поезію над історією, оскільки поезія узагальнює, а історія, так би мовити, лише інформує про неповторне.

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 473.

² Ibid., S. 473.

³ Gadamer H.-G. Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 8. – Tübingen, 1993. – S. 79.

⁴ Gadamer H.-G. Hermeneutik und ontologische Differenz // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 10. – Tübingen, 1995. – S. 64.

⁵ Gadamer H.-G. Von der Wahrheit des Wortes // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 8. – Tübingen, 1993. – S. 54-55.

⁶ Гадамер Г.-Г. Про істинність слова // Г.-Г. Гадамер. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 38.

Попри вплив Гайдегера, який Гадамер, бачимо, визнавав, філософська герменевтика осмислює буття мови у власному напрямі. Ось як Гадамер каже про це в статті «Про істину слова»: «Проте у Гайдегера, як видається, значно легше знаходиться відповідь на запитання, в який спосіб ми дістаємо єдино потрібний колір при створенні картини або єдино можливий камінь при проведенні будівельних робіт, ніж як знаходимо істинне слово в поетичній творчості. Саме в цьому полягає наше питання. [Абзац] Що означає поява слова в поезії? Так само, як кольори на картині яскравіші, камінь на будові міцніший, слово в поетичному творі промовляючіше, ніж деінде. Це теза. Якщо її послідовно відстоювати, то потрібно буде відповісти на загальне запитання про істину слова, взятого в усій його повноті»¹.

1.3. Кинутість у мову. Після «Істини й методу» Гадамер лишався невдоволеним тим, як він опрацював у 3 частині тематику мовності², тож не обійшлося без спроб краще продумати питання мови та істини слова. Щоб дізнатися про них, у пригоді стануть статті «Про істину слова» (Von der Wahrheit des Wortes, 1971), ««Емінентний» текст і його істина» (Der «eminente» Text und seine Wahrheit, 1986), «Межі мови» (Grenzen der Sprache, 1985), «Читання як перекладання» (Lesen ist wie Übersetzen, 1989) та інші. На жаль, переклади цих статей в українській збірці «Герменевтика і поетика» не можуть оцінюватися як дуже вдалі. Вони значною мірою слугують ілюстрацією до Гадамерової думки, що відповідальний перекладач не має права залишати в перекладі чогось, що він не зрозумів, а тому справжній переклад завжди примітивніший, але ясніший за оригінал³.

Гадамер згодом посилює у своїх міркуваннях про мову мотив нашої приналежності до мови як *кинутості* в неї, що виступає у тривожній близькості до Unheimliches – це те нерідне (Чуже), біля чого ми відчуваємося в небезпеці через щось неясне, навіть жахливе; це щось ніби протилежне до Heimat, рідної сторони, вітчизни. Тож момент *тривожності рідної мови* – це насправді і є ознака нашої вітчизни. Ми справді вдома, відчуваємо рідну мову, коли нам дана ця не пояснена глибина, *змістовна недомовленість гарного вислову*. Іншими словами, тільки в самій рідній мові ми зустрічаємо Чуже як щось страшне (Ungeheures), бо в її зрозумілості завжди щось приховане, таке, що походить від Unvordenklichkeit der Sprachlichkeit, адже всякий *справжній вислів, що прояснює, водночас щось утаює*, бо завжди підпорядкований даному – розумінню, що спрощує та збирає до купи. Іntenція мовлення завжди виходить за межі сказаного. Звідси ключова теза

¹ Там само. – С. 38.

² Grondin J. Einführung zu Gadamer. – Tübingen, 2000. – S. 194.

³ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 357.

філософської герменевтики: *ми ніколи не можемо сказати все, що хотіли би сказати*¹.

Приналежність до мови дає розуміння її меж, які, однак, не відокремлюють мову від буття і невимовного, адже останнє стає для нас тим, чим воно є, якраз у зіставленні з мовою, тож – у спекулятивному сенсі – набуває свого сенсу теж через мову. Саме тому Гадамер і каже, що *буття, яке ми можемо зрозуміти, є мовою*. Хоч безглуздо заперечувати, що є немовне – такі речі, як мовчання в розмові, тіло, несвідоме тощо, проте розуміння цих речей потребує мови. Ми можемо збагнути сенс невимовленого чи невимовного, їхню істину тільки завдяки володінню мовою. Без мови немає невимовного, немає самопрезентації буття.

Досвід тіла й несвідомого теж має мовний характер, інакше ця реальність існує як незрозуміла, визначає нас якимось безглуздо. Тільки надаючи цій реальності слово, ми досягаємо водночас з нею і межі мови – те, що сенс цієї реальності є скінченим, що наш досвід ніколи не вичерпає цю реальність, не зрозуміє її до кінця. Ми здатні упоратися з цією реальністю не інструментально, не уречевлюючи її всю разом, а тільки в межах певної *герменевтичної ситуації*, досвідно, отже, будучи змушеними щоразу наново відкривати ті запитання, які ця реальність ситуаційно ставить перед нами. Наші відповіді та застосовані метафори мають сенс лише в скінчених подіях конкретного мовного досвіду й особистої самореалізації. Тому Гадамер зазначає: «Аби віддати їй [скінченності] належне, ми й пішли слідами мови, у якій не просто відображується будова буття – на шляхах її вперше формується і постійно змінюється порядок та структура самого нашого досвіду»².

1.4. Феномен перекладу в аспекті онтології мови. Тепер, коли задано напрям філософсько-герменевтичних міркувань про буття мови, можна перейти до детальнішого окреслення проекту онтології мови, який містить 3 частина «Істини і методу». Зауважмо, що в цій частині Гадамер насамперед використовує концептуальні ресурси феноменології, діалектики та вчення Платона про самовисвітлення краси. Проект формулюється як своєрідне звільнення платонізму від *забуття мови*, тобто створення онтології мови, позбавленої, з одного боку, *метафізичного субстантивізму*, а з другого – не обмеженої прагматизмом, бо, залучаючи *Платонову метафізику світла*, вона по-феноменологічному обґрунтовує мову як самопрезентацію істини буття.

У 1 розділі «Мова як медіум герменевтичного досвіду» опис предмета й процесу розуміння почато з того, що показано їхню *герменевтичну нерозрізненність*, або *буттєву інтенційність*. Для прикладу взятий

¹ Gadamer H.-G. Europa und die Oikoumene // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 10. – Tübingen, 1995. – S. 274.

² Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 422.

феномен перекладу. Тобто обрано граничний випадок, адже переклад іншою мовою потрібен, якщо фіксуємо ситуацію, коли предмет розуміння і той, хто має зрозуміти його, цілком розділені, бо про предмет ідеться чужою мовою. Тут перекладач є тим, хто дає змогу усунути нерозуміння предмета. Отже, він забезпечує нас мовою як медіумом, що сполучає предмет з процесом розуміння. Справа перекладача – компенсувати брак спільної мови обговорення предмета. Для цього перекладач відшукує мовне вираження предмета, про який іде мова. Точніше, він знаходить, як мінімум, у двох мовах спільний предметний сенс, що відповідає контексту життя кожного співрозмовника.

За рахунок чого відбувається здобуття спільного сенсу? Тут, я думаю, можна сказати однозначно: насамперед за рахунок *обмеження сенсового горизонту предмета*, що є горизонтом його мови. Успішний переклад бесіди – це така мовна подія, в якій перекладач упорався зі згаданим обмеженням і так прояснив ситуацію, отже, в ідеалі, створив довіру між учасниками. Тож *переклад є граничним випадком розуміння* саме тому, що в ньому розуміння має статися за рахунок *об'єктивації сенсового горизонту предмета*, сказати просто, скорочення сенсу через усунення тих його нюансів і конотацій – в обох мовах бесіди, – які є неперекладними й заважатимуть порозумінню.

Усний переклад по суті творить абстрактний предмет і його спільне мовне вираження в розмові, оскільки це вираження звертається до ресурсів відразу двох мов. Так, звичайно, досягається сенс, прийнятний для обох сторін міжмовної бесіди, але цю прийнятність не слід гіпостазувати, бо це *ситуативна прийнятність*. Те, що це вирішальний момент перекладу, демонструє зіставлення таких *крайніх випадків перекладу* як комп'ютерний переклад і поетичний переклад. Перший є вже майже не перекладом, адже базується на семантичному перекодуванні інформації, яка нічого при тому не втрачає. Другий теж є майже не перекладом, а скоріше чимось середнім між перекладом і переспівом, як висловився Гадамер¹. Вочевидь, переклад перебуває між технікою і мистецтвом. *Комп'ютерний переклад* не має стосунку до автономності мови, істини слова, а *поетичний переклад* є радше новим поетичним твором, новим зв'язком висловлення із цілим мови. Як мовлення, переклад є спробою висвітлення істини за умови втручання в мовну подію екстремальної обставини – це участь у події відразу двох мов.

Міркування про мову як висвітлення істини мають урахувати те, що емпірична відмінність мов у випадку перекладу істотно обумовлює подію мовлення. Треба з'ясувати, як пов'язані сенсові горизонти національних мов з горизонтом події мовлення, адже суть мовлення не можна відокремити від його здійснення якоюсь реальною мовою. Мабуть, для

¹ Гадамер Г.-Г. Читання і перекладання // Г.-Г. Гадамер. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 148.

розуміння суті мови недостатньо, якщо мислять лише спекулятивну єдність горизонту події мовлення і явлення в цьому горизонті; недостатньо, якщо вказати на те, що *передрозуміння у фундаментальній структурі стосується не лише культурної традиції, власного минулого й рідної мови, а також і трансцендентального горизонту мови*. Феномен перекладу змушує конкретизувати спосіб буття мови. Або вважаємо, що в перекладі ми отримуємо предмет справжнього мовлення, предмет, що сам виявляється та є спільним предметом двох мов; бо, зрештою, й границі між мовами не є чимось незмінним і заданим, і не лише на теренах спільного мешкання декількох народів. Або відмовляємося від такої перспективи узгодження горизонтів і наполягаємо, що предмет неодмінно несе у собі своєрідність національної мови, тож «traduttore – traditore» (Кроче), перекладач – це зрадник, і зрадник тієї мови, з якої перекладає, чи принаймні ілюзіоніст, який переконав себе й публіку в життєвості того абстрактного предмета, який наворожив.

Гадамер не сприймає цієї альтернативи, для нього вона лише удавана. Але чи справді так? З одного боку, Гадамер хоче показати, що в конкретному досвіді розуміння ми завжди здійснюємо своєрідний переклад смислу предмета, переносимо його у свій сучасний мовний горизонт, тож коли аналізувати мовну подію розуміння, то в ній множинність національних мов не править за принципову відмінність від інших розмежувань і відстаней, котрі долаються. «Іншомовність означає лише граничний випадок загальної герменевтичної складності: чужості та її подолання»¹. Мені на думку спадає фільм Софії Копола «Невдача перекладу» (Lost in Translation, 2003), в якому герої Біла Мюрея і Скарлет Йохансон мають проблеми не так через переклад з японської мови, як через переклад своїх незрозумілих почуттів на мову їхнього особистого спілкування. Тут неможливість перекладу японської культури – лише тло. Найбільша невдача – це брак мови для своїх почуттів, для самореалізації через самовираження. Тоді лишається грати ролі, обмежуватися перекладним, стереотипним. Не дарма герой Мюрея – кіноактор, що знімається в Японії для міжнародної реклами. Між іншим, цей фільм нагадує нам, що *читання поезії*, як твердить Гадамер, – це теж переклад, бо поетичне слово настільки індивідуальне, що потребує тлумачення в кожному читанні, хоч іноді єдине можливе його справжнє прочитання – не декламація, а читання для «*внутрішнього вуха*», бо тлумачення тут найповніше збігається з безпосереднім сприйняття *ідеальності мови як самовисвітлення істини в письмовому слові*. До речі, «тлумач» в українській мові це й перекладач, й інтерпретатор, німецьке Dolmetscher (усний перекладач) взагалі має спільну основу зі слов'янським «толмач»,

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 358.

англійське *interpreter* – це теж усний перекладач. Тож інтерпретувати – це перекладати.

З іншого боку, Гадамер визнає, що *переклад* – це штучний захід. «Звичайно, такий штучний (*kunstvolle*) захід не є нормою для бесіди»¹. Нормальна умова бесіди – це спільна мова, адже ми розуміємо мову настільки, наскільки в ній живемо: не перекладаємо з неї, а мислимо з її осереддя. У міжмовній бесіді лише перекладачі перебувають у одному й тому ж мовному світі, тобто вони не перекладають спочатку для себе, щоб потім вголос перекласти для співрозмовників, вони отримують предмет бесіди в його безпосеред-ньому виявленні в мові, байдуже, в якій з тих мов, що використані в бесіді. Їхнє завдання передати своє розуміння будь-якою з тих мов, що використані співрозмовниками під час пошуку порозуміння. Тож перекладач виражає в новій мові предмет, який зрозумів у горизонті іншої мови, але виражає так, щоб це була й мова самого предмета, тобто *гарний переклад має самоусуватися*, ставати непомітним на тлі самої справи.

Підсумовуючи погляди Гадамера на переклад як герменевтичний феномен, висловимо його ключові думки. Перша така. Коли перекладач хоче прояснити й наголосити один момент оригіналу, він змушений затемнити або й пропустити інші, і це також властиве тлумаченню; тому аксіомою перекладу є те, що й найкращий переклад примітивніший за оригінал. А друга думка така. Переклад, подібно до всякого тлумачення, перевищує (*Überhellung*) предмет, надає перекладеному сенсу глибини мови перекладу. Гадаю, цих двох думок досить, щоб побачити, що феномен перекладу не тільки вказує на герменевтичну нерозрізненність предмета розуміння і процесу розуміння, чи то буттєву інтенційність, а й розкриває діалек-тичну природу мови. Отже, *сутність перекладу* слід визначати через його відмінність від мистецького твору, а отже, й від так званого поетичного перекладу. Тоді відразу стає очевидним, що *переклад є мовним обмеженням того, що в поетичному слові є нескінченністю, конститутивною для нього*. Розмова через перекладача, науковий переклад – це феномени узгодження через обмеження; вони ближчі до комп'ютерного перекладу, ніж до поетичного, автономного слова. Ці мовні феномени, певна річ, виступають за межі мови, спосіб буття якої Гадамер окреслює «згори», по-платонічному, тобто в аспекті буття поетичного твору. Їхня мова як подія не несе нічого власного, жодного «приросту буття», вона виключно прагматична, пристосована до ситуації. Критерій правильного обмеження в перекладі – це успіх пристосування, зрештою, суспільно необхідна річ.

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 388.

Феномен перекладу, взятий у його діалектичній повноті, доводить, що мовна подія може не лише розкривати в істині слова нескінченне, цілість і глибину мови, вона здатна *обмежувати наше передрозуміння*, абстрагувати нас від тієї конкретності досвіду, яка передбачає необ'єктивовані упередження, абстрагувати від усього, що заважає дійти згоди в межах, визначених ситуацією. Переклад часто схожий на *семантизацію метафори*, надання їй однозначності. Зрештою, різниця між самовиявленням істини в рідній мові і перекладом у тім, що *розмова рідною мовою «веде нас», тоді як перекладач керує розмовою*, керує словом, якщо він сильний перекладач. Однак очевидно, що сильний перекладач – це слабкий поет. Отже, *мова без спекулятивної – поетичної – структури* все-таки може бути подією розуміння, і це переклад. Люди навряд чи здатні порозумітися, трансцендуючи межі поетичних мов, без спекулятивної сили рідної мови, але вони здатні певною мірою порозумітися завдяки мовному медіуму без спекулятивної структури, тобто перекладу. Мабуть, феномен перекладу пояснює, чому мову розуміють як *репрезентацію реальності*, а не як *самопрезентацію буття*. Інтерпретація, яка не залежить від мови, бо не змінюється в перекладі, здається репрезентацією самої реальності.

1.5. Ідеальність мови. Гадамер окреслює як *герменевтичний предмет* предмет *буттєвої інтенційності*, тобто предмет, який безпосередньо пов'язаний у *медіумі мови* з процесом розуміння. Очевидно, що йдеться про ту саму *феноменологічну інтенційність*, яка в Гусерлевій філософії свідомості визначає *інтенційний предмет* як предмет, невід'ємний від свідомості, що спрямована до нього. Так і у Гадамера: предмет розуміння насамперед визначається як мовний і водночас невіддільний від події мовлення, що відбувається як процес розуміння в певній герменевтичній ситуації. Тобто предмет розуміння невідокремлюваний від його *застосування*, за умови приналежності до мовного універсалу як предмета, так і того, хто розуміє.

Узявши за принцип визначення предмета його безпосередній стосунок до нашої мовної свідомості, Гадамер указує на *письмовий переказ* як такий предмет розуміння, що найкраще відповідає цьому принципіві. Письмовий твір і загалом літературна традиція безпосередньо стосуються до нас, на відміну від візуальних пам'яток, творів образотворчого мистецтва та інших «об'єктивацій життя». Така теза Гадамера. На доказ він наводить *ідеальність слова (Idealität des Wortes)*, що підносить мовне над рештою залишків минулого, бо в тексті свобода від автора, переписувача й адресата набуває справжнього буття. *Письмовий текст* – це відчужена мова, а зворотне перетворення його в мову дозволяє отримати лише те сказане, що *впливає із самої мови й залежить від горизонту мови*, оскільки саме мовлення (Sprechen) причетне до *чистої ідеальності сенсу*, який виявляється в мовленні. «У писемності смисл того, що сказано в усній мові (des Gesprochenen), існує в чистому вигляді й для себе, звільнений від усіх

емоційних моментів вираження та повідомлення»¹. Отже, за Гадамером, «методична перевага, властива писемності», полягає в тому, що зворотне перетворення її на мовлення, зняття відчуження, унеможливорює будь-який зв'язок перетвореного з *індивідуальністю автора*, зі знанням його замислів, з психологічними моментами. Завдяки письму ми здатні через зняття відчуження мати безпосередній мовний стосунок до смислу. А зрештою, іншого стосунку до сенсу, крім мовного («читання»), немає. Лише в цьому стосунку може отримати голос сам предмет висловлення.

Однак Гадамер не заперечує і *слабкість письма*, про яку казав Платон. Письмовий текст можуть позбавляти його цілості та зв'язку із цілим мови; йому ніхто не прийде на допомогу, коли будуть його довільно тлумачити. Натомість слово в усному діалозі, у дружній бесіді може уперто дотримуватися на пряму до цілого, звернутися до *діалектики*, отже, залишатися спекулятивним завдяки своєму реагуючому розгортанню, самотлумаченню за допомогою *психологічних факторів*: тону і темпу мовлення, модуляції та артикуляції звука. Мабуть, найкраще слабкість письма виявляється в очевидній перевазі, яку має розмова з самим філософом перед читанням його текстів.

Гадамер показує, що сама суть розуміння пов'язана з мовою, бо розуміння переносить *сенса мовного предмета* в мову інтерпретатора. Це зворотне перетворення є завжди інтерпретацією, бо залежить від герменевтичної ситуації. Гадамер це пояснює так: «аби надати вираження думці тексту в його фактичному (*sachlichen*) змісті, ми повинні перекласти його своєю мовою, тобто ми проводимо його до взаємодії зі сферою усіх можливих думок, в якій рухаємося ми самі, коли висловлюємося й готові до вислову»². Здається, Гадамер тут недоречно використав *метафору перекладу*, адже переклад передбачає вже певне розуміння предмета в тій мові, з якої здійснюємо переклад, тоді як сам процес розуміння, за Гадамером, якраз виключає можливість спочатку перебувати в сенсовому горизонті самого предмета, бо істотним для розуміння є те, що ми в знятті відчуження тексту маємо сенс предмета лише в медіумі мови як герменевтичного процесу запитання і відповіді. Отже, сенс предмета (*Sache*) ми «переносимо» тією мірою, якою він може бути відповіддю на наші запитання, водночас запитуючи нас. Оскільки ця діалогічна структура розуміння розкрита Гадамером як неодмінна умова скінченності та історичності нашого розуміння, цим принципово заперечена можливість перебування в горизонті самого предмета, так би мовити, знання його власної мови. Не ми перекладаємо смисл предмета, а він звертається до нас у події здобуття спільної з ним мови.

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 363.

² Там само. – С. 366.

Звідси випливає, що зворотне перетворення тексту на мову не є ані відтворенням сенсу, ані його довільним створенням. *Мовність процесу розуміння* якраз і означає, що тлумачення завжди сполучує свій предмет з *трансцендентальним мовним горизонтом*, завдяки цьому предмет отримує невичерпну потенцію сенсу, але сенс предмета актуалізується («переноситься») в залежності від наших понять і за *логікою запитання і відповіді*. «Спроби усунути з витлумачення свої власні поняття не тільки неможливі, але й безглузді. Адже тлумачення саме й означає: ввести до гри свої власні перед-поняття (Vorbergiffe): аби думка тексту дійсно здобула мову»¹. Неможливість відокремити *мислення* від *мовлення*, тобто від інтерпретації, яскраво постає з того факту, що критерієм правильності тлумачення є непомітність введених до гри понять того, хто розуміє. «Поняття, що їх ми застосовуємо при витлумаченні, взагалі не тематизовані у розумінні. Їх призначення переважно – щезнути, розчинитися в тому, чому вони, витлумачуючи, дозволяють заговорити. Парадоксальним чином витлумачення правильне тоді, коли воно спроможне до подібного зникнення»². Отже, мовна інтерпретація доводить свою правильність у безпосередності розуміння.

Поясню цю думку Гадамера. *Безпосередність розуміння* як самовиявленість сенсу в мовленні означає, що досягнуто єдності передрозуміння і розуміння даного сенсу. Отже, мовний горизонт розуміння, що містить поняття, які ми несвідомо застосували, тепер став горизонтом даного сенсу, отже, відбулося «правильне входження» в *герменевтичне коло*. Як відомо, Гайдегер ще в «Бутті і часі» висунув вимогу не розмикати герменевтичне коло, наче воно хибне коло, а навпаки, уміти правильно в нього ввійти³. Філософська герменевтика показує, як на ділі відбувається це «правильне входження», тобто процес досягнення єдності моментів герменевтичного кола, безпосереднього виявлення сенсу самої справи, про яку йдеться в тексті. Цей процес, по-перше, *мовний*, по-друге, він відбувається за *логікою запитання і відповіді*. Проте, його характер не має дискурсивного вигляду. Навпаки, мовний горизонт цього процесу неможливо об'єктивувати, а відтак зафіксувати якусь «мовну форму» (Гумбольдт, Касирер) мислення, що, з одного боку, визначала би зміст мислення і сенсу, з другого – була би придатна для об'єктивного вивчення. Так Гадамер висловлює й свою незгоду з популярними розмірковуваннями про обмеження розуміння національною мовою, «*мовним світоглядом*»; він підкреслює, що мова «настільки тісно переплетена із самим процесом мислення при витлумаченні, що ми не багато чого досягнемо, коли, відкинувши все змістове, почнемо розглядати мову лише з точки зору

¹ Там само. – С. 367.

² Там само. – С. 368.

³ Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. – S. 153.

форми. Мовна несвідомість як була, так і лишилася дійсним способом буття мови»¹.

1.6. Критика забуття мови. Щоб краще осмислити неодмінність і універсальність мовного моменту мислення, а отже, й хибність протиставлення «чистого мислення» і мовного розуміння, Гадамер пропонує звернутися до історії філософії. В «Істині і методі», 2 розділ «Формування поняття “мова” в історії західної думки», він аналізує ті окремі випадки, коли західна думка не підлягала тотальному *забуттю мови*. Отже, йдеться про історичні погляди, в яких Гадамер знаходить проблиски розуміння, що *буття мови забезпечене єдністю мовлення й предмета*, яка виключає осягнення сенсу предмета в «чистому мисленні». Таким чином ми можемо спостерігати за пошуком в історії філософської мови тих понять, яких Гадамер потребує для дальшого обдумування й конкретизації загальних визначень мовності розуміння, що подані в 1 розділі «Мова як медіум герменевтичного досвіду». Однак слід зазначити, що теорії, досліджені в цьому розділі, мають зазначену єдність мовлення й предмета скоріше за метафізичну, ніж за герменевтичну. Тому їхній стосунок до філософської герменевтики виглядає дуже проблематичним.

Судіть самі. У пункті *а) Мова і логос* розглянуто *ставлення грецької філософії до мови*. Ця філософія, як відомо, почалася з відкриття, що слово – це тільки ім'я, а древні помилялися, думаючи, що речі відкликаються на їхні правильні назви, бо ці назви належать до самого буття. Уже Платон у «Кратилі» висловив усе, що знали греки про мову², але тільки з одною метою – довести, що претензія на правильність мови не торкається *істини суцього*. Цей доказ мав обґрунтувати фатальне для розуміння мови твердження Платона, що *чисте знання ідей не залежить від мови*, отже, слід переходити до *діалектики*, щоб тим побороти *владу слів* та їхню демонічну технізацію в *софістичному мистецтві аргументації*. Як зазначає Гадамер, думка Платона, що справжнє мислення, *розмова душі з самою собою*, не потребує мови – це думка, яка більше затемнила суть мови, ніж софістичні вправління в мистецтві аргументації за допомогою мови. Зрештою, боротьба філософії в особі Платона із софістикою та риторикою віддзеркалює головну проблему грецького мислення – його надзвичайну залежність від мови, яку засвідчує навіть те, що грецький *λόγος* означає і мислення, і мову водночас.

Цю проблему Платон окреслює в *VIII листі*, коли каже, що мова складає *внутрішній момент мислення*, характерний сумнівною неоднозначністю. Гадамер, натомість, бачить тут не проблему, а перевагу *грецької філософії логосу*. Тому разом з критикою платонівського *забуття мови*, тобто її інструменталізації, звертає особливу увагу на те, який

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 375.

² Там само. – С. 373.

філософський вияв дістає у греків природна для них єдність мислення і мови. Утім, слід зазначити, що в аспекті грецької метафізики цей вияв дуже бідний, бо філософи, з подачі Платона, тлумачать його негативно. Однак дещо на цю тему можна знайти в Платоновому «Федрі». Навіть у «Кратилі» Гадамер помічає натяк на інше, не інструментальне буття слова: «Адже коли Сократ визнає, що слова – на відміну від творів живопису (*zōa*) – не тільки правильні, але й істинні (*alēthē*), це, подібно до миттєвого спалаху, осяває абсолютно затемнену істину. Звісно ж, «істина» слова полягає не в його правильності, цілковитій відповідності його самій речі. Радше воно полягає у його довершеній духовності, тобто в тому, що його звучання повністю розкриває його смисл»¹. Але, урешті-решт, зміст пункту а) показує нерозуміння грецькою філософією того, що так добре демонструвала грецька риторика. А саме: що *логос*, мовлення та здійснюване в ньому розкриття речей, відрізняються від розуміння значень слів, що істина речей полягає в мовленні як цілісній думці про речі, а не в окремих словах, і навіть не у всіх словах мови. Справжня риторика завжди виказує те, що цілість слова неможлива без його застосування – єдності з герменевтичною ситуацією.

Нічого схожого на таке риторичне поняття мислення ми не знайдемо й у пункті б) *Мова і Verbum*. Звичайно, іншого годі очікувати, бо риторична практика жодним чином не відбилася в теоріях грецьких і християнських мислителів. У цьому пункті Гадамерові доводиться відшукувати розуміння єдності слова й думки в теологічних міркуваннях про *інкарнацію Слова та загалом про св. Трійцю*. Щодо цього пункту важко не погодитися із зауваженням Грондена, що трактування Августина в ньому однобічне². Гадамер сприймає Августинове бачення мови як значний відхід від західної інтелектуальної тенденції забувати природу мови. Але при тому він посилається на трактат *De trinitate* й випускає з уваги трактат *De magistro*, хоч останній властиво розглядає мову та говорить про вади мови у навчанні та мисленні. Відтак Вітгенштайн, навпаки, асоціює Августина з номіналістичною традицією розуміння мови. Хоч там як, а на ділі Гадамер в аналізі питання про середньовічне тлумачення мови більше спирається на Фому Аквінського.

Як відповідає цей аналіз Гадамеровим пошукам поняттєвого визначення єдності предмета і мови? На мій погляд, відповідність тут незначна. Це можна бачити хоч би з наведених нижче деяких головних моментів аналізу. Отже, для християн *інкарнація Слова (Verbum)* – це не падіння Бога в матеріальний світ, не втрата свого єства, а *жертва*. Тому в цьому акті втілення Бога-Сина, Слова, треба бачити позитивне значення матеріального й подію мовлення. Так мову звільнено від

¹ Там само. – С. 380.

² Grondin J. Einführung zu Gadamer. – Tübingen 2000. – S. 210.

спіритуалістичного характеру, від підпорядкування мисленню. Імматеріальна, духовна природа Бога в події Боготвілення виявилася нерозривно поєднаною з тілесною природою. Ця єдність двох природ в одній іпостасі Христа-Слова має очевидну *аналогію з єдністю матеріального і духовного в мовленні*. «Проте для нас вирішально важливим є якраз те, що містерія єдності набуває свого відображення саме у феномені мови»¹.

Августин для опису цієї містерії запозичив стоїчні поняття *внутрішнього і зовнішнього слова*, які означали простір логічного мислення і, відповідно, плотський звук, властивий і тваринам. Відтепер ці два різновиди слова тлумачать як єдність людського й божественного в інкарнації. А *внутрішнє слово*, *verbum intellectus*, розуміють як те, що настільки єдиносущне мисленню, наскільки Бог-Син єдиносущний Богу-Отцю. Те, що Слова є в Бога у вічності, вводить проблему мови якраз до внутрішньої сфери (*das Innere*) мислення².

Однак, якщо брати людський аспект стосунку *внутрішнього і зовнішнього слова*, тут теологи розрізняють, з одного боку, мислення людей, що причетне до внутрішнього, *істинного слова (verbum cordis)*, яке є дзеркалом Слова, з другого, *реальну мову людей*, яка не здатна, через свою множинність, повністю виразити *внутрішнє слово*. Середньовічні мислителі мають за тему винятково це слово серця, внутрішнє слово, коли обговорюють таємницю св. Трійці та стосунок слова до *intelligentia*. Для них внутрішнє слово, слово мислення, не просто знак-відсилка до речі, воно промовляє про саму річ.

У зв'язку з головною темою пункту б) – внутрішнім словом у розмірковуваннях Фоми Гадамер каже таке: «За допомогою неоплатонічного поняття Фома намагається описати процесуальний характер внутрішнього слова так само, як процес Трійці. Таким чином дещо з'ясовується про те, чого справді не мала Платонова філософія логосу. Поняття еманції в неоплатонізмі завжди містить щось більше за фізичний феномен витікання як процес руху. Тут передовсім спадає на думку образ джерела. У процесі еманції те, з чого витікає, Єдине, не стає біднішим чи меншим. Те саме має значення для народження Сина від Отця, який через це нічого не втрачає, натомість дещо отримує. І те саме має значення для духовного виведення (*Hervorgehen*), здійсненого в процесі мислення, самомовлення (*Sichsagen*). Таке виведення є водночас повним перебуванням у собі. Якщо божественний стосунок слова й інтелекту можна описати так, що слово не лише причетне, а повністю (*totaliter*) має інтелект за джерело свого походження, то це для нас також означає, що тут слово виникає з

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 388.

² Gadamer H.-G. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 424.

іншого *totaliter*, що, проте, значить: його джерело – у душі, як виведення висновків із засновків (*ut conclusion ex principiis*). Тому процес і виведення мислення не є процесом переміни (*motus*), тобто жодного переходу з потенції в акт, натомість виведення *ut actus ex actu*: слово утворюється не лише тоді, коли вже здійснене пізнання, якщо казати по-схоластичному, коли інформація інтелекту виведена через *species*, а воно – це сам процес пізнання. Відтак слово існує разом з цим утворенням (*formatio*) інтелекту»¹.

Формат підручника не дозволяє далі детально зупинитися на тому, як Гадамер намагається видобути щось істотне для філософської герменевтики з томістичного вчення про нереклексійне утворення слова духа. Зауважмо, що в пункті b) стосунок внутрішнього і зовнішнього слова взагалі не потрапив у світло *питання про єдність предмета і мови*. Сам цей поділ на внутрішнє і зовнішнє слово так очевидно належить *метафізичному трансценденталізму*, що використовувати його у філософській герменевтиці, мабуть, немає жодних підстав. Тлумачити *спекулятивну структуру мови*, про яку говорить Гадамер, як єдність внутрішнього і зовнішнього слова – до такого тлумачення схильний, до речі, Гронден² – це не враховувати герменевтичного характеру єдності мови й мислення. Неприпустимо настільки інтелектуалізувати природу мовлення. Подія мови відрізняється від процесуальності внутрішнього слова тим, що відбувається у світі, у герменевтичній ситуації.

1.7. Утворення понять у мові. У пункті c) *Мова й утворення понять* Гадамер звертається до природного утворення понять у самій мові. Уже Аристотель – у душі філософської боротьби з мовністю мислення – протиставив цьому *утворення понять на ґрунті логіки*, тобто свідомих процедур акциденції та зіставлення. Але справжнє мовлення не можна мислити як комбінацію актів підведення окремого під загальне. Під час мовлення загальні поняття прилучаються до того особливого, що споглядає мовець. *Збагачення поняття через споглядання* врешті може привести до утворення нового поняття. Отже, у живому спілкуванні постійно поєднується вживання старих слів і утворення нових. У мовній свідомості немає рефлексії над тим загальним, що поєднує відмінне. «Тут слід говорити радше про розширюваний (*ausbreitenden*) досвід, який виявляє схожості – або в явленні речі, або в її значенні для нас. Геніальність мовної свідомості полягає саме в тому, що вона здатна виразити такі схожості. Ми називаємо це її принциповою метафоричністю й маємо розуміти, що пониження переносного вживання слова до невласного вживання – це передсуд логічної теорії, чужої для мови»³.

¹ Ibid., S. 427-428.

² Grondin J. Einführung zu Gadamer. – Tübingen, 2000. – S. 214-216.

³ Gadamer H.-G. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 433.

Отже, у перенесеннях мови виражено своєрідність певного досвіду, і вони менш за все є продуктами утворення понять шляхом абстракції. Тому, зазначає Гадамер, *мислити шляхом мови* – це бачити спільне й схоже, чого якраз не уникає й діалектика Платона, незважаючи на Платонову тенденцію до відокремлення мислення від мови. «Ми якраз побачили, що Платонова вимога піднятися над іменами передбачає принципову незалежність космосу ідей від мови. Проте, оскільки піднесення над іменами відбувається при погляді на ідею й визначає себе як діалектику, тобто спільне бачення (*Zusammensehen*) у єдності погляду та як видивляння (*Heraussehen*) спільного поміж варійованих явищ, воно йде природним напрямом, в якому твориться сама мова. Піднесення над іменами лише означає, що не в самих іменах полягає істина речі. Воно аж ніяк не означає, що використання імен та логосу є зайвим для мислення. Платон завжди визнавав, що ці мовні опосередкування мислення потрібні, хоч їх і слід розглядати як такі, що постійно уточнюються (*überholbare*)»¹.

Здатність *діалектики* розкривати спільне й бачити множинність у єдиному є дуже подібною до *процесу словотворення*. Слова виникають через метафоричне перенесення, не рефлексійно. *Метафора* вирізняє спільне. Коли ж її витісняють на периферію, у риторіку, це вже означає *інструменталізацію мови*, відокремлення мовних значень від самих речей, які постають перед нами у мовному оформленні, як герменевтичні предмети. Лише стоїчна логіка перша заговорила про нетілесні значення. «Зрозуміло, що подібні обставини можливі тільки тоді, коли порушені природні стосунки, тобто внутрішня спільність мислення й мовлення»². Скрізь, де слово стає знаком, зв'язок мовлення і мислення перетворюється в інструментальний. Таке ставлення до мови відповідає науковій потребі й реалізується вповні в утворенні штучних мов. Натомість історично утворені мови можна розглядати як варіанти логіки природного, історичного досвіду³.

Розрізнення слів і речей, яке кожна природна мова здійснює на свій лад, дуже далеке від системи наукового творення понять. Воно узгоджене виключно з людською стороною речей, людськими потребами та інтересами. Безперечно, це *сильна прагматистська теза*. Але не забуваймо, що Гадамер поєднує її з феноменологічним підходом, представленим у 1 розділі 3 частини «Істини і методу», і, власне, за умов такого поєднання можна говорити про герменевтичну онтологію мови. Далі скажемо докладно про зв'язок герменевтичної онтології мови з прагматизмом.

¹ Ibid., S. 434.

² Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 400.

³ Там само. – С. 402.

2. Істина буття як спекулятивна істина мови

2.1. Критика теорії мови Гумбольдта. В останній частині «Істини і методу», в 3 розділі «Мова як горизонт герменевтичної онтології», пункт *a) Мова як досвід світу*, Гадамер показує, що розрізнення слів і речей у світі, осмислене по-феноменологічному, – це зовсім не те, що *релятивізм «мовних світоглядів»* Вільгельма фон Гумбольдта (1767–1835).

Гадамер вважає, що для Гумбольдта, засновника сучасної філософії мови, зрештою не була повністю закрита проблема «істини слова», хоч він і поділяв чимало упереджень Просвітництва й німецького ідеалізму. Ідеться й про *принцип індивідуації* як наближення до істинного і довершеного, і погляд на мови як на *організми*, з подальшою вимогою емпіричного порівняння. Та все ж Гумбольдт бачить мову у зв'язку із *цілою природою людини*, а відтак трактує мову як породження духовної сили (мовної сили, енергії), яка різниться від мови до мови так само, як і внутрішня мовна свідомість, відповідно, *внутрішня форма (innere Form) мови*, що впливає на звук.

Кожна мова, за Гумбольдтом, – це окремий *світогляд (Weltansicht)*. Кожна мова просувається до досконалості – необмежене вираження обмеженими засобами – індивідуальним шляхом. І хоч Гумбольдту здається, що можна порівнювати мовні світогляди – так, як Дильтай порівнював історичні світи, – однак цей об'єктивізм не набирає в нього рис повної абстракції форми, адже його *обґрунтування феномену мови поняттям сили* надає внутрішній формі історичної рухливості. Утім, здається, що внутрішня форма як *вираження в мові духовної своєрідності народів* таки постає у Гумбольдта як формальна навичка єдності мови і мислення. Диференціація цих навичок скидається на нездоланну відмінність між духом одного та інших народів. Такий *формалізм* можна легко використати для заперечення міжнаціонального й міжкультурного порозуміння. Гадамер чітко висловлює свою незгоду з таким підходом: «У рамках герменевтичного досвіду мовна форма не може бути відділена від змісту, що дійшов до нас у подібній формі»¹.

Кожна мова є світобаченням, але не в тому сенсі, що вона є певним різновидом мови, визначеним лінгвістами. Наше світобачення визначено тим, що саме говорять і переказують цією мовою. Отже, йдеться про *єдність мови й переказу*. Межі переказу – не те саме, що межі національної мови, вони є межами скінченного герменевтичного досвіду. І цей досвід – ми в тому переконуємося на власному досвіді – успішно долає межі рідної мови. Як це відбувається? Звісно, не через об'єктивацію форми рідної і чужої мови. Засвоюючи чужу мову, її літературний переказ, ми відразу опосередковуємо колишнє бачення світу новою позицією. Але й

¹ Там само. – С. 407.

поринувши цілком в іноземну мову, ми не забуваємо власної, ми її теж починаємо бачити інакше. Ось чому вислів Гете, що *без знання іноземної мови ми нічого не знаємо про рідну*, можна тлумачити не тільки в сенсі мовознавчої об'єктивації мовної форми через її порівняння з іншою, також ідеться про збагачення герменевтичного досвіду не через опрідметнення мови, а у ставленні світу іноземної мови до нашого світу як іншого-для-нас, а не чужого-в-собі. Відтак Гадамер заперечує перехід з мовного універсуму індивіда до універсуму чужої мови, перехід, неможливий з лляйбніціанського погляду Гумбольдта; Гадамеру йдеться про *діалектичну негативність досвіду*. На цю структуру Гадамер покликається для того, щоб пояснити, чому не збагачується досвід і втрачено життєвість твору, коли його використовують у середній школі, аби вивчати іноземну мову, упредметнивши її.

2.2. Мовність досвіду світу. Спосіб здійснення досвіду в спілкуванні з переказом (*Auslieferung*) є таким, що «неможливо зрозуміти те, що говорить і має сказати нам ось це «передавання» (*Auslieferung*), коли воно не звертається до вже знайомого й рідного, що має бути опосередковане висловленням тексту. Отже, вивчення іноземної мови є розширенням сфери усього того, що ми взагалі можемо вивчити»¹. Оскільки, як каже Гадамер, люди – це скінченні істоти, що завжди приходять здалеку і йдуть далеко², вони завжди вже мають у своєму досвіді те знайоме й рідне, що впізнають і в іноземній мові. Наша мова у своїй *незапам'ятності* (*Unvordenklichkeit*) вже стосується й чужої мови, у цьому й *суть трансцендентальності мовного горизонту*. Втім, у трансцендентальному горизонті мови стосунок Свого і Чужого не можна визначити в *гегелівських термінах свого-чужого*, це й намагається висловити Гадамер у своїх пізніх статтях.

Отже, те, що завжди є тут з людиною, – це *світ* (*Welt*). Для жодного іншої істоти світ не має способу буття «ось», адже для цього потрібна мова. Світ відрізняється від середовища тварин (*Umwelt*) тим, що він даний – звичайно не уречевлено – у *мовному досвіді*. А *мовна організація досвіду* означає, що досвід не є конституцією суб'єкта, натомість є принципово інтерсуб'єктивним, діалогічним, і тому виявленням самого світу як світобаченням. Власне, й Гумбольдт за допомогою поняття світогляду підкреслював, що «мова має своєрідне самостійне буття відносно окремої людини, яка належить до ось цієї мовної громади, й що мова, у середовищі якої зростає людина, визначає разом і її зв'язок зі світом та ставлення до світу». І в наступних реченнях Гадамер пояснює: «Однак важливіше те, що міститься в основі цього вислову, а саме: що мова, зі свого боку, не має самостійного буття відносно світу, що набуває у ній свого мовного вираження (*zum Sprache kommt*). Не тільки світ є світом, лише оскільки він

¹ Там само. – С. 408.

² Там само. – С. 415.

набуває мовного вираження, – але справжнє буття мови тільки в тому й полягає, що у ньому виражається світ. Отож первісна людськість мови означає ще й первісно-мовний характер людського буття-у-світі»¹ [ІМ, 409]. Тому мовність досвіду дозволяє твердити, що світ, який зустрічаємо в досвіді, завжди є *й зібраний у ціле – через мову, – й ніколи не даний предметно*, як і сама мова, бо світ і мова охоплює все, що тільки може стати предметом, тож самі дані лише *практично*. Філософський прагматизм має розуміти *практичну даність світу* неодмінно у світлі інтерсуб'єктивності мови; тільки так прагматизм позбувається суб'єктивізму.

Піднесенням від середовища до світу, дистанційним стосунком до світу, що уможливує варіативність ставлення, отже, свободою ми завдячуємо мові, яка, проте, набуває власного буття лише в розмові, здійснюючи *порозуміння*². Свобода й забезпечена мовою, й обмежена мовою. Це дуже корисно зрозуміти, щоб осягнути умови даності істини предмета. Інтерсуб'єктивна єдність предмета і розуміння, за Гадамером, гарантована інтерсуб'єктивністю мови: «Усі форми людського життєвого співтовариства – це вияви співтовариства мовного (Sprachgemeinschaft), навіть більше: вони утворюють мову. Адже мова, за сутністю своєю, є мовою розмови. Лише через процес взаєморозуміння вона сама вибудовує свою дійсність. Тому вона не була й не є простим засобом для взаєморозуміння»³. Тут можна сказати разом з раннім Вітгенштайном: *межі мови – це межі світу*. Однак лише пізній Вітгенштайн погодився б із Гадамером, що дане в мові – це дане у світі, *про який ми домовилися*, хоча, звісно, домовилися не в сенсі об'єктивації процесу порозуміння чи його керованості універсальним розумом, а саме в *практичному сенсі*, через спільний досвід «мовних ігор».

Мовний характер людського досвіду світу є універсальним, отже, пізнання світу самого по собі, поза мовою, неможливе. Але з цього ніяк не випливає, що ми обмежені власною мовною традицією і культурою, своїм історичним світом. Залежність нашого світогляду від них є очевидною, проте хоч би в якій традиції та культурі він був сформований, він буде вираженням мовного світу. «Такий світ спроможний до пізнання іншого, тобто й до розширення свого власного образу світу, відповідно він приступний і для інших світів»⁴. Як видно, Гадамерів *принцип невіддільності форми мови від її змісту*, або невіддільності мови від переказу, передбачає, що форма національної мови й культурної традиції не може обмежувати герменевтичний досвід, бо ця форма – лише абстракція. Наприклад, *переказ західної філософії* – це зміст нашої мови, що виходить за межі якоїсь національної мови чи традиції.

¹ Там само. – С. 409.

² Там само. – С. 412.

³ Там само. – С. 412.

⁴ Там само. – С. 413.

Насправді досвід невинно удосконалюється й розширюється до дедалі більшого аспекту світобачення, але, звісно, ніколи не дійде остаточної точки бачення світу поза історичною мовою. У самому ж досвіді ми постійно перетинаємо границі мов і, мабуть, немає чогось такого в чужому мовному світі, що є принципово недоступним для нашого досвіду, хоча, зрозуміло, те, як історично складався наш досвід, зазвичай обумовлює *перевагу рідної мови перед іноземною* та фактично залишає чимало незрозумілого в інших культурах і традиціях, зіткнення з якими часто є конфліктним, бо час і упередження обмежують наші реальні можливості порозумітися.

Візьмімо інший момент розуміння універсальної мовності нашого досвіду. Якщо ми не здатні досягнути *світ поза мовою*, то чи існує він узагалі? Гадамер на це зазначає, що будь-яке мовне світобачення якраз передбачає такий світ як «рідч саму по собі» (Ding an sich), його існування навіть після загибелі людства. Однак теоретико-пізнавальні докази існування «зовнішнього світу» нічого не варті, якщо вони не враховують мовно-практичне конституювання нашого «я» і «світу самого по собі» як умов досвіду. «Світ – це те ціле, з яким співвідноситься схематизований мовою досвід»¹, тому він конституційований мовою не як предмет досвіду, а як умова досвіду, за Кантом, як відомо, це рідч сама по собі. Пояснення цієї думки знаходимо в Гадамеровому посиланні на Гусерля, для котрого «рідч сама по собі» є неперервністю, з якою переходять одне в одне перспективні образи (Abschattungen) сприйняття речі. Так само можемо говорити й про «мовний образ», якого набуває світ у різних мовних світах. Однак, якщо «кожний “образ” сприйняття речі, відмінний від інших, бере, виключаючи інші (ausschließend), участь у конституюванні “речі самої по собі” („Ding an sich“) як континууму цього образу, то образ мовних світобачень такий, що він потенційно містить у собі всі інші, тобто кожний образ здатен розширити себе й включити будь-який інший. Він здатен “бачення” („Ansicht“) світу, яким його пропонує інша мова, зрозуміти й схопити, виходячи з себе»². Іншими словами, той *образ світу*, який має мовне світобачення, потенційно охоплює всі образи, що властиві іншим мовним світобаченням. Світ є континуумом, з яким переходять одне в одне образи різних мовних світобачень. І цей перехід не означає втрату попереднього образу. «Коли ми завдяки взаємодії з іншими мовними світами долаємо передсуду та обмеження нашого попереднього досвіду світу, то це аж ніяк не означає, ніби ми покидаємо й заперечуємо наш власний світ»³. Отже, світ, урешті-решт, не є корелятом ані мови як духа народу, ані «внутрішньої

¹ Там само. – С. 413.

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 452.

³ Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 414.

форми» мови. «Але як світ, яким він є, він не співвіднесений і з якоюсь певною мовою»¹, він корелює з герменевтичним процесом як конкретним досвідом, тому й поняття – *досвід світу*.

Варто підкреслити, що *первинний зв'язок мови і світу* означає, що світ не перетворюваний на предмет мовного досвіду. «Радше те, що становить предмет пізнання й висловлювання, завжди уже оточено світовим горизонтом мови. Мовний характер людського досвіду світу не містить у собі опредметнення світу»². Зауважмо, що згаданий тут *світовий горизонт мови* якраз є *трансцендентальним горизонтом мови*, що ніколи не тотожний *горизонту національної мови*, певної культури чи *емпіричної традиції*. Те, що ми зазвичай називаємо традицією, – це переказ, традиція як «мовний образ» світу, отже, перехід від однієї такої традиції до іншої уможливлений не опредметненням попередньої, а трансцендентальним горизонтом мови. Кожна традиція стосується одного й того самого світу завдяки цьому горизонтові, у кожній традиції присутній цей трансцендентальний момент. Ось чому можна казати про фактичність мови: ми існуємо в мові.

Тепер зрозуміло, що наше існування в мові не обмежено порелятивістському певним «мовним образом», мовним світоглядом. Те, що ми не опредметнюємо стан *переходу «з одного мовного світогляду до іншого»*, не значить, що ми не здійснюємо цей перехід *практично*, без рефлексії. Існування в мові не лише уможлиблює такий перехід, а й доводить своїм характером, що в «мовному образі» предмета розуміння є *трансцендентальний момент* – потенційність усіх інших «образів», глибина мови, – завдяки чому в нашому слові може виявляти себе буття.

2.3. Спекулятивна структура мови. Далі слід розглянути, як Гадамер бачить стосунок герменевтичного предмета до буття, тобто зв'язок предмета розуміння з трансцендентальним горизонтом мови. Як показує Гадамер у пункті *b) Осереддя (Die Mitte) мови та її спекулятивна структура*, цей стосунок обумовлено спекулятивною структурою мови.

Мова як *подія* має свою будову – *цілість, глибину й осереддя*. Ця будова не є ані будовою самого суцього, ані суб'єктивності. Отже, лише мова, взята в плані свого інтросуб'єктивного здійснення, *energeia* (Гумбольдт), опосередковує скінченно-історичну сутність людини з самою собою і всім світом. *Діалектика слова* й полягає в тому, що кожне слово пов'язане з цією будовою так, як *частина з цілим*. Ось як говорить про цю діалектику Гадамер: «Кожне слово виступає як з осереддя (*aus einer Mitte*) і має стосунок до деякого цілого, і лише через те є словом. У кожному слові може звучати мовне ціле, до якого воно належить, і являти собою ціле світобачення, котре лежить в основі цього слова. Тож усяке слово може, як

¹ Там само. – С. 418.

² Там само. – С. 416.

подія його моменту (*das Geschehen seines Augenblicks*), бути тут з неказаним, якого воно стосуються як відповідь і натяк. Оказіональність людського мовлення – це не оказіональна недосконалість його сили висловлення (*Aussagekraft*), скоріше вона є логічним виразом життєвої віртуальності мовлення, яке вводить до гри ціле сенсу, але не здатне сказати все. Усе людське мовлення є скінченим таким способом, що нескінченність сенсу, який розгортають і тлумачать, йому додається. Тому герменевтичний феномен висвітлюється теж лише із цієї конституційної основи (*Grundverfassung*) буття, яка є цілком мовною»¹.

З розуміння цієї діалектики випливає вимога *мислити з осереддя мови*. Цей заклик означає те саме, що *мислити з первинного досвіду*, тобто у прямому стосунку до «самих речей», не обмежуючись абстракціями, які часто-густо є мовними абстракціями, псевдопроблемами, утвореними мовою, що втратила свою енергію. Дійсна суть «самих речей» – у справжній мові. Коли ми насправді мислимо, то мислимо «*von der Mitte der Sprache aus*», мислимо енергійно; тоді – це не парадокс – мова нас веде: «*die Sprache uns spricht, als dass wir sie sprechen*»².

До речі, у російському та українському виданні «Істини й методу» помилково перекладено *die Mitte der Sprache* як «середовище мови», «середовище мови». Поміркуймо над цим. Те, що не має будови, не може мати й осереддя. Тож думати з осереддя мови – це *думати з будови цілої мови*, тобто думати мовою, мати *єдність мови й думки*. А поняття середовища передбачає тільки якість існування в ньому мовця і предмета розуміння. Середовищу завжди бракує власного центра, воно – докільля, оточення, воно – те, що існує серед іншого, це буття-поряд, а не буття-в-собі. *Медіальність мови*, навпаки, означає неподільність на окремо існуючі мову, світ і мовця, які лише сполучаються деінде.

Щоб зрозуміти *медіальність мови* – коли в кожному слові звучить уся мова й так дана наша єдність зі світом – треба, виходячи з *мовності досвіду світу*, визначити нашу приналежність. Для роз'яснення *поняття приналежності* Гадамер посилається на античну й середньовічну метафізику, яка під приналежністю розуміла «трансцендентальний стосунок між буттям і істиною, що передбачав пізнання як момент самого буття, а не як насамперед поведінку суб'єкта»³. Отже, справжня мова скоріше належить буттю, ніж поведінці суб'єкта. У мовній медіальності зв'язок з буттям є первинним; ідеться про *ціле*, що випереджає за онтологічною значливістю сполучувані *частини*. *Людина і світ співвідпорядковані в логосі*, а відтак наш мовний досвід світу загалом визначається не суб'єктивно, а буттєво – з того осереддя, до якого слід

¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 462.

² Ibid., S. 467.

³ Ibid., S. 462.

прислухатися, та в самій події як здійсненні мови. На пояснення цього наведемо цитату, оскільки стисліше за Гадамера цього не висловити.

«Що герменевтичний досвід є способом здійснення мови, що між переказом і його інтерпретатором має місце розмова, радше становить цілком іншу основу. Вирішальним є те, що тут дещо відбувається (*geschieht*). Ані свідомість інтерпретатора не є володарем того, як слово переказу сягає його, ані те, що здійснюється, не можна відповідно описати як прогресуюче пізнання існуючого й так, наче нескінченний інтелект має все те в собі, що здатне колись заговорити з цілого переказу. Дивлячись із позиції інтерпретатора, подія (*Geschehen*) означає, що він не шукає – як той, хто пізнає, «виходячи» з методичних засобів – того предмета, якого власне мали на увазі та як воно власне було, хоч би його тут легко збивали на манівці власні передсуди. Це лише зовнішній аспект справжньої герменевтичної події. Він мотивує неодмінну методичну дисципліну, з якою ставляться до себе усупереч собі. Натомість справжня подія можлива лише завдяки тому, що слово, яке звертається до нас як переказ і яке ми мусимо почути, на ділі зачіпає нас, наче воно промовляє до нас і мало на увазі саме нас. Вище ми розробили цей бік справи як герменевтичну логіку запитання й показали, як той, хто запитує, стає опитуваним і як в діалектиці запитання здійснюється герменевтична подія. Тут ми згадуємо це, щоби правильно визначити, як сенс приналежності відповідає герменевтичному досвідові. [Абзац] А з другого боку, з боку «предмета», ця подія означає вступ у гру, розігрування змісту переказу в його щоразу нових, розширених можливостях сенсу й резонансу, завдяки іншим інтерпретаторам. Оскільки переказ наново отримує слово, дещо виступає та й надалі є тим, чого раніше не було»¹.

У приналежності (*Zugehörigkeit*) Гадамер бачить специфічну діалектику слухання (*Hören*). Той, до кого звертаються, має слухати, бажає він того чи ні. Не можна «слухати вбік». Аристотель (*De sensu*, 473a 3, *Met.*, 980b 23-25) говорить про перевагу слуху перед зором через універсальність логосу; хоча й визнає перевагу зору над рештою людських чуттів у іншому місці (*Met.*, A 1). Тільки слух є шляхом до цілого, бо він спроможний слухати логос, тоді як інші чуття розкривають лише свої специфічні поля сприйняття. До речі, у нашій мові слово «чути» є універсальним означником сприйняття і водночас означником слуху. Між тим, Гадамер зазначає: «У світлі нашої герменевтичної постановки питання давнє знання про перевагу слуху перед зором набуває цілком нової ваги. Мова, до якої причетний слух, універсальна не лише в тому сенсі, що все в ній може дістати слова. Сенс герменевтичного досвіду скоріше той, що мова, порівняно з усім звичним досвідом світу, відкриває цілком новий вимір, вимір глибини, з якого переказ досягає тих, хто зараз живе. Це є та

¹ Ibid., S. 465.

споконвічна, до всякої писемності, справжня суть слухання: слухач здатен прислухатися до сказання, міфу, істини предків»¹. Зауважмо, згаданий тут *вимір глибини* як вимір, який мова дає герменевтичному досвіду, – це якраз те, що вище визначалося як потрібна конкретність повсякденного досвіду.

Гадамер відкриває в *понятті приналежності* нове значення: «Приналежне (*zugehörig*) є тим, чого сягає звернення (*Anrede*) переказу»². Отже, ми потребуємо належного (*gehörig*) ставлення до звернення. Слід його чути (*hören*), тоді сенс предмета розуміння так само виявлятиме приналежність до цілої мови, до виміру глибини мови, як, слухаючи його, виявляємо ми. Ця співвідпорядкованість у належності до буття обертається на *очевидність і безпосередність істини*. «Істина переказу є як сучасне (*Gegenwart*), що безпосередньо відкрите чуттям»³. Зрештою, у цьому дається взнаки *патосний характер* (*pathei mathos*) досвіду істини. Адже тут не йдеться про пізнавальну дію самодостатньої свідомості. Навпаки, здобуття мови тим, що звертається до нас із переказу, є *герменевтичною подією*, яке водночас є тлумаченням і засвоєнням. Ця подія – не наша дія, а «*das Tun der Sache selbst*»⁴. А як відомо, «діяння самої справи» – це *головне визначення грецької діалектики*, що вимагала звільнитися від нав'язливих уявлень і мислити послідовно. Потім цю ідею очищення розумового зору для самої справи запозичує в греків Гегель, який трактує філософський метод як саморозгортання чистої думки. Гадамерове невдоволення методом, що відбилося в назві його *opus magnum*, близьке до Гегелевої вимоги розуміти *метод як підпорядкування думки самій справі*. Проте, між Гадамером і Гегелем у питанні методу є суттєва розбіжність. Гадамер рішуче наголошує, що герменевтичний досвід, що мислить з осереддя мови, є не *діалектикою «чистих понять»*, а *радіше патосним підпорядкуванням самій справі*. Разом з тим герменевтичний досвід є чимось на кшталт діалектики, бо потребує послідовності неухильного слухання.

Розуміння мовності й патосності герменевтичного досвіду змушує Гадамера подивитися на *діалектику* іншими очима: «Якраз неминучий для нашої мови досвід раптової зміни (*Umschlag*), цієї ніколи не старіючої патосності (*Widerfahrnis*) мовлення, є справжнім досвідом діалектики, має в ній свою відповідність. Розгортання цілості сенсу, до якої спрямоване розуміння, змушує нас неодмінно тлумачити знов і знов. Самозняття тлумачення здійснюється тільки для того, щоб сама справа – сенс тексту – отримала значення. Відтак рух тлумачення не тому вже є діалектичний, що *однобічність кожного вислову можна виправити з другого боку* – це, як побачимо, є вторинним виявом тлумачення, – а насамперед тому, що слово,

¹ Ibid., S. 466.

² Ibid., S. 467.

³ Ibid., S. 467.

⁴ Ibid., S. 468.

яке в тлумаченні сягнуло сенсу тексту, висловлює ціле його сенсу, відтак може прийти в собі до скінченного виявлення нескінченності сенсу»¹.

Отже, *герменевтичну діалектику* Гадамера поєднує з *метафізичною діалектикою* Платона й Гегеля лише те, що позначають *поняттям спекулятивне*, яке Фома Аквінський виводить зі слова *speculum* (дзеркало). Ідеться про *спекулятивне як дзеркальний стосунок*. Віддзеркалюватися – це мати постійну зміну, обмін, перебувати один в одному. Так, замок віддзеркалюється в озері, і завдяки посередництву спостерігача віддзеркалений вигляд істотно пов'язаний із самим замком. Маємо подвоєння замку, але все-таки він один.

Справжня містерія віддзеркалення – це невловимість образу, незакінченість і водночас необхідність відбитку для повноцінного існування речі: замок, що не відбиватиметься в плесі озера, біля якого стоїть, не може існувати по-справжньому, для живого погляду. У цьому *суть спекулятивного* для філософської герменевтики: віддзеркалений образ необхідний, але невловимий, бо пов'язаний із цілим, з різними можливостями бачення й умовами віддзеркалення – як з кутом погляду, так і з різноманітною даністю речі у віддзеркаленні. Отже, *спекулятивне* не є догматично підпорядкованим «самим фактам» і уявній незмінності сенсу, а здатне на рефлексію, отже, пізнає буття-в-собі як буття-для-мене. «Думка є спекулятивна, якщо стосунок, що висловлений в ній, не мислимий як однозначне приписування визначень суб'єкту, властивостей – даній у ньому речі, а має осмислюватися як дзеркальний стосунок, в якому віддзеркалення є не що інше, як чисте явище віддзеркаленого, як одне є одне другого і друге – друге першого»².

Гегель окреслив спекулятивний стосунок в аналізі *логіки філософського речення*. Воно лише за формою становить судження, тобто надає поняттю суб'єкта певного предиката. Насправді ж філософське речення не переходить від суб'єкта до предиката, а висловлює істину суб'єкта у формі предиката. Рух визначення не набуває базису у вигляді суб'єкта, адже тут суб'єкт не визначають як те й ще те, «в одному стосунку, в іншому...», – це визначення уявлень, а не спекулятивних понять. Мислення передбачає рух визначення, яке виходить за межі суб'єкта, форма речення руйнує сама себе, *спекулятивне речення* не висловлює щось про щось (*etwas von etwas*), а надає вираження спільності і цілості понять.

Ми бачимо, що Гегель прагне поновити в діалектиці сенс філософського доказу й так створити наднаукову філософію. Якщо філософський доказ належить самій справі, то *спекулятивний стосунок* (*Verhältnis*) має перейти в *спекулятивну презентацію* (*Darstellung*), справа має доводити сама себе. Та й справді, на ділі ми постійно стикаємося з

¹ Ibid., S. 469.

² Ibid., S. 470.

діалектикою, перехід у свою протилежність є незбагненим перетворенням у досвіді. Не можна утримувати послідовність справи й не стикатися з таким переходом. Наприклад, неухильне дотримання ідеї права переходить у «абстрактне» – сказати б, ігнорування конкретності досвіду – і виявляється найбільшою несправедливістю: *summum ius summa iniuria*. Урешті Гадамер твердить, що для Гегеля діалектика є самопрезентацією спекулятивного; а коли в передмові до «Феноменології духа» той і наголошує відмінність діалектики від спекуляції, то це лише єдиний раз, зрілий Гегель від цього розрізнення відмовився¹.

Принципове розходження між метафізичною і герменевтичною діалектикою виникає, за Гадамером, через те, що Платон і Гегель підпорядкували мову формі апофантичного судження. «Але поняття судження, загострення до діалектичної суперечності, перебуває у виразній протилежності до сутності герменевтичного досвіду та взагалі людського досвіду світу. Звісно, діалектика Гегеля теж дотримується, по суті, спекулятивного духа мови. Але згідно зі саморозумінням Гегеля, він хотів слухати мову лише щодо рефлексійної гри її визначень у мисленні і підняти мислення на шляху діалектичного опосередкування у тотальності усвідомленого знання до самосвідомості поняття»². Ось чому Гадамер говорить про звільнення мови від форми судження, хоч би й спекулятивного, а також про потребу розуміти діалектичну сутність мови у зв'язку з герменевтичною подією.

Мова є спекулятивною, бо такою є *мовна подія*, здійснення мови (*energeia*). «Таке здійснення є спекулятивним, бо скінченні можливості слова підпорядковані спільному смислу як напряду в нескінченне. Хто бажає дещо сказати, шукає й знаходить слова, за допомогою яких він робить себе зрозумілим для інших. Це не значить, що він робить «судження». Що це значить – робити судження, і як мало мовлення є тим, що передбачають, знає кожен, хто колись пройшов допит, – хоч би як свідок. У судженні методичною точністю закривають сенсовий горизонт того, що власне має бути сказаним»³. У протокол – а можна згадати й шкільне тестування – записують «чистий сенс» сказаного. Але такий редукований сенс завжди деформований. Натомість взаємні пояснення того, що ми мали на увазі, утримують сказане в рамках смислової єдності з нескінченністю неказаного й так створюють можливість розуміння. «Той, хто говорить, ставиться по-спекулятивному тоді, коли його слова не відображають суще, натомість висловлюють ставлення до буттєвої цілості і дозволяють їй

¹ Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 432.

² Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990. – S. 472.

³ Ibid., S. 473.

набути слова (*zur Sprache kommen lassen*)»¹. Гадамер переконаний, що висловлення є таким ось *спекулятивним* уже в повсякденних справах, однак найліпше універсальну спекулятивність слова виявляє, звісно, поетичне слово.

Коли *поетичний твір* показує людину під час розмови, він не подає кожне її судження як запис у протоколі, а в цьому судженні таємничим чином наявна ніби вся розмова загалом. У слові, яке поетичний твір дає персонажу, останній демонструє *власне ставлення до буття*. Але це слово персонажа твору є водночас ставленням до буття, яке виявляє подія читання твору. Тому мовна подія поезії є спекулятивною. *У сказаному має бути неказане*. Недостатньо назвати це метафоричністю поезії, адже, за Гадамером, ідеться не стільки про прагматику метафоричного висловлення, зв'язок із особистістю автора і читача, скільки про *зв'язок із цілим мови*, а тому – *істиною буття*. Поетичне слово не відображає наявної дійсності, а «представляє новий вигляд нового світу в імагінаційному медіумі поетичного винайдення»².

Утім, Гадамер не роз'яснив у «Істині і методі» сенс цього ключового визначення, зокрема те, як ув'язати його з визначеннями спекулятивності мови та самовиявленням краси. Залишається незрозумілим, навіщо Гадамер тут згадує поняття імагінації, тобто уяви. Як зазначалося раніше, думка Гадамера загалом пройшла осторонь цього поняття. Виглядає так, що спосіб буття поетичного слова – вузлова тема «Істини і методу», що визначає все розуміння мови у філософській герменевтиці, – залишився в цьому тексті недостатньо розробленим.

2.4. Логіка запитання і відповіді. Важливим для розуміння *діалектики герменевтичного досвіду* як мовної події є врахування *логіки запитання і відповіді*. Герменевтичний досвід як діалектика інтерпретації виглядає так: «Тлумачення причетне дискурсивності людського духа, який здатен мислити єдність речі у послідовності одного чи другого. Через те тлумачення має діалектичну структуру всього скінченно-історичного буття, кожне тлумачення десь має початися й воліє зняти однобічність, яку тягне за собою його здійснення. Те, що здається тлумаченню необхідним, ним висловлюється і виражається. Кожне тлумачення є в цьому сенсі мотивованим і отримує свій сенс із мотиваційного зв'язку. Через свою однобічність воно перебільшує один бік справи, тож для збалансування має так само висловити інше. Як філософська діалектика в самознятті всіх однобічних положень представляє ціле істини на шляху загострення і зняття суперечностей, так герменевтичне зусилля має завдання розкрити ціле сенсу у всебічності свого стосунку [до нього]. Тотальність усіх визначень думки відповідає індивідуальності сенсу, який мають на увазі»³.

¹ Ibid., S. 473.

² Ibid., S. 474.

³ Ibid., S. 475.

Отже, інтерпретація мусить з чогось починатися, однак її початок не є довільним чи, з огляду на *гегелівську проблему початку*, загальнозначущим початком. Герменевтичний досвід завжди передбачає, що текст «утручається в ситуацію» (in eine Situation hineinredet), яка визначена через передрозуміння (Vormeinung). Отже, не початок, що передбачає ціле системи, а *герменевтична ситуація* є умовою розуміння. «Лише оскільки між тим, хто розуміє, і його текстом не існує самозрозумілої згоди, нам може випасти на долю герменевтичний досвід щодо тексту. Лиш оскільки текст із його чужості має перенестися в засвоєне, для того, хто хоче сказати, узагалі є дещо таке, що слід сказати. Лиш оскільки текст цього вимагає, воно набуває тлумачення, і лише так, як він цього вимагає. Позірний тетичний початок тлумачення є насправді відповіддю, і як кожна відповідь сенс тлумачення визначає себе через запитання, яке поставлене. Таким чином діалектика запитання і відповіді завжди передує діалектиці тлумачення. Вона є тим, що визначає розуміння як подію»¹.

Як тепер бачимо, герменевтика не може зіткнутися з гегелівською проблемою початку, бо остання насправді є проблемою закінчення, антиципації довершеності. А подія розуміння є принципово незакінченою і водночас скінченною, у ній антиципація довершеності ніколи не може дістати виправдання актуальною цілістю і закінченістю сенсу. Гегелева довершеність абсолютного знання і цілості ідеального буття – це метафізичне тлумачення спекулятивного. Гадамер зазначає, що бути одним і тим же, а все-таки іншим – це парадокс, що стосується кожного змісту переказу; і тому *кожне тлумачення є спекулятивним*.

Зрештою Гадамер каже про своє розуміння герменевтичної спекулятивності так: «Внутрішня єдність розуміння і тлумачення полягає якраз у тому, що тлумачення, яке розгортає сенсові імплікації тексту й робить їх виразними мовним чином, виглядає на тлі даного тексту новим творінням, хоч насправді не утверджує власного існування поряд із розумінням. Ми вже вище звертали на те увагу, що поняття, які тлумачать, у процесі розуміння дістають свого зняття, бо їм призначено зникнути. Це слід розуміти так, що вони не є випадковими допоміжними засобами, які застосовують, а після вжитку відкидають, натомість вони належать до внутрішнього членування справи (яка є смыслом). І слову тлумачення, як і кожному слову, в якому здійснена думка, властиво те, що й слову як такому, – воно не предметне. Як здійснення розуміння воно є актуальністю дієво-історичної свідомості, і як таке є справді спекулятивне: невловиме, відповідно до буття, і все-таки віддзеркалює образ, що йому даний»².

¹ Ibid. S. 476.

² Ibid., S. 477.

2.5. Герменевтика і розуміння. Універсальний аспект герменевтики означає, що герменевтика – невід’ємна від способу мислення. Сказати, що мислення і мовлення не відокремлюються одне від одного, – це те саме, що сказати про неможливість відокремити мислення від герменевтики. Поняття герменевтики в цьому твердженні можна замінити на поняття *інтерпретації*, бо в цьому контексті «герменевтика» – це інтерпретація, практика, іноді піднята до рангу мистецтва чи науки. Отже, головний висновок філософської герменевтики, тобто теорії цієї практики: наймайстернішу й найуспішнішу інтерпретацію не можна вважати такою, що спирається виключно на *техніку* чи *метод* інтерпретації. Інтерпретація завжди спирається на первинне розуміння і визначена скінченням способом буття того, хто розуміє, його приналежністю до того, що він розуміє.

Одне слово, 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 котрому й співіснують Я і світ, співвідпорядковані одне одному.

Мовна подія розкрита у філософській герменевтиці як така, що має *спекулятивну структуру*. Мова в справжньому способі свого існування, тобто не редукована до предметності, є *подією мовлення* як здобуття мови, як виявлення буття, а не *репрезентація наявного*, відбиток фіксовано даного. Спекулятивність події мовлення осягається якраз через цю відмінність події від предметно даного. Якщо Гадамер каже, що *буття, яке можна зрозуміти, є мовою*, він цим підкреслює, що, розуміючи спосіб буття мови як події, ми тільки так і здатні зрозуміти, чим є *буття* на відміну від *суцього*. Буття осягається через неможливість опредметнення цілого мови. Таке ціле презентує себе розумінню із самого себе, віддзеркалюючись у мовній події. Спекулятивним у мові є така єдність нескінченного і скінченного, цілого і окремого.

Коли ми говоримо про герменевтичне *ε̐λοχῆ*, то наголошуємо, що мовна подія інтерпретації відкриває істину буття не тому, хто воліє строго дотримуватися методу, а тому, хто дослухається до *мови у її цілості*. Належить не абстрагуватися від конкретності свого герменевтичного досвіду, а відволікатися від *догм і стереотипів*, що «скорочують» мовний досвід і заважають виявитися *спекулятивності мови*, тобто виявитися самому буттю.

Гадамер у своїй філософській герменевтиці насамперед хоче сказати, як він розуміє виявлення спекулятивності мови в сенсі *самовиявлення буття*. Весь зміст його «Істини і методу» так чи так відповідає на питання про те, як не розуміли умов самовиявлення буття і здобуття мови. Отже, дотримуючись онтологічної настанови, Гадамер демонструє *універсальні умови істини як самовиявлення буття* переважно на тлі історичного

нерозуміння цих умов. Отже, він мислить по-діалектичному: виражає свою тезу через критичний аналіз і заперечення антитези, виражає *істину буття* – через наукову ідею методу, *дієво-історичну свідомість* – через ідеалізовану рефлексійну свідомість, *природу мови* – через аналіз забуття мови, зрештою, *умови можливості* – через умови неможливості. Така діалектика, звичайно, зоставляє поза розглядом питання про те, як і чому забуття мови, а відтак «відпадиння» від самого буття, може бути долею людства. Це, ясна річ, Гайдегерове питання.

Очевидно, що спекулятивна сутність мови не дістає без перешкод свого здійснення у *використанні мови*. Хоча трансцендентальний погляд бачить лише подію мовлення, однак у людській дійсності *не кожне мовлення є справді подія*. Більш того, чи справжня подія мовлення є саме тим максимумом, якого може вимагати від нас ситуація і становище людини? Якщо погодитися, що справжнє мовлення виявляє свою істину, то чи не буде воно все-таки нашою в'язницею? На це філософська герменевтика відповідає, що «все, що більше з мову» можна зрозуміти тільки завдяки мові, а тому все залежить від скінченності нашого мовного розуміння. Отже, говорити про *в'язницю мови* – це те саме, що заперечувати скінченність свого буття. І невже *краса, благо та істина*, що виявляються в мовній події, тобто у спекулятивному зв'язку із нескінченністю, – це те, що нас ув'язнює? Зрештою, поняття спекулятивного потрібне для того, щоб заперечити наше ув'язнення у скінченному. Спекулятивність мови якраз звільняє нас, по суті обмежених, від обмеження. У *діалектиці мови* слід бачити змістовну *діалектику свободи* та відрізнити її від діалектики викладу в «Істині і методі».

2.6. Зв'язок філософсько-герменевтичної онтології мови з традицією платонізму. А втім, наприкінці своєї головної роботи, «Істини і методу», Гадамер здійснює діалектичний перехід і ніби повертається до вихідної проблематики філософської герменевтики, говорячи про *істину буття як самовиявлення краси*. Однак це не повернення до тематики 1 частини «Істини і методу», де йдеться про досвід мистецтва. Гадамер тепер говорить про красу в загально-онтологічному плані, у зв'язку зі «спекулятивною конституцією буття, що лежить в основі герменевтики та є такого ж універсального обсягу, як розум і мова»¹.

Після показу спекулятивності мови перехід до краси виглядає як фундаментальна поправка до *платонізму*. Гадамер намагається звільнити нас від забуття природи мови, спричиненого *теоретичною настановою грецької філософії*. Його проєкт виглядає як примирення *платонізму з риторикою* через поєднання *мови й краси* в герменевтичній онтології. Тож Платон «мусить» знайти філософію в *елоквенції*, бо зрештою красномовність – це не *техніка*. Красиве не може не стосуватися *блага* й

¹ Ibid., S. 480.

істини – так уважали ще ренесансні гуманісти-платоніки, чиєю релігією стало мистецтво. А Гадамер додає до цього свою онтологію «прочитання краси» – краси як мовної події.

Гадамер передовсім указує на те, що греки відрізняють красу (*καλόν*) від усього технічного, від мистецтв, що «виготовляють» корисне. У слововжитку греків *краса* протиставлена всьому *корисному*. Красу не «готують» чи «приготовляють» для певної мети, бо прекрасні речі не задовольняють безпосередні життєві потреби, а належать до «як» життя, до «пайдеї» (*παιδεία*), тобто виховання й освіти. Отже, буттєвий статус краси вищий за статус потрібних речей, оскільки прекрасні речі цінні самі по собі, а не заради іншого; мета їхнього існування в них самих, отож виховані люди прагнуть краси.

Якщо *потворне* – це те, чого не витримує погляд, бо він не здатен зупинитися на «безобразному», то прекрасне має образ, і це дозволяє його бачити. *Прекрасне є видним* у найширшому розумінні слова. Воно помітне, значливе, бо має те, що тримає на собі погляд, «приваблює». «Указуючи на видне, цей напрям значення вказує на всю сферу належного (*Geziemende*) й пристойного (*Sitte*), яка водночас зближається з поняттєвою артикуляцією, що має місце на противагу корисному (*chresimon*)»¹. Так виявляється, що «онтологічний поворот» Гадамера до краси визначений грецькою думкою: поняття *краси* споріднене з поняттям *блага*, а воно є якраз тим, що маємо обирати заради нього самого, як *мету*, а не як *засіб* для досягнення чогось вищого за це благо.

Для *платоніків* лад суцього, зорієнтованого на єдине благо, збігається з ладом краси. Основа збігу – *поняття міри*. Космос – найвищий вияв краси у царині видимого. За такого підходу не існує протилежності між *красою природи* і *красою мистецтва*. Перевага природної краси тут не підлягає сумніву. І справді, до XVIII ст. винятковий випадок мистецької краси розуміли тільки в перспективі буттєвого ладу. Лише в XIX ст. естетична проблематика стає переважно мистецькою. Ж.–Ж. Русо протиставив людському мистецтву природу як не-Я, полемічно обстоюючи вищу цінність природи. Але поряд з тим у науці відбулося перетворення природи на механічний агрегат. У XIX ст. дві ці протилежні тенденції зійшлися на тому, що краса належить мистецтву, є властивістю довільних образів фантастичного світу. Тож справді протилежна позиція щодо краси полягає нині у тому, що *краса має функцію аналогії*. І це позиція платонізму, для якого істотним є те, що невловимість блага набуває дійсної відповідності у наявності краси. Ось чому Гадамер підкреслює, що метафізична суть платонізму саме в розумінні причетності (*μέθεξις*) як *медіальній функції краси* щодо ідеї та явища. Вочевидь, тут маємо онтологічну аналогію медіальності краси й мови.

¹ Ibid., S. 481-482.

Якою є медіальність краси в онтологічному аспекті? Наведений нижче опис слід сприймати, пам'ятаючи аналогію з мовою. Отже, краса безпосередньо до себе прихиляє, на відміну від інших людських чеснот. Вона несе в собі свій блиск і ясність, різко відмежована від того, що до неї не причетне. Краса є найзримішим, що відокремлює себе як спільне серед різноманітних речей і так сама себе висвітлює. У *самовисвітленні як суті краси* постає сумірність суцього, *гармонійне ціле*. Платон говорить у «Філебі» (*Φίληβος*, 51 d) про цю *відкритість* (*ἀλήθεια*) як суть краси. Отже, краса – не лише симетрія, міра й гармонія, а передовсім вияв (*Vorschein*) самої себе. Це означає, що краса має онтологічну структуру виявлення (*Vorscheinen*), отже, має спосіб буття *світла*¹, завдяки якому речі унаочнюються у власних пропорціях. Роблячи речі видимими, вона сама, подібно до світла, не може стати видимою без висвітлених речей. Рефлексивність становить буття світла, воно пов'язує між собою зір і зриме. З цього Гадамер висноує: «Світло, яке дозволяє всьому виступити так, що воно робиться само собою зрозумілим, є світлом слова. Метафізика світла таким чином обґрунтовує тісний зв'язок між ви-явленням краси й очевидністю зрозумілого. Проте саме цим зв'язком ми й керуємося в нашій герменевтичній постановці питання»².

Структуру світла, за Гадамером, слід відокремити від метафізичних уявлень платоніків і християн. Однак тут теж існує деяка аналогія. Світло, за Біблією, уможливило оформлення хаотичної маси неба й землі. «У цьому глибокодумному тлумаченні Книги Буття ми можемо почути передвістя того спекулятивного розуміння мови, яке ми розвинули у нашому структурному аналізі герменевтичного досвіду світу й згідно з яким множинність розумового (*Vielheit des Gedachten*) уперше виникає через єдність слова»³. Гадамер стверджує, що *метафізика світла*, звільнена від субстантивізму, поєднувана з герменевтичною теорією мови як *події розуміння*. Краса є тим медіумом, що уможливлює *самопрезентацію буття* в події мовлення. Увесь Гадамерів проект герменевтичної онтології мови спирається на принцип краси як *діалектичного опосередкування буття і вимовленого слова*. Чи не обмежується такий проект лише феноменом елоквенції?

Мабуть, і сам Гадамер бачив тут проблему. Тому й опублікував 2 том «Істини і методу» на доповнення змісту 1 тому. Але на цій підставі не варто думати, що Гадамер визнав невдалим своє обґрунтування істини буття в 1 томі. Оскільки Гадамер ішов у «Істині і методі» шляхом діалектичного спростування універсальності істини методу, то й останні сторінки 1 тому слід читати, озираючись на весь пройдений шлях.

¹ Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 445.

² Там само. – С. 445.

³ Там само. – С. 446.

Урешті, коли говорять про очевидність як властивість краси, хочуть також сказати, що самовиявлення буття – це універсальна умова істини. Як краса повертає до себе увагу так, що ми не здатні відразу узгодити її з єдністю наших орієнтацій, отже, як краса постає в нашому досвіді наче чарівна пригода – непередбачуване, що потребує нової інтеграції цілого досвіду, – так і очевидне має у своїй конкретності та ясності щось вражаюче, наче нове освітлення того, що зараз розглядаємо. Очевидне – це аж ніяк не звичне. Ми дістаємо справді очевидне тільки за умов відкритості досвіду. Для здійснення цих умов потрібен не метод, хай там навіть феноменологічний, а подія розуміння. А хід подій, звичайно, ніхто не може повністю передбачити. Узгодити філософію з цією істиною – це узгодити філософію з усім первинним досвідом життя. Гадамер, вочевидь, це й зробив у філософській герменевтиці.

Контрольні запитання і рекомендована література

1. Зв'язок істини буття і мови за Г.-Г. Гадамером.
2. Поняття фундаментальної онтологічної структури і трансцендентального горизонту мови у філософсько-герменевтичній онтології мови.
3. Як можна пояснити тезу Г.-Г. Гадамера, що буття, яке ми можемо зрозуміти, є мовою?
4. Розуміння феномену перекладу у філософсько-герменевтичній онтології мови.
5. Градація перекладності за Г.-Г. Гадамером.
6. Поняття ідеальності мови.
7. Що означає філософсько-герменевтична теза про мовність розуміння?
8. Що означає Гадамерова теза про забуття мови?
9. Гадамерова теорія утворення понять у мові.
10. Критика теорії мови В. фон Гумбольдта з позицій філософсько-герменевтичної онтології мови.
11. Поняття мовності досвіду світу.
12. Спекулятивна структура мови за Г.-Г. Гадамером.
13. Місце логіки запитання і відповіді в Гадамеровому проєкті онтології мови.
14. Зв'язок герменевтики з онтологією мови.

1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – С. 355-453.
2. Гадамер Г.-Г. Мова і розуміння // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000.
3. Гадамер Г.-Г. Наскільки мова диктує мислення? // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000.
4. Гадамер Г.-Г. Про істинність слова // Г.-Г. Гадамер. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001.
5. Гадамер Г.-Г. Текст і інтерпретація Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. – Т. 2. – К.: Юніверс, 2000.
6. Гадамер Г.-Г. Читання і перекладання // Г.-Г. Гадамер. Герменевтика і поетика. – К., 2001.
7. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. – Bd. 1. – Tübingen, 1990.

ЗМІСТ

Від автора.....	2
ВСТУП.....	3
I. ПРЕДМЕТ І ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ..	27
II. ГЕРМЕНЕВТИКА СЛОВА.....	44
III. ГЕРМЕНЕВТИКА ДУХА.....	83
IV. ГЕРМЕНЕВТИКА ДОСВІДУ.....	126
V. ГЕРМЕНЕВТИКА МИСТЕЦЬКОГО ДОСВІДУ.....	206
VI. ГЕРМЕНЕВТИКА ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ.....	244
VII. ГЕРМЕНЕВТИКА МОВНОГО ДОСВІДУ.....	285