
Розуміння досвіду у філософській герменевтиці

Андрій
Богачов

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОЧАТОК ГЕРМЕНЕВТИКИ (До історії визначення герменевтичного досвіду)

1. Вперше про герменевтику заговорив Платон. У ранньому діалозі «Йон» подано її суть. Ішлося про рапсодів Давньої Греції, що висловлювали божественні істини, збережені в поетичних рядках. Герменевтика для Платона є ця справа рапсодів — декламація і тлумачення поезії, врешті, публічне висловлення істин, яких поети осягли в натхненні (533d-e, 534c-e)¹. За такого підходу можна й інтерпретаторів Біблії до певної міри вважати рапсодами, — якщо істини, що вони їх тлумачили, теж пов'язувати з натхненням. Постає питання: чи не правлять за *початок й основу* герменевтики деякі особливості істини слова, означені за Античності поняттям натхнення²? Стаття присвячена відповіді на це питання.

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

¹ А.Ф. Лосев у коментарі до «Йона» наводить як приклад слова Демокрита: «Без безумства не може бути жодного великого поета», а також: «Усе, що поет пише з божественним натхненням... то вельми прекрасно» [Лосев, 1990: с. 772].

² До семантики цього поняття можуть входити одержимість, пророкування, безумство та юродство.

здобуття істини: *інтерпретаційне* осягнення та *умоспоглядальне* пізнання. Однак урешті звідси не випливає, що античне мислення визнає дуалізм міфу і логосу. Навпаки, дуалізм цей воно спростовує, бо раціональне пізнання має за те, що визначене *життєвим* зверненням до мудрості (так зване «філософське навернення»). Приміром, А.Ф. Лосєв пояснював, що вже ідеал Платона — не поділ на *чисте мислення* і *практично потрібну чуттєвість*, а єдність обох, правда, з приматом першого [Лосєв, 1990: с.770]. Але, підкреслимо, платонізм не прояснює своєї принципової герменевтичності, позаяк обстоює примат споглядального «об'єктивізму». Він не артикулює, що умоглядна *ідея* як «породжувальна модель реальності» — це насправді *сєнс*, бо ця ніби самодостатня ідея на ділі телеологічно моделює речі згідно з потребою чуттєвого індивіда і мовного колективу³.

2. Термін «герменевтика» (*hermeneutiké*), як зазначено, ввів у обіг Платон. У пізньому творі «Політик» він ужив субстантивоване дієслово *hermēneúein* (висловлювати, тлумачити, перекладати), щоб підкреслити процесуальність розуміння сенсу в геральдиці й пророкуванні (мантика). Отже, під кінець свого філософування Платон знов ураховує, що поряд з *діалектикою* — яка є інтелектуальним пізнанням незмінного буття і головним його інтересом — існує інше осягнення божественних істин: *герменевтика*, тлумачення поетичних текстів, які відкривають істини з причин, незрозумілих для людей, можна сказати, з ірраціональних причин нахнення, — через, словами Платона, «божественну силу», «ентузіазм», що утворює «магнетичний» ланцюг «одержимості» поета, рапсода і слухачів (536a-b). Як видно, Платон не трактує герменевтичну практику рапсодів як дещо на кшталт знання чи мистецтва (536b-c). Для нього епічна поезія — ніяк не *роієтікє тєхнє* в усталеному пізніше значенні, вона — як нині сказали б — невід'ємна від міфу, від його суспільно-інтегративної функції.

Платон не відкидав істотної ролі епічних поетів і рапсодів. Отож він у «Йоні» підкреслює їхню здатність висловити божі і 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 «техне» *розважальних* віршів [Коллінгвуд, 1999: с. 54—57, 100—101].

³ Принцип платонізму: пізнати сутність (ідею) речі — це зрозуміти, для чого річ найкраща. Себто телеологія в тім, що сутність речі осягають через її призначення в будові цілісного ладу, який комунікативний, практичний, а не є ладом самого спогляданого буття. Оскільки згаданий лад — історичний, пізнання реальних сутностей теж змінюване, неоднозначне: інтерпретація, герменевтика. Здається, через те пізній Гайдегер уgliedів загрозову близькість герменевтики до суб'єктивістського початку античної метафізики.

Аристотель, на відміну від Платона, не пов'язує герменевтики з темою ірраціонального на шляху до істини. Згідно з Аристотелевим «Про тлумачення» (*Peri hermēneías*), герменевтика потрібна на певному етапі раціонального осягнення істини. Зрозуміло, нема зв'язку між цією герменевтикою та натхненням поетів і рапсодів. За Аристотелем, вони мають бути поза цариною істини, бо публічна поезія, а це для Аристотеля насамперед театральна трагедія, — є колективною сферою емоційного «очищення» (*kátharsis*) [Коллінгвуд, 1999: с. 59]. Втім, у своїх філософських міркуваннях Аристотель полюбляє звертатися до поетичних рядків.

«Про тлумачення» — це друга частина «Органона», що був задуманий як методологія наукового пізнання. У цій частині Аристотель досліджує вислови (*hermēneías*) в логіко-семантичному аспекті, взявши до уваги насамперед логічні стосунки між простими реченнями, стверджувальними і заперечливими. 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)» [Gadamer, 1974: Sp. 1062]. На думку Рікера, в 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 [Ricoeur, 1999: S. 35]. Так можна зрозуміти підставу розмежування «зовнішнього логосу» (означник) і «внутрішнього логосу» (сенс), що його тут започатковує Аристотель.

Оскільки Платон і Аристотель прагнули передусім раціонально-об'єктивістичного знання, питання герменевтики вони порушували здебільше при розгляді умов *споглядально-дискурсивного, доказового пізнання*. Для обох тема герменевтики по-різному, але неодмінно служить головній меті — письмовому окресленню когнітивного шляху до істини. Однак платонізм, як на мене, дає змогу думати, що герменевтика також править за діалектичну протилежність самої діалектики. В цьому, скажімо, вияв діалектики міфічної і дискурсивної істини як риси самого буття. Аристотель, здається, не волів розмірковувати щодо цієї діалектики. Однак Аристотелів опис розсудливості (*phrónēsis*) у «Нікомаховій етиці» якраз і привернув увагу Гайдегера до поняття герменевтики.

Зрештою, хоча Платон і Аристотель у цілому розглянули герменевтику в межах свого інтересу до *епістемічної ситуації*, але таки слід зазначити, що в «Йоні» герменевтична практика також постає у світлі *ситуації комунікативної*. В цьому діалозі — слід наголосити — Платон називає *тлумаченням* натхненне ставлення поета до істини, а разом ставлення до неї натхненних рапсодів — тлумачів висловлень поетів, сірич «тлумачів тлумачів» (535a). Згадаймо, Платон описує осягнення поетичного слова як

ланцюгову реакцію — фізичний перехід «ентузіазму», «божого визначення» від поета через рапсода до слухачів; а це *колективний* шлях до істини за допомогою «божого сили», 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 ставала предметом докладного філософського вивчення.

3. Платон у «Йоні» доводить, що рапсод добре тлумачить поезію зовсім не тому, що знається на всіх речах, які згадують у ній. У жодному разі рапсод не знавець чи універсал, він не володіє всіма мистецтвами чи ремеслами. Тлумачення рапсода не впливає з освоєння предметних істин *звичайних речей*, які описав поет. Його інтерпретація насамперед стосується *божественних* предметів і *цілості* поетичного слова. Проте божественні істини, набуті поетом і рапсодом, Платон не визначає як *незмінні істини буття*. Звичайно, боги не лише навчають космології чи закону, а й відкривають поетам минуле богів і героїв, пророкують майбутнє, роз'яснюють накази. Боги віщують те, що стосується долі богів і людей. Це істини не *буття*, а *події*, вони — *сенс* мінливого світу. Платон, спрямовуючи наш погляд у бік герменевтичної істини як божественної істини спілкування, показує, що Парменідів поділ на *epistēmē* і *dóxa* не дорівнює поділові на *істину буття* і *істину події*. Гадаю, тому поняття герменевтики придатне для окреслення єдності *істини і сенсу*, відповідно, єдності логосу і міфу.

Тож не слід думати, що метафізичне поняття *гадки* (*dóxa*) дорівнює щойно згаданому *сенсові*. Якщо гадка стосується скороминущого й недостовірного, то *сенс* (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 сенс події*, то як античні уми визнавали б «філософське навернення»: що знання споглядальних істин обертає звичайне життя на філософське? [Адо, 2005: с. 24—33, 40]. Адже переконання це — про *сенс події «філософського навернення»* — стосується мінливого світу; і якщо б його трактували згідно з Парменідовим принципом *epistēmē/dóxa*, його мали б визнати порожньою гадкою, а не значливою істиною.

Філософія для людей Античності є становленням буттєвої істини в людському житті. Себто розум втілюється як *сенс життя*, протилежний гадці. Пояснімо цей міф «навернення до філософії». Він суперечить казці про цілковиту споглядальність античної філософії, про нібито відчуженість її від так званої практики. Навпаки, ніколи потім філософія не була такою практичною! Справжній зміст цього античного міфу, міфу як колективного упередження (традиції), — це *ідея кругового зв'язку філософії та життя*. Філософія є спогляданням самого буття і місця людини в ньому, але тільки вже здійснена зміна життя — згідно з його буттєвим

призначенням — дозволяє на ділі 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, вже знайдена істина буття трансформує спосіб життя, але тільки попередня трансформація способу життя — в напрямі істини — уможлиблює віднаходження істини буття. Того, хто не розуміє циклічної ідеї «філософського навернення», дивуватиме «наївність» *Сократової віри* в єдність знання та дії: що людина, маючи справжнє знання, узагалі не здатна діяти всупереч такому знанню.

Мабуть, сам Сократ завважив парадоксальність віри в єдність буттєвої істини і життя. Інакше, чому він наголошував, що нічого не знає? Він, мабуть, намагався сказати, як важко мати справжнє, філософське знання. Навряд чи краще виразив цей парадокс Солюстій, стверджуючи, що для людини філософувати неможливо. Річ ясна, 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, відмінний від незмінного буття — жаданого предмета достовірного споглядання; однак без домагань достовірного знання про *застосування* істин незмінного буття в мінливому житті — нема філософського життя, цілі античної душі. Отже, маємо взаємне визначення істини і сенсу, або *коло* взаємного обґрунтування *істини буття* і *сенсу події*, — як сказали б давні філософи: союз розуму і натхнення. Звідси ясно, що підставу філософського життя Античність якоюсь мірою усвідомлює як циклічну структуру, де поєднані споглядання та герменевтика. Адже *умоспоглядання* метафізика передбачає його індивідуальне ставлення (пізнання) до самого буття, натомість застосування істини буття в житті метафізика — її втілення — є *тлумаченням (герменевтикою)*⁴. Проте за ан-

⁴ Пояснення П. Адо: «Філософський акт уміщується не тільки в порядку пізнання, а й в порядку «самості» і буття: це процес, що примушує нас бути більшими, робить нас кращими. Це конверсія, що перевертає все життя і змінює саме буття того, хто її здійснює. Вона змушує його перейти від несправжнього стану життя, затьмареного несвідомістю, роз'їденого турботою, до справжнього стану життя, у якому людина досягає самосвідомості, точного бачення світу, внутрішнього спокою і свободи» [Адо, 2005: с. 24].

тичної доби герменевтичну структуру філософії — як міфічний зв'язок теорії та практики, як «споглядальну герменевтику» — не намагалися поставити у світло строго теоретичної рефлексії. А не рефлектували так, бо жили в цьому міфі.

Справді-бо, строга теорія єдності філософської теорії та філософського життя вельми сумнівна річ, бо, вочевидь, спочатку слід досягти цієї єдності, себто мудрості. Ми, як виглядає, у змозі мати лише *досвід* прагнення до неї — якщо цей досвід спирається на міф філософії. Життя у філософії є герменевтичний досвід філософії, а не сама теоретична рефлексія⁵. Не існує метатеорії філософії, існує упередженість філософією, чи філософське натхнення, — це, як на мене, основний зміст античного досвіду «філософського навернення». Зрозуміло, античне поняття натхнення легко заступає вживане вище поняття герменевтики.

4. Термін «герменевтика» застосовували за Античності насамперед там, де розмірковували про норми та підходи, що сприяють правильній інтерпретації тексту або іншого прояву божої та людської думки. До об'єктів герменевтики 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, герменевтикою тоді не називали.

Оскільки світські, правові й сакральні тексти — це головне джерело *філологічного, юридичного і релігійного* знання, закономірно, що перші герменевтичні твердження 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'язком знаків і думки*. Крім того, правильна інтерпретація мала спиратись на уявлення про *стосунок тексту до буття*, відсилати до *предметної істинності* — потрібної відповідності тексту і предмета, про який ідеться в тексті. 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» (234e). А оскільки 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

⁵ Тут хочеться сказати: як далекі від міфічної любові до мудрості сучасні професори філософії, чиє життя свідомо роздвоїлося: *Kathederphilosophie und Privatphilosophie!* Про них вислів Генрі Торо: маємо професорів філософії, але не маємо філософів.

зі способом людського буття. Однак герменевтичний канон зрідка оцінювали в аспекті цих принципових міркувань. Його пов'язували насамперед із практикою тлумачення, ігноруючи теорію стосунку суб'єкта й об'єкта тлумачення.

Утилітарна особливість 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 авторовий сенс, задум, але що саме по собі ледве виразне — чи то для самого читача, чи то для передання іншій людині⁶. Тому Філон з Александрії пов'язує *hermēneia* з «висловленим логосом» (*De migratione Abrahami*, 1:12), нагадуючи тим підхід Аристотеля. Також Клімент із Александрії (біля 150—215) говорить про «вияв думки в мовленні» (*Stromateús*, 8.20.5), а Боецій (біля 475—525) завважає, що «інтерпретація є артикульованим словом, яке саме по собі є значенням»⁷. Отже, *тлумачення* як *виклад* у відповідному — навчально-пояснювальному — слові збагненої думки в подальшому іноді прирівнювали до риторичної елокуції, відокремивши таким чином герменевтику від *винайдення* сенсу «у власній душі», тобто від *розуміння* в сенсі риторичної інвенції.

Герменевтичні вчення, що уточнювали та коментували канон інтерпретації, передбачали однозначність висловів і непомильність розуміння тексту. *Поняття однозначності* говорить, що герменевтика правила за засіб усунути непевність розуміння, яке зіткнулось із можливістю різних тлумачень вислову чи тексту. Рязнозначність тлумачень, як думали, постає через кривотлумачення, бо справжнє тлумачення має бути одним і останнім — таким же певним, як і реалізований у тексті задум автора. Тож від Античності й до Просвітництва до уваги брали тільки *канон*, за яким можна дізнатися, котрому з можливих способів тлумачення улягає певний текст або його вислів. Зазначимо: притому вважали, що і буквальний сенс, і переносний — тільки один, однозначний. Отже, треба лише вміти обрати слушну норму тлумачення, ідентифікувати відповідну риторичну фігуру, щоб урешті, витлумачивши, відрізнити сенс від фальшивих, безсенсовних тлумачень.

5. Інтерпретатори Св. Письма загалом виходили з поділу на буквальный і духовний сенси (*sensus litteralis et sensus spiritualis*) священних текстів. Для католиків, наприклад, і зараз існують чотири сенси. Це буквальный сенс і три духовні: речовий, достосований і виснуваний [Загальні відомості

⁶ Тут варто пригадати, що домодерна людина не могла читати без голосу, а без «внутрішнього читання» не виникатиме ілюзії безсловесного, невимовного схоплення прочитаного.

⁷ Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*: «...interpretatio est vox articulata per se ipsam significans» (liber primus).

про Біблію, 1991: с. XI—XII]. Православні, орієнтовані на погляди Йоана Златоуста, ділять буквальний сенс на прямий і переносний, а предметний (тобто містичний, таємничий) — на притчовий і прообразний [Савваитов, 1857: с. 16 (прим. 16), 17, 21—23].

Те, що священні вислови різняться за видами сенсу, пояснювали тим, що Св. Письмо несе на собі відбиток людської природи, — як гагіографів⁸, так і адресата⁹. Мовляв, щоб запобігти кривотлумаченням священного тексту, слід правильно розрізнити в ньому богонатхненне і людське. Словом, слід розрізнити духовний (у риторичній традиції: фігуральний) і буквальний змісти; і прагнути правильно зрозуміти духовний¹⁰. *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 самого 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 *allegorein* — дещо інакше виразити) тлумачення, друга — до *буквального*: граматичного та історичного. Антиохійська школа, найвидатніший представник — Йоан Златоуст (біля 439—407), виникла наприкінці III ст. Погляди Златоуста засвоїла православна екзегетика, говорячи, що буквальний сенс може бути засобом вираження *сенсу містичного (предметного)*. Отже, буквальний сенс — це «знак» предметів іншого сенсу [Савваитов, 1857: с. 21—22]. Але й цього разу вислів має лише один сенс, зовнішня сторона якого — буквальний, а внутрішня — містичний сенс [Там само: с. 23]. Ця формуляція, вочевидь, схожа на лютеранську.

Філон з Александрії (біля 20 до Хр.—50 по Хр.), апологет юдаїзму, трактував алегорію, яку містять певні вислови Ст. Завіту, як «внутрішній логос», котрого слід відрізнити — за допомогою, як то кажуть, тлумачної техніки¹¹ — від означуваного предмета, який звичайно спадає на думку,

⁸ Фома Аквінський писав: «Розум та мова гагіографа правлять за знаряддя Св. Духа, проте вони недосконалі» [Загальні відомості про Біблію, 1991: с. XI].

⁹ 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» [Загальні відомості про Біблію, 1991: с. XI].

¹⁰ Августин: «...усе, що у Св. Письмі, будучи сприйняте у власному сенсі, не збігається з моральністю або з істинами віри, усе це слід розуміти в сенсі іносказання (*figuratum*)» [Августин, 1835: кн. III, 14; див. також: кн. III, 15].

¹¹ Див., наприклад: [Christiansen, 1969]. У книжці йдеться про Філонову методику тлумачення алегорій.

коли буквально розуміють вислів. Суттю справи, *алегорія* — це коли дослівний сенс (предмет) вислову має прикмети¹², що вказують (наприклад, на підставі аналогії) на інший сенс цього вислову — певне поняття тощо. Правда, бездискусійна ідентифікація цих прикмет і вказувань 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 та усталася. Між тим, це очевидне спрощення, коли думають, що в алегорії дослівний сенс править за знак і засіб, який своєю чергою вказує на другий, глибший сенс. Така думка, певне, скасовує відмінність *мовного* знака від значення (сенсу), — якщо значення теж мати за знак, але тільки *ментальний*.

Ориген (185—254), що походив з Александрії, вперше систематизував християнське вчення у своєму творі «Про начала» [Ориген, 1993]. Перший нарис християнської герменевтики міститься в IV книзі. Ориген, як і Філон, порівнює Біблію з людиною, але говорить уже не про *двоїстість сенсу*: буквальный — тіло, алегоричний — душа, а про *троїстість сенсу*: тілесний, душевний і духовний. Душевний — морально-практичний, духовний — типологічно¹³-алегоричний (наприклад, Ст. Завіт через Христа як «герменевтичного ключа» виявляється алегорією Н. Завіту).

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—любви; 2) алегоричний — те, у що мусимо *вірвати*, тобто догматичний; 3) тропологічний (від *trópos*, оборот, перенесення сенсу) — те, що мусимо чинити з *любви*, тобто моральний; 4) аналогічний (від *anágein*, тлумачення) — 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.

6. Найвагоміше християнське питання, як убезпечитись від кривотлумачень Св. Письма, ґрунтовно розглянув Аврелій Августин (354—430), насамперед у працях «De doctrina christiana»¹⁴, «De trinitate»¹⁵. Гайдерер

¹² 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 виглядатиме як прихована думка, а не лише нісенітниця. Звісно, Філон не припускав можливість нісенітниць у Ст. Завіті.

¹³ Від грец. *typos* — знак, образ. Відповідно, йдеться про типовий, тобто прообразний, сенс.

¹⁴ Див.: [Августин, 1835].

¹⁵ Див.: [Августин, 2004].

1923 р. зауважив, що Августин «дає першу “герменевтику” великого штибу» [Heidegger, 1988: S. 12]¹⁶. Справді, Августин перший, що цікавиться не тільки правилами герменевтики, а й природою того, хто правильно розуміє. Отже, Августин поєднує технічний підхід з антропологічним. 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) посідати слушну 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 і 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, якоесь збіжне з темним; врешті-решт, орієнтувати розуміння Біблії за шаблями обоження: 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 передусім просякнутий любов’ю, oprіч того вірою та надією (тріада Павла, див. I Кор. 13, 1—13). Якщо тлумачення Св. Письма не засвідчене зростанням любові до Бога і ближнього, воно неправдиве. Це все ще нагадає думку Парменіда, що *подібне пізнається подібним*. Подібність означала, що кожну царину буття відкриваємо через відповідне ставлення до неї. Але також означала взаємність: лише в тому разі, якщо царина відкривається до нас, ми зможемо її осягнути. Позаяк християнин через Об’явлення нав’язує зв’язок з Богом — лат. *religіo* означає «зв’язок», — згадана взаємність існує тільки Божою ласкою. Якщо хтось не має *благодаті* — тобто своєрідного християнського натхнення¹⁷, — йому ніколи не збагнути Об’явлення. Така сутність *християнського навернення* і життя у вірі.

¹⁶ 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*.

¹⁷ Зв’язок понять натхнення і благодаті — велика тема, яку неможливо розглянути в рамках цієї статті. Варто щодо цього зазначити, що крім зв’язку християнського поняття благодаті й неоплатонічного поняття еманациї існує не менш очевидний зв’язок благодаті й давньогрецького уявлення про одержимість, ентузіазм, безумство як ознаки спілкування поетів з богами.

Герменевтика Августина веде до висновку, що така взаємність зіставна з правилом *герменевтичного кола*. Антична *риторика* вчила, що слушне розуміння цілого тексту вимагає слухного розуміння його частин, а слушне 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 з феноменом *християнської віри* — *способом життя людини*. Тут своєрідно об'єднані риторичне правило циклічності тлумачення (герменевтичне коло) і згадувана раніше циклічна структура філософського способу життя («філософське навернення»).

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 і водночас мета розуміння. Іншими словами, ця любов *уже* мусимо мати, хоча справжня любов постає через тлумачення Св. Письма, яке спочатку мусимо здійснити. *Збагнення Істини* містить коло взаємного (перед)визначення інтерпретації та віри, якого не слід розмикати, а слід у нього ввійти, хоча знаємо, що залежить це від Божої волі та ласки. Не можна плутати це коло з хибним колом (*circulus vitiosus*) у сенсі логіки. В такому контексті фігура кола в *герменевтиці* та *логіці* виявляє *протилежність герменевтичного досвіду*¹⁸ і *науково-технічного мислення*. Адже логіка — це засіб 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, в 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 «правило для застосування правил», тобто на ділі б упредметнював увесь порядок інтерпретації. Християнин не може вдатися лише до *техніки* пізнання Св. Письма, застосування якої визначалися б розумо-

¹⁸ До речі, Гадамер погоджується з думкою Г. Ріпанті, що в «Християнській науці» Августина йдеться про герменевтику, яка описує досвід (*Erfahrungsweise*) читання Біблії [Gadamer, 1990: S. 424 (Fußn. 44)].

вими 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 і його Слова.

Августиніанці в католицькій церкві наголошують провідну роль упередження вірою — екзистенційну забезпеченість вірного розуміння. Тому відкидають тезу Лютера, що кожній людині під силу збагнути Божу істину із самого тексту Об'явлення (*sola scriptura*¹⁹), якщо неупереджено, «об'єктивно», поставиться 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 *ціле* свою молодшу традицію, включно з протестантськими догматами. Натомість августиніанці доволі свідомо перемішують 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 *інструменталізовмі* язичницької та протестантської герменевтики.

Іншими словами, йдеться 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 і знання Біблії не розірвати, аби опертися спочатку чи 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, повторюю, це хибне коло, абсурд. Але насправді цей абсурд — позитивний, вияв людського буття. Зрештою, християнська думка, що зустрілася в постаті Августина з філософським спадком Античності, тут формулює той самий збіг знання і життя, котрий добре відомий зі старої філософії 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 філософії. Тут одна й

¹⁹ Лише Письмо (лат.).

та сама структура: *розуміння як саморозуміння*, фундаментальна структура герменевтичного досвіду²⁰.

7. *Августиніанська екзегетика* в цілому постає як реакція на *технічний ухил біблійної герменевтики*. Але попри антропологічне — точніше: тео-антропологічне — тлумачення герменевтичного кола, Августин, на мою думку, не розв'язує проблеми людського і богонатхненного в мові Св. Письма, бо лише вказує на *благодать* — сказати б, натхнення — 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 плоти» («зовнішнє слово»), а «вустами серця» [Августин, 2004: с. 361]. Це слово серця (*verbum cordis*), яке бачить Бог, перебуваючи у глибині людського ества. Отже, коли душа розмовляє з собою, вона одночасно мовить до Бога. Августин, мабуть, бажав сказати: оскільки Бог один для всіх, то й справжнє, загальнолюдське мислення — «мислення для Бога» — не має рис зовнішнього промовляння, особливостей місцевих мов [Там само: с. 362, 371]. В аспекті поняття «внутрішнього слова» богонатхнений зміст Св. Письма править за *універсальну істину* [Там само: с. 364, 368], на яку людська природа накладає свій карб — просторово-часові риси вимовляння. Тим-то зв'язок передвічного Слова і «зовнішнього слова» Августин порівнює з *інкарнацією Христа*²¹. 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, ліпше за інші віддзеркалює зміст окремих місць Св. Письма. Універсальна герменевтична техніка тут служитиме як загальнозрозумілий шлях від «зовнішнього слова» до «внутрішнього». Втім, Гадамер слушно зазначає, що розуміння «внутрішнього слова» — це нескінченне завдання, бо «воно є до кінця помислений сенс (*forma excogitata*)» [Gadamer, 1990: S. 426] — сказати б, те, що ніколи не дорівнюватиме своєму просторово-часовому виразу, який обумовлює скінченність будь-якого розуміння.

²⁰ Цікава паралель: Гайдегер у «Бутті і часі» доводить, що будь-яке «об'єктивне» ставлення до предмета упереджене нашим розташуванням (*Befindlichkeit*) і налаштуванням (*Stimmung*), які зазвичай не усвідомлені як онтологічна — вже не пізнавальна й не релігійна! — умова розуміння.

²¹ В «Істині і методі» (3 ч., 2 р., в. «Мова і *verbum*») Гадамер показує, що християнське поняття інкарнації радикально відмінне від античного поняття утілення (вселення в тіло). Див.: [Gadamer, 1990: S. 422—431].

²² Вимишлена форма (лат.).

З новочасного погляду вага стародавньої методики біблійної герменевтики незначна, бо вона не спирається на доказ своїх норм, себто на загальну й філософську герменевтику, а радше є емпіричним описом формальних моментів інтерпретації. Потреба обґрунтувати норми розуміння впливає з усвідомлення проблеми істинності тексту, який тлумачать. Біблійні студії, природно, не порушували питання *істинності* справді витлумачених місць Св. Письма. Ці студії стосувалися тільки *правильності* розуміння задуму божественного автора. Натомість *предметна істинність* (відповідність реальності) повідомлень такого автора, звичайно, поза всяким сумнівом, — поки вірять, що такий автор 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 необманливість Об'явлення править за упередження богословів, то біблійна герменевтика, вочевидь, не містить *центральної проблеми філософської герменевтики*: проблеми розуміння як стосунку *тексту*, ширше: мови, і *буття*²³. 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* слушне, якщо їй належить з'ясувати *істинність тексту*. Адже, без сумніву, доцільно читати лише текст, який повідомляє дійсне та важливе. Ніхто, окрім хіба що вчителя, не доклататиме зусиль, аби з прочитаного кінець кінцем дізнатися лише про те, що думки автора хибні й нічим не зарадять. Герменевтика як майстерність інтерпретації тексту врешті обіцяє не просто *реконструювати* його справжній зміст, а *відкривати* істину. Люди природно зважають передусім на *предметну істинність* текстів: цікавляться, чи вони відображають *дійсність*. Проте особливість християнської герменевтики в тім, що для неї істинність священного тексту не підлягала ані сумніву, ані обґрунтуванню.

Отже, інтерпретатори мусять найперше виходити зі *значущості істини* тексту, а не з правил виявлення самого змісту будь-якого тексту; тобто мусять виходити з *буття*, а не з канону реконструкції *mens auctoris*, самої по собі авторової думки. Тільки для давніх герменевтів розуміння предметної істини тексту і реконструкція однозначної авторової інтенції збігаються, бо вони вірили в неперевершену досконалість автора. Лише за Нового часу поступово з'ясовують, що, інтерпретуючи будь-який текст, не слід за богословською звичкою ототожнювати автора з Богом. Осягнення

²³ Відомий вислів Гадамера «Буття, яке можна зрозуміти, є мовою» можна сприймати як водночас формулювання цієї проблеми: чому буття, яке ми здатні зрозуміти, є «тільки» мовою?

предметної істини тексту не ґрунтується на реконструкції авторової думки, бо насправді ми спілкуємося з текстами, які ніколи не говорять тільки те, що свідомо прагнули сказати їхні творці. 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», кажуть про смерть віри в авторову всемогутність. Скажемо так: ця смерть — передумова прояснення проблеми істини словесного твору. Бо тепер з'ясується, що тлумачення — не реконструкція авторової 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 тієї ж 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 «досвід трансцендентного». Це, навпаки, досвід істини буття, яке через слово «благодатно» розташовує нас у спілкуванні зі світом... богів, Бога, рідної спільноти, традиції, мовного колективу.

8. Як в історії визначали цю потрібну для тлумачення упередженість, одержимість, ентузіазм? Давня церква передбачала скерованість тлумачення *волею*, що вихована життям у церковній громаді. Тому, попри історичну різноманітність цього життя, громада Божою ласкою підпорядкована вічній Істині, або Божій волі. Цей підхід до розуміння має дещо спільне з Аристотелевим обґрунтуванням морального пізнання в *прагненні* (*órexis*) і його формуванні в *міцну підставу* (*héxis*) поведінки. Проте є розбіжність. Для Аристотеля важило виховання полісною спільнотою розсудливості громадян, натомість християнська церква пов'язує розуміння віри зі способом людського життя, формованого в громаді, що водночас земна і небсна. Хоча полісна спільнота теж релігійна, але своєю істотною локальністю вона різниться від уселенської церкви.

Отже, для давньої церкви канон тлумачення визначений винятково Св. Письмом (*hermeneutica sacra*), найвагомішим текстом для *істини життя*. Тут істинність Біблії, як уже зазначалося, не підлягає сумнівові, відповідно, канон тлумачення не містить правил з'ясування істинності цього тексту. Канон стосується лише *правильного* осягнення неодмінно *істинного* тексту. Отож цілісний зміст (узгодженість частин та 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 складає упередження — смисловий горизонт, ціле, з якого тлумачать частини біблійного тексту. Так і для громадянина поліса істинність свого способу життя — безсумнівна даність, постала з єдності полісного життя як буттєвого сенсу. Зрештою

античний поліс і давня церква мають спільну вагому рису: вони змістово передують істині, на яку спроможний тодішній інтерпретатор, вони є умовою та наслідком його істинного розуміння буття, вони обґрунтовують для нього єдність міфу і логосу. Для Вільгельма Дильтея герменевтика, варта серйозної уваги, починалася з наукового підходу протестантизму [Дильтей, 2001: с. 15]. Цей філософ життя і проникливий герменевт, з очевидних причин, не помітив значно давніший філософський початок герменевтики, історичний нарис якого я тут спробував дати.

ДЖЕРЕЛА

Августин. О Троице. — Краснодар, 2004.

Августин. Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. — Киев, 1835.

Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — М., СПб., 2005.

Загальні відомості про Біблію // Святе Письмо. — United Bible Societies, 1991.

Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. — Т. 4. — М., 2001.

Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства. — М., 1999.

Лосев А.Ф. Комментарии к «Иону» // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. — Т. 1. — М., 1990.

Ориген. О началах. — Новосибирск, 1993.

Савваитов П. Православное учение о способе толкования Священного Писания. — СПб., 1857.

Gadamer H.-G. Artikel „Hermeneutik“ // Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 3, Basel, 1974.

Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. — Bd. 1, Tübingen, 1990.

Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Bd. 65, Frankfurt a. M., 1988.

Christiansen I. Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria. — Tübingen, 1969.

Ricœur P. Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. — Frankfurt a. M., 1999.

Андрій Богачов — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло наукових інтересів — герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.
