Ганс-Ґеорґ Ґадамер

ІСТИНА І МЕТОД

HANS-GEORG GADAMER

Hermeneutik I

WAHRHEIT UND METHODE

GRUNDZÜGE EINER PHILOSOPHISCHEN HERMENEUTIK

Band 1

ГАНС-ҐЕОРҐ ҐАДАМЕР

Герменевтика I

ІСТИНА І МЕТОД

ОСНОВИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Том 1

Переклад з німецької
Олександра Мокровольського

Київ
«Юніверс» — 2000

ББК 87.3 (4 НІМ)

Г13 Книга відомого німецького філософа (р. н. 1900) присвячена одній з найпопулярніших тем філософії XX сторіччя — герменевтиці — теорії розуміння й тлумачення текстів та феноменів культури. Автор окреслює історію герменевтики, коло її проблем на тлі принципового розмежування методологій гуманітарних і природничих наук.

Редактор
Світлана Жолоб

Це видання підтримане фондом OSI-Zug спільно з Центром видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт) та Міжнародним фондом «Відродження» (Київ).

Sponsored by the OSI-Zug Foundation with the contribution of the Center for Publishing Development of the Open Society Institut — Budapest and International Renaissance Foundation — Kyiv.

Видання цієї книжки здійснено за фінансової підтримки Inter Nationes, Бонн.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn gefördert.

Перекладено за виданням: Hans-Georg Gadamer. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

ISBN-966-7305-27-9

Переднє слово

Для цього зібрання творів текст попереднього видання переглянуто. Текст, що його лише подекуди трохи «пригладжено», лишився загалом незміненим — за винятком окремо відзначених випадків. Попередня нумерація повторюється у квадратних дужках. Екскурси (с. 466 — 476 першого видання) подаються разом із додатками до наступних випусків: «Герменевтика й історизм» (друге видання, с. 477 — 512), переднє слово до другого вид. (XV — XXVI) і післямова до третього вид. (с. 513 — 541) у додатку до т. 2.

Примітки, де потрібно, додано й розширено. Вони повинні безпосередньо вказувати на розвиток дослідження (і цього, й інших), наскільки це мені видавалося доречним. Усі доповнення, у тім числі й розширення, додатки до приміток, вимічено квадратними дужками. Другий том цього зібрання творів, на який подаються численні посилання, має читатись як продовження, розширення й уточнення матеріалів першого. Додається й спільний покажчик до обох томів — наприкінці другого: тут ми використали, із почуттям вдячності, той покажчик, що його свого часу склав Райнер Віль.

За новий покажчик висловлюю передовсім дяку панові Кнуту Емінґу, який допомагав мені в роботі над цим виданням. Ми прагнули увиразнити основні випадки вживання найчастіше повторюваних понять, бажаючи ще й тісніше пов'язати обидва томи. Чого ніколи не навчиться комп'ютер, того ми повинні досягти бодай наближено.

Г. Ґ. Ґ.

Допоки ловиш те, що сам же й кинув,
Усе — талан і сприт ловецький твій;
Коли ж пожбурить вічна та Гравчиня
М'яча у тебе, і лови як стій,
Націлилась-бо в осередок самий
Твоєї суті (Бог так мостить міст,
Такими точно дугами-кидками) —
Лише тоді ловіння буде хист —
Не твій, а світу.

Р. М. Рільке

ВСТУП

Ці дослідження присвячені герменевтичній проблемі. Феномен розуміння й правильного витлумачення зрозумілого є не лише специфічною методологічною проблемою гуманітарних наук. Віддавна існували також теологічна та юридична герменевтики, що мали не так науково-теоретичний характер, як відповідали й слугували практичним діям освіченого судді чи священика. Тож самим уже своїм історичним походженням проблема герменевтики виходить за рамки, що їх установлює поняття про метод, як воно склалося в сучасній науці. Розуміння й тлумачення текстів є завданням не лише самої науки, а й з усією очевидністю належить до всієї сукупності людського досвіду світу загалом. Герменевтичний феномен від початку взагалі не є проблемою методу. Йдеться не про якийсь метод розуміння, що робив би тексти предметом наукового пізнання, подібно до всіх інших предметів досвіду. Йдеться насамперед не про побудову хоч би якої системи надійно обґрунтованого пізнання, що задовольняло б методологічний ідеал науки, — і все ж мова йде також про пізнання й про істину. При розумінні переданого нам історичною традицією не просто сприймаються ті чи ті тексти, але й виробляються певні уявлення, осягаються певні істини. Що ж це за пізнання й що це за істина?

Якщо взяти до уваги те панівне становище, що його посідає наука Нового часу в рамках філософського з'ясування та обґрунтування понять пізнання й істини, то питання це здається не досить виправданим. І все ж навіть у рамках самих наук без нього ніяк не обійтися. Феномен розуміння не лише пронизує усі зв'язки людини зі світом. Він і в науці має своє самостійне значення, опираючись усім спробам перетлумачити його на який-небудь науковий метод. Наше дослідження якраз і спирається на цю протидію, що утверджується в сучасній науці всупереч універсальним претензіям наукової методики. Його завдання полягає в тому, щоб розкрити досвід осягнення істини, який виходить за межі контрольованої науковою методикою царини всюди, де тільки нам той досвід трапляється, а також у тому, щоб поставити питання про його власне узаконення. Саме таким чином гуманітарні науки зближуються з тими способами здобування досвіду, які перебувають поза сферою науки: з досвідом філософії, з досвідом мистецтва і з досвідом самої історії. Усе це такі способи набуття досвіду, в яких заявляє про себе істина, що не надається до перевірки методологічними засобами науки.

Філософія наших днів досить виразно усвідомлює такий стан справ. Однак питання про те, до якої міри може бути філософськи узаконена претензія на істинність подібних позанаукових способів пізнання, — це вже зовсім інше

питання. Як на мій погляд, то актуальність герменевтичного феномена засновується на тому, що лише заглиблення у феномен розуміння може привести до такого узаконення. Це моє переконання не останньою чергою підкріплюється тією вагою, якої в сучасній філософській роботі набула історія філософії. Це розуміння, коли порівнювати його з історично-філософською традицією, постає перед нами як певний вищий досвід, що дозволяє легко прозирати суть тієї подоби історичного методу, яка ґрунтується на філософсько-історичному дослідженні. До елементарного досвіду філософування належить той факт, що класики філософської думки, коли ми намагаємося їх зрозуміти, висувають таку претензію на істинність, якої сучасна свідомість не спроможна ні відхилити, ні перевершити. Наївне самопочування сучасності може заперечувати це, мовляв, філософська свідомість тим самим допускає можливість визнання факту, що її власне філософське пізнання стоїть на нижчому, порівняно з пізнанням Платона й Арістотеля, Ляйбніца, Канта чи Геґеля, щаблі. Можна, звісно, добачити певну слабкість сучасного філософування в тому, що воно береться за тлумачення й розробку класичного спадку із таким відвертим визнанням власної неспроможності. Одначе з певністю можна говорити хіба про ту, куди більшу слабкість філософської думки, коли філософ воліє зовсім не піддавати себе такому випробуванню, а клеїти собі дурня на свій страх і ризик. Той факт, що при розумінні текстів цих великих мислителів осягається істина, якої годі добути іншими шляхами, ми мусимо визнати — хай навіть подібне визнання й суперечитиме тому масштабові дослідження й поступу, якими міряє сама себе наша наука.

Подібне стосується й досвіду мистецтва. Тут наукове дослідження, яким займається так зване мистецтвознавство, від самого початку цілком свідоме того, що йому не до снаги ні підмінити собою, ні перевершити безпосереднього досвіду взаємодії з мистецтвом. Той факт, що у творі мистецтва осягається істина, якої годі добути всіма іншими шляхами, і становить філософське значення мистецтва, що утверджує себе всупереч будь-якому резонерству. Таким чином досвід мистецтва виявляється, поруч із досвідом філософії, найнастійнішою засторогою науковій свідомості, аби вона визнала свої власні кордони.

Тож наше дослідження береться передовсім до критики естетичної свідомості, аби захистити той досвід істини, до якого ми стаємо причетні завдяки творові мистецтва, від естетичної теорії, звуженої усталеним у науці поняттям істини. Вони, однак, не зупиняються на виправданні істини мистецтва, а радше намагаються, виходячи з цього пункту, розвинути таке поняття пізнання й істини, яке б відповідало цілісності нашого герменевтичного досвіду. Подібно до того, як ми у досвіді мистецтва маємо справу з істинами, що рішуче виходять за межі методичного пізнання, те саме можна стверджувати й стосовно гуманітарних наук загалом, де наше історичне передання у всіх його формах хоч і стає *предметом* дослідження, однак водночас саме *підносить голос про свою власну істину*. Досвід історичної традиції принципово перевершує те, що в ній може бути досліджено. Він є не тільки істинним чи неістинним у тому розумінні, що підвладне історичній критиці, — він завжди звіщає таку істину, до якої слід *прилучитися*.

Отже, мета поданих нижче герменевтичних студій — показати, виходячи з досвіду мистецтва й історичного передання, весь герменевтичний феномен у повному його діапазоні. Йдеться про те, щоб визнати в ньому такий досвід істини, який не лише повинен мати філософське обґрунтування, але й сам є способом філософування. Отже, герменевтика, яка буде тут розроблена, не є такою собі методологією гуманітарних наук, а являє собою спробу домовитися врешті про те, чим же є насправді ці науки поза їхнім методологічним самоусвідомленням, а також про те, що пов'язує їх із цілісністю нашого досвіду світу. Коли ми зробимо це розуміння предметом наших міркувань, то метою нашою буде аж ніяк не вчення про мистецтво розуміння текстів, до чого прагнула традиційна філологічна й теологічна герменевтика. Подібне вчення не усвідомлювало б того, що перед лицем істини, яка промовляє до нас із глибини історичного передання, формально-майстерне уміння розуміти й тлумачити означало б цілком хибну претензію на вищість. І коли нижче буде засвідчено, до якої міри всяке *розуміння* вже є *звершенням* і наскільки мало сучасна історична свідомість спроможна обеззброїти ті традиції, що в них ми живемо, то все це зовсім не стане якимись приписами для цих наук чи й для самої життєвої практики, — це буде лише спробою виправити хибні уявлення про те, чим вони є насправді.

Сподіваюся, що це дослідження прислужиться тим самим кращому розумінню, яке легко може затьмаритися в наш такий підвладний швидким перемінам час. Людська увага буває незрівнянно більше прикута до того, що змінюється, аніж до того, що лишається сталим. Такий-бо загальний закон нашого духовного життя. Тож перспективам, які відкриваються завдяки досвідові історичних змін, постійно загрожує небезпека деформації — саме через забуття того, що є постійним і не улягає змінам. Ми живемо, як мені видається, у стані неперервного перезбудження нашої історичної свідомості. Наслідком цього перезбудження і, як я спробую довести, прикрим непорозумінням є прагнення перед лицем такої переоцінки історичних змін спертися на вічний лад природи й використати людську природність для узаконення ідеї природного права. Річ не тільки в тому, що історичне передання й природний лад життя становлять єдність світу, де живемо ми, люди, — те, як ми сприймаємо одне одного, як сприймаємо історичні традиції, те, врешті, як ми сприймаємо природні даності нашого існування й нашого світу, — все це утворює дійсний герменевтичний універсум, у якому ми не замкнені, мов у непорушних кордонах, а навпаки: якому ми відкриті.

Розмірковування про те, що є істина в гуманітарних науках, не повинне прагнути вирефлектуватися з історичного передання, зв'язаність яким стала для нього очевидною. Тож таке розмірковування має поставити перед собою вимогу: домогтися від себе якнайможливішої історичної ясноти своїх власних засновків. Намагаючись зрозуміти універсум розуміння краще, ніж це здається можливим, коли виходити з виробленого сучасною наукою поняття пізнання, це розмірковування мусить також шукати й інших стосунків із тими поняттями, якими воно саме послуговується. Воно має ясно усвідомлювати, що його власне розуміння й витлумачення є не якоюсь там складеною з принципів по-

будовою, а продовженням і розвитком звершення, яке йде до нас здаля. Тож воно не може просто й неусвідомлено користуватися своїми поняттями, а має перейняти те, що дійшло до нього з їхнього первісного значеннєвого вмісту.

Філософські зусилля нашого часу відрізняються від класичної філософської традиції тим, що вони більше не є її прямим, безпосереднім продовженням. При всій пов'язаності зі своїми історичними витоками сьогоденна філософія чітко усвідомлює ту історичну відстань, що пролягла між нею і її класичними зразками. Насамперед це виявляється у зміненому ставленні до поняття. Хоч би якими глибокими та значними були перетворення західної філософії у минулому — перетворення, пов'язані з латинізацією грецьких понять і з пристосуванням мови латинських понять до нових мов, — однак виникнення історичної свідомості за останні декілька сторіч означає все-таки ще глибший розрив. Відтоді неперервність західної мислительної традиції здійснюється лише в перериваний спосіб. Минулася та наївна невинність, із якою колись можна було брати з традиції поняття й ставити їх на службу власній думці. Відтоді ставлення науки до таких понять вирізняється дивною необов'язковістю, незалежно від того, чи користуються ними у «вчений», щоб не сказати: в «архаїзуючий» спосіб, а чи обходяться з поняттями ніби методом технічного маніпулювання, обертаючи їх на прості знаряддя. Ні перше, ні друге не може задовольнити герменевтичного досвіду осягнення істини. Слід радше сказати, що понятійна система, в якій розгортається філософування, завжди володіла нами так само, як визначає нас мова, що в ній ми живемо. Тож сумлінність мислительства й вимагає усвідомити оці напередвизначеності. Така вона, нова критична свідомість, що віднині має супроводжувати всяке відповідальне філософування, виводячи ті мовні й мислительні звички, що складаються в індивіда у процесі комунікації з довколишнім світом, на суд історичної традиції, до якої ми всі належимо.

У цих студіях автор прагне йти назустріч такій вимозі, пов'язуючи щонайтіснішим чином питання історії понять із доцільним викладом своєї теми. Сумлінність феноменологічного опису, яку зробив обов'язковою для нас Гуссерль, широчінь історичного обрію, що його розкрив для будь-якого філософування Дільтей, і, не останньою чергою, взаємопроникнення обох цих імпульсів із третім, отриманим кілька десятиріч тому завдяки Гайдеґґеру, — ось орієнтири, які визначив для себе автор і неодмінність яких він хотів би зробити очевидною попри всю недовершеність викладу.

Частина перша

ВИКЛАД ПРОБЛЕМИ ІСТИНИ В ЗАСТОСУВАННІ ДО ПІЗНАННЯ МИСТЕЦТВА

I. РОЗШИРЕННЯ ЕСТЕТИЧНОГО ВИМІРУ В ЦАРИНУ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

1. Значення гуманістичної традиції для гуманітарних наук

а) Проблема методу

Логічне самоусвідомлення гуманітарних наук, яке супроводжувало в XIX сторіччі фактичне їх формування, цілковито перебуває у владі взірця наук природничих. Це може засвідчити хоча б розгляд історії терміна «гуманітарна наука» (*Geisteswissenschaft*, букв. «наука про дух»), хоча звичного для нас значення він набуває лише у множині. Те, що гуманітарні науки трактуються за аналогією з природничими, настільки впадає в око, що перед цим відступає й домішка ідеалізму, закладена в понятті духу та науки про дух. Термін «гуманітарні науки» здобув право на існування передовсім завдяки перекладачеві «Логіки» Джона Стюарта Мілла. Мілл у своїй праці послідовно намагається окреслити можливості, що їх несе застосування індуктивної логіки в царині *moral sciences*, букв. «моральних наук», «наук про мораль». Перекладач уводить у цьому місці термін *Geisteswissenschaften*[1]. Уже із самого ходу міркувань Мілла випливає, що мовиться тут зовсім не про визнання якоїсь особливої логіки гуманітарних наук, а навпаки: автор прагне показати, що в основі всіх пізнавальних наук лежить індуктивний метод, який постає єдино чинним і в цій сфері. Тим самим Мілл лишається в річищі англійської традиції, що її найвиразніше сформулював Г'юм у вступі до свого «Трактату»[2]. В науках про мораль також необхідно пізнавати подібності, регулярності, закономірності, що роблять передбачуваними окремі явища та процеси. Однак і в галузі природничих наук ця мета не завжди є однаковим чином досяжною. Причина ж полягає винятково в тому, що не завжди буває добута достатня кількість даних, на основі яких можна було б пізнавати подібності. Так, метеорологія працює настільки ж методично, як і фізика, але в її вихідних даних більше білих плям, а тому й передбачення її відносно не такі

---

[1] *Mill J. S.* System der deduktiven und induktiven Logik, übertragen von Schiel, 1863, 6. Buch «Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften».

[2] *Hume David.* Treatise on Human Nature. Introduction.

точні. Те саме є справедливим і щодо моральних та суспільних явищ. Застосування індуктивного методу і в цих галузях є вільним від усіх метафізичних припущень і зберігає цілковиту незалежність від того, яким саме мислиться становлення спостереженого явища. Тут не вигадують, скажімо, причин для певних виявів, а просто констатують реґулярності. Тим самим, незалежно від того, чи вірять при цьому, скажімо, у свободу волі чи ні, виявляється, що можна в будь-якому випадку робити передбачення у сфері суспільного життя. Зробити з наявності закономірностей висновки стосовно явищ — це аж ніяк не означає визнати щось на кшталт наявності взаємозв'язку, реґулярність якого допускає можливість передбачення. Здійснення вільних рішень — коли такі існують — не уриває закономірності процесу, а само належить до царини узагальнення й реґулярності, що здобуваються через індукцію. Ось такий ідеал суспільного природознавства, який набуває тут програмного характеру та якому ми завдячуємо дослідницькими успіхами у багатьох галузях. Тут досить буде згадати так звану масову психологію.

Однак при цьому виступає наперед, власне, та проблема, яку ставлять перед мислительством гуманітарні науки: суть їхню схоплено неправильно, якщо їх вимірювати за масштабом поступального пізнання закономірностей. Пізнання суспільно-історичного світу не може піднятися до рівня науки шляхом застосування індуктивних методів природничих наук. Хоч би що означало тут слово «наука» й хоч би як було поширене в цілій історичній науці застосування загальних методів до того чи того предмета дослідження, історичне пізнання все ж не ставить собі за мету подавати конкретне явище у вигляді випадку, що ілюструє загальне правило. Одиничне не служить простим підтвердженням такої закономірності, яка уможливлювала б передбачення за практичних обставин. Навпаки: ідеалом тут має бути розуміння самого явища в його одномоментній та історичній конкретності. При цьому задіяним може бути який завгодно обсяг загальних знань — мета ж бо полягає не в їх фіксації й розширенні для глибшого розуміння загального закону розвитку людства, а в осягненні того, якими є ось ця людина, ось цей народ, ось ця держава та яке в них було становлення, сказати б інакше: як могло статися, що вони зробилися ось такими.

Що ж це за пізнання, яке розуміє, що щось є ось таким, коли розуміє, як те щось дійшло до ось такого стану? Що тут називається наукою? І навіть коли визнати, що ідеал такого різновиду пізнання принципово відмінний за типом і настановами від прийнятого в природничих науках, усе-таки залишається спокуса схарактеризувати їх, бодай привативно, як «неточні науки». Навіть спроба (настільки ж значна, наскільки й справедлива) зрівняти в правах гуманітарні й природничі науки, що її Герман Гельмгольц зробив у своїй славетній промові 1862 року, хоч як він наголошував на перевазі гуманітарних наук у їхньому загальнолюдському значенні, зберегла неґативність логічної їх харак-

теристики з погляду методичного ідеалу наук природничих[3]. Гельмгольц розрізнює два різновиди індукції: логічну й мистецько-інстинктивну. Але це означає, що обидва способи мислення він розрізнює в основі не логічно, а психологічно. Обидва вони послуговуються індуктивними висновками, але процес, що передує висновкові в гуманітарних науках, — це неусвідомлюваний умовисновок. Тим самим практика гуманітарної індукції пов'язана з особливими психологічними умовами. Вона вимагає своєрідного чуття такту, й для неї необхідні різноманітні духовні якості, наприклад, багата пам'ять і визнання авторитетів, тоді як

[redacted]

досягла тріумфу в небесній механіці Ньютона, було й для Гельмгольца все ще настільки само собою зрозумілим, що йому навіть на думку не спало з'ясувати, які ж саме філософські передумови уможливили виникнення цієї нової для XVII сторіччя науки. Нині ми знаємо, яку роль відіграла в цьому паризька школа оккамістів[4]. Для Гельмгольца методичний ідеал природничих наук не потребував ні пошуків історичного попередництва, ні теоретико-пізнавальних обмежень, а тому й працю вчених-гуманітаріїв йому не до снаги було збагнути іншою логікою.

До того ж треба було розв'язати ще й досить нагальне завдання: підняти до логічного самопізнання такі дослідження, що фактично повністю досягли свого розквіту, як, наприклад, студії «історичної школи». Уже в 1843 році Й. Ґ. Дройзен, автор і першовідкривач історії еллінізму, писав: «Немає, мабуть, жодної іншої галузі науки, яка була б настільки віддалена, теоретично виправдана, обмежена й розчленована, як історія». Уже Дройзен вимагав для історії свого Канта, який би добачив у її категоричному імперативі «живе джерело, з якого струменить історичне життя людства». І він висловлює сподівання, «що глибше осягнуте поняття історії стане тією точкою тяжіння, де гуманітарні науки, після нинішніх безладних хитань, зможуть здобути сталість і можливості для подальшого розвитку»[5].

---

[3] *Helmholz H.* Vorträge und Reden, 4. Aufl. I. Bd., Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften, S. 167 ff.

[4] Це стало особливо зрозумілим від часів П. Дюгема, чия велика праця про Леонардо («Etudes sur Léonard de Vinci») в трьох томах, яка видавалася від 1907 року, була доповнена його ж розбухлим до десяти томів останнім твором «Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic», що видавався посмертно, починаючи від 1913 року.

[5] *Droysen J. G.* Historik (Neudruck 1925, hrsg. von E. Rothacker), S. 97.

Взірець природничих наук, на який покликається тут Дройзен, розуміється тим самим не змістово, як науково-теоретичне уподібнення, а, навпаки, у тому розумінні, що гуманітарні науки мають знайти обґрунтування як настільки ж самостійні групи наукових дисциплін. Дройзенова «історія» є спробою розв'язати цю проблему.

І Дільтей, у кого сильніше виявився вплив природничо-наукового методу й емпіризму Міллової логіки, все ж твердо дотримується романтико-ідеалістичних традицій у розумінні гуманітарності. Він також має постійне почуття переваги над англійською емпіричною школою, оскільки просто живе в безпосередньому світовідчутті того, чим історична школа вирізняється порівняно з природничо-науковим і природничо-правовим мисленням. «Лише з Німеччини може прийти дійсно емпіричний метод і замінити собою упереджений догматичний емпіризм. Мілл догматичний за браком історичної освіти», — така нотатка Дільтея на його примірнику «Логіки» Мілла[6]. Насправді ж уся напружена праця не одного десятиріччя, яку Дільтей присвятив обґрунтуванню гуманітарних наук, стала постійною боротьбою з логічними вимогами, що їх висуває до цих наук знаменитий заключний розділ Мілла.

І все ж Дільтей, при всьому його прагненні виправдати саме ту, методологічну самостійність гуманітарних наук, дозволив собі зазнати надто глибокого впливу взірця природничих наук. Чіткіше окреслити це нам допоможуть два свідчення, які, до того ж, здатні стати ще й дороговказами для нашого подальшого розгляду. У відгукові на працю Вільгельма Шерера Дільтей наголошує, що Шерер у своєму дослідженні керувався духом природничих наук, а ще він намагається й пояснити, чому Шерер потрапив під сильний вплив англійського емпіризму: «Він був сучасною людиною, тож для нього світ наших предків уже був не батьківщиною його духу та серця, а лише історичним об'єктом»[7]. Із цього вислову видно: для Дільтея невід'ємним від наукового пізнання є розрив життєвого зв'язку, відхід від власної історії на певну відстань, бо ж лише так можливо зробити її об'єктом. Визнаймо тут, що й Шерер, і Дільтей користувалися індуктивним і порівняльним методами зі справжнім індивідуальним тактом та що подібний такт дозволяє припускати таку духовну культуру, яка правдиво засвідчує: світ класичної освіти й романтичної віри в індивідуальність і досі живуть у цих чоловіках. І все ж саме взірець природничих наук визначає їхню наукову самоорієнтацію.

Особливо ж переконливо Дільтей покликається на самостійність гуманітарно-наукових методів, обґрунтовуючи їх своєрідністю їхнього об'єкта[8]. Таке посилання звучить спочатку цілком по-арістотелівськи й могло б свідчити про відмежування від природничо-наукового взірця. Але в обґрунтуванні цієї самостійності методів гуманітарних наук

---

[6] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. V, S. LXXIV.
[7] Op. cit., Bd. XI, S. 244.
[8] Op. cit., Bd. I, S. 4.

Дільтей усе таки посилається на давнє беконівське *Natura parendo vincitur*[9] *(Природу перемагають, підкоряючись)* — такий принцип, що завдає відчутного удару класично-романтичному спадкові, яким хотів би керуватися Дільтей. Тож мусимо констатувати, що в своїх логічних зусиллях навіть Дільтей, кому історична освіта дозволила вивищитися над сучасним йому неокантіанством, по суті, недалеко відійшов від тих простих визначень, які зробив Гельмгольц. Хоча Дільтей завзято обстоює пізнавально-теоретичну самостійність гуманітарних наук, але те, що в сучасній науці називається методом, всюди однакове, й лише особливо показово виявляється в природничих науках. Не мають-бо гуманітарні науки свого власного методу. Але є сенс запитати разом із Гельмгольцом, чи багато значить тут метод і чи не набагато важливішими, своїм способом дії, за індуктивну логіку є інші умови, яким улягають гуманітарні науки? Гельмгольц мав слушність, коли, аби віддати належне гуманітарним наукам, підніс значення пам'яті й авторитету, не забувши згадати й про психологічний такт, що виступає тут на місці свідомого висновку. На чому ж засновується такий такт? Як його набувають? Чи науковість гуманітарних наук полягає, зрештою, більше в ньому, аніж у їхній методиці?

Оскільки гуманітарні науки мотивують це питання, опираючись тим самим уписуванню їх у модерністичне поняття науки, вони є і лишаються проблемою самої філософії. Нас не може задовольнити та відповідь, яку дали на це запитання Гельмгольц і його сторіччя. Вони в цьому йдуть слідом за Кантом — тим, що орієнтують поняття науки й пізнання на взірець природничих наук і шукають визначальну особливість гуманітарних наук у мистецькому моменті (мистецькому почутті, мистецькій індукції). При цьому картина праці в природничих науках, яку змальовує Гельмгольц, може бути досить однобокою, коли він має за ніщо «блискавичні спалахи духу» (себто те, що називають осяяннями, інсайтами), визнаючи в цих науках лише «залізну роботу самоусвідомленого висновку». Посилається він при цьому на свідчення Джона Стюарта Мілла, згідно з яким «індуктивні науки нових часів зробили для розвитку логічних методів більше... за всіх професійних філософів»[10]. Вони для нього — абсолютний взірець наукового методу.

Але ж Гельмгольц знає, що для історичного пізнання визначальним є досвід зовсім іншого типу, ніж той, що служить справі дослідження законів природи. Виходячи з цього, він намагається обґрунтувати доцільність іншої, ніж для дослідження природи, обумовленості індуктивного методу історичного пізнання. Для цього він посилається на засноване на кантівській філософії розрізнення природи й свободи. Історичне пізнання, за Гельмгольцом, вирізняється тим, що в його царині панують не закони природи, а добровільне підпорядкування практичним законам, себ-

---

[9] Op. cit., Bd. I, S. 20.
[10] *Helmholtz.* Op. cit., S. 178.

то вимогам. Адже ж людський світ свободи не знає безвинятковості законів природи.

Однак цей хід думок малопереконливий. Не відповідає він ні спрямованості Кантових ідей, якщо засновувати індуктивне дослідження людського світу свободи на розрізненні природи й свободи, ні поняттям самої логіки індукції. Тут уже Мілл був послідовнішим, оскільки методично не включав проблеми свободи до розгляду. А ще ж не приносить належних плодів і та непослідовність, із якою Гельмгольц, аби віддати належне гуманітарним наукам, покликається на Канта. Адже й за Гельмгольцом годилося б судити про емпіризм гуманітарних наук десь так, як про емпіризм метеорології, — власне, як про зреченість і покірність долі.

Однак насправді гуманітарні науки далекі від того, щоб почуватися тільки підпорядкованими природничим наукам. До того ж, розвиваючись у річищі духовної спадкоємності німецької класики, ці науки виробили горде самоусвідомлення того, що вони — істинні повноважні представники гуманізму. Доба німецької класики принесла не лише оновлення літератури й естетичної критики, подолавши тим самим віджилий смаковий ідеал бароко й раціоналізм Просвітництва, — вона ще й наповнила новим змістом поняття людяності, цей ідеал просвітленого розуму. Передовсім саме Гердер перевершив перфекціонізм Просвітництва новим ідеалом «освіти, щоб стати людиною», підготувавши тим самим ґрунт, на якому в XIX сторіччі змогли розвинутися історичні гуманітарні науки[11]. *Поняття освіти*, яке виросло тоді до масштабів панівної цінності, було чи не найбільшою думкою XVIII сторіччя, і то саме цим поняттям означено стихію, де судилося жити гуманітарним наукам XIX сторіччя, дарма що вони й не виправдали цього в пізнавально-теоретичному плані.

b) Провідні гуманістичні поняття

α) Освіта

Поняття *освіти* дає змогу якнайвиразніше збагнути, наскільки глибокою є духовна еволюція, що дозволяє нам почуватися ніби сучасниками Ґете й, навпаки, змушує нас вважати часи бароко вже чимось подібним до доісторичної епохи. Визначальні поняття й мовні звороти, що ми ними зазвичай користуємося, набули свого нинішнього вигляду саме в цьому процесі, тож хто не має бажання займатися мовою, здавшись на волю стихії самого процесу, але прагне набути самостійного та обґрунтованого розуміння історії, той рано чи пізно збагне, що в галузі історії слів і понять йому доведеться переходити від проблеми до проблеми. Далі в нашому дослідженні ми спробуємо заторкнути лише передумови того

[11] [Пор. мою статтю «Гердер та історичний світ»: «Herder und die geschichtliche Welt» (Kl. Schr. III, S. 101 — 117; Bd. 4 der Ges. Werke)].

великого робочого завдання, що виникає тут перед дослідниками, сприяючи філософській постановці питання. Такі поняття, як «мистецтво», «історія», «творчість», «світогляд», «переживання», «геній», «зовнішній світ», «внутрішній світ», «внутрішня суть», «вираження», «стиль», «символ», зрозумілі для нас самі собою, ховають у собі безодні історичних коннотацій[12].

Коли ми вдамося до поняття освіти, на значенні якого для гуманітарних наук ми вже наголошували, тут ми опинимося у щасливому становищі. Здійснені вже дослідження історії цього слова[13] — *Bildung* — дають нам змогу добре розгледіти його походження з середньовічної містики, подальше існування в містиці бароко, релігійно обґрунтовану спіритуалізацію через «Месіаду» Клопштока, що охоплює цілу епоху, та, нарешті, зроблене Гердером його основоположне визначення як «зростання до гуманності». Освітня релігія XIX сторіччя зберегла в собі глибинні параметри цього слова — саме звідти й походить наше розуміння освіти.

Для звичного нам значення слова *Bildung*, *«освіта»,* перша важлива констатація полягає в тому, що давніше його поняття як «природної *будови*», як формування зовнішніх ознак (*будови* частин тіла, пропорційності тіло*будови*) та взагалі створеної природою форми (напр., Gebirgs*bildung*, «горо*утворення*») вже тоді майже повністю відділилося від нового поняття. Тепер слово *Bildung* як «*освіта*» щонайтісніше пов'язане з поняттям культури й означає специфічно людський спосіб *розбудовувати* природні дані й можливості індивіда. В період між Кантом і Геґелем закінчилося простимульоване Гердером карбування цього поняття. Кант іще не використовує слова *Bildung* саме в значенні «*освіти*», саме в цьому зв'язку. Він говорить про «культуру» здібностей (або «природних задатків»), що у цій якості являє собою акт свободи діючого суб'єкта. Так він називає серед зобов'язань відносно самого себе зобов'язання «не давати начебто вкриватися іржею»[14] своєму талантові, але не вживає при цьому слова *Bildung*, «*освіта*». А от Геґель, навпаки, вже веде мову про *Sichbilden* («*самоосвіту*») й *Bildung* («*освіту*»), коли ставить те саме, що й Кант[15], питання зобов'язань стосовно самого себе, а Вільгельм фон Гумбольдт притаманним йому тонким слухом уже цілковито сприймає всю різницю між словами «культура» й «освіта»: «... але коли ми нашою мовою говоримо «освіта», то маємо на увазі при цьому щось водночас високе й, радше, внутрішнє, а саме: якесь таке ро-

---

[12] [Про політично-соціальну мову йдеться в нещодавно виданому Отто Бруннером, Вернером Конце й Райнгартом Козеллеком словнику «Основні поняття історії», а про філософію — в «Історичному словнику філософії Й. Ріттера».]

[13] *Schaarschmidt J.* Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung, Diss. Königsberg, 1931.

[14] *Kant I.* Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, § 19.

[15] *Hegel G. W. F.* Werke 1832 ff., Bd. XVIII, Philosophische Propädeutik, Erster Cursus, § 41ff.

зуміння, що гармонійно проливається на сприйняття й характер, беручи свій початок у досвіді й почутті сукупного духовно-чуттєвого прагнення»[16]. Тут «освіта» вже не рівнозначна культурі, тобто розвиткові здібностей чи талантів. Найімовірніше, що виникнення слова *Bildung* у значенні «освіта» пробуджує давні містичні традиції, згідно з якими людина носить, плекає в душі образ Бога, за чиєю подобою її створено. Латинський відповідник цього слова — *formatio*, і в інших мовах йому відповідають, в англійській, наприклад (за Шефтсбері), — *form* та *formation*. Також і в німецькій мові зі словом *Bildung* як «освіта» довго конкурували відповідні похідні утвори від поняття *forma*, наприклад, *Formierung*, *Formation* («формування», «формація»). Поняття «форма», починаючи з арістотелізму Ренесансу, відокремилося від свого технічного значення й інтерпретувалося вже в дусі суто динамічної природності. І все ж перемога слова *Bildung* («освіта») над *Form* («форма») не здається випадковою, оскільки утворено його від кореня *Bild* («образ»). Поняття «форми», «формування» не має тієї таємничої двоїстості, з якою *Bild* («образ») охоплює водночас і *Nachbild* («відбиток», «відображення»), і *Vorbild* («зразок»).

Те, що «освіта» (і так само й сучасне слово «формація») визначає здебільшого наслідок процесу становлення, а не сам цей процес, відповідає поширеному переносу значення становлення на буття. Такий перенос тут особливо правомірний, бо підсумок освіти не розуміється за типом технічного наміру: він випливає з внутрішнього процесу формування-освіти й тому постійно перебуває у стані продовження та розвитку. Не випадково ж слово «освіта» тотожне грецькому слову *physis*. Освіта аніскільки не більше за природу знає хоч би про що понад поставлену мету. (Слід із недовірою поставитися до цього слова й пов'язаного з ним концепту «мета освіти», за яким ховається така собі вторинна «освіта». Освіта не може бути власне метою, до неї в цьому її значенні не можна прагнути, хоча б навіть у рефлекторних тематиках вихователя.) Саме це й являє собою перевагу поняття освіти над простим культивуванням уже наявних здібностей, від чого воно й походить. Культивування здібностей — це розвиток чогось уже даного; тут простими методами досягнення мети є вправляння й старанність, що перейшли у звичку. Таким є навчальний матеріал підручника з мови — всього лиш засіб, але не сама мета. Його засвоєння служить тільки розвитку мовних навичок. У процесі ж освіти — навпаки: те, на чому й завдяки чому хтось отримує освіту, має бути засвоєне цілком і повністю. У цьому розумінні до освіти входить усе, до чого вона причетна, хоча все це входить до неї не як засіб, що втрачає свої функції. Навпаки: в освіті, яку отримано, ніщо не зникає і все зберігається. Освіта — це справді історичне поняття, й саме про цей історичний характер «зберігання» треба вести мову, аби збагнути саму суть гуманітарних наук.

---

[16] *Humboldt W. v.* Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe. Bd. VII, 1, S. 30.

Уже перший погляд на історію слова «освіта» уводить нас у коло історичних понять, які Геґель розташував спочатку у сфері «першої філософії». Однак на практиці Геґель дуже тонко розробив поняття про те, що ж являє собою освіта. За ним ми й підемо[17]. Він помітив також, що для філософії «умови її існування криються в освіті», а ми додаємо: це слушно й щодо гуманітарних наук. Оскільки буття духу якнайсуттєвіш пов'язане з ідеєю освіти. Для людини характерно поривати з безпосереднім і природним; цього вимагає від неї духовна, розумна сторона її натури. «Коли її розглядати з цього боку, вона *не буває* від природи тим, *чим мала б бути,* й тому потребує освіти. Те, що Геґель назвав формальною суттю освіти, засновується на його понятті загального. Виходячи з концепту піднесення до загального, Геґель спромігся збагнути й те, що за його часів розумілось як освіта. Піднесення до загальності не обмежується теоретичною освітою й взагалі не має на увазі одного лише теоретичного аспекту на противагу практичному, але охоплює сутнісне визначення людської розумності загалом. Загальна ж суть людської освіти полягає в тому, що людина робить із себе духовну в усіх відношеннях істоту. Хто схиляється до окремостей — той неосвічений, подібно до нездатного погамовувати свій сліпий, непомірний і безвідносний гнів. Геґель відзначає, що в такої людини буває зроду відсутня здатність до абстраґування: вона-бо неспроможна відволікатися від самої себе й бачити те загальне, відповідно до якого й з яким визначається її особливе.

Отже, освіта як піднесення до загальності є завданням людини. Вона вимагає жертвувати особливим задля загального. Неґативно жертвування особливостями означає приборкування потягів і, тим самим, свободу від їхніх предметів та свободу для власної предметності. Тут дедукції феноменологічної діалектики доповнюють те, що було введене у «Пропедевтику». У «Феноменології духу» Геґель розвинув генезу дійсно вільного «в собі й для себе» самоусвідомлення, показавши, що сутність праці полягає в тому, щоб створити річ, а не в тому, щоб її використати[18]. Працюючи, свідомість знов віднаходить себе як самостійну свідомість у самостійному існуванні, що його надає речі праця. Праця — це приборканий потяг. Поки вона створює предметність, тобто самозабутньо забезпечує загальне, діюча свідомість підноситься над безпосередністю свого буття до загальності, або ж, як висловлюється Геґель, поки вона створює, формує предметність, вона виформовує саму себе. Ось що він має на увазі: тією мірою, якою людина опанувала «вміння», досягла

---

[17] *Hegel.* Philosophische Propädeutik, § 41 — 45. [Пор. також збірник: *Pleines J.-E.* Bildungstheorien. Probleme und Positionen, Freiburg, 1978. Там є також посилання на праці Бука, Пляйнеса, Шаафа, які далі розвивають цю тему.]

[18] *Hegel.* Phänomenologie des Geistes (Phil. Bibl. 114), ed. Hoffmeister, S. 148 ff. [Пор. також мою студію «Гегелева діалектика самосвідомості» (*Hegels* D2, S. 49 — 64; Bd. 3 der Ges. Werke), а ще книгу: *Siep L.* Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg, 1979.]

вправності у праці, вона отримала й власне самовідчуття. Що швидше людина скоряється чужому розумові, то швидше те, в чому, як їй здається, їй відмовлено в її самовідданому служінні, стає її долею, як тільки вона знайшла трудове самоусвідомлення. Як така, вона знаходить у собі свій власний розум, і буде цілком слушним стверджувати, що труд творить людину. Самовідчуття діючої свідомості включає в себе усі моменти того, що становить практичну освіту: дистанціювання від безпосередності потягів, особистих потреб і приватних інтересів, тобто вимагає загальності.

У «Пропедевтиці» Геґель, наголошуючи, що сутність практичної освіти полягає у прагненні до загального, показує, що воно постає також і в помірності, яка обмежує безмірність у прагненні до вдоволення потреб і в прикладанні сил до всезагального. Це ж прагнення наявне також у розсудливості, що виявляється відносно окремих спроможностей чи занять, в урахуванні того іншого, що ще може бути необхідним. Це присутнє в кожному виборі професії. Але в будь-якому покликанні завжди присутнє щось від долі, від зовнішньої необхідності, й кожне покликання вимагає віддатися виконанню завдань, що їх аж ніяк не можна розглядати як прагнення до приватних цілей. Практична освіта виявляється також у тому, що професійна справа виконується цілковито і всебічно. Але це містить у собі й подолання того чужого, що є в праці відносно людини, — тобто повне перетворення людиною цього чужого на своє власне. Тим самим віддати себе загальному у своїй справі означає водночас «уміти обмежувати себе, тобто зробити своє покликання цілковито своєю справою. І тоді воно — вже не перешкода для людини».

В цьому описі практичної освіти за Геґелем можна побачити осно-

У цих словах гімназійного директора Геґеля можна розгледіти класицистичний передсуд: нібито саме у древніх особливо легко відшукати загальну сутність духу. Але основна ідея лишається слушною: упізнавати своє в чужому, призвичаюватися в ньому — ось у чому рух духу, сенс якого тільки в поверненні з інобуття до себе самого. В усьому іншому вся теоретична освіта, включаючи й вивчення чужоземних мов та чужих світовідчуттів,— це просте продовження процесу освіти, закладеного набагато раніше. Кожний окремо взятий індивід, що від своєї природної сутності підноситься у сферу духу, знаходить у мові, звичаях, суспільному устрої свого народу задану субстанцію, оволодіти якою він прагне, як це буває при вивченні мови. Таким чином цей окремо взятий індивід постійно перебуває на шляхах освіти, і його природність постійно зменшується в міру того, як світ, що в нього він уростає, створюється людською мовою й людськими звичаями. Геґель наголошує: у цьому світі народ знаходить своє буття. Він видобуває його в собі і з себе, тим же способом усвідомлюючи, що він являє собою у собі.

Звідси стає зрозумілим, що суть освіти являє собою не відчуження як таке, а повернення до себе, передумовою якого, однак, і є відчуження. При цьому освіту слід розуміти не тільки як такий процес, що забезпечує історичне піднесення духу в царину загального; водночас це й стихія, в якій перебуває освічена людина. Що ж являє собою ця стихія? Ось тут і виникають питання, які ми вже ставили до Гельмгольца. Геґелева відповідь не може нас задовольнити. Для нього освіта здійснюється як прямування від відчуження й засвоєння до повного оволодіння субстанцією, до відриву від усіх предметних суттєвостей, чого можна досягнути лише в абсолютному філософському знанні.

Але ж освіта, подібно до стихії духу, аж ніяк не пов'язана з Геґелевою філософією абсолютного духу, достоту як і справжнє розуміння історичної свідомості є мало пов'язаним із його філософією світової історії. Необхідно усвідомити, що й для історичних «наук про дух», які відійшли від Геґеля, ідея досконалої освіти лишається необхідним ідеалом, бо освіта — це саме та стихія, серед якої вони рухаються. І те, що давніше слововживання називає «завершеною освітою» в галузі тілесних феноменів,— це не стільки остання фаза розвитку, скільки стан зрілості, який залишив позаду всякий розвиток і забезпечує гармонійний рух усіх членів. Саме в цьому розумінні гуманітарні науки й припускають, що наукова свідомість стає вже освіченим і саме завдяки цьому вона володіє незрівнянним тактом, якого ні навчитися, ні наслідувати неможливо, і який підтримує формування судження в гуманітарних науках та їхній спосіб пізнання.

Те, що Гельмгольц описує, як робочу специфіку гуманітарних наук, особливо те, що він називає мистецьким відчуттям і *тактом*, передбачає насправді стихію освіти, всередині якої забезпечується особливо вільна рухомість духу. Так Гельмгольц говорить про «готовність, із якою найрізноманітніший досвід має вкорінюватися в пам'ять історика чи

філолога»[21]. Досить поверхово це можна описати з точки зору того ідеалу «залізної роботи самоусвідомлюваного висновку», під яким мислить себе природознавець. Поняття *пам'яті* в тому значенні, в якому він його застосовує, недостатнє для пояснення складових цієї роботи. Насправді ж цей такт, або це відчуття, розуміються хибно, коли ними називають додаткову душевну здатність, яку обслуговує чіпка пам'ять і яка таким чином досягає знань, що не улягають суворому контролю. Те, що забезпечує можливість такої функції такту, що допомагає його досягти й ним оволодіти,— це не просто психічний устрій, сприйнятливий до гуманітарного знання.

Сутність самої пам'яті правильно зрозуміти неможливо, коли не добачати в ній нічого, крім загальної схильності чи здібності. Збереження в пам'яті, забування пригадування належать до історичного стану людини й самі створюють частину її історії й освіти. Якщо хтось використовує свою пам'ять як просту здібність (а всілякі технічні способи являють собою вправляння у такому використанні), то він іще не відносить її до сфери найбільш йому притаманного. Пам'ять слід освічувати, бо вона — не пам'ять узагалі й для всього. Щось у пам'яті зберігається, щось інше — ні, щось хочуть у ній залишити, а щось — викинути геть. Настав час визволити феномен пам'яті від урівнювання її з психологічними здібностями й визнати, що вона являє собою істотну рису кінцево-історичного буття людини. Поряд із здатностями зберігати у пам'яті й згадувати, котрі з них пов'язані певним співвідношенням, у те ж співвідношення вступає певним чином, який поки що не привернув до себе належної уваги, також і здатність забувати, що є не тільки випадінням і недоліком, але й умовою життя духу, і насамперед це підкреслював Ф. Ніцше[22]. Тільки через забування дух зберігає можливість повного оновлення, здатність глянути на все свіжим оком, отож давно відоме утворює із побаченим допіру сплав у багатошаровому єднанні. «Збереження в пам'яті» є настільки ж неоднозначним. Оскільки це пам'ять (mnēmē), то воно пов'язане зі спомином (anamnēsis)[23]. Але це ж саме є слушним і для поняття «такт», що його застосовує Гельмгольц. Під тактом ми розуміємо визначену сприйнятливість і здатність до сприймання такої ситуації (й поведінки в ній), для якої у нас немає знання, що походило б від загальних принципів. Ось чому поняття такту невиразне й не піддається

---

[21] *Helmholtz H.* Op. cit., S. 178.

[22] *Nietzsche F.* Unzeitgemässe Betrachtungen, 2 Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1.

[23] Історія пам'яті не тотожна історії вправляння у ній. Хоча мнемотехніка й знаменує собою частину цієї історії, але прагматична перспектива, серед якої саме постає феномен пам'яті, скорочує його. В центрі історії пам'яті як феномена слід радше поставити Августина, бо саме він здійснив перебудову традиції, яку сприйняв піфагорейськи-платонівськи. Ми ще повернемося до функцій пам'яті, коли зіткнемося з проблематикою індукції (див. *Rossi P.* La costruzione delli imagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento, in: «Umanesimo e Simbolismo», 1958, ed. Castelli; див. також: *Vasoli C.* Umanesima e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno, *ibid.*)

вираженню. Можна щось тактовно сказати. Але це завжди означатиме, що при цьому щось тактовно обминають і не висловлюють, і безтактно говорити про те, що краще було б обминути. Але «обминути» не означає відвернутися від чогось; навпаки, саме це щось треба мати перед очима, щоб не спіткнутися об нього, а обійти його. Такт допомагає утримувати дистанцію, уникати надто тісних зіткнень і уражень інтимної сфери особистості.

Але такт, про який говорить Гельмгольц, не просто ідентичний цьому почуттєвому й буттєвому феноменові. Однак тут вочевидь присутнє сутнісно загальне, бо такт, який діє в гуманітарних науках, не вичерпується чуттєвим і неусвідомлюваним характером; передовсім це — водночас спосіб пізнання й спосіб буття. Усвідомити це допомагає наведений вище аналіз поняття освіти. Те, що Гельмгольц називає тактом, містить у собі освіту, являючи собою і її естетичну, й історичну функцію. Треба мати чуття і для естетичного, й для історичного, чи освічувати це чуття, аби бути в змозі покластися на свій такт у гуманітарних працях. Оскільки цей такт — не просто природний устрій, ми по праву говоримо про естетичну чи історичну свідомість, але не про власне чуття, хоча, вочевидь, така свідомість співвідноситься з безпосередністю чуття, тобто в окремих випадках вона може напевно проводити розчленування й оцінювання, хоча й не спроможна навести обґрунтування для цього. Хто володіє естетичним чуттям, той уміє розрізняти прекрасне й потворне, добру чи погану якість, а хто володіє чуттям історичним, той знає, що можливе, а що — неможливе для конкретної епохи, й володіє почуттям інакшості минулого відносно сучасного.

Якщо все це ґрунтується на освіті, то це означає: воно є не питанням досвіду чи поведінки, а питанням буття, яке пройшло становлення. Допомогти тут не можуть ні точніші спостереження, ні ґрунтовніше вивчення традиції, якщо сприйнятливість не підготовлена до інакшості твору мистецтва або минулого. Саме з цим ми стикаємося, коли слідом за Геґелем підкреслюємо таку загальну прикметну ознаку освіти, як її відкритість усьому інакшому, іншим, узагальненішим точкам зору. В освіті закладено загальне відчуття міри й відстані відносно неї самої, й через неї — піднесення над собою до всезагального. Розглядати самого себе й свої особисті цілі неначе на відстані означає розглядати їх так, як це роблять інші. Ця загальність запевне не є загальністю понять чи розуму. Виходячи із загального, визначається особливе, але ніщо не доводиться примусово. Загальні точки зору, яким відкрита освічена людина, не стають для неї жорстким мірилом, яке завжди діє; скорше вони мають для неї значення тільки як можливі точки зору інших людей. Освічена свідомість тією ж мірою на практиці дійсно володіє найімовірніше характером чуття, адже кожне чуття, наприклад зір, є загальним рівно настільки, наскільки воно охоплює свою сферу, наскільки широке поле відкривається для нього й наскільки здатне воно робити розрізнення всередині того, що йому відкривається. Освічена свідомість перевершує

будь-яке з природних чуттів тим, що ці останні обмежені кожне певною сферою; воно ж володіє здатністю діяти у всіх напрямках — воно є *загальним чуттям.*

Загальне чуття — таке насправді формулювання сутності освіти, в якому чути відлуння широких історичних зв'язків. Осмислення поняття освіти, яке лежить в основі міркувань Гельмгольца, повертає нас до історії цього поняття. Ми повинні простежити такий зв'язок, якщо хочемо вивільнити проблему філософського підходу до гуманітарних наук від штучно створеної вузькості, наданої їй вченням XIX ст. про метод. Сучасне поняття науки й підпорядковане йому поняття методу для нас уже не є достатніми. Те, що робить гуманітарні науки власне науками, можна певніше збагнути, коли виходити з традиційного поняття освіти, а не з методичних ідей сучасної науки. Це — *гуманістична традиція*, до якої ми й звернемося. У порівнянні з претензіями сучасної науки вона набуває нового значення.

Мабуть, варто було б спеціально простежити, як від часів гуманізму критика «шкільної» науки знаходила свою аудиторію і як ця критика еволюціонувала слідом за еволюціями своїх супротивників. Насамперед це були античні мотиви, які тоді відродилися до життя. Ентузіазм, із яким гуманісти пропагували грецьку мову й шляхи ерудиції, був чимось більшим за звичайну пристрасть до антикваріату. Пробудження класичних мов до життя принесло з собою нову оцінку риторики. Вона ж відкрила фронт проти «школи», тобто проти схоластичної науки, слугуючи ідеалові людської мудрості, який був недосяжним у рамках «школи»; таке протиставлення воістину стоїть уже біля витоків філософії. Платонівська критика софістів, а ще більше — його своєрідно амбівалентне ставлення до Ісократа, пояснюють закладену тут філософську проблему. В зв'язку з новим усвідомленням методу в природознавстві XVII ст. ця давня проблема значно збільшує свою критичну гостроту. Перед лицем претензій цієї нової науки на свою винятковість дедалі настійливіш постає запитання: а чи не може бути так, що одне-єдине джерело істини полягає в гуманістичному розумінні освіти? І справді — ми бачимо, що гуманітарні науки XIX ст. черпали свою єдину життєву силу, самі того не усвідомлюючи, з гуманістичної думки про освіту, думки, яка зберігає свою життєздатність.

При цьому в основному розуміється само собою, що визначальними тут виступають гуманітарні студії, але не математика, інакше що могло б означати нове вчення про метод XVII ст. для гуманітарних наук? Варто лише прочитати відповідні розділи «Логіки Пор-Руаяля», які стосуються законів розуму відповідно до історичної істини, щоб зрозуміти всю мізерність того, що можуть узяти гуманітарні науки від такої методичної ідеї[24]. Все зводиться до голої тривіальності, до чогось на кшталт того, ніби оцінка події у всій її істинності вимагає уваги до обставин, які

[24] Див.: Logique de Port-Royal, 4-e part., chapt. 13 ff.

цю подію супроводжують *(circonstances)*. Янсеністи таким способом доведення намагалися дати методичний посібник для вирішення питання про те, якою мірою чудеса заслуговують на довіру. Вони прагнули тим самим протиставити непідконтрольній вірі духу в чудо новий метод і вважали, що таким чином їм пощастить леґітимізувати дійсні почуття біблійної оповіді й церковної традиції. Нова наука на службі в прадавньої церкви — цілком зрозуміло, що такі відносини не обіцяли бути тривалими, тож можна уявити собі, що мало статися, коли самі християнські засновки стали проблематичними. Методичний ідеал природознавства у його застосуванні до достовірності історичних свідчень біблійної оповіді мусив привести до зовсім інших, катастрофічних для християнства наслідків. Шлях від критики чуда в стилі янсеністів до історичної біблієзнавчої критики не такий уже й довгий. Спіноза добрий тому приклад. Далі ми покажемо, що послідовне застосування такої методики як єдиного критерію визначення істини в гуманітарних науках взагалі дорівнює їхньому самознищенню.

β) Sensus communis (Здоровий глузд)

За такого стану речей неважко, спираючись на гуманістичну традицію, поставити питання й про те, якому напрямку пізнання можуть навчитися гуманітарні науки завдяки подібній методиці. Цінним вихідним пунктом для такого міркування є праця Віко «Про сенс наук нашого часу»[25]. Здійснений Віко захист гуманітарних наук, про що свідчить вже сама назва, опосередковано єзуїтською ідеологією й спрямований і проти Декарта, і проти янсенізму. Цей педагогічний маніфест Віко, так само як і його проект «нової науки», ґрунтується на давніх істинах. Він апелює до *здорового глузду*, до суспільного почуття, до гуманістичного ідеалу *красномовства*, тобто до тих моментів, які були закладені вже в античному розумінні мудрості. «Благомовлення» *(eu legein)* робиться, у зв'язку з цим, внутрішньо двозначною формулою, але аж ніяк не риторичним ідеалом. Воно має на увазі також мовлення слушного, тобто істинного, але це не просто мистецтво мовлення, уміння що-небудь красиво сказати.

Тому в давнину цей ідеал, як відомо, обстоювали вчителі філософії, а поруч із ними — й вчителі риторики, хоча риторика з давніх-давен ворогувала з філософією, претендуючи на те, що саме вона, на відміну від пустих спекуляцій «софістів», виказує справжню життєву мудрість. Віко, що сам був викладачем риторики, опинився таким чином у ролі послідовника гуманістичної традиції, започаткованої ще в античні часи. Зрозуміло, що така традиція, а надто ж позитивна двозначність риторичного ідеалу, узаконеного не тільки Платоном, але й антириторичним методологізмом Нового часу, має значення й для самоусвідомлення гу-

[25] Див.: *Vico J. B.* De nostri temporis studiorum ratione, 1947.

манітарних наук. У Віко, у зв'язку з цим, можна почути вже багато з того, що саме нас цікавить. Його апеляція до здорового глузду несе в собі, крім риторичного, ще один момент античної традиції: протиставлення «шкільного» вченого та мудреця, на що Віко якраз і спирається, тобто протиставлення, яке має своїм прообразом кініка Сократа, а своєю основою — протиставлення «софії» та «фронесису», яке вперше розробив Арістотель, а перипатетики розвинули до рівня критики теоретичного життєвого ідеалу[26], що в елліністичну епоху стало чи не головною ознакою мудреця, головним чином після того, як грецький ідеал освіти зімкнувся з самоусвідомленням правлячих верств Риму. Римське правознавство пізніших часів, як відомо, розвинулося на тлі мистецтва й практики права, що стикаються швидше з практичним ідеалом «фронесису», ніж із теоретичним ідеалом «філософії»[27].

Від часів відродження античної філософії й риторики той самий Сократ остаточно перетворився на антитезу науки, про що свідчить постать дилетанта, яка посіла принципово нову позицію між ученим і мудрецем[28]. Риторична традиція гуманізму також майстерно апелювала до Сократа та до критики догматиків скептиками. Так, Віко піддає критиці стоїків за те, що вони вірять у розум як у *regula veri* (правило істини), й вихваляє, на противагу їм, давніх академіків, які стверджували саме знання про незнання, а далі — академіків Нового часу, за їхню силу в мистецтві арґументації, що належить до мистецтва мови.

Звернення Віко до *здорового глузду* набуває, таким чином, у рамках цієї гуманістичної традиції особливого відтінку. В науці існує також зіткнення давнього й нового, ось чому те, що має на увазі Віко, вже не протиставлення «школі»,— ні, це особливе протиставлення сучасній йому науці. Критична наука Нового часу має, звісно, свої переваги, він цього не заперечує, та все ж таки вказує межу для них. Мудрість древніх, їхнє прагнення до розсудливості *(prudentia)*, до красномовства *(eloquentia)*, не втратили, на думку Віко, свого значення й перед обличчям цієї нової науки з її математичними методами. Стосовно ж до проблем виховання здорового глузду вони виявляються не чим іншим, як вихованням здорового глузду, що вбирає в себе не так істинне, як вірогідне. Тут для нас важливе наступне: здоровий глузд вочевидь визначає не тільки саму загальну здібність, притаманну кожній людині; вона є водночас і тим почуттям, яке породжує загальність. На думку Віко, спрямованості людській волі надає не абстрактна загальність розуму, а конкретне загальне, загальність групи, народу, нації чи всього роду людського. Розвиток цього загального почуття набуває відтак вирішального значення для життя.

---

[26] Див.: *Jaeger W.* Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, «Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss.», Berlin, 1945.

[27] Див.: *Wieacker F.* Vom römischen Recht, 1945.

[28] Пор.: *Cusanus Nicolaus.* De sapientia I, II, de mente, de staticis experimentis. (Heidelberger Akademie-Ausgabe V, 1937). У чотири діалоги, присвячені цій темі, автор вводить простака (idiota) як партнера.

На такому загальному почутті істини й права, що у своїй основі не є знанням, хоча й дозволяє знайти очевидне *(verisimile)*, Віко обґрунтував значення красномовства з його правом на самостійність. Та виховання не може йти шляхом критичного дослідження. Юнацтву потрібні образи для розвитку фантазії й пам'яті, а саме цього й не може запропонувати вивчення наук у дусі новітньої критики. За Віко, стара топіка відсуває набік картезіанську критику. Проте топіка — це мистецтво винаходу арґументів, вона слугує розвитку почуття переконаності, що функціонує інстинктивно й миттєво *(ex tempore)*, тому замінити його наукою неможливо.

Ці визначення Віко доводять його апологічність, бо цим побічно визнається нове, істинне поняття науки, хоча при цьому винятково захищається право на існування можливого. Таким чином, як бачимо, тут Віко додержується давньої риторичної традиції, що йде ще від Платона. Те, що Віко має на увазі, виходить далеко за рамки риторичного переконання. Насправді тут діє протиставлення практичного й теоретичного знання за Арістотелем, яке годі редукувати до протиставлення істинного можливому. Практичне знання, «фронесис» — це інший тип знання[29]. В підсумку все це означає, що воно спрямовується на конкретну ситуацію. Тобто таке знання вимагає враховувати «обставини» в їхній нескінченній різноманітності. Саме це Віко підкреслено вирізняє; хоча він і звертає увагу лише на те, що це знання віддаляється від раціонального поняття знання. Та насправді це зовсім не ідеал квієтизму. Протиставлення, за Арістотелем, має на увазі й дещо інше: не тільки протилежність знання, що ґрунтується на загальних принципах, і знання конкретного, не тільки здатність підвести поодиноке під загальне, що ми, власне, називаємо «здатністю до судження». Тут, цілком імовірно, діє позитивне етичне спонукання, що увійшло до складу вчення римських стоїків про здоровий глузд. Усвідомлення та подолання конкретної ситуації вимагає такого підходу до загального, тобто до поставленої мети, аби досягти того, що є правильним. Отже, це підпорядкування вже має передумовою спрямованість волі, що визначається як чуттєве буття *(hexis)*. Звідси й «фронесис», за Арістотелем — «духовна доброчесність». Він вбачає в ній не просто здатність *(dynamis)*, а виразність чуттєвого буття, що не може існувати без усієї сукупності «етичних чеснот», і навпаки, вони не можуть існувати без неї. Хоча прояви такої доброчесності обумовлюють розрізнення відповідного та невідповідного, бо це не тільки практичний розум й загальна винахідливість. Таке розрізнення завжди вміщує в собі також розрізнення доречного та недоречного, що має на увазі певну моральну позицію, сприяє, зі свого боку, її розвиненню.

Ось той мотив, що Арістотель висунув проти Платонової «ідеї блага», і на яку насправді спрямована апеляція Віко до здорового глузду. Для схо-

---

[29] Див.: *Aristoteles.* Eth. Nic., Z. 9, 1141b 33: *Ειδος μεν ουν τι αν ειη γνωσεως το αντω ειδεναι.*

ластики, наприклад для Томи Аквінського, здоровий глузд полягає в розвитку ідей, закладених у трактаті «Про душу»[30],— це загальне коріння всіх зовнішніх чуттів, а також притаманна всім людям комбінаторна здатність чуттів судити про вже дане[31]. Для Віко, навпаки, здоровий глузд — це притаманне всім людям чуття правильності та загального блага, але значною мірою це таке чуття, яке виникає завдяки спільності життя, його побуту й цілей. У такому понятті ми чуємо відлуння природного права, так само як у «загальних ідеях» *(koinai ennoiai)* Стої. Проте *sensus communis* у подібному значенні — не грецьке поняття і зовсім не має на увазі «загальної здатності» *(koine dynamis)*, про що говорить Арістотель у творі «Про душу», коли намагається провести паралель між ученням про специфічні чуття *(aistesis idia)* та феноменологічним станом, що показує будь-яке сприйняття як розрізнення загального, а також як судження про нього. Віко радше спирається на давньоримське поняття *sensus communis* у тому вигляді, в якому він постає в працях римських класиків, однак ті, на противагу грецькій освіті, дотримувались цінностей і сенсу власних традицій державного та суспільного життя. Таким чином, уже в римському розумінні *sensus communis* можна вчути критичну ноту, спрямовану проти теоретичних спекуляцій філософів, і Віко підхопив її для свого протистояння сучасній йому науці *(critica)*.

Досить лише обґрунтувати історико-філологічні студії та специфіку роботи в галузі гуманітарних наук на основі поняття *sensus communis*, щоб одразу ж виникло дещо, здатне цю проблему прояснити. Бо ж предмет цих наук, моральне та історичне існування людини, що випливає з її трудів і діянь, визначається насамперед цим *sensus communis*. Так, висновок від загального та доведення на основі обґрунтування не можуть вважатися достатніми, тому що вирішальне значення тут мають обставини. Але це — взагалі неґативне формулювання. Існує також і позитивне пізнання, що опосередковується здоровим сенсом. Тип історичного пізнання в жодному випадку не вичерпується припущенням «віри у стороннє свідчення» (Тетенс)[32] замість «самоусвідомленого висновку» (Гельмгольц). Річ навіть не в тім, щоб надати цьому знанню лише обмеженої істиннісної значущості. Д'Аламбер цілком справедливо писав: *«Правдоподібність головним чином належить до царини історичних фактів і взагалі до всіх подій минулого, сучасного та майбутнього, які ми приписуємо випадковостям, тому що не здатні зрозуміти причини їх виникнення. Проте частина такого знання, що належить до сучасного й майбутнього, хоча вона може й ґрунтуватися на простому свідченні, часто сприяє тому, що в нас виникає переконання, так само непохитне, як і те, що його породжують аксіоми»*[33].

---

[30] Див.: *Aristoteles*. De anima.

[31] Див.: *Thomas Aq*. S. Th. I q. 1, 3 ad 2 et q. 78, 4 ad 1.

[32] Див.: *Tetens*. Philosophische Versuche 1777, Neudruck der Kant-Gesellschaft, S. 515.

[33] Див.: Discours Préliminaire de l'Encyclopédie, Ed. Köhler, Meiner, 1955, p. 80.

До того ж історія — це зовсім інше джерело істини, аніж теоретичний розум. Вже Ціцерон висловлював таку думку, коли називав історію життям пам'яті *(vita memoriae)*[34]. Її власне право ґрунтується на тім, що, користуючись загальними приписами розуму, неможливо керувати людськими пристрастями. В цьому випадку краще застосувати переконливі приклади, надати які нам може тільки історія. Тому Бекон називає *історію*, що надає подібні приклади, іншим шляхом для тих, хто філософує *(alia ratio philosophandi)*[35].

Але й це — неґативне формулювання. Проте ми бачимо, що у всіх таких еволюціях поняття можна простежити спосіб існування для чуттєвого знання. Спомин про нього стає важливим для правильного самоусвідомлення гуманітарних наук.

Навернення Віко до римського розуміння *здорового глузду* і його захист гуманістичної риторики всупереч сучасній йому науці становить для нас особливий інтерес, бо саме тут ми підійшли до того моменту істинності, що лишився недосяжним для усвідомлення науці XIX ст. Віко діяв у незайманій традиції риторико-гуманістичної освіти, йому залишалося тільки оновити всю значливість її прав, які ще не застаріли. Слід зауважити: віддавна існувало знання про те, що можливостями раціонального доказу й навчання пізнавальна сфера зовсім не вичерпується; тому апеляція Віко до здорового глузду, вочевидь, з'являється у широкому контексті, який тягнеться ще від часів античності, а його вплив, відчутний ще і нині, саме й становить тему для нашого дослідження[36].

Нам же, навпаки, доведеться з труднощами прокладати собі зворотний шлях до цієї традиції. Однак спочатку розгляньмо ті труднощі, з якими пов'язане застосування сучасного методу до гуманітарних наук. Отже, нам треба зайнятися дослідженням причин того, що ця традиція прийшла до занепаду, а проблема істинності гуманітарного пізнання підпала під мірку чужого їй за своєю суттю методичного мислення сучасної науки.

Для такої еволюції, що насправді обумовлена німецькою «історичною школою», сам Віко й безперервна риторична традиція Італії взагалі не мали безпосередньо вирішальної ролі. Ми здатні лише ледь-ледь помітити, як вплинув Віко на XVIII сторіччя. Проте у своєму прагненні звернутися до поняття здорового глузду він не був самотнім. Найважливішу паралель створив на той час *Шефтсбері*, вплив якого у XVIII ст. був величезним. Під ім'ям здорового глузду Шефтсбері віддає шану суспільному розумінню *дотепності* й *гумору*, тому він підкреслено звертається до римських класиків та їхніх гуманістичних інтерпрета-

---

[34] *Cicero*. De oratore, II. 9. 36.

[35] Див.: *Strauss Leo*. The Political Philosophy of Hobbes, chapter VI.

[36] Цілком імовірно, що для опосередкування такого арістотелівського мотиву важливу роль відіграє Кастільйоне (див.: *Loos E*. Baldassare Castigliones Libro del cortegiano. (Analecta romanica, hrsg. I. F. Schalk, H. 2.)

торів[37]. Зрозуміло, що для нас поняття здорового глузду, як уже відзначалося, має також відтінок стоїцизму та природного права. Однак неможливо заперечувати правильність гуманістичної інтерпретації, що спирається на римських класиків і що її наслідує Шефтсбері. На його думку, гуманісти трактували здоровий глузд як розуміння загального блага, крім того — ще й як *вірність громаді чи суспільству*, як *природні чуття, гуманність, люб'язність*. Усе це вони пов'язували з одним словом Марка Аврелія[38], *koinopoētosynē*, що означає єднання загального розуму. Тут ми бачимо вкрай рідкісне штучне слово, й воно дуже вдало свідчить про те, що поняття здорового глузду зовсім не походить від грецької філософії, що відгомін понять стоїчної філософії відчувається в ньому лише як обертон. Гуманіст Салмазій описує зміст цього слова як *«помірний, загальновизнаний та належний людський розум, що всіляко дбає про громадські справи, а не навертає всього на власну користь, має повагу від тих, з ким він спілкується; про себе думає скромно й лагідно»*. Таким чином, це не стільки механізм природного права, що наданий всім людям, скільки соціальна доброчесність, до того ж радше чеснота серця, ніж розуму; саме його мав на увазі Шефтсбері. Тож коли він з цих позицій піддає аналізу дотепність і гумор, то й тут він наслідує давньоримські поняття, що включали до *humanitas* життєву витонченість, поведінку людини, яка знається на втіхах і розвагах та віддається їм, бо впевнена у глибокій солідарності партнера. (Шефтсбері обмежує *дотепність* і *гумор* винятково світським дружнім спілкуванням.) Коли вже здоровий глузд постає тут як майже суспільна побутова чеснота, то насправді він повинен імплікувати деякий моральний і навіть метафізичний базис.

Шефтсбері має на увазі духовну та соціальну доброчесність взаєморозуміння *(sympathy)*, на чому він, як бачимо, обґрунтовує не тільки мораль, але й всю естетичну метафізику. Його послідовники, насамперед Гатчесон[39] та Г'юм, розвинули з цієї тези вчення про моральний сенс *(moral sense)*, яке згодом висміювалося в кантіанській етиці.

Поняття здорового глузду дістало справді центральну систематичну функцію через філософію шотландської школи, що полемічно спрямовувалась проти метафізики й проти цього її варіанту, вельми розрідженого скептицизмом, будуючи власну нову систему на основі первісних і природних суджень здорового глузду (Томас Рід)[40]. Безсумнівно, тут ви-

[37] Див.: *Shaftsburry*. Characteristics, Treatise II, Part III, Sect. I.

[38] Див.: *Marc Ant.* I, 16.

[39] Гатчесон трактує здоровий глузд навіть як загальність, розуміння.

[40] *Reid Thomas*. The philosophical Works, ed. Hamilton, eighth edition, 1895. Тут (vol. II, p. 774 ff.) міститься докладна примітка Гамільтона про здоровий глузд, у якій багатий матеріал розроблений не так класифікаційно, як історично. Я завдячую Ґюнтерові Пфлугу дружньою вказівкою на те, що вперше систематичну функцію здорового глузду в рамках філософії можна простежити у Бюфф'є (1704). Те, що пізнання світу через почуття стоїть над усіма теоретичними проблемами й набуває сили в аспекті прагматики, являє прадавній мотив скептицизму. Хоча Бюфф'є підносить здоровий глузд

явилася арістотелівськи-скептична поняттєва традиція здорового глузду. Дослідження почуттів із їхніми пізнавальними досягненнями походить із цієї традиції, що у кінцевому рахунку має прислужитися для коригування перебільшень серед філософських спекуляцій. Та водночас поняття здорового глузду *(common sense)* зосереджується на суспільстві *(society)*: *Він слугує тому, щоб керувати нами у громадських справах або в громадському житті, коли наші здатності до розмірковування покидають нас серед темряви»*. Філософія здорового людського розуму *(good sense)* у представників шотландської школи виступає не тільки як лікувальне зілля проти «лунатизму» метафізики — вона ще й містить у собі основи моральної філософії, що воістину задовольняють життєві потреби суспільства.

Моральні мотиви в розумінні здорового глузду чи доброго глузду *(common sense, bon sens)* діють і сьогодні, вони дозволяють нам відрізняти саме це поняття від нашого усвідомлення здорового людського розуму. Зішлюся, для прикладу, на чудову промову на тему здорового глузду, яку в 1895 році проголосив Анрі Берґсон на честь присудження йому премії в Сорбонні[41]. Його критика в бік абстракцій природничих наук і правового мислення, його полум'яний заклик до внутрішньої енерґії розуму, що поступово відвойовує сама себе, відкидаючи застарілі ідеї, аби вивільнилося місце для ідей, що перебувають у стадії становлення (с. 88), стала у Франції виступом від імені здорового глузду. Хоча визначення такого поняття містить у собі, що цілком природно, натяк на зв'язок із чуттями *(sens)*, однак для Берґсона цілком зрозуміле те, що здоровий глузд, на відміну від почуттів, може бути реалізований тільки на соціальному рівні. *«Тоді як решта чуттів ставить нас у певне відношення до речей, здоровий глузд керує нашими стосунками з людьми»* (с. 85). Це є щось на кшталт генія практичного життя, але як хист має менше значення порівняно з одвічним завданням постійно оновлюваного коригування вічно нових ситуацій, робота з метою пристосування до дійсності загальних принципів, коли реалізується справедливість, такт практичної істини, правильність судження, що приходить від душевної щирості (с. 88). Здоровий глузд за Берґсоном — це загальне джерело мислення й волі до суспільного почуття, здатного обминати помилки наукових догматиків, зайнятих пошуками соціальних законів, і помилки метафізиків-утопістів. Цілком можливо, що в нього, точно кажучи, немає методу, а є радше певний спосіб дії. Хоча Берґсон й говорить також про значення класичних студій для розвитку цього здорового глузду, бо він вбачає тут спроби поламати «словесну кригу» й відкрити під нею вільну течію думки (с. 91), однак він не ставить запи-

---

до ранґу аксіоми, що настільки ж має слугувати фундаментом для пізнання зовнішнього світу, *res extra nos*, наскільки картезіанське *cogito* — фундаментом для пізнання світу свідомості. Отже, Бюфф'є мав істотний вплив на Ріда.

[41] Див.: *Bergson H.* Écrits et paroles I (RM Mossé-Bastide), p. 84 ff.

тання про те, наскільки сам здоровий глузд сприяє таким студіям, тобто не каже про його герменевтичні функції. Його проблема спрямовується зовсім не на царину науки, а лише на самостійну цінність здорового глузду для життя. Підкреслимо тут тільки самостійність, з якою морально-політичне значення цього поняття зберігає провідну роль для нього та його послідовників.

Знаменно те, що для самоусвідомлення сучасних гуманітарних наук визначальною у XIX ст. була не моралістична традиція філософії, якої й дотримувалися Віко з Шефтсбері і яка була представлена здебільшого у Франції, тобто у класичній країні здорового глузду, а німецька філософія, насамперед в епоху Канта й Ґете. Тоді як в Англії та в романських землях поняття здорового глузду ще й досі не тільки служить критичним паролем, але й визначає загальну якість громадян держави, в Німеччині прибічники Шефтсбері й Гатчесона вже у XIX сторіччі не прийняли соціально-політичного змісту, що вкладається в поняття здорового глузду. Шкільна метафізика та популярна філософія XVIII сторіччя, хоч як дуже зорієнтовані на чільні країни Просвітництва, не змогли там укоренитися: для цього забракло як мінімум суспільних і політичних умов. Поняття здорового глузду було прийняте, та воно при цьому було позбавлене політичної значущості, загубивши своє власне критичне значення. Відтепер під здоровим глуздом розумілася лише всього-на-всього теоретична здатність до судження, що виступала поруч з моральною свідомістю (сумлінням) і смаком. Тим самим це поняття було підпорядковане схоластиці, яку згодом Гердер піддав критиці (в спрямованому проти Ріделя четвертому «критичному гаю») й яка завдяки Гердеру стала предтечею історизму і в галузі естетики.

Однак існує один знаменний виняток: *пієтизм*. У боротьбі проти «школи», тобто проти зазіхань науки, в прагненні обмежити їх об'єднувалися визнаний громадянин світу Шефтсбері, й проповідник, що поривався заволодіти серцями своєї пастви. До Шефтсбері, який захищав здоровий глузд, відкрито приєднався швабський пієтист Етінґер. Ми знаходимо в нього своєрідний переклад аналогу поняття здорового глузду — «серця» разом із таким описом: «Здоровий глузд має справу... з речами, що їх люди щодня бачать перед собою, що згуртовують водно все суспільство, що стосуються істин та фраз, а також установок і форм осягнення цих фраз»[42]. Тим самим Етінґер воліє показати, що йдеться не

[42] Я цитую працю Етінґера, що була перевидана 1861 року (див.: *Oetinger F.* Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte, neu herausg. I. Ehmann, 1861). Генеративний метод Етінґера спирається на риторичну традицію; він наводить цитати з Шефтсбері, Фенелона, Флері. Згідно з «Вступом до Платона» Флері, перевага риторичного методу полягає в «знятті упереджeностей», тому Етінґер віддає йому шану, коли говорить, що він поєднує ораторів й філософів (с. 125). На думку Етінґера, зневага з боку Просвітництва до цього методу була помилкою. Наше дослідження ще приведе нас до визнання справедливості Етінґерового підходу, бо коли він й спрямовується проти геометричного правила *(mores*

тільки про тлумачення поняття — цього «замало для живого пізнання». Мабуть, тут повинні створюватися «визначені передчуття й нахили». «Батьки без будь-яких доказів уже схильні піклуватися про своїх дітей: любов нічого не доводить, але часто розриває серце всупереч розуму після докору з боку коханої людини». Нас цікавить апеляція Етінґера до здорового глузду, спрямована проти раціоналізму «школи», бо тут вона отримала чітке герменевтичне застосування. Прелат Етінґер зацікавлений у тому, щоб збагнути Святе Письмо. Оскільки математично-доказові методи в цій сфері непереконливі, то він віддає перевагу іншому, «генеративному методові», тобто «насаджувальному викладові Письма, аби справедливість можна було насадити, мов ті пагони».

Етінґер перетворив поняття здорового глузду на предмет детального вивчення, спрямованого водночас і проти раціоналізму[43]. Він вбачає у здоровому глузді джерело всіх істин, чільний напрямок одкровення *(ars inveniendi)*, на противагу Ляйбніцові, який все будує на простому метафізичному розрахунку *(exluso omni gusto interno)*. За Етінґером, справжньою основою здорового глузду є поняття життя *(sensus communis vitae gaudens)*. Насильницькому розчленуванню природи шляхом експерименту й розрахунку він протиставляє природний розвиток простого у складне, мов загальний закон росту створінь Божих, а тим самим й духу людського. Вважаючи здоровий глузд першопричиною будь-якого пізнання, він спирається на Вольфа, Бернуллі й Паскаля, на досліди Мопертюї в галузі виникнення мови, на Бекона, Фенелона та інших і визначає здоровий глузд як «живе осягнення речей... шляхом безпосереднього доторкання й огляду тих із них, котрі за суттю найпростіші...».

Вже з цієї другої фрази випливає, що Етінґер поєднує значення слова в гуманістичній традиції з перипатетичним розумінням здорового глузду. Наведена вище дефініція («безпосереднє доторкання й огляд»), зокрема, збігається з вченням Арістотеля про *noûs;* Етінґер приймає арістотелівське трактування проблеми щодо загальних здібностей (dynamis): зір, слух тощо, й користується ним для ствердження власних божественних тайн життя. Божественна тайна життя — це його простота. Якщо людина втратила її через гріхопадіння, то все ж таки вона здатна повернутися до єдності й простоти завдяки милосердю Божому: «дія noûs у присутності Бога спрощує всіляке в одному» (с. 162). Присутність Бога полягає насамперед у самому житті, в тому «загальному сенсі», що й відрізняє все живе від всього мертвого; поліп та морська зірка, котрі, хоч як їх розрізуй, регенеруються у нові особини,— Етінґер недаремно згадує про них. У людині божественна сила виявляється через інстинкт

---

geometricus), яке нині або не актуальне, або, в кращому випадку, починає бути ледь актуальним, тобто проти показового ідеалу Просвітництва, то все одно він може застосовуватися у відносинах сучасних гуманітарних наук і «логіки».

[43] Див.: *Oetinger F.* Ch. Inquisitio in sensum communem et rationem... Tübingen, 1753; *Gadamer H.-G.* Oetinger als Philosoph, in: *Gadamer H.-G.* Kleine Schriften III. Idee und Sprache, S. 89 — 100. [Bd. 4 der Ges. Werke.]

і внутрішнє спонукання відчувати сліди богоприсутності й пізнавати все те, що найближче до щастя й життя людей. Етінґер підкреслено вирізняє сприйнятливість до загальних істин, що корисна людям за будь-яких часів та в будь-якому місці («чуттєві» істини), а також до істин раціональних. Загальне чуття — це комплекс інстинктів, тобто природний потяг до того, на чому побудоване справжнє щастя в житті й що являє собою вплив богоприсутності. Інстинкти у нього не афектні, як у Ляйбніца, тобто це не змішані репрезентації *(confusae representationes)*, оскільки вони не ті, що минають, а являють собою вкорінені тенденції й мають диктаторську, божественну, нездоланну владу[44]. Здоровий глузд, що спирається на них, визначальний для нашого пізнання саме тому[45], що він є дар Божий. Етінґер пише: «Розум керується правилами, часто й без Бога, (по)чуття завжди керуються Богом. Так само як природа відрізняється від мистецтва, (по)чуття відрізняються від розуму *(ratio)*. Бог впливає через природу, що має вияв у одночасному розвитку зростання, воно однаковою мірою поширюється на все ціле; мистецтво, навпаки, починає з якої-небудь визначеної частини... Почуття наслідує природу, розум — мистецтво» (с. 247).

Таке положення цікаво співвідноситься з герменевтикою, як узагалі в цьому творі мудрість Соломонова стає кінцевим предметом і вищою інстанцією пізнання. Це можна побачити в розділі про *usus*, тобто використання здорового глузду. Етінґер виступає проти герменевтичної теорії вольфіанців. На його думку, щирість почуттів *(sensu plenus)* важливіша за всі герменевтичні правила. Ця теза, цілком зрозуміло, є спіритуалістичною крайністю, але в ній закладено власну логічну основу в поняттях життя й здорового глузду. Її герменевтичний зміст відображається наступним: «Ідеї, що містять у собі Святе Письмо та діяння Божі, тим плідніші й чистіші, чим більшою мірою пізнається окреме в усьому і все в окремому»[46]. Те, що в XIX і XX сторіччях полюбляли називати інтуїцією, зводиться до своєї метафізичної основи, тобто до структури життєво-органічного буття, відповідно якій у кожному окремому міститься ціле: «Середина кола життя міститься у серці, що сприймає нескінченне просто завдяки здоровому глузду».

Та звернення до самого себе переважає всі герменевтичні правила: «Додаються правила до себе самого попереду всіх, тоді одержуєш ключ до мудрості Притч Соломонових» (с. 207)[47]. Тим самим Етінґер підкреслює співзвучність з думками Шефтсбері, що, за його словами, був єдиним, хто писав про здоровий глузд і так його називав. Хоча тут він пере-

---

[44] «... radicatae tendentia... Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem».

[45] «... in investigandis ideis usum habet insignem».

[46] «... sunt foecundiores et defaecatiores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis».

[47] Саме тут Етінґер згадує арістотелівський скепсис щодо занадто юних слухачів морально-філософських розмірковувань; це свідчить також, наскільки велике значення мала для нього проблема аплікації (див. нижче, с. 271 і далі).

гукується з тими, хто помічав однобокість раціональних методів, наприклад із Паскалем, який відрізняв геометричне почуття *(esprit geometrique)* від почуття витонченості *(esprit de finesse)*. Водночас інтерес швабського пієтиста, що кристалізується довкола поняття здорового глузду, має радше богословський, ніж політичний чи суспільний характер.

Інші теологи-пієтисти, своєю чергою, цілком очевидно й у тому ж значенні, що й Етінґер, ставили у перший ряд, на противагу панівному раціоналізму, застосування *(applicatio)* своїх ідей, на що вказує приклад Рамбаха, чия «Герменевтика», дуже впливова свого часу, містить у собі й «аплікацію». Та відступ пієтичних тенденцій, що відбувся наприкінці XVIII ст., призвів до занепаду значущості герменевтичної функції здорового глузду до рівня звичайної поправки: те, що в почуттях, судженнях і висновках суперечить загальному погодженню, тобто здоровому глузду, не може бути правильним[48]. Порівняно з тим значенням, яке приписував здоровому глузду Шефтсбері, здоровий глузд хоча й має неґативну функцію, але демонструє змістову спустошеність та інтелектуалізацію, набуті в процесі розвитку німецького Просвітництва.

γ) Здатність до судження

Цей понятійний розвиток у Німеччині XVIII ст. міг стати причиною того, що поняття здорового глузду опинилося у тісному зв'язку з поняттям здатності до судження. «Здоровий людський розум», або здоровий глузд, дійсно характеризується саме здатністю до судження. Дурень відрізняється від людини, обдарованої розумом, нездатністю до судження, тобто він не здатен до правильного осягнення, а відтак неспроможний правильно застосовувати те, чого навчався й що знає. Запровадження у XVIII ст. такого поняття як «здатність до судження», вочевидь, мало на увазі належну передачу поняття судження *(iudicium)*, що вважалося на той час однією з основних духовних чеснот. Англійські філософи-моралісти, виходячи з того ж розуміння, проголошують, що моральні й естетичні оцінювальні судження не підпорядковані розуму; натомість вони мають характер почуття (а також смаку), отож Тетенс, як представник німецького Просвітництва, тим же чином добачає в здоровому глузді судження без рефлексії[49]. Насправді здатність судження підпорядковувати особливе загальному, розпізнавати серед чогось випадок вияву правил, логічно не доводиться. Тим самим здатність до судження потрапила у скрутне становище — завдяки принципу, за яким мало б здійснюватися її використання, бо для дотримування такого принципу їй самій треба було б мати у своєму розпорядженні ще якусь іншу здатність до судження, що дотепно спостеріг Кант[50]. Тому її взагалі не можна вивчити, в ній

[48] Я обґрунтовую це «Герменевтикою» Мора (*Morus.* Hermeneutica, I, II, XXIII).

[49] Див.: *Tetens I. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig, 1777, I, S. 520.

[50] *Kant.* Kritik der Urteilskraft, 1799, 2, S. VII.

можна тільки вправлятися від одного випадку до іншого, чому й випливає звідси, що вона більшою мірою здатність, ніж це є можливим для чуття. Принаймні вона є чимось таким, що неможливе для викладання, бо ніяке доведення не зможе дати способів застосування правил.

Вже тому філософія німецького Просвітництва послідовно зараховувала здібність до судження не до вищих спроможностей духу, а до пізнавальної здатності куди нижчого рівня. Тим самим вона проклала такий шлях, що відійшов далеко вбік від первісного римського значення *sensus communis*, і тим продовжив схоластичні традиції. Особливого значення це набуло для естетики, тому що Баумґартен констатує наступне: здатність до судження пізнає чуттєво-індивідуальне, окреме, хоча те, що вона визначає в окремому, становить його досконалість чи, відповідно, недосконалість[51]. Проте за такого визначення здатності до судження необхідно звернути увагу на те, що тут не просто застосовується наперед визначене розуміння предмета, але під розгляд підпадає чуттєво одиничне само по собі, причому тут завважується збіг багато чого в одному. Таким чином, відбувається не прикладання загального, а внутрішня збіжність з обраним одиничним. Як видно, мова йде вже про те, що Кант пізніше називав рефлексуючою здатністю до судження й трактував як визначення за реальною та формальною доцільністю. Власне поняття тут не дається, але окреме визначається «іманентно». Кант називає це естетичним визначенням і слідом за Баумґартеном, що визначив чуттєве судження як *gustus*, смак, наголошує: «Чуттєве визначення досконалості зветься смаком»[52].

Згодом ми побачимо, як цей естетичний поворот у розумінні судження, що трапився у XVIII ст. здебільшого завдяки Ґотшеду, набуває, за Кантом, власного системного значення, й при цьому з'ясовується, що кантівське розрізнення визначальної та рефлексуючої властивості судження є небезперечним[53]. Крім того, співвідношення його значення зі здоровим глуздом важко обмежити в рамках естетичного судження, тому що від застосування, створеного для цього терміна працею Віко та Шефтсбері, випливає, що здоровий глузд насамперед не являє собою формальної, духовної здатності, де потрібні вправи, проте містить в собі внутрішнє поняття судження й величини судження, що визначають його змістово.

Здоровий розум, здоровий глузд передовсім виявляється в судженнях, які він робить: що є правильне чи неправильне, придатне чи непридатне. Власник здорового судження не просто може виявляти особливе з точки зору загального, навіть більше: він знає, до чого воно дійсно причетне. Авантюрист, який слушно вираховує людські слабини й завжди слушно вибирає об'єкт для шахрайства, не може вважатися носієм здо-

[51] Див.: *Baumgarten A. G.* Metaphysica, § 606: «perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i. e. diiudico».

[52] Eine Vorlesung Kants über Ethik, ed. Menzer, 1924, S. 34.

[53] Про це див. нижче, с. 45 і далі.

рового судження у повному значенні такого слова. Тому загальне, що приписується здатності до судження, не є настільки загальним, як це бачить Кант. Здатність до судження взагалі є не стільки здатністю, скільки вимогою, що ставиться перед усіма. У кожного вистачає *загального глузду*, тобто здатності до судження, тому від усіх можна вимагати доказу загального чуття, справжньої морально-громадянської солідарності, що означає: судження про те, що має слушність, а що ні, й турботи про загальну користь. Апеляція Віко до гуманістичної традиції саме це зробила настільки імпозантним, що він черпав звідтіля повними жменями змістовні арґументи проти логізації поняття здорового сенсу, і саме це й було характерним для римської традиції, пережило її та й у наш час залишається характерною рисою у романських народів. Саме так тлумачив це поняття Шефтсбері, й воно на той же час, як ми бачили, пов'язувалося з громадсько-політичними традиціями гуманізму. Здоровий глузд — це момент громадянського морального буття. Навіть там, де таке поняття набуває полемічної спрямованості, наприклад у пієтистів або у філософії шотландської школи, воно водночас залишається в межах своєї первісної критичної функції.

На противагу цьому включення Кантом цього поняття до «Критики здатності до судження» набуває зовсім іншого акценту[54]. Основний моральний зміст цього поняття у ньому втрачає місце в системі. Відомо, що він будував свою моральну філософію на противагу вченню про «моральне почуття», що розвивалося в англійській філософії. Тим самим він цілком виключив із моральної філософії поняття здорового глузду.

Те, що неминуче випливає з моральної заповіді, не може ґрунтуватися на почутті, навіть коли під ним розуміти не окремість почуттів, але загальність чуттєвого сприйняття, бо характер заповіді, який є властивим моралі, виключає порівняльну рефлексію щодо інших. Обов'язковість моральної заповіді аж ніяк не означає для моральної свідомості, ніби в судженнях про інших дозволенною є негнучкість. Моральна свідомість радше заповідає абстраґуватися від суб'єктивних обставин власного судження й переміститися на точку зору іншого. Однак така зобов'язаність означає, либонь, що моральна свідомість не має права звільняти себе від обов'язку створювати власні судження про інших. Обов'язковість заповіді в строгому розумінні загальна тією мірою, якою досягається загальність сприйняття. Застосування закону моральності для волевиявлення є справою здатності до судження. А що йдеться тут про здатність до судження в контексті законів чистого практичного розуму, то її завдання полягає в тому, щоб уберегти себе від «емпіризму практичного розуму, що сприймає практичні поняття доброго чи злого саме в практичних результатах»[55]. Усе це складає типіку чистого практичного розуму.

До того ж, звісно, є тут і для Канта питання, чим забезпечується про-

---

[54] Див.: Kritik der Urteilskraft, § 40.

[55] Див.: Kritik der praktischen Vernunft, 1787, S. 124.

никнення суворих законів чистого практичного розуму до людської душі. Кант пише про це у розділі «Вчення про чистий практичний розум», аби стисло показати «метод розвитку й культури істинно моральних переконань». Для розв'язання такого завдання він посилається практично на загальний розум, бажаючи повправлятися у формуванні навичок практичної здатності судження; тут, звичайно, діють й естетичні моменти[56]. Те, що він, однак, не може таким чином дати культури морального почуття, не належить, власне кажучи, до царини моральної філософії, і принаймні не зачіпає її основи, бо Кант вимагає, щоб наші вольові прагнення визначалися самою рушійною силою, що має за основу самозаконодавство чистого практичного розуму. Базисом тут не може слугувати проста спільність сприйняття, а лише «хоч і невизначена, але все ж упевнено керуюча практична дія розуму», просвітлення і зміцнення якої й зробилися завданням критики практичного розуму.

Для Канта здоровий глузд у логічному розумінні слова також не відіграє ролі. Те, що Кант розробляє у трансцендентальній доктрині про здатність до судження, тобто вчення про схематизм і принципи[57], не має відтепер нічого спільного зі здоровим глуздом, бо тут ідеться про поняття, що апріорно мусять пов'язуватися зі своїми предметами, але зовсім не про ієрархічну підлеглість окремого загальному. Там, де, навпаки, дійсно йдеться про властивість пізнання окремого як випадок загального, де мовиться про здоровий глузд, ми, за Кантом, вже маємо справу з чимось «загальним» у дійсному значенні слова, із тим, «що подибується всюди, володіння чим зовсім не є заслугою чи перевагою»[58]. Такий здоровий розум не має ніякого іншого значення, крім того, що він означає попередній ступінь розвиненої та освіченої свідомості. Нехай він бере участь у невиразних розрізненнях здатності до судження, що звуться почуттями, але все ж він постійно виносить судження відповідно до понять, «хоча звичайно тільки у вигляді невиразно уявлених принципів»[59], що не може розглядатися кожного разу у вигляді власне загального почуття *(Gemeinsinn)*. Загальне логічне використання здатності до судження, що піднімається до здорового глузду, не містить у собі нічого спільного з власним принципом[60].

Тому від широти й багатства того, що можна було б назвати моральною здатністю до судження, для Канта залишається лише естетичне судження смаку. Тут можна говорити про дійсно загальне почуття. Хай там яке воно буде сумнівне, коли ми зважимося повести мову про естетичний смак пізнання, і хай там яке безсумнівне буде те, що естетичне судження не торкається галузі понять, та немає сумніву, що в естетичний

---

[56] Див.: K. d. p. V., 1787, S. 272; Kritik der Urteilskraft, § 60.
[57] Див.: Kritik der reinen Vernunft, B 171 ff.
[58] Див.: Kritik der Urteilskraft, 1799, 3, S. 157.
[59] Див.: ibid., S. 64.
[60] Пор. зауваження Канта щодо значення прикладів (тим самим і історії) як «дарунок» у бік здатності до судження (B 173).

смак закладено необхідність загального визначення, й то саме тоді, коли він має почуттєвий, а не понятійний характер. Істинне загальне чуття, за словами Канта,— це, власне, *смак.*

Така формула парадоксальна, коли пригадати, з якою любов'ю у XVIII ст. надавали увагу саме відмінностям людського смаку. Навіть якщо й не видобувати з відмінностей у смаках жодних скептично-релятивних наслідків, але твердо дотримуватися ідеї доброго смаку, то визначення «доброго смаку», такої рідкісної властивості, завдяки якій члени освіченого суспільства підіймаються над рештою людей, у вигляді загального чуття *(Gemeinsinn)* звучить парадоксально. Все воно дійсно було б нісенітницею у ракурсі емпіричних стверджень, і ми ще побачимо, коли й як Кант обмірковує це найменування з трансцендентним заміром, тобто у вигляді апріорного виправдання зазіхань з боку критики смаку. Але нам треба також поставити перед собою питання, як звуження поняття загального чуття до рівня естетичних суджень смаку на справжню цінність такого загального чуття та як кантівська суб'єктивна апріорність смаку вплинула на самопізнання науки.

δ) Смак

Ми змушені ще раз починати розмову здаля, бо справа не обмежується лише тим, аби звузити поняття здорового глузду як загального чуття до смаку: ідеться тут і про звуження самого поняття смаку. Довга передісторія цього поняття аж до тих часів, коли Кант зробив його фундаментом для своєї критики здатності до судження, дає нам змогу переконатися, що поняття смак було спочатку радше моральним, аніж естетичним. Воно дає нам опис ідеалу дійсної гуманності й зобов'язане цим своїм значенням спробі критично піднестися над догматизмом «школи». Тільки згодом застосування цього поняття звузилося до сфери «прекрасної духовності».

Коло початку його історії височіє Балтазар *Ґрасіан*[61]. Ґрасіан виходив із того, що чуттєвий смак, найтваринніше та найінтимніше з усіх людських чуттів, водночас містить у собі першооснову здатності до розрізнення при духовному судженні про речі. Чуттєве розрізнення смаку, що є найбезпосереднішим сприйняттям і відображенням,— це насправді не просто імпульс; воно міститься саме посередині між чуттєвим імпульсом і свободою духу. Чуттєвий смак вирізняється тим, що сам обирає дистанцію, необхідну для відбору й оцінки того, що причетне до життєво найнеобхідніших предметів. Отже, Ґрасіан вбачає у смаку вже «пе-

[61] Щодо Ґрасіана та його значення, особливо в Німеччині, див. насамперед у Боринського: *Borinski K.* Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland, 1894; у розширеному вигляді — у Шуммера: *Schummer Fr.* Die Entwicklung des Geschmackbegriffs in der Philosophie des 17. und des 18. Jahrhunderts, Archiv für Begriffsgeschichte, I, 1955. [Пор. також: *Krauss W.* Studien zur deutschen und französischen Aufklärung. Berlin, 1963.]

ред-одухотворення тваринності» і справедливо вказує на те, що освіту, культуру дає не лише дух *(ingenio)*, але й смак *(gusto)*. Відомо, що таку вимогу задовольняє навіть чуттєвий смак. Існують люди, що мають чутливий язик, гурмани, й вони культивують цю насолоду. Подібне розуміння смаку й прислужилося Ґрасіану вихідним пунктом для побудови суспільного ідеалу. За ним, ідеал освіченої людини (що здатна розрізнювати) полягає в тому, що вона, людина на своєму місці, характеризується справжньою витонченістю ставлення до всього — у житті й суспільстві, отже, вона вміє розрізнювати, обирати усвідомлено й розважливо.

Ідеал освіти, що його таким чином створив Ґрасіан, повинен був формувати епоху. Він витіснив ідеал християнина-придворного (Кастільйоне). Він незалежний від постійних упереджень, і тим вирізняється серед історії західного ідеалу. Це — ідеал *освіченого суспільства*[62]. Схоже на те, що подібний суспільний ідеал освіченості здійснюється під знаком абсолютизму та притаманного йому витіснення кровної знаті. Тому історія поняття смаку уподібнюється історії абсолютизму від Іспанії до Франції й Англії, збігаючись із передісторією третього стану. Смак — це не просто проголошений новим суспільством ідеал; це, по-перше, «добрий смак», створюваний під знаком такого ідеалу, що відтепер вирізняє «добре товариство». Воно тепер пізнається й узаконюється не за народженням чи ранґом, а переважно завдяки спільності суджень або, точніше, завдяки тому, що взагалі може піднестися над обмеженістю інтересів й частковістю пристрастей до рівня потреби у судженні.

Отже, в понятті смаку, безперечно, домислюється й *спосіб пізнання*. Це робиться під знаком доброго смаку: розвивається властивість тримати дистанцію щодо самого себе і власних пристрастей. Виходить, отже, що смак за своєю таємною суттю не є чимось особистим; він — суспільний феномен першого ранґу. Він спроможний виступити супротив часткової схильності окремої людини неначе судова інстанція, на ім'я загальність, яку він репрезентує й чию думку він передає. Можна віддавати перевагу чомусь, навіть коли власний смак того не приймає. Вирокові смаку притаманна своєрідна незаперечність. Добре відомо, що в питаннях смаку арґументація не завжди можлива (Кант має слушність у тому, що тут доречніший спір, але не диспут)[63]. Це сталося не тому, що відсутні можливості для бачення понятійно-загального мірила, яке всі мусять визнавати, а тому, що їх навіть ніхто не шукає, та й правильно дістатися до них неможливо, навіть коли б вони існували. Смак треба мати; навчати смаку шляхом демонстрації просто нереально, як і замінити його самим наслідуванням. І все ж смак — це не часткова своєрідність, бо він завжди прагне до того, щоб стати добрим смаком. Обґрунтована смаком незаперечність судження ховає у собі претензію на загальну діє-

[62] На мою думку, Ф. Геер має слушність, вбачаючи джерела сучасного розуміння смаку в шкільній культурі Ренесансу, Реформації та Контрреформації (див.: Der Anfang Europas, S. 82, 570).

[63] Див.: *Kant*. Kritik der Urteilskraft, 1799, 3, S. 233.

вість. Добрий смак завжди впевнений у власному судженні; тобто він, за суттю своєю, завжди добрий смак: він приймає чи відкидає без вагань, без огляду на інших і не потребуючи ніяких обґрунтувань.

Отже, смак у чомусь наближається до чуття. У процесі дієвості він не оволодів пізнанням, що чимось бодай обґрунтоване. Якщо у справах смаку є щось неґативне, то він не може пояснити — чому. Хоча дізнається про це з великою переконаністю. Отже, впевненість смаку є впевненістю у його відсутності. Викликає подив, що ми настільки сприйнятливі до такого неґативного феномена при розрізнювальному виборі, що надається смаком. Його позитивна відповідність — це не наповнене смаком щось, а радше дещо придатне для смаку. Насамперед через це він визначається. Дефініція смаку полягає насамперед у тому, що всі суперечності його травмують, тому він обминає все, що загрожує йому травмою. Поняття «поганого смаку» тим самим не стає феноменом, первісно протиставленим «доброму смаку». Цьому останньому швидше протидіє «відсутність смаку». Добрий смак — це такий тип сприйняття, коли все перебільшене обминається настільки природно, що подібна реакція щонайменше незрозуміла для тих, хто смаку позбавлений.

Феномен, найтісніше пов'язаний зі смаком,— це *мода*. В ній момент суспільного узагальнення, що міститься в понятті смак, перетворюється на визначену дійсність. Та саме через сферу моди стає очевидним, що узагальнення, притаманне смаку, ґрунтується на зовсім іншій основі: воно розуміється не тільки через емпіричну спільність. (Що було важливим для Канта.) У понятті моди закладено, вже з мовної точки зору, що в даному випадку йдеться про спосіб *(модус)*, який змінюється в рамках сталого цілого, тобто суспільної поведінки. Те, що насправді являє собой атрибут моди, не містить у собі також ніякої іншої норми, окрім такої, що встановлюється через дію. Мода на власний розсуд керує лише тими речами, що однаково здатні бути тими чи іншими. Фактично її складовою частиною залишилася емпірична спільність, оглядання на інших, порівняння й водночас перенесення себе на загальну точку зору. На такому ступені мода створює суспільну залежність, і обминути її дуже важко. Кант мав слушність, коли вважав, що краще бути модним дурнем, аніж іти супроти моди[64], навіть з урахуванням того, що надто серйозне ставлення до моди — то вже й справді дурість.

Феномен смаку, навпаки, слід визначити як духовну здатність до розрізнення. Хоча смак діє у подібній громадській сфері, однак він їй не підлягає; для доброго смаку характерне те, що він уміє пристосуватися до смакового напряму, який репрезентує мода, чи пристосовує потреби моди до свого доброго смаку. Тож у поняття смаку закладено вміння й у моді дотримуватися поміркованого, тому власник доброго смаку не керується примхливими вимогами моди наосліп, бо він має стосовно них власне судження. Він дотримується свого «стилю», тобто погоджує ви-

[64] Див.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 71.

моги моди з чимось цілісним, що враховує індивідуальний смак і приймає лише те, що пасує до такого цілісного, враховуючи, як поєднується одне з іншим.

Тож здебільшого до питання смаку входить не тільки визнавання того чи іншого прекрасним, коли воно насправді прекрасне, але й охоплювання одним поглядом цілого, того, до чого має пасувати все прекрасне[65]. Отже, смак не є загальнопоширеним чуттям у розумінні того, що він залежить від емпіричної загальності, від одностайного збігу з судженнями інших. Він не говорить, що кожен погодиться з нашим судженням, а говорить, що кожен мусить погодитися з ним (як стверджує Кант)[66]. Порівняно з тиранією моди, точний смак зберігає специфічну свободу й стриманість. Тут закладена його власна та цілком йому притаманна сила норми, завдяки чому йому напевне відомо про схвалення ідеальної загальності. На противагу нормуванню смаку з допомогою моди механізм ідеальності доброго смаку діє так само. Звідси випливає, що смак щось пізнає, хоча й таким способом, який неможливо відокремити від певного моменту його здійснення і звести до правил і понять.

Що ж до первісного обсягу поняття смаку, то тут зрозуміло, що ним позначається індивідуальний спосіб пізнання. Належить він до такого простору, де шляхом рефлексуючої здатності судження за одиночним пізнається те загальне, якому воно підлягає. Смак, як і здібність до судження, це насамперед визначення одиничного з урахуванням цілого: чи пасує таке одиничне до всіх інших, тобто чи придатне воно, чи ні[67]. Це треба відчувати, але ні в якому разі неможливо простежити й довести.

Цілком зрозуміло, що таке почуття стає потрібним усюди, де розуміється визначена цілісність, що не дана в цілому, й, відповідно, не домислюється у поняттях технології; тобто смак не закінчується на прекрасному в природі й мистецтві, визначаючи його декоративні особливості, здебільшого він охоплює весь простір звичаїв і пристойності. Та поняття звичаїв ніколи не дається у вигляді цілого й не може обумовлюватися нормативно-рівнозначно. Частіше підлеглість самого життя законам моралі й права буває недосконалою, що ставить вимогу продуктивного доповнення. Для правильної оцінки конкретних випадків необхідна здатність до судження. Така функція здатності до судження добре відома з практики юриспруденції, де розширення права за рахунок герменевтики якраз і полягає в обумовленні правової конкретики.

Тут постійно йдеться про щось більше, ніж правильне застосування загальних принципів. Наші знання в галузі права та звичаїв весь час поповнюються і визначаються цими останніми за рахунок окремих ви-

---

[65] Див.: *Baeumler A.* Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, S. 280 ff., S. 285.

[66] Див.: Kritik der Urteilskraft, 1799, 3, S. 67.

[67] Тут доречне поняття «стилю». У вигляді історичної категорії «стиль» виникає тоді, коли декоративність здатна до протиставлення «прекрасному» (пор.: S. 36, 290 ff.; а також: Exkurs 1, Bd. 2 der Ges. Werke, S. 375 ff.) [А також статтю: Die Universalität des hermeneutischen Problem (Kl. Schr. I, S. 101112; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 219 ff.)].

падків. Суддя не тільки конкретно вживає закон, але й своїм вироком робить вклад у розвиток права («судове право»). Мораль, подібно до права, завдяки продуктивності окремих випадків постійно змінюється, тому не йдеться про те, що здатність до судження продуктивна саме у визначенні прекрасного й піднесеного, навіть немає причин стверджувати разом із Кантом[68], що продуктивність здатності до судження переважно визнається лише за цією галуззю. Прекрасне в природі й мистецтві слід поповнювати безкраїм морем прекрасного, що охоплює всю моральну реальність людського життя.

Про те, що одиничне підбивається до визначеного цілого (основна здатність судження за Кантом), можна в будь-якому випадку говорити лише в розумінні вправи чистого теоретичного чи практичного розуму. Насправді ж ідеться навіть про естетичну оцінку. Ми знаходимо в Канта непряме визнання, коли він схвалює вживання прикладів для посилення здатності до судження, хоча й дає обмежувальну примітку: «З точки зору правильності й точності рішень розуму, вони здебільшого завдають йому постійної шкоди, бо лише зрідка адекватно виконують умови правила *(casus in terminus)*[69]. Але зворотний бік такого обмеження доводить, що випадок, який функціонує у ролі прикладу, виявляється насправді чимось іншим, аніж простий випадок цього правила. Щоб віддати належне такому прикладові, мусимо визнати, що й за наявності лише технічної чи практичної оцінки вона завжди містить у собі естетичний момент. Ось чому різниця між рефлексуючою здатністю до судження й визначальною здатністю, на чому Кант будує її критику, не так уже й необхідна[70].

Завжди йдеться не тільки про логічну, а й про *естетичну здатність до судження*. Конкретний випадок вияву здатності до судження — це не просто випадок; він не вичерпується тим, що являє відокремленість спільного закону чи поняття. Значною мірою це постійно «індивідуальний випадок», тому, коли нам треба схарактеризувати його, ми кажемо: він — окремий випадок, особливий випадок, бо він не вичерпується правилом. Кожне судження щодо чогось, що мислиться у своїй конкретній індивідуальності й потрібне нам для дії в протилежній ситуації, — це, точно кажучи, судження щодо особливого випадку, й воно не знаменує нічого іншого, окрім того, що при оцінці випадку не просто вико-

---

[68] Див.: Kritik der Urteilskraft, 1799, S. VII.

[69] Див.: Kritik der reinen Vernunft, B 173.

[70] Очевидно, саме на базі такого роздуму Геґель обрав за вихідну точку кантівське протиставлення визначальної та рефлексуючої здатності до судження. Він визнає за вченням Канта про здатність до судження спекулятивний зміст настільки, наскільки в цьому вченні загальне мислиться як саме по собі конкретне, хоча він у той же час ставить і обмеження, згідно з яким у Канта співвідношення загального та особливого ще не представлене як істинне, а розглядається як певна суб'єктивність (див.: Enz., § 55 ff.; див. також: Logik, ed. Lasson, II 19). Куно Фішер дійшов того формулювання, що з філософії тотожності видаляється протиставлення даного й шуканого загального (див.: Logik und Wissenschaftslehre, S. 148).

ристовується масштаб того загального, відповідно до чого й робиться власне оцінка, а в такому випадку обумовлюється й сам масштаб. Внаслідок цього маємо те, що всі моральні рішення потребують смаку,— не тому, що ця якнайіндивідуальніша спонука до ухвали рішення є в ньому єдиним визначальним, але й тому, що вона становить необхідний момент такого рішення. Знайти правильне та упорядкувати використання загального, морального закону (Кант) так, як цього не може розум,— ось справжній здобуток такту, що не піддається доведенню. Тому смак — хоча й не основа, але, мабуть, найвища досконалість морального судження. Коли неправильне суперечить смаку людини, то її впевненість у сприйнятті добра й відкиданні зла міститься на найвищому рівні; вона така ж висока, що й упевненість цього найвітальнішого з усіх чуттів, яке обирає чи відкидає страву.

Тим самим вихід поняття смаку на суспільну арену XVII ст., соціальну та соціально-поєднувальну функцію якого ми описували вище, зімкнувся з моральною філософією, що сягає античності.

Тут простежується компонент, пов'язаний з гуманістичною, в кінцевому рахунку — з грецькою традицією, що діє в напрямку обумовленої християнством моральної філософії. Грецька етика — етична міра піфагорійців і Платона, етика поміркованості *(mesotes)*, що її створив Арістотель,— становить етику доброго смаку й у глибокому та всеохопливому розумінні слова[71].

Щоправда, сама теза здається досить незвичною, насамперед тому, що надто часто у понятті смаку не вміють розгледіти ідеальний нормативний елемент, і тому релятивно-скептичні балачки щодо смакових відмінностей давно стали звичайним явищем. Однак від самого початку налаштовані на результати філософсько-етичних праць Канта, що звільнили етику від усіх естетичних і почуттєвих моментів. Варто лише поглянути на роль, що її відіграє кантівська критика здатності до судження в історії гуманітарних наук, як одразу можна помітити, що трансцендентально-філософський фундамент естетики за Кантом є в обох напрямках плідним на наслідки, являючи собою немовби зріз. Вона знаменує розрив у традиції, але водночас і править за вступ до розвитку нової лінії; вона обмежує поняття смаку цариною, де б він

[71] Арістотель, характеризуючи чесноти й правильну поведінку, постійно користується визначенням «як годиться» (*ως*) або «за розумом» (*ως ο ορδος λογος*); хоча етична прагматика теж вивчає ці самі поняття, але в її галузі значення цього терміна не виходить з усталених рамок. Вирішальне значення тут відіграє саме точне добирання потрібного нюансу. «Розсудливість» (*φρονησις*), що все це забезпечує,— це *εξις του αληθευειν*, звичка правдивості реалізації, тобто така концепція буття, де щось приховане робиться явним, отже, щось пізнається в ній. Н. Гартманн, намагаючись розглядати усі нормативні моменти етики в аспекті «цінності», перетворив їх на «цінність ситуації», вельми несподіваний додаток до арістотелівського списку чеснот. [Пор.: *Hartmann N.* Ethik, Berlin, 1926, S. 330 — 331, а також мою статтю: «Wertethik und praktische Philosophie» in: *Buch A. J.* (Hrsg.), Nicolai Hartmann 1882 — 1982, Gedenkschrift Bonn, 1982, S. 113 — 122; Bd. 4 der Ges. Werke.]

міг претендувати на самостійне й незалежне існування у ролі власного принципу здатності до судження, й, навпаки, обмежує тим самим поняття пізнання сферою теоретичного й практичного застосування розуму. Трансцендентальні наміри, які мав Кант, звелися до обмеження феномена судження про прекрасне (й піднесене) та відвели загальнішому в пізнавальному розумінні смаку й діяльності естетичної здатності до судження в галузі моралі й права місце поза центром філософії[72].

Це має таке значення, переоцінити яке нелегко, бо саме так стає зрозумілим місце історико-філософських студій і те, завдяки чому вони змогли б досягти повного ступеня самосвідомості, якщо прагнуть до методичного обґрунтування під назвою «гуманітарних наук» разом із науками природничими. Відтоді шлях до пізнання традиції, збереженню й вивченню якої вони себе присвятили, був перепинений Кантом через трансцендентальний характер самого питання у всій своєрідності її істиннісних властивостей, тоді як методичну своєрідність гуманітарних наук, в основному, позбавлено можливості для свого визнання.

Те, що Кант, своєю чергою, хотів узаконити й узаконив завдяки своїй критиці естетичної здатності до судження, було суб'єктивною загальністю естетичного смаку, до якого вже не закладено пізнання предмета, а в галузі «художньої творчості» — вищістю генія над усіма естетичними правилами. Так романтична герменевтика та історія знаходять собі притулок хоча б у понятті генія, що набуло значущості завдяки естетиці Канта. В цьому й полягає інший бік його впливу. Трансцендентне виправдання естетичної здатності до судження обґрунтовує автономію естетичної свідомості, що сприяла також леґітимації історичної свідомості. Радикальна суб'єктивація, закладена в новому обґрунтуванні естетики у Канта, стала дійсно епохальною. Дискредитуючи будь-яке пізнання поза межами природознавства, вона відсунула самоусвідомлення гуманітарних наук до сфери, що прилягає до вчення про методологію природничих наук. Але в той же час вона й сприяла такому об'єднанню, коли «художній момент», «почуття» і «вчуття» були представлені нею у вигляді побічних досягнень. Характеристика гуманітарних наук за Гельмгольцом, яку ми розглянули вище[73], дає непоганий приклад обох сторін Кантового впливу.

Якщо ми схочемо виявити недостатність подібної інтерпретації гуманітарних наук та супутні їм можливості, то маємо звернутися до проблеми *естетики*. Трансцендентна функція, відведена Кантом естетичній здатності до судження, здатна відмежувати її та понятійну свідомість і такою мірою задовольняти поняття прекрасного й мистецтва. Але чи

[72] Звичайно, Кант не обминає того, що смак становить визначальне для культури поведінки у ролі зовнішнього вияву моралі (пор. Anthropol., § 69), але виключає його з чистого раціонального визначення волі.

[73] Там само, с. 15 і далі.

треба зберігати розуміння істини понятійної свідомості? Може, треба визнати, що художній твір містить у собі істину? Ми побачимо, що визнання цього боку справи відкриває у новому світлі не тільки феномен мистецтва, але й феномен історії[74].

2. Суб'єктивація естетики у кантівській критиці

а) Вчення Канта про смак і про геніальне

α) Трансцендентальна відмінність смаку

Сам Кант вважав за різновид духовного сюрпризу те, що йому спав на думку момент апріорності, що виходить за рамки емпіричної загальності, відповідно до сфери оцінок смаку[75]. «Критика здатності до судження» виникла саме від цієї точки зору. Це вже не просто критика смаку на основі того, що смак уже став предметом критики з боку інших. Виникла критика критики, тобто ставиться питання про право на критичний розгляд смаку. Йдеться, отже, вже не про самі емпіричні принципи, що мають узаконити поширений і панівний смак, не про щось на кшталт улюбленого питання щодо причин різноманітності смаків, не про дійсну апріорність, яка завжди й взагалі править для виправдання самої можливості критики. Де нам шукати її коріння?

Зрозуміло, що вплив прекрасного не можна довести й обґрунтувати тільки на основі загального принципу. Ніхто не має сумніву, що питання смаку не вирішуються за допомогою арґументації та доведення. Зрозуміло також, що добрий смак ніколи не здобуде справжньої емпіричної загальності, отож апеляція до панівного смаку будується на неусвідомленні самої сутності смаку. Отже, ми бачили, що саме у понятті смаку закладено можливість сліпого підкорення й наслідування за опосередкованістю панівних вимірів чи усталених зразків. У галузі естетичного смаку зразок хоча й має значнішу функцію, однак, як слушно відзначає Кант, це не об'єкт наслідування, а приклад для спадкоємства[76]. Зразок і приклад надають смакові напрям, за яким він рухається власною ходою, й не відбирають у нього справжніх функцій. «Отже, смак має бути особистою властивістю»[77].

А з другого боку, завдяки нашому понятійно-історичному нарису, достатньою мірою з'ясовано, що головний компонент смаку — не окрема перевага, а надемпірична норма, оскільки йдеться про естетичну оцінку. Можна визнати, що кантівське обґрунтування естетики через судження

---

[74] Ми зобов'язані А. Боймлеру чудовою книгою (*Bauemler A.* Kants Kritik der Urteilskraft), де він дуже наочно й переконливо досліджує позитивний аспект взаємозв'язку між естетикою Канта й проблемою історичності. Хоча варто було б також звернути увагу на неґативний аспект.

[75] Див.: *Menzer P.* Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung, 1952.

[76] Див.: Kritik der Uretilskraft, 1799, S. 139; пор. також S. 200.

[77] Ibid., § 17, S. 54.

з боку смаку цілком справедливе у відношенні обох сторін цього феномена: його емпіричної незагальності та його апріорного потягу до загальності.

Але ціна, яку він сплачує за таке виправдання критики у сфері смаку, полягає в тому, що смаку відмовляють хоч би в якому *пізнавальному значенні*. Здоровий глузд, загальне чуття він зводить до рівня суб'єктивного принципу. Відповідно до такого принципу, коли предмети оцінено як прекрасні, то в них ніщо не пізнається, а тільки стверджується, що їм апріорно відповідає почуття задоволення в суб'єктові. Кант, як відомо, обґрунтовує таке почуття доцільністю, що їй взагалі притаманне уявлення про предмет наших пізнавальних здібностей. Причиною задоволення в об'єкті може стати вільна гра уяви й розсудку, тобто суб'єктивне співвідношення, що загалом пасує до пізнання. Таке доцільно-суб'єктивне співвідношення фактично й за ідеєю тотожне для всіх, отже, має загальну сполученість і тим самим обґрунтовує претензії суджень з боку смаку на всезначущість.

Ось той принцип, що його Кант відкрив у естетичній здатності до судження. Тут вона сама для себе закон. Тією ж мірою йдеться й про апріорну дію прекрасного, що міститься посередині між простим чуттєво-емпіричним узгодженням у питаннях смаку та раціоналістичною загальністю правил. Однак *cognitio sensitiva* (чуттєве пізнання) це назва, яка не вельми підходить для смаку, оскільки стверджується, що єдиною основою для нього є зв'язок із «життєвим почуттям». У рамках смаку ніщо не пізнається, але й не відбувається простої суб'єктивної реакції того типу, що викликається роздратуванням чуттєво-приємного. Смак — це «відображений смак».

Кант, таким чином, коли він називає смак «загальним чуттям» *(Gemeinsinn)*[78], іґнорує найширшу морально-політичну традицію витлумачення цього поняття, про що ми вже говорили. Для нього в цьому понятті, найімовірніше, поєднуються два моменти: по-перше, загальність, притаманна смаку настільки, наскільки він виявиться дією, що з'являється у вільній грі всіх наших пізнавальних здібностей, він не обмежений в якійсь окремій специфічній галузі, як зовнішні почуття; по-друге, смак тому вміщає в собі загальне, що він, за Кантом, абстрагується від усіх суб'єктивних часткових умов, представлених роздратуванням чи замилуванням. Тим самим загальність цього «чуття» визначається в обох випадках неґативно, через те, від чого походить абстраґування, а не позитивно, через те, що обґрунтовує й живить загальність.

Хоча для Канта все ще залишається дійсним давній зв'язок між смаком і привітністю. Але про «культуру смаку» йдеться лише у розділі «Методологія смаку» як додаток[79]. Тут *humanoria* (класична філософія) в її обсязі, репрезентованому грецькою спадщиною, визначена як за-

[78] Kritik der Urteilskraft, 1799, S. 64.
[79] Див.: Kritik der Urteilskraft, § 60.

гальність, притаманна людству, а культура морального почуття визначається як шлях до того, аби справжній смак набув визначеної та незмінної форми[80]. Тому внутрішня визначеність смаку випадає зі сфери його трансцендентальної функції. Канта цікавить лише, до якої міри естетична здатність до судження володіє власним принципом, а тому для нього існує лише чисте судження смаку.

Відповідно до його трансцендентальних намірів «аналітика смаку» здатна самовільно вибирати зразки естетичної втіхи з царини красоти природи, оздоблення чи художніх творів. Спосіб буття предметів, уявлення про які спричиняє насолоду, не має значення для суті естетичного судження. «Критика естетичної здібності до судження» не претендує на роль філософії мистецтва навіть тією мірою, якою мистецтво становить предмет здатності до судження. Поняття суто естетичного судження смаку — це методична абстракція з перекосом у бік відмінностей природи й мистецтва. У зв'язку з цим треба докладніше вивчити роз'яснення філософії мистецтва з естетики Канта, а надто ті положення, що злилися з поняттям геніального. Для чого нам доведеться розглянути помітне й багато разів заперечуване вчення Канта про вільну й доповнювальну красу[81].

β) Вчення про вільну й доповнювальну красу

В ньому Кант обмірковує різницю між «чистим» і «інтелектуалізованим» судженням смаку, що відповідає протиставленню «вільної» та «доповнювальної» (щодо поняття) краси. Для розуміння мистецтва — це вкрай фатальне вчення; тут у вигляді власне краси чистого судження смаку виступає вільна краса природи, а в галузі мистецтва — орнамент, бо вони прекрасні «для себе». Всюди там, де поняття «береться до уваги» — не тільки в поезії, але й в усіх *образотворчих* мистецтвах,— стан речей уявляється таким самим, що й у прикладах «доповнювальної» краси за Кантом. Ці приклади Канта: людина, тварина, будівля — означають предмети природи в тому вигляді, що їм притаманний у світі, підпорядкованому людським цілям, або предмети, виготовлені на потребу людини. У кожному випадку визначення мети становить обмеження естетичної насолоди. За Кантом, татуювання, тобто прикрашання людської зовнішності, хоч воно й може «безпосередньо» приваблювати, викликає натомість здебільшого несхвалення. Зрозуміло, що тут Кант має на увазі не мистецтво як таке (не просто «пре-

[80] Див.: Kritik der Urteilskraft, S. 264. Але, незважаючи на Кантову критику на адресу англійської філософії морального почуття, він не міг не помітити, що сам цей феномен не споріднений з естетичним. Принаймні там, де він називає схильність до прекрасного у природі, що «споріднена з моральним почуттям», він міг сказати про моральне почуття, про цей витвір практичної здатності до судження, що воно апріорно є тим самим, що й задоволення (див.: K. d. U., 169).

[81] Див.: Kritik der Urteilskraft, § 16 f.

красне уявлення про речі»), а власне прекрасні речі (предмети природи й архітектури).

Те розрізнення між красою в природі й красою у мистецтві, як його пізніше викладає сам Кант (§ 48), тут не має значення, та коли серед прикладів вільної краси він називає, крім квітів, ще й орнаментальні шпалери і музику («без теми» чи навіть «без тексту»), то виходить, що тут безпосередньо описується те, що становить «об'єкт, який підганяють під визначене поняття», й тим самим воно повинне зараховуватися до обумовленої, невільної краси: весь світ поезії, образотворче мистецтво й архітектура, а також усі предмети природи, що їх ми не розглядаємо лише з точки зору їхньої краси, неначе декоративні рослини. У всіх таких випадках судження смаку втрачає чистоту й стає обмеженим. Визнання мистецтва з точки зору основ естетики «чистого судження смаку» уявляється неможливим, бо в такому випадку мірило смаку зводиться до простої попередньої умови. Запровадження ж поняття геніального у наступних розділах «Критики здатності для судження» можна збагнути в такому розумінні, що могло б означати прикру помилку, оскільки далі про це нічого не говориться. Тут (§ 16), наскільки можна уявити, точка зору смаку так мало виступає у значенні попередньої умови, що вона радше призначається для того, щоб вичерпати суть естетичної здатності до судження й оцінити її відносно до обмеження «інтелектуальних» масштабів. Навіть якщо Кант розуміє, що один і той самий предмет може оцінюватися з обох точок зору — і вільної, і доповнювальної краси,— здається, однак, що ідеальним поціновувачем смаку буде той, хто судить «за тим, що постає перед його чуттям», а не «за тим, що у нього в думках». Отож, дійсна краса — це краса барв та орнаментів, які в нашому світі, підпорядкованому доцільності, споконвічно й самі по собі становлять красу й тому не потребують свідомого абстраґування щодо поняття або мети.

А втім, коли пильно придивитися, то стане зрозуміло, що така концепція не збігається ні зі словами Канта, ні з предметом, який він тут побачив. Уявне зрушення думки Канта у напрямку від смаку до геніального не таке; треба ознайомитися з таємною підготовкою майбутнього процесу вже від самого його початку. Немає сумніву — ті обмеження, що забороняють, наприклад, татуювання людям, а церкві — якийсь обумовлений орнамент, не заперечуються, однак вони потрібні Кантові, аби таким чином оцінити збитки, завдані тим самим естетичному задоволенню, як здобуток — із моральної точки зору. Приклади вільної краси, прикликані, цілком очевидно, для того, щоб не являти власне краси, тільки й стверджують, що приємне само по собі не стане критерієм досконалості речей. Тому, коли Кант наприкінці параграфа гадає, ніби йому пощастило владнати більшість суперечок про красу серед тих, хто судить за смаком,— розсудити у напрямку розрізнення обох видів краси, чи принаймні двох типів ставлення до прекрасного, то можливість владнання суперечки про смак буде не більшою за вияв зв'язку наслідків, в

основі яких лежить взаємодія двох способів розгляду, причому найпоширенішим випадком тут стане поєднання обох цих способів.

Така єдність повсякчас з'являється там, де «погляд у бік поняття» не применшує свободи уяви. Кант міг, не суперечачи самому собі, виявити у ролі виправданої умови ще й *естетичне* задоволення, що було б сумісним із визначенням за доцільністю. Але тією ж мірою, якою ізольованість для себесущої вільної краси (можна вважати, що «смак» здебільшого виявляється там, де обирають не тільки правильне, а найправильніше для певного правильного застосування) виявиться штучною, можна й слід виходити за межі точки зору наведеного чистого судження про смак, причому до такого краю, де припустиме твердження: йдеться, звичайно, про красу не там, де визначене раціональне розуміння схематично виступає неначе перенесене силою уяви до сфери почуттів, а лише там, де сила уяви вільно поєднується з розумом, й це означає, що вона стає плідною. Але такі плідні образи, створені силою уявлення, найбагатші не там, де вона просто вільна, наприклад серед звивин арабесок, а там, де вона розгортається у просторі, в якому прагнення розуму до єдності не тільки не стає в неї на перешкоді, а виявляється ніби стимулом для її гри.

γ) Вчення про ідеал краси

Хоча останнє зауваження й виходить далеко за рамки змісту кантівського тексту, проте сам розвиток руху його думки (§ 17) виправдовує таке розширення. Розподіл значущості того, про що йдеться у параграфі, вочевидь, зможе виявитися тільки внаслідок ретельного вивчення. Та ідея норми прекрасного, про що так докладно мовилося, якраз і не являє головного, того ідеалу краси, досягти якого прагне смак уже за самою своєю суттю. Ідеал краси переважно втілюється в людському образі, у «виразі морального», *без чого предмет не зміг би подобатися всім*. Судження про ідеал краси в такому випадку, за словами Канта, перестає бути просто судженням про смак. Але значним наслідком цього вчення виявляється думка про те, що твір мистецтва, аби сподобатися, мусить водночас бути й чимось більшим, ніж просто приємне для смаку[82].

На ділі ж викликає подив те, що, коли власне краса уявляється такою, що виключає будь-яку фіксацію через поняття доцільності, то тут, навпаки, про гарний дім, про гарне дерево, гарний сад тощо мовиться так, «нібито стосовно них неможливо уявити хоч би який ідеал... бо цілі *недостатньо* (курсив мій. — *Авт.)* визначені й недостатньо зафіксовані своїм поняттям; отже, тут доцільність майже така ж вільна, як і при не-

[82] [На жаль, іще й досі кантівським аналізом судження про смак підмінюють теорію мистецтва: наприклад, Адорно: *Adorno T. W.* Ästethische Theorie (Schriften, Bd. 7, S. 22 ff.) чи Яусс: *Jauss H. R.* Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt, 1982, S. 29 f.].

визначеній красі». І лише в людському образі представлено ідеал краси, адже тільки людина здатна його втілювати, що й фіксується поняттям доцільності! Це вчення, створене Вінкельманом і Лессінґом[83], в естетиці Канта посідає своєрідну ключову позицію, бо ж саме тут з'ясовується, як мало формальна естетика смаку (естетика арабесок) відповідає думці Канта.

Це вчення про ідеал краси ґрунтується на відмінності між ідеєю норми *(Normalidee)*, ідеєю розуму *(Vernunftidee)* та ідеалу. Всі природні види можуть відповідати естетичній ідеї норми. Те, який має бути вигляд гарної тварини (наприклад, корови у Мирона),— є еталоном оцінки окремого екземпляра. Отже, така ідея норми — єдине споглядання уяви, «ширяючий поміж усіма окремими індивідами образ роду», її зображення подобається не своєю красою, а винятково тим, що «не суперечить жодній умові, за якої тільки й може бути прекрасною річ такого роду». Це прообраз не краси, а всього лише правильності.

Таке буде справедливим і відносно ідеї норми людської постаті. Але в цьому випадку справжній ідеал краси полягає у «виразі морального»; це можна прирівняти до пізнішого вчення про естетичні ідеї й красу як символ моральності. Тоді стає зрозумілим, що вчення про ідеал краси готує місце для розуміння суті мистецтва[84]. Художньо-естетичне застосування цього вчення в дусі вінкельманівського класицизму напрошується саме собою[85]. Очевидно, Кант хоче сказати, що при зображуванні людської постаті поєднуються і зображуваний предмет, і те, що промовляє до нас у цьому зображенні як його художній зміст. У такого зображення не має бути іншого змісту, окрім того, що вже виведене з форми, з вияву зображуваного. Висловлюючись по-кантівському, інтелектуалізоване й зацікавлене задоволення від такого зображуваного ідеалу краси не витісняється естетичним, натомість складаючи з ним єдність. Тільки при відтворенні людського образу весь зміст твору буває водночас оберненим до нас як вияв його предмета[86].

---

[83] Див.: *Lessing*. Entwürfe zum Laokoon, Nr. 20 b; in Lessings Samtl. Schriften ed. Lachmann, 1886 ff., Bd. 14, S. 415.

[84] Слід також звернути увагу на те, що від цього моменту Кант уже відверто розмірковує про твір мистецтва, а не переважно про красу природи. [Це ж слушне і для «ідеї нормального» та її по-шкільному правильного подання — і цілковито для ідеалу: «до того ж важливо, хто її хоче *подавати*» (K. d. U., § 17, S. 60).]

[85] Пор. у Лессінґа (ibid.) про пейзажистів і «живописців, що малюють квіти»: «Вони наслідують принади, що не мають ідеального характеру»; у позитивному плані цьому відповідає чільне місце пластики в ієрархії образотворчих мистецтв.

[86] Тут Кант іде слідом за Зульцером, який у статті «Краса» своєї «Загальної теорії художньої творчості» аналогічним способом вирізняє образ людини, бо людське тіло — це «не що інше, як душа, зроблена видимою». Шіллер у своєму творі «Про поезії Маттісона» також писав — і чи не в тому самому розумінні,— що «царина обумовлених форм не сягає далі тваринного тіла й людського серця; тому ідеал може бути представлений тільки у двох цих формах». Хоча в інших своїх ідеях цей твір Шіллера виявляється саме виправданням (за допомогою поняття символу) пейзажного живопису й пейзажної поезії, випереджаючи тим самим подальшу художню естетику.

На думку Геґеля, сутність кожного мистецтва полягає в тому, що воно «показує людям їх самих»[87]. Інші предмети природи — не тільки людський образ — також мають здатність до вираження моральної ідеї в художньому творі. Будь-які художні зображення, чи то пейзаж, чи натюрморт, заздалегідь обумовлюються одухотвореним спогляданням природи. Тому Кант справедливо вважає, що у такому випадку враження моральності надається ззовні. Людина ж, навпаки, несе подібні ідеї у своїй власній натурі й висловлює їх тому, що вона є тим, чим вона є. Дерево, скривлене під впливом несприятливих для росту умов, може здатися нам нещасним, але така нещасливість не буде виразом самого дерева, яке нібито почувається нещасним, отже, з точки зору ідеалу дерева, скривіння не є «нещастям». Нещасна людина, навпаки, нещасна тим, що вона сама себе порівнює з людським ідеалом (і зовсім не таким чином; коли ми приписуємо їй не відповідний ідеал людяності, виходячи з якого, вона висловлює нам думку про свою нещасливість, не бувши при цьому нещасною). Геґель у своїх лекціях про естетику повністю це осягнув, коли визначив вираження морального начала як «видимість духовності»[88].

Так формалізм «голого задоволення» веде нас до остаточного вирішення не тільки проблеми естетичного раціоналізму, а й взагалі всякого універсального (космологічного) вчення про красу. Саме тим своїм класицистичним розрізненням Кант знищує основу, на якій естетика довершеності цілком очевидно набуває для всього сущого притаманної йому своєрідної краси. Лише тепер «мистецтво» може перетворитися на автономне явище, і його завданням віднині буде не зображення природних ідеалів, а зустріч людини самої з собою у природі та історично-людському світі. Вказівка Канта на те, що прекрасне подобається нам поза розуміннями, зовсім не суперечить тому, що вся повнота наших інтересів спрямовується лише до визначально-прекрасного. Саме пізнання загальнопонятійності смаку виводить за рамки естетики простого смаку[89].

б) Інтерес до прекрасного у природі й мистецтві

Якщо Кант ставить перед собою питання про інтерес, що його мистецтво викликає не емпірично, а апріорно, то те саме питання інтересу до прекрасного, на противагу фундаментальному визначенню незацікав-

---

[87] Див.: *Hegel G. F.* Vorlesungen über die Ästhetik, ed. Lasson, S. 57. «Геґель вважає, що треба знайти спільну потребу в творах мистецтва у людських думках, причому він вбачає тут спосіб, за допомогою якого людина може виявити перед лицем художнього твору, чим вона є».

[88] Ibid., S. 213.

[89] [Кант виразно говорить, що «оцінка згідно з ідеалом краси не є простим судженням смаку» (K. d. U., S. 61). Пор. при цьому мою статтю «Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste», Hegel-Studien 21 (1986)].

леності естетичного задоволення містиме у собі ще одне питання й

з взаємовідносинами обох означених феноменів. При постановці проблеми відбувається перехід на вільну позицію «критики смаку» — від сенсуальних і раціоналістичних упереджених суджень. Тут Кант у цілковитій відповідності до стану речей навіть не ставить перед собою питання різновиду буття об'єкта, який оцінюється естетично, й тому він полишає всю сферу проблем взаємовідносин естетично-прекрасного та художньо-прекрасного поза увагою. Але така проблемна спрямованість неминуче відкриється нам, коли точка зору смаку буде обміркована до кінця, тобто виходячи за його рамки[90]. Значущість прекрасного, що нас цікавить, являє собою власне основну проблематику естетики Канта. Вона неоднакова щодо природи й мистецтва, і навіть саме порівняння природно-прекрасного з художньо-прекрасним здатне дати поштовх до розвитку цієї проблеми.

Отже, тут Кант висловлює свої потаємні думки[91]. Те, заради чого він, виходячи з «незалежного від хоч би якого інтересу задоволення», ставить питання щодо інтересу до прекрасного,— аж ніяк не мистецтво, чого й слід було сподіватися. Виходячи з учення про ідеал краси, ми дійшли висновку про перевагу мистецтва над прекрасною природою; Кант, навпаки, підкреслює (§ 42) переваги *краси природи* над красою мистецтва. Краса природи має перевагу не тільки з огляду на чисте естетичне судження, виявляючи те, що прекрасне взагалі ґрунтується на доцільності речей, які ми собі уявляємо, щодо нашої здатності до пізнання; у природі все воно існує у природно-прекрасному хоча б завдяки тому, що тут нема змістового значення, й тому судження смаку виявляється у своїй неінтелектуалізованій чистоті.

Але природно-прекрасне володіє не тільки цією методологічною перевагою; за Кантом, існує ще й змістова перевага, й Кант, вочевидь, ставить собі в особливу заслугу саме цю тезу свого вчення. Прекрасна природа здатна викликати безпосередній інтерес, до того ж інтерес моральний. Визнання прекрасними прекрасних форм природи спрямовує до висновку, що «цю красу створила природа». Там, де така думка викликає інтерес, ми можемо говорити про культивованість морального почуття. Кант, вихований на ідеях Руссо, переносить загальний висновок про витонченість смаку щодо прекрасного на моральне почуття, тобто

---

[90] Заслугою Рудольфа Одебрехта стало виявлення таких зв'язків (див.: *Odebrecht R.* Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankes in Kants Ästhetik, Berlin, 1930). [Пор. при цьому мою статтю: «Anschauung und Anschaulichkeit», in: Neue Hefte für Philosophie, 18/19 (1980), S. 173 — 180; Bd. 8 der Ges. Werke].

[91] Це правильно відчув Шіллер, коли писав, що той, хто звик захоплюватися письменником лише як великим мислителем, зрадіє, знайшовши тут сліди, що ведуть до його серця (див.: *Schiller F.* Über naive und sentimentalische Dichtung, Werke ed. Güntter u. Witkowski, Leipzig, 1910 ff., Teil 17, S. 480).

прирівнює його до почуття краси природи. Те, що природа прекрасна, може збудити інтерес лише в тому, хто «ще раніше міцно заснував свій інтерес на морально-доброму». Отже, інтерес до прекрасного в природі перебуває «у спорідненості з моральним». Відзначаючи ненавмисне узгодження природи з нашим задоволенням, що не залежить від будь-якого інтересу, й водночас завважуючи дивовижну доцільність природи щодо нас, Кант вказує на нас як на кінцеву мету творіння, на наше «моральне призначення».

Тут відмова від естетики довершеності найбільшою мірою поєднується з моральною значущістю прекрасного в природі. Саме тому, що в природі ми не знаходимо ніяких цілей в собі *(Zwecke an sich)*, але знаходимо красу, тобто доцільність, що слугує нашому задоволенню, природа містить у собі «натяк» на те, що ми являємо собою дійсно кінцеву мету творіння. Відступ від античного космогонічного мислення, в рамках якого людині було відведене місце у взаємозв'язку всього сущого, а всякому сущому дано мету завершеності, надає світові, що перестав бути прекрасною упорядкованістю абсолютних цілей, нової *краси*, роблячи його доцільним для нас. Він стає природою, невинність якої полягає в тому, що вона нічого не знає про людину та її суєтні прагнення. Однак водночас вона має що сказати нам. В аспекті ідеї доладного визначення людства, природа, бувши прекрасною природою, набуває *мови*, спрямованої до *нас*.

Певна річ, значущість мистецтва засновується також на тому, про що воно нам говорить, показуючи людині її ж саму в її морально визначеному існуванні. Але твори мистецтва існують лише заради того, щоб говорити з нами таким чином, а предмети природи, навпаки, існують зовсім не для того. Саме в цьому й полягає значущий інтерес прекрасного у природі, що воно все ж таки забезпечує нам усвідомлення нашого морального призначення. Мистецтво не може дати нам такого віднаходження людиною себе у ненавмисній дійсності. Те, що людина у мистецтві зустрічається сама з собою,— це для неї не є здійсненою кимось іншим констатацією самої себе[92].

Саме по собі воно так. Однак, хоч би якою довершеною була така спрямованість кантівської думки, все ж таки феномен мистецтва розглядається тут у не для нього призначеному обсязі. Можна вдатися й до протилежного рішення. Перевага прекрасного у природі над прекрасним у мистецтві — це лише зворотний бік того, що природно-прекрасному бракує усталеної здатності до вираження. Тим самим, навпаки, можна угледіти перевагу мистецтва над прекрасним у природі в тому, що мова мистецтва є мовою, яка ставить вимоги, не пропонує вільного

[92] [Тут годилося б відзначити аналіз високого у його пов'язувальній функції. Пор., до речі, *Trede J. H.* «Die Differenz von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und dessen Einheit innerhalb der Kritik der Urteilskraft», Heidelberg, 1969 і мою працю «Anschauung und Anschaulichkeit», Neue Hefte für Philosophie, 18/19 (1980), S. 1 — 13; Bd. 8 der Ges. Werke].

й невизначеного тлумачення «під настрій», а, навпаки, значуще визначено спрямована до нас. Чудо й таїна мистецтва полягає в тому, що така визначена примусовість не сковує нашого духовного світу, проте вона дійсно розкриває вільний простір для гри наших здатностей до пізнання. Кант мав цілковиту слушність, коли говорив[93], що мистецтво повинне «здаватися нам природою», тобто подобатись саме як природа, так, щоб за ним не відчувалося примусовості випадкових правил. Ми не звертаємо уваги на зумисне суміщення зображення та вже відомої нам дійсності; ми не дивимося, на що воно схоже; не вимірюємо, добре відомою нам мірою, сенс його претензій — навпаки, ця міра, «поняття» естетично розширюються до нескінченності[94].

Кантівське визначення мистецтва як «прекрасного уявлення про певну річ» враховує й те, що навіть потворне стає прекрасним у художньому зображенні. Однак внутрішня сутність мистецтва при його протиставленні прекрасному в природі виявляється недостатньою. Коли б розуміння речі було лише прекрасно зображеним, воно було б справою тільки зображення «за правилами школи» й задовольняло б винятково елементарні умови краси взагалі. Однак, за самим Кантом, мистецтво становить щось більше за «прекрасне уявлення про речі», воно змальовує *естетичні ідеї*, тобто щось таке, що виходить за межі поняття. Кант формулює це переконання, коли розглядає поняття генія.

Безперечно, вчення про естетичні ідеї, через зображення яких митець нескінченно розширює дане поняття й спонукає до руху вільну гру душевних сил, постає перед сучасним читачем у невигідному ракурсі. Складається враження, нібито ці ідеї приєднуються до вже наведеного поняття, неначе атрибути божества — до його зображення. Традиційне надання вищого ранґу саме раціональному поняттю, а не естетичному недоказовому уявленню, настільки поширене, що навіть у Канта виникає хибна ілюзія, нібито поняття виступає поперед естетичної ідеї там, де, однак, провідну роль у грі здібностей цілком відведено не розуму, а уяві[95]. Теоретик мистецтва й так виявить достатню кількість свідчень, які підтверджують, що Кантові лише через силу пощастило узгодити свою керівну точку зору та позапонятійність прекрасного, яка до того ж ґарантує його обов'язковість, не беручи до уваги, бодай мимовільно, пріоритету поняття.

Головна лінія його міркувань, однак, вільна від подібного недоліку й виявляє неабияку послідовність, що знаходить власне вивершення при обґрунтуванні мистецтва — у функції поняття генія. Ми можемо й без детальнішої інтерпретації такої «здатності до зображення естетичних ідей» дійти висновку, що Кант аж ніяк не відкидає своєї трансценден-

---

[93] Див.: Kritik der Urteilskraft, 1799, 3, S. 179 f.

[94] Ibid., S. 194.

[95] K. d. U., S. 161: «... Де сила уяви у своїй свободі пробуджує розум», S. 331: «...сила уяви тим самим сприяє творчості й приводить у рух здатність [створювати] інтелектуальні ідеї (розум)».

тально-філософської постановки питання, ані не відступає на манівці психології художньої творчості. Ірраціональність геніального радше підкреслює момент продуктивного утворення правил, що однаковою мірою стосується того, хто творить, і того, хто сприймає творчість: що ж до твору мистецтва, то неможливо якось інакше зрозуміти його зміст, аніж як той, що присутній у неповторному образі твору й у таїні його створення,— неможливо ніякою іншою мовою створити більше наповнення. Поняття генія, таким чином,— це спосіб вияву того живлющого духу, бо на противагу непорушній правильності, притаманній школярству, демонструє вільний запал відкриття й водночас — оригінальність, яка стає зразком.

є) Стосунки смаку й геніального

З огляду на все наведене вище постає запитання: за допомогою чого Кант визначає взаємозв'язок смаку й генія? Кант віддає належне перевазі смаку в тій мірі, в якій витвір художньої творчості як творчості генія розглядається з точки зору прекрасного. Хоча додаткові поправки, внесені смаком у відкриття генія, можна буде визначити як педантичні, він виступає у ролі такої необхідної генієві, як вважається, дисципліни. На думку Канта, тією ж мірою смаку належить перевага у конфліктних ситуаціях. Але подібне запитання не має принципового значення, бо в речах основних смак і геній перебувають на одному й тому самому ґрунті. Мистецтво генія полягає в тому, що він робить «сполученою» вільну гру пізнавальних здібностей, від чого беруть початок і естетичні ідеї, які він відкриває. Така сполученість душевного стану, настрою, визначає й естетичне задоволення смаку, що стає вираженням здатності до судження, тобто вже смаком рефлексуючим, тоді як об'єкт його рефлексії — це такий душевний стан пожвавлення пізнавальних здібностей, що однаково виявляється у прекрасній природі й у прекрасному мистецтві. Отже, значущість поняття генія систематично обмежується відокремленим випадком прекрасного у мистецтві, тоді як поняття смаку, навпаки, універсальне.

Те, що Кант цілком і повністю ставить поняття геніального на службу своїй трансцендентальній постановці проблеми, аж ніяк не скочуючись до царини емпіричної психології, є, вочевидь, помітним у його звуженні поняття до краю художньої творчості. Коли він позбавляє великих винахідників та відкривачів у галузі науки й техніки права на таке визначення[96], то з емпірико-психологічної точки зору це є абсолютно безпідставно. Скрізь, де існує необхідність «виявити щось», що неможливо знайти через саме лише навчання й методичну працю, тобто повсюди, де ми маємо справу з феноменом відкриття, винаходу, який трапляється завдяки натхненню, а не методичним розрахункам, то ідеться

[96] K. d. U., 183 f.

про *ingenium*, про геніальне. Однак інтенція Канта правильна: лише твір мистецтва за своєю суттю визначається тим, що створене генієм, і ніяк інакше. Тільки у митця справа йде таким чином, що його «винахід», його твір уже за самою своєю суттю підноситься до духу, який створює, виносить судження щодо твору й насолоджується ним. Але подібні відкриття неможливо наслідувати, й тому, з трансцендентальної точки зору, буде справедливим те, що Кант говорить у цьому випадку про генія, визначаючи саме художню творчість як мистецтво геніальне. Решту геніальних досягнень і відкриттів, хоч би якою великою була їхня геніальність, за їх суттю визначає не вона.

Констатуємо: для Канта поняття геніального насправді означає лише доповнення до того, що його цікавить «в аспекті трансцендентальності» в естетичній здатності до судження. Не можна забувати, що в другій частині «Критики здатності до судження» розглядається винятково *природа* (та її оцінка у категоріях доцільності), отож зовсім не мистецтво. Ось чому виходить, що для систематичного огляду цілого застосування естетичної здатності до судження про прекрасне й піднесене *в природі* є важливішим за трансцендентальне обґрунтування *мистецтва*. «Доцільність природи для наших пізнавальних здібностей», як ми вже бачили, спроможна реалізуватися лише в царині прекрасного у природі, а не в мистецтві, де в ролі трансцендентального принципу естетичної здатності до судження вона водночас має ще й таке значення: готування розуму до застосування поняття мети відносно природи[97]. Тією ж мірою й критика смаку, тобто естетика, є підготовкою до телеології. Отже, Кантова філософська інтенція, що зводить всю його філософську побудову як загальне до суто систематичного завершення, полягає в тому, щоб узаконити телеологію вже як принцип здатності до судження після зруйнування «Критикою чистого розуму» всіх наявних її претензій на пізнання природи. Здатність до судження — це неначе міст, що поєднує розум і здоровий глузд. Розбірливість, на яку вказує смак, цей надчутливий субстрат людства, містить у собі ще й опосередкування між поняттями природи й поняттями свободи[98]. В цьому й полягає систематичне значення проблеми прекрасного у природі для Канта: *воно, таким чином, обґрунтовує центральну позицію телеології*. Не мистецтво, а тільки вона здатна леґітимізувати поняття мети для судження про природу. Тому вже на цій систематичній основі «чисте» судження смаку стає неминучим обґрунтуванням третьої «Критики».

Але у рамках критики естетичної здібності до судження мовиться не про те, що позиція генія в кінцевому підсумку витіснить позицію смаку. Зауважимо лише, що Кант описує генія так: геній — це фаворит природи; подібним же способом розглядається й природно-прекрасне — немов дарунок природи. Художню творчість слід розглядати як природу.

[97] K. d. U., S. LI.
[98] Ibid., S. LV ff.

Через генія природа дає правила мистецтву. Поняття природи у всіх Кантових розмірковуваннях[99] виступає безперечним мірилом.

Тим самим поняття геніального додає лише те, що твори художньої творчості естетично ототожнюються з природно-прекрасним. Мистецтво також розглядається естетично, й це означає, що воно становить привід для рефлексуючого естетичного судження. Те, що відтворюється навмисне, тобто цілеспрямовано, має не зводитися до поняття, а прагнути натомість, так само як і прекрасне в природі, потрапити під вільне судження. Отже, теза, відповідно до якої художня творчість є мистецтвом генія, означає, що й у мистецтві для прекрасного немає іншого принципу судження, іншого мірила для розуміння й пізнання, окрім мірила доцільності для почуття свободи у грі наших пізнавальних здатностей. Прекрасне у природі *чи* в мистецтві[100] полягає в одному й тому ж апріорному принципі, що цілком і повністю перебуває у сфері суб'єктивного. Самодоказ естетичної здатності до судження аж ніяк не обґрунтовує наявності автономно значущої царини для прекрасних об'єктів. Трансцендентальна рефлексія Канта з приводу апріорності здатності до судження виправдовує претензії естетичного судження, проте в основі своїй не припускає існування філософської естетики в дусі філософії мистецтва (Кант сам говорить, що критика тут не відповідає жодній доктрині чи метафізиці)[101].

b) Естетика геніального й поняття переживання

α) Актуалізація поняття геніального

Обґрунтування естетичної здатності до судження через апріорність суб'єктивного неминуче набуло нового значення при зміні сенсу трансцендентально-філософської рефлексії у послідовників Канта. Без метафізичної основи, що на ній Кант будував тезу про пріоритет прекрасного у природі, через яку поняття геніального пов'язується з природою, проблема мистецтва постає у новому світлі. Вже такий аспект, у якому Шіллер сприйняв кантівську «Критику здатності до судження», вклавши весь запал свого морально-педагогічного темпераменту до ідеї «естетичного виховання», висуває на перший план *точку зору мистецтва* на противагу кантівській точці зору на смак і здатність до судження.

Таким чином, із погляду мистецтва, суттєво змінилося й кантівське співвідношення понять смаку й геніального. Всеохопним поняттям неминуче стало поняття геніального, тоді як феномен смаку, навпаки, до певної міри втратив цінність.

Однак і в самого Канта не зовсім відсутня можливість переходу до такої переоцінки. За Кантом, для здатності до судження не може бути не-

---

[99] K. d. U., S. 181.
[100] Характерно, що тут Кант намагається говорити не «і», а «або».
[101] K. d. U., S. X, LII.

істотним те, що художня творчість — це творчість генія. Саме це міститься навіть у судженні про смак: це ж він зумовлює чи просякнутість твору мистецтва духом, чи загальну його бездуховність. Відносно краси творів мистецтва Кант зауважує, що для її «здатності... (саме це треба взяти до уваги при судженні про подібний предмет) потрібен геній»[102], в іншому ж місці він наголошує, мов на чомусь само собою зрозумілому, що без геніального неможливе ніяке витончене мистецтво й навіть особистий смак, який би правильно оцінював мистецтво[103]. За цих обставин точка зору смаку, в тій мірі, у якій він відточується на найкращому з усіх своїх об'єктів — на мистецтві,— сама собою переходить до точки зору генія. Геніальність творення дорівнює геніальності розуміння. Кант висловлює це не зовсім так, а втім, те поняття генія, що він застосовує[104], буде однаково дійсним і в першому, і в другому випадку. Оце й є базис, на якому мало б ґрунтуватися подальше будівництво.

Насправді ж, очевидно, що поняття смаку втрачає притаманне йому значення, коли на перший план виступає феномен мистецтва. Відносно твору мистецтва точка зору смаку стає вторинною. Вибіркове сприймання, що конституює смак, часто набуває нівелюючої функції стосовно оригінальності геніального твору мистецтва. Смак обходить незвичайне чи жахливе, він поверховий, він не проникне у те оригінальне, що міститься у творі художнього мистецтва. Вже саме виникнення поняття геніального у XVIII ст. доводить полемічну загостреність у понятійному ставленні до смаку. Виникнення його було спрямоване проти естетики класицизму, до того ж ідеал смаку французької класики підозрювався у визнанні Шекспіра (Лессінг!). Кант у цьому плані доволі старомодний, він займає поміркoвану позицію, дотримуючись у трансцендентальному аспекті такого поняття смаку, яке на той час не тільки було з усім натхненням відкинуте під гаслом «бурі й натиску» *(Sturm und Drang)*, але й остаточно розбите.

Коли ж Кант від загального викладу переходить до спеціальної проблеми філософії мистецтва, то він сам виходить за рамки смакового аспекту. У цьому випадку йдеться радше про ідею *досконалості смаку*[105]. Але що ж воно таке? Нормативний характер смаку включає можливість його формування та вдосконалення: досконалий смак, (тут ідеться саме про його розвиток) набуває, за Кантом, зумовленої, сталої форми. Хоч би яким абсурдним це нам видавалося, проте все тут цілком послідовне, бо коли смак, відповідно до своїх претензій, виявиться добрим смаком, втілення його претензій насправді має покласти край усьому релятивізмові смаку, на чому й ґрунтується естетичний скептицизм. Такий смак був би спроможним охопити всі твори мистецтва, позначені «якістю», тобто ті, що їх створив геній.

---

[102] K. d. U., § 48.
[103] Ibid., § 60.
[104] Ibid., § 49.
[105] Ibid., S. 264.

Як бачимо, по суті справи, ідея досконалого смаку, що її висунув Кант, найліпше визначається за допомогою поняття геніального. Та, напевно, було б небезпечним застосовувати ідею досконалого смаку до сфери прекрасного у природі взагалі, окрім хіба декоративного садівництва. Але Кант послідовно відносить декоративне садівництво до сфери прекрасного у природі, хоча стосовно краси природи (скажімо, ландшафту)[106] ідея досконалого смаку не вельми придатна. Чи має добрий смак виявлятися у тому, щоб віддавати належне всьому, що є прекрасного в природі? Чи присутній тут вибір? Чи існує тут ранжирування? І чи сонячний ландшафт прекрасніший за такий, що сховався за стіною дощу? А чи існує у природі потворне? Або воно виникає тільки при змінах у настрої різних спостерігачів, виявляється таким для різних смаків і в різних випадках? Кант, напевне, має слушність, коли надає морального значення тому, чи подобається комусь природа взагалі. Та чи варто розрізняти добрий і поганий смак у тому, що має до неї стосунок? Там, де подібне розрізнення безумовно справедливе — в галузі мистецтва й всього художнього,— там, як бачимо, смак, навпаки, з'являється лише у вигляді обмежувальної для прекрасного умови, не володіючи ніякими власними принципами. Отже, ідея досконалого смаку, в її застосуванні до природи та до мистецтва, несе в собі щось сумнівне. Поняття смаку зазнає насильства, якщо до нього не включено ідеї мінливості смаку. Отож, коли існує свідчення мінливості всього людського й відносності кожної людської оцінки, то це буде таки смак.

У зв'язку з цим Кантове заснування естетики на понятті смаку не може бути визнане за цілком задовільне. Адекватнішим було б використання поняття геніального у ролі універсального естетичного принципу, що його Кант розвинув як трансцендентальний принцип для прекрасного у мистецтві, бо таке поняття значно краще за поняття смаку відповідає вимогам інваріантності при зміні часів. Чудо мистецтва, загадкова досконалість, що знаменує його вдалі твори, простежується у всі часи. Теза Канта, що «витончене мистецтво є мистецтвом генія», в цьому випадку перетвориться на трансцендентальну основу для естетики взагалі. І останнє: естетика може існувати тільки як філософія мистецтва.

Такого висновку дійшов німецький ідеалізм. Так само, як і в інших випадках Фіхте з Шеллінґом приєднуються до вчення Канта про трансцендентальну здібність уяви, так і тут вони по-новому використовують

[106] Хоч як це дивно, до живопису, але не до архітектури (Kr. d. U., S. 205) — класифікація, що зумовлює еволюцію смаку від французького до англійського ідеалу садів. Пор. працю Шіллера «Про садівничий календар на 1795 рік» (*Schiller,* Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795) або (інакше) у Шляйєрмахера (*Schleiermacher.* Ästhetik, ed. Odebrecht, S. 204), що знов-таки повертає англійське садівниче мистецтво до архітектури в значенні «горизонтальної архітектури». [Пор. нижче, с. 152, прим. 269.]

це поняття в естетиці. Втім, на противагу Кантові, *позиція мистецтва* розуміється у них всеохопливо, як позиція несвідомо геніального творення; охоплює вона й природу, що розглядається як витвір духу[107].

Але ж тим самим порушуються основи естетики. Поняття природно-прекрасного так само знецінюється, як і поняття смаку; до того ж воно й розуміється інакше. Моральний інтерес до прекрасного у природі (й Кант з ентузіазмом про це розповідає) тепер відступає перед зустріччю людини з самою собою у творах мистецтва. У чудовій геґелівській естетиці прекрасне в природі набуває значення вже тільки «відблиску духу», а воно ж, по суті, не становить уже самостійного моменту в загальній системі естетики[108].

Очевидно, що та невизначеність, з якою прекрасне в природі являє себе духові, що інтерпретує та осягає, дає нам право стверджувати слідом за Геґелем, що «за своєю субстанцією воно міститься в духові»[109]. Тут, виходячи з естетичної точки зору, Геґель робить абсолютно слушний висновок, до якого ми вже дійшли раніше, коли він говорив про небезпеку використання ідеї смаку в сфері природи, бо неможливо відкинути залежність судження про принади ландшафту від художніх смаків епохи. Досить згадати описи потворних альпійських краєвидів, що подибувалися у XVIII ст.,— явний рефлекс духу мистецької симетрії, який панував у часи абсолютизму. У мистецтві людина зустрічається з самою собою, дух зустрічається з духом.

Для розвитку новітньої естетики вирішальним було те, що й тут, як і в систематизувальній філософії загалом, спекулятивний ідеалізм став чинником дії, що вийшла далеко за свої загальновизнані рамки. Відомо, що нехтування догматичним схематизмом призвело у середині XIX ст. до того, що школа Геґеля висунула вимогу оновлення критики під гаслом «назад до Канта». Що однаковою мірою стосується й естетики. Хоч би якою чудовою була оцінка значення мистецтва для історії світоглядів, дана Геґелем у його «Естетиці», але сам метод такої апріорної історичної конструкції, що тоді був використаний геґелівською школою (Розен-

---

[107] Перший фраґмент Шлеґеля (*Schlegel Fr.* Fragmente, Aus dem «Lyceum», 1797) може довести нам, до якої міри еволюція, що розділяє Канта з його послідовниками в питанні, яке я назвав «позицією мистецтва», затьмарила проблему універсального феномена прекрасного: «Можна назвати багато митців, які, власне, є мистецькими творами природи». У цьому пасажі відчувається відгомін кантівського обґрунтування поняття генія, що тлумачиться на користь природи, але до всього іншого Кант настільки неприхильний, що та його неприхильність, всупереч прагненням автора, виявляється спрямованою й проти мистецтва, що надто мало усвідомлює саме себе.

[108] Завдяки редаґуванню, здійсненому Гото, «Лекції з естетики» відображають позицію природно-прекрасного як надто самостійну, в чому є змога переконатися, порівнявши текст із виданою Лассоном спадщиною Геґеля, де в оригіналі дається трохи інше членування (пор.: *Hegel G. W. F.*, Samt. Werke, ed. Lasson, Bd. Xa, Hlbd. 1 (Die Idee und das Ideal), S. XII ff.)) [Пор. тут нове видання дослідження А. Гетманна-Зіферта: *Gethmann-Siefert A.* Hegel-Studien Beiheft 25 (1985),—а також мою статтю: «Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste», Hegel-Studien 21 (1986).]

[109] Див.: *Hegel G. W. F*. Vorlesungen über die Ästhetik, ed. Lasson.

кранц, Шаслер та ін.), незабаром був дискредитований. Протиставлена йому вимога «повернення до Канта» вже не могла бути справжнім поверненням, не була здатна відвоювати окреслені кантівською критикою горизонти й перспективи. Натомість феномен мистецтва й поняття геніального лишилися центральним моментом естетики, а проблема прекрасного в природі, разом із поняттям смаку, перебувала далеко на периферії.

Це помітно й у мовних фактах. Кантове звуження поняття геніального до кола представників мистецтва, про що ми вже говорили, не набуло визнання. Навпаки, у XIX ст. поняття геніального розвинулося до рівня універсального оцінкового поняття й досягло — спільно з поняттям творчого — дійсного апофеозу. То було романтично-ідеалістичне поняття, що відносилося до несвідомої творчості; у тому ж значенні воно й розвивалося, а завдяки Шопенгауеру та філософії несвідомого набуло дивовижного поширення, хоча ми вже показували, що таке систематичне віддавання переваги поняттю геніального за рахунок поняття смаку, зовсім не відповідає естетиці Канта. У будь-якому випадку основні зусилля Канта були спрямовані на утворення автономного, вільного від понятійних обсягів фундаменту естетики без звертання до проблеми істини, але з обґрунтуванням естетичного судження через суб'єктивну апріорність життєвого почуття, гармонію наших здатностей до «пізнання взагалі», яка здійснюється завдяки суттєвій співпраці смаку й геніального, що склалася у XIX сторіччі. Вчення Канта про «підвищення життєдіяльності» в естетичній насолоді стимулювало розвиток поняття геніального до розміру всеохопливого життєвого поняття, особливо після того, як Фіхте підніс точку зору генія й геніального творіння до межі універсальної трансцендентальної точки зору. Тому неокантіанство, що намагалося вивести будь-яку предметну значущість саме з трансцендентальної суб'єктивності, охарактеризувало поняття переживання як власне факт свідомості[110].

β) До історії слова «переживання»

Дослідження появи слова «переживання» *(Erlebnis)* у німецькомовних текстах приводить до несподіваного наслідку: воно стало звичним тільки в 70-х роках XIX ст. У XVIII ст. його ще просто немає, Шіллер і Ґете його також не знають. Тому, здається, найперші свідчення[111] йо-

---

[110] Заслуга праці Луїджі Парейсона (див.: *Pareyson L.* L'estetica del idealismo tedesco, 1952) полягає в тому, що тут виявлено значення Фіхте для ідеалістичної естетики. Відповідно до цього утворюється можливість простежити прихований вплив Фіхте й Геґеля на течію неокантіанства.

[111] Тут ми завдячуємо довідці, люб'язно наданій Німецькою академією в Берліні, однак і вона не повністю відображає матеріали до словникової статті «Erlebnis». [Тим часом Конрад Крамер подав статтю «Erlebnis» у J. Ritters «Historischem Wörterbuch der Philosophie» (Bd. 2, S. 702711).]

го використання ми знаходимо у листі Геґеля[112]. Проте й у 30-х та 40-х роках нововведення подибується лише у поодиноких випадках (у Тіка, Алексіса й Ґуцкова). Не частіше трапиться нам це слово й у текстах 50-х чи 60-х років, а вже потім, у 70-х, воно несподівано зарясніло повсюди[113]. Схоже на те, що запровадження цього слова до суцільного мовного використання збігається з використанням його в біографічній літературі.

Оскільки тут ідеться про вторинне утворення від слова «переживати» *(erleben)*, яке значно старіше й подибується багато разів уже в текстах Ґете, мотив нового словоутворення треба шукати в аналізі значення слова «переживати». Спочатку воно означало «бути ще живим, коли щось трапилося». Саме звідтіля слово «переживати» несе відтінок безпосередності, з якою сприймається щось дійсне на противагу тому, про що хтось гадає, буцімто знає про нього, та при цьому відсутня впевненість власного переживання; якщо про це почуто від іншого, якщо сприйнято від ходульних усних повідомлень, навіть коли це буде доконаним результатом висновку, припущення чи уявлення. Пережите — це завжди особисто пережите.

Але водночас використовувалася й форма «пережите», яка означала збережений зміст того, що було колись пережите. Такий зміст — неначе результат, який підсумовує тривалість і значення пережитої події. Обидва напрямки розвитку значення, вочевидь, закладено в основу значення створеної форми «переживання»: та безпосередність, що передувала будь-якому тлумаченню, обробці чи доведенню до свідомості, що в кінцевому підсумку стає приводом для тлумачення й матеріалом для формування образу, а також результатом, який від неї походить, тобто зміст, що зберігається.

Згідно з таким подвійним напрямком розвитку значення слова «переживати», використовується воно у біографічній літературі, завдяки чому слово «переживання» й отримало первісні права громадянства. Сутність біографії, особливо біографії митців і письменників XIX ст., полягає в тому, щоб розуміти творчість, виходячи з життя. Її заслуга саме в тому, що обидва значення, які ми вже вирізнили у слові «переживання», були доведені до свідомості й визнані ще як продуктивно взаємопов'язані: який-небудь факт стає переживанням у тій мірі, в якій він не тільки був

---

[112] При описі своєї подорожі Геґель згадує «meine ganze Erlebnis», «все моє переживання» (див.: *Hegel G. W. F.* Briefe, ed. Hoffmeister, III, S. 179). Тут необхідно звернути увагу на те, що йдеться саме про епістолярний жанр, де прийнято безтурботно використовувати несподівані звороти й особливо — запозичені у повсякденно-побутовій мові, надто ж у тих випадках, коли виникають труднощі з пошуком загальноприйнятого слова. Так, поряд із ним Геґель уживає подібний зворот «тепер — про мою життєсутність *(Lebwesen)* у Відні» (S. 55). Цілком очевидно, що він підшукує збірне поняття, таке, що в його розпорядженні відсутнє, про це свідчить також незвичне для мови використання жіночого роду в першому випадку.

[113] У біографії Шляйєрмахера за Дільтеєм (1870), у біографії Вінкельмана за Юсті (1872), у книзі «Ґете» Германа Ґрімма (1877) і, можливо, ще частіше.

пережитий, але й зміст його (суть переживання — *Erlebtsein*) набуває особливої цінності, що й надає цьому факту непроминущого значення. Те, що таким чиним зробилося «переживанням», набуває цілком нового буттєвого статусу, коли виражається воно через мистецтво. Заголовок книги Дільтея «Переживання та поетична творчість», що став знаменитим, виразив таку взаємодію у вигляді максимально лаконічної формули. І справді, саме Дільтей першим надав цьому слову функції поняття, а незабаром воно перетворилося на улюблене модне слівце, піднісшись до визначення настільки вирішального ціннісного поняття, що багато європейських мов негайно включили його до своїх лексиконів як запозичення. Та можна припустити, що власне мовний процес тільки тимчасово зупинився завдяки термінологічному ретушуванню, якому Дільтей піддав це слово.

А тим часом у самого Дільтея ті мотиви, які вплинули на мовні й понятійні інновації слова «переживання», благополучно залишилися ізольованими. Власне кажучи, заголовок «Переживання та поетична творчість» з'явився досить пізно (1905). Перше видання дослідження про Ґете, яке Дільтей оприлюднив 1877 року, хоча й демонструє в певній мірі присутність слова «переживання», але поза всякою термінологічною твердістю, що виникла пізніше й притаманна вживанню понять. Заслуговує на увагу завдання ретельнішого вивчення попередніх форм ужитку слова «переживання», що було потім зафіксовано у понятійному значенні. Те, що слово раптом зарясніло в біографії Ґете (в її дослідженні також), здається чимось більшим за простий випадок, бо сам Ґете, як ніхто інший, здатний був покликати це слово до широкого застосування: його твори розуміються у новому світлі, коли виходити з того, що він пережив, бо він сам говорив про себе, що всі його твори — уривки єдиної великої сповіді[114]. Біографія Ґете, що належить Германові Ґрімму, вживає цю фразу в ролі методичного принципу, тому автор застосовує слово «переживання».

Праця Дільтея про Ґете дає нам змогу зазирнути до неусвідомленої передісторії слова, бо воно присутнє й у виданні 1877 року[115], й у наступній обробці під заголовком «Переживання та поетична творчість» (1905). У своїй праці Дільтей порівнює Ґете з Руссо, і для опису новаторських творів Руссо, що присвячені світові його внутрішнього досвіду, він уживає вираз «пережите», а в парафразі одного з текстів Руссо ми бачимо зворот «переживання юних днів»[116].

---

[114] Див.: *Goethe J. W.* Dictung und Wahrheit, Zweiter Teil, siebentes Buch; Werke, Sophienausgabe, Bd. 27, S. 110.

[115] Див.: Zeitschrift für Völkerpsychologie, Bd. X; пор. примітку Дільтея до «Ґете та поетична фантазія» (див.: *Dilthey W.* Das Erlebnis und die Dichtung, S. 468 ff.).

[116] Див.: *Dilthey W.* Das Erlebnis und die Dichtung, 6. Aufl., S. 219; пор. «Сповідь» Руссо (*Rousseau*, Les Confessions, Partie II, Livre 9). Точної відповідності простежити не вдалося. Тут явно йдеться не про переклад; ми маємо справу з переказом того, про що розповідається у Руссо.

Тим часом навіть у самого Дільтея зміст слова «переживання» спочатку досить розпливчастий. Особливо виразну змогу переконатися в цьому дає той пасаж, із якого Дільтей у найпізніших виданнях виполов слово «переживання»: «Відповідно до того, що він пережив і нафантазував як переживання, в міру свого незнання світу»[117]. Мовиться про Руссо. Та «нафантазованість» переживання аж ніяк не узгоджується ні з первинним змістом слова «переживати», ні з подальшим науковим використанням у самого Дільтея, де «переживання» означає саме безпосередню даність, яка насамкінець може надавати матеріал для образного фантазування[118]. Сама форма слова «переживання», вочевидь, апелює до критики раціоналізму Просвітництва, бо поняття життя набуває тут, починаючи від Руссо, особливого значення. Ймовірно, що вплив Руссо на німецький класицизм виявляється в тому, що він запровадив мірило «стану переживання» «пережитості», завдяки чому стало можливим утворення слова «переживання»[119]. Але розумінню життя властива метафізична підоснова, на якій і будується спекулятивне мислення німецького ідеалізму, й вона відіграє провідну роль у Фіхте й Геґеля, а також і в Шляйєрмахера. Це поняття, на відміну від абстракції розуму й партикулярності сприйняття, імплікує зв'язок із тотальністю, з нескінченністю, що вочевидь сприймається у тих відтінках значення, якими слово «переживання» оперує ще й сьогодні.

Апеляція Шляйєрмахера до живого почуття й проти холодного раціоналізму Просвітництва, заклик Шіллера до естетичної свободи й проти громадської думки, Геґелеве протиставлення життя (а згодом і духу) та «позитивності» — все це було найпершим протестом проти сучасного індустріального суспільства; на початку нашого сторіччя цей протест підносить слово «переживання» до рівня гасла майже релігійного звучання. Під цією ознакою відбувалося повстання художнього модернізму початку століття («молодіжний стиль») проти буржуазних освіти й життєвих форм, і в тому ж напрямку впливали й Фрідріх Ніцше та Анрі Берґсон. Про це свідчить також «духовний рух», що формувався, скажімо, довкола Стефана Ґеорґе, а ще, не останньою чергою, та сейсмографічна точність, що відзначає реакцію на подібні процеси у філософських міркуваннях Ґеорґа Зіммеля. Так філософія сьогодення

---

[117] Zeitschrift für Völkerpsychologie, ibid.

[118] Пор. про Ґете у пізнішій редакції «Переживання та поетичної творчості» у Дільтея (с. 177): «Поезія — це зображення й вираження життя. Вона висловлює переживання й наводить зовнішню дійсність життя».

[119] Мабуть, тут щонайрішучіше вплинула мовна практика Ґете: «Про кожний вірш запитуйте, чи містить він пережите» (Jubilaumsausgabe, 38, 326). Коли підходити з таким виміром до світу зображень та книг, то сам цей світ може бути зрозумілим як предмет переживання. Далеко не випадково у новітній біографії Ґете, що в книзі Фрідріха Ґундольфа, знаходить свій подальший розвиток термінологічне поняття переживання. Розрізнення первісного переживання й переживання на рівні освіченості — це вже послідовний розвиток біографічного понятійного утворення, що й спричинилося до такого злету слова «переживання».

змикається з поглядами своїх романтичних попередників. Захист від механізації життя у масовому побуті сучасності ще й сьогодні настільки очевидно оперує цим словом, що повністю приховав його понятійні імплікації[120].

Отже, романтична передісторія слова покликана допомогти нам зрозуміти понятійне використання його у Дільтея, причому варто згадати, що Дільтей був біографом Шляйєрмахера. Хоча у самого Шляйєрмахера, наскільки вдалося нам простежити, слово «переживання» ще не трапляється, як і слово «переживати». Але не бракує синонімів, що заполонили сферу значення слова «переживання»[121], причому завжди виразно проглядає пантеїстична підоснова. Кожний акт перебуває у постійному зв'язку з безкрайністю життя у вигляді життєвого моменту, і в той же час її маніфестує. Все кінцеве — це вираження, відображення нескінченного.

У Дільтеєвій біографії Шляйєрмахера ми й справді знаходимо, при описуванні релігійних поглядів, найвиразніше використання слова «переживання», де простежується понятійний зміст: «Кожне з його переживань, взяте окремо, це відокремлена, позбавлена своїх пояснювальних зв'язків картина універсуму»[122].

γ) Поняття переживання

Коли ми тепер продовжимо пошуки історії слова «переживання» й звернемося до історії досліджень самого поняття , то зможемо помітити з попереднього викладу, що у Дільтея це поняття, вочевидь, містить у собі два моменти, пантеїстичний і, більшою мірою — позитивістський, тобто «переживання», й ще більшою мірою — його результат. Зрозуміло, що це не випадковість, а спричинила таке його власна позиція

---

[120] Пор., наприклад, відчуження Ротгаккером критики поняття переживання у Гайдеґера, що цілком спрямована на понятійні імплікації картезіанства: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, 1954, S. 431.

[121] Життєвий акт, акт громадського побуту, момент, власне почуття, сприйняття, вплив, спонукання до вільного самовизначення душі, первісно-внутрішнє, збудження і т. ін.

[122] *Dilthey W.* Das Leben Schleiermachers, 2. Aufl., S. 341. Тут треба відзначити прочитання «Erlebnis» (переживання), що я вважаю правильним, поправку до другого видання 1922 року, здійсненого Мулертом, замість «Ergebnisse» (результати) у першому виданні 1870 року (с. 305). Якщо у першому виданні сталася друкарська помилка, то тут відіграла роль саме змістова близькість «переживання» до «результату», що ми вже констатували. Пояснимо на іншому прикладі. У Гото (Vorstudien für Leben und Kunst, 1835) читаємо: «Хоча такий різновид здібності уяви ґрунтується радше на спогадах про минулі стани здобутого досвіду, ніж на саморедукуванні. Спомин зберігає й оновлює деталі та зовнішній спосіб становлення даного результату з усіма обставинами, й навпаки, стає на перешкоді тому, щоб загальне заступило на їх місце». Нікого з читачів не здивувало б, якби в тексті замість «результат» стояло «переживання». [У своєму чи не в останню чергу написаному вступі до його ж біографії Шляйєрмахера Дільтей часто вживає «Erlebnis». Пор.: Ges. Schr., Bd. 13, I, S. XXXV — XLV.]

між спекуляцією та емпірикою, до чого ми ще повернемося. Оскільки для Дільтея важливо створити теоретико-пізнавальне виправдання робіт у галузі гуманітарних наук, то всюди в його побудовах переважає мотив справжнього даного. Отже, це момент теоретико-пізнавальний або, радше, мотив власне теорії пізнання, що сам обґрунтовує себе в ролі непонятійного утворення, відповідно до мовного процесу, що ми мали змогу простежити. Достоту як негаразди, спричинені ускладненнями цивілізації, яку цілком перемінила індустріальна революція, й призвели до віддаленості й недостатності переживання, ввели слово «переживання» до загального мовного вжитку, так і нова дистанція між історичною свідомістю й традицією виводить поняття переживання у його теоретико-пізнавальну функцію. Саме це є характерним для розвитку гуманітарних дисциплін у XIX ст., які не тільки зовні визнавали природні дисципліни у ролі взірця, але й засновувалися на ґрунті, що з нього походить природознавство. Коли відчуження, що його епоха механіки відчувала до природи як природного світу, набуло свого теоретико-пізнавального вираження у понятті самоусвідомлення й «правилі надійності», яке розвинулося до рівня методу, що вимагає «ясної й чіткої перцепції», то гуманітарні науки XIX ст. ставилися до історичного світу з подібною відчуженістю. Духовна творчість минулих часів, мистецтво й історія вже не співвідносилися з його змістом як з таким, що розуміється сам собою, вони стали предметами вивчення, даністю, покликаною сприяти осучасненню минулого. Таке поняття даного є основоположним і для Дільтеєвої понятійної концепції переживання.

Проте даність у галузі гуманітарних наук є своєрідною, й саме це хотів сформулювати Дільтей у понятті «переживання». Приєднуючись до картезіанського визначення «речі, що мислить» *(res cogitans)*, він визначає поняття переживання через рефлексію, через внутрішнє буття, причому намагається, виходячи з такого особливого типу даності, теоретико-пізнавально виправдати саме пізнання історичного світу. Первісні даності, до яких зводиться інтерпретація історичних об'єктів, є вже не даними експерименту й вимірів, вони — одиниці значення. Саме це й прагне довести поняття переживання: розумові структури, які трапляються нам у гуманітарних науках, можуть виявитися чужими й незрозумілими, вони зводяться, в підсумку, до ролі одиниці даного у свідомості, більше вже вже не містячи чужого, такого, що потребує інтерпретації. Вони є вже одиницями переживання, самі собою вже смислові одиниці.

Ми ще побачимо, якого вирішального значення для Дільтея набуває те, що кінцевою одиницею свідомості він називає не сприйняття чи відчуття, що було б само собою зрозумілим для кантіанства чи навіть для кантівської теорії пізнання XIX ст. аж до Ернста Маха, а саме переживання. Тим самим Дільтей обмежує конструктивний ідеал структури свідомості атомами сприйняття, протиставляючи йому загострену концепцію поняття даного. Одиниця переживання (але не психічні елемен-

ти, у яких її можна було б аналізувати) становить дійсну одиницю даного. Тобто у теорії пізнання гуманітарних наук виявляється розуміння життя, що обмежує сферу дії механістичної моделі.

Таке розуміння життя мислиться телеологічно: за Дільтеєм, життя, в кінцевому підсумку, є продуктивністю. При тому, що життя об'єктивується у розумових структурах, все, що розуміється,— це зворотний перехід об'єктивацій життя у духовну активність, від якої вони й походять. Цим поняття переживання вибудовує теоретико-пізнавальну основу для будь-якого пізнання об'єктивного.

Близько до того стоїть й універсальність теоретико-пізнавальної функції, якої поняття переживання набуло у феноменології Гуссерля. У п'ятому логічному дослідженні (р. 2) проводиться чітке розмежування феноменологічного та популярного поняття переживання. Одиниця переживання розуміється не як частка реального потоку переживання окремого «Я», а у вигляді інтенційного відношення. «Переживання» у ролі смислової одиниці тут також телеологічне. До тієї міри, за якою щось переживається та розуміється, існує тільки переживання. Хоча Гуссерль визнає також й неінтенційні переживання, але вони увійшли до смислових одиниць інтенційних переживань як матеріальні моменти. Тим самим поняття переживання, за Гуссерлем, перетворилось на широке найменування всіх актів свідомості, сутнісна структура яких і становить інтенційність[123].

Таким чином, і за Дільтеєм, і за Гуссерлем, у філософії життя, так само як і в феноменології, поняття переживання обертається на суто теоретико-пізнавальне. Вони взяли його у його телеологічному, але понятійно невизначеному значенні. Кажучи, що те, що виявляється у переживанні, означає життя, ми скажемо не більше того, ніж коли б ми стверджували, ніби останнє — це, власне, те, до чого ми повертаємося. Понятійне значення досягнутого результату до певної міри виправдане історією слова «переживання», бо ми вже переконалися, що його структура містить у собі й значення інтенсивності. Коли щось зветься переживанням чи оцінюється як таке, то воно завдяки його значенню включається до смислового цілого. Те, що вважається переживанням, може бути усунене іншими переживаннями (у процесі яких переживається щось інше) або життєвим процесом узагалі, в ході якого не пережите «ніщо». Те, що вважається конкретним переживанням,— це вже не просто звичайна минущість у потоці життя свідомості; воно розуміється як одиниця й тому набуває нового способу буття у значенні такого. Тому цілком зрозуміло, яким чином дане слово виникло в біографічній літературі, походячи, в кінцевому підсумку, саме від автобіографічного застосування. Те, що може бути назване переживанням, є конституйованим у пам'яті. Ми маємо на увазі той значущий зміст, яким володіє досвід то-

[123] *Husserl E.* Logische Untersuchungen, II, S. 365, Anm.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, 65.

го, хто щось пережив, і який є незмінним для нього. Подібні міркування створюють додаткову арґументацію при обговоренні інтенційного переживання й телеологічної структури свідомості. Тоді як, з другого боку, в понятті переживання відображається ще й певне протиставлення життя поняттям. Переживання — це наголошена безпосередність, що позбавляє сенсу будь-яке судження. Все ж бо, що пережите, пережито самостійно, воно належить до єдності цього індивіда, але водночас містить у собі ні з чим не змішане, невідтворюване свідчення про життя конкретного індивіда, що береться загалом. Так само в ньому, відповідно до суті справи, не закінчується й те, що за його допомогою може передаватися чи закріплюватися у ролі його значення. Автобіографічна чи біографічна рефлексія, де зумовлюється зміст його значення, лишається неначе вплавленою в цілісність процесу життя й робиться його постійною супутницею. Побутовий різновид переживання саме в тому й полягає, що воно описується через властивість ніколи не закінчуватися. Ніцше говорить:«У людей глибоких усі переживання надовго»[124]. Тобто він має на увазі, що вони не скоро забуваються, їх засвоєння — тривалий процес, і саме в ньому закладено їхні власні буття й значення, а не тільки в первісно-пізнавальному змісті як такому. Отже, під тим, що ми емфатично називаємо переживанням, розуміється щось незабутнє й невідтворюване, безумовно невичерпне в аспекті пізнавальної дефініції свого призначення[125].

З філософської точки зору ця двобічність, з'ясована нами у понятті переживання, означає, що поняття не вичерпується відзначеною у ньому функцією слугувати останньою даністю й фундаментом для всілякого пізнання. В ньому закладено й дещо таке, що потребує визнання та висуває нездоланну проблему: його внутрішні стосунки з життям[126].

Така широка тема, що торкається зв'язку життя й переживання, виходить насамперед із двох передумов, і згодом ми подивимось, яким чином Дільтей, й особливо Гуссерль, зазирнули всередину цієї проблематики. Саме тут криється те основоположне значення, яким володіє критика будь-якого субстанційного вчення про душу, й теорія трансцендентального поєднання самосвідомості, синтетичного поєднання аперцепції, що з ним не збігається. До такої критики раціоналістичної психології прилучилася й та ідея психології, виступила з точки зору критичного методу; такою була спроба, яку зробив 1888 року Пауль Наторп[127],

---

[124] *Nietzsche F.* Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Bd. XIV, S. 50.

[125] Пор.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 29 ff.

[126] Згодом Дільтей звузив власну дефініцію переживання, пишучи: «Переживання — це таке якісне буття-реальність, що не може бути визначеним через внутрішній побут, а заглиблюється навіть у те, що без нього не піддавалося б оволодінню» (Bd. VII, S. 230). Наскільки мало це узгоджується з вихідним пунктом суб'єктивності, він, по суті, так і не з'ясував, однак усе ж таки усвідомив у вербально-рефлективній формі: «чи можна сказати: піддаватися оволодінню?».

[127] Див.: *Natorp P.* Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888; Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1912 (Neubearb).

на основі чого Ріхард Геніґсвальд згодом обґрунтував поняття психології мислення[128]. Наторп визначив предмет критичної психології, застосувавши поняття усвідомлення, що відображає безпосередність переживання, й розробив метод універсальної суб'єктивації у вигляді способу вивчення реконструктивної психології. Згодом Наторп підкріпив свою головну передумову докладною критикою виникнення понять у сучасних йому психологічних пошуках. Водночас уже в 1888 році він висловив ту основну думку, за якою конкретність переживання, або ж тотальність свідомості, становить неподільну єдність, яка лише диференціюється й визначається об'єктивним методом пізнання. «Свідомість означає життя, тобто суцільний взаємозв'язок». Це виявляється насамперед у стосунках свідомості й часу: «Не свідомість є даною як процес у часі, а час як форма свідомості»[129].

У тому ж 1888 році, коли Наторп таким чином виступив проти панівної психології, вийшла в світ перша книжка Анрі Берґсона «Безпосередньо дане свідомості», критичний випад проти сучасної психофізики, де з тією ж рішучістю, що й у Наторпа, розуміння життя повернуто супроти об'єктивуючої, а надто — проти просторової тенденції при утворенні понять у галузі психології. Тут містяться висловлювання щодо «свідомості» та її непорушної конкреції, що нагадують Наторпові думки. Для цього Берґсон використав термін «протяжність» *(durée)*, що згодом став знаменитим, адже ним виражається абсолютна континуальність психічного. Берґсон бачить його у вигляді «організації», тобто визначає, ґрунтуючись на способі буття живого *(être vivant)*, де кожен елемент репрезентує ціле *(représentatif du tout)*. Внутрішнє проникнення хоч би якого елементу до свідомості він порівнює з тим, як сприймаються всі звуки при слуханні мелодії. У Берґсона це можна також визначити як антикартезіанський момент у розумінні життя, той, що його він захищає від об'єктивуючої науки[130].

Якщо розглянути точне визначення того, що тут зветься життям і що з того істотне для поняття переживання, то виявиться, що співвідношення життя й переживання не таке, як співвідношення загального та особливого. Визначена у своєму інтенційному змісті єдність переживання співвідноситься радше з безпосередньо цілим, з тотальністю життя. Берґсон веде мову про «репрезентації» цілого, й так само і вжите Наторпом поняття взаємозв'язку, відображує «органічний» зв'язок частини й цілого. У такому аспекті Ґеорґ Зіммель аналізував цю тезу насамперед як «прорив життя за власні рамки»[131].

Отже, репрезентація цілого у миттєвому переживанні виходить дале-

---

[128] Див.: *Hönigwald R.* Die Grundlagen der Denkpsychologie, 1912, 2. Aufl., 1925.
[129] Див.: *Natorp P.* Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, S. 32.
[130] Див.: *Bergson H.* Les données immédiates de la conscience, p. 76 ff.
[131] Див.: *Simmel G.* Lebensanschauung, 2. Aufl., 1922, S. 13. Згодом ми побачимо, що рішучий крок був зроблений Гайдеґґером, який онтологічно серйозно поставився до діалектичної гри навколо розуміння життя (пор. S. 247 ff.).

ко за рамки факту обумовленості переживання через його предмет. Будь-яке переживання, повторимо слідом за Шляйєрмахером,— «момент нескінченного життя»[132]. Ґеорґ Зіммель, який не тільки супроводив злет слова «переживання» до рівня модного гасла, а й значною мірою несе відповідальність за такий злет, угледів відмінності цього поняття саме в тому, що «об'єктивне стає не тільки образом та уявленням, але й моментом самого життєвого процесу»[133]. Він якось відзначив, що в кожному переживанні міститься часточка пригоди[134].

Але що таке пригода? Вона — аж ніяк не простий епізод, бо епізоди є послідовно з'єднуваними одиничностями, позбавленими внутрішніх зв'язків, і — саме тому — тривалого значення, бо вони лиш епізоди. Пригода ж навпаки: хоч і уриває буденний стан речей, але позитивно й значуще пов'язана з тією послідовністю, яку вона ж уриває. Так, пригода дарує нам змогу відчути життя загалом, у всій його силі й широчіні. На цьому й засновується її притягальна сила. Вона розриває обумовленість і притупленість бачення, під знаком яких і проминає пересічне життя. Вона сміливо прямує у незнане.

Та водночас пригода несе вказівку й на характер винятку, притаманний їй саме як пригоді, й тому виникає зворотний зв'язок із буденним, куди пригода внесена бути не може. Пригода має трапитися, і її треба скласти, неначе іспит, немов перевірку, з пригод виходять збагаченішими й зрілішими. Насправді ж дещо від цього всього міститься й у переживанні.

Всяке переживання виходить за межі свого життєвого континууму — й водночас є пов'язаним із загальною сукупністю власного життя. За край свого «значення» воно виходить не тільки тому, що як переживання живе до тієї миті, коли буде остаточно перероблене й «зняте» у загальних стосунках власного життєвого усвідомлення, але й за самим способом такої переробки. Мається на увазі значення, що надається переживанню самим його суб'єктом, і доти, доки він сам перебуває всередині цілого у своєму житті, ціле залишається в ньому й для нього сучасністю.

Наприкінці нашого понятійного аналізу «переживання» з'ясовується, у чому полягає спорідненість структури переживання взагалі зі способом буття естетичного. Естетичне преживання — це не тільки різновид переживання, що існує нарівні з іншими, але ще й репрезентація самої суті переживання взагалі. Тим же чином, що й художній твір, коли він перетворюється на світ-для-себе, естетично пережите відривається як переживання від усіх зв'язків із дійсністю. Вираженням художнього твору, здається, можна вважати його властивість перетворюватися на естетичне переживання, що, проте, свідчить: той, хто переживає, одним по-

---

[132] Див.: *Schleiermacher F.* Über die Religion, II. Abschnitt.
[133] Див.: *Simmel G.* Brücke und Tür, ed. Landmann, 1957, S. 8.
[134] Див.: *Simmel G.* Philosophische Kultur. Gesammelte Esseys, 1911, S. 11 — 28.

штовхом виривається, завдяки силі мистецтва, із послідовності свого життя, однак водночас йому відкривається зв'язок з усією сукупністю його буття. У переживанні мистецтва закладено повноту значення, що належить не лише цьому окремому змістові чи предмету, але й втілює ціле змістовне життя. Естетичне переживання завжди містить у собі пізнання безкрайньо, цілого, і то саме тому, що не змикається з іншими у поєднанні відкритого процесу пізнання, а ним безпосередньо представлене ціле, й саме тому його значення є нескінченним.

Тією ж мірою, якою естетичне переживання (про що ми вже вказували вище) буквально й фактично репрезентує зміст поняття «переживання», нам зрозуміло, що таке поняття перетворилося на основне при обґрунтуванні позиції мистецтва. Художній твір розуміється як випадок символічної репрезентації життя, й переживання тією ж мірою наближається до цього випадку. Тому його можна визначити як предмет естетичного переживання. Наслідком цього для естетики буде те, що так зване мистецтво переживання виникає вже у ролі власне мистецтва.

c) Межі мистецтва переживання. Реабілітація алегорії

Поняття мистецтва переживання містить помітну двозначність. Спочатку мистецтво переживання вочевидь розуміє те, що мистецтво походить від переживання й стало його вираженням. Однак у довільному розумінні поняття мистецтва переживання прикладається і до такого мистецтва, яке призначене для естетичного переживання. Отже, обидва вони збігаються. Те, що включає до себе сутнісне визначення «бути вираженням переживання», не може бути зрозумілим інакше, як тільки через переживання.

Поняття «мистецтво переживання», як і в усіх подібних випадках, несе на собі ознаку відчуття межі, покладеної перед його претензією на значущість. Лише тоді, коли не є самоочевидним, що твір мистецтва — це перевтілене переживання й що таке перевтілення завдячує своїм існуванням натхненню генія, який із сомнамбулічною впевненістю створює твір мистецтва, твір, що свого часу стане переживанням того, хто його сприйматиме,— тільки тоді усвідомлюється граничність самого поняття мистецтва переживання. Часи Ґете, сторіччя, що стало епохою, відзначені для нас самоочевидністю таких передумов. Лише тому, що для нас вони завершилися й ми можемо зазирнути за край епохи, ми спроможні виразно розгледіти їх у їхніх власних межах і почерпнути звідти поняття.

Поступово ми починаємо розуміти, що ті часи були лише епізодом у сукупній історії мистецтва й літератури. Чудові дослідження з літературної естетики середньовіччя, здійснені Ернстом Робертом Куртіусом, дають нам у цьому плані достатні уявлення[135]. Коли ми зазирнемо за

[135] Див.: *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, 1948.

рамки мистецтва переживання, де починають діяти інші виміри, то в західному мистецтві відкриваються нові широкі обрії, що від часів античності й до епохи бароко підпорядковані принципово іншим вартісним вимірам, аніж критерій переживання, й до того ж перед нами відкривається перспектива зовсім інших мистецьких світів.

Звичайно, все це може становити для нас «переживання». Така естетична самоконцепція завжди до наших послуг. Але не варто помилятися, вважаючи, нібито сам твір мистецтва, що таким чином стає предметом нашого переживання, для цього, власне, й призначений. Наші ціннісні поняття генія й переживання у даному випадку неадекватні. Можна згадати й інші точки виміру та припустити наступне: твір мистецтва робиться таким не завдяки автентичності переживань чи інтенсивності їх вияву, а завдяки майстерному поєднанню точних форм і способів оповіді. Таке протиставлення точок виміру справедливе для всіх видів мистецтва, й особливого вияву воно набуває у галузі словесних мистецтв[136]. Ще у XVIII ст. поезія та риторика, хоч це й дивно звучить для нашої свідомості, стояли поруч. Кант угледів у них обох «вільну гру уяви як справу розуму»[137]. І поезію, і риторику він називає витонченими мистецтвами й оцінює як «вільні» тією мірою, якою в них обох діє ненарочита гармонія обох пізнавальних здатностей, чуттєвості розуму. Масштаби переживання й геніального натхнення мали внести цілком відмінне розуміння «вільного» мистецтва порівняно з цією традицією — таке, якому відповідає лише поезія, оскільки в ній поєднується все конкретно-минуще, а риторика з цього поняття випадає.

Знецінення риторики у XIX ст. стало водночас необхідним наслідком використання вчення про неусвідомленість твору генія. Простежмо це на конкретному прикладі історії понять *символу* й *алегорії*, внутрішня співвіднесеність яких змістилася в процесі розвитку Нового часу.

Навіть ті дослідники, що цікавляться історією слів, часто не надають належної уваги факту, що мистецьке протиставлення алегорії та символу, яке здається нам цілком закономірним, насправді виявилося наслідком розвитку двох останніх сторіч, а на самому їх початку сподіватися на щось подібне було настільки безглуздо, що куди правомірнішим було б поставити запитання, яким чином узагалі виникла потреба в такому розрізненні й протиставленні. Не можна не брати до уваги й того, що Вінкельман, чий вплив на естетику й історичну філософію епохи був визначальним, застосовує обидва поняття як синоніми, й це справедливо щодо всієї естетичної літератури XVIII ст. За своїм значенням обидва слова спочатку дійсно мають певну спільність: вони визначають щось таке, сенс чого складається не з яскравості вияву, полягає не в подобі чи словесній оболонці, а в значенні, що сягає за його рамки. Їх

---

[136] Пор. також протиставлення символічної та виразної мови, покладене Бекманом в основу його праці. (*Böckmann P.* Formgeschichte der deutschen Dichtung.)

[137] K. d. U., § 51.

спільність полягає в тому, що таким чином тут дещо замінює щось інше. Така значуща співвіднесеність, завдяки чому нісенітниця набуває сенсу, а чуттєво несприйнятне сприймається, зустрічається і в сфері поезії та образотворчого мистецтва, і в релігійно-сакраментальній сфері.

Особливої уваги потребує вивчення того, наскільки античне вживання слів, що означають символ та алегорію, вже закладало фундамент подальшого їх протиставлення, до якого ми звикли. Тут можна тільки окреслити деякі головні лінії. Зрозуміло, що спочатку обидва поняття взагалі не мали нічого спільного між собою. Алегорія первісно належала до сфери мови, логосу, й тому була риторичною, а також і герменевтичною фігурою. Замість того, що власне малося на увазі, говорилося інше, доступніше й конкретніше, але так, щоб воно дозволяло зрозуміти те, про що тут ішлося[138]. Символ, навпаки, не обмежується сферою логосу, тому що він завдяки своєму значенню не поєднаний з іншим значенням, і його власне буття, яке він чуттєво сприймає, набуває окремого «значення». Аж коли воно показане, лише тоді воно уособлює те, у чому можна впізнати дещо інше. Такі, наприклад, гостьові позначки *(tessera hospitalis)* у Давньому Римі та багато чого іншого. Отже, «символ» — це те, що впливає не через один свій зміст, а через свою показуваність, тобто перетворюється на документ[139], за яким упізнаються члени якогось товариства: чи то це релігійний, чи світський символ, на кшталт позначки, посвідчення чи паролю,— в будь-якому випадку значення символу ґрунтується на наявності та пред'явленні, отримуючи свою репрезентуючу функцію тільки шляхом показування або висловлювання.

Хоча обидва поняття, алегорія та символ, належать до різних сфер, вони близькі між собою не тільки загальністю структури репрезентації чогось через дещо інше, але й тим, що набувають переважного застосування у релігійній сфері. Алегорія виникає завдяки теологічній потребі елімінувати від релігійного переказу (як спочатку було у Гомера) все огидне, аби можна було виявити істину. Всюди у риторичному застосуванні вона набуває відповідної функції, коли описові та непрямі висловлювання робляться найбільш придатними. Недалеко від такого риторично-герменевтичного розуміння алегорії міститься й поняття символу (здається, вперше засвідчене у Хрісіппа в значенні алегорії)[140] — насамперед завдяки християнській перебудові неоплатонізму. Псевдо-Діонісій уже в пролозі до свого головного твору обґрунтовує потребу описувати символічно *(symbolikos)* тим, що надчуттєве буття Бога є несумірним для нашого духу, що звик до чуттєвості. Тому символ набуває анагогічної функції[141], вводячи в пізнання божественного, так само, як і але-

[138] Термін «алегорія» (*ἀλληγορία*) виступає замість первісного *ὑπόνοια* («здогад, припущення»): Plut. de. aud. poet., 19e.

[139] Я ладен припустити, що значення «договір» для терміна «символ» може засновуватися або на характері угоди, або на документальності.

[140] St. Vet. Fragm. II, 257f.

[141] *συμβολικῶς καὶ ἀναγωγικῶς*, de Coel. I, 2.

горичний зворот мови вказує на «вище» значення. Алегоричний спосіб викладу й алегоричний спосіб пізнання обидва нарівні засновуються на неодмінності: неможливо ж пізнати Бога інакше, як тільки виходячи з чуттєвого.

Але у понятті символу звучить і метафізична підоснова, якої повністю позбавлене риторичне використання алегорії. Можна, виходячи з чуттєвого, піднятися до божественного, тому що чуттєве — це не просто мізерність і темрява, це витік і відблиск істинного. Сучасне розуміння символу неможливо збагнути без його гностичної функції й метафізичної підоснови. Слово «символ» змогло піднестися від свого вживання у значенні «документ», «розпізнавальний знак», «посвідчення» до рівня філософського поняття таємного знаку, потрапивши до близького сусідства з ієрогліфом, розгадка якого доступна лише втаємниченим, тоді як символ — це не просто довільне знакове визначення або значуща заміна, оскільки його передумова — метафізичний зв'язок видимого та невидимого. Нерозривність видимого обрису та невидимого значення, «точка перетину» двох сфер лежить в основі усіх форм релігійних культів. Близьким до цього є й застосування символу в сфері естетичного. За Зольґером[142], символічне означає таке «існування, де ідея розпізнається через який-небудь спосіб», тобто йдеться про типову для творів мистецтва внутрішню єдність ідеалу й явища. Алегоричне ж, навпаки, може здійснювати таку значущу єдність лише за допомогою тлумачення, що виходить до чогось іншого.

І все ж поняття алегорії набуло свого часу істотного розширення, в процесі чого воно стало визначати не тільки мовний зворот і зміст викладу *(sensus allegoricus)*, але й відповідне образне зображення абстрактних понять у мистецтві. Цілком зрузуміло, що при цьому поняття риторики й поетики прислужилися у ролі моделей для естетичного утворення понять у галузі образотворчого мистецтва[143]. Риторична форма поняття алегорії так сильно вплинула на розвиток значення, що алегорія вже потребувала не власне метафізичної первісної спорідненості (що

---

[142] Див.: *Solger K.* Vorlesungen über Ästhetik, ed. Heyse, 1829, S. 127.

[143] Варто було б дослідити, коли саме стався перехід слова «алегорія» від власного мовного використання до сфери образотворчого мистецтва. Невже тільки внаслідок емблематики? (див.: *Mesnard P.* Symbolisme et Humanisme, in: Umanesimo e Simbolismo, ed. Castelli, 1958). У XVIII ст. ж, навпаки, коли мова заходила про алегорію, то насамперед мали на увазі образотворче мистецтво, а звільнення поезії від алегорії, за уявленням Лессінґа, розумілося передовсім як її визволення від взірця образотворчих мистецтв. Хоча позитивне ставлення Вінкельмана до поняття алегорії ніяк не збігається ні з тодішнім смаком, ні з поглядами таких сучасних йому теоретиків, як Дюбо та Альґаротті. Складається враження, що він, коли вимагає, аби пензель художника «вмочався в розум», перебуває найвірогідніше під впливом Вольфа й Баумґартена. Тобто він не заперечує алегорії взагалі, проте апелює до класичної античності, на тлі чого новітня алегорія знецінюється. Приклад Юсті (див.: *Justi C.* Diego Velasquez und sein Jahrhundert, I, S. 430 ff.) вчить нас, як мало може виправдати погляди Вінкельмана загальна анафема на алегорію у XX ст.,— так само, як і та безтурботна самовпевненість, з якою їй протиставляли поняття символічного.

мається на увазі у випадку із символом), а радше супідлеглості, встановленої умовно, а згодом догматично зафіксованої, що дозволяло їй використовувати образні зображення потворного.

Десь таким самим чином можна підсумувати й пояснити і ті тенденції мовного вжитку, які наприкінці XVIII ст. призвели до того, що символ та символічне, як наділені внутрішньою й сутнісною значущістю, були протиставлені зовнішньому й штучному визначенню алегорії. Символ — це збіг чуттєвого й позачуттєвого, тоді як алегорія — це багатозначна натяжка чуттєвого на позачуттєве.

Отже, під впливом поняття генія та суб'єктивації «вираження» цієї різниці значень дійшло вже до ціннісного протиставлення. Символ як такий, що може тлумачитися без кінця-краю в силу власної невизначеності, протиставляється алегорії, що їй притаманна точна співвіднесеність значення, чим вона й вичерпується, ніби наразі йдеться про мистецтво й немистецтво. Саме непевність його значення й допомогла переможно злетіти слову й *поняттю символічного* в той час, коли раціоналістична естетика доби Просвітництва упала жертвою критичної філософії й поняття генія. Тому заслуговує на увагу спроба сучасного розгляду цієї ситуації.

Вирішальним було те, що Кант у § 59 «Критики здатності до судження» вдався до логічного аналізу поняття символу, що дозволило йому відділити символічне зображення від схематичного. Воно виявляється зображенням, а не простим означенням, неначе в так званому логічному «символізмі»; але символічне зображення не відображає поняття безпосередньо, мов трансцендентальний схематизм у філософії Канта, а робить це непрямим способом, «завдяки чому вираження містить у собі не справжню схему для понять, а всього лише символ для рефлексії». Таке розуміння символічного зображення стало одним із найблискучіших здобутків мислення Канта. Тим самим Кант віддає належне теологічній істині, що набула схоластичного вигляду в ідеї аналогії сущого *(analogia entis)*, й утримує людські поняття на відстані від Бога. З такої позиції він відкриває (наполегливо посилаючись на те, що «ця справа» заслуговує на глибше вивчення) символічний характер дії мови, стійку її тенденцію до метафоричності, а наприкінці особливо звертається до опису співвідношення прекрасного з морально добрим; подібна співвіднесеність не може бути ієрархічно супідлеглою або ієрархічно рівноправною. «Прекрасне є символом морально доброго» — в такій, наскільки обережній, настільки й викарбуваній формулі, Кант поєднав вимогу повної свободи рефлексії для естетичної здатності до судження з її гуманною суттю, й саме ця думка набула найвеличнішого історичного значення. У цьому Шіллер був його послідовником[144]. Коли він обґрунтовував ідею естетичного виховання роду людського через сформульовану ще

[144] У творі «Про ґрації та гідність» він вказує, що прекрасний предмет править за «символ» ідеї (див.: *Schiller F.* Werke ed. Güntter u. Witkowski, 1910 f., Teil 17, S. 322).

Кантом аналогію прекрасного та морального, то зміг піти за його настійливою вказівкою: «Смак робить можливим неначе перехід від чуттєвого збудження до вже звичного морального інтересу, без якого-небудь насильницького стрибка»[145].

Постає питання: яким чином таке поняття символу перетворилося у звичній нам системі на протиставлення поняттю алегорії? У Шіллера про це нічого не говориться, навіть коли він приєднується до критики холодних і штучних алегорій, що Клопшток, Лессінґ, молодий Ґете, Карл-Філіп Моріц та інші спрямували проти Вінкельмана[146]. Тільки у листуванні Шіллера й Ґете намітився новий обрис поняття символу. У своєму знаменитому листі від 17 серпня 1797 року Ґете описує навіяний йому франкфуртськими враженнями сентиментальний настрій, згадуючи й речі, які викликали цей ефект: «що вони власне символічні, тобто (що вочевидь не варто пояснювати) вони — знаменні випадки, які у характерній різноманітності виявилися представниками багатьох інших, містячи в собі певну цілісність...». Він надає ваги такому власному досвіду, бо той має допомогти йому уникнути «мільйоноголової гідри емпірики». Шіллер підтримує його в цьому, вважаючи, що такий сентиментальний спосіб сприйняття суголосний із тим, «що ми спільно з цього приводу з'ясували». Але для Ґете це був, очевидно, *не так естетичний досвід, як пізнання дійсності*, для чого він, певне, виходячи з міркувань старопротестантського слововживання, й застосував поняття символічного.

Шіллер зі своїх ідеалістичних позицій відхиляє подібну концепцію символіки дійсності й тим самим посуває значення символу в напрямку до естетичного. Так само й Мейєр, друг Ґете, наслідує «естетичне» вживання поняття символу, відділяючи істинний твір мистецтва від алегорії. Та для самого Ґете художньо-алегоричне протиставлення символу й алегорії лишається тільки окремим виявом загальної спрямованості до зна-

---

[145] *Kant,* Kritik der Urteilskraft 3, S. 260.

[146] Ретельні розшуки ґетевської філології вживання слова «символ» у Ґете (див.: *Müller C.* Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffes in Goethes Kunstanschauung, 1933) показують, наскільки важливим було зіткнення сучасників з вінкельманівською естетикою алегорії та якого значення у зв'язку з цим набули естетичні погляди Ґете. У виданні Вінкельмана Фернов (Bd. I, S. 219) і Генріх Майєр (Bd. II, S. 675 ff.) подають вироблене в дусі ваймарського класицизму поняття символу вже як таке, що розуміється само собою. Хоч би як швидко вкорінювалося в цій галузі мовне вживання Шіллера й Ґете — нам здається, що у Ґете це слово ще не набуло ніякого естетичного значення. Заслуга Ґете у наданні чіткості поняттю символу вочевидь походить з іншого джерела, а саме, від протестантської герменевтики та вчення про таїнства, що Лооф, спираючись на вказівки Ґергарда, визнає за цілком можливе (див.: *Loof H.* Der Symbollbegriff, S. 195). Особливо вдало наочно пропонує це Карл-Філіп Моріц. Хоча його погляди на мистецтво цілком сповнені духом Ґете, але в критиці алегорії він пише, що алегорія «наближається до простого символу, у випадку з яким немає місця поняттю прекрасного» (цит. за: *Müller*, S. 201). [Тим часом багатий матеріал подає збірник, виданий В. Гаугом: *Haug W.* (Hrsg.), Formen und Funktionen der Allegorie, Symposion Wolfenbüttel, 1978, Stuttgart (Metzler), 1979.

чущого, яку він скрізь розшукує. Так він використовує поняття символу, наприклад, для кольору, тому що й тут «дійсне ставлення водночас означатиме й значення», в чому явно проглядає традиційна герменевтична схема алегоричного, символічного й містичного *(allegorice, symbolice, mystice)*[147], аж до того, що він пише про означене слово: «Все, що відбувається, становить символ, причому він цілком відображає себе самого, вказує на все інше»[148].

У філософській естетиці подібне слововживання було доречне насамперед стосовно грецької «релігії мистецтва». Але те ж саме виразно демонструє й розвиток філософії мистецтва з міфології за Шеллінґом. Карл-Філіп Моріц, до кого апелює Шеллінґ, у своєму «Вченні про богів» уже доводив, що міфологічна творчість «розчинена серед пустої алегорії», однак він іще не вживав найменування «символ» у застосуванні до такої «мови фантазії». Шеллінґ пише: «Міфологічне оповідання, зокрема, слід розуміти не схематично чи алегорично. Бо вимога абсолютного художнього зображення така: зображення під знаком *повної нерозрізненості*, тобто саме таке, щоб загальне цілком було особливим, а особливе — цілком було загальним, а не тільки його позначало»[149]. Коли Шеллінґ таким чином уявляє дійсне співвідношення міфології та алеґорії, він тим самим готує для поняття символу центральну позицію у філософії мистецтва. Теза щодо символічності всякого мистецтва, яку ми бачили у Зольґера, також близько стоїть до всього сказаного вище[150]. Тим самим Зольґер хоче сказати, що твір мистецтва — це, власне, «форма буття самої ідеї», й зовсім не те, що значенням твору буде ідея, винайдена разом із ним. Для твору мистецтва як творіння генія характерне те, що його значення, радше, закладене в самому явищі, тобто воно не трапляється у ньому довільно. Шеллінґ спирається на німецький переклад слова «символ» у розумінні «усвідомлений образ» *(Sinnbild)*, стверджуючи, що «ми хочемо, щоб предмет абсолютного художнього зображення був таким самим конкретним і подібним лише собі, як образ, проте настільки ж узагальненим та усвідомленим, мов поняття»[151]. Насправді ж у визначенні поняття символу вже у Ґете головне значення надається тому, що тут втілилася сама ідея. Лише тому, що до поняття символу імпліцитно включено внутрішню єдність символу й того, що символізується, воно й піднялося до рівня універсального основного поняття естетики. Символ розуміється як об'єднання чуттєвого явища й позачуттєвого значення, й таке об'єднання, достоту як у випадках із первісним змістом цього слова у грецькій мові та з його термінологічним використанням у релігійних

---

[147] *Goethe I. W.* Farbenlehre, Des ersten Bandes erster, didaktischer Teil, Nr. 916.

[148] Лист до Шубарта від 3 квітня 1818 року. Подібно висловлюється й молодий Фрідріх Шлеґель (див.: *Schlegel F.* Neue philosophische Schriften, ed. J. Korner, 1935, S. 123): «Будь-яке знання символічне».

[149] *Schelling.* Philosophie der Kunst (1802) (WW. V, 411).

[150] Див.: *Erwin.* Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, II, 41.

[151] Див.: *Schelling.* Philosophie der Kunst, V, 412.

конфесіях, є не додатковою супідлеглістю, як для знакових імен, а поєднанням того, що й має існувати сукупно. Кожна символіка, з допомогою якої «священство відображає найвище знання», засновується передусім на тому «первісному поєднанні» богів і людей, за словами Фрідріха Кройцера[152], що його «символіка» ставить завдання виявляти загадкову символіку доісторичних епох, яка викликає безліч суперечок.

Розширення поняття символу до естетичного універсального принципу сталося, однак, не без опору, тому що внутрішня єдність образу та значення, що й утворює символ, далеко не проста. Символ не поєднує автоматично світу ідей із чуттєвим світом; він дає нам змогу задуматися над невідповідністю форми й сутності, вираження й змісту. Особливого значення набуває залежність від напруги релігійної функції символу, що тут виникає. Те, що внаслідок такої напруги можливе миттєве й повне перетинання в рамках культу явища й нескінченного, передбачає існування внутрішнього поєднання кінцевого й незмірного, що наповнює символ значенням. Релігійна форма символу тим самим точно відповідає первісному грецькому визначенню цього слова: бути відокремленням єдиного та поєднанням двоїстості.

Несумірність форми й сутності є визначальною для символу в тій мірі, за якою дане значення може виходити за рамки його чуттєвої осяжності. У цій несумірності й закладено той притаманний символові характер несталості й неврівноваженості поміж формою й суттю. Отже, несумірність буде тим сильніша, чим темніший і значніший символ, й тим обмеженішою, чим сильнішим значенням пронизується форма: саме таку ідею плекав Кройцер[153]. Гегелеве обмеження використання символічного лише символізмом східного мистецтва спирається у своїй основі на несумірність образу й змісту. Перевага значення, що тут мається на увазі, характерна для особливої форми мистецтва[154], що відрізняється від мистецтва класичного тим, що воно вище за подібні несумірності. Але це вже очевидна усвідомлена фіксація й штучне звуження поняття, що, як ми вже переконалися, має виявляти не так несумірність, як перетинання образу та змісту. Тут слід додати, що гегелівське обмеження поняття символічного, хоча воно й зібрало чимало послідовників, суперечило тенденціям новітньої естетики, яка від часів Шеллінга намагається подумки визначати це поняття саме у вигляді єдності явища й значення, аби обґрунтувати естетичну автономію, відстоявши її від зазіхань поняття[155].

Тепер простежмо відповідне цьому процесові *знецінення алегорії*. Від самого початку в ньому міг відіграти роль опір французькому класи-

---

[152] Див.: *Creuzer F.* Symbolik, I, § 19.

[153] Ibid., § 30.

[154] Див.: *Hegel.* Ästhetik, I (Werke 1832 ff., Bd. X, 1), S. 403 f. [Пор. мою працю: «Hegel und die Heidelberger Romantik», Hegel D., S. 87 — 98; Bd. 3 der Ges. Werke.]

[155] Хоча приклад Шопенгауера доводить, що мовне застосування, згідно з яким у 1818 році символ сприймався як спеціальний випадок суто умовної алегорії, зберігалося ще й 1859 року: Світ як воля й уявлення, § 50.

цизму з боку німецької естетики часів Лессінґа й Гердера[156]. Принаймні Зольґер зберігає за словом «алегорія» дуже високе значення у всьому християнському мистецтві, а Фрідріх Шлеґель пішов іще далі, сказавши, що все прекрасне є алегорією *(Розмова про поезію)*. Застосування Геґелем поняття символічного (як у Кройцера) все ще зближує його з поняттям алегорії. Проте це слововживання філософів, у основу якого покладено романтичні ідеї співвідношення мови та невимовного й відкриття алегоричної поезії «східних країн», не втрималося в гуманітарній освіті XIX ст. При цьому посилаються на ваймарський класицизм, хоча насправді неґативна оцінка алегорії була тим переважаючим початком німецької класики, що з усією необхідністю виник унаслідок визволення мистецтва від тенет раціоналізму й розробки поняття генія. Вона базується на певних традиціях і постійно має певне задане значення, що ніяк не протиставляється осягненню за розумом через поняття. Навпаки, поняття й алегорія тісно пов'язані з догматикою: з раціоналізацією міфології — у грецькому просвітництві чи з християнським викладом Святого Письма в ролі єдиного вчення — у патристиці, а також, нарешті, з примиренням християнської традиції й античного просвітництва, що заклали основу мистецтва й літератури Нового часу, останньою формою якого було бароко. Розрив цієї традиції позначився й на алегорії, бо на той час, коли сутність мистецтва визволилася від усіх догматичних пут, діставши змогу визначатися неусвідомленою творчістю генія, алегорія неминуче перетворилася на щось естетично суперечливе.

Як бачимо, художньо-теоретичні побудови Ґете сприяли тому, що символічне виявилося зафіксованим як позитивне поняття мистецтвознавства, а алегоричне — як поняття неґативне. Особливо це вплинуло на його власну творчість тією мірою, якою в ній можна вбачати сповідь, тобто поетичний образ переживання. Запроваджена ним міра пережитості стала у XIX ст. керівним цінносним поняттям. Те, що у творчості самого Ґете не відповідало цьому критерію, наприклад, його поезія останнього періоду, було зневажливо відкинуте,— що цілком відповідає реалістичному духу сторіччя, бо ж та поезія «переобтяжена» алегоріями.

Отож усе це й вплинуло на розвиток філософської естетики, хоча вона й прийняла поняття символу за універсальним ґетевським змістом, але цілком і повністю виходячи з позицій протиставлення дійсності та мистецтва, тобто з точки зору мистецтва й естетичної релігії освіти XIX ст.

[156] У цьому відношенні Клопшток (Bd. X, S. 254 ff.) навіть Вінкельмана розглядає в хибному світлі: «Дві головні помилки більшості алегоричних полотен полягають у тому, що вони часто бувають зовсім незрозумілі або ж сприймаються лише з великими труднощами й що за своєю природою вони нецікаві. ...дійсна священна й світська історія — це те, що найчастіше притягує до себе великих майстрів... Хай інші працюють над історією своєї батьківщини. Що мені до неї, хоч яка цікава вона є, хай то навіть історія греків та римлян?». — Щодо вражаючого відображення мізерного змісту алегорії (алегорії розуму), особливо у французьких теоретиків Нового часу, див.: *Solger K. W. F.* Vorl. z. Ästh., S. 133 ff., Nachlass, I, S. 525.

У цьому відношенні характерний приклад пізнього Ф. Т. Фішера, який, що більше «виростав» із Геґеля, то ширше застосовував поняття символу, вбачаючи в ньому головне досягнення суб'єктивації. «Темна символіка душі» надає одуховлення й значущості тому, що само по собі не є одуховленим (природі чи явищу, що сприймається чуттєво). Оскільки естетична свідомість, на противагу містично-релігійному, усвідомлює себе вільною, то й притаманна їй символіка також є «вільною». Хоч би як зберігалася характерна для символу багатозначна непевність, він уже не визначається через привативне ставлення до поняття, тобто він радше набуває власної позитивності у ролі витвору людського духу. Символ — це довершений збіг явища та ідеї, що, починаючи від Шеллінґа, домислювався до понятійного змісту, а розбіжність лишається у сфері алегорії, як і в випадку з міфічним уявленням[157]. Ще у Кассірера ми знаходимо подібну відмінність у естетичній та міфологічній символіці завдяки тому, що в естетичній символіці напруга образу й значення посуваються в бік рівноваги,— останній відгук класицистичного розуміння «релігії мистецтва»[158].

З наведеного огляду історії слів «символ» та «алегорія» можна зробити корисні висновки. Жорстке протиставлення понять «органічно» виросло символу й холодної умоглядної алегорії втрачає свою мету в царині естетики генія й естетики переживання. Коли нове відкриття мистецтва бароко (процес, який завчасно угледіли фахівці на ринку антикваріату), в останні ж десятиріччя — особливо поезії бароко, а також новітні дослідження в галузі мистецтвознавства, обумовили певне визнання алегорії, то виявилися ще й теоретичні основи цього процесу. Фундаментом естетики XIX ст. була свобода символотворчої духовної діяльності. Та чи була вона дійсно основоположною? Тобто чи не обмежується насправді ця символотворча діяльність міфологічно-алегоричною традицією, яка існує й донині? Коли ми це зрозуміємо, то необхідно знову визнати відносність протиставлення алегорії та символу. Втім, навряд чи можна й надалі приймати протиставлення естетичної та міфологічної свідомості за абсолютне.

Необхідно усвідомити, що поява цих запитань імплікує основну ревізію чільних понять, тим більше, що тут ідеться про щось значніше, ніж нова зміна смаку й естетичної оцінки. Найімовірніше, що власне поняття естетичної свідомості набуде сумнівного характеру, а разом із ним — і позиція того мистецтва, до якого воно належить. Чи стає естетична позиція взагалі різновидом поведінки, спрямованої на твір мистецтва, а чи те, що ми називаємо «естетичною свідомістю», є лише абстракцією?

---

[157] Див.: *Vischer F.* Th. Kritische Gänge: Das Symbol; пор. також дослідження: *Volhard E.* Zwischen Hegel und Nietzsche, 1932, S. 157 ff. — та історичий аналіз: *Oelmüller W. F.* Th. Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik, 1959.

[158] Див.: *Cassirer E.* Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, S. 29. [Так само й Кроче: *Croce B.* Aesthetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft. Tübingen, 1930.]

Нова оцінка алегорії, а саме про неї мова, вказує на те, що насправді догматизм набув сили і в естетичній свідомості. Коли різниця між міфологічною й естетичною свідомістю не може сприйматися як абсолютна, то хіба власне поняття мистецтва не стає спірним з цих причин, бо ж воно, як ми переконалися, виявилося творінням естетичної свідомості? Принаймні можна не сумніватися, що великими епохами в історії мистецтва були ті, коли з творами обходилися без якоїсь там естетичної свідомості, без нашого розуміння «мистецтва», коли релігійна чи побутова життєва функція таких творів була зрозумілою для всіх і ні для кого не перетворювалася на джерело естетичної насолоди. Чи можна взагалі вживати до них поняття естетичного переживання, не звужуючи таким чином їх дійсного буття?

3. Повернення проблеми істинності мистецтва

а) Проблематичність естетичної освіти

Спочатку, аби правильно оцінити обсяг цієї проблеми, здійснімо певний історичний екскурс, метою якого було б виявлення поняття історичної свідомості у його специфічному, історично оформленому розумінні. Очевидно, сьогодні ми розуміємо під «естетичним» уже зовсім не те, що вкладав у це слово Кант, який називав учення про час і простір «трансцендентальною естетикою» й тлумачив учення про прекрасне й піднесене в природі й мистецтві як «критику естетичної здатності до судження». Здається, поворотний момент заклав тут Шіллер, який перетворив трансцендентальні роздуми про смак на моральну потребу, сформульовану у вигляді імперативу: поводься естетично[159]. У своїх працях з естетики Шіллер переробив із методичної передумови на змістову ту радикальну суб'єктивацію, за допомогою якої Кант трансцендентально обґрунтував право на існування суджень про смак та власні претензії на абсолютну значущість свого вчення.

Щоправда, тут він мав змогу спиратися на самого Канта, оскільки той свого часу визнавав за смаком роль переходу від чуттєвої насолоди до морального почуття[160]. Та коли Шіллер проголосив мистецтво вправлянням свободи, посилався він більше на Фіхте, ніж на Канта. Вільну гру пізнавальних здібностей, на чому Кант обґрунтував апріорність смаку й генія, він розумів антропологічно, виходячи з вчення Фіхте про інстинкт, причому ігровий інстинкт був покликаний для створення гармонії поміж інстинктом форми й інстинктом матерії. Культивування цього інстинкту стає метою естетичного виховання.

Звідси випливають важливі наслідки, бо відтепер мистецтво, що зробилося мистецтвом прекрасних ілюзій, протиставляється практичній

[159] Саме так можна зрозуміти те, що обґрунтовується у Шіллерових «Листах про естетичне виховання людини», лист 15: «... між матеріальним та формальним імпульсами повинна бути спільність, тобто має існувати спонука до гри».

[160] K. d. U., S. 164.

дійсності й розуміється, виходячи з даного протиставлення. Замість співвідношення позитивного взаємодоповнення, що віддавна визначає стосунки між природою й мистецтвом, виникає протиставлення ілюзії та дійсності. Традиційним є те визначення «мистецтва», що також охоплює кожне усвідомлене перетворення природи для людських потреб як таке, що здійснює таку доповнювальну й наповнювальну діяльність у наданих і вивільнених природою просторових обширах[161]. «Витончене мистецтво», коли вже воно з'являється на подібних горизонтах, також являє собою вдосконалену дійсність, а не її ілюзорне маскування, димову завісу чи перетворення. Однак коли поняття мистецтва визначається протиставленням дійсності й ілюзії, то це істотно звужує ті обсягові рамки, що надаються природою. Мистецтво стає власною позицією, обґрунтовуючи власні автономні претензії на володарювання.

Там, де панує мистецтво, діють закони прекрасного, долаються межі дійсності. Тут «царство ідеалу», яке слід боронити від будь-яких обмежень, у тому числі й від морального пріоритету держави та суспільства. Внутрішнє посування естетики Шіллера в бік онтологічного базису пов'язане, мабуть, із тим, що при перевтіленні в дійсність відбувається перетворення навіть його розкішного початку з «Листів про естетичне виховання». Відомо, що виховання мистецтвом стає вихованням заради мистецтва. Замість справжньої моральної свободи, до якої покликане готувати мистецтво, приходить утворення «естетичної держави», освіченого суспільства, що цікавиться мистецтвом[162]. Але тим самим і подолання кантівського дуалізму в світах чуттєвого і морального, представлених свободою естетичної гри й гармонією твору мистецтва, залучається до нового протиставлення. Отже, примирення ідеалу й життя через мистецтво — це, в кращому випадку, лише часткове примирення. Прекрасне й мистецтво надають дійсності лише миттєвого блиску перетворення. Духовна свобода, до якої вони здіймаються, є, в кращому випадку, свободою в естетичній державі, але не в дійсності. Таким чином, на основі естетичного примирення кантівського дуалізму буття й того, що має бути, розкривається дуалізм іще глибший і нерозв'язний. Поезія естетичного примирення повинна шукати свого власного самоусвідомлення, щоб відокремитися від прози відчуженої дійсності.

Зрозуміло, що поняття дійсності, яке Шіллер протиставляє поезії, вже не є кантівським, бо Кант, як бачимо, завжди виходив із прекрасного в природі. Проте наскільки Кант заради своєї критики догматичної метафізики цілком приладнав поняття пізнання до можливостей «чистого природознавства» й тим зробив незаперечним вплив номіналістичного поняття дійсності, настільки онтологічні ускладнення, що спіткали естетику XIX ст., сягають, у кінцевому підсумку, до самого Канта. Під

[161] K. d. U., S. 164.

[162] Див. Шіллерові «Листи про виховання людини», лист 27. Пор. також чудове зображення цього процесу в Куна *(Kuhn H.* Die Vollendung der klassischen Ästhetik durch Hegel, Berlin, 1931).

владою номіналістичної упередженості естетичне буття доступне для осягнення лише недостатньо й помилково.

По суті, визволенням від понять, що стоять на перешкоді адекватному розумінню естетичного буття, ми зобов'язані тільки феноменологічній критиці психології й теорії пізнання XIX ст. Ця остання показала, що всі спроби зрозуміти спосіб естетичного буття, виходячи з пізнання дійсності й розглядаючи його у вигляді модифікації дійсності, приречені на помилку[163]. Всі поняття такого роду: наслідування, ілюзія, зовнішня схожість, визволення від реальності, чари, мрія, передбачають стосунки з власне буттям, що відрізняється від буття естетичного. Однак феноменологічне повернення до естетичного досвіду вчить, що він зовсім не потребує таких зв'язків, а радше вбачає саме істину в тому, з чим має справу. Втім, естетичний досвід за своєю суттю не може розчаровуватися від контакту з досвідом власне дійсності. Навпаки, для всіх згаданих вище модифікацій пізнання дійсності відповідає досвід розчарування. Те, що є лише видимістю, втрачає покрови; те, що звільнене від реальності, повертається до неї; чари втрачають свої чарівні властивості, ілюзія просвічується наскрізь, а від мрій ми пробуджуємося. Було б естетичне у цьому розумінні лише видимістю, то його дія, неначе кошмарні сновидіння, тривала б лише доти, доки не виник би сумнів щодо справжності всього того, що відбувається, й пробудження позбавляло б його істини.

Відтіснення онтологічного визначення естетичного до поняття естетичної видимості здобуває тим самим власну теоретичну основу в тому, що панування природничо-наукового зразка пізнання спричиняється до дискредитації всіх можливостей пізнання, які стоять поза межами цього нового методу *[fiction!]*.

Я пригадую, що Гельмгольцу в тому відомому пункті, з якого ми почали, не вдалося краще схарактеризувати інакшість праці в галузі гуманітарних наук порівняно з природничими, окрім як епітетом «художня». Такому теоретичному ставленню позитивно відповідає те, що ми називаємо естетичною свідомістю. Воно задане «позицією мистецтва», вперше обґрунтованою Шіллером. Як мистецтво «прекрасної ілюзії» є протиставленим дійсності, так і естетична свідомість містить у собі відчуження від дійсності, з'являючись у подобі «відчуженого духу», що ним Геґель схарактеризував *освіту*. Вміння повестися естетично становить момент освіченої свідомості[164], бо в естетичній свідомості ми бачимо ті риси, що відрізняють освічену свідомість: піднесення до загального, відсторонення від частковості безпосереднього сприйняття чи відмова припускати те, що не відповідає власним сподіванням або пристрастям.

---

[163] Див.: *Fink E.* Vergegenwärtigung und Bild, Jb. f. Philos, u. phän. Forsch., Bd. XI, 1930.

[164] Див. вище, с. 19 і далі.

У зв'язку з цим ми вже зверталися до значення поняття *смаку*. А втім, єдність ідеалу смаку, що єднає суспільство, різниться за характеристикою від того, що являє нам естетична освіта. Смак іде лише за змістовим критерієм. Те, що прийнятне у суспільстві, панівний у ньому смак, несе на собі відбиток спільності громадського життя. Таке суспільство обирає і знає, що сюди належить, а що ні, й ось чому володіння художніми інтересами для нього не випадкове й не універсальне за ідеєю. Те, що створюють митці й що суспільство вшановує, належить до єдності стилю життя й ідеалу смаку.

Ідея естетичної освіти у тому вигляді, в якому її запровадив Шіллер, навпаки, полягає саме в тому, щоб усунути вплив змістових критеріїв та поєднання співвіднесеності твору мистецтва з його світом. Універсальне поширення претензій естетично освіченої свідомості й править за його вияв. Усе, за чим воно визнало «якість» *(Qualität)*,— належить йому. Тут уже ніякого відбору не застосовується, бо така свідомість не стала й не хоче стати шкалою, здатною вимірювати відбір. Естетична свідомість виводиться шляхом рефлексії з усього визначального й визначеного вже смаку, а сама собою постає нульовою мірою визначеності. Відтепер для неї не є значущою приналежність твору мистецтва до його світу, навпаки: естетична свідомість стає центром переживання, це точка відліку для того, що вважається мистецтвом.

Те, що ми називаємо твором мистецтва й естетичним переживанням, ґрунтується на досягненні абстракції, причому відбувається абстрагування від усього того, що становить коріння,— неначе у своїх первісних життєвих зв'язках твору мистецтва, від усіх релігійних чи побутових функцій, які воно виконує й у рамках яких набуває власного значення, завдяки чому й постає, мов «чистий твір мистецтва». Втім, абстрагування естетичної свідомості здійснює лише те, що позитивне власне для нього. Воно дозволяє побачити, що саме постає у ролі чистого твору мистецтва, й надає йому «буття для себе». Такий наслідок його впливу я назвав «естетичним розрізненням».

При цьому годиться — на відміну від розрізнення, спричиненого змістово наповненим і визначеним смаком в актах вибору чи неприйняття,— визначити абстракцію, яка проводить вибір, спираючись тільки на власне естетичну якість. Вона здійснюється в самосвідомості «естетичного переживання». Те, на що спрямоване естетичне переживання, має бути власне творінням, а те, від чого воно абстрагується, є притаманними йому позаестетичними чинниками: метою, функцією, змістовим значенням. Усі вони можуть бути достатньо значущими, оскільки вводять твір до його світу й лише таким чином детермінують усю притаманну йому від самого початку повноту значення. Але художню сутність твору слід строго вирізняти, тобто естетична свідомість провадить вирізнення того, що мислиться естетично, а також усього позаестетичного. Вона абстрагується від усіх тих супутніх умов, за яких твір постає перед нами. Отже, таке розрізнення естетичне за специфікою. Воно поділяє естетич-

ну якість твору й всі змістові ознаки, що визначають нашу моральну, релігійну чи концептуальну позицію, і в своєму естетичному побутуванні має на увазі виключно себе. У репродуктивному мистецтві воно тим же чином відділяє оригінал (літературний чи музичний твір) і його виконання, причому естетично усвідомлюється тут і оригінал, що порівнюється з виконанням, і саме виконання: або в його відмінності від оригіналу, або від усіх інших можливих виконань. Зміст суверенітету естетичної свідомості полягає в тому, що вона всюди здійснює подібне естетичне розрізнення й змушує все розглядати «естетично».

Естетична свідомість має характер симультанності, оскільки претендує на всю культурну цінність, що зосереджена у ній самій. Форма рефлексії, де це відбувається, бувши естетичною, саме з цієї причини містить у собі характерні риси не лише теперішнього часу. Йдеться про те, що, несучи в собі все, що вважається сферою її компетенції, до симультанності включно, естетична свідомість тим самим стверджується водночас і як історична. Але не тільки тому, що вона містить у собі історичні знання, використовуючи їх у ролі прикметних знаків[165], а й тому, що кожний змістово визначений і притаманний їй естетично смак виявляє себе щодо творчості митців у історичному аспекті. Історичні картини, зобов'язані своїм походженням не сучасним художнім потребам, а прагненню до репрезентації історичного усвідомлення; історичний роман, насамперед історично стилізовані форми, що їх так багато в архітектурі XIX століття, яка знемагала від нескінченних ремінісценцій, демонструють внутрішнє зіткнення естетичного та історичного в освіченій свідомості.

Можна заперечити: та симультанність здійснюється не лише завдяки естетичному розрізненню, що існує у даності, але спочатку являє собою продукт інтеграції історичного життя. Наприклад, найвеличніші творіння архітектури стоять, мов живі свідки минулого, посеред життя сучасності, і все, що збереглося, вкоренилося у звичаях і побуті, картинах та прикрасах, виконує ту ж саму функцію, надаючи сучасному життю відтінку минулого. Однак естетично освічену свідомість слід відрізняти від цього всього. Вона й сама себе усвідомлює не у вигляді подібної інтеграції часів, а притаманна їй симультанність ґрунтується на історичній відносності смаку, що вона й усвідомлює. Тільки основоположна готовність розглядати смак, що відхилився від «власного доброго смаку», не просто як поганий смак, робить фактичну одночасність принциповою симультанністю. Замість єдності смаку виникає рухоме почуття якості[166].

«Естетичне розрізнення», що функціонує мов естетична свідомість, створює для себе й власне зовнішнє буття. Воно доводить власну про-

[165] Сюди ж належить і характерне задоволення від цитати як своєрідної суспільної гри.

[166] Див. майстерне зображення процесу цього розвитку у: *Weidle W.* Die Sterblichkeit der Musen. [Пор. прим. 167.]

дуктивність, готуючи позиції для симультанності: «універсальна бібліотека» в галузі літератури, музей, стаціонарний театр, концертна зала й т. ін. Відмінність від того, що було раніше, очевидна. Музей, наприклад, уже не є просто відкритим для публіки зібранням. Старі зібрання (у палацах чи містах) переважно відображали усталений смак і містили здебільшого твори якоїсь «школи», рекомендованої за взірець. Музей же, навпаки,— це зібрання подібних зібрань, і, на відміну від них, його довершеність полягає в тому, щоб завуалювати факт свого походження саме від таких зібрань: чи то шляхом їх нового розміщення за історичним принципом, чи то способом максимального розширення. Подібну ситуацію можна простежити на прикладі театрів, що перетворилися на стаціонарні заклади, чи концертних зал минулого століття: їхня програма все більше й більше віддаляється від сучасного їм мистецтва, пристосовуючись до потреби самоствердження, характерного для освіченого суспільства, на яке й зорієнтовані подібні заклади. Навіть художні форми, що, здається, також чинять опір симультанності, як ото архітектура, виявляються включеними до неї чи то завдяки сучасній техніці репродукування, яка перетворює будівлі на картинки, чи то завдяки сучасному туризму, який звів мандри до перегортання альбомів[167].

Так «естетичне розрізнення» позбавляє твір його місця й світу, до якого він належить, роблячи його належним до естетичної свідомості. А з іншого боку й митці, відповідно до цього, також втрачають своє місце у світі,— це виявляється в дискредитації того, що можна визначити як мистецтво на замовлення. В суспільній свідомості, яка панує в епоху мистецтва переживання, зберігається чітка пам'ять про те, що серед усіх випадків художньої творчості саме творчість вільного натхнення, без замовлення, без загаданих теми й обставин була радше винятком, але водночас ми сприймаємо сьогодні архітектора як особливе явище *(sui generis)* саме тому, що він у своїй творчості не настільки незалежний від замовлень та випадків, як письменник, художник чи композитор. Вільний художник створює без договору. Здається, що його вирізняє саме цілковита незалежність його творчості, завдяки чому він набуває і в соціальній сфері характерних рис аутсайдера, форми життя якого не можуть вимірюватись за нормами суспільної моралі. Поняття богеми, що виникло у XIX ст., відображає саме такий процес. Батьківщина мандрівників дала свою назву родовому поняттю, що характеризує стиль життя митців.

Але водночас митець, «вільний, мов птах у небі чи риба у воді», несе тягар свого покликання, що перетворює його на постать двозначну, бо освічене суспільство, яке випало з давніх релігійних традицій, очікує від

---

[167] Див.: *Malraux A.* Le musée imaginaire; *Weidlé W.* Les abeilles d'Aristée, Paris, 1954. Проте у них відсутня та послідовність, що приваблює до себе наші герменевтичні інтереси, коли Вейдле (у критиці суто естетичного) все ще фіксує творчий акт як норму, той акт, «що я споглядаю, споглядаючи й осягаючи твір» (цит. за: Die Sterblichkeit der Musen, S. 181).

мистецтва чогось більшого за те, що може дати естетична свідомість з «позиції мистецтва». Романтична потреба нової міфології, у тому вигляді, як її проголосили Шлеґель, Шеллінґ, Гельдерлін і молодий Геґель[168], яка у ролі прикладу з'являється в художніх спробах та рефлексіях живописця Рунґе, надає митцеві та його завданням у цьому світі усвідомлення «світського спасителя» (Іммерман), а його творіння у малому обсязі покликані «зняти світове прокляття», на що так сподівається світ, полишений святості. Такі претензії наперед визначають трагедію митця в цьому світі, бо задовольнити їх можна тільки (й завжди) частково. Однак насправді це означає спростування подібних претензій. Експериментальні пошуки нових символів чи нових всепоєднуючих «слів» хоча й можуть привабити публіку, але, оскільки кожний митець таким чином просто знайде власну громаду, частковість цього громадського утворення доводить лише, що відбувся розпад. Все поєднується винятково універсальним образом естетичної освіти.

Власне процес освіти, тобто піднесення до загального, водночас розпадається сам у собі. Готовність мислячої рефлексії рухатися в загальностях, за Геґелем, зводити будь-який зміст до конкретної точку зору й тим самим втілювати в думку, здається способом не осягнути справжнього змісту думки. Іммерман (наприклад, в «Епігонах») називає подібний вільний самовияв духу в собі самому «різновидом сибаритства»[169]. При цьому він описує ситуацію, що виникла у класичній літературі й філософії за епохи Ґете, коли епігони вже мали у своєму розпорядженні всі форми духу, то й підмінювали справжнє досягнення освіти, розробку всього чужого, незасвоєного, непідготовленого — насолодою від цих форм. На той час було «легко» написати гарного вірша й саме тому — тяжко стати поетом.

b) Критика абстракції естетичної свідомості

А нині звернімося до поняття естетичного розрізнення, про що вже йшлося у зв'язку з освітою, аби розкрити ті теоретичні ускладнення, які містяться в *понятті естетичного*. Абстраґування до «суто естетичного», вочевидь, знімає саме себе. На мою думку, це йде від найпослідовнішої спроби побудови систематичної естетики з опорою на кантівські розрізнення, чим ми зобов'язані Ріхарду Гаману[170]. Спроба Гамана вирізняється тим, що дійсно зводиться до трансцендентального наміру Канта, чим і скасовує однобокий критерій мистецтва переживання. Роз-

---

[168] Див.: *Rosenzweig Fr.* Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, 1917, S. 7. [Пор. при цьому нові видання: *Bubner R.* in den Hegelstudien, Beiheft 9 (1973), S. 261 — 265 und *Jamme C.* und *Schneider H.*, Mythologie der Vernunft, Frankfurt, 1984, D. 11 — 14.]

[169] Напр., в «Епігонах». [Пор. при цьому мою працю: «Zu Immermans Epigonen-Roman», Kl. Schr. II, S. 148 — 160; Bd. 9 der Ges. Werke.]

[170] *Hamann R.* Ästhetik, 1921, 2. Aufl.

робляючи естетичний аспект нарівні скрізь, де він присутній, можна поновити в естетичних правах такі особливі форми, як монументальне мистецтво, мистецтво плаката. Гаман саме так і робить, коли розрізняє в них власне естетичне й позаестетичні стосунки, серед яких воно перебуває, точно так, як і ми можемо говорити, що хтось поводиться естетично. Тобто до проблеми естетики повертається її повний обсяг, причому відновлюється трансцендентальна постановка питання, що було полишена завдяки позиції мистецтва й поділу на прекрасні ілюзії та «сиру» дійсність. Естетичне переживання індиферентне відносно дійсності свого предмета, відносно того, де відбувається конкретний епізод: у житті чи на сцені. Естетична свідомість має нічим не обмежений суверенітет щодо всього.

Але спроба Гамана зазнала поразки в протилежному: він якнайпослідовніше відкинув поняття мистецтва так далеко з царини естетичного, що воно збіглося з віртуозністю[171]. Тут «естетичне розрізнення» підводиться до крайньої точки. Воно абстрагується вже й від мистецтва.

Основне естетичне поняття, із якого виходить Гаман,— це «самостійна значущість сприйняття». Зрозуміло, що воно передає те ж саме, що й вчення Канта про доцільну узгодженість стану наших пізнавальних властивостей загалом. Як у Канта, так і в Гамана істотний для пізнання критерій поняття й відповідного значення повис у просторі. З мовної точки зору «значущість» становить другорядне утворення відносно до «значення», що найсуттєвішим чином відсуває стосунки з відокремленим значенням у царину невизначеного. Те, що «значуще», володіє (висловленим чи невисловленим) значенням. Проте «самостійна значущість» сягає ще далі. Те що значить самостійно (саме себе), замість бути значущим для інших, намагається взагалі уривати стосунки з тим, що обумовлює його значення. Чи може таке поняття стати надійним фундаментом для естетики? Чи можна взагалі вживати поняття самостійної значущості стосовно сприйняття? Чи можна визнати за поняттям естетичного переживання ще й право обумовлювати те, що стосується сприйняття, бо сприймається те, що переживається, а отже й лишається спорідненим із пізнанням?

Тут саме час згадати Арістотеля. Він-бо довів, що вся естетика *(aisthēsis)* рухається в напрямку до суспільства, навіть якщо кожне почуття має свою специфічну царину, внаслідок чого безпосередня даність такого почуття не може бути загальною. Але специфічне сприйняття чуттєво даного — це теж абстракція. Насправді ж ми бачимо те, що чуттєво дається нам поодинці, завжди проектуючи його на загальне: наприклад, ми добачаємо в білому привиді людину[172].

Далі: «естетичне» бачення має вирізнятися не спрямовуванням зору поспіхом до загального, наперед відомого значення, запланованої мети

---

[171] *Hamann R.* Kunst und Können, Logos, 1933.
[172] *Aristoteles,* De anima, 425 a 25.

або чогось подібного, а затримуванням на обрисах естетичного. І все ж ми не припиняємо наводити певні відповідності: скажімо, білого привида, яким ми естетично милуємося, ми, однак, розглядаємо як людину. Наше сприйняття ніколи не буває простим відображенням того, що надане чуттям. Найімовірніше, як вчить новітня психологія, особливо дотепна критика з боку Шелера, що тут приєднався до В. Келера, Е. Штрауса, М. Вертгаймера та ін., на адресу поняття чистого, «протилежного подразненню» сприйняття[173], це поняття виникло на основі теоретико-пізнавального догматизму. Його дійсний зміст є суто нормативним настільки, наскільки теорія зворотного подразнення постає у вигляді ідеального кінцевого наслідку скасування хоч би яких імпульсивних фантазій. Воно виступає також у ролі наслідку великого протверезіння, що дозволило виявити врешті-решт те, що там і є, замість представлених імпульсивною фантазією уявностей. Але це означатиме, що чисте сприйняття, визначене у понятті адекватності подразненню, виявиться щонайменш ідеальним «прикордонним випадком».

І ще одне міркування. Сприйняття, осягнене як адекватне, в жодному випадку не буде простим відбитком того, що є, бо завжди залишиться ще й осягненням того, що є, у певній якості. Кожне осягнення «у якості... » ділить те, що є, на ... відволікається від ... долучає дещо, дивиться у бік ... розглядає поряд з ... — і все це може перебувати у центрі уваги або на периферії, або просто являти собою фрагмент заднього плану. Отож не доводиться сумніватися, що при баченні, так само, як і при читанні вголос, багато чого випускається з уваги — що для зору його ніби й не існує. Досить згадати, що в процесі бачення велику роль відіграє тенденція до інваріантності, внаслідок чого ми бачимо речі максимально у тому вигляді, як вони мають бути.

Цю критику вчення про чисте сприйняття з точки зору прагматичного пізнання потім фундаментально переробив Гайдеґґер. Тим самим вона отримала здатність бути застосованою ще й до естетичної свідомості, хоча тут зір не просто «випускає з уваги» щось із того, що він побачив, наприклад, його загальну схильність до якихось цілей, але він затримується саме на ньому. Пильне споглядання й заглиблення — це не просте бачення зовнішніх обрисів, воно саме по собі є вже обумовленим тлумаченням. Спосіб буття того, що сприймається «естетично», не є наявністю. Там, де йдеться про значуще зображення, наприклад, у творах образотворчого мистецтва, якщо вони не безпредметно-абстрактні, значущість безумовно грає чільну роль у прочитанні образу. Тільки «пізнавши» зображене, ми здатні «прочитати» картину, хоча, власне, лише тоді вона й перетворюється на картину. Дивитися — означає розчленовувати. Поки ми тільки примірюємо різні форми членування або вагаємося серед них, мов у випадку з певними картинками-круголовками,

[173] Див.: *Scheler M.*, in: Die Wissenformen und die Gesellschaft, 1926, S. 397 ff. [Тепер: Ges. Werke, 8, S. 315 ff.]

ми ще не бачимо того, що там є. Отже, ті загадкові картинки є художнім увічненням таких вагань, «муки зору». Подібне відбувається і при сприйманні літературних творів. Лише тоді, коли ми розуміємо текст, тобто коли хоча б володіємо мовою тексту, цей текст може бути для нас твором словесного мистецтва. Навіть тоді, коли ми слухаємо майже абсолютну музику, ми повинні її «розуміти». Тільки тоді, коли ми її розуміємо, коли вона для нас «ясна», вона перетворюється на художній образ. Отже, хоча абсолютна музика — це вже чиста рухомість форми, різновид звукової математики, й не існує таких предметно значущих змістів, що ми змогли б їй приписати, однак розуміння її все-таки несе в собі співвіднесення зі значущістю. Невизначеність такого співвіднесення й буде специфічним значенням цієї музики[174].

Зір як такий, слух як такий — це догматичні абстракції, які штучно редукують відповідні феномени. Сприйняття завжди містить у собі значення. Тому пошуки єдності естетичної структури саме в її формі, що протиставлена змісту, є перекрученим формалізмом, який у такому випадку не має права апелювати до авторитету Канта. Коли Кант уводив своє розуміння форми, він мав на увазі дещо зовсім інше. Він характеризує принцип побудови естетичної структури поняття форми, причому виступає не проти значущості змісту творів мистецтва[175], а лише проти чуттєвого подразнення матеріального начала. Так званий предметний зміст зовсім не становить матерії, що чекає на додаткове формування; у творах мистецтва він завжди включений до поєднання форми й значення.

Звичайний для мови живопису вираз «мотив» добре ілюструє такий стан речей. Він може бути і предметним, і абстрактним, у ролі мотиву він принаймні є нематеріальним. Але це ніяк не означає, ніби він беззмістовний. Скорше тут «щось» стає мотивом, бо воно переконливо де-

---

[174] Новітні дослідження стосунків вокальної та абсолютної музики, якими ми зобов'язані Ґеорґіадесу (див.: *Georgiades T.* Musik und Sprache, 1954), підтверджують, на мою думку, такий зв'язок. [Пор. також твір-заповіт Ґеорґіадеса: *Georgiades*. «Nennen und Erklingen», Göttingen, 1985.] Сучасна дискусія про абстрактне мистецтво загрожує, на мій погляд, виродитися в абстрактне протиставлення «предметного» й «безпредметного». Насправді ж, полемічний акцент робиться на понятті абстрактності, тоді як полеміка завжди передбачає загальність понять. Так, абстрактне мистецтво зовсім не повністю відкинуло предметність, воно утримує її в приватній формі. Від неї неможливо так просто «абстрагуватися» — доти, доки наш зір залишається «предметним». Естетичний зір може виникнути тільки в абстрагуванні від буденщини практично спрямованого зору, однак слід бачити, зберігати в полі зору ще й те, від чого абстрагуєшся. Подібні думки містяться в тезах Бернгарда Беренсона: «Те, що ми узагальнено позначаємо як «зір», насправді є доцільною угодою... »; «образотворче мистецтво — це компроміс між тим, що бачимо, й тим, що знаємо» (див.: *Berenson B.* Sehen und Wissen, Die Neue Rundschau, 1959, S. 55 — 77).

[175] Див.: *Odebrecht R.* Op. cit. Те, що Кант, дотримуючись класичних передсудів, протиставив сукупність кольору формі й вважав фарби за просту оздобу, не може нині ввести в оману того, хто знається на сучасному живописі, де художнє полотно створене кольорами.

монструє спільність, якою внутрішньо володіє й яку митець утілює як спільність змісту, а той, хто сприймає, розуміє її, зі свого боку, як спільність. Відомо, що Кант говорить у зв'язку з цим про «естетичні ідеї», до яких домислюється «багато неназиваного»[176]. Такий у нього спосіб відходити від трансцендентальної чистоти естетичного й визнавати спосіб існування мистецтва. Ми вже казали вище, для Канта було цілковито чужим прагнення уникнути «інтелектуалізації» чистого естетичного задоволення в собі. Арабеска ніяким чином не відображає його естетичного ідеалу, в кращому випадку вона лише методологічний взірець переваги. Для того щоб віддати належне мистецтву, естетика повинна у вихідному пункті піднятися над собою й відмовитися від «чистоти»[177] естетичного. Та чи набуде вона таким чином дійсно тривкого стану? За Кантом, поняття генія набуло трансцендентальної функції, завдяки чому було обґрунтоване поняття мистецтва. Ми бачили, що це поняття генія у послідовників Канта розширилося до розмірів універсального базису естетики. Але чи дійсно поняття генія придатне для того?

Вже сама свідомість сучасного митця, здається, тому суперечить. Настало щось ніби присмерк генія. Уявлення про сомнамбулічну неусвідомленість, із якою творить геній, повсюдно узаконилося, на підставі ґетевських описів шляхів його власної поетичної творчості, але сьогодні воно здається нам хибною романтикою. Поль Валері протиставляє такій романтиці розмах творчості Леонардо да Вінчі, художника й інженера, у тотальному натхненні якого ремесло, винаходи в галузі механіки й художня геніальність становили нерозривне ціле[178]. А загальна свідомість, навпаки, все ще визначається впливом культу генія XVIII ст. й сакралізацією мистецького, що характеризувало для нас буржуазне суспільство XIX ст. Чим і підтверджується той факт, що поняття генія у своїй основі концептуалізоване спостерігачем. Таке античне розуміння уявляється абсолютно переконливим не тому, хто створює, а духові, який оцінює. Те, що постає перед спостерігачем неначе диво, коли неможливо й зрозуміти, яким же це чином так хтось зміг, пояснюється за допомогою геніального натхнення як дивовижний початок творчості. Потім уже й ті, хто творить, оскільки вони віддаються самоспогляданню, можуть використовувати похідні концептуальні форми, й таким чином культ генія XVIII сторіччя, зрозуміло, живився за рахунок

---

[176] Kr. d. U., S. 197.

[177] Коли-небудь має бути написана історія «чистоти». Зедльмайр (див.: *Sedlmayr H.* Die Evolution in der modernen Kunst, 1955, S. 100) посилається на кальвіністський пуризм та деїзм Просвітництва. Кант, що відігравав визначальну роль у становленні поняттєвої мови філософії XIX ст., приєднується, однак, безпосередньо до античного піфагорейсько-платонічного вчення про чистоту (див.: *Mollowitz G.* Platoauffassung, in: Kantstudien, 1935). Чи став платонізм спільним коренем для всякого «пуризму» Нового часу? Щодо катарсису за Платоном див. неопубліковану дисертацію Вернера Шмітца (див.: *Schmitz W.* Eklektik und Dialektik als Katarsis, Heidelberg, 1953).

[178] Див.: *Valéri P.* Introduction à la méthode de Léonard de Vinci et son annotation marginale, Variété I.

творців[179]. Але ж вони у своєму автоапофеозі сягали не так далеко, як те приписувало їм буржуазне суспільство. Саморозуміння творця залишається в куди прагматичніших рамках. Він бачить можливість навичок, уміння й питання «техніки» там, де спостерігач очікує на натхнення, таїну та поглиблене значення[180].

Коли взяти до уваги подібну критику вчення про неусвідомлену діяльність генія, то перед нами знову виникає проблема, яку Кант вирішив за допомогою трансцендентальної функції, приписуваної ним поняттю геніального. Що таке художній твір і чим він відрізняється від аматорської чи навіть ремісницької продукції, тобто чогось естетично малоцінного? Для Канта й ідеалізму твір мистецтва визначався як твір генія. Його відмінність, що полягає у досконалості втілення й зразковості, виявлялася в тому, що вона надавала невичерпний предмет, тобто: задоволенню — щоб воно тут затрималося, спогляданню — для витлумачення. У вченні Канта про смак і геніальне вже закладене те, що геніальність твору дорівнює геніальності насолоди від нього, а ще виразніше цьому навчають К.-Ф. Моріц й Ґете.

То яким же чином можна було обміркувати сутність насолоди мистецтвом і різницю між ремісницьким виробом та художнім твором, не вдаючись до поняття геніального?

Чи можна було робити предметом роздумів тільки завершеність твору мистецтва, його готовість? Адже те, що вже зроблене й виготовлене, сприймає критерій своєї довершеності пропорційно меті, тобто визначається застосуванням. Виготовлення завершено, зроблене готове, коли воно вже рівнозначне меті, для якої воно призначалося[181]. Але ж як уявити собі вимір довершеності художнього твору? Художнє «виготовлення» можна розглядати раціонально й практично, але багато з того, що ми називаємо твором мистецтва, зовсім не призначається для будь-якого використання, та й взагалі жоден твір не оцінюється за мірою готовності, якщо виходити з такого критерію. Чи можна у цьому випадку уявити буття твору просто як завершення процесу його створення, що віртуально сягає за рамки самого твору? Чи, може, він сам по собі взагалі принципово не підлягає завершенню?

Саме так розглядав стан речей Поль Валері. Він не зупинився й перед висновком, який напрошується сам собою, про того, хто стикається з твором мистецтва і намагається його зрозуміти. Тобто, якщо справедливе те, що твір мистецтва незавершений у собі самому, то що має бути критерієм відповідності сприйняття й розуміння? Адже випадковий і довільний розрив процесу творення не може будувати поєднувальних

---

[179] Пор. мою працю щодо символу Прометея: «Vom geistigen Lauf des Menschen», 1949. [Пор.: Kl. Schr. II, S. 105 — 135; Bd. 9 der Ges. Werke.]

[180] Тут засвідчується методологічна правота Дессуара та інших прибічників «естетики митця».

[181] Пор. зауваження Платона щодо теоретичної переваги споживача над виробником: *Plato*. Rep. X, 601 c.

зв'язків[182]. Тож звідси випливає, що тому, хто сприймає, необхідно надати змогу своєчасно зробити з твору саме те, що належить зробити. У цьому випадку один певний тип розуміння того, що створено, не буде законнішим за інші. Мірила сумірності не існує, й не тільки тому, що власне художник ним не володіє,— і з цим погодиться й естетика геніальності,— радше справа в тому, що кожна зустріч із твором набуває рангу й права нового створіння. На мою думку, це — неприпустимий герменевтичний нігілізм. Коли у своїй праці Валері дійшов таких висновків[183], які дозволяли вирватися з тенетів міфу неусвідомленої творчості генія, він, як мені здається, ще більше серед них заплутався. Адже саме так він передає читачеві й відгадувачеві всі «повноваження» абсолютної творчості, яких він сам здійснювати не хоче. На практиці геніальність розуміння — це істина, не більша за геніальність творчості.

Схожа розумова безвихідь виникає, коли виходити не з поняття генія, а з поняття естетичного переживання. Тут проблема розкривається вже в основоположній статті Дьєрдя Лукача «Суб'єктно-об'єктні стосунки в естетиці»[184]. Лукач приписує естетичній сфері гераклітівську структуру, бажаючи тим самим довести, що єдність естетичного предмета — це зовсім не справжня даність. Твір мистецтва — то тільки його порожниста форма, не більша за точку перетину потенційної множини естетичних переживань і заповнена саме естетичним предметом. Як бачимо, необхідним наслідком естетики переживання постає абсолютна неконтинуальність, тобто розпад єдності естетичного предмета на безліч переживань. Погоджуючись з ідеями Лукача, Оскар Беккер формулює це так: «Із часової точки зору твір існує лише мить (тобто ось тепер), саме «тепер» — воно ж і є саме той твір, та ось його вже й немає!»[185]. Це й справді послідовно. Якщо розглядати основи естетики у переживанні, то це призводить до абсолютної пунктуальності, що й так знімає спільність твору мистецтва, а заодно й ідентичність художника з самим собою, й ідентичність того, хто розуміє чи то насолоджується[186].

Мені здається, що нетривкість такої позиції довів ще К'єркеґор, який помітив руйнівні наслідки суб'єктивізму й першим описував самозни-

---

[182] У своїй праці про Ґете я цікавився цим питанням (див.: «Vom geistigen Lauf des Menschen», 1949; див. також мою доповідь у Венеції 1958 року: «Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewustseins», Rivista di Estetica, III A III, S. 374 — 383. [Пор. нову публікацію в «Theorien der Kunst», hrsg. von D. Henrich und W. Iser, Frankfurt, 1982, S. 59 — 69.]

[183] Див.: *Variété III.* Commentaires de Charmes: «Mes vers ont le sens qu'on leur prête».

[184] Див.: *Lukács G.* Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik, Logos, Bd. VII, 1917/1918. Валері порівнює при нагоді твір мистецтва з хімічним каталізатором (ibid., S. 83).

[185] *Becker O.* Die Hinfälligkeit des Schönen und die Abenteurlichkeit des Künstlers. — In: Husserl-Festschrift, 1928, S. 51.

[186] Вже у К.-Ф. Моріца читаємо (*Moritz K.* Ph Von den bildenden Nachnahmung des Schönen, 1788, S. 26): «Найвища мета твору вже досягнута в його виникненні, в його становленні».

щення естетичної безпосередності. Його вчення про естетичну стадію екзистенції накреслено з точки зору етика, для якого невиліковність і нетривкість екзистенції виникають у чистій безпосередності й неконтинуальності. Його критична розвідка має фундаментальне значення тому, що наведена тут критика естетичної свідомості відкриває внутрішні протиріччя естетичної екзистенції, й тому вона мимохіть повинна сягнути за власні рамки. При виявленні внутрішньої нетривкості естетичної стадії екзистенції визнається, що феномен мистецтва ставить перед екзистенцією неминуче завдання, що полягає в тому, аби перед лицем вибагливої й принадної присутності будь-якого естетичного враження все ж таки довести послідовність саморозуміння, яке одне тільки й здатне нести людське буття[187].

Та якщо при цьому спробувати дати побутове визначення естетичного наявного буття (визначення, збудоване поза герменевтичною послідовністю людської екзистенції), то, на мою думку, справедливість здійсненої К'єркеґором критики буде недооцінена. Навіть коли можна визнати, що в естетичному феномені виразно проглядають рамки історичного саморозуміння буття, відповідного цим обмеженням, установленим природним началом, яке вноситься в дух у вигляді низки форм (міф, сон, неусвідомлене передформування свідомого життя), як його умова, та й у цьому випадку немає точки, що дозволила б нам побачити те, що обмежує та обумовлює, з його власної точки зору, а обмежене та обумовлене постає для нас ззовні. Також і те, що закрите для нашого розуміння, ми пізнаємо у його обмеженості, й тим самим воно відноситься до послідовності саморозуміння, всередині якого й рухається людське буття. Отже, пізнання «тлінності прекрасного й авантюристичності митця» насправді не характеризує концепції буття поза «герменевтичною феноменологією» буття, а здебільшого формулює завдання збереження герменевтичної послідовності, що становить наше буття, перед лицем такої непослідовності естетичного буття, а також естетичного досвіду[188].

Пантеон мистецтва — це зовсім не позачасова дійсність, яка постає перед чистою естетичною свідомістю, а діяння духу, що історично зби-

---

[187] Див.: *Sedlmayr H.* Kierkegaard über Picasso, Wort und Wahrheit, 5, S. 356 ff.

[188] Дотепні ідеї Оскара Беккера стосовно «параонтології» надто мало, на мою думку, беруть до уваги «герменевтичну феноменологію» Гайдеґера у вигляді методологічної тези й надто вже серйозно сприймають тезу змістового. Виходячи із змістової точки зору, перевага параонтології, яку сам Беккер розмінює на послідовне рефлексування з приводу проблематики, сягає саме того пункту, що методологічно фіксується за Гайдеґером. Тут відновлюється суперечка щодо «природи», де Шеллінґа розбили методологічними наслідками науковчення Фіхте. Якщо проект параонтології сам визнає свій характер додатковості, то для нього треба піднятися до певного двостороннього узагальнення, що діалектично засвідчило б оригінальний ракурс проблеми буття, відкритої Гайдеґером і, схоже, зовсім невідомої як така для Беккера, що наводить естетичну проблему як приклад «гіперонтологічного» виміру для того, щоб онтологічно виявити суб'єктивність художнього генія (див.: *Becker O.* Künstler und Philosoph, in: Konkrete Vernunft, Festschrift für Erich Rothacker) [а також том «Dasein und Dawesen», Pfullingen, 1963, особл. ст. 67 — 102].

рався та накопичувався. Естетичне пізнання — це спосіб саморозуміння. Але всяке саморозуміння здійснюється на чомусь зовнішньому, що розуміється, вміщаючи в собі і його спільність, і відокремленість. Тією ж мірою, якою ми відкриваємо у світі твір мистецтва, а в окремому творі відкриваємо світ, він не залишиться для нас чужим універсумом, до якого ми чарівним способом перенеслися на мить. Здебільшого ми вчимося розуміти себе в ньому, а це означає, що ми знімаємо неконтинуальність й пунктуальність переживання в континуумі нашого побуту. Тому можна здобути таку позицію стосовно прекрасного й мистецтва, що не претендувала б на безпосередність, а відповідала б історичній дійсності людини. Апеляція до безпосередності, до геніальності миттєвостей, до значення «переживання», не здатна перед лицем претензії людського існування відповідати потребі послідовності й єдності саморозуміння. Осягнення мистецтва не повинне відсуватися до рівня незв'язності естетичної свідомості.

Такий неґативний погляд у позитивному плані означає: мистецтво є пізнання, й досвід твору мистецтва робить це пізнання таким, що заслуговує на довіру.

Отож постає питання, яким чином віддати шану істині естетичного досвіду й подолати радикальну суб'єктивацію естетичного, що розпочалася з кантівської «Критики естетичної здатності до судження». Ми показали, що Канта спонукала пов'язати естетичну здатність до судження лише зі становищем суб'єкта саме суто методологічна абстракція, здійснена для того, щоб досягти цілком певного трансцендентального обґрунтування. Та якщо така естетична абстракція згодом і стала розумітися змістово, перетворившись на вимогу розуміти мистецтво «суто естетично», то ми бачимо нині, як таке приневолення абстракції до справжнього осягнення мистецтва веде до нерозв'язної суперечності.

Чи треба, щоб у мистецтво закладалося пізнання? Чи не міститься у пізнанні мистецтва вимога істинності, відмінної, звісно, від істинності наукової, але таким же звичайним способом їй не підлеглої? Хіба завдання естетики полягає не в тому, щоб обґрунтувати саме своєрідність мистецького типу пізнання, який напевне відрізняється від типу пізнання чуттєвого, що постачає науці кінцеві дані, за якими вона будує знання природи, але також відрізняється й від морально-розумового та взагалі від усякого поняттєвого пізнання, залишаючись усе тим же пізнанням, тобто опосередкуванням істини?

Все це сприйняти важко, якщо, слідом за Кантом, істинність пізнання позбавити наукового поняття пізнання й природознавчого поняття дійсності. Поняття пізнання слід розглядати ширше, ніж те робить Кант: так, щоб і художній досвід можна було розуміти саме як пізнання. Для вирішення цієї проблеми спробуймо апелювати до гідних подиву «Лекцій з естетики» Геґеля. Тут блискуче обґрунтовано визнання справжності змісту, що закладений у будь-якому художньому досвіді, й водночас такий зміст пов'язується з історичною свідомістю. Таким чи-

ном естетика зробилася історією світоглядів, тобто історією істини в тому її вигляді, у якому вона відображається у дзеркалі мистецтва. Тим самим суттєво полегшується завдання, що ми його сформулювали як обґрунтування художнього досвіду в ролі пізнання істини.

Відоме нам розуміння «світогляду», що у Геґеля з'являється спочатку в «Феноменології духу»[189] для означення постульованого Кантом і Фіхте розширення основного морального досвіду до меж морального світогляду, набуває свого власного вигляду тільки через естетику. Нині існує велика кількість світоглядів та їхніх модифікацій, стосовно яких поняття «світогляд» утрачає саме той, звичний нам відтінок[190]. Але провідні зразки того дає нам історія мистецтва, бо її історична множина не знімається у спільності цілеспрямованого проґресу на шляху до дійсного мистецтва. Щоправда, сам Геґель враховував можливість визнання істинності мистецтва, але винятково ось таким способом: він передавав її до сфери всеохопливого пізнання філософії, конституюючи історію світоглядів, як і світову історію та історію філософії, з точки зору довершеної самосвідомості сучасності. Але й тут не можна вбачати щось на кшталт кружної дороги, оскільки тим самим рішуче долаються рамки суб'єктивного духу, що й створює постійний момент істини геґелівського мислення. Хоча тією ж мірою, якою істина поняття стає таким чином усемогутньою й знімає з себе всілякий досвід, філософія Геґеля водночас знов дезавуює шлях істини, відкритий нею в художньому досвіді. Намагаючись відновити його в правах, ми повинні твердо затямити, що саме тут зветься істиною. Відповідь на це питання нам треба шукати у всій сукупності гуманітарних наук, адже вони спрямовані не на те, щоб перевершити, а щоб зрозуміти всю різноманітність таких досвідів, хай то буде досвід естетичної, чи історичної, чи релігійної, чи політичної свідомості, що, до речі, означає, що вони містяться у кожній частковій істині. Ми ще звернемося до того, яким чином співвідносяться погляди Геґеля з самоусвідомленням гуманітарних наук, представлених «історичною школою», та яким чином розподіляється по кожній зі сторін цього співвідношення те, що уможливлює адекватне розуміння істини в гуманітарних науках. У будь-якому випадку ми віддаємо шану проблемі мистецтва не в аспекті естетичної свідомості, а винятково у таких куди ширших рамках.

Спочатку зробімо перший крок у цьому напрямку, здійснивши намагання впорядкувати самоінтерпретацію естетичної свідомості, використовуючи в ролі підтвердження мистецький досвід. Отже, для нас тепер

---

[189] Див.:*Hegel*, ed. Hoffmeister, S. 424 ff.

[190] Слово «світогляд» (*Weltanschauung*, див.: *Götze A.* Euphorion, 1924) передусім ще зберігає тривкі зв'язки з латинським *mundus sensibilis* (світовідчуття) навіть у Геґеля, оскільки йдеться про мистецтво, де закладені поняття суттєво-світоглядні. Однак визначеність світогляду за Геґелем для сучасного художника залишилася десь у минулому, й тому численність і відносність світоглядів перетворилися на справу внутрішньої рефлексії.

важливо розглядати мистецький досвід так, щоб він сприймався саме як досвід. Художній досвід не слід перефальсифіковувати на частку естетичної освіти, бо тим самим він знейтралізується у своїх власних потребах. Ми ще побачимо, що тут закладено герменевтичний наслідок, який сягає далеко настільки, наскільки будь-яка зустріч із мовою мистецтва становить зустріч із незамкненою подією й навіть частку власне події. Саме це має протидіяти естетичній свідомості й нейтралізації через неї проблеми істини.

Коли спекулятивний ідеалізм спробував подолати заснований на поглядах Канта естетичний суб'єктивізм та агностицизм, сягнувши позиції безкрайого знання, то, як ми вже переконалися, таке гностичне саморозчинення кінцевості вміщало у собі зняття мистецтва у філософії. Ми ж натомість зберігаємо позицію кінцевості. Продуктивним у критиці Гайдеґґера на адресу суб'єктивізму Нового часу мені здається те, що його часова інтепретація буття набуває тут власних можливостей. Інтерпретація буття з обріїв часу не означає, а саме так це хибно тлумачать знову й знову, нібито буття таким чином радикально «очаснюється», нібито воно вже не буде розглядатися як усебуття або вічне, а цілком зведеться до свого власного часу й власного майбутнього. Коли б така думка була справедливою, то й мови б не було про подолання суб'єктивізму взагалі, тобто все звелося б до «екзистенціалістської» раціоналізації можливості точного пророцтва колективістського майбутнього. Проблема ж філософії, про яку тут, власне, йдеться, спрямована саме на такий суб'єктивізм. Його поставлено на чільне місце винятково для того, щоб можна було з'ясувати його проблематичність. Проблематика філософії ставить питання, яким є буття самоусвідомлення. Вже самим цим питанням вона ґрунтовно розширила обрії самоусвідомлення. Розкриваючи прихований його фундамент — час, філософія не провіщає їхнього сліпого взаємозв'язку, породження нігілістичного відчаю, відкриваючи натомість для самої себе ще невиявлений досвід — вищий за мислення на суб'єктивістській основі, той, що його Гайдеґґер назвав буттям.

Віддаючи належне мистецькому досвідові, ми почали з критики естетичної свідомості. Цей досвід визнає, що він не спроможний вносити свої здобутки до остаточного пізнання довершеної істини. Тут немає ніякого проґресу, немає й остаточної вичерпаності того, що закладено у творі мистецтва. Художній досвід усе це про себе знає. Однак не слід просто приймати в естетичну свідомість те, що в ньому мислиться про його досвід, бо ми вже бачили, що у всій послідовності це мислиться як неконтинуальність переживання. Але таку послідовність ми визнали за неприйнятне.

Натомість ми ставимо художній досвід не перед питанням про те, що він думає про себе самого, а перед питанням про те, що він являє собою насправді та яка в нього істина, навіть тоді, коли він не знає, що ж він таке, й не може сказати, що він знає,— це достоту так, як коли Гайдеґґер

поставив перед собою питання, що таке метафізика, як протилежне питанню про те, чим вона себе вважає. В художньому досвіді ми бачимо дію справжнього досвіду, що не залишає без змін свого суб'єкта, й ставимо питання про спосіб буття того, що таким чином пізнається. Так ми можемо сподіватися, що краще зрозуміємо, яку власне істину ми зустріли.

Ми побачимо, що таким чином водночас відкривається вимір, де питання істини постає заново у «розумінні», яким і займаються гуманітарні науки[191].

Якщо ми хочемо дізнатися, що таке істина в галузі гуманітарних наук, то нам доведеться спрямувати питання філософії у бік сукупності науково-гуманітарних процесів, так само, достоту як Гайдеґґер спрямував його до метафізики, а ми самі — до естетичної свідомості. Ми також не повинні приймати ту відповідь, що дається самоусвідомленням гуманітарних наук тоді, коли ставиться питання про його істинність. Підготовка цього величезного питання може піти на користь проблемі істини в мистецтві, й насамперед тому, що художній досвід, взятий із твору, містить у собі розуміння, отже, сам він являє собою герменевтичний феномен, але тільки не в розумінні наукового методу. А найбільше таке розуміння належить, власне, до факту зустрічі з твором мистецтва, й тому ця співприналежність має бути прояснена тільки виходячи зі способу буття твору мистецтва.

[191] [Пор.: «Wahrheit in den Geisteswissenschaften», Kl. Schr. I, S. 39 — 45; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 37 ff.]

II. ОНТОЛОГІЯ ТВОРУ МИСТЕЦТВА ТА ЇЇ ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ

1. Гра як провідна нитка онтологічної експлікації

а) Поняття гри

Як перший вихідний пункт ми обираємо поняття, що відігравало велику роль в естетиці: поняття гри. Однак наше завдання полягає у визволенні цього поняття від притаманного йому, за Кантом і Шіллером, суб'єктивного значення, яке підкорило собі всю новітню естетику й антропологію. Коли ми у зв'язку з художнім досвідом говоримо про гру, то гра розуміється не як поведінка й навіть не як душевний стан того, хто створює чи насолоджується, і взагалі не як свобода суб'єктивності, що включена до гри, а насамперед спосіб буття самого твору мистецтва. Аналіз естетичної свідомості привів нас до того, що протиставлення естетичної свідомості й предмета мистецтва не відповідає реальному станові речей. Саме з цієї причини для нас важливе якраз поняття гри.

Звичайно, від самої гри слід відрізняти поведінку того, хто грає, бо вона як така стосується інших різновидів поведінки суб'єктивності. Так, можна сказати, що для того, хто грає, сама гра не здається серйозною ситуацією, й тому, власне, й грають. Отже, ми можемо спробувати визначити поняття гри, виходячи з цього. Те, що постає винятково грою, є несерйозним. Для процесу гри існує лише один істотний зв'язок із сферою серйозного, й це зовсім не тому, нібито він має «мету». За словами Арістотеля, грають для «спочинку»[192]. Суттєвіше те, що в грі закладено її власну, навіть священну серйозність. І все ж у поведінці гравця всяка цільова співвіднесеність, що визначає буття з його діяльністю й турботами, не зникає; вона начебто ширяє в повітрі. Сам гравець знає, що гра — це тільки гра, вона відбувається у світі, що визначається серйозністю мети. Але він знає це не так, неначе він, як гравець, усе ще розумів би таку співвіднесеність. Адже процес гри тільки тоді відповідає своїй меті, коли гравець «поринув» у нього. Гру робить грою в повному розумінні слова не співвіднесеність із серйозним, що випливає з неї, а ви-

---

[192] *Aristot.* Pol. VIII 3, 1337 b 39. Пор.: Eth. Nic. X 6, 1176 b 33; *παίξειν ὁπως σπουδάξῃ καὶ Ἀναχαρσιν ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ.*

нятково серйозність самої гри. Той, хто не сприймає гри серйозно, лише псує гру. Спосіб буття гри не сприймає від гравця ставлення до неї, мов до предмета. Гравцеві добре відомо, що таке гра й що те, що він робить, «лише гра», але він не знає того, що саме йому тут «відомо».

Сама по собі проблема сутності гри не може вирішуватися, якщо ми будемо чекати відповіді від суб'єктивної рефлексії гравця[193]. Натомість поставмо перед собою питання про спосіб буття гри як такої. Ми вже бачили, що предметом нашого осмислення має бути не естетична свідомість, а художній досвід і водночас проблема способу буття мистецького твору. Виступивши проти нівелювання естетичної свідомості, ми дотримуємося саме художнього досвіду, згідно з чим твір мистецтва не є предметом, якому протистоїть суб'єкт для-себе-сущий. Найімовірніш, власне буття твору мистецтва полягає в тому, що воно стає досвідом, здатним перетворювати суб'єкт. Але суб'єкт художнього досвіду, збережений і неминучий,— це не суб'єктивність того, кому належить досвід, а, власне, твір мистецтва. Саме в цьому спосіб буття гри набуває свого значення, бо вона має свою власну сутність, незалежну від свідомості тих, хто грає. Гра відбувається й там, навіть переважно й власне там, де тематичні обрії не звужені для-себе-буттям суб'єктивності, й там, де немає суб'єктів, що поводяться по-ігровому.

Гравець — не суб'єкт гри, у кращому випадку гра набуває свого втілення через тих, хто грає. Так вчить нас уже саме застосування слова «гра», й насамперед його численні приклади у метафориці, на що звертав увагу Буйтендійк[194].

Метафоричне застосування завжди, і в цьому випадку теж, набуває методичної переваги. Коли слово перенесено до царини вживання, до якої воно від самого початку не належало, то «первісне» його значення виявляється знятим, і мова пропонує нам абстракцію, що сама собою належить до поняттєвого аналізу. Мисленню залишається тільки зробити аналіз.

Але те ж саме буде справедливим і відносно етимологій. Вони не такі надійні, бо являють собою абстракції, що пропонуються не мовою, а мовознавством, їх ніколи не можна верифікувати за допомогою власне мови, дійсного їх застосування. Тож навіть коли етимології правильні, вони не є фрагментом доказу, а передумовою поняттєвого аналізу, й саме він може створити для них тверду основу[195].

---

[193] Курт Ріцлер у своєму дотепному «Трактаті про прекрасне» описав засади суб'єктивності гравця й тим самим — протиставлення гри та серйозності, надто звузивши поняття гри, аж мусив визнати: «Ми сумніваємося в тому, що дитяча гра це тільки гра», а також: «гра мистецтва — це не тільки гра» (*Riezler R.* Traktat vom Schönen, S. 189).

[194] *Buytendijk F. J. J.* Wesen und Sinn des Spiels, 1933.

[195] Така констатація, що розуміється сама собою, має слугувати запереченням для тих, хто спробував критикувати сутнісний зміст висловлювань Гайдеггера, виходячи з його способу етимологізації.

Якщо стежити за вживанням слова *гра*, коли переважно вирізняються так звані переносні значення, то можна виявити, що ми говоримо про гру світла, хвиль, деталей підшипника, кажемо: «сила грає», «йому це завиграшки», міркуємо про гру тварин і навіть про гру слів. І в усіх таких випадках маємо на увазі рух туди й назад, не пов'язаний з конкретною метою, що становила б його завершення. Цьому відповідає також первісне значення слова *Spiel (гра, танець)*, і воно й досі відчувається у ряді похідних слів, наприклад, *Spielmann (музикант)*[196]. Рух, що й є грою, позбавлений кінцевої мети рух поновлюється у нескінченних повтореннях. Звісно, поняття руху вперед чи назад настільки центральне для сутнісного визначення гри, що немає різниці, хто або що здійснює цей рух. Ігровий рух начебто позбавлений субстрату. Це гра, в яку грають, і при цьому граючий суб'єкт гри не фіксується. Гра — це здійснення власне руху. Коли ми говоримо, наприклад, про гру кольорів, зовсім не маючи на увазі в цьому випадку, нібито існує якийсь колір, що грає в щось з іншим, тут ми маємо на увазі спільний процес або різновид, який демонструє різноманітність кольорів у їх мінливості.

Отже, спосіб буття гри є не такого типу, коли йдеться про присутність суб'єкта з ігровою поведінкою, завдяки чому відбувається гра. Найвірогідніше, первісний сенс поняття «грати» — медіальний. Так, ми часто говоримо, мовляв, щось «грає» тоді й тоді або там чи там, щось «грається» або «відіграється», чи щось «включене до гри»[197].

Подібні мовні спостереження — це, на мою думку, додаткова вказівка на те, що гру взагалі не слід розуміти як різновид участі в певній діяльності. З точки зору мови власне суб'єкт гри — це, вочевидь, не суб'єктивність того, хто, займаючись іншими різновидами діяльності, віддається ще й грі, а винятково сама гра. Ми вже так звикли співвідносити феномен типу гри з суб'єктивністю й її типами поведінки, що не сприймаємо цієї вказівки духу мови.

Однак новітні антропологічні дослідження так широко охоплюють тему гри, що вона завдяки їм упритул наблизилася до межі способу розгляду, що виходить із суб'єктивності. Гайдеггер віднайшов ігровий момент у всій культурі загалом і передовсім детально описав зв'язок між грою дітей і тварин й «священними іграми» культу, а це привело до розуміння специфічної неріпучості свідомості під час гри, що, безумовно, унеможливлює розрізнення віри та невір'я. «Дикун сам не знає по-

[196] Пор. статтю Тріра: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 67, 1947.

[197] Гейзінга (див.: *Huizinga*. Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, S. 43) звертає увагу на такі мовні факти: «Хоча й можна сказати «займатися грою»: по-німецькому «ein Spiel treiben», а по-голландському «een spelletje doen», однак вжите тут дієслово само є грою. В гру грають. Інакше кажучи, щоб визначити різновид діяльності, треба повторити у дієслові те поняття, що закладене в іменнику. А це, очевидно, підтверджує, що дія набула такого особливого й незалежного вигляду, що випадає з кола звичних видів діяльності. Гра — це не дія у звичайному розумінні». Відповідно й вираз «пограти в карти» означає збування часу, яке саме собою не є гра.

нятєвого розрізнення між грою й буттям, він не знає, що таке ідентичність, образ чи символ. Тому залишається питання, чи не є найближчим підходом до душевного стану дикуна при його сакральних діях те, що фіксується у первісному терміні «гра». У нашому розумінні гри розмивається різниця між вірою та її імітацією»[198].

Тут принципово визнається *примат гри щодо свідомості того, хто грає*, а фактично досвід, який описують психологи й антропологи, тільки тоді постає у новому світлі й прояснюється, коли вихідною точкою опису буде медіальний зміст слова «грати». Гра напевне являє собою такий порядок, коли ігрові рухи вперед-назад виникають начебто самі по собі. Грі притаманне й те, що рух не тільки не має цілі та наміру, а й відбувається без напруги, тобто знову ж таки неначе виникає сам собою. Отже, легкість гри, що ніяк не зобов'язана бути справжньою відсутністю зусиль[199], проте феноменологічно вбачає саме таку відсутність, суб'єктивно пізнається у досвіді, мов розрядка. Структурна впорядкованість гри надає гравцям змоги немовби розчинитися в ній і тим самим позбавляє його необхідності бути ініціативним, яким він має бути при напрузі, що властива буттю. Те ж саме виявляється і в спонтанному прагненні до повтору, що виникає у гравця, й у постійному самовідновленні гри, що фіксується її формою (наприклад, рефреном).

Те, що спосіб буття гри таким чином наближається до способу руху природи, дозволяє зробити важливий методологічний висновок. Йдеться не про те, що тварини також граються й що навіть про воду чи світло можна у переносному розумінні говорити, що вони грають. Навпаки, швидше про людину можна сказати, що й вона грає. Її гра — такий самий природний процес, та й зміст гри, саме завдяки тому, що вона так чи інакше належить до природи, являє собою чисте самозображення. Отож немає сенсу розрізняти у цій сфері власне й метафоричне використання.

Однак у питанні зв'язку з побутом твору мистецтва треба виходити лише з медіального змісту гри. Природа у тій мірі, за якою вона без цілі та наміру, без напруги виступає в ролі постійно змінюваної гри, може поставати чимось на кшталт взірця для наслідування мистецтвом. Так, Фрідріх Шлегель писав: «Усі священні ігри мистецтва — це тільки віддалені копії нескінченної гри всесвіту, такого твору мистецтва, який вічно утворює сам себе»[200].

---

[198] *Huizinga.* Op. cit., S. 32. [Пор. також мою статтю: «Zur Problematik der Selbstverständnisses», Kl. Schr. I, S. 70 – 81, там: S. 86 ff.; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 121 ff., а також «Mensch und Sprache», Kl. Schr. I, S. 93 – 100, там: S. 98 ff.; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 146 ff.]

[199] Рільке у п'ятій із «Дуїнських елегій»: «в якій найчистіша замалість незбагненно зміняється і переходить в ту порожню надмірність... »

[200] *Schlegel F.* Gespräch über die Poesie, in: Fr. Schlegels Jugendschriften, herausg. v. J. Minor, 1882, II, S. 364. [Пор. також нове видання Гансом Айхнером у критичному виданні Е. Белера: *Behler E.* 1. Abt., 2 Bd., S. 284-351, там: S. 324.]

Друга проблема, якою займався Гейзінга, також прояснюється за допомогою вказівки на фундаментальну роль навперемінної спрямованості руху в грі вперед-назад, що становить проблему ігрового характеру змагання. Звичайно, для особистої свідомості учасника змагання виникає напружений рух ігрового характеру, що вирізняє переможця й таким чином дозволяє всьому загалом бути грою. Сам характер руху так явно належить до сфери гри, що в результаті абсолютно не буває гри сам-один, а власне: для того, щоб гра відбулася, другий не обов'язково повинен брати в ній справжню участь, але завжди має бути присутнім дещо, з чим гравець веде гру й що відповідатиме на хід гравця зустрічним ходом. Так кошеня для гри обирає клубок вовни, бо він може включитися до гри, а невмируща пристрасть до гри з м'ячем ґрунтується на вільній та різнобічній рухомості м'яча, що здатний неначе самотужки утворювати несподівані рухи.

Примат гри щодо гравців полягає в тому, що стосовно суб'єктивності людської ігрової поведінки його специфічно пізнають на досвіді самі гравці. Тут іще раз необхідно звернутися до переносного значення слова, що сприятиме нам у добуванні найкорисніших висновків про саму суть значення даного слова. Так, наприклад, ми говоримо, що хтось грає можливостями або планами. Те, що ми при цьому маємо на увазі, очевидне: така людина ще не зосередилася на можливостях як на серйозно сприйнятій цілі. В неї ще залишається свобода вибору на користь тієї чи іншої можливості. З другого ж боку, така свобода зовсім не непорушна. Сама гра радше постає як ризик для гравців. Можна грати тільки серйозними можливостями, що безумовно означає налагодження з ними таких стосунків, коли вони самі можуть переграти гравця й втілитися у життя. Чар гри для гравця полягає саме в такому ризику. Так можна насолоджуватися свободою рішення, що в той же час порушується й невідворотно звужується. Згадаймо хоча б пасьянси, «ігри терпіння». Але те ж саме є справедливим і для сфери серйозного. Про того, хто заради насолоди свободою рішення уникає нагально необхідних і термінових дій чи зволікає з такими можливостями, які сам же не сприймає серйозно в ролі бажаних і які тому зовсім не стосуються елементу ризику, що він надасть їм перевагу й тим себе обмежить,— про того кажуть: «програв».

Виходячи з цього, можна вказати загальну рису, притаманну відображенню сутності гри в ігровій поведінці: *будь-яка гра — це насамперед становлення стану гри.* Чар гри, її підкоряюча дія полягає саме в тому, що гра захоплює гравців, опановує ними. Навіть коли мова йде про ігри, де прагнуть до виконання самостійних завдань, і там існує ризик, що гра «піде» або «не піде», що талан, удача може завжди бути поруч, може покинути чи повернутися, і саме це й сворює всю принадність гри. Той, хто таким чином спокушує долю, насправді стає тим, кого спокушують. Власне суб'єкт гри, й це особливо помітно в тих випадках, коли гравець один, то вже й не гравець, а сама гра. Гра приманює гравця, заволодіває ним і тримає в грі.

Це знаходить вираження й у власному, особливому дусі гри[201]. Проте ми не маємо на увазі настрою чи душевного стану того, хто грає. Відмінності у душевному стані тих, хто грає в різні ігри, а також насолода від гри й схильність до неї, це швидше наслідок, а не причина неоднаковості самих ігор. Всі ігри самі по собі відрізняються за своїм духом. Причина полягає в тому, що вони індивідуально визначають і налаштовують перемінний рух гри. Правила й порядок, що визначають окреме заповнення ігрового простору, є суттю гри. Така спільна закономірність справедлива завжди там, де наявна гра, наприклад, фонтани або світ тварин. Ігровий простір, де відбувається гра, сумірний з її внутрішніми законами й ними обмежується, тобто встановлюється передовсім ізсередини, через порядок, що визначає ігровий рух, а не ззовні, через перешкоди, тобто рамки вільного простору, поза якими ігровий рух не здійснюється.

На мою думку, для людських ігор, відповідно до цього загального визначення, характерне лише те, що грають «у щось», і це має означати, що порядок, якому підпорядковується рух, має «обрані» гравцями рамки. Спочатку він чітко відмежовує свою поведінку від звичайного тим, що «хоче» грати. Але вибір здійснюється також у рамках загальної готовності до гри. Обирається саме ця гра, й ніяка інша. Відповідно й простір ігрового руху не є якимось вільним простором для розігрування, він спеціально відокремлений і призначений для ігрового руху. Гра людини потребує ігрового майданчика. Відмежування поля гри — достоту як і священних територій, про що справедливо пише Гейзінга[202], протиставляє світ гри як закритий універсум світові цілей, причому без переходу й опосередкування. Те, що кожна гра — це гра-у-щось, є істинним тільки тоді, коли впорядкований ігровий рух визначається немов поведінка й відокремлюється від поведінки іншого типу. Людина, що грає, навіть у грі все ще поводиться, тримається по-особливому, навіть коли власна сутність гри полягає в тому, щоб звільнити її від напруження, необхідного при цілеспрямованій поведінці Таким чином стає більш зрозумілим, чому саме гра — це гра в-що-небудь. Кожна гра ставить перед людиною, що грає в неї, яке-небудь завдання. Тому вона може вільно й до самозабуття поринути у процес гри, тільки перебудувавши цілі своєї поведінки на завдання гри. Так дитина, коли грає у м'яча, сама собі ставить завдання, яке й стає ігровим завданням, бо справжня мета гри полягає зовсім не в її результаті, а в порядку й структурі самого ігрового руху.

Своєрідна легкість, те полегшення, що характеризує ігрову поведінку, ґрунтуються, либонь, на властивому ігровим завданням особливому характері, залежачи від того, наскільки вдалий їх результат.

Можна сказати, що вдале виконання завдання «його репрезентує».

---

[201] Див.: *Jünger F. G.* Die Spiele.
[202] Див.: *Huizinga.* Op. cit., S. 17.

Такий зворот напрошується передовсім тоді, коли йдеться про гру, бо тут виконання завдання не тягне за собою цільової співвіднесеності. Гра насправді обмежується тим, що нею репрезентовано, тому її спосіб буття — це репрезентація, що, втім, становить універсальний аспект буття природи. Тепер ми знаємо, як мало дають уявлення про біологічну доцільність для розуміння живих істот[203]. Те саме є слушним і для гри: проблема її життєвої функції та біологічної мети сама в ціль не влучає. У певному розумінні це — саморепрезентація.

Хоча вона, як бачимо, й ґрунтується на поведінці, пов'язаній з ілюзорною метою гри, але сенс такої поведінки полягає насправді не в досягненні цієї мети; радше самовіддача при виконанні завдання гри й становить, по суті, саморозігрування. Саморепрезентація гри впливає таким чином, що гравець доходить власної саморепрезентації, й водночас він репрезентує гру. Ігрове завдання в репрезентації можна побачити лише тому, що сама собою гра — завжди репрезентація. Так, існують ігри, що їх можна назвати репрезентуючими, наприклад, ігри, де вільна змістова співвіднесеність пов'язана з моментом зображення (на взірець гри-лічилки «Цар, царевич, король, королевич... »), або такі, що й будуються на зображенні (наприклад, коли діти грають «у машину»).

За своїми можливостями будь-яке зображення — це, насамперед, зображення для когось. Те, що йдеться саме про таку змогу, становить своєрідний ігровий характер мистецтва. Замкнений простір світу гри дозволяє тут одній стіні впасти[204]. Культова гра й гра видовищна, тобто спектакль, можуть вважатися виставою не у тому розумінні, в якому «дає виставу» дитина під час своєї гри. Вони не вичерпуються тим, що зображують, проте містять вказівку, спрямовану назовні, до тих, хто бере в них участь у ролі глядачів. Гра в цьому випадку — це вже не саморепрезентація упорядкованого руху, не просто вистава, якій віддається дитина в грі, а «вистава для когось». Така притаманна виставі вказівка прилучається до неї й виступає у ролі складової частини буття мистецтва.

В загальному розумінні ігри, поки вони за своєю суттю будуть виставою, а гравці в них — чимось, не мають на увазі глядача. Діти грають[ся] для себе, навіть коли вони «дають виставу». Глядача не мають на увазі навіть такі ігри, що, подібно до спортивних, розігруються перед глядачами. Навіть більше: їм загрожує втрата притаманного їм ігрового характеру саме тому, що вони робляться змаганнями «для глядача». До того ж, наприклад, процесія, складова частина культового акту — це щось більше за видовище, бо за своїм змістом вона повинна залу-

[203] У своїх численних працях це особливо критикував Адольф Портман, який заново обґрунтував правоту морфологічного способу розгляду.

[204] Див.: *Kassner R.* Zahl und Gesicht, S. 161 ff. Касснер пояснює, що «найпомітніші єдність та роздвоєння дитини й ляльки» пов'язані з тим, що четвертої «завжди відкритої стіни глядача» (як у культовому акті) немає. Я роблю протилежний висновок, що четверта стіна глядача існує завжди, вона замикає ігровий простір *твору мистецтва.*

чати до себе культову громаду загалом. Одначе культовий акт — це справжня вистава для громади, а спектакль — ігровий процес, що потребує глядача. Зображення бога в культі, зображення міфу в грі постають як ігри не тільки тому, що залучають, так би мовити, до ігрового поля вистави самих її учасників й те, що сприятиме їхній значно довершенішій саморепрезентації; виходячи з себе, вони приходять до того, що гравці постають для глядачів мов змістове ціле. Отже, на видовище гру перетворює зовсім не відсутність четвертої стіни. Замкненість гри в собі якраз і створює відкритість її для глядачів. Глядач тільки здійснює те, чим, власне, й постане гра як така[205].

Визначення гри як медіального процесу з такої точки зору відкривається у всій важливості. Ми вже бачили, що буття гри здійснюється не у свідомості чи поведінці тих, хто грає, а навпаки, гра залучає їх до своєї сфери й наділяє своїм духом. Гравець пізнає гру такою, неначе вона вища за його дійсність. Так буде слушним лише за умови, що гра «мислиться» як саме така дійсність, що, своєю чергою, має місце тоді, коли гра здійснюється у вигляді *вистави для глядача*.

Тому спектакль *(Schauspiel)* залишається грою *(Spiel)*, бо він задовольняє вимогу, що пред'явлена структурі гри, й постає як замкнений у собі світ. Проте й культові, і світські видовища, хоч би якими замкненими у собі світами вони були, немов відкриті з боку глядача. Лише в ньому вони уперше отримують своє повне значення. Гравець грає свою роль, як у кожній грі, й таким чином гра перетворюється на виставу, але сама гра є вже сукупністю глядачів і тих, хто грає. Так навіть щонайпроникливіш осягнута й представлена саме такою, якою «замислена», вона буде не тим, хто в неї грає, а тим, хто її дивиться. У ньому гра неначе підноситься до власної ідеальності.

Для гравців такий стан речей означає, що вони не просто виконують свою роль, як у кожній грі, а насамперед представляють її глядачам. Різновид їхньої участі у грі визначається не тим, що вони цілком увійшли до неї, а тим, що вони грають свої ролі у зв'язку з цілісністю видовища й з оглядапням на неї. Повністю увійти до гри мусить глядач, а не вони. Оце й становить тотальне перевтілення, що відбувається з грою, коли вона стає спектаклем,— глядач займає місце гравця. Тепер він, а не той, хто грає, представлятиме того, для кого й у кому здійснюється гра. Зрозуміло, все це повинне означати, що гравець не може сприйняти зміст цілого, де, власне, він грає свою роль. Та у глядача є лише одна методична перевага: оскільки гра здійснюється для нього, стає наочним її смисловий зміст, що й треба розуміти; саме цей зміст треба відмежовувати від поведінки гравців. Власне, тут знімається відмінність між глядачем і тим, хто грає: до них обох поставлено вимогу утворити враження про саму гру в її змістовій співвіднесеності.

---

[205] Див. прим. 204, с. 108.

Ця вимога не знижується навіть тоді, коли ігрове товариство відокремлене від усіх глядачів, наприклад, коли воно заперечує громадську інституційність життя мистецтва, скажімо, у випадку з так званими домашніми концертами, що претендують на роль музичної гри у власному розумінні слова, бо ті, хто грає, займаються музикою власне для себе, а не для публіки. Насправді ж вони намагаються довести, що й у них «виходить», що, між тим, означає: треба, щоб музика сподобалася тому, хто може її слухати. Репрезентація мистецтва за своєю суттю така, що вона спрямовується в бік когось, навіть у випадку, коли ніхто не слухає й не дивиться.

b) Перетворення на структуру й тотальне опосередкування

Я називаю подібне перетворення, в ході якого людська гра сягає свого довершення, перетворенням на структуру. Лише завдяки такому перетворенню гра сягає рівня ідеальності, бо вона може мислитися й розумітись власне як гра. Тільки в цьому випадку постає її віддаленість від зображувальної творчості гравців. Гра як така, разом із непередбачуваністю імпровізації, є принципово неповторюваною, а тому постійною. Для неї властивий характер твору, «ергону», а не тільки «енергейї»[206]. Саме в такому розумінні я й називаю її структурою.

Але те, що таким чином відділяється від зображувальної діяльності гравців, лишається все ж таки пов'язаним із зображенням. Подібна зв'язаність не означає підлеглості в тому розумінні, що гра набуває своєї смислової визначеності лише завдяки окремим виконавцям, тобто тим, хто грає, й глядачам, і навіть не означає підлеглості тому, хто, залишаючись первопричиною твору, є його творцем, тобто авторові. Відносно них гра має певну автономію, що має бути включеною до поняття перетворення.

Ще один аспект визначення буття мистецтва виявиться, коли ми серйозно розглянемо поняття перетворення. Перетворення — це не зміна, наприклад, така, що відбувається в особливо помітних розмірах. Зміна передовсім розуміється так, що змінюване лишається тим самим і водночас фіксується. Хоч би якою повною була зміна, під неї потрапляє все той же об'єкт. Із категоріальної точки зору кожна зміна *(alloiōsis)* належить до сфери якості, тобто субстанційної акциденції. Перетворення ж, навпаки, має на увазі те, що «дещо» зробилося іншим одразу й цілком, і це дещо, існуюче у вигляді перетвореного, набуває його справжнього буття, порівняно з чим його колишнє буття є вже незначущим. Коли ми вважаємо, що хтось «перетворився», то маємо на увазі, що він став іншою людиною. Тут не може бути переходів поступової зміни, що ведуть від одного до другого, бо перше заперечує друге. Таким чином, пе-

[206] Тут я використовую класичне розрізнення, завдяки чому Арістотель відділяє поетику (ποιητός) від практики (πρᾶξις) (див.: *Aristot.* Eth. Eud. B 1; Eth. Nic. A 1).

рстворення на структуру має на увазі, що те, що існувало раніше, тепер не існує, але при цьому й те, що існує нині, чим у грі представлене мистецтво, і є непроминально справжнім.

Насамперед тут цілком зрозуміло, наскільки спроба прийняти суб'єктивність за відправну точку лише перекручує суть справи. Те, чого вже немає,— це не більше й не менше за тих, хто грає, й сюди треба зарахувати також письменника чи композитора. Всі вони не мають власного для-себе-буття, яке фіксувалося б у тому розумінні, що їхня гра визначає те, що вони «тільки грають». Якщо гру описувати з точки зору гравця, то буде, звичайно, не перетворення, а перевдягання. Переодягнутий не хоче, щоб його впізнали, він прагне іншої подоби й хоче вважатися таким. Тобто для всіх довколишніх він прагне не бути більше самим собою, він хоче, щоб його визнали за когось іншого, й тому не бажає, аби його впізнали чи розгадали. Він грає іншого, але так, як ми граємо щось у практичному сьогоденні, й це означає, що ми легко прикидаємося, змінюємося й створюємо видимість. Однак той, хто таким чином веде гру, чи не заперечує тим самим спадкоємність щодо самого себе? Насправді ж це означатиме, що для себе він таку спадкоємність фіксує, хоча й приховує від тих, перед ким грає.

Після того, що ми вже з'ясували про сутність гри, подібне суб'єктивне розрізнення самого себе та гри, в якому й полягає гра «на публіку», більше не є здатним вважатися дійсним буттям гри. Саме гра радше являє собою перетворення такого типу, що ідентичність гравців ні для кого не усувається. Лишаються самі запитання на кшталт: що це має означати? Що тут мається на увазі? Відтепер більш немає того, хто грає (чи автора),— залишилося тільки те, що грають.

До того, чого вже немає, належить насамперед світ, де ми живемо, як у своєму власному. Перетворення на структуру — то не легке переміщення до іншого світу. Звичайно, гра відбувається в іншому, замкненому в собі всесвіті. Але тією ж мірою, якою вона створює структуру, вона певним чином набуває всередині себе свого власного критерію й не відповідає нічому з того, що поза нею. Так, дія спектаклю (тут вона все ще тотожна з культовим актом), безумовно, ґрунтується на чомусь у собі. Вона вже не припускає ніяких порівнянь щодо дійсності в ролі таємного критерію подібності зображуваного. Вона сягає за межі кожного такого порівняння, й водночас — за сферу дії питання, чи відбувалося це все насправді, бо в ньому присутня куди довершеніша істина. Навіть Платон, що був найрадикальнішим критиком мистецтва буттєвого рангу серед усіх відомих нам з історії філософії, при нагоді згадує трагедію й комедію, не роблячи різниці в тому, відбуваються вони у житті чи на сцені[207]. Така різниця буде знята, якщо людина вміє сприймати сенс гри, що розігрується перед нею. Радість від запропонованого видовища в обох моментах та ж сама: це радість пізнавання.

---

[207] Див.: *Plato*. Phil., 50 b.

Те, що ми назвали перетворенням на структуру, саме в цьому набуває свого повного сенсу. Перетворення — це перетворення на дійсне, а не зачарованість, яка жде слова, здатного визволити від чарів. Воно — саме по собі визволення, повернення до справжнього буття. Постановка гри виявляє те, що існує. У ній висувається й виходить на світло те, що зникає чи випадає з уваги за інших обставин. Хто вміє сприймати комедію й трагедію життя, той зуміє й уникнути впливу цілі, що приховує ту гру, яка з нами розігрується.

«Дійсність» завжди постає на обрії майбутнього, де чекають бажані й страхітливі, проте у всіх випадках ще не з'ясовані можливості. Тому вони постійно будять взаємовиключні сподівання, не всі з яких можуть справдитися. Невизначеність майбутнього дозволяє існувати такому надлишку сподівань, що дійсність змушена ховатися за ними. Якщо в окремому випадку смислові взаємозв'язки дійсності виконуються таким чином, що певні можливості реалізуються, хоча лінії, спрямовані в порожнечу, випадають, то ця дійсність сама подібна до спектаклю. І той, хто може розгледіти дійсність цілком у вигляді замкненого смислового кола, де здійснюється все, буде говорити про комедії й трагедії самого життя. У випадках, коли дійсність розуміється як гра, на першому плані виникає дійсність гри, що ми її позначаємо як гру мистецтва. Буття всякої гри — це завжди спокута, чисте виконання, «енергейя», її мету заховано у ній самій. Світ твору мистецтва, де гра загалом набуває вираження спільності в даному процесі, насправді демонструє цілком і повністю перетворений світ, що про нього всі можуть дізнатися, «як воно є насправді».

Отже, поняття перетворення покликане характеризувати самостійний і переважаючий різновид буття того, що ми назвали структурою. Виходячи з цього поняття, так звана дійсність обумовлюється як неперетворюване, а мистецтво — як усунення такої дійсності в її справжності. Антична теорія мистецтва, згідно з якою в основу кожного мистецтва закладено розуміння *мімесису*,— наслідування, явно виходила з гри, адже гра, як і танець, є зображенням божественного[208].

Але поняття наслідування здатне описувати гру мистецтва лише за тієї умови, що йтиметься про закладений у наслідуванні *пізнавальний зміст*. Ось зображення — ось міметичне праспіввідношення. Той, хто щось наслідує, робить його таким, яким і як він його знає. Дитина починає гратися, наслідуючи, й тим вона на ділі підтверджує своє знання, тим самозапевнюється. Так само й любов дітей до перевдягів, на яку посилався Арістотель, спрямована не на те, щоб ховатися чи прикидатися, за чим іде відгадування та впізнавання, а, навпаки, до зображення саме того, що зображується. Дитина аж ніяк не хоче, щоб її впізнали у переодягненому вигляді. Має бути розігране саме те, що ди-

[208] Див. працю Коллера (*Koller*. Mimesis, 1954), де простежується початковий зв'язок мімесису й танцю.

тина зображує, й коли щось і треба розгадати, то тільки це. Має бути впізнане, «що ж воно таке»[209].

Таке міркування допомагає констатувати: пізнавальний зміст мімесису — це впізнавання. Але що таке впізнавання? Ретельний аналіз цього феномена може цілком прояснити нам побутовий сенс зображення, про що, власне, і йдеться. Відомо, що вже Арістотель наголошував, що художнє зображення навіть чогось неприємного здатне приносити насолоду[210], а Кант визначає мистецтво як прекрасне зображення речей, бо саме так воно спроможне чудово описувати навіть бридке[211]. При цьому очевидно, що йдеться зовсім не про такі собі вправність чи навички. Звичайно, ми захоплені не вправністю, з якою робиться щось артистичне. Все це становить лише вторинне значення, як з усією виразністю говорить це Арістотель[212]. Те, що власне пізнається в художньому творі й до чого в ньому прагнуть,— це вже рівень його істинності, тобто наскільки в ньому можна пізнати й впізнати щось, а також себе самого.

Що являє собою впізнавання за своєю найглибшою суттю, зрозуміти неможливо, якщо вважати, ніби воно зводиться до того, що вже відоме щось пізнається заново, тобто впізнається тільки знайоме. Радість упізнавання скоріш за все полягає в тому, що пізнається більше за те, що було відоме. До того ж при впізнанні й те, що нам уже відоме, начебто виходить, завдяки освітленню, за рамки всіляких випадковостей чи змінливих обставин, що його обумовлюють, постаючи у власній сутності. Воно пізнається як щось.

Тут ми наблизилися до центрального мотиву платонізму. Платон у своєму вченні про впізнавання (анамнезис) розвивав міфічне уявлення про анамнезис на шляхах своєї діалектики, що прагне здобути істину буття у логосі, тобто в ідеальності мови[213]. Але насправді цей сутнісний ідеалізм закладено у феномені впізнавання. «Знайоме» лише завдяки впізнаванню сягає свого істинного змісту й виявляється тим, чим воно є. У ролі впізнаного воно набуває фіксованого сенсу, визволяється від аспектуальної випадковості. Все воно цілком стосується й типу впізнавання, яке здійснюється у грі щодо зображення, оскільки подібне зображення залишає десь позаду все випадкове чи несуттєве, наприклад, власне уособлене буття артиста, що цілком зникає за тим, кого він зображує. Хоча й те, що зображується (відомий розвиток міфологічної оповіді), завдяки зображенню підноситься певним чином до своєї справжньої істинності. В аспекті пізнання істини буття зображуваного матеріалу постає як щось більше за буття зображуваного матеріалу, тому Ахіл величніший за його прообраз[214].

---

[209] *Arist.* Poet., 4, 1448 b 16: *συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον οὗτος ἐκεῖνος.*
[210] Ibid., 1448 b 10.
[211] *Kant*, Kr. d. U., § 48.
[212] [*Aristoteles*, Poet., 4, 1448 b 10 f.]
[213] *Plato.* Phaid. 73 ff.
[214] [Пор. *Kuhn H.*, Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik, Berlin, 1934].

Міметичне праспіввідношення, яке ми тут розглядаємо, містить у собі не тільки факт зображуваного, але й те, що воно при цьому виявляється у найвластивішій для себе суті. Наслідування й зображення — це не тільки повторювана копія, але й пізнання сутності. Саме тому, що вони є не просто повторюванням, а насамперед «діставанням суті», то в них домислена й глядачева участь. Вони несуть у собі сутнісний зв'язок до всіх, кому призначається зображення.

Можна сказати навіть більше: зображення суті тим менш подібне простому наслідуванню, що воно містить обов'язкове позначення. Той, хто наслідує, повинен щось відкидати, щось вирізняти. Оскільки він указує, то мусить і перебільшувати, хоче він того чи ні [*aphhairein i synhoran* нероздільні і в платонівському вченні про ідеї]. В таких рамках виникає побутова дистанція, що її усунути неможливо, між сущим «таким, як» і тим, кому він хоче бути тотожним. Відомо, що Платон відстоював таку онтологічну дистанцію, на більшому чи меншому ступені віддаленості зображення порівняно з прообразом, отож, виходячи з цього, він ставить наслідування й зображення на третій ступінь як наслідування наслідування[215]. Проте у мистецькому зображенні діє впізнавання, що має характер дійсного пізнання суті; саме завдяки тому, що Платон розуміє будь-яке пізнання суті у вигляді впізнавання, даний стан речей набуває фактичного обґрунтування: Арістотель назвав поезію філософічнішою, ніж історія[216].

Отже, наслідування-зображення має характер пізнавальної функції. Поняття наслідування може з такої причини задовольнити теорію мистецтва настільки, наскільки безперечним є пізнавальне значення мистецтва. Все це справедливе тією мірою, за якою можна констатувати, що пізнання істинного — це пізнання суті[217], бо саме такому пізнанню мистецтво служить найперсконливішим чином. Однак для номіналізму сучасної науки, як і для прийнятого у ній поняття дійсності, з чого Кант видобув агностицистичні висновки щодо естетики, поняття мімесису втратило свою естетичну обов'язковість.

Оскільки безперспективність такого суб'єктивного розгляду естетики для нас очевидна, звернімося до давнішої традиції. Якщо мистецтво — це не різновид мінливих переживань, чий предмет кожного разу по-новому суб'єктивно заповнюється змістом, неначе порожня форма, то «зображення» мусить бути визнане різновидом буття самого твору мистецтва. Підготовкою для цього слугує похідність поняття зображення від поняття гри, оскільки самозображення й є дійсна суть гри, а водно-

---

[215] Див.: Plato, Rep., X. [Пор. «Plato und die Dichter» (1934); тепер Ges. Werke Bd. 5.]

[216] Див.: *Aristot.* Poet,. 9, 1451 b 6.

[217] Анна Тумаркіна дуже влучно змогла показати у теорії мистецтва XVIII ст. перехід від «наслідування» до «вираження» (див.: Festschrift für Samuel Singer, 1930). [Пор.: *Beierwalters W.* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss., Jg. 1980, Abh. 11) zu Marsilius Ficinus. Неоплатонічне поняття ἐκτύπωσις стає «вираженням» самого себе: Петрарка. Див. далі та Екскурс VI; тепер у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 384 ff.]

раз і твору мистецтва. Гра у процесі свого втілення апелює до глядача опосередковано через зображення, й то таким чином, що той, хто навіть віддалений через протистояння, включається до неї.

Найвиразніше це виявляється у такому різновиді зображення, як культовий акт. Тут наявні стосунки з громадою. В цьому не може сумніватися ні рефлексуюча естетична свідомість, ні естетичне розрізнення, що саме визначає для себе предмет і здатне сприйняти дійсний зміст культового зображення чи релігійної гри. Ніхто не повинен думати, що здійснення культового акту становить щось неістотне для релігійної істини.

Те саме й схожим чином слушне й щодо спектаклю загалом і для його літературної основи. Постановка спектаклю не просто відділяється від нього мов щось таке, що не належить до його сутнісного буття; вона настільки ж суб'єктивна й минуща, як і естетичні переживання, де вона пізнається досвідом. Найімовірніше у виставі, у виконанні й тільки тут (виразніше за все це видно на прикладі музики) — це зустріч із твором, у культі — зустріч із божественним. Так виявляється методична перевага, здобута завдяки похідному поняттю гри. Художній твір нелегко відокремити чи ізолювати від сукупності сукупних обставин, за яких він показується, однак, якщо подібна ізоляція й здійснюється, то внаслідок цього виникає абстракція, що редукує власне буття твору. Він сам є частиною зображуваного ним усесвіту. Спектакль виникає тільки тоді, коли його грають, і тут тим більше повинна лунати музика.

Таким чином, буття мистецтва не може визначатися у ролі предмета естетичної свідомості, оскільки естетична поведінка, навпаки, ширша за все те, що їй відомо про себе. Вона становить *частину процесу буття зображення* й за суттю належить до власне гри.

Які ж онтологічні наслідки ми бачимо? Що нам дає, коли ми, виходячи з ігрового характеру гри, звернемося до завдання дефініції побутового характеру естетичного буття? Цілком зрозуміло, що спектакль чи твір мистецтва, якщо його розглядати з цієї точки зору, вже не є такою собі схемою правил та приписів поведінки, в рамках чого може вільно здійснюватися процес гри. Не варто розуміти спектакль, що розігрується, як удоволення потреби в грі, бо це вже вступ до буття самої поезії. Можна спитати, що ж являє собою твір поезії за своїм власним буттям, коли він існує винятково у процесі становлення гри, у виставі, саме як спектакль, хоча він має власне буття, що при цьому й зображується.

Пригадаймо наведену вище формулу «перетворення на структуру». Гра — це структура, й така теза стверджує, що всупереч своїй процесуальній обмеженості вона виступає як значуще ціле, що як таке може бути представленим повторно, а його зміст — приступним для осягнення. Гра — також структура, оскільки всупереч своєму ідеальному єднанню набуває власного повного змісту лише в процесуальності. Тут наявний двосторонній зв'язок, що ми мусимо підкреслити всупереч абстракції естетичного розрізнення.

Тепер ми можемо надати своїм побудовам деякої форми, коли протиставимо їх естетичному розрізненню, що, власне, й становить естетичну свідомість, *естетичне нерозрізнення*. Вже зрозуміло, що предмет наслідування (при наслідуванні), опису (в літературі), вистави (для артиста), пізнання (для глядача) — це саме те, що мається на увазі, в чому полягає зміст зображення, тому що поетичне оформлення чи рівень виконання самі по собі від них зовсім не відокремлені. Та коли вже розрізнення сталося, то розрізняють матеріал і його оформлення, літературний твір і його «концепцію». Але природа подібних розрізнень вторинна. Те, що грають актори й пізнають глядачі,— це образи й сама дія в тому вигляді, якого вони набули в авторському задумі. Таким чином, тут представлено *подвійний мімесис*: автор зображує й виконавець зображує. Але саме такий подвійний мімесис і є для всіх *єдиним*, бо те, що одержує буття у тому й другому випадках, тотожне.

Розрізнення, що виникають при постановці чи здійсненні такої структури й зводяться до концепції інтерпретаторів, не є замкненими в суб'єктивності їхніх суджень. Тому зовсім не йдеться про просте розрізнення концепцій, а швидше про побутові можливості твору, що вже закладені у розрізнення його аспектів.

Безперечно, тут міститься точка можливого прикладання естетичної рефлексії. Різні варіанти однієї п'єси можуть розрізнятися, наприклад, за способом опосередкування, точно так можна уявляти собі перемінними супровідні обставини творів мистецтва іншого роду. Наприклад, можна ставити питання щодо архітектурної споруди: який вона матиме вигляд при солітерному розташуванні чи як вона має пов'язуватися з довколишнім середовищем. Можна також уявити собі проблеми, що виникають до початку реставрації. У всіх випадках власне твір відрізняється від своєї «вистави», та коли припустити, що можливі вільні й довільні варіації, які припускаються за такою «виставою», це означатиме нерозуміння обов'язковості твору мистецтва[218]. Насправді ж усі варіації улягають основному критичному вимірові «правильної» вистави[219].

[218] Зовсім особлива проблема полягає в тому, чи не треба вбачати у самому процесі втілення в тому ж розумінні вже початок естетичної рефлексії з приводу твору. Не варто заперечувати, що автор під кутом зору ідеї свого твору зважує, критично порівнює й оцінює різні можливості його сценічного втілення. Така скрупульозна ясність, властива самому творчому процесові, на мій погляд, здасться чимось іншим порівняно з естетичною рефлексією й естетичною критикою, що здатні спалахувати від самого твору. Може статися, що те, що було предметом осмислення створюваного, в тому числі й можливості втілення, перетвориться на привід для естетичної критики. Та навіть у випадку цього змістового зіткнення творчої та критичної рефлексії обсяги в них різні. До основи естетичної критики закладено перешкоди для однозначного розуміння, тоді як естетичне осмислення твори веде до самого утворення єдності твору. Згодом ми побачимо ті герменевтичні наслідки, що їх закладено в цю констатацію. Випадок, коли можна припустити збіг процесу складання твору й процесу його відтворення, мені здасться все ще залишками помилкового психологізму, що походить з естетики смаку й генія. Тим самим поза увагою опиниться й подія, що походить із суб'єктивності того, хто створює, й того, хто сприймає, тобто фіксація успіху твору.

[219] Я не можу погодитися з тим, що Р. Інгарден, чий аналіз «схематики» твору ху-

Щось подібне ми простежуємо в сучасному театрі у вигляді традиції, яка походить від інсценівки, інтерпретації ролей або практики музичного виконання. Тут немає довільного розташування, механічного варіювання концепцій, навпаки: з постійного слідування зразкам та їх продуктивного вжитку складається традиція, завдяки чому набуває ясності кожна наступна спроба. До певної міри свідомість такого типу притаманна виконавцям, бо підхід до твору або ролі завжди пов'язаний з досвідом попередників. Традиція, закладена великим актором, режисером чи музикантом, приклад якого продовжує бути взірцем,— це не тенета для вільного зображення, а навпаки, вона немовби зливається з самим твором, отож її інтерпретація здатна пробуджувати творчі можливості виконавця не менше, ніж інтерпретація самого твору. Особливість виконавчого мистецтва полягає в тому, що твори, з якими воно має справу, відверто надаються для творчої інтерпретації, а тому ідентичність і континуальність цих творів є відкритими для майбутнього[220].

Очевидно, що вимір, який тут застосується, відповідно до якого щось є «правильним представленням», вищою мірою рухомий і відносний. Але обов'язковість зображення не поменшає від того, що змушена буде відмовитися від чіткого фіксованого критерію. Так, ми напевно не погодимося надати інтерпретації музичного твору чи драми цілковитої довільності, аби використати «текст» у ролі приводу для досягнення зумовленого ефекту. В іншому випадку канонізація зумовленої інтерпретації, наприклад за допомогою платівки, при запису якої диригував сам композитор, чи у детальних вказівках до постановки, що йдуть від канонізованого першого сценічного втілення, буде розглядатися нами як нерозуміння власне інтерпретаційних завдань. Таке прагнення до «правильності» не відповідає справжній обов'язковості твору, що стосується кожного виконавця безпосереднім та єдиним способом і не дозволяє йому полегшити собі життя через просте наслідування зразка.

Було б також цілком хибним обмежувати «свободу» прагнень виконавця через внутрішні й другорядні прояви, навпаки: треба визнати виконання загалом як обов'язкове й вільне водночас. Інтерпретація може в певному розумінні вважатися посттворчістю, що, однак, процесуально не наслідує творчого акту, проте належить до обрису твору, який уже

дожньої літератури у всьому іншому був незаслужено обійдений увагою, в «Примітках до проблеми естетичного судження» (див.: *Ingarden R.* Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils, «Rivista di Estetica», 1959) вбачає ігровий простір естетичної оцінки художнього твору в конкретності «естетичного предмета». Естетичний предмет конституюється не естетичним рецептивним переживанням, навпаки, власна якість твору мистецтва пізнається завдяки його конкретизації. Тут я цілком погоджуюся з естетикою Л. Парейсона.

[220] Наскільки тут усе не обмежується виконавчим мистецтвом, а поширюється на всі твори мистецтва й навіть на кожну мислительну структуру, що пробуджує до нового розуміння, буде викладено згодом. [На с.154 і далі обговорюються межі літератури й темою стає універсальне значення «читання» як часової побудови смислу. Пор. спробу самокритики в: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 3ff.]

створено, й має на меті втілити його з індивідуальним осмисленням. Історизоване виконання, наприклад музики на старовинних інструментах, тим самим не настільки адекватне, як вважається. Воно швидше перебуває в небезпеці тричі віддалитися від істини, за словами Платона, бо залишається наслідуванням наслідування.

Ідея винятково одного правильного виконання, здається, містить у собі щось абсурдне, коли врахувати кінцевість нашого історичного буття, й про це ще буде йти мова нижче[221]. Тут же очевидно, що будь-яке виконання прагне до правильності, і це підтверджує, що нерозрізнення опосередкованості й твору становить власне пізнання твору з досвіду. Те, що естетична свідомість здатна проводити естетичне розрізнення поміж твором і його опосередкуванням тільки у вигляді критики й то в щонайзагальніших випадках, тобто коли таке опосередкування зазнає невдачі, повністю з цим узгоджується. Сама ідея опосередкування — тотальна.

Тотальне опосередкування означає, що опосередковане усуває саме себе як таке. Отже, виконання (у випадку спектаклю чи музики, а також прилюдне читання ліричних або епічних творів) саме по собі зовсім не буде темою, проте в ньому й завдяки йому здійснюється представлення твору. Ми бачимо, що це саме є слушним і щодо зустрічного характеру й доступності, притаманних поданню твору архітектури й живопису. Доступність самого твору, в даному випадку, також не стала темою, але хибне й те, ніби слід абстрагуватися від усякого зв'язку з життям для того, аби осягнути твір як такий. Твір постає перед нами скорше тільки у своїх життєвих зв'язках. Той факт, що твори мистецтва приходять із минулого й стверджуються у сьогоденні неначе монументи епох, майже не в змозі перетворити їхнє буття на предмет естетичної чи історичної свідомості. Поки вони відповідають своїм функціям, вони — сучасники всякого сьогодення. Навіть коли їх представлено в музеях винятково у ролі творів мистецтва, вони ще не цілком відчужені від себе, й то не лише тому, що у творі мистецтва ніколи до кінця не затреться слід його первісної функції, даючи змогу знавцеві відновити її через акт пізнання, але й тому, що твір мистецтва, який посів належне місце в послідовності експонатів, усе ще зберігає сліди власного походження. Він сам забезпечує свій вплив, і в тому, яким чином він це робить, щось «убиваючи» й вигідно щось доповнюючи, полягає його вираження, тобто вираження його «Я».

Виникає питання ідентичності цього «Я», що постає серед коловороту часів та обставин у стількох різних обличчях. Очевидно, що воно не розпадається по аспектах, що чергуються, причому була б утрачена його ідентичність, ні, ідентичність присутня у всіх них, і вони притаманні

[221] [Розроблена Г. Р. Яуссом рецепційна естетика підхопила цю думку, але так надмірно її акцентувала, що опинилась у небажаній близькості до «Деконструкції» Деріди. Пор. мою працю «Text und Interpretation» (Bd. 2 der Ges Werke, S. 330 ff.), а також «Destruktion und Dekonstruktion» (Bd. 2 der Ges. Werke, S. 361 ff.), на які я посилаюся в «Між феноменологією й діалектичною спробою самокритики» (Bd. 2 der Ges. Werke, S. 3 ff.)]

йому, всі вони *одночасні* з ним. Так виникає завдання часової (темпоральної) інтерпретації творів мистецтва.

c) Темпоральність естетичного

Що таке темпоральність? Що являє собою темпоральність, властива естетичному побуту? Одночасовість і сучасність естетичного буття взагалі називають його позачасовістю. Втім, завдання полягає в тому, щоб навчитися мислити цю позачасовість у зв'язку з часом, бо ж вони суттєво взаємодіють. У результаті позачасовість — це не що інше, як діалектичне подолання, що виникає на основі часу як його протилежність. Ствердження щодо двох систем часу, історичного й надісторичного, за допомогою чого намагаються визначити темпоральність творів мистецтва (наприклад, Зедльмайр, який у цьому питанні пристав до Баадера й посилається на Больнова)[222] не виходить за рамки такого діалектичного протиставлення. Надісторичний «цілісний» час, де «теперішнє» — це не збігла мить, а сповненість часу, подається з точки зору «екзистенційної» часовості, що може означати все, що завгодно: чи то стриманість, легковажність, невинність, чи ще там щось. Наскільки замало такого протиставлення, можна з'ясувати, коли ми, за суттю речей, припустимо, що до ілюзорного історико-екзистенційного часу втручається «реальний» час. Подібне втручання, вочевидь, матиме характер Богоявлення, а це означає, що для свідомості пізнання воно буде позбавлене континуальності.

По суті, тим самим повертається логічна безвихідність концепту естетичної свідомості, про що ми вже говорили, бо саме континуальність забезпечує всяке розуміння часу, навіть коли йдеться про час твору мистецтва. Отут і мстить за себе непорозуміння, що вразило онтологічну концепцію часового горизонту Гайдеггера. Замість укріпити методологічний зміст екзистенційного аналізу буття,— його екзистенційну, історичну часовість, що, обтяжена турботами, прямує до смерті, тобто до радикально-кінцевого, його трактують саме як одне з можливих серед означених екзистенційних розумінь, забуваючи при цьому, що те, що розкривається як часовість, це тільки спосіб буття самого розуміння. Відокремлення власного часу художнього твору, що розглядається як «цілісний час», від минущого історичного часу виявилося насправді простим відображенням людського, кінцевого пізнання мистецтва. Лише біблійна теологія часу, що виходить не з позиції людського самопізнання, а з точки зору божественного одкровення, має право говорити про «цілісний час» і теологічно узаконювати аналогію між часовістю художнього твору й «цілісним часом». Без подібного теологічного виправдання всі розмови щодо «цілісного часу» покривають лише поле своєї власної проблеми, й це ж проблема не відірваності твору мистецтва від рамок часу, а його позиції в часі.

---

[222] Див.: *Sedlmayr H.* Kunst und Wahrheit, 1958, S. 140 ff.

Отже, ми мусимо ще раз поставити питання: що таке темпоральність?[223]

Будемо виходити з того, що твір мистецтва постає у ролі гри, а тому його власне буття невіддільне від його представлення, де виявляються єдність і тотожність структури. Спрямованість до вистави — отака сутнісна риса твору. Це означатиме, що, хоча у представленні завжди помітні елементи перебудови та викривлення, у ньому твір залишається самим собою. Обов'язкову рису кожного представлення становить саме те, що він містить у собі вказівку на власне структуру твору й тим самим підкоряється критерію правильності, що спирається на таке співвідношення. Все це підтверджують навіть окремі екстремальні випадки цілковито перекрученого представлення. Представлення самим своїм нерозривним і непохитним буттям характеризується як повторення тотожного. Отже, повторення не означає тут повторення у власному розумінні слова, тобто зведення до первісного джерела. Найімовірніш, будь-яке повторення є первісно тотожним щодо самого твору.

Нам відома й така, украй загадкова темпоральна структура, що присутня тут, і відома нам із феномена свята[224]. Повторюються щонайменше періодичні свята. Тут ми говоримо про свято, тобто маємо на увазі його повернення. Але свято, що повернулося,— це зовсім не якесь інше свято, хоча й не тільки спогад про те, що вже колись святкувалося. Первісний сакральний характер усіх свят цілком виключає знайомі нам із нашого практичного стикання з часом розрізнення того, що становить теперішнє, згадуване та очікуване. Приєднання до часу свята,— це вже неначе *святкування*, своєрідна сучасність.

Часовий характер звершення свята нелегко зрозуміти, виходячи з буденного досвіду пізнання часової послідовності. Якщо повернення свята ув'язати з побутовим пізнанням часу і його вимірюванням, то воно набуває вигляду історичної темпоральності. Свято щоразу змінюється, бо щоразу одночасно з ним відбуваються різні події. Навіть у такому історичному аспекті воно залишається одним і тим самим святом, що зазнає подібних змінювань. Первісно воно було чимось одним і святкувалось саме так, потім — інакше, згодом — уже по-новому.

Між тим цей аспект часового характеру свята практично не стосується іншого аспекту, що міститься в ньому: того, що воно звер-

[223] У зв'язку з подальшим порівняймо вдалий аналіз Р. та Г. Кебнерів прекрасного і його істинності, з яким автор ознайомився тільки тоді, коли його власна праця була закінчена (див. примітку в: Phil. Rundschau, VII, 1957, S. 79) [Тим часом я дещо написав на цю тему: «Über leere und erfüllte Zeit» (Kl. Schr. III, S. 221 — 236; тепер у: Bd. 4 der Ges. Werke), «Über das Zeitproblem im Abendland» (Kl. Schr. IV, S. 17 — 33; тепер у: Bd. 4 der Ges. Werke), «Die Kunst des Feierns» (у: *Schultz J.* (Hrsg.). Was der Mensch braucht. Stuttgart, 1977, S. 61 — 70), «Die Aktualität des Schönen». Stuttgart, 1977, S. 29 ff.]

[224] Вальтеру Ф. Отто й Карлу Керені належить заслуга в тому, що вони осягнули значення свята для історії релігії та антропології (див.: *Kerenyi K.* Vom Wesen des Festes. Paideuma, 1938). [Пор. «Aktualität des Schönen», S. 52 ff., а також згаданий уже нарис «Die Kunst des Feierns».]

шується. Для визначення сутності свята його історична співвіднесеність є вторинною. Як свято, воно не ідентичне в розумінні історичної даності, але й не визначається своїм походженням таким чином, що воно тільки один раз було власне святом на відміну від способу його святкування, що складається з плином часу. Схоже, що саме в його витоках, тобто при заснуванні або при поступовому запровадженні, наперед стверджується його регулярність. Таким чином, за своєю оригінальною сутністю воно постійно нібито інше, навіть коли святкується «так само». Дійсне, те, що існує, хоча завжди постає як щось інше,— оце й буде «часове» у найрадикальнішому розумінні, як і все те, що належить історії. Воно знаходить власне буття тільки через становлення й повторення [225].

Свято існує, поки його святкують. Проте ніяким чином не стверджується, що воно має собі суб'єктивний характер і власне буття лише в суб'єктивності тих, хто святкує. Вірогідніше, що його святкують тому, що воно настало. Подібна справа й зі спектаклем, що має бути показаний глядачам, однак його буття ніколи не являтиме собою лише точки зіткнення їхніх переживань. Навпаки, буття глядачів визначається «перебуванням», «присутністю» під час його буття. Подібне «буття-при-цьому» *(Dabeisein)* — це вже щось більше за співприсутність із чимось іншим, що дійсно є, воно наголошує на участі. Той, хто присутній при чомусь, буває загалом обізнаний із тим, як усе відбувалося. Така присутність лише похідним чином визначає також спосіб суб'єктивного ставлення, співучасть. Отже, співспоглядання, буття глядачем якраз і становить справжню участь. Можна згадати ще й поняття сакральної співпричетності *(Kommunion)*, первісно закладене до основи грецького визначення

---

[225] Арістотель, характеризуючи спосіб буття апейрона (тим самим звертаючись до Анаксимандра), піддав аналізу буття дня й змагання, свята (*Aristot.* Phys., III, 6, 206 a 20). Можливо, вже Анаксимандр спробував визначити неподільність апейрона у зв'язку з такими суто часовими феноменами? Чи не мав він на увазі щось більше за те, що осягається за допомогою арістотелівського поняття становлення й буття? Адже образ дня ще раз подибується у роз'яснювальній функції та в іншому випадку: в «Парменіді» Платона (*Plato.* Parm., 131 b) Сократ намагається представити співвідношення ідеї й речі через наявність *дня,* що існує для кожного. Таким чином буття дня доводить не лише дійсне у його супровідності, а й неподільну присутність і наявність одного й того ж самого, хоча день повсюди інший. Чи не сталося так, що стародавнім мислителям, які обмірковували буття, себто наявність, те, що для них було справжнім, здавалося з точки зору сакрально-таємного причастя, через яке божественність являє себе? Адже присутність божества — оце й було для Арістотеля власне буттям, енергейєю, не обмеженою ніякою динамікою (*Aristot.* Met., XII, 7). Такий характер часу неможливо осягнути у звичному процесі його пізнання, що виходить із принципу послідовності. Виміри часу та їх пізнання дають змогу розуміти повернення свята саме в історичному значенні: одне й те саме зміниться раз у раз. Проте насправді свято не є одним і тим самим: воно існує, але кожного разу постійно інше. Дійсне, що тільки існує, набуло часового характеру в радикальному розумінні: його буття — у його становленні (пор. у Гайдеггера щодо буттєвого характеру плину часу: *Heidegger M.* Holzwege, S. 322). [Тут і я, гадаю, додав дещицю про пов'язаність Геракліта й Платона з нашою темою. Пор. мою працю «Vom Anfang bei Heraklit (тепер у: Bd. 6 der Ges. Werke, S. 232 — 241), а також мої «Heraklit-Studien» у: Bd. 7 der Ges. Werke.]

«теорійа» (власне, споглядання, спостереження). Добре відомо, що «теорос» — початкова назва для тих, хто брав участь у святковій місії, в кого не було іншої кваліфікації чи функції, крім того, щоб бути при ній. Тому цей учасник, глядач у прямому розумінні слова, його участь у святковому дійстві полягає саме в присутності, завдяки чому він і отримує власні сакрально-правові відзнаки, наприклад право недоторканості.

Подібним чином уже грецька метафізика розглядає суть *теорійї*[226] і *нусу*, тобто вони набувають вигляду чистої присутності під час буття дійсно сущого[227], та й для нас здатність до теоретизування вимірюється здатністю забувати власні цілі на користь загальної справи[228]. Але від початку *теорійя* не мислилась як спосіб поведінки суб'єктивності, як самовизначення суб'єкта; її визначали з позиції того, до чого вона належить, що вона розглядає. Теорійя це дійсна участь, не діяльність, а терпіння *(пафос)*, власне, захоплення видовищем. Виходячи з цього, в наступні епохи розглядали релігійну основу грецького поняття розуму[229].

Ми виходимо з того, що дійсне буття глядача, включеного до гри мистецтва, неможливо осягнути з позицій суб'єктивності, лише як спосіб вияву естетичної свідомості. Хоча це й не має означати, нібито й суть глядача не можна описувати, виходячи з його «буття-при-цьому», що ми тут пропонуємо. Така присутність, як суб'єктивний результат людської по-

---

[226] [Щодо поняття «теорії» пор.: *Gadamer H.-G.* Lob der Theorie. Frankfurt, 1983, S. 26 — 50].

[227] Пор. мою працю «До передісторії метафізики» (1949) щодо відповідності буття й мислення у Парменіда. [Тепер у: Bd. 6 der Ges. Werke, S. 9 — 29.]

[228] Пор. викладене вище про «освіту».

[229] Див.: *Krüger G.* Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, 1940. Найважливіші погляди, викладені у вступі до цієї книжки. Опублікована лекція Крюгера (Grundfragen der Philosophie, 1958) прояснює систему поглядів автора, й дещо з них ми тут викладемо. Критика, за Крюгером, сучасного мислення, з його емансипацією від всілякої освіти заради «онтичної істини» є, на мій погляд, фіктивною. Того, що сучасна наука, хоч би як конструктивно вона здійснювалася, ніколи не втрачала своїх основних зворотних стосунків до пізнання, та й ніколи не зможе їх утратити, не має права забувати навіть філософія Нового часу. Досить пригадати кантівську постановку проблеми про можливість існування чистого природознавства. Але стосовно спекулятивного ідеалізму несправедливим було б таке його однобічне розуміння, яке демонструє Крюгер. Його побудова тотальності всіх визначень мислення жодним чином не є якоюсь довільною самостійною картиною всесвіту, хоча вона претендує на утвердження абсолютної апостеріорності пізнання в мисленні. Оце й буде точний сенс трансцендентальної рефлексії. Приклад Гегеля показав, що тут можна користуватися навіть оновленим античним поняттєвим реалізмом. Картина сучасного мислення, за Крюгером, цілковито зорієнтована на екстремізм відчаю Ніцше, де перспектива руху від волі до влади не збігається з ідеалістичною філософією, а, навпаки, ґрунтується на основі, підготовленій історизмом XIX ст. після краху філософії ідеалізму. Тому я не став би оцінювати теорію гуманітарного пізнання Дільтея за побудовами Крюгера. На мою думку, швидше йдеться тут головним чином про відкоригування існуючих філософських інтерпретацій сучасних гуманітарних наук. Навіть у Дільтея подібні інтерпретації вельми значною мірою демонструють однобоке методологічне мислення, успадковане від точних наук. [Пор. мої новіші праці: «Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren», Phänomenologische Forschungen, 16 (1984), S. 157 — 182 (Bd. 4 der Ges. Werke);

ведінки, має характер буття-поза-собою *(Aussersichsein)*. Уже Платон у своєму «Федрі» відзначив неясність, притаманну спробам розглядати екстатику буття-поза-собою, виходячи з раціональної розумності, вбачаючи в ній просте заперечення врівноваженого буття, буття-при-собі *(Beisichsein)*, тобто різновид безумства. Насправді ж буття-поза-собою означає позитивну можливість причетності до чогось іншого, чому властиве самозабуття. Сутність глядача характеризується тим, що він здатний до самозабуття поринати у видовище. Проте самозабуття в цьому випадку — це вже щось відмінне від привативного стану, бо воно з'являється з відданості справі, яку глядач виборює, немов своє власне позитивне досягнення[230].

Очевидно, що існує грунтовна різниця між глядачем, який цілком віддається грі мистецтва, і просто цікавим з його потягом до видовищ. Проте й цікавості притаманна звичка стежити за видовищем мов прикутій, забуваючи себе в ньому, не в змозі відірватися від нього. Для предмета цікавості, до речі, характерне те, що він, власне, не торкається глядача, втрачає для нього зміст. В ньому відсутнє те, до чого глядач прагнув би звернутися й що концентрувало б його на собі. Адже в цьому випадку притягальна сила видовища засновується на формальній якості новизни, тобто на абстрактній іншості. Все це має вияв у тому, що подібне видовище діалектично доповнюється нудьгою й отупінням. Але те, що глядач сприйме як гру мистецтва, не вичерпується лише залученням до миттєвості, проте містить у собі претензії на тривалість і тривалість самої претензії.

«Dilthey und Ortega. Ein Kapitel europäischer Geistesgeschichte». Vortrag Dilthey-Kongress in Madrid, 1983 (Bd. 4 der Ges. Werke); «Zwischen Romantik und Positivismus». Vortrag Dilthey-Kongress in Rom, 1983 (Bd. 4 der Ges. Werke)]. Зрозуміло, що я погоджуюся з Крюгером, коли він апелює до життєвого чи пізнавального досвіду митця. Непроминуще значення таких інстанцій для нашого мислення доводить, на мою думку, що протиставлення античного і сучасного мислення у тому вигляді, на якому акцентує Крюгер, саме по собі набуло вигляду загалом сучасної побудови. Якщо наші розвідки, на противагу суб'єктивації філософської естетики, гальмуються на пізнанні мистецтва, то його мета — не тільки проблема естетики, але й відповідна самоінтерпретація сучасного мислення взагалі, де й нині міститься щось значно більше за те, що визнає методологічне розуміння Нового часу.

[230] Е. Фінк намагається пояснити ентузіастичне перебування людини «поза собою» тією різницею, що, цілком зрозуміло, була інспірована «Федром» Платона. Та якщо тут зустрічний ідеал чистої розумності визначає протилежність блаженного чи дурного безумства, то, за Фінком, належний критерій відсутній, коли він протиставляє «суто гуманне піднесення» й ентузіазм, властиві людині, коли вона перебуває в Бозі. Врешті-решт навіть «суто гуманне піднесення» — це вихід і перебування, й не людина їх «здатна здійснити», а вони находять на людину, й тим самим це здасться мені невіддільним від ентузіазму. Власне, таке визначення, згідно з яким існує піднесення, що не виходить з-під влади людини, й, навпаки, таке, коли поняття ентузіазму доводить пізнання волі вищої сили, яка переборює нашу, це розрізнення між владою над собою та станом переможеного завдячує власним існуванням свавіллю мислення, й тому воно не адекватне протиставленню «буття-поза-собою» й «буття-при-чомусь» *(Beietwassein)*, що дієве за всякої форми піднесення й ентузіазму. Описувані Фінком форми «суто-людського натхнення», за умови, що їх не піддаватимуть хибній «нарцисично-психологічній» інтерпретації, самі по собі являють способи «кінцевого самоподолання кінцевості» (див.: *Fink E.* Vom Wesen des Enthusiasmus. S. 22 — 25).

Слово «претензія» вживається тут зовсім не випадково й не в наближеному значенні. У цікавих теологічних роздумах К'єркегора, означених нами як «діалектична теологія», це поняття не випадково прислужилося для теологічної експлікації того, що малося на увазі в ролі одночасності за К'єркегором. Річ у тім, що претензія — це вже щось стійке. Її справедливість (або ж удаваність такої) завжди стоїть на першому плані. Саме тому, що претензія виникає, вона щомиті ладна почати діяти. Претензія виникає, зазвалегідь спрямована на когось, у чиїй сфері вона й діятиме. Отже, поняття претензії містить у собі й те, що вона — не фіксована вимога, яка здійснюється при цілковитій згоді, радше вона обґрунтовуватиме цю вимогу. Претензія — це правове обґрунтування для невизначеної вимоги. Тільки коли їй відповідатиме можливість здійснення, вона починає діяти, набуваючи обрису вимоги. Отже, стійкість претензії має відповідати тому, що вона конкретизує у вимозі.

Вживання претензії у лютерівській теології складається з того, що домагання віри виникають від моменту провіщення й кожного разу наново діють у проповідях. Слово проповіді й дозволяє здійснити тотальне опосередкування, що за інших умов ставиться в обов'язок культового дійства, такого, наприклад, як божественна літургія. Ми ще переконаємося, що слово і в інших випадках може закликатися до виконання опосередкування одночасовості й що тим самим воно дістає чільну роль у проблемі герменевтики

Творові мистецтва в будь-якому випадку личить «одночасовість». Вона становить зміст «буття-при-цьому», хоча не має вигляду симультанності естетичної свідомості, бо симультанність означає сумісність буття й рівнозначність різних предметів естетичного переживання в одній свідомості. Тоді як, навпаки, за допомогою поняття «одночасовості» ми намагаємося сказати, що те єдине, що нам представлене, хоч би як далеко були його джерела, в процесі свого подання цілком набуває сучасності. Отже, одночасовість — це не спосіб заданого у свідомості, а завдання для свідомості й результат, що від нього вимагається. Наше завдання полягає в тому, щоб поставити себе стосовно речі таким чином, аби вона стала «одночасовою», тобто кожне опосередкування знімається у тотальній сучасності.

Як відомо, поняття одночасовості запровадив К'єркегор[231], причому він надав цьому поняттю богословського звучання. «Одночасово» у К'єркегора не означає спільно, а формулює завдання, що стоїть перед віруючими: тотально і взаємопов'язано опосередкувати те, що не сумісне з ними в часі, а саме: повну співприсутність Христа, й то настільки, щоб вона все ж пізнавалася, неначе щось цілком сучасне, без віддаленості в часі. Тоді як симультанність естетичного сприйняття, навпаки, ґрунтується на маскуванні завдань, що їх ставить одночасовість.

[231] *Kierkegaard S.* Philosophische Brocken, 4, Kap. u. ö.

У такому розумінні одночасовість особливо притаманна культовому дійству, включаючи й провіщення у проповіді. Змістом співприсутності тут є дійсна участь у самому священнодійстві, що відбувається. Безсумнівно: естетичні розрізнення, наприклад «пишних» церемоній чи «гарної» проповіді, несумісні з висунутою щодо нас вимогою. Тому я стверджую, що це буде слушним і стосовно пізнання мистецтва. В цій сфері опосередкування також має мислитися тотальним. Тому ні буття творців мистецтва, наприклад їхні біографії, ні буття виконавців, що дають виставу твору, чи глядачі, що її сприймають, не є виправданими щодо буття художнього твору.

Хоча те, що розгортається у зв'язку з ним, для кожного є настільки вирваним із контексту протяжності світових ліній і, таким чином, замкненим до самостійної змістової сфери, що ні для кого не мотивує виходу в якесь інше майбутнє або іншу дійсність. Той, хто сприймає, перебуває на абсолютній відстані, що практично виключає для нього будь-яку цілеспрямовану участь у дії. Така віддаленість усе ж постає у вигляді естетичної дистанції у власному розумінні слова, й вона означає «бути віддаленим», що необхідно для того, щоб бачити, вона й забезпечує можливість своєрідної та всебічної участі у тому, що розігрується перед глядачем. У такому витлумаченні екстатичному самозабуттю глядача відповідає його тимчасова тотожність щодо самого себе. Саме те, що він, як глядач, немов відрікається від себе самого, втрачає себе, саме воно й передає йому змістову тотожність. Те, що зображується перед ним і в чому він себе пізнає,— то вже істина його власного світу, світу релігійного й морального. Спосіб естетичного буття прикметний тим, що нагадує *парусію* (богоприщестя), і є абсолютно дійсним, завдяки чому твір мистецтва й постає одним і тим самим повсюди, де його дійсно представлено. Тим же чином абсолютна миттєвість, у якій перебуває глядач, становить водночас самозабуття й опосередкування. Те, що вириває глядача з його довкілля, водночас повертає йому й всю повноту буття.

Обмеженість естетичного буття через виставу не означає, між тим, неповноцінності, браку автономної змістової визначеності. Вона належить до числа його сутнісних характерних рис. Глядач також є важливим чинником тієї гри, що ми називаємо естетичною. Пригадаймо знамениту формулу трагедії, дану в «Поетиці» Арістотеля. Там у сутнісному визначенні трагедії наголошується включений стан духу глядача.

d) Приклад трагічного

Арістотелівська теорія трагедії може бути прикладом структури естетичного буття взагалі. Як відомо, вона включена до його поетики й на перший погляд має стосуватися лише драматичної поезії. Але ж трагічне — це головний феномен, змістова фігура, представлена аж ніяк не лише в трагедії, у трагічних творах мистецтва у вузькому розумінні слова, знаходячи собі місце ще й в інших видах мистецтва, насамперед в есе. Ви-

ходячи з цього, дослідники нашого часу (Ріхард Гаман, Макс Шелер)[232] розглядають трагічне вже як позаестетичний момент. Нині ж мова про феномен стико-метафізичний, що потрапляє до сфери естетичної проблематики саме ззовні.

Але після того, як ми з'ясували загальну сумнівність і проблематичність поняття естетичного, нам слід зайнятися питанням: а чи не постає трагічне значнішою мірою в ролі основного естетичного феномена? Ми розглядали буття естетичного як гру й виставу; тепер ми можемо ставити питання про суть трагічного перед теорією трагічної гри, поетикою трагедії.

Те, що відбивається в роздумах про трагедію, традиція якої тягнеться ще від Арістотеля, не є, вочевидь, незмінною суттю. Суть трагічного унікальним чином представлено в аттичній трагедії, що є безсумнівним, і то настільки безсумнівним, що для Арістотеля вона інша (для нього «найтрагічнішим із поетів» був Евріпід)[233], інша й у того, наприклад, для кого лише Есхіл відкрив справжню глибину феномена трагічного. Та наскільки ж вона мусить бути іншою для тих, хто розмірковує про Шекспіра чи Геббеля! Однак подібна змінюваність не свідчить про безпідставність питання однакової суті трагічного, навпаки: вона постає у власному складному вигляді, що здатний будувати історичну спільність. Рефлекси античної трагедії в трагедії нашого часу, про що писав К'єркегор[234], постійно відзначаються у всіх сучасних міркуваннях про трагічне. Починаючи з Арістотеля, ми можемо охопити зором феномен трагічного загалом. Арістотель у своєму відомому визначенні трагедії дає вказівку, вирішальну для проблеми естетичного, чим вона поступово й стає в нашому висвітленні, включаючи до сутнісного визначення трагедії її *вплив на глядача*.

Тим часом ми не ставимо перед собою завдання детального аналізу широко відомого й багаторазово повторюваного визначення трагедії. Але той факт, що глядача включено до цього сутнісного визначення, підтверджує сказане вище про важливу приналежність глядача до власне гри. Спосіб його включення до гри демонструє змістову співвіднесеність фігури гри. Так, безумовна відстань між глядачем і спектаклем є не довільним обиранням позиції, а суттєвим відношенням, що ґрунтується на змістовій єдності гри. Трагедія вже постає у вигляді єдності трагічного процесу, яку усвідомлено такою. Але те, що пізнається у вигляді трагічного процесу, також і тоді, коли йдеться не про спектакль, який показають на сцені, а про трагедію в «житті», постає замкненою змістовою сферою, яка чинить опір усякому втручанню й вторгненню.

---

[232] Див.: *Hamann R.* Ästhetik, S. 97: «Отже, трагічне не відноситься до естетики»; *Scheler M.* Vom Umsturz der Werte, Zum Phänomen des Tragischen: «Сумнівно навіть, чи являє собою трагічне сутнісно «естетичний» феномен»». Щодо уточнення поняття «трагедії» див.: *Staiger E.* Die Kunst der Interpretation, S. 132 ff.

[233] Див.: *Arist.* Poet. 13, 1453 a 29.

[234] *Kierkegaard S.* Entweder — Oder. I

Долаватися може винятково те, що розуміється як трагічне. В тому ж обсязі воно дійсно набуває ролі основного «естетичного» феномена.

Отже, з Арістотеля ми довідалися, що трагедія справляє на глядача специфічне враження. Вистава діє через співчуття й страх, *елеос* та *фобос*. Переклад назви обох цих станів надає їм надто суб'єктивної тональності. За Арістотелем, ідеться не про співчуття й тим більше не про його оцінку[235], що змінювалася протягом віків. Так само й страх, який не слід розуміти як внутрішній душевний стан. І те, й друге скорше становлять процеси, що спопадають, охоплюють людину. *Елеос* — ймовірно, жаль, що охоплює людину, коли перед нею розгортається те, що ми назвали жалісним видовищем. Так, можна жалкувати за долею Едіпа (приклад, на який постійно спрямована увага Арістотеля). Слово «жаль» (нім. *Jammer*) можна визнати вдалим еквівалентом із тієї причини, що воно не має на увазі тільки внутрішнього стану; до його визначення входить також вираження цього почуття. Відповідно *фобос* — не тільки душевний стан, а, за Арістотелем, такий дрож[236], коли кров холоне в жилах охопленої жахом людини. В особливому випадку, коли йдеться про *фобос* (спільно з *елеосом*) у зв'язку з характеристикою трагедії, фобос визначатиме боязливий і тривожний трепет, що охоплює тих, хто спостерігає, як той, за кого вони переживають, прямує назустріч смерті. Жаль і тривога — це форми екстазу, буття-поза-собою, свідчення владної чарівності того, що показується.

Стосовно таких афектів Арістотель говорить, що завдяки їм вистава сприяє очищенню від пристрастей того ж типу. Відомо, що переклади й трактування цього вислову неодмінно викликають суперечки, особливо в тому, що стосується змісту генітиву[237]. Але суть справи, того, що має на увазі Арістотель, на мій погляд, від цього не залежить, тому пізнання її мусить врешті-решт пояснити, чому так довго й вперто протиставляються одне одному два граматично настільки різні трактування. Я вважаю ясним, що Арістотель має на увазі трагічну печаль, що охоплює глядача трагедії. А печаль є різновидом полегшення та розв'язки, де своєрідно змішані біль і втіха. Чому ж Арістотель зміг назвати цей стан очищенням? Що воно таке, та нечистота, яка пов'язана з афектами або ними стала? Яким способом вона очищується у трагічному потрясінні? Мені здається, відповідь полягає в наступному: коли людину охоплюють жаль і тривога, тоді приходить стан болісного роздвоєння, у чому й закладено

---

[235] Макс Коммерель (див.: *Kommerel M.* Lessing und Aristoteles) якнайдостойніше описав історію співчуття, хоча й недостатньо виділив первісний зміст «елеосу»; пор. також: *Schadewaldt W.* Furcht und Mitleid? Hermes, 83, 1955, S. 129 ff., із доповненнями Флашара: *Flaschar H.* Hermes, 1956, S. 12 — 48.

[236] Див.: *Arist.* Rhet., II 13, 1389 b 32.

[237] Див. наданий у М. Коммереля огляд найдавніших уявлень (*Kommerell M.* Op. cit., S. 262 — 272); ще й досі знаходяться прибічники теорії об'єктивного генітиву; останнім був К. Х. Фолькман-Шлюк (див.: *Volkmann-Schluck K. H.*, in: Varia Variorum. Festschrift für Karl Reinhardt, 1952).

неможливість поєднання з тим, що відбувається, небажання приймати це за істину, опір жахливим подіям. Але вплив трагічної катастрофи полягає саме в тому, що подібне роздвоєння завершиться приєднанням до того, що вже є. Саме вона створює можливість універсального визволення стиснутих грудей. Відбувається звільнення не тільки від влади чарів, де нас утримує чиясь жалюгідна й жахлива доля, можна звільнитися разом і від усього, що спричинило роздвоєність із тим, що відбувається.

Отже, трагічний сум відображує різновид ствердження, повернення до самого себе, а коли цей трагічний сум забарвлює також свідомість самого героя, що часто-густо трапляться в сучасній трагедії, то й сам він певною мірою бере участь у такому ствердженні, приймаючи свою долю.

Що ж, власне, стане предметом цього ствердження? Що тут стверджується? Напевно ж не справедливість світового морального ладу. Сумнозвісна теорія трагічної провини, яка в Арістотеля ще навряд чи грає значну роль, не дала адекватного пояснення навіть сучасній трагедії. Адже немає трагедії там, де гріх і розплата відповідні одне одному, неначе відміряні за справедливістю, де моральний рахунок провини зведено нанівець. У сучасній трагедії також не буває й не може бути повної суб'єктивації провини й долі. Для суті трагічного характерна надмірність трагічних наслідків. Незважаючи на всю суб'єктивність провини навіть у трагедії Нового часу, ще й сьогодні залишається діючим момент тієї вищості долі, яка розкривається саме в нерівності провини й долі, адже доля ставиться до всіх однаково. Вже Геббель, здається, підійшов до грані того, що можна ще назвати трагедією, настільки точною була в нього відповідність трагічної провини до розвитку трагічних подій. Із тих же самих причин ідея християнської трагедії залишається проблематичною, бо в світлі історії божественного спасіння людська доля вже не вимірюється провідними ознаками щастя або нещастя. Дотепне протиставлення, за К'єркегором[238] античного страждання, що виникає з прокляття, яке тяжіє над усім родом, та болю, що роздирає позбавлену внутрішньої єдності свідомість, яка потрапила до умов конфлікту, також усуває загальні рамки трагедії. Його перероблена «Антігона»[239] вже не була трагедією взагалі.

Отже, мусимо знову поставити питання: що власне стверджує глядач? Мабуть, саме непомірність і страхітлива велич наслідків, що виникають із грішного діяння, ставлять глядачеві свої власні вимоги. Трагічне ствердження долає ці вимоги, маючи характер справжнього прилучення. Те, що пізнається у такому надлишку трагічного зла, буде воістину загальним. Глядач перед лицем сил долі пізнає себе й власне кінцеве буття. Те, що стається з великими, набуває значення прикладу. Співзвучність трагічного суму діє не лише стосовно трагічних подій як таких чи справедливості долі, що спіткала героя, але має на увазі й метафізич-

[238] Див.: *Kierkegaard S.* Entweder-Oder, I, S. 133 (Diederichs). [Пор. у новому виданні: *(Hirsch E.)* I Abt. I, 1, S. 157ff.]
[239] Ibid., S. 139 ff.

ний лад буття, що стосується всіх. Ствердження «так воно й буває» — це різновид самопізнання глядача, що звільнюється від засліплення, в якому він, як і будь-хто інший, зазвичай перебуває. Трагічне ствердження сприятиме новій проникливості в силу змістової послідовності, до якої глядач вміщує також себе самого.

З наведеного аналізу трагічного ми можемо зробити не лише той висновок, що йдеться про головне естетичне поняття, оскільки дистанціювання буття глядача належить до суті трагічного; важливіше те, що подібне дистанціювання, визначальне для способу буття естетичного, не містить у собі нічого схожого на «естетичне розрізнення», що, за нашим розумінням, становить основну рису «естетичної свідомості». Глядач тримається не на відстані естетичної свідомості, що тішиться мистецтвом вистави[240], а в причасті буття-при-цьому. Центр ваги трагічного феномена закладено, власне, в тому, що тут зображується й пізнається, і участь у ньому, вочевидь, мимовільна. Хоч як би сильно відображав екстремальну ситуацію в житті людини трагічний спектакль, урочисто показаний у театрі, все ж він не буде сприйматись як захопливе видовище і не створить наркотичного стану, від якого людина згодом прокидається, повертаючись до свого буденного життя; він підносить і приголомшує гладача, дійсно поглиблюючи його *внутрішню цілісність*. Трагічна скорбота виникає з самопізнавання, що випадає на долю глядача. Він заново знаходить самого себе в трагічних подіях, адже те, що він там знайде,— це його власний світ, знайомий з релігійних чи історичних оповідей, і навіть коли ці оповіді вже не засліплюють досить пізньої свідомості, наприклад свідомості Арістотеля, й, напевне, свідомості Сенеки чи Корнеля, то все ж стійкий вплив подібних трагічних творів означає щось більше за звичайне продовження значущості певного літературного прообразу. Такий вплив передбачає не лише те, що глядачеві відома оповідь, але включає також і те, що її мова все ще доступна для нього. Лише в такому випадку зустріч із подібним трагічним твором становитиме для глядача зустріч із самим собою.

Те, що таким чином слушне стосовно трагічного, слушне насправді, причому в куди більшому масштабі. Для автора вільна творчість — це лише один, зв'язаний обумовленим впливом, аспект його посередництва. Він не здатен самохіть вигадувати фабулу, навіть тоді, коли уявляє собі, що так воно і є. Навпаки, ще й нині зберігається дещо від старого фундаменту теорії мімесису. Вільна творчість автора — це відображення загальної для всіх істини, що зв'язує й самого автора.

Це ж стосується й усіх інших видів мистецтва, насамперед образотворчого. Естетичний міф вільної творчої уяви, що перетворює переживання на поезію, й культ генія, його незмінний супутник, доводять лише те, що для XIX ст. спадщина міфічних та історичних традицій вже не є

---

[240] Див.: *Arist.* Poet., 4, 1448 b 18 *διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροὰν ἢ διὰτοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν* — на противагу «пізнаванню» мімеми.

безсумнівним багатством. Проте навіть у цьому випадку естетичний міф фантазії й геніальних творчих осяянь постає у вигляді перебільшення, нездатного встояти перед тим, що є в дійсності. Адже вибір матеріалу та формування вже вибраного не підкоряються вільним забаганкам митця, не набуваючи ролі простого вираження його внутрішнього стану. Митець радше звертається до вже підготовлених розумів і робить свій вибір залежно від наслідків впливу, відшукуючи оптимальне. При цьому він залишається в рамках тих самих традицій, що й публіка, яку він має на увазі й збирає докупи. Отож незаперечно, що йому як індивідові, як мислячому створінню необхідно винятково знати те, що він робить і про що говорить його твір. Так само й те, що притягує актора, який створює образ, чи глядача, ніколи не буває чужим для світу чарів, дурману та мрій; це назавжди його власний світ, що його він прагне власноруч здобути, й він дедалі глибше пізнає себе в ньому. Завжди існує змістова послідовність, яка твір мистецтва поєднує з нашим світом, і навіть відчужена свідомість освіченого суспільства ніколи цілком не віддаляється від неї.

Підсумуємо все сказане вище. Що таке естетичне буття? Ми спробували вказати на щось загальне у понятті гри й перетворенні на структуру, що характеризує гру мистецтва, а саме: виконання літературних чи музичних творів — це щось важливе й аж ніяк не випадкове. В них набуває довершеності те, що вже закладено в самому творі мистецтва буття того, що вони зображують. Специфічна темпоральність естетичного буття, чиє власне буття здійснюється в процесі постановки, набуває в спектаклі статусу самостійного, окремого явища.

Можна запитати: чи дійсно все це настільки загальнозначуще, щоб таким чином визначався буттєвий характер естетичного буття? Чи припустиме перенесення такого твердження й на твори мистецтва, що мають статуарний характер? Поставмо це питання спочатку на адресу так званих образотворчих мистецтв. Із часом з'ясується, що найкорисніші за нашої постановки питання висновки дасть нам найстатуарніше з усіх мистецтв — архітектура.

2. Наслідки для естетики і герменевтики

а) Буттєва валентність зображення[241]

Насамперед виникає враження того, що в образотворчих мистецтвах твори набувають однозначної ідентичності, причому такої, що їм не притаманна варіабельність зображення. Те, що може варіюватися, не належить, здається, самому творові, а, отже, має суб'єктивний характер. Так, можливі певні обмеження з боку суб'єкта, які впливають на адекватне переживання твору, але такі суб'єктивні обмеження є назагал переборними.

---

[241] [Пор.: *Boehm G.* Zu einer Hermeneutik des Bildes, у: *Gadamer H.-G., Boehm G.* (Hrsg.). Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt, 1978, S. 444 — 471; *Gadamer H.-G.* Von Bauten und Bildern, FS Imdahl, 1986.]

Будь-який твір образотворчого мистецтва пізнається «безпосередньо», тобто без подальшого опосередкування як такий. Оскільки існують репродукції творів, вони запевне не належать їм у вигляді компонента. Але до того ж завжди існують суб'єктивні умови, за яких твір образотворчого мистецтва стає доступним, від них треба чітко абстрагуватися, коли вже пізнається саме твір. Тим самим створюється видимість, ніби тут цілком узаконюється естетичне розрізнення. Воно може особливо апелювати до того, що в загальному мовному вжитку називається «зображенням». Тут ми насамперед маємо на увазі картини Нового часу, не пов'язані з якимось певним місцем і цілком полишені на самих себе завдяки рамкам, що їх обмежують; саме це й дозволяє здійснити їх довільне взаєморозташування, що й демонструють нам сучасні галереї. Подібні зображення не містять, на перший погляд, жодної ознаки такої об'єктивної вказівки на опосередкування, що ми вже констатували відносно літератури й музики. Зображення, що виконувалося лише для виставки або галереї (а це вже стає правилом у зв'язку з рідкісністю «живопису на замовлення»), відповідають, либонь, вимозі естетичної свідомості, як і теорії натхнення, сформульованій естетикою геніальності. Отже, воно відповідає й безпосередності естетичної свідомості. Все це створює враження головного свідчення на користь універсальних претензій, тож зовсім не випадково естетична свідомість, що розвинула поняття мистецтва й художнього як форму вияву образів, що передаються, й тим самим створює естетичне розрізнення, стала сучасницею утворення художніх колекцій, які поєднують у музеях все те, що ми схильні розглядати саме таким чином. Тому кожний твір мистецтва ми робимо неначе зображенням; ми виривасмо його з усіх його життєвих зв'язків і позбавляємо особливостей умов його приступності, немовби ми завели його в рамку й одразу повісили на стіну.

Тож треба звернутися до детальнішого розгляду буттєвого типу зображення й поставити запитання, чи є слушною буттєва концепція естетичного, що засновується на понятті гри, при аналізі буття зображення.

Питання щодо буттєвого типу зображення, що ми тут ставимо, належить до чогось, що є загальним для всіх різних способів вияву зображення. Тим самим дане питання передбачає абстракцію, але така абстракція — це не довільність філософської рефлексії, а щось таке, чого рефлексія набуває у вигляді здійснюваного через естетичну свідомість, для чого, власне, на зображення перетворюється все, що піддається зображувальній техніці сучасності. Подібне вживання поняття зображення не несе в собі, звісно, історичної правди. Художньо-теоретичні розвідки нашого часу можуть надати нам скільки завгодно повчальних прикладів того, як дещо, назване нами зображенням, володіє диференційованою історією[242]. По суті, повною мірою його «зображальна велич» (Теодор

[242] Я завдячую дорогоцінними для мене підтвердженнями і вказівками дискусії, що я мав із Вольфгангом Шене під час співбесіди теоретиків мистецтва євангельських академій (фонд Христофора) в Мюнстері 1956 року.

Гетцер) притаманна лише для тієї фази розвитку, якої західний живопис досяг за часів Високого Відродження. Тільки до цієї епохи належать зображення, цілісні й самодостатні, що й без рам та обрамлення вже становлять єдині й замкнуті структури. У вимозі *concinnitas* (гармонії, сумірності), що Л. Б. Альберті ставить до зображення, можна розгледіти теоретичне вираження нового теоретичного ідеалу, за яким визначився зображальний тип епохи Ренесансу.

Одначе, здається, треба відзначити, що тут теоретик «зображення» пропонує нам класичне поняттєве визначення прекрасного загалом. Вже Арістотель знав, що прекрасне це таке, від якого не можна нічого відібрати й нічого не можна додати, тим самим негайно його не руйнуючи, і для нього, звичайно, просто не існувало зображення у тому розумінні, що мав на увазі Альберті[243]. Тут міститься вказівка на те, що поняття зображення все ж таки матиме деякий загальний зміст, що не обмежується тільки однією певною фазою історії образотворчого мистецтва. Мініатюра часів Оттонів або візантійська ікона — це також зображення у широкому розумінні слова, хоча його будова у цих випадках наслідує цілковито інші принципи й тому швидше характеризується через поняття образотворчого (іконічного) знаку[244]. У тому ж розумінні естетичне поняття зображення завжди має охоплювати й скульптуру, що належить до образотворчих мистецтв. То — не довільне узагальнення; воно відповідає історично обумовленому стану проблематики у філософській естетиці, що врешті-решт сягає до платонізму й відображається у вживанні самого слова «зображення»[245].

Поняття зображення, що склалося протягом останніх сторіч, не може, очевидно, розглядатися у ролі вихідної точки. Дослідження, що ми тепер проводимо, має на меті всебічне звільнення від цієї передумови. Тут передбачається концептуальна форма способу буття зображення, що вирізняє його з контексту естетичної свідомості й того поняття зображення, що створене й узвичаєне сучасними ґалереями і з чим знову змикається поняття витонченого, дискредитоване естетикою переживання. Отже, якщо ця концепція збігається з новітніми художньо-історичними розвідками, що поклали край наївним поглядам на зображення й скульптури, які панували в епоху мистецтва переживання не тільки в естетичній свідомості, але й у художньо-теоретичному мисленні, то збіг не може бути випадковим. Ймовірно, що в основі художньо-історичних досліджень, як і в основі філософської рефлексії, лежить криза, викликана наявністю сучасної індустріалізованої й управлінської держави з її функціонально побудованим суспільством. Тільки якщо в нас

---

[243] Пор.: Eth. Nic., B 5, 1106 b 10.

[244] Сам вираз належить Дагоберту Фрею; пор. його статтю у збірці на честь Янцена (Festschrift Jantzen).

[245] Див.: *Paatz W.* Von den Gattungen und vom Sinn der gotischen Rundfigur, Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1951, S. 24 ff.

більше немає місця для зображення, ми починаємо розуміти його абсолютну необхідність[246].

Отже інтенції поняттєвого аналізу, що ми тут пропонуємо, містяться у сфері онтології, а не в царині теорії мистецтва, й для нього критика традиційної естетики, на що звертається увага передовсім,— це тільки перехід, необхідний для розкриття обріїв, спільних для мистецтва й історії. Аналізуючи поняття зображення, ми звертаємося винятково до двох питань: чим «зображення» *(Bild)* відрізняється від «відображення» *(Abbild)*, що означатиме звернення до проблематики першообразу *(Urbild)*, а також яким чином тут утворюється зв'язок зображення й його «світу».

Так поняття зображення сягає за рамки поняття представлення, що вживалося досі, завдяки тому, що зображення суттєво пов'язане зі своїм першообразом.

Стосовно першого питання, слід відзначити, що саме тут справа ускладнюється, бо поняття представлення (репрезентації) сплутано з поняттям зображення, пов'язаного з першообразом. У короткочасних мистецтвах, із чого ми виходили, ми говорили про представлення, але не про зображення. Причому репрезентація змальовувалася у її одночасовій подвійності. Представленням буде і власне твір, і його виконання, скажімо, на сцені. Вирішальне значення для нас мав той факт, що власне пізнання мистецтва втілюється завдяки подвійності таких представлень, поза фіксацією розрізнень між ними. Світ, що виникає при сценічному втіленні репрезентації, не перебуває в стані відображення, поруч із реальним світом, але є ним самим у всій зрослій справжньості свого буття. Тим паче не буде відображенням, за яким першообраз самої драми зберігає власне буття-для-себе, передача її у вигляді, наприклад, сценічної постановки. Поняття мімесису, що вживалося для обох типів представлення, передбачає не так відображення, як вияв виставленого. Без мімесису твору світ не такий, як у ньому, й відповідно без передавання твір теж не такий. За представленням і разом із ним здійснюється присутність представленого. Ми зрозуміємо всю справедливість тези щодо грунтовної важливості цього онтологічного переплетіння початкового й репродукованого буття, а також методологічної переваги похідних мистецтв, коли з'ясуємо, що одержані уявлення верифікуються також і на матеріалі образотворчих мистецтв, хоча й зрозуміло, що тут уже не можна говорити про репродукцію (відтворення) в розумінні власного буття твору. Зображення у такому випадку набуватиме якості оригіналу процесу репродукування. Також стає зрозумілим і те, що відображення має буття, самостійне стосовно зображення, причому настільки, що буття зображення видається применшеним порівняно з представленим. Отже, ми виявилися втягнутими до онтологічної проблематики першообразу й відображення.

Ми виходимо з того, що спосіб буття твору мистецтва є *представленням*, і запитуємо, чи верифікується зміст цього останнього тим, що ми

[246] Див.: *Weischedel W.* Wirklichkeit und Wirklichkeiten. 1960. S. 158 ff.

назвали *зображенням*. Представлення тут не може означати відображення. Нам треба точніше визначити спосіб буття зображення, відрізняючи спосіб, за яким у зображенні вистава співвідноситься з першообразом, і позицію відображення, його стосунки з першообразом.

Все це можна виявити за допомогою аналізу, що спочатку привертає нашу увагу до старовинної традиції віддавати пріоритет живому, *zoon*, особливо — персоні[247]. До суті відображення входить те, що немає іншого завдання, крім утворення аналогії з першообразом. Все це свідчить, що до його визначення входить вимога усувати буття-для-себе й цілковита спрямованість на опосередкування відображуваного. Тому ідеальним відображенням треба визнати відображення в дзеркалі — саме тому, що воно скороминуще. Воно існує лише для того, хто дивиться у дзеркало, й не становить нічого, крім власного чистого відображення. Проте насправді це взагалі не зображення й не відображення, бо ніякого буття-для-себе у нього немає. Дзеркало відтворює те, що перед ним, тобто воно робить відображення видимим для когось, але тільки на той час, поки в нього дивляться, знаходячи там власне зображення, а також те, що ще звичайно відтворюється у дзеркалі. Ми не випадково говоримо тут про зображення, а не про відображення: у дзеркалі я бачу своє власне дзеркальне зображення. Відображення ж, навпаки, прагне до того, щоб на нього дивилися у зв'язку з тим, що воно має на увазі. Відображення не бажає бути нічим іншим, крім передачі чогось, і його виключна функція — служити для ідентифікації (наприклад, фотографія в паспорті або ілюстрація в торговельному каталозі). Відображення знімає саме себе в тому розумінні, що функціонує в ролі засобу, втрачає власну функцію з досягненням мети. Воно — для себе, щоб себе таким чином зняти. Самозняття відображення становить інтенційний момент його власного буття. При зміні інтенції, наприклад, коли відображення порівнюють із першообразом, про нього виносять судження залежно від його подібності, й воно явить власні риси лише тією мірою, якою відрізняється від першообразу, неначе кожний засіб чи інструмент, що не використовується, а перевіряється. Проте його власна фунція полягає знову ж не в рефлексії порівняння та розрізнення, а в тому, що воно ґрунтується на власній схожості й вказує на відображуване, тобто реалізується через самозняття.

Навпаки, те, що постає у вигляді зображення, зовсім не обумовлюється самозняттям, бо воно — не засіб досягнення мети. Тут саме зображення й постане тим, що мається на увазі, принаймні, доки йтиметься про те, яким постає в ньому те, що виставляється. Тобто насамперед ми не просто вживаємо його неначе відправний пункт, звертаючись до

[247] Недарма ж слово *ζωον* означає й просто «картину», й «образ». Нижче ми будемо оцінювати здобуті результати, використовуючи той критерій, чи не сумнівна їх пов'язаність із такою моделлю. Аналогічно й Баух (див. наст. прим.) стверджує щодо терміна *imago*: «У будь-якому випадку йдеться завжди про людський образ. Він — єдина тема мистецтва середньовіччя!»

представленого. Сутнісний зв'язок вистави й того, що виставлене, ймовірно, зберігається й навіть уходить до нього як компонент. Із тієї ж причини дзеркало являє зображення, а не відображення: це зображення того, що подається у дзеркалі, й воно невіддільне від його присутності. Хоча, звичайно, дзеркало може дати й викривлене зображення, але тільки як наслідок власної дефектності: у такому випадку воно погано здійснює власні функції. Таким чином дзеркало підтверджує головну тезу, яку тут необхідно висловити: стосовно зображення інтенція спрямовується до первісної єдності й нерозрізнення самого зображення та зображуваного. Зображення того, що представлене, що показує дзеркало,— це «його» зображення, а не зображення дзеркала.

Те, що магічні зображення, які ґрунтуються на ідентичності й неподільності зображуваного й зображеного, представлені тільки на початку історії зображення, так що вони належать, так би мовити, до її передісторії, не означатиме, що від цієї історії можна повністю відокремити процес ускладнення та диференційності зображальної свідомості, процес, що відбувався паралельно з віддаленням щодо магічної ідентифікації[248]. Радше нерозрізнення буде суттєвою рисою кожного пізнання, що ґрунтується на зображенні. Непоправність зображення, його ранимість, його «священність», знаходять, на мою думку, відповідне обґрунтування в такому онтологічному зображенні. До того ж ця сама причина покликала до життя й сакралізацію «мистецтва» у XIX ст., про що ми вже говорили.

Очевидно, естетичне поняття зображення охоплюється в моделі дзеркала не на повний обсяг і не в повній суті. Тут нам зможе допомогти саме онтологічна невіддільність зображення від «представленого». Все це досить важливе, оскільки сприятиме з'ясуванню того, що первісна інтенція відносно зображення не розрізнює показування й показуваного. На цьому вдруторядь будується інтенція власне розрізнення, що ми назвали «естетичним» розрізненням. Воно вже розглядає виставлення у відриві від представленого. Хоча воно не сприймає відображення того, що відображене у представленні так, як звичайно сприймають відображення, бо не виборює того, щоб зображення знімало саме себе й тим сприяло існуванню відображеного. Навпаки, з цією метою треба визнати за зображенням його власне буття.

Тут втрачає власне значення головна функція зображення в дзеркалі. Воно — проста видимість, тобто в нього немає справжнього буття й у своєму ефемерному існуванні воно розуміється підвладним відображенню. Зображення, однак, за естетичним змістом має власне буття. Таке його буття позитивно відрізняє його від простого відображення, робить зображенням, представленням, тобто саме тим, що не ідентичне

[248] Див. нещодавно оприлюднену історію поняття *imago* у перехідний період від прадавніх часів до середньовіччя в дослідженні Курта Бауха (*Bauch K.* Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft, W. Scilasi zum 70, Geburstag, S. 9 — 28).

тому, що відображується. Навіть механічна зображувальна техніка сучасності може використовуватись як художній засіб — настільки, наскільки вона здатна видобувати із зображуваного дещо, що не просто закладане у його зовнішність як таку. Подібне зображення — це не відображення, бо воно подає дещо таке, що поза ним не може бути поданим. Воно може щось сказати про першообраз (наприклад, гарний фотопортрет).

Отже, представлення в сутнісному розумінні лишиться пов'язаним із представленим у ньому першообразом. Але воно вже буде чимось більшим за відображення. Те, що представлення — це зображення, а не сам першообраз, зовсім не являє нічого негативного, ніякої ущербності буття, а радше автономність дійсності. Отже, стосунки зображення та першообразу постають суттєво іншими, ніж у випадку з відображенням. Тут *вже немає однобічного стосунку*. Те, що зображення тепер має власну дійсність, навпаки, означатиме стосовно першообразу, що він досягає представленості лише у представленні. В ньому він сам себе представляє. Однак це не означає, ніби для того, щоб проявитися, йому слід орієнтуватися саме на таке зображення. Таким, яким він є, він може бути представленим ще й інакше. Проте коли він уже представлений саме так, це відтепер не довільна подія, бо належить вона його власному буттю. Кожне таке представлення — побутовий процес, що впливає на ранг буття виставленого. Завдяки представленню в нього негайно ж починається *приріст буття*. Власний зміст зображення онтологічно обумовлюється в ролі еманації першообразу.

До суті еманації закладено те, що еманує надлишок, а джерело еманації при цьому не зменшується. Розвиток цієї ідеї у філософії неоплатонізму, що спричинила вибух усієї грецької субстанційної онтології, обґрунтовує позитивний ранг буття зображення, бо коли первісне Одне після витікання з нього Багато Чого не робиться меншим, то це має означати, що збільшилося буття.

Здається, що вже грецькі отці церкви вдавалися до такого неоплатонічного напрямку думки, застосовуючи в галузі христології вороже ставлення Старого заповіту щодо зображень. В олюдненні Бога вони вбачали основоположне визнання видимого явища, й тим самим виборювали легітимність творів мистецтва. Подолання заборони на зображення можна розглядати як вирішальну подію, завдяки чому став можливим розвиток образотворчих мистецтв на християнському Заході[249].

Дійсність буття зображення обґрунтована відповідно до цього онтологічного співвідношення першообразу й відображення. Проте слід звернути увагу на те, що платонівське співвідношення понять відображення та першообразу не вичерпує буттєвої валентності того, що ми називаємо зображенням. Мені здається, неможливо охарактеризувати

---

[249] Див. щодо Іоанна Дамаскіна у Кампенгаузена (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1952, S. 54 ff.) та Губерта Шраде (*Schrade H.* Der verborgene Gott, 1949, S. 23).

його краще, ніж за допомогою сакрально-правового поняття, а саме поняття репрезентації[250].

Очевидно, що поняття репрезентації з'явилося не випадково, коли необхідно було встановити ранґ буття зображення щодо відображення. Коли зображення становить момент «репрезентації» й тим самим набуває власної буттєвої валентності, то треба суттєво модифікувати чи навіть майже перевернути онтологічну співвіднесеність першообразу та відображення. Тоді зображення набуває власної сталості, що впливає на першообраз. Проте, точно кажучи, так воно і є, бо лише завдяки зображенню першообраз перетворюється на перше-образ, тобто саме зображення робить представлене власне тим, що зображується, образним.

Все це легко продемонструвати на особливому прикладі зображення, що репрезентує. *Те, як* себе показує, виставляє себе володар або герой, знаходить власне представлення у *зображенні*. Що це означає? Зовсім не те, що завдяки зображенню представлений набуває нового власного способу для вияву. Швидше навпаки: оскільки подібна людина мусить

[250] Історія розвитку значення цього слова у вищий мірі повчальна. Відоме ще римлянам, воно у світлі християнської ідеї втілення й містичного тіла *(corpus mysticum)* набуває цілковито нового аспекту значення. Репрезентація відтепер вже не означає відображення чи образного представлення, а також «показності» в комерційному розумінні як свідчення платоспроможності, — тепер вона означає представництво. Зрозуміло, що слово змогло набути такого значення тому, що те, що відображується, саме по собі міститься у відображенні. Репрезентувати означає «здійснити присутність». У канонічному праві це слово вжито у значенні юридичного представництва. Микола Кузанський сприймає його саме в такому розумінні, надаючи йому, як і поняттю образу, нового системного акценту (див.: *Kallen G.* Die politische Theorie im philosophischen System des Nicolaus von Cues, Hist. Zeitschrift, 165 (1942), S. 275 ff. Див. також його коментар до «De auctoritate presidenti» (Sitzungsber. der Heidelberger Akad. (phil. -hist. Klasse), 1935/36, 3, S. 275 ff.)). Найважливішим у юридичному розумінні репрезентації буде, що репрезентована особистість — це лише те, що виставляється та замінюється, однак репрезентант, який здійснює її права, від неї *залежить*. Зауважимо, що такий юридичний зміст репрезентації, схоже, не відіграв ніякої ролі в передісторії Ляйбніцового поняття репрезентації. Глибокодумно-метафізичне вчення Ляйбніца про універсальну репрезентацію, що існує в кожній монаді, явно змикається з математичним ужитком цього поняття; отже, тут «репрезентація» має на увазі математичний вираз чогось, однозначне підкорення як таке. Відтінок суб'єктивності, що сам по собі розуміється у нашому понятті «представництва», вкорінений, навпаки, лише у суб'єктивації поняття ідеї XVII ст., причому визначальним для Ляйбніца треба визнати підхід Мальбранша (див.: *Mahnke.* «Phänom. Jahrb.», VII, S. 519 ff., 589 ff.). *Repraesentatio* у розумінні показу на сцені (як це могло називатися лише в середньовіччі), в релігійній грі, подибується вже у XIII — XIV ст., як це відзначає Е. Вольф (*Wolf E.* Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas, Anglia, Bd. 77). Однак означає *repraesentatio* не власне «виставу», а аж до XVIII ст. — саме показану дійсність божественного, яка діється в літургічній грі. Отже, й тут, як і в відповідному канонічно-правовому понятті, перекарбування класично-латинського слова відбулося через нове теологічне розуміння культу й церкви. Застосування слова до самої гри, а не до зображеного в ній, є цілковито вторинним процесом, що обумовлює театральне вирішення його літургічною функцією. [Тим часом історію поняття «репрезентація» висвітлено і з юридичного боку — в солідній праці Г. Гофмана: *Hoffmann Hasso.* Repräsentation. Studien zur Wort — und Begriffsgeschichte von Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin, 1974.]

показувати й представляти себе, оскільки вона мусить репрезентуватися, зображення набуває власної дійсності. І все ж тут криється й поворотний пункт. Він сам, демонструючи себе, мусить відповідати спрямованому до нього очікуванню зображення, й тільки тому, що він таким чином набуває буття у демонстрації себе, він, власне кажучи, й представляється у зображенні. Отже, першим тут, напевне, буде самопредставлення, другим — представлення у зображенні, що його набуває таке самопредставлення. Репрезентація зображення постає окремим випадком репрезентації в ролі суспільної події. Однак і друге має зворотний вплив на перше. Той, чиє буття в такому значному обсязі включає до себе самопоказ, відтепер не належить собі[251]. Наприклад, він не може протистояти демонстрації себе в зображенні, та оскільки такі представлення зумовлюють образ, що створюється його зображеннями, він урешті-решт буде змушений показувати себе таким, як це диктується його зображенням. Хоч як парадоксально це звучить, тут першообраз перетвориться на образ лише за допомогою зображення; втім, зображення не являє собою нічого, крім явлення першообразу[252].

Досі ми верифікували цю «онтологію» зображення на матеріалі світських відносин. Очевидно, однак, що у повному обсязі власна сила буття зображення[253] виявляється у зображеннях *релігійних*. Адже тільки щодо Богоявлення цілком справедливим є те, що воно набуває наочності виняткево у слові й зображенні. Таким чином, релігійне зображення грає роль взірця. На його матеріалі безперечної виразності набуває те, що зображення — це, власне, не відображення того буття, що саме відображується; тут зображення співвідноситься з відображенням у буттєвому плані. Цей приклад переконує, що мистецтво взагалі й за універсальним розумінням обґрунтовує для буття приріст наочності. Слово й зображення — це не проста чергова ілюстрація, бо вони дозволяють тому, що вони представляють, бути цілком тим, чим воно є насправді.

Онтологічний аспект зображення виявляється у мистецтвознавстві через спеціальну проблему становлення і перетворення типів. Своєрідність цього відношення, на мою думку, наявно ґрунтується на наявності подвійного становлення тією мірою, якою образотворче мистецтво у співвідношенні з поетично-релігійною оповіддю ще раз сягає того, що

---

[251] Державно-правове поняття репрезентації набуває тут особливої спрямованості значення, а саме: значення репрезентації, у своїй основі, завжди має на увазі наявність заміщення. Про носія суспільної функції, володаря, чиновника і т. ін., коли він виступає не як приватна особа, а як виконавець означеної функції, що її він і втілює, лише тому й можна сказати, що він репрезентує.

[252] Щодо продуктивної багатозначності поняття образу та її історичної основи див. вище. Той факт, що для нашої мовної уяви першообраз не є образом, явно пояснюється як пізніший наслідок номіналістичного розуміння буття. Наш аналіз доводить, що саме в цьому виявляється сутнісний аспект «діалектики» образу.

[253] Здається, вже точно встановлено, що дав.-в.-нім. *biliđi* від початку означало «влада» (див.: *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Aufl. bearb. von A. Goetze, Berlin, 1957).

цією оповіддю вже зроблено. Відомий вислів Геродота, що грецьких богів створили Гомер та Гесіод, має на увазі те, що вони внесли до різноманітних релігійних оповідей греків теологічну систематизацію родини богів і тим самим закріпили вирізнені згідно з образом *(eidos)* і функцією *(timē)* діючі особи[254]. Тут поезія виконала теологічну роботу. Вона вплинула на закріплення систематизованого цілого, коли виразила стосунки богів між собою.

Тим самим вона зробила можливим утворення жорстких типів, причому довірила й доручила образотворчому мистецтву їх зовнішнє оформлення. Коли поетичне слово внесло до релігійної свідомості першу єдність, що сягнула за рамки локальних релігійних культів, воно тим самим поставило нове завдання перед образотворчим мистецтвом, оскільки поетичне будь-коли зберігає певну незафіксованість, яка дозволяє представити у духовній спільності мови дещо таке, що зберігає відкритість для довільного заповнення через уяву. Тільки образотворче мистецтво закріплює (й саме тоді вперше створює) типи, що є слушним і тоді, коли не змішують утворення «божественного зображення» та «винахід богів», і тримаються осторонь від Фойєрбахового перевороту в питанні образу Божого у Книзі Виходу[255]. Цей антропологічний переворот і переінтерпретація релігійного досвіду, що панував протягом XIX ст., очевидно, завдячують своїм виникненням все тому ж суб'єктивізму, що міститься в основі способу мислення сучасної естетики.

Вище ми розвинули поняття *гри* як власне події мистецтва на противагу такому суб'єктивістському способові мислення. Відтепер ця теза підтверджується настільки, наскільки зображення, а разом із ним і загальна сукупність мистецтв, не розрахованих на виконання, є буттєвим процесом, а тому не може сприйматись як предмет естетичної свідомості і має осягатись у власній онтологічній структурі, виходячи з таких феноменів, як репрезентація. Зображення — це буттєвий процес, у ньому буття набуває осмисленого й видимого вияву. Тим самим першообразність сягає за рамки «відображувальної» функції зображення й водночас — окремої галузі «предметного» живопису й пластики, що цілком виключає, наприклад, архітектуру. Здається, першообразність — це суттєвий момент, обґрунтування якого закладено в тому, що мистецтво має характер вистави. «Ідеальність» твору мистецтва не визначається у співвідношенні з ідеєю як наслідуване, передавальне буття — ймовірніше її треба визначати за Гегелем як «видимість» власне ідеї. Виходячи з основ подібної онтології зображення, можна переконатися у безпідставності тієї переваги, яку надають живописному зображенню, що включене до музейної колекції й відповідає естетичній свідомості. Зображенню найвищою мірою властивий неподільний зв'язок з його світом.

---

[254] *Herodot.* Hist., II 53.

[255] Див.: *Barth K.* Ludwig Feuerbach, in: Zwischen den Zeiten, V, 1927, S. 17 ff.

b) Онтологічна основа оказіонального й декоративного

Коли виходити з того, що твір мистецтва не слід розуміти з позицій «естетичної свідомості», то багато явищ, які посідають маргінальну позицію в естетиці Нового часу, втрачають свою проблематичність; тут вони навіть посуваються до центру «естетичної» постановки питання, коли її не звужено штучно.

Я маю на увазі такі феномени, як портрет, віршована посвята чи навіть натяк у сучасній комедії. Естетичні поняття портрета, віршованої посвяти, натяку, звичайно, самі утворені з позиції естетичної свідомості. Спільне для всіх указаних феноменів полягає в тому, що для естетичної свідомості вони мають *оказіональний характер*. Оказіональність же означає, що визначення змістово виростає з випадку, з приводу якого воно мислилося, і вміщує більше, ніж без цього випадку[256]. Так, портрет містить вказівку на представлене, в яку він, однак, не вкладається: ця вказівка мається на увазі вже самим представленням й виразно характеризує його саме як портрет.

Вирішального значення тут набуває те, що відзначена оказіональність закладена в самій концепції твору, а не тільки нав'язується йому інтерпретаторами. Тому означені художні форми, наприклад портрет, стосовно якого це констатується, не знаходять належного місця в естетиці, заснованій на понятті переживання. Портрет за власним зображувальним змістом зв'язаний з першообразом. Отже, розуміється не лише те, що зображення фактично написано з цього першообразу, але й те, що воно саме його має на увазі.

Все це виразно виявляється у розрізненні моделей, що їх художник використовує, наприклад, для жанрової картини чи для фігурної композиції. Портрет виставляє індивідуальність того, з кого він написаний. Та якщо ж, навпаки, у картині модель справляє враження індивідуальності, наприклад, як цікавий тип, схоплений пензлем митця, то тут це вже недолік картини, бо в цьому випадку в ній бачать не те, *що* виставляє митець, а фрагмент необробленого матеріалу. Так, зміст фігурної композиції руйнується, коли, наприклад, тут впізнають відому модель даного художника. Тобто модель, це схема, що повинна зникнути. Вказівка стосовно першообразу, що прислужився митцеві, у картині мусить щезнути.

Саме це й зветься «моделлю»: щось, завдяки чому те, що саме по собі не володіє наочністю, її здобуває, наприклад модель проектованого будинку чи модель атома. Модель художника не мислиться у своїй самостійності. Вона лише застосовується для носіння одягу або вірогідності жестів, немов наряджена лялька. Навпаки, представлений на пор-

---

[256] Тут ми приймаємо зміст оказіональності, вже узвичаєний у новітній логіці. Гарним прикладом дискредитації оказіональності в рамках естетики переживання стало викривлення Райнського гімну Гельдерліна у публікації 1826 року. Посвята Сінклеру звучала настільки чужою, що вдалися навіть до того, що викреслили дві останні строфи й поставили вірш загалом як окремий фрагмент.

треті перебуває настільки сам по собі, що не справляє враження маскараду, навіть коли пишний одяг, який він носить, привертає до себе увагу,— адже ці шати належать йому самому. Він такий, яким він є для інших[257]. Традиційна для біографічного та джерелознавчого історичного літературознавства інтерпретація поетичного твору, заснована на закладених у ньому переживаннях чи джерелах, часто займається тим, чим займалося б мистецтвознавство, коли б воно досліджувало твори митця, звертаючи увагу лише на його моделі.

Розрізнення моделі й портрета допомагає зрозуміти, що саме в цьому випадку означає оказіональність. Оказіональність у тому розумінні, що ми маємо на увазі, однозначно закладено уже в самому задумі твору — на відміну від усього того, що можна побачити у творі й вивести з нього, незалежно від задуму або всупереч йому. Портрет треба розуміти як портрет навіть у тому випадку, коли зв'язок із першообразом майже притлумлено власним зображувальним змістом картини. Особливо чітко це видно у тих картинах, що зовсім не є портретами, хоча, як то кажуть, їм притаманні портретні риси. Вони також наштовхують на запитання про першообраз, що впізнається в картині й тим самим становить щось більше за просто модель, схему, яка просто зникає. Такі самі справи й з літературними творами, де можуть виникнути літературні портрети, але не такі, щоб ці романи неодмінно підпали під звинувачення у псевдохудожній скандальності[258].

Межа, що таким чином відділяє оказіонально задуманий натяк від загального хронікально-документального змісту буває скільки завгодно невизначеною й часто спірною, однак для нас важливе насамперед те, чи сприймає читач задум твору, а чи розглядає його як історичний документ, джерело інформації. Історик завжди, навіть усупереч задумові твору, буде вишукувати вказівки, які могли б щось повідомити про минуле. Водночас у творах мистецтва він буде шукати моделей, тобто прямуватиме за вплетеними до канви твору вказівками щодо часу, навіть коли сучасний глядач їх і не розпізнає, й вони не додають нічого до загального змісту. Все це не становить оказіональності в тому розумінні, що тут мається на увазі, а становитиме хіба що тоді, коли до задуму самого твору входять посилання на зумовлений першообраз. Саме тоді відповідь на запитання, чи містить твір подібні оказіональні моменти, не залежить від довільного рішення з боку спостерігача. Портрет є портрет, і він не стане таким лише завдяки тим і для тих, хто впізнає зображуване. Хоча вказівку на першообраз і закладено в самому творі, буде правильно назвати її оказіональною, бо ж сам портрет промовляє не про те, кого він зображує, а тільки про те, що це означений індивід, але не тип. Те, хто

[257] Платон говорить про близькість належного (*πρέπον*) і прекрасного (*καλόν*); див.: *Plato*, Hipp. maj. 293 e.

[258] Невизначеність у цьому пункті зашкодила праці Брунса, яка загалом заслуговує на повагу (див.: *Bruns J.* Das literarische Porträt bei den Griechen).

він такий, можна тільки «впізнати», коли зображений нам відомий, і тільки знати, коли про це свідчить підпис або існує додаткова інформація. У кожному випадку в самому портреті міститься «невикуплена», проте у своїй основі «придатна до викупу» вказівка, що входить до його значення. Подібна оказіональність, незалежно від рівня її «придатності до викупу», припадає на принципово значущий зміст «картини».

Це можна впізнати тому, що для кожного портрет постає саме портретом; стосовно ж типу зображення окремого персонажа у фігурній композиції, то воно буде суто портретоподібним, і це слушно навіть у тому випадку, коли зображений нам невідомий. Але тоді щось у картині лишається неприступним для спостерігача — саме те, що належить до приводу, випадковості. Однак це не означає простої відсутності цього неприступного — його присутність тут цілком однозначна. Це ж слушно і щодо окремих поетичних явищ. Гімни Піндара, комедія, що завжди критикує сучасність, а ще й такі літературизовані конструкції, як оди й сатири Горація,— всі вони за природою оказіональні. В подібних творах мистецтва оказіональне перейшло до непроминущого змісту таким чином, що, навіть перебуваючи незрозумілим і незбагненним, воно входить до змісту цілого. Реальний історичний привід, який може долучити інтерпретатор, для твору загалом є лише вторинним. У змістовій структурі він виконує роль знака на потному стані, що вказує на тональність, закладену в самому творі.

Слід визнати: те, що ми тут називаємо оказіональністю, аж ніяк не применшує художності задуму й художньої однозначності творів, бо те, що для естетичної суб'єктивності здасться «проривом часу в гру»[259], а в епоху мистецтва переживання сприймалося як зневага до естетичного значення твору, насправді є лише суб'єктивним рефлексом того онтологічного ставлення, що ми вже розглядали. Твір мистецтва настільки утворює спільність із тим, на що він вказує, що збагачує його буття неначе новим буттєвим процесом. Закріпленість у зображенні, зверненість поетичного твору, кінцева мета сценічного натяку — все це не побічні, далекі від суті обставини, а представлення за самою суттю. Те, що ми вже зауважували в узагальненому вигляді щодо буттєвої валентності, також містить у собі оказіональні моменти. Так, момент оказіональності, який ми бачимо в цих явищах, становить окремий випадок загальних відносин, притаманний буттю творів мистецтва: через «випадковість» становлення самого представлення пізнається усталена дефініція його значення.

Найвиразніший вияв цих процесів можна побачити у відтворюваних мистецтвах, насамперед на сцені та в музиці, що формально зорієнтовані на можливий випадок і здійснюються лише завдяки такому випадку.

Тому сцена вже являє собою своєрідний політичний заклад — хоча б

[259] Див.: Exkurs II; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 379 ff.

тому, що все закладене у п'єсі, виявляється саме у виставі, коли є очевидним, на що вона натякає та що пробуджує у відповідь. Ніхто наперед не знає, що буде «прийнято», а що пролунає, немов у порожнечу. Кожна постановка — це явище, але зовсім не того типу, щоб воно протиставляло своє власне тому, що є в літературному творі або витісняло його: це вже сам твір, що здійснюється у події вистави. За своєю суттю він набуде такої «оказіональності», що нагода інсценізації дасть йому змогу заговорити, дозволить вийти назовні всьому, що в ньому є. Режисер, що здійснює постановку, демонструє власне уміння тим, що йому відомо, яким чином треба використати нагоду, випадок. Але водночас він мусить діяти й за вказівкою автора: весь твір — це посібник до постановки. Найбільшою мірою все наведене стосується музичного твору, тому що партитура — це дійсно всього лише посібник. Естетичне розрізнення цілком змогло розміряти виконання музики та внутрішнього образу звучання, що вичитується з партитури, проте ні в кого не виникне сумніву, що слухати музику — не означає читати[260].

Отож суть драматичного або музичного твору містить у собі те, що їх виконання змінюється й мусить змінюватися залежно від часу та обставин. Слід зрозуміти, що разом з усіма необхідними застереженнями це ж слушне і стосовно статуарних мистецтв. У цьому випадку не буває також, аби твір залишався «у собі», а його вплив був то одним, то іншим; саме він, твір мистецтва, щоразу, залежно від зміни обставин, буває представлений інакше. Сучасний спостерігач не тільки бачить інакше — він бачить інше. Варто тільки нагадати, як уявлення про блідий мармур античності від часів Ренесансу заволоділо нашими смаками, створивши стійку позицію, або яке відображення класицистичного сприйняття пропонує нам на романтичній Півночі пуристська духовність готичних соборів.

Однак головним треба вважати те, що й специфічно оказіональні форми мистецтва, наприклад парабаза в античній комедії чи карикатура в політичній боротьбі, спрямовані на цілком конкретний «випадок», і, врешті-решт, портрет... Вони — це формальні різновиди загальної оказіональності, притаманної твору мистецтва завдяки тому, що він немовби заново визначається від нагоди до нагоди. Навіть одномоментальна визначеність, що утворює оказіональний аспект твору мистецтва у вужчому розумінні, включаючись до буття твору, включається й до його загальності, що надає йому здатності діставати нове наповнення; тож, хоча одномоментність його співвіднесеності з певним випадком залишається немовби невикористаною, проте ця співвіднесеність усе ж таки присутня в самому творі й може бути дієвою. Навіть портрет наразі є незалежний від одномоментності власної співвіднесеності з першообразом, й, виходячи за рамки цієї співвіднесеності, він на той же час зберігає її в собі.

---

[260] [Щодо «читання» пор.: «Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik», у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 3 ff, а також мої цитовані там праці].

Випадок із портретом становить лише загострення сутнісної концепції живопису. Кожна картина — це приріст буття й улягає сутнісному визначенню як репрезентація. В окремому випадку з портретом репрезентація набуває вже особового змісту, оскільки тут репрезентативно представляється саме індивідуальність. Тобто зображуваний сам виставляє себе в портреті й через портрет репрезентується. Зображення — це не тільки зображення й тим більше не тільки відображення; воно має стосунки до присутності або спогаду про присутність зображуваного. Саме це й становить його власну суть. Таким чином портрет — це особливий випадок загальної буттєвої валентності, що ми її приписали зображенню як такому. Те, що набуває у ньому буття, вже не містилося в тому, що бачили у зображуваному його знайомі; близькі й тим більше сам представлений на портреті ніколи не бувають дійсно поцінувачами, тому що портрет узагалі не має на меті віддавати виведену ним індивідуальність тим, чим вона постає в очах того чи того з близьких. Портрет неминуче показує ідеалізацію, й вона може віддалятися від репрезентованого незмірно тонкими градаціями розрізнення. Подібна ідеалізація нічого не змінює в тому, що на портреті представлено індивіда, але не тип, хоч якою великою мірою власне індивідуальність, з якої й писався портрет, була б звільнена від усього випадкового й особового на користь сутнісних рис свого адекватного представлення.

Твори образотворчого мистецтва, що являють собою релігійні чи світські пам'ятки, доводять загальну побутову валентність зображення ще виразніше, аніж інтимний портрет, бо саме на ній ґрунтується їхня громадська функція. Пам'ятник зафіксував те, що в ньому представлено, специфічним чином, який цілком очевидно не ідентичний способові естетичної свідомості[261]. Його життя підтримується не лише за допомогою автономної здатності зображення про щось повідомляти, й про це засвідчує хоча би той факт, що в подібній функції може виступати й щось зовсім інше, наприклад символи чи написи. Передумова тут завжди — наскільки відоме те, про що покликаний нагадувати пам'ятник, як про його потенційну присутність. Так, постаті богів, зображення короля, пам'ятник передбачають, що боги, король, герой чи подія (на кшталт перемоги або укладення миру) вже мають для всіх певне значення присутності. Тим самим зображення, що їх представляє, робить те ж саме, що й, наприклад, напис: фіксує їх у такому самому певному значенні. Однак, якщо це витвір мистецтва, то він не тільки додає щось своє до такого попереднього значення, але й може промовляти «персонально від себе», тобто йому властива незалежність від змісту попереднього знання.

Те, що є зображенням, залишиться всупереч будь-якому естетичному розрізненню маніфестацією того, що в ньому представлено, навіть коли представлене має здатність до вияву завдяки автономній виразності, що

---

[261] Пор. вище, с. 79.

у випадку з культовими зображеннями не підлягає сумнівам. Проте різниця між сакральним і світським у самому творі мистецтва відносна. Навіть індивідуальний портрет, коли він став твором мистецтва, бере участь у таємному випромінюванні самого буття, що йде з буттєвого рангу того, кого зображено.

Проілюструймо це прикладом: Юсті[262] колись чудово назвав Веласкесову здачу Бреди «мілітаристським причастям». Тим самим він хотів сказати, що то вже не груповий портрет і не просто історична картина. Тут у зображенні зафіксовано не тільки урочистий процес як такий, а радше урочистість церемонії тому так зображено, що живописність притаманна їй самій, і здійснюється вона немов причастя. Існує дещо, що прагне бути зображеним і є гідним цього, й за своєю суттю воно немовби здійснюється лише тоді, коли представлене у зображенні.

Тож не випадково при необхідності відновлення буттєвого рангу творів високого мистецтва, коли супроти естетичного нівелювання, на допомогу кличуть релігійні поняття. Тут при наших обумовленостях цілком закономірними є прояви відносності протиставлення сакрального й світського, профанного. Досить лише пригадати значення й історію поняття світськості: світське — це простерте перед святинею. Поняття світського, невтаємниченого (профана) і похідне розуміння профанації, таким чином, завжди передбачають присутність священного. Насправді протиставлення світського (профанського) й сакрального могло бути в античному світі, звідки воно й походить, тільки відносним, оскільки вся життєва сфера мала сакральну будову й саме так визначалася. Світськість у точному розумінні слова можна сприйняти тільки з позицій християнства, бо лише в Новому заповіті світ звільнюється від демонів таким чином, що залишається місце для послідовного протиставлення світського та релігійного. Провіщення церквою спасіння означає, що світ — це всього лише «цей світ». Водночас особливість подібного заклику створює напруження між церквою й державою, що, власне, й зумовило кінець античної епохи, й тим самим поняття світськості набуло власної актуальності. Відомо, що напруження у стосунках церкви й держави панує протягом усієї доби середньовіччя. Спіритуалістичне поглиблення ідеї церкви Христової визволило врешті-решт світську державу. Всесвітньо-історичне значення пізнього середньовіччя полягає в тому, що таким чином був створений світський світ, серед якого поняття профана набуло того розширеного відтінку, що властивий для нього за Нового часу[263]. Проте це нічого не змінює в тому відношенні, що світськість усе ще залишається сакрально-правовим поняттям і може визначатися тільки з точки зору священного. Викінчена, довершена світськість — це вже поняття-монстр[264].

---

[262] Див.: *Justi C.* Diego Velasquez und sein Jahrhundert, I, 1888, S. 366.

[263] Див.: *Heer Fr.* Der Aufgang Europas. Wien, 1949.

[264] *Камла В.* (див.: *Kamlah W.* Der Mensch in der Profanität, 1948) спробував надати поняттю «профанства» такого змісту для того, щоб схарактеризувати науку Нового часу, але й для нього саме поняття визначається як «захоплення прекрасним».

Відносність світського та сакрального не лише полягає у сфері діалектики поняття, але й впізнається у вигляді реальних стосунків у феномені зображення. Твори мистецтва завжди містять у собі щось сакральне. Хоча не менш справедливе й те твердження, що виставлений у музеї релігійний твір мистецтва чи показаний там надгробний пам'ятник не можуть бути оскверненими в тому розумінні, в якому це могло б статися на їхньому первісному місці. Однак із цього випливає лише те, що насправді їм уже завдано шкоди тим, що вони перетворилися на музейні експонати. Цілком зрозуміло й те, що все це буде слушним не тільки стосовно лише релігійних творів мистецтва. Подібне відчуття охоплює нас іноді в антикварних магазинах, де продаються старовинні предмети, ще й досі огорнуті легким серпанком приватного життя; такий стан здається чимось ганебним, немов різновидом блюзнірства чи профанації. Тому, врешті-решт, кожний твір мистецтва несе в собі щось таке, що чинить опір профанації.

Як на мій погляд, то в цьому відношенні сили головного доказу набуває те, що навіть чиста естетична свідомість знає поняття профанації. Вона схильна сприймати руйнацію творів мистецтва як блюзнірство, причому слово «блюзнірство» вживається тепер майже винятково у такому випадку в словосполученні «мистецьке блюзнірство». Це — знаменна риса сучасної освітньої естетичної релігії, і до неї можна додати ще й інші окремі свідчення. Так, наприклад, слово «вандалізм», що походить із середньовіччя, набуло знову своїх прав лише в період реакції на якобінські руйнування за часів Французької революції. Руйнування творів мистецтва нагадує вторгнення у світ, захищений святістю. Так, навіть естетична свідомість, яка набула автономності, не може заперечувати, що мистецтво — це щось більше за те, що ця свідомість здатна сприйняти.

Всі подібні роздуми підтверджують, що спосіб буття мистецтва загалом в однаковій мірі охоплюється *поняттями представлення, гри, а крім того — зображенням, причетністю репрезентації*, що його характеризують. Отже, твір мистецтва мислиться як буттєвий процес, тоді як абстракції, куди спрямовує його естетичне розрізнення, ліквідуються. Зображення, таким чином,— це ще й процес представлення. Його вказівка на першообраз так мало завдає шкоди його буттєвій автономності, що ми, навпаки, маємо глибоку причину говорити про зображення як про приріст буття. Вживання сакрально-правових понять із подібних позицій уявляється необхідним та закономірним.

Отже, відтепер справа полягає в тому, щоб не дати розпливтися особливому змістові представлення, який властивий зображенню в рамках сфери сакрального уявлення, що притаманне, наприклад, «символу». Не всі форми представлення мають характер «мистецтва». Формою мистецтва можуть бути й символи, й знаки-помітки. Для них властива також структура вказівки, що й робить їх представленнями.

У зв'язку з логічними дослідженнями суті виразу й значення, які про-

водилися останніми десятиріччями, структура вказівки, властива усім згаданим формам представлення, розроблялася найінтенсивніш[265]. Однак тут ми пригадуємо цей аналіз з іншими намірами. Передовсім нас цікавить не проблема значення: ми займаємося суттю зображення. Нам треба пізнати його своєрідність, при цьому не дозволивши збити себе на хибний шлях абстракціям, що розроблені естетичною свідомістю. Для чого треба уважно вивчити ці феномени, позначені вказівкою, й констатувати загальне, а також те, що відрізняється.

Суть зображення немовби розміщена посередині між двома екстремальними точками. Подібні крайнощі представлення: *чиста вказівка*, сутність знаку, й *чисте представництво*, сутність символу. Те й друге частково містяться й у суті зображення. Його представлення має в собі вказівку на те, що в ньому представлене. Ми бачили, що це найвиразніше виступає в таких особливих формах, як портрет, адже йому притаманний зв'язок із першообразом. Хоча зображення не *знак*, адже знак являє собою щось інше, окрім того, чого вимагає його функція, а вона полягає у вказівці на «поза собою». Для того щоб виконувати цю функцію, він мусить хоча б первісно вказати на себе. Він мусить впадати в очі, тобто чітко вирізнятися у своєму вказівному змісті, неначе плакат. І все ж знак так само мало є зображенням, як і плакат. Він не може притягувати до себе настільки, щоб на ньому затримувалися, тобто він якраз повідомляє про присутність того, що не присутнє, але так, щоб ця неприсутність чогось була тим єдиним, що саме малося на увазі[266]. Отже, його власний зображальний зміст не пропонує нам затриматися. Це ж саме слушне й для всіх знаків, наприклад для дороговказів, поміток тощо. Вони містять у собі щось схематичне й абстрактне, тому що мусять указувати не на себе, а на те, чого в цю мить немає, наприклад, перехрестя попереду чи на сторінку, до якої прочитано книжку. (Навіть природні знаки, наприклад, ті, що віщують погоду, мають вказівну функцію винятково завдяки абстракції. Коли ми дивимося на небо й нас переповнює відчуття краси небесного явища, тобто воно нас затримало, ми підпадаємо під вплив переміщення інтенції, й тому знаковість відходить на другий план.)

Найсвоєріднішими серед усіх знаків стали знаки на спомин, сувеніри. Хоча сувенір має на увазі минуле й у таких рамках він дійсно за-

---

[265] Насамперед у першому з «Логічних досліджень» Гуссерля, у Дільтеєвих пошуках структури історичного світу (див.: *Husserl E.* Gesammte Schriften, Bd. VII), а також у Гайдеггера в аналізі світськості світу (див.: *Heidegger M.* Sein und Zeit, § 17, 18).

[266] Вище ми вже підкреслювали, що вжите тут поняття образу набуває в монументальному живопису Нового часу свого власного історичного здійснення. Проте його «трансцендентальне» використання здається мені непродуманим. Якщо, маючи на увазі принципи історизму, ми будемо протиставляти середньовічні зображення як «зображальні знаки» пізнішим картинам (що й робить Д. Фрей), то, хоча щодо таких зображень і буде слушним сказане про «знак», не можна не побачити й їхнього розрізнення стосовно простих знаків. Зображальні знаки — це вже не різновид знаків, а різновид картини (образу).

лишиться знаком, для нас він дорогоцінний сам по собі, бо зберігає минуле як його непроминуща частка. Однак зрозуміло, що це не засновується на власному бутті предмета-сувеніра. Сувенір має цінність спогаду тільки для того, хто ще,— а по суті, вже,— тримається за минуле. Сувенір втрачає цінність, коли втрачає цінність минуле, про яке він нагадує. І навпаки: коли хтось не тільки пробуджує в собі спомин за допомогою сувенірів, а робить із них культ, ставлячись до минулого так само, як і до сучасного, то можна говорити, що його зв'язок із сучасністю порушено.

Отже, зображення, вочевидь, не є знаком. Навіть сувенір насправді притягує не до себе, а до минулого, яке він для когось представляє. Зображення, навпаки, вказує на представлене винятково завдяки власному змістові. Заглиблюючись у нього, опинишся віч-на-віч із зображеним. Зображення вказує, прив'язуючи до себе, що здійснюється за допомогою все тієї ж побутової валентності, про що ми вже наголошували: зображення не відривається так просто від того, що за ним виставлене, а, навпаки, воно діє у його бутті. Ми бачили, що в зображенні представлене повертається до самого себе. Воно пізнає приріст буття. Проте це не свідчить про його присутність у самому зображенні. Тільки естетична рефлексія — ми назвали її естетичним розрізненням — абстрагується від такої присутності першообразу в зображенні.

Відмінність зображення й знаку ґрунтується, отже, на онтології. Зображення не знімається у вказівній функції, але у власному бутті бере участь у тому, що воно відображує.

Подібна онтологічна участь, однак, властива не тільки зображенням, а й тому, що ми назвали *символом*. Символ, як і зображення, не тільки вказує на щось, що насправді у ньому не присутнє. Таким чином постає завдання розмежування способів буття зображення й символу, про що ми вже вели мову[267].

Відмежування символу від знаку, що приблизило його до зображення, здається очевидним. Функція представлення символу — це вже не проста вказівка на те, чого нині немає в ситуації. Символ радше дозволяє виявитися присутності того, що за своєю основою є постійно наявним. Але це доводить уже початковий зміст слова «символ». Коли символом називали розпізнавальний знак для окремих друзів-співтрапезників або членів релігійної громади, який свідчив про їхню приналежність саме сюди, то такий символ, зрозуміло, мав знакову функцію. Проте він був уже чимось більшим за знак. Він не тільки вказував на приналежність, а й виявляв її, представляв наочно. Табличка гостя (*tessera hospitalis* — знак належності до товариства, дійсний також і для їхніх нащадків), це слід колись пережитого, а її буття свідчить про те, на що вона вказує, тобто власне минуле змушує з'явитися й бути дійсним сучасним. Найповнішою мірою це стосується релігійних символів: вони

[267] Пор. вище історію розрізнення понять «символ» і «алегорія».

не лише функціонують як знаки, а тепер їхній сенс у тому, що вони для всіх зрозумілі, всіх поєднують, і вже тільки завдяки цьому набувають знакової функції. Отже, те, що символізується, потребує представлення, оскільки воно саме по собі позачуттєве, нескінченне, неосяжне, але може бути представленим. Тільки завдяки власній присутності воно може бути наявним у символі. Отже, символ не тільки вказує, але й представляє, перетворившись на заступника. Заступати означає втілювати наявність того, що відсутнє. Так, символ замішує, репрезентуючи, тобто він безпосередньо дозволяє чомусь бути у наявності. Лише тому, що символ представляє наявність того, що ним замішено, йому віддають шану, гідну того, що він символізує. Подібні символи: релігійні, прапор, мундир настільки замішують шановане, що воно просто в них існує.

На те, що саме звідси походить поняття репрезентації, вжите нами для характеристики зображення, вказує предметна близькість між представленим у зображенні й представницькою функцією символу. В обох випадках присутнє те, що вони представляють. Однак зображення — це не символ. І не тільки тому, що символи зовсім не обов'язково повинні бути зображальними: вони виконують свою функцію замішення винятково на основі свого існування та самопоказу, але від самих себе нічого не промовляють про символізоване. Отже, їх треба знати так, як треба знати знаки, коли хочеш виконувати їхні вказівки. Згідно з такими вимірами, вони не означають приросту буття репрезентованого, хоча те, що воно таким чином здійснює власну присутність через символ, й увійшло до його буття. Однак його власне буття не одержує подальшого змістового визначення саме з тієї причини, що існують, є в наявності й представляються символи. Там, де вони є, його *вже* немає. Вони тільки замішують. Тому він не заторкує їхнього власного значення, навіть коли вони мають таке. Вони — репрезентанти і приймають свою репрезентативну функцію буття від того, що мають репрезентувати. Зображення, навпаки, хоча теж репрезентує, але через себе саме, через побільшення значення, що його воно додає. Отже, виявляється, що в ньому значною мірою присутня репрезентованість, «першообраз», до того ж у найвластивішому для нього, «дійснішому» стані.

Таким чином зображення дійсно міститься посередині між знаком та символом. Його представлення — це не чиста вказівка і не чисте замішення. Саме центральна позиція й поставила його на його ж власний рівень буття. Художньо виконані знаки або символи набувають свого функціонального сенсу не у власному змісті, але повинні сприйматись саме як знаки або символи. Таке джерело їхнього функціонального сенсу ми називаємо його *основою*. Щоб визначити буттєву валентність зображення, куди, власне, й спрямовані наші зусилля, зауважимо, що вирішальної ролі набуває те, що в зображенні просто відсутня така основа.

Основа має на увазі походження знакового імені й відповідно символічної функції. Всі так звані природні знаки, ті, скажімо, що віщують

погодні явища й свідчать про них, у такому фундаментальному значенні мають основу. Таким чином, якщо вони сприймаються у ролі знаків, то й фунціонують як знаки. Одначе як знаки вони сприймаються тільки на основі попереднього суміщення знаку і того, що визначається. Тим більше це є дійсним для всіх штучних знаків. Тут знакове сприйняття здійснюється конвенційно, і мова називає похідний акт, яким його запроваджено, основою. На основі знаку лише й утримується його вказівний сенс, от як, наприклад, сенс дорожніх знаків — на вказівках про правила руху, сенс пам'ятних знаків (сувенірів) — на тлумаченні причин їх зберігання тощо. Тим же чином до основи сходить і символ, і лише вона надає символу характеру репрезентації. Отже, він набуває значення не з причини власного смислового змісту, а завдяки основі, втіленню, освяченню, що й робить значущим те, що саме по собі позбавлене значення, наприклад, розпізнавальні знаки, прапори, культові символи.

Однак слід бачити, що твір мистецтва не завдячує своїм власним значенням основі, причому навіть тоді, коли у своїй основі він дійсно створювався як культове зображення або як світський пам'ятник. Його значення не створюється передусім величним прилюдним актом освячення або відкриття, внаслідок якого він починає функціонувати за призначенням; тут він набуває значущої функції, залишаючись зображальним або незображальним представленням, перш ніж увійти до функції пам'ятника. Основа й освячення пам'ятника (не випадково на релігійні чи світські споруди кажуть «пам'ят[ни]ки архітектури», коли їх освятила історична дистанція) реалізують, отже, лише одну функцію, що в інтенції міститься вже у власному розумінні самого твору.

З цієї причини твори можуть виконувати певні реальні функції та відхиляти інші, наприклад, релігійні чи світські, громадські чи інтимні. Вони лише тому засновуються й стверджуються в ролі ознаки пам'яті, поклоніння, вшанування, бо самі по собі наказують і формують таку функціональну сукупність. Вони самі по собі відповідають своєму місцю, й навіть коли його позбавляються, наприклад, переміщуються до сучасного художнього зібрання, в них зберігається непроминущий слід-вказівка на їхнє первісне покликання, що належить, власне, до їх буття, бо їхнє буття — це представлення.

Роздуми про значення подібних взірцевих окремих форм ведуть до розуміння того, що художні форми, які з точки зору мистецтва переживання становитимуть межові випадки, переміщуються до центру: тобто всі подібні форми, власний зміст яких спрямовується назовні, на сукупність зв'язків, що визначаються ними й для них. Із усіх художніх форм, які улягають цій точці зору, найшляхетнішою й найрозкішнішою є *архітектура*[268].

Витвір архітектури сягає за межі власних рамок подвійним чином

---

[268] [Пор. мою статтю: «Vom Lesen von Bauten und Bildern», FS für M. Imdahl, hrsg Von G. Boehm, Würzburg, 1986].

Він якнайбільше означується метою, якій повинен служити, й водночас визначається місцем, що його повинен зайняти в сукупності просторових зв'язків. Кожний архітектор мусить рахуватися з обома чинниками. Його проект визначається навіть тим, що споруда має слугувати життєвим потребам та відповідати усім і природним, і будівельним настановам. Так, ми називаємо вдалу будівлю «щасливим вирішенням» і маємо на увазі не тільки те, що вона досконало відповідає своєму цільовому призначенню, а й те, що вона додає щось нове до житлового, міського чи ландшафтного простору там, де її збудовано. Твір архітектури завдяки своїй подвійній супідлеглості представляє також дійсний приріст буття, тобто він являє собою твір мистецтва.

Але воно не буде таким, коли просто стирчатиме де-небудь озією, що псує краєвиди; рішення має представляти «архітектурне завдання». Адже й мистецтвознавство звертає увагу на споруди, що містять у собі щось вікопомне, називаючи їх пам'ятками архітектури. Якщо будівлю визнано твором мистецтва, то вона не тільки представляє художнє рішення архітектурного завдання, що його ставлять цільові й життєві стосунки, з якими вона від самого початку співвідноситься, але й певним чином їх фіксує, отож вони бувають очевидними навіть тоді, коли сучасний стан цілком відчужений від початкового призначення. Все ж таки щось у ньому вказує на первісність.

Якщо початкове призначення порушено через велику кількість змін, прийнятих із плином часу, то власне твір архітектури стане незрозумілим. Так архітектура, найстатуарніша з усіх мистецтв, допомагає нам повністю осягнути, наскільки вторинне «естетичне розрізнення». Твір архітектури ніколи не буває передовсім твором мистецтва. Його цільове призначення, завдяки чому він належить до сукупності життєвих зв'язків, не буває відділеним від нього таким чином, щоб не зазнала ушкодження його власна дійсність. Та коли він перетворився лише на предмет естетичної свідомості, його дійсність стає ілюзорною, вона вже існує тільки у викривленій формі цільового призначення: для туризму чи для фотографічної передачі викривленого життя. «Твір мистецтва у собі» доводить, що він — чиста абстракція.

Фактично ж уторгнення великих архітектурних пам'ятників минулого до сучасного транспортного життя й до середовища зведених ним будівель ставить завдання максимального інтегрування того, що було колись, і того, що є тепер. Твори будівельного мистецтва незворушно стоять на березі історичного потоку життя, але він тягне їх за собою. Навіть коли історично зорієнтована епоха прагне реставрувати старі будівлі за їхнім найдавнішим станом, вона повинна не намагатися повернути назад колесо історії, а досягти нового, кращого рівня між минулим та сучасним. Навіть реставратори або ті, хто відповідає за збереження пам'ятки, зостаються митцями свого часу.

Особливе значення архітектури для нашої постановки питання полягає в тому, що й у ній відчувається опосередкування, без якого твір ми-

стецтва позбавлений справжньої присутності. Адже й у тому випадку, коли представлення твору не здійснюється саме через виконання (всім відомо, що воно має власне розуміння присутності), у творі мистецтва опосередковуються минуле й сучасне. Те, що в кожному творі мистецтва присутній свій власний світ, ще не означає, що коли його первісний світ змінився, то воно набуло дійсності саме у відчуженій естетичній свідомості. Це те, чого може навчити нас архітектура, невідривно прив'язана власною приналежністю до світу.

Але цим самим виявляється й те, що архітектура у своїй довершеності опанувала здатність організовувати простір. Простір — це те, що охоплює все суще у ньому. Ось чому архітектура охоплює всі інші форми представлення, всі твори образотворчого мистецтва, всі орнаменти, і тільки вона дає місце представленню поетичної творчості, музики, міміки й танцю. Охоплюючи загальну сукупність мистецтв, вона перетворює свою точку зору на універсально дійову. Подібна точка зору — позиція *декоративності*. До того ж архітектура застерігає від тих форм мистецтва, витвори яких не можуть бути декоративними, хоча й не замкнені на себе через закритість власної змістової сфери. Новітні дослідження починають згадувати, що це стосується всіх творів архітектури, місце для яких було визначене завданням (замовленням). Лише вільне розташування на майданчику не зашкодить декоративності, а сприятиме репрезентивному зростанню співвіднесеності з життям; воно скоряється цій співвіднесеності, водночас прикрашаючи її[269]. Навіть поезія й музика, для яких характерна якраз найвільніша рухомість, виконання яких можливе скрізь і всюди, не задовольняються довільно обраним приміщенням, знаходячи належне місце у театрі, концертній залі чи в храмі. Тут не йдеться про додаткові зовнішні пошуки місця для внутрішньо викінченого структурного утворення — необхідно прислухатися до просторотворчої потенції самого твору, яка повинна настільки відповідати обстановці, наскільки це входить до її призначення (згадаймо хоча б проблему акустики, перед якою ставлять не лише технічні, а й архітектурні завдання).

Із цих міркувань випливає, що всеохоплива позиція архітектури щодо всіх інших мистецтв містить у собі двобічну опосередкованість. У ролі мистецтва просторотворення вона взагалі за тим же виміром надає місце, за яким і вивільнює його. Вона охоплює не тільки всі декоративні аспекти інтер'єру до орнаменту включно, але й сама декоративна за своєю суттю. Суть декоративності полягає саме в тому, що вона створює можливості для згаданої двобічної опосередкованості, приваблює до се-

---

[269] Виходячи з тих самих міркувань, Шляйєрмахер справедливо заперечив Кантові, що садівниче мистецтво належить не до живопису, а до архітектури (див.: *Schleiermacher F. D. E.* Ästhetik, S. 201). [У зв'язку з темою «ландшафту й садівничого мистецтва» звичайно згадують працю Й. Ріттера «Ландшафт: до функції естетичного в сучасному суспільстві»: *Ritter J.* Landschaft — Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, Münster, 1963; насамперед — повчальну примітку 61, с. 52.]

бе увагу спостерігача, задовольняє його смаки, спрямовує до сукупності життєвих зв'язків, що нею супроводжуються.

Це зберігає дійсність для всього загалу поняття декоративності — від забудови міст до окремого орнаменту. Звісно, архітектура мусить вирішувати мистецькі завдання й тим самим викликати подив і захоплення спостерігача. Але вона мусить коритися життєвій спрямованості, а не бути самоціллю. Вона прагне відповідати їй неначе прикраса, неначе основа для утворення настрою, немов поєднувальні рамки. Подібне ж стосується й кожного окремого різновиду архітектурного оформлення аж до самого орнаменту,— що має не привертати до себе уваги, а бути цілком відкритим у своїй супровідній декоративній функції. І все ж навіть екстремальний випадок орнаменту все ще містить у собі щось від двобічного декоративного опосередкування. Він не закликає зупинитися на собі, а розглядається як мотив декоративності, чинячи, в крайньому випадку, лише супутній вплив. Тому він позбавлений предметного змісту або ж цей зміст настільки знівельовано стилізаціями чи повторами, що він не привертає до себе уваги. «Пізнання» перетворених орнаментом природних форм не стає метою. Коли повторюваний фрагмент

зляє сонцю, то його повто- буде розглядатися як те, що він предметно ж
ю. Але, з другого боку, він рення оберпеться нестерпною одноманітніст
ого чи мертвого, бо у ролі не повинен створювати враження монотонн
ївлювати загальне вражен- супроводжуючого мотиву покликаний пожва
о себе увагу. ня, тобто, у певному розумінні, привертати д

ктр декоративних завдань, Отже, якщо розглядати весь широкий спе
міти, що тут найвиразніше що стоять перед архітектурою, то легко зроз
свідомості, згідно з яким розкривається падіння забобону естетичної
що перебуває поза всяким можна вважати власне твором мистецтва те,
вання стає предметом есте- часом і простором, але за наявністю пережив
безперечно засвідчує, що тичного переживання. Приклад архітектури
стецтва й простого декору- буденне для нас розрізнення власне творів ми
му вимагає перевірки.

литься, виходячи з позицій Поняття декоративного тут, вочевидь, мис
тва» і його виникнення з протиставлення йому «власне твору мистец
такі: те, що тільки декора- геніального осяяння. Аргументи приблизно
місництво. Воно не улягає тивне,— то не мистецтво генія, а художнє ре
а тому, як і кожний засіб, тому, що покликане прикрашати як засіб,
заміненим на інший засіб, підпорядкований визначеній меті, може бути
воренні унікальності твору відповідно до мети. Він не бере участі у ст
мистецтва.

декоративності від проти- Насправді ж необхідно звільнити поняття
; воно набуває основи в он- ставленості поняттю мистецтва переживання
вже пропонували на роль тологічній структурі представлення, що ми
Досить нагадати, що при- визначення способу буття твору мистецтва.
– це прекрасне взагалі. Са- краса, декорум за своїм первісним змістом —
б відродити. Все, що являє ме таке прадавнє розуміння й корисно було

собою прикрасу й прикрашає, визначається у зв'язку з тим, що воно прикрашає, на чому воно розташоване, яке те, що ним прикрашають. Воно не має власного естетичного змісту, що якимось би чином вносив обмежуючі умови у співвіднесеності з тим, що прикрашене. Навіть Кант, який міг би підтримати таку думку, мусив, у своєму знаменитому пасажі, спрямованому проти татуювання, враховувати той факт, що прикраса — це лише прикраса, коли вона личить тому, хто її носить[270]. Отже, це щось можна вважати за прекрасне «в собі», але й знати, до чого вона підходить, а до чого ні, отож його можна віднести до сфери смаку. До того ж прикраса не являє собою первісно речі для себе, яку вже потім де-небудь використовують; вона належить до сфери самопредставлення того, хто її носить. Прикраса включається до представлення, а представлення — це буттєвий процес, репрезентація. Прикраса, орнамент, поміщена десь на людному місці пластика репрезентативні у тому ж розумінні, що й та церква, де вони представлені.

Поняття декоративного тим самим здатне довести до кінця наш розгляд питання про різновид буття естетичного. Згодом ми побачимо, наскільки й в іншому відношенні корисна реставрація старого трансцендентального змісту поняття прекрасного. У будь-якому випадку те, що ми називаємо «представленням», є універсальним онтологічним структурним моментом естетичного, а не чимось на кшталт процесу переживання, що відбувається у мить художньої творчості й лише за обставинами повторення у душевному стані того, хто сприймає. Виходячи з універсального змісту гри, ми знайшли онтологічний сенс представлення в тому, що «виконання», передача — це первісний спосіб існування оригінального мистецтва. Нині підтвердилося, що зображення й статуарні види мистецтва, розглянуті в онтологічній сукупності, мають однакові типи буття. Специфічний вияв мистецтва полягає у наближенні до представлення буття.

c) Визначення меж літератури

Тепер нам доведеться з'ясувати, чи поширюється розроблений нами онтологічний аспект ще й на спосіб існування літератури. Очевидно, тут взагалі немає представлення, що здатне було б претендувати на власну буттєву валентність. Читання — це суто внутрішній процес. Воно, здається, цілком відчужене від будь-яких оказіональних зв'язків, що виникають, наприклад, у публічній лекції чи сценічній виставі. Єдина умова щодо літератури — це передача засобами мови, які сприймаються у процесі читання. Чи ж не треба, нарешті, затвердити у правах у зв'язку з автономністю свідомості, яка читає, те естетичне розрізнення, виходячи з якого естетична свідомість протиставляється твору, спираючись на саму себе? Література здається поезією, відчуженою від її онтологічної ва-

[270] Див.: *Kant*. Kritik der Urteilskraft, 1799, S. 50.

лентності. Про будь-яку книжку, й не тільки про відому[271], можна сказати, що вона призначена всім і нікому.

[Але ж чи буде правильним таке розуміння літератури? Чи не виникло воно як наслідок романтичної зворотної проекції відчуженої свідомості освіти? Безперечно, література як предмет читання становить пізніше явище. Але ж недаремно саме слово «література» вказує не на читання, а на писання. Найновіші (Паррі та інші), що спонукають мене переучуватися, на противагу попередньому виданню, поновили романтичні уявлення про усний характер догомерівської епічної поезії до такої міри, до якої ми знаємо про усне довгожительство албанського епосу. На службі в рапсодів виникає «література», власне, ще матеріал не для читання, а для усного виконання. Хай там як, а в цьому немає цілковито нового, адже ж хіба не спостерігаємо ми, як читання останнім часом витісняє усний виступ. (Як тут не згадати відходу Арістотеля від театру.)]

Питання залишається безпосередньо ясним, поки йдеться про читання вголос. Але тепер, вочевидь, не існує чіткого розмежування на читання вголос і «про себе»; будь-яке зрозуміле читання — це завжди різновид виконання й інтерпретації. Наголос, ритмічне членування тощо входять і до такого різновиду читання. Отже, значущий аспект і його розуміння настільки тісно наближаються до фізіологічно-мовного аспекту, що розуміння постійно супроводжує внутрішня мова.

Якщо це так, то цілком залишається той наслідок, що література (наприклад, у художній формі романа) аналогічно набуває первісного буття у читанні, так само як спос у декламації рапсодів, а зображення — в спогляданні його глядачами. Тому читання книжки залишиться подією, коли відбудеться представлення прочитаного змісту. Отже, література та її сприйняття у читанні становлять вищий ступінь зв'язку та рухомості[272]. Про це свідчить уже той факт, що книжку можна не читати цілком і одразу, тобто заглибленість у текст складає певне завдання оновлюваного сприйняття, чому не існує аналогів у слуханні та баченні. Саме це й доводить, що читання відповідає єдності тексту.

Отже, літературу як різновид мистецтва можна осягнути лише з точки зору онтології твору мистецтва, а не з позиції естетичного переживання, що відповідає фазовому характеру читання. Читання сутнісно співвідноситься з твором літературного мистецтва, як декламація чи вистава. Всі вони являють собою різні ступені того, що загалом називається відтворенням, а насправді є оригінальним способом буття всіх

---

[271] Див.: *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra, Ein Buch für alle und keinen.

[272] Точний аналіз мовної структури літературно-мовного твору та змін її конкретного наповнення у тому, що стосується слова у літературі, дає Р. Інгарден (див.: *Ingarden R.* Das literarische Kunstwerk, 1931). [Тим часом я опублікував, на додаток до цього, низку досліджень. Пор.: «Zwischen Phänomenologie und Dialektik Versuch einer Selbstkritik», Bd. 2 der Ges. Werke, й насамперед передруковану там працю «Text und Interpretation», а також праці в Bd. 8 der Ges. Werke.]

промиущих мистецтв, знаменуючи собою визначення способу буття мистецтв узагалі.

Але звідси випливає й наступне. Поняття літератури жодним чином не позбавлене вказівки на того, хто сприймає. Буття літератури — це не мертва передача відчуженого змісту, надана симультанно дійсністю переживань пізнішого часу. Література, найімовірніше, грає роль функції духовного збереження й традиції, а тому вона до всього сучасного вносить приховану в собі історію. Від канонічних правил античної літератури й літературної освіченості, що були розроблені александрійськими філологами, тягнеться, мов жива, традиція освіти, послідовність збереження «класиків», і саме ця традиція не лише консервує наявне, але й визнає його за еталон, передаючи в ролі взірця. Хоч би як змінювалися смаки, але зберігається постійна міра впливу того, що ми називаємо «класичною літературою», й вона править за постійний зразок для всіх наступних поколінь, аж поки не настане доба двозначної суперечки між «древніми й новими», і так далі.

Лише розвиток історичної свідомості перетворює таку живу єдність світової літератури з безпосередності її нормативних претензій на єдність в історичній проблематиці історії літератури. Але такий процес є й відкритим, і, можливо, нескінченним. Відомо, що Гете вперше у німецькій мові застосував поняття світової літератури у первісному його розумінні[273], але для Гете нормативний зміст цього поняття був зрозумілий сам по собі. Такий зміст зберігається і донині, оскільки ми й досі говоримо про твір непроминущого значення як про такий, що належить до світової літератури.

Те, що зараховується до світової літератури, знаходить своє місце у свідомості кожного. Воно належить «світові». Однак світ, що до нього зараховується твір світової літератури, може вже бути відділеним величезною відстанню від того світу, до якого промовляв цей твір. Звісно ж, це вже зовсім не той «світ». Але і в такому випадку нормативний смисл, закладений у понятті світової літератури, вимагає, аби твори, що належать до світової літератури, промовляли й далі, хоча світ, до якого вони тепер звертаються, уже ж зовсім інший. Достеменно так само й існування перекладної літератури доводить: у цих творах представлено щось таке, що все ще, завжди й для всіх, має істинність і чинність. Тож ніяк не може бути, щоб світова література була відчуженим образом того, що становить спосіб буття твору за його первісним призначенням. Ймовірніше, що взагалі саме історичний спосіб буття літератури дозволяє певному творові належати до світової літератури.

Нормативна характеристика, що визначає приналежність до світової літератури, виводить таким чином феномен літератури з нової точки зору. Адже коли визнається належність до світової літератури хоча б од-

[273] Див.: *Goethe*. Kunst und Altertum, Jub. Ausg. B. 38, S. 97, а також розмову Гете з Екерманом за 31 січня 1827 р.

ного літературного твору, що як постичний твір чи мовний твір мистецтва набув власного рангу, то, з другого боку, поняття літератури є значно ширшим за поняття літературного твору мистецтва. У способі буття літератури беруть участь усі літературні традиції: не лише релігійні, юридичні, економічні, публіцистичні та інтимні тексти всякого штибу, але й твори, де подібні традиційно передавані тексти науково переробляються та інтерпретуються разом з усією сферою гуманітарних наук. Навіть форма літератури пасує до всіх наукових досліджень, поки вони лишаються сутнісно пов'язаними з мовною сферою. Література у найширшому розумінні охоплює здатність до красного письменства всіх, хто володіє мовою.

Виникає запитання: чи можна застосовувати, при такому широкому обсязі поняття літератури, те, що ми говорили про спосіб буття мистецтва? Чи не слід поняття нормативного змісту літератури, вже розвинуте нами у попередньому розгляді, зберегти виключно для тих літературних творів, які можуть вважатися творами мистецтва, й саме стосовно них говорити, що вони беруть участь у буттєвій валентності мистецтва? А як бути з усіма іншими формами літературного буття? Чи вони тут узагалі ні до чого?

Може, тут узагалі немає чіткого поділу? Існують наукові праці, що завдяки своїм літературним перевагам набули права вважатися творами літературного мистецтва й бути зарахованими до світової літератури. Виходячи з позицій естетичної свідомості, це можна пояснити тією мірою, якою воно проголошує визначальним для твору мистецтва не його змістове значення, а винятково якість форми. Хоча після того, як наша критика естетичної свідомості значно звузила правосильність такої точки зору, власне принцип розмежування літературного мистецтва й літератури стає сумнівним. Адже ми бачили, що навіть постичні твори не охоплені вимірами естетичної свідомості у своїй сутнісній істині. Їм, так само як і всім іншим літературним текстам, притаманне те, що їх змістове значення є обернутим до нас. Наше розуміння звертається не до специфічно формальних досягнень, притаманних їм як творам мистецтва, а до того, що вони нам говорять.

Отже, розрізнення між літературним твором мистецтва та яким-небудь іншим літературним текстом не таке вже й основоположне. Звичайно, існують розрізнення між мовою поезії й мовою прози, а ще далі — між мовою прози художньої та «наукової». Подібні розрізнення можна розглядати з позиції літературної форми. Але суть розрізнення подібних «мов» явно полягає в чомусь іншому, а саме: в різному способі претендувати на істину, до яких вони і вдаються. Проте існує глибока спільність між усіма літературними творами, причому такою мірою, якою мовна форма відповідає здійсненню змістового значення, що має бути висловленим. Коли виходити з цієї точки зору, то осягнення текстів, наприклад, для історика, загалом не відрізнятиметься від пізнання мистецтва. Тому зовсім не випадково поняття літератури

поєднує не лише літературні твори мистецтва, а й усю літературну традицію загалом.

Зовсім не випадково у феномені літератури міститься точка перетину мистецтва й науки. Різновид буття літератури вирізняється певною своєрідністю й непорівнюваністю. Вона ставить специфічне завдання перед процесом переміщення розуміння. Немає нічого чужішого для розуміння й водночас такого, що більш стимулює, аніж письмо. Навіть зустріч людини з чужою мовою не можна порівняти з подібним відчуженням та чужістю, бо мова жестів і тон наперед містять у собі елемент безпосереднього розуміння. Ніякі інші методи передавання того, що прийшло до нас із давнини, не можуть із ним рівнятися. Всі свідчення минулого життя, залишки будівель, предметів, уміст гробниць, усе руйнують бурсвії часу, проносячись над ними,— але письмова передача, коли вже писемність дешифровано й прочитано, є вже чистою духовністю настільки високого ступеня, що вона промовляє до нас неначе з нашої ж сучасності. Звідси й вміння читати, розуміти написане, щось на кшталт таємного мистецтва, навіть чаклунства, що й дозволяє, й пов'язує. В ньому простір і час зникають. Той, хто вміє читати передане через письмо, доводить і здійснює чисту присутність минулого.

Так, без огляду на естетичні розмежування, найширше поняття літератури «працює» на користь цієї концепції. Ми вже показували, що буття твору мистецтва — це гра, яка здійснюється лише за умови сприйняття її глядачем. Так і щодо текстів буде слушним стверджувати, що саме в процесі розуміння відбувається зворотне перетворення мертвих слідів змісту на живий зміст. Тому необхідно поставити запитання, чи слушне загалом для розуміння текстів те, що ми стверджували стосовно пізнання мистецтва? Ми вже бачили, що твір мистецтва здійснюється до кінця лише у представленні, якого воно набуває, а тепер дійшли необхідного висновку, що всі літературні твори мистецтва можуть здійснюватися винятково у читанні. Чи буде це дійсним також і для розуміння всіх текстів? Сказати б інакше: чи належить розуміння смислового звершення тексту до того ж ряду явищ, що й «озвучення» музики? Чи можна все ще називати це розумінням, коли до змісту тексту ставляться та само вільно, як і виконавці художніх творів — до оригіналів?

d) Реконструкція та інтеграція як завдання герменевтики

Класична дисципліна, що займається мистецтвом розуміння текстів,— це герменевтика. Коли наші міркування правильні, то власна проблема герменевтики, одначе, вимальовується зовсім не так, як це про неї відомо. У цьому випадку вона вказує той же напрямок, за яким наша критика естетичної свідомості переміщує проблему естетики. Адже тоді герменевтику треба розуміти настільки всеохопливо, що до неї доведеться включати всю сферу мистецтва і його проблематики. Кожний твір мистецтва — не обов'язково літературний — треба розуміти

як і всякий інший текст, що підлягає розумінню, й таким розумінням треба оволодіти. Отже, герменевтична свідомість набуває всеохопливого масштабу, що переважає навіть обсяги свідомості естетичної. *Естетика повинна входити до складу герменевтики.* Це не тільки вислів, що вказує на розмах проблеми, він слушний також у змістовому розумінні, а саме: герменевтика, навпаки, мусить назагал визначатися так, щоб пізнання мистецтва увійшло до її компетенції. Розуміння повинне мислитися як складова смислового звершення, де утворюється й здійснюється сенс усіх висловлювань — мистецтва й решти традицій.

Але стара теологічна й філологічна допоміжна дисципліна герменевтика в XIX ст. пережила добу систематичного розвитку, що перетворив її на фундамент всієї справи гуманітарних наук. Вона істотно піднялася над первісною прагматичною метою — забезпечити або полегшити розуміння літературних текстів. Не лише літературна традиція постає як дух, що потребує відчуженого й нового, правильного засвоєння; все, що вже не перебуває безпосередньо у власному світі, а висловлене до нього та в ньому, включаючи всі традиції, мистецтво, поряд з усіма іншими виявами духовної творчості минулого, право, релігію, філософію і т. ін., відчужені від свого первісного змісту,— все спрямоване до духу, що відкриває й опосередковує, того, що ми слідом за греками називаємо Гермесом, посланцем богів. Герменевтика завдячує своєю центральною функцією серед гуманітарних наук саме *становленню історичної свідомості.* Але невідомо, чи зможемо ми взагалі правильно уявити собі весь обсяг поставлених проблем, виходячи з передумови історичної свідомості.

Вся виконана у цій галузі робота, визначається насамперед герменевтичними основами гуманітарних наук Вільгельма Дільтея[274] та його дослідженням становлення герменевтики[275],— й та робота на власний розсуд окреслила параметри герменевтичної проблематики. В ролі сучасного завдання може виступати намір уникнути панівного впливу дільтеївської постановки питання та упередженостей з боку «історії духу», що її він створив.

Аби попередньо зазначити, про що, власне, мова, та підбити підсумки для систематичних наслідків попереднього розвитку думки з урахуванням того розширення, якого віднині набуватиме наша проблема, треба передовсім дотримуватися герменевтичного завдання, що його висуває феномен мистецтва. Наскільки очевидно нам пощастило з'ясувати, що «естетичне розрізнення» — це абстракція, яка не здатна усунути приналежність твору мистецтва до його світу, настільки ж безсумнівним залишиться й те, що мистецтво ніколи не належить до минулого, натомість має здатність долати часову відстань завдяки володінню своїм власним змістовим теперішнім часом. Виходячи з цієї точки зору, мистецтво з обох боків здаватиметься чудовим прикладом розуміння. Мис-

---

[274] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, VIII.
[275] Ibid., Bd. V.

тецтво — це не просто предмет історичної свідомості; до його розуміння завжди буває долучена історична опосередкованість. У чому ж тоді полягає завдання герменевтики щодо мистецтва? Тут у Шляйєрмахера та Геґеля представлено дві екстремальні можливості відповіді. Ми можемо визначити їх через поняття реконструкції та інтеґрації. На початку і для Шляйєрмахера, і для Геґеля наявне усвідомлення втрати й відчуження від традиції, й воно потребує свого герменевтичного осмислення. І все ж обидва визначають питання герменевтики досить різними способами.

Шляйєрмахер, чию герменевтичну теорію ми ще заторкнемо, цілковито спрямовує зусилля на те, щоб відновити для розуміння первісну націленість твору. Адже мистецтво й література, що дійшли до нас із минулого, вирвані зі свого первісного світу. Ми вже показали протягом нашого аналізу, що це буде слушним для всякого мистецтва, а отже, й для літератури, але передовсім це є очевидним у випадку образотворчого мистецтва. Так, Шляйєрмахер наголошує, що природне й первісне припиняють існування, «коли твори мистецтва увійшли до вжитку. А саме: кожен з них володіє часткою розуміння від своєї первісної спрямованості». «Отже, твір мистецтва, вирваний зі своєї первісної співвіднесеності, коли вона історично не збережена, втрачає у своїй значущості». Він прямо пише: «Отже, власне твір мистецтва корениться у своєму ґрунті, у своєму оточенні. Він уже втрачає своє значення, коли його виривають із цього оточення і вводять в обіг; тоді він нагадує щось таке, що було врятоване від вогню, але й зараз несе на собі сліди опіків»[276].

Хіба не випливає з цього, що твір мистецтва лише там володітиме своїм дійсним значенням, де йому призначено бути від самого початку? Отже, осягнення цього вже є різновидом відбудови первісного? Коли дізнаються й визнають, що твір мистецтва — це не позачасовий предмет естетичного переживання, що він належить світові, який тільки й визначає повністю його цінність, то, здається, має виникнути думка, що дійсне значення твору мистецтва треба розуміти, виходячи саме з даного його світу, тобто насамперед із його походження й становлення. Відбудова «світу», до якого він належить, відбудова первісного стану, що його «мав на увазі» митець, представлення у первісному стилі — всі подібні засоби історичної реконструції в цьому випадку мають право претендувати на те, щоб сприяти розумінню дійсного значення й підробної актуалізації. Оце й буде справжня ідея Шляйєрмахера, мовчазна передумова його герменевтики. За Шляйєрмахером, історичне знання відкриває шлях до заміни втраченого й відновлення традиції, повертає оказіональне та первісне. Тож зусилля герменевтики спрямовані на те, щоб відновити «точку прикладання» саме в дусі митця, й тільки вона покликана зробити повністю зрозумілим значення твору мистецтва, так, як звичайно це роблять із текстом, коли прагнуть відтворити найперший результат авторського задуму.

---

[276] Див.: *Schleiermacher F. D. E.* Ästhetik, ed. R. Odebrecht, S. 84 ff.

Але відновлення умов, за яких твір, що дійшов до нас, відповідатиме власному найпершому призначенню, становить, цілком зрозуміло, важливу для розуміння допоміжну операцію. Проте виникає запитання, чи насправді те, що ми таким чином здобули, відповідає тому, що ми хочемо знайти як «значення» твору мистецтва, й чи насправді розуміння буде правильно сприйняте, коли ми вбачатимемо в ньому друге створення як відтворення першого? Адже таке визначення герменевтики не менш абсурдне за будь-яке відновлення й реставрування колишнього життя. Відбудова початкових обставин, достоту як і всяка реставрація, — це просто безсилий почин, з огляду на історичність нашого буття. Життя відновлене, повернуте з царини відчуження, не є ідентичним первісному життю. За період відчуження воно набуло як мінімум вторинного буття освіти. Тенденції останнього часу до повернення творів мистецтва з музеїв на їхні первісно визначені місця перебування, або відтворення первісного вигляду пам'яток архітектури, можуть тільки все це підтвердити. Навіть образ, який повернули до церкви з музею, чи відновлена в колишньому вигляді будівля — це вже не те, чим вони були спочатку: вони перетворилися на мету туристичних прагнень. Із такого погляду герменевтична діяльність, коли б ми вважали за розуміння відбудову первісного,— це тільки передача вже мертвого змісту.

Гегель натомість репрезентує другу можливість: зрівняти досягнення й втрати герменевтичних починань. Він якнайяснішe усвідомлював безсилля всякої реставрації й писав[277] стосовно загибелі античного світу і його «релігією мистецтва», що творіння музи «тепер те, що вони суть для нас, зірвані з дерева прекрасні плоди, даровані нам долею, що уявляється в образі дівчини. Більше немає дійсного життя в їх наявному бутті, немає дерева, на якому вони росли, немає землі й елементів, що складають їхню субстанцію, немає ні клімату, який утворював їх визначеність, ні зміни пір року, що керувала процесом їх виникнення. Отже, доля дає нам у творах мистецтва не їхній світ, не весну й літо морального життя, коли вони розквітали й визрівали, а лише прихований спогад про таку дійсність». Ставлення нащадків до успадкованих творів мистецтва він визначає як зовнішнє діяння — стирання дощових краплин чи пороху з цих плодів; замість внутрішніх елементів моральної дійсності, що виховує й надихає, воно зводить безкінечні риштування мертвих елементів їхнього зовнішнього існування: мови, історії й т. ін., і не для того, щоб їх пережити, а лише щоб уявити їх собі[278]. Тут Гегель змальовує саме те, що, за Шляйєрмахером, охоплене прагненням до історичної цілості, але для Гегеля воно споконвіку наділене негативним забарвлен-

[277] *Hegel*. Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, S. 524.

[278] Те, наскільки незадовільним рішенням було для Гегеля «вживання», доводить його ствердження в «Естетиці» (*Hotho*, II, 233) про те, що немає жодного сенсу, так би мовити, заново субстанційно прилаштовуватися до світоглядів минулого, тобто спробувати немовби врости до однієї з світоглядних систем, наприклад, перейти до католицтва, що робилося заради мистецтва, для того, щоб зафіксувати в собі настрій.

ням. Дослідження оказіонального, що доповнює значення творів мистецтва, неспроможні його відновити. Лишилися плоди, зірвані з дерева. Повернувши їх до історичного співвіднесення, можна отримати не співвіднесеність із ними життя, а співвіднесеність простого уявлення. Тим самим Гегель не заперечує того, що відноситься історично до мистецтва минулого; це легітимне завдання. Він радше висловлює принцип мистецько-історичного дослідження, що в очах Гегеля, як і кожна «історична» позиція, постає у вигляді зовнішнього діяння.

Справжнє завдання мислячого духу щодо історії, у тому числі й історії мистецтва, за Гегелем, не повинне бути зовнішнім, оскільки дух вбачає у ньому самого себе, виставленого у найвищому ступені. Розвинувши образне порівняння з дівчиною, що пропонує зірвані з дерева плоди, Гегель пише далі: «Але дівчина, що підносить зірвані плоди, є чимось більшим за їхню природу, що відбивається в їхніх умовах та елементах, тобто в дереві, повітрі, світлі й т. ін., тому що дівчина найвищою мірою поєднує все у промені самоусвідомленого погляду й русі підношення. Тим же чином дух долі, що пропонує нам твір мистецтва, є чимось більшим за моральне життя й дійсність народу, бо він сам є спомин, тобто *самозаглиблення* духу, поки що *зовнішнього* в них; він — дух трагічної долі, він збирає всі індивідуальні божества й атрибути субстанції у спільному пантеоні, тобто в дусі, який усвідомлює себе духом».

Тут Гегель виходить за рамки системи координат, у яких саме й подано проблему розуміння у Шляйєрмахера. Він переводить проблему на ту саму основу, на якій вибудував філософію як найвищу форму абсолютного духу. В абсолютному філософському знанні втілюється те самоусвідомлення духу, що, як уже мовилося, «найвищою мірою» охоплює й істину мистецтва. Для Гегеля філософія, тобто історичне самопроникнення духу, визначає герменевтичне завдання. Вона становить крайню протилежність самозабуттю історичної свідомості. Представлена нею історична позиція перетворюється на осмислене ставлення до минулого. Гегель тим самим висловлює вирішальну істину, оскільки суть історичного духу полягає не в відбудові минулого, а в *осмисленому опосередкуванні з сучасним життям*. Гегель мав слушність, коли не вважав подібну осмислену опосередкованість зовнішнім і додатковим ставленням, помістивши її на один щабель з істиною самого мистецтва. Тим самим він значно перевершив ідею герменевтики Шляйєрмахера. Питання істини мистецтва змушує й нас звернутися до критики естетичної та історичної свідомості, коли вже ми поставили перед собою питання *істини*, що його маніфестовано у мистецтві й історії.

Частина друга

ПОШИРЕННЯ ПРОБЛЕМИ ІСТИНИ НА РОЗУМІННЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Хто не розуміє речей,
той не здатний розуміти сенс слів.
М. Лютер

I. ІСТОРИЧНА ПРЕАМБУЛА

1. Сумнівність романтичної герменевтики та її застосування до історичної науки.

а) Зміна сутності герменевтики при переході від Просвітництва до романтизму

Отже, коли ми вже бачимо завдання в тому, щоб іти більше за Гегелем, аніж за Шляйєрмахером, нам потрібно зовсім по-новому розставити акценти в історії герменевтики. Вивершенням її розвитку слід у даному випадку вважати не звільнення історичного розуміння від усіх догматичних упереджень. Та й появу герменевтики неможливо розглядати у тому аспекті, в якому її слідом за Шляйєрмахером зобразив Дільтей. Йдеться радше про те, щоб заново пройти шлях, прокладений Дільтеєм, але маючи на увазі інші цілі порівняно з тими, що вимальовувалися у Дільтеєвій історичній самосвідомості. Але тут ми цілком і повністю відволікаємося від того догматичного інтересу до герменевтичної проблеми, що його містив у собі вже для давньої церкви Старий заповіт[1], для нас вистачить дослідження розвитку герменевтичного методу за Нового часу, що вилилося в появу історичної свідомості.

α) Передісторія романтичної герменевтики

Вчення про мистецтво розуміння та витлумачення набуло розвитку на двох шляхах, теологічному й філософському, під впливом аналогічних прагнень: теологічна герменевтика, як відзначав Дільтей[2], виникла з необхідності самозахисту реформаційного тлумачення Біблії від нападів з боку тридентських теологів, що відстоювали непохитність

---

[1] Згадаймо тут Августинову працю De doctrina christiana. Пор. статтю Г. Ебелінга: *Ebeling G.*, Hermeneutik. RGG³.

[2] Див.: *Dilthey W.* Die Entstehung der Hermeneutik, in: *Dilthey W.* Gesammte Schriften, Bd. V, S. 317 — 338. [Тим часом побачила світ дуже грамотна редакція первісного видання Дільтея у вигляді т. 2, 2 Шляйєрмахерової біографії. Пор. моє вшанування його у: Bd. 2 der Ges. Werke (післямова до: 3. Auflage von W u M), S. 463 f.]

традиції, тоді як філологічна герменевтика набула форми під час здійснюваних гуманістами спроб відродити класичну літературу. В обох випадках ішлося про відродження, а саме про відродження чогось такого, що не було просто невідомим, а перетворилося на чуже й недосяжне за змістом. Класична література, що лишилася незмінним засобом освіти, була водночас цілком підпорядкована інтересам християнства. Так само для церкви Святим Письмом, читаним постійно, була Біблія, проте її розуміння визначалося й, на переконання реформаторів, утруднювалося традицією церковної догматики. В обох випадках засвоєння спадщини ускладнювалося способом його вираження іноземною мовою, причому зовсім не універсальною мовою вчених латинського середньовіччя, отож вивчення спадщини у її первісній формі вимагало передовсім оволодіння давньогрецькою та давньоєврейською мовами, а так само й очищення латини. Претензія герменевтики полягає в тому, щоб в обох галузях спадщини — і для гуманістичної літератури, і для Біблії — розкрити первісний зміст текстів за допомогою майстерних способів, і вирішальну роль тут відіграла та обставина, що завдяки Лютеру й Меланхтону гуманістична традиція нарешті поєдналася з реформаційним прагненням.

Передумовою біблійної герменевтики тією мірою, якою біблійна герменевтика належить до передісторії сучасної герменевтики, постає реформаційний принцип Біблії. Точка зору Лютера[3] приблизна така: Святе Письмо є *sui ipsius interpres* (те, що осягається через себе). Не потрібна традиція для правильного розуміння, немає необхідності також у мистецтві тлумачення в стилі античної формули про чотириякий смисл твору. Біблія за власною дослівністю має однозначний смисл, *sensus litteralis*, що з'ясовується із самого себе. Алегоричний метод, який досі вважався особливо незамінним для цілісності догматичної єдності біблійного вчення, правомірний лише там, де в самому Письмі передбачається алегоричний задум. Так, цей метод виправданий щодо притчі. Старий заповіт, навпаки, не може набути специфічно християнської значущості за допомогою алегоричної інтерпретації. Його треба розуміти дослівно, й саме тоді, коли він зрозумілий дослівно, коли в ньому пізнається точка зору Закону, який скасовується благодіяннями Христа, він матиме значення для християнства.

Дослівний зміст Письма, очевидно, цілком зрозумілий не в кожному

[3] Герменевтичні принципи лютерівського пояснення Біблії, крім Г. Холла, були детально вивчені насамперед Г. Ебелінгом (див.: *Ebeling G.* Evangelienauslesung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik [1942], потім його ж: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik [ZThK 48, 1951] і його ж: Wort Gottes und Hermeneutik [ZThK 56, 1959]. Тут мусимо задовольнитися підсумковим викладом проблеми, який тільки окреслює й висвітлює поворот герменевтики й історії, що відбувся у XVIII ст. Щодо суті проблеми «sola scriptura» див. також згадану працю Г. Ебелінга «Герменевтика». [Пор.: *Ebeling G.* «Wort und Glaube», Bd. II, Tübingen, 1969, S. 99 — 120, а також мої праці: «Klassische und philosophische Hermeneutik», in: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 92 — 117; *Gadamer H.-G./ Boehm G.* (Hrsg.), «Philosophische Hermeneutik», Frankfurt, 1976.]

місці й не в кожному моменті. Розуміння окремого фраґмента обумовлене розумінням Святого Письма загалом, і навпаки: дане ціле може бути осягнутим тільки завдяки розумінню окремих фраґментів. Подібна замкненість співвідношення цілого й частин сама по собі не є чимось новим. Про неї знала вже антична риторика, що прирівнює довершену мову до органічного тіла, до стосунків голови з частинами тіла. Лютер та його послідовники[4] перенесли цей образ, відомий з класичної риторики, на процедуру розуміння й сформулювали, у ролі загального, принцип інтерпретації тексту, згідно з яким усі деталі тексту слід сприймати, виходячи з *контексту*, їх взаємозв'язку та спільного змісту *(scopus)*, до якого й спрямовується загалом текст[5]. Реформаційна теологія, хоча й спирається в інтерпретації Святого Письма на цей принцип, лишається замкнутою на догматично фундовану передумову. Вона виходить із того, що Біблія сама по собі єдина. Але якщо судити з історичної точки зору, що стала панівною у XVIII ст., то й реформаційна теологія набуває догматичного вигляду, ставши на перешкоді здоровій інтерпретації частин Святого Письма, що у кожному окремому випадку мала б на увазі їх відносний взаємозв'язок, мету й композицію Біблії.

Отже, реформаційна теологія зовсім не здається послідовною. Коли ж, нарешті, пропонує як провідну нитку для розуміння Біблії формули протестантської віри, вона зрікається й принципу Письма на користь реморматорської традиції, яка, проте, виявляється не тривкішою за католицьку. Оце і є судження щодо згаданого питання не тільки з боку контрреформаційної теології, а й з боку Дільтея[6]. Він висміює усі протиріччя протестантської герменевтики з цілковитою самосвідомістю

[4] Порівняння з головою і частинами тіла подибується також у Флаціуса.

[5] Поняття системи, очевидно, виникає на фундаменті такої ж теологічної ситуації, що й поняття герменевтики. У цьому зв'язку вкрай повчальне дослідження О. Річля «Система й систематичний метод в історії наукового слововжитку й у філософській методології» (див.: *Ritschl O.* System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und in der philosophischen Methodologie, Bonn, 1906). Воно вказує, що реформаційна теологія, коли вона не схотіла більше перебувати у ролі енциклопедичної переробки традицій догматики, а запрагла відновити християнське вчення, беручи за основу вирішальні пункти з Біблії *(loci communes)*, мала тенденцію до систематики. Подібна констатація тим повчальніша, коли взяти до уваги пізніше виникнення терміна «система» у філософії XVII ст. Саме тоді до традиційних рамок схоластичної науки входить щось нове: нове природознавство. Воно спонукало філософію до систематичності, тобто до гармонізації старого й нового. Поняття системи, що відтоді стало незамінним у методології філософії, сягає, отже, своїми історичними коренями у дивергенцію між філософією та наукою початку Нового часу. Воно здається зрозумілою сама собою потребою філософії лише тому, що ця дивергенція між філософією та наукою становить відтоді постійне завдання філософії. [До історії слова: виходити слід із «Епіноміс-991», де слово *systema* подається як пов'язане з *arithmos ma harmonia*. Тож, як здається, воно з числових і тонових відносин було перенесене й на небесний лад (пор.: St. V. Fr. II, 168, 11 pass.). Можна зважити й на Гераклітове поняття *harmonia* (VS 12 B 54): дисонанси «долаються» в гармонійних інтервалах. Те, що було розпалося, лучиться докупи, подибуючись і в астрономічному, і в філософському понятті «системи».]

[6] Пор. критику позицій Флаціуса, з якою виступив Р. Симон (*Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 126, Anm. 3).

представника історичних наук. Ми ще будемо ставити запитання, чи ж правомірна дана самосвідомість, правомірна саме з позицій теологічного сенсу біблійної екзегетики — й чи немає чогось незадовільного в самому філологічно-герменевтичному принципі: розуміти текст, виходячи з нього самого. Такий принцип завжди потребує доповнення, у більшості випадків відверто не визнаного, якоїсь догматичної провідної нитки.

Між тим подібне запитання можна було ставити тільки після того, коли історична освіта цілком виявила свої можливості. Дослідження проблеми виникнення герменевтики, за Дільтеєм, становлять стрункий і досить переконливий взаємозв'язок, у рамках передумов розуміння науки в стилі Нового часу. Спочатку герменевтика мусила відкинути всілякі догматичні обмеження й перетворитися на дійсно герменевтику, щоб потім піднятися до рівня універсального значення історичного органону. Це сталося у XVIII ст., коли вже такі уми, як Землер та Ернесті, усвідомили, що адекватне розуміння Біблії передбачає визнання різниці її авторів, тобто відмову від догматичної загальності канону. При такому «тлумаченні, звільненому від догми» (Дільтей) зібрання священних текстів християнства раптом почало грати роль сукупності історичних джерел, що як літературні твори повинні були зазнати не лише граматичної, а й, насамперед, історичної інтерпретації[7]. Осягнення, що ґрунтується на взаємостосунках цілого, нагально потребує тепер також історичної реконструкції того життєвого комплексу, до якого належать документи. Давній принцип витлумачення, згідно з яким частина розуміється від цілого, був віднесений і приурочений не тільки під догматичну єдність канону, але й застосовувався до всеосяжної історичної дійсності, до чиєї цілісності входить окремий історичний документ.

А що відтепер не існує більше ніякого розрізнення між інтерпретацією священних і мирських творів і тому існує одна герменевтика, то герменевтика, врешті-решт, уже не обмежується тільки пропедевтичною функцією історичної науки (в ролі мистецтва правильного тлумачення письмових джерел), а ще й перекриває все поле діяльності власне історичної науки. Адже що слушне для історичних джерел, те слушне також й щодо знань, які вони містять у собі. Всесвітньо-історичний взаємозв'язок, де всі предмети історичного дослідження, великі й малі, виявляють своє дійсне релятивне значення, сам постає цілим, на основі чого загалом розуміється сенс усього окремого і, навпаки, уперше може бути зрозумілим виключно через подібні одиничності: всесвітня історія — це щось подібне до великої темної книги, це написаний мовами минулого сукупний витвір людського духу, чий текст треба зро-

[7] Землер, коли висуває таку вимогу, прагне тим самим ще й надати послугу священному смислові Біблії, оскільки лише історично мислячий «може говорити про ці предмети таким чином, як того вимагають змінювані часи та інші людські обставини навколо нас» (цит. за статтею Г. Ебелінга «Герменевтика» у третьому виданні RGG), тобто історія на службі *applicatio*.

зуміти. Історичне дослідження усвідомлює себе, коли керується моделлю філології, яку воно ж використовує. Ми переконаємося, що таким був насправді той зразок, за яким Дільтей обґрунтував історичний світогляд.

Отже, з точки зору Дільтея, герменевтика лише тоді набуває власної сутності, коли вона змінює службову роль при догматиці — для християнських теологів завдання догматики полягає у правильному сповіщенні Євангелія — на функції історичного органону. Та коли, попри все, виявляється ілюзорність ідеалу історичної освіти, до чого схилявся Дільтей, то, схоже, змальована ним передісторія герменевтики мусить набути абсолютно іншого значення. Поворот до історичної свідомості у цьому випадку є не звільненням герменевтики від догматичних пут, а зміною її суті. Теж саме відбувається і з філологічною герменевтикою. *Ars critica* (мистецтво критики) філології первісно мало своєю передумовою нерефлексовану зразковість класичної давнини, про спадщину якої воно турбувалося. Саме таке мистецтво повинне було суттєво змінитися тоді, коли між давниною й власною сучасністю не стало однозначного стосунку взірця й спадкоємства, що й доводить *querelle des anciens et des modernes* (суперечка древніх і нових авторів), яка дала головну тему всій епосі від французького класицизму до німецької класики. Навколо цієї теми мала розвинутися історична рефлексія, яка врешті-решт зруйнувала претензії класичної древності на нормативність. Отже, розвиток герменевтики на обох шляхах, філологічному й теологічному, супроводжувався одним і тим самим процесом, і саме він, нарешті, призвів до концепції універсальної герменевтики. Тож для герменевтики особлива взірцевість спадщини більше не становить передумови власне герменевтичного завдання.

Утворення герменевтики як науки, що його здійснив Шляйєрмахер під час розмежування з філологами Ф. А. Вольфом та Ф. Астом і розвитку теологічної герменевтики Ернесті, не є тільки наступним кроком в історії власне мистецтва розуміння. Історія розуміння сама по собі вже від часів античної філології супроводжувалася теоретичною рефлексією. Але для цієї рефлексії властивий характер «навчання мистецтва», тобто вона прагнула служити мистецтву розуміння на кшталт того, як риторика слугує мистецтву красномовства, поетика мистецтву віршування й оцінки поетичних творів. У тому ж розумінні навчанням мистецтву розуміння була й теологічна герменевтика патристики й Реформації. Однак тепер проблемою робиться власне розуміння. Загальний характер цієї проблеми свідчить, що розуміння перетворилося на завдання в певному новому ракурсі, внаслідок чого теоретична рефлексія теж набуває нового змісту. Вона вже не являє собою навчання мистецтва, що служить практичним цілям у діяльності філологів або теологів. Хоча Шляйєрмахер у кінцевому підсумку теж назвав свою герменевтику «навчанням мистецтва», але за іншим, «систематичним» змістом. Він прагне теоретично обґрунтувати загальний для теологів і

філологів спосіб дії, причому він звертається до глибшого, первіснішого за їхні методи розбору — до розуміння думок.

Для філологів, що були його безпосередніми попередниками, такої проблеми ще не існувало. Для них герменевтика визначалася змістом того, що вимагало розуміння, а ним було саме собою зрозуміле поєднання антично-християнської літератури. Цільова настанова, за Астом, до універсальної герменевтики — «відроджена єдність грецького та християнського життя» — відображає те, що думали, в принципі, усі «християнські гуманісти»[8]. Шляйєрмахер, навпаки, вбачає єдність герменевтики *уже не в змістовій єдності традиції*, до чого має вживатися розуміння, а в далекій від будь-якого змістового відокремлення єдності способу дій, не диференційованого залежно від того, яким чином передавалися думки: письмово чи усно, чужою чи рідною сучасною мовою. Це — зусилля розуміти присутнє скрізь і завжди, де не відбувається безпосереднього розуміння, або там, де треба брати до уваги можливі непорозуміння.

Ось таким чином ідея універсальної герменевтики Шляйєрмахера здобула свій вихідний пункт. Вона виникла з того уявлення, що досвід чужості й можливість непорозуміння є універсальними. Звичайно, подібної чужості в художній мові буває більше, а непорозуміння трапляються частіше, ніж у простій мові, у мові письмово фіксованій — більше, ніж в усній, що завжди неначе додатково витлумачується живим голосом. Та саме коли до завдання герменевтики долучається тлумачення «значущої бесіди», що особливо характерно для Шляйєрмахера, видно, наскільки принципово змінився порівняно з попереднім формулюванням завдання герменевтики сенс чужості, яку вона мусить долати. У новому, універсальному розумінні чужість становить даність, що неподільно зв'язана з індивідуальним «Ти».

Однак не слід розглядати як індивідуальну особливість, що впливає на теорію, все живе, навіть геніальне чуття до людської індивідуальності, чим вирізняється Шляйєрмахер. Найімовірніше, що саме критичний захист від усього того, що за часів Просвітництва з його гаслом «розумних думок» вважалося загальною суттю гуманності, спонукає Шляйєрмахера до принципового перегляду ставлення до традиції[9]. Мистецтво розуміння вшановується постійною теоретичною увагою й турботливим ставленням, оскільки для кожного розуміння тексту не протя-

---

[8] Дільтей, що, мабуть, підмітив, але оцінив цей момент інакше, 1859 року писав: «Очевидно, треба враховувати й ті обставини, що філологія, теологія, історія й філософія... тоді не були розділені між собою так, як ми до цього звикли. Лише Гейне звільнив місце для філології в ролі окремої дисципліни, адже Вольф першим записався до університету саме студентом-філологом» (Der junge Dilthey, S. 88).

[9] Х. Вольф та його школа послідовно зараховували «загальне мистецтво витлумачення» до філософії, адже «врешті-решт усе зводиться до того, що пізнавати й перевіряти чиїсь істини можна тільки тоді, коли зрозуміла його мова» (*Walch*, S. 165). Аналогічна точка зору Бентлі, що вимагає від філолога: «Його єдиний провідник — це розум — світло думок авторів та їх владна сила» (цит. за: *Wegner*, Altertumskunde, S. 94).

гується біблійна чи раціонально обґрунтована догматична керівна лінія. Ось чому Шляйєрмахер прагне надати герменевтичній рефлексії фундаментальної мотивації, поставити проблему герменевтики у таку перспективу, якої не знала стара герменевтика.

Для того щоб розкрити істинну причину того повороту в історії герменевтики, що дійсно запровадив Шляйєрмахер, ми пропонуємо обміркувати те, що у Шляйєрмахера не відіграє жодної ролі й після нього повністю зникає у проблематиці герменевтики (чим обумовлена своєрідна вузькість інтересу до історії герменевтики з боку Дільтея), але насправді підкорядковує собі проблему герменевтики, вперше висвітлюючи місце Шляйєрмахера в її історії. Ми виходимо з тези: розуміти — це насамперед взаєморозуміння. Так, люди здебільшого розуміють одне одного безпосередньо або ж домовляються про досягнення взаєморозуміння. Домовленість, отже, — це завжди домовленість про щось. Само-розуміння — це розуміння себе у чомусь. Вже мова свідчить про те, що «те, про що...» і «те, у чому...» не є лише самим по собі довільним предметом мови, незалежно від якого здобуває свій шлях взаємне порозуміння. Навпаки: воно є шляхом і метою саморозуміння. Коли вже двоє людей розуміють одне одного незалежно ві подібних «того, про що... » і «того, у чому... », вони розуміють одне одного не в тому чи тому питанні, а в усьому загально-суттєвому, що зв'язує людей. Розуміння перетворюється на особливе завдання тільки там, де порушується природне життя у спільній свідомості того, що мається на увазі, причому те, що мається на увазі,— є загальним *предметом.* Там, де виникли непорозуміння, а висловлена думка вражає своєю незрозумілістю, — лише там природне життя із властивим йому розумінням спільного предмета гальмується настільки, що думка робиться зашкарублою даністю в ролі думки чогось іншого, що належить «Тобі» або авторові тексту. Але ще й тоді, як правило, здійснюються спроби досягти домовленості, а не просто розуміння, причому знову тим самим шляхом, що веде через загальний предмет. Тільки тоді, коли ні до чого не приведуть усі шляхи та розпуття, що становлять мистецтво бесіди, аргументації, запитань і спростувань, і вони проляжуть у напрямку певного тексту, неначе внутрішній діалог душі, що потребує розуміння, — лише тоді питання ставиться навпаки. Лише тоді спроби розуміння спрямовуються на індивідуальність «Ти» і береться до уваги її своєрідність. Коли вже ми маємо справу з чужою мовою, то текст, зрозуміло, повсякчас стає предметом граматично-мовного тлумачення, хоча це тільки попередня умова. Справжня проблема розуміння вочевидь надламується там, де під час спроби досягти змістового розуміння виникає рефлексуюче запитання: а яким чином він дійшов своєї думки? Адже зрозуміло, що така постановка запитання свідчить про чужість, і то зовсім іншого роду, означаючи, в кінцевому підсумку, відмову від загального смислу.

Критика Біблії Спінозою — гарний приклад цього (до того ж один із

найперших документів). У 7-у розділі «Богословсько-політичного трактату» Спіноза накреслює свій власний метод інтерпретації Святого Письма з посиланням на інтерпретацію природи: висновок про зміст *(mens)*, який мають на увазі біблійні автори, треба робити на основі історичних даних, оскільки в цих книгах йдеться про речі (історії про чудеса й откровення), що невидні з відомих природному розумові принципів. У речах, що самі по собі незбагненні *(imperceptibiles)*, можна також зрозуміти все, що треба, «історично» пізнаючи дух автора, тобто долаючи наші передсуди і маючи на думці речі, що їх мав на увазі автор. Але для Спінози незаперечним є те, що Письмо загалом має моральний зміст.

Отже, тут необхідність історичної інтерпретації «в дусі автора» випливає з моменту ієрогліфічності, незбагненності в змісті. Ніхто не візьметься за інтерпретацію Евкліда, спираючись на життя, заняття й звичаї *(vita, studium et mores)* цього автора[10], і це ж стосується духу Біблії в питаннях моралі *(circa documenta moralia)*. Лише тому, що у біблійних оповідях містяться незрозумілі речі, *(res imperceptibiles)*, її розуміння залежить від нашої здатності розкрити авторський смисл, виходячи з цілісності твору *(ut mentem auctoris percipiamus)*. Ось тоді дійсно не важить, чи відповідає те, що мав на думці автор, нашому розумінню чи ні, — ми хочемо пізнати лише смисл висловлюваного *(sensus orationum)*, а не його істину *(veritas)*. Для цього треба виключити всіляку упередженість, навіть нашого власного розуму (а також, зрозуміло, наших передсудів) [§ 17].

«Природність» розуміння Біблії, таким чином, засновується на тому, що збагненне розуміється раціонально, а незбагненне — «історично». Труднощі безпосереднього розуміння речей у їх істині мотивують обхід через історичне. Що означатиме сформульований Спінозою принцип тлумачення Біблії для його власного ставлення до біблійної традиції — то вже окреме питання. Принаймні Спіноза вважав дуже значним обсяг того, що в Біблії можна зрозуміти лише за таким історичним способом, навіть коли дух цілого *(quod ipsa verum virtutem doceat)* зрозумілий, а зрозуміле набуває вирішального значення.

Якщо звернутися до передісторії історичної герменевтики, то слід передовсім наголосити, що між філологією та природознавством на ранньому етапі їх самоусвідомлення існує тісна відповідність двоякого змісту. По-перше, «природність» природознавчого підходу має поширюватися також на ставлення до біблійної традиції, й саме цьому служить історичний метод. І навпаки: природність ужитого в біблійній екзегезі філологічного мистецтва, мистецтва розуміння, диктує природо-

[10] Для тріумфу історичного мислення симптоматичним є те, що Шляйєрмахер у своїй «Герменевтиці» все ж таки оцінює можливість навіть Евкліда тлумачити з «суб'єктивного боку», з точки зору генези його думок (див.: *Schleiermacher F.* Hermeneutik, hsgb. I. H. Kimmerle. Hbdl., 1959. S. 151).

знавству завдання розшифрувати «книгу природи»[11]. За тими ж вимірами модель *філології* стає керівною для природознавчого методу.

Треба підкреслити, що тут відображується та обставина, коли супротивником, здолати якого повинна була наука природознавства, стало знання, підкріплене Святим Письмом і авторитетами. Дійсно істотною відміною нової науки стала її власна методика, що підводила за допомогою розуму й математики до усвідомлення того, що зрозуміле саме по собі.

Історична критика Біблії, що здійснила принциповий прорив у XVIII ст., має, про що й свідчить наш екскурс до творів Спінози, цілком догматичний фундамент — властиву для Просвітництва віру в розум. Аналогічним способом і інші попередники історичного мислення, серед яких у XVIII ст. є чимало давно позабутих імен, прагнули створити посібник для розуміння й тлумачення історичних книжок. Серед них дослідники особливо вирізняли *Хладеніуса*[12] — як попередника романтичної герменевтики[13]. У нього ми знаходимо цікаве поняття «зорового пункту», за яким обґрунтовується те, «чому ми пізнаємо річ саме так, а не інакше», поняття, що виникає з оптики, яке автор недвозначно перейняв у Ляйбніца.

Але вже побіжний погляд на назву його праці «Вступ до правильного тлумачення розумних висловлювань і творів» переконує, що Хладеніуса розглядають у хибному світлі, коли вже його герменевтику поціновують мов якусь нерозвинену форму історичної методики. І не лише тому, що для нього не найзначнішим випадком було «тлумачення історичних книжок», хоча й тут він вважає за головне предметний зміст творів, а тому, що вся проблема розуміння для нього, по суті, це проблема педагогічна, що має *оказіональну* природу. Тлумачення має справу, на категоричну думку Хладеніуса, «з розумними висловлюваннями і творами». Тлумачити означає для нього «залучати такі поняття, що потрібні для повного осягнення даного фрагмента». Отже, тлумачення не зобов'язане «виявляти дійсний зміст фрагмента», призначення його в тому, щоб усувати в тексті темні місця, що заважають учневі досягти «довершеного розуміння» (передмова). Під час тлумачення треба враховувати учневе розуміння [§ 102].

Розуміння й тлумачення, за Хладеніусом,— це не одне й те ж саме [§ 648]. Цілком зрозуміло, що для нього потреба у витлумаченні деякого фрагмента становить особливий випадок; взагалі ж фрагмент розуміють безпосередньо, коли пізнають предмет, що обговорюється в ньому, чи внаслідок того, що фрагмент нагадує про предмет, чи внаслідок того, що завдяки фрагменту досягається пізнання предмета [§ 682]. Без сумніву, для розуміння тут вирішальним усе ще буде розуміння предмета, пред-

[11] Так розуміє Бекон свій новий метод. Див. про це нижче. [Пор. також : *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, 1948, S. 116 ff.; *Rothacker E.* Das «Buch der Natur». Materialien und Grundsätzliches zur Metaphergeschichte. Aus dem Nachlass herausgegeben und bearbeitet von W. Perpeet, Bonn, 1979.]

[12] Див.: Einleitung zur richtigen Auslesung vernunftiger Reden und Schriften, 1742.

[13] Наприклад, Й. Вах, чия тритомна праця «Розуміння» (*Wach J.* Das Verstehen) цілком перебуває в рамках дільтеївських горизонтів.

метне зрозуміння — тобто аж ніяк не історичний, і тим більше не психолого-генетичний підхід.

Однак для Хладеніуса цілком зрозуміло, що мистецтво тлумачення набуло нової особливої актуальності, оскільки воно водночас виправдовує тлумачення. Мистецтво тлумачення було б, очевидно, зайвим, коли б «учень мав однакові з інтерпретатором знання» (тобто зміст відкривався б йому «без доказів»), або коли б він «повністю звірився на тлумача». На думку Хладеніуса, обидві умови за його часів більше не виконуються. Друге тому, що (під гаслом Просвітництва) «учні воліють бачити власними очами»; перше тому, що з ростом знання предметів — мається на увазі: з прогресом науки — темні місця фрагментів, які підлягають розумінню, стають що далі, то менш ясними [§ 668]. Потребу в герменевтиці, отже, прямо доведено тим, що зникає спонтанне розуміння.

На цьому шляху, врешті, принципового значення набуває оказіональна мотивація витлумачення, а саме: Хладеніус дійшов украй цікавого висновку. Він констатує, що досконало розуміти автора не означає досконало розуміти мову або текст [§ 86]. Авторська думка жодним чином не буде нормою для розуміння книжки. «Оскільки люди не все здатні передбачити, то їхні слова, мова й твори можуть означати щось таке, про що вони самі не збиралися говорити чи писати», й отже, «прагнучи зрозуміти їхні твори, можна думати, до того ж цілком обґрунтовано, про речі, що не спадали на думку їхнім авторам».

Тоді, коли ми маємо справу з протилежним випадком: «автор мав на увазі більше, аніж спромоглися зрозуміти у його творах» , — дійсне завдання герменевтики, за Хладеніусом, полягає не в тому, щоб урешті-решт досягти розуміння цього «більше», а в тому, щоб досягти розуміння самих книжок у їх істинному, тобто предметному значенні. Оскільки «всі книжки людей та їхня мова містять у собі щось незбагненне», власне, темні місця, що випливають від нестачі предметного розуміння, остільки існує потреба у правильному тлумаченні: «неплідні фрагменти можуть стати для нас плодотворними», тобто «спонукати до багатьох думок».

Треба зважити на те, що Хладеніус має на увазі не повчальну екзегезу Біблії, він рішуче відходить від «священних текстів», для яких «філософське мистецтво витлумачення» залишається тільки порогом. Своїми аргументами він, звичайно, ніяк не прагнув узаконити в розумінні книжки все те, що при цьому можна подумати (всі «застосування»), а лише те, що відповідає задумам автора. Проте подібне обмеження не має для нього сенсу історико-психологічного обмеження — тут Хладеніус мав на увазі предметну відповідність, із приводу чого категорично стверджував, що вона ураховує в екзегезі нову теологію[14].

---

[14] Все наведене можна було б, звичайно, віднести до Землера, бо його заява (див. прим. 7), свідчить, що вимогу історичної інтерпретації він приписував теології.

β) Проект універсальної герменевтики Шляйєрмахера

Як бачимо, передісторія герменевтики XIX ст. має зовсім інший вигляд, коли її розглядати не з позиції Дільтея. Яка розбіжність між Спінозою та Хладеніусом, з одного боку, і Шляйєрмахером, з другого! Незрозумілість, яка у Спінози мотивує обхідний шлях через історичне, а в Хладеніуса висуває у ролі головного мистецтво інтерпретації з чітко визначеною предметною орієнтацією, у Шляйєрмахера набуває зовсім іншого, універсального значення.

Якщо я маю слушність, то цікавий нюанс передовсім полягає в тому, що Шляйєрмахер веде мову не так про нерозуміння, як про непорозуміння. Він має на увазі не педагогічну ситуацію тлумачення, що приходить на допомогу розумінню іншого, учня; тлумачення й розуміння, навпаки, для Шляйєрмахера переплетені якнайтісніше, подібно до зовнішнього і внутрішнього слова, й усі проблеми тлумачення виявляються насправді проблемами розуміння[15]. Мова тут тільки про *subtilitas intelligendi* (мистецтво розуміння)[16], а не про *subtilitas explicandi* (мистецтво витлумачення), не кажучи вже про про *applicatio* (застосування)[17]. Але в першу чергу Шляйєрмахер проводить чіткий поділ між невибагливою практикою герменевтики, яка виходить із того, що розуміння виникає саме собою, й суворішою практикою, яка ґрунтується на тому, що саме собою виникає непорозуміння[18]. На цьому розрізненні побудоване його справжнє відкриття, яке полягає в тому, що замість механічних спостережень Шляйєрмахер виводить справжню теорію мистецтва розуміння. На той час тут усе було принципово новим, оскільки відтепер труднощі розуміння й непорозуміння розцінювалися не як несподівані, а вже як інтегральні моменти, що автоматично треба виключити. Шляйєрмахер саме так і визначає герменевтику: «Герменевтика являє собою мистецтво уникати непорозуміння». Вона здіймається над педагогічною оказіональністю практики витлумачення й стає незалежним методом, оскільки «непорозуміння виникає саме собою, а розуміння в кожному пункті треба хотіти й шукати»[19]. Уникати непорозуміння — «у такому негативному виразі містяться всі завдання». Шляйєрмахер угледів позитивне рішення в каноні правил граматичного й психологічного тлумачення, які й у свідомості інтерпретатора цілком і повністю відмежовані від догматично-змістової прив'язки.

---

[15] [Цей сплав розуміння й тлумачення, який закидають мені автори на кшталт Д. Гірша, я нібито взяв у самого Шляйєрмахера: Sämtliche Werke III, 3, S. 384 (= Suhrkamp-Band über «Philosophische Hermeneutik», S. 163): «Тлумачення відрізняється від розуміння достоту, як мовлення вголос — від мовлення внутрішнього». Із цього можна робити висновки про (ви)мовність мислення взагалі].

[16] До одного ряду їх ставить Ернесті. Див.: *Ernesti.* Institutio interpretis, NT (1761), § 7.

[17] Див.: *Rambach E. E.* Institutiones hermeneuticae sacrae, 1723, S. 2.

[18] Див.: *Schleiermacher F.* Hermeneutik, § 15, 16; *Schleiermacher F.* Werke, I, 7, S. 29 f.

[19] Ibid., S. 30.

Звичайно, Шляйєрмахер не перший обмежив завдання герменевтики, коли проголосив, що герменевтика має зробити зрозумілим те, що мається на увазі, для інших в усній мові й тексті. Цю обставину Шляйєрмахер називає діалектикою. Проте безпосередньо співвіднесеність з істиною, що схована у тексті й потребує виявлення, діє скрізь там, де існує зусилля розуміння, — наприклад, у Святому Письмі чи у класиків. Те, що має бути зрозумілим, насправді не є смислом як моментом життя, а думкою як істина. Саме тому герменевтика набуває службової функції й підкоряється предметному вивченню. Шляйєрмахер також враховує це настільки, наскільки він у своїй системі наук принципово ставить герменевтику у зв'язок з діалектикою.

Однак завдання, яке він ставить перед собою, полягає саме в тому, щоб ізолювати процедуру розуміння. Вона мусить бути виокремлена у специфічну методику. Для Шляйєрмахера подібне виокремлення означало б також визволення від обмеження постановок завдання герменевтики, що саме визначали її суть у Вольфа й Аста. Він не визнає її обмеження — ні іноземними мовами, ні взагалі письменниками, «так, немов у бесіді та безпосередньо сприйнятій мові не може відбуватися те ж саме»[20].

Отже, тут ми бачимо щось більше за розширене трактування проблеми розуміння, що поширюється не тільки на розуміння письмових текстів, але й на розуміння мови взагалі; це — підтвердження зсуву більш принципового порядку. Розумінню підлягає вже не тільки дослівний текст з його об'єктивним змістом, але також індивідуальність того, хто промовляє або пише. На думку Шляйєрмахера, тільки звернення до генези думок надає змоги зрозуміти їх як треба. Те, що для Спінози було екстремальним випадком і потребувало обхідного шляху через історію, для нього перетворилося на норму й створює ту передумову, виходячи з якої він і розвинув теорію розуміння. Він вважає, що всі дослідники «найчастіше не помічають, а здебільшого цілком ігнорують» ту обставину, що «низку думок треба розуміти водночас, як момент життєвого прагнення, і як певне діяння, пов'язане з багатьма іншими діяннями, в тому числі й цілковито іншого ґатунку»[21].

Шляйєрмахер поряд із граматичним витлумаченням ставить і психологічну (технічну) інтерпретацію, причому саме технічний аспект його переважно й цікавить[22]. Ми опустимо надалі цікаві самі собою міркування Шляйєрмахера про граматичну інтерпретацію. Тут правильно визначено ту роль, яку для письменника, а тому й для його інтерпретатора грає наперед задана цілісність мови; показано також значення літератури як цілого у розумінні окремого твору. Новітні дослідження[23] ру-

---

[20] *Schleiermacher F.* Werke, Bd. III, 3, S. 390.

[21] [Ibid. S. 392 (= S. 177 f., Suhrkamp)].

[22] [Пор. критику М. Франка мого викладу й мою йому відповідь у «Між феноменологією й діалектикою — спроби самокритики» у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 13 ff.].

[23] До останнього часу ми знали герменевтику Шляйєрмахера з його доповідей в

кописного архіву Шляйєрмахера підтвердили здогад, що психологічна інтерпретація лише поступово, як показано вище, внаслідок еволюції Шляйєрмахера вийшла на передній план. У будь-якому випадку саме така психологічна інтерпретація певною мірою вплинула на теоретичне мислення XIX ст. — на концепції Савіньї, Бека, Штайнталя й передовсім Дільтея.

Навіть для Біблії, стосовно якої психологічно-індивідуальне витлумачення окремих її авторів за своїм значенням далеко поступається виявленню єдиного й загального для них[24], Шляйєрмахер вважає важливим методологічний поділ між філологією й догматикою[25]. Герменевтика охоплює мистецтво граматичного й психологічного витлумачення. Однак творіння Шляйєрмахера — це насамперед психологічна інтерпретація. Вона постає як дивінаційний підхід, як замозаглиблення в цілісну конституцію автора, коли треба осягнути «внутрішнє поставання» структури даного твору[26], це відновлення творчого акту. Розуміти означає співвідносити з первісним продуктом репродукції, тобто це пізнання пізнаного (Бек)[27], реконструкція, що походить від життєвого моменту концепції, від «зародкового рішення» як організуючого пункту композиції[28].

рукописом 1819 року й передовсім конспектами семінарських занять, що їх вів Шляйєрмахер в останні роки свого життя. Навіть ці скупі факти доводять, що відома нам теорія герменевтики наслідок пізнішої фази еволюції Шляйєрмахера, і не належать до часів його плідних розробок у контакті з Фрідріхом Шлегелем. Його теорія, головним чином завдяки Дільтею, вплинула на герменевтику в ході її подальшої історії. Наведені тексти були відправним пунктом і для автора цього твору, коли він намагався виявити їх суттєві тенденції в процесі аналізу. Люккевська редакція лекцій з герменевтики, між тим, не завжди вільна від мотивів, які вказують на розвиток герменевтичних ідей Шляйєрмахера й які заслуговують на спеціальний розгляд. Я спонукав Гайнца Кіммерле заново обробити рукописний матеріал Шляйєрмахера, що зберігається у Німецькій академії наук у Берліні й оприлюднити критично звірений текст лекцій у працях Гайдельберзької академії наук (Jg. 1959, 2. Abh.). У своїй дисертації Кіммерле здійснив цікаву спробу окреслити напрям розвитку Шляйєрмахера (див. його статтю in: Kantstudien 51, 4, S. 410 ff.). [Що ж до нового видання Г. Кіммерле, то воно виправдує свою автентичність своєю читабельністю порівняно з обробкою Люкке, яка тим часом стала загальнодоступною завдяки М. Франку. Див.: *Frank M.* (Hrsg.), Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik und Kritik, Frankfurt, 1977.]

[24] «Хай ми ніколи не сягнемо цілковитого розуміння індивідуальної своєрідності кожного з авторів Нового заповіту, але ми можемо виконати найвище із завдань, а саме: дедалі довершеніше осягати... загальне для них життя» (*Schleiermacher F.* Werke, Bd. I, 7, S. 262).

[25] Див.: *Schleiermacher F.* Werke, Bd. I, 7, S. 83.

[26] Див.: *Schleiermacher F.* Werke, Bd. III, 3, S. 355, 358–364.

[27] Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft, ed. Bratuschek, 2 Aufl., 1886, S. 10.

[28] Дільтей, який у своїх працях про поетичну фантазію запровадив вираз «пункт враження» (Eindruckspunkt), аналогічним чином перенес його з митця до історіографа (див.: *Dilthey W.* Werke, Bd. VI, S. 283). Значення такого переносу з точки зору історії духу ми обговоримо пізніше. Тут основою є шляйєрмахерівська теза «життя»: «Але де життя, там у поєднанні перебувають функції й частини». Вираз «зародкове рішення» у Шляйєрмахера див.: Werke, I, 7, S. 168.

Але такий ізолюючий опис розуміння доводить, що розумова структура,— а саме її ми повинні розуміти як мову або текст,— сприймається з орієнтацією не на предметний зміст, а на її естетичну форму, в ролі художнього твору або «художнього мислення». Коли це так, тоді зрозуміло, чому тут узагалі не ставиться питання про відношення до предмета (або, за словами Шляйєрмахера, до «буття»). Шляйєрмахер іде за основними визначеннями естетики Канта, коли проголошує, що «художнє мислення» має особливу характерну рису «більшого або меншого задоволення» й являє собою, власне кажучи, «моментальний акт суб'єкта»[29]. Зрозуміло, що передумовою для постановки завдання розуміння буде усвідомлення того, що таке «художнє мислення» — це не просто моментальний акт, а що воно набуває зовнішнього вираження. Шляйєрмахер убачає в «художньому мисленні» виняткові моменти життя, коли задоволення таке велике, що воно виливається назовні. Але й тоді воно, хоч би які задоволення викликали «першообрази художніх творів», залишиться індивідуальним мисленням, вільним комбінуванням, що не зв'язане буттям. Саме цим художні тексти відрізняються від наукових[30]. Тим самим Шляйєрмахер, безумовно, хоче сказати, що поетична мова не підпорядкована вимірам окресленого взаєморозуміння з приводу конкретного питання, бо у ній вже сказане не відділяється від того, як воно сказане. Троянську війну, наприклад, «зображено» в поемі Гомера: хто зорієнтований на її історичну реальність, той сприймає Гомера не як поета. Ніхто не стане стверджувати, нібито гомерівська поема набула чогось у художньому плані завдяки археологічним розкопкам. Тут має бути зрозумілим не загальне предметне мислення, а мислення індивідуальне, вільне за своєю суттю комбінування, вираження, вільний вияв окремої особистості.

Але для Шляйєрмахера характерне те, що він скрізь намагається відшукати цей момент вільної творчості. Так, бесіду (вище ми вже торкалися теми бесіди) він вирізняє в тому ж дусі, визнаючи поряд із «дійсною розмовою», що виникає зі спільного прагнення її учасників до пізнання смислу і є прафеноменом діалектики, «вільну розмову», яку відносить до художнього мислення. У цьому випадку зміст думок «майже не береться до уваги». Розмова — це взаємне спонукання до вироблення ідей, («у неї немає іншого природного закінчення, окрім поступого вичерпання описуваного процесу»)[31], це — різновид художньої творчості, що засновується на стосунках взаємообміну повідомленнями.

Оскільки мова є не тільки внутрішнім продуктом вироблення думок, а й повідомленням, що набуває зовнішньої форми, вона являє собою не просто безпосереднє явище духу, вона вже містить і передбачення роздумів. У прямому розумінні все це стосується, природно, всього фіксованого за допомогою письма, тобто всіх текстів. Вони завжди є

[29] *Schleiermacher F.* Dialektik, ed. Odebrecht, S. 569 ff.
[30] Ibid., S. 470.
[31] Ibid., S. 572.

представленням через мистецтво[32]. Де мова стає мистецтвом, там вона обертається на розуміння. Кожна мова й кожний текст, таким чином, у принципі пов'язані з мистецтвом, герменевтикою, чим пояснюється двостороння приналежність риторики (як розділу естетики) й герменевтики: кожний акт розуміння, за Шляйєрмахером, це перероблений акт мови, реконструкція певної конструкції. Відповідно герменевтика — це щось подібне до перевернутої риторики й поетики.

Для нас досить дивне те, що поезія таким чином пов'язується з мистецтвом красномовства[33]. Отже, визначальна відмінність і перевага поетичного мистецтва, з нашої точки зору, полягає в тому, що тут мова не виступає в ролі мовлення, тобто їй притаманна єдність змісту й форми незалежно від стосунків між мовленням і готовністю того, кому воно адресоване, сприйняти його, або переконливістю для нього. Шляйєрмахерівське поняття «художнього мислення», до якого він зараховує поетичне мистецтво красномовства, націлене не на продукт, а на спосіб дії суб'єкта. Так, мову він мислить виключно як мистецтво, без урахування всіх її цільових та предметних аспектів, як вираження творчої продуктивності, хоча переходи від немистецького до мистецького й тоді залишаються плавними, подібно до переходів від немистецького (безпосереднього) розуміння до розуміння, досягнутого завдяки майстерним прийомам. З тією мірою, якою подібна творчість здійснюється механічно, за правилами та законами, а не несвідомо-геніально, композиція може бути свідомо відтворена інтерпретатором. Однак, оскільки вона залишається індивідуальною, в дійсному розумінні слова творчою спорудою генія, такого відтворення бути не може. Геній сам створює зразки й встановлює правила, він творить нові форми слововживання, літературної композиції й т. ін. Шляйєрмахер цілком ураховує подібне розрізнення. Для того, щоб відповідати геніальній творчості, герменевтика потребує дивінації, безпосереднього здогаду, які, своєю чергою, передбачають своєрідну конгеніальність. Навіть коли рамки між немистецьким і мистецьким, механічним та геніальним творінням залишаться плавними, то, оскільки індивідуальність завжди прагне до вираження самої себе (тут завжди існує момент вільної від правил геніальності, інакше у дітей, коли вони звикають до мови), — з цього випливає те, що остаточним фундаментом кожного розуміння завжди має бути дивінаційний акт конгеніальності, можливість чого ґрунтується на первісному зв'язку всіх індивідуальностей.

Насправді Шляйєрмахер припускає, що кожна індивідуальність — це маніфестація всього життя, й тому «кожний носить у собі певний мінімум кожного, а дивінація відповідно до цього дістає імпульс від порівняння з самим собою». Тому він має право сказати, що індивідуальність автора треба осягати безпосередньо, «немов перетворивши се-

---

[32] *Schleiermacher F.* Ästethik, hrsg. I. R. Odebrecht, Lpz., B., 1931, S. 269.
[33] *Schleiermacher F.* Ästhetik, S. 384.

бе на іншого». Коли Шляйєрмахер таким чином зосереджує розуміння на проблемі індивідуальності, завдання герменевтики постає перед ним уже як завдання універсальне. Адже обидва полюси — і чужість, і близькість — виникають разом із відносним розрізненням усякої індивідуальності. «Метод» розуміння повинен тримати у полі зору і загальне (шляхом порівняння), і своєрідне (шляхом здогаду), тобто він мусить бути і компаративним, і дивінаційним. З обох точок зору він залишиться «мистецтвом», бо його неможливо звести до механічного використання правил. Дивінацію нічим замінити[34].

На базі цієї естетичної метафізики індивідуальності особливого значення набувають герменевтичні принципи, що їх вживають філологи й теологи. Шляйєрмахер іде за Фрідріхом Астом і всією герменевтично-риторичною традицією, коли в ролі суттєвої ознаки розуміння визнає те, що смисл окремого завжди походить лише від взаємозв'язку, отже від цілого. Це положення визнане цілком слушним для граматичного розуміння кожної фрази, аж до включення її у цілісний взаємозв'язок літературного твору чи навіть до цілісності літератури взагалі, або окремого літературного жанру. *Шляйєрмахер, однак, застосовує його тепер і до психологічного розуміння*, де кожну розумову структуру треба розуміти як момент у тотальному взаємозв'язку життя конкретної людини.

Давно було ясно, що з логічної точки зору тут виникає коло, адже ціле, виходячи з якого мусить бути осягнуте окреме, не дається поперед окремого — хай то у вигляді догматичного канону (ним керується католицьке й, як ми вже в цьому переконалися, також реформаторське розуміння Письма), чи у вигляді аналогічного йому попереднього поняття про дух часу (так, Аст виходить з угаданого духу древності).

Але Шляйєрмахер наголошує, що ці догматичні керівні настанови не можуть претендувати на безумовну значущість, отже, вони тільки до певної міри обмежують проблематику кола. В принципі ж розуміння — це завжди рух у такому колі, тому й настільки суттєвим є повернення від цілого до частин і навпаки. До того ж таке коло постійно розширюється, бо поняття цілого має відносне значення, а коли твір включається до все ширших взаємозв'язків, це заторкує і розуміння частин. Шляйєрмахер застосовує до герменевтики прийом полярного діалектичного опису, до якого він постійно вдається, беручи тим самим до уваги внутрішню попередність та безкраїсть розуміння й виводячи його з давнього герменевтичного положення про ціле й частини. Однак притаманна Шляйєрмахеру спекулятивна релятивація — значною мірою схема дескриптивного упорядкування процесу розуміння, а не герменевтичного принципу цілого й частин. Це підтверджує припущення про можливість чогось на кшталт повного розуміння, що досягається через дивінаційну транспозицію, «аж до того кінцевого моменту, коли несподівано все стає зрозумілим до подробиць».

---

[34] Див.: *Schleiermacher F.* Werke, Bd. 1, 7, S. 146 f.

Чи треба сприймати подібні формули (вони подибуються і в Бека) в буквальному значенні? А чи вони описують лише відносну повноту розуміння? Природно, Шляйєрмахер (а Вільгельм фон Гумбольдт — іще рішучіше) розглядав індивідуальність як таємницю, що її розгадати до кінця неможливо. Саме ця теза потребує розуміння її відносності: перешкода, що в даному випадку стала перед розумом та осягненням, не в усіх стосунках непереборна. Здолати її має *почуття*, тобто безпосередньо симпатичне й конгеніальне розуміння. Герменевтика якраз і являє собою *мистецтво*, а не механічну навичку. Власний твір, розуміння воно доводить до вивершеності настільки, наскільки вивершений твір мистецтва.

Обмеженість такої герменевтики, заснованої на понятті індивідуальності, виявляється в тому, що Шляйєрмахер вважає завдання філології й екзегетики Біблії — зрозуміти написаний чужою мовою текст, який прийшов із далекого минулого принципово не проблематичнішим за будь-яке інше розуміння. Зрозуміло, особливе завдання, за Шляйєрмахером, постає у тому випадку, коли треба подолати часову дистанцію. Він назвав її «тотожністю з першочитачем». Але така «операція зрівняння», встановлення мовної та історичної рівності, — це лише попередня духовна умова для справжнього акту розуміння, що для Шляйєрмахера постає не як ототожнення з першочитачем, а як ототожнення з автором, завдяки кому текст розкривається, неначе своєрідна маніфестація життя цього автора. Шляйєрмахерова проблема — це, по суті, не проблема темної історії, а проблема темного «Ти».

Однак питання тут не в тому, чи можна так розділяти встановлення рівності щодо першочитача й розуміння. Насправді неможливо ідеально виконати попередню духовну умову ототожнення з читачем без дійсного прагнення зрозуміти: вони сплелися у єдине ціле. Тим же чином думка сучасного нам тексту, мова якого для нас недостатньо близька, а зміст видається чужим, розкривається саме у такому вперед-назад рухові по колу між цілим і частинами. Це визнає і Шляйєрмахер. Отже, це той самий рух, де ми вчимося розуміти чужу думку, чужу мову, чуже минуле. Кругообіг виникає тому, що «ніщо витлумачене не може бути зрозумілим одразу»[35]. Адже слушно помічено, що й в рамках рідної мови читач повинен спершу засвоїти мовний запас автора на основі його ж творів. Ще більше це стосується специфічності його думки. Одначе з наведених констатацій, наявних у творах самого Шляйєрмахера, випливає, що ототожнення із першочитачем, про якого він говорить, — зовсім не попередня операція, відділена від самого прагнення зрозуміти, що реалізується через ототожнення з автором.

Спробуймо придивитися ближче до того, що Шляйєрмахер розуміє під таким ототожненням. Природно, тут ідеться не лише про ідентифікацію. Репродукція сутнісно відрізняється від продукту. Так Шляй-

[35] Ibid., S. 33.

єрмахер висуває тезу, що письменника *треба розуміти краще, ніж він сам себе розумів*. Відтоді ця формула повторюється знову й знову, причому у змінах її інтерпретації вимальовується вся історія новітньої герменевтики. Тому слід ретельніше розібрати її зміст.

Що хоче сказати Шляйєрмахер цією формулою, цілком зрозуміло. Він розглядає акт розуміння як реконструктивне здійснення творчого процесу, завдяки чому мусить бути усвідомленим дещо з того, що творець усвідомити не міг. Очевидно, що за допомогою цієї формули Шляйєрмахер переносить до своєї загальної герменевтики естетичну концепцію генія. Творчість геніального художника — ось та модель, до якої відсилає вчення про несвідому творчість і необхідне усвідомлення у її відтворенні[36].

У такому розумінні ця формула дійсно може вважатися основним положенням усієї філології, оскільки вона розглядається як розуміння майстерно побудованої мови. Краще розуміння, яке відрізняє інтерпретатора від автора, стосується не розуміння предмета, про що йдеться в тексті, а лише розуміння тексту, того, що мав на увазі й висловив автор. Подібне розуміння може бути визнане кращим до тієї мірі, за якою артикульоване — й тим виділене — розуміння певної думки включає в себе додатковий пізнавальний елемент порівняно з формою вираження його змісту. Отже, ця теза говорить дещо зрозуміле майже саме собою. Хто вчиться мовного розуміння чужомовного тексту, той буде чітко фіксувати у свідомості граматичні правила та композиційну форму, яких дотримувався автор, сам того не помічаючи, оскільки він живе цією мовою та її художніми засобами. Все наведене вище слушне щодо всіх дійсно геніальних творінь та їх сприймання іншими. Треба пам'ятати про це, особливо у випадку, коли йдеться про інтерпретацію поезії. Отже, тоді також можна установити, що поета з необхідності треба розуміти краще, ніж він сам себе розумів, бо ж він ніяк не «розумів себе», коли в ньому формувався образ тексту.

Звідси випливає,— й про це герменевтика не має права забувати,— що митець, який створив образ, ніколи не може вважатися його визнаним інтерпретатором. У ролі саме інтерпретатора він не постає найвищим авторитетом, не має жодної принципової переваги над реципієнтом. Оскільки він сам себе осмислює, він виступає у ролі власного читача. Думка, до якої він приходить внаслідок осмислення, не буде остаточною інстанцією. Вимір тлумачення один — смисловий зміст його творіння, те, що воно «має на увазі»[37]. Коли вчення про геніальну

[36] Г. Пач тим часом точніше з'ясував ранню історію романтичної герменевтики: «Філософія філології» Фрідріха Шлегеля й ранні начерки герменевтики Шляйєрмахера (Ztschr. f., Theologie und Kirche, 1966, S. 434 — 472).

[37] Сучасна мода на використання самоінтерпретації автора як канону інтерпретації — не що інше, як наслідок хибного психологізму. Але, з іншого боку, «теорія» музики чи поетики й красномовства цілком здатна правити за незаперечний канон інтерпретації. [Пор. також мою працю «Між феноменологією й діалектикою — спроба самокритики», у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 3 ff.]

творчість знищує різницю поміж інтерпретатором і творцем, воно досягає важливого теоретичного здобутку. Воно легітимізує рівність обох, оскільки розумінню підлягає не рефлективне самовитлумачення, а неусвідомлена думка творця. Нічого іншого Шляйєрмахер і не хотів сказати своєю парадоксальною формулою.

Слідом за Шляйєрмахером і наступні дослідники, у тому числі Август Бек, Штайнталь і Дільтей, повторили його формулу, надаючи їй того ж значення: «Філолог розуміє оратора й поета краще, ніж він сам себе розумів, краще, ніж його розуміли сучасники. Адже він довів до їхньої свідомості те, що в них було неусвідомленим фактом»[38]. За Шляйєрмахером, філолог «пізнанням психологічної закономірності» спроможний поглибити пізнавальне розуміння до концептуально збагненного, розкриваючи казуальність, генезу твору красного письменства, механіку письменницького духу.

Теза Шляйєрмахера у трактуванні Штайнталя одразу виявляє вплив дослідження законів психології, коли зразком стає природознавство. Дільтей у цьому пункті вільніший, оскільки він посилено акцентує на взаємозв'язку з естетичною концепцією генія. Він застосовує формулу Шляйєрмахера з наголосом на витлумаченні поетів. Зрозуміти «ідею» поетичного твору, виходячи з його «внутрішньої форми», природно означає «зрозуміти її краще», якщо застосовувати вираз Шляйєрмахера. Саме в цьому Дільтей вбачає «вищий тріумф герменевтики»[39], адже тут філософський зміст великого поетичного твору розкривається через розуміння його у ролі вільного творіння. Вільне творіння не обмежується зовнішніми чи матеріальними умовами, й тому воно може бути осягнене тільки як «внутрішня форма».

Але виникає запитання, чи правомірно вважати ідеальний випадок «вільного творіння» основоположним для проблеми герменевтики? Й навіть: чи можна, згідно з таким мірилом, достатньо повно зрозуміти хоча б самі художні твори? Варто також поставити собі запитання: чи дозволяє теза про те, що автора треба розуміти краще, ніж він сам себе розумів, у рамках передумов естетичної концепції генія взагалі збагнути початковий смисл, чи він стає чимось абсолютно новим?

Насправді формула Шляйєрмахера має власну передісторію. Больнов, що простежив її виникнення[40], навів два вислови, де вона міститься, — Фіхте[41] й Канта[42]. Розширити коло джерел не вдалося[43]. Виходячи з цьо-

---

[38] Див.: *Steinthal H.* Einleitung in die Psyhologie und Sprachwissenschaft, Berlin, 1881.
[39] *Dilthey W.* Gesammelte Werke, Bd. VI, S. 335.
[40] *Bollnow O. F.* Das Verstehen.
[41] Див.: Fichte J. G. Werke, Bd. VI, S. 337.
[42] Kr. d. r. V., B. 370.
[43] [М. Редекер додає у вступі до нового видання: Dilthey Schleiermachers Leben, II, 1, S. LIV — свідчення його сучасника Гердера (Briefe, das Studium der Theologie betreffend, 5. Teil, 1781) і посилається на вираз раннього Лютера (Clemen V, S. 416), який я цитую тут: *Vide quam apte serviat Aristoteles in Philosophia sua Theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur*].

го, Больнов припустив, що ми маємо справу з усною традицією, чимось на кшталт правил філологічного ремісництва, яке передавалося з покоління в покоління, й саме до нього звернувся Шляйєрмахер.

Таке припущення мені здається вкрай неправдоподібним хоча б з огляду на внутрішні та зовнішні фактори. Ця рафінована методологічна формула, якою ще й сьогодні, неначе охоронною грамотою, зловживають при довільних інтерпретаціях і яка відповідно одержує відсіч, здається очевидним неподобством для цеху філологів. Як «гуманісти» вони, навпаки, виходили у власному самоусвідомленні з безумовної взірцевості класичних текстів. Для істинного гуманіста автор, що підлягав дослідженню, цілком зрозуміло, не належав до того різновиду авторів, чиї твори він хотів би зрозуміти краще, ніж їх розумів сам автор. Не можна забувати, що для гуманіста вища мета полягає взагалі не у тому, щоб «зрозуміти» свої взірці, а в тому, щоб наслідувати їх або навіть їх перевершити. Тому філолог від самого початку пов'язаний із власними взірцями не тільки у ролі коментатора, але й як імітатор, коли не супротивник. Подібно до догматичної залежності від Біблії, гуманістична залежність інтерпретатора від класиків мусила спочатку поступитися місцем його віддаленішому щодо взірців ставленню, тоді праця інтерпретатора могла відродити подібну загострену самосвідомість, що й відображається у згаданій формулі.

Тому, найімовірніше, саме Шляйєрмахер, який перетворив герменевтику на відокремлений, позбавлений будь-якого змісту метод, перший поставив собі питання щодо підходу, за яким принципового характеру набула претензія інтерпретатора на вищість над предметом свого дослідження. Такому припущенню відповідає також, коли придивитися ближче, поява формули у Фіхте й Канта. Адже контекст, що містить у собі подібне нібито правило філологічного ремісництва, доводить, що Фіхте й Кант мали на увазі щось інше. Йдеться тут узагалі не про принцип філології, а про претензії з боку філософії, коли вона через більшу поняттєву виразність прагне здолати протиріччя у тій чи іншій тезі. Отже, цей принцип формулює — загалом у дусі раціоналізму — потребу спиратися лише на мислення, на виведення закладених в авторових поняттях наслідків при побудові уявлень про його наміри, які автор мав би поділяти з інтерпретатором, за умови, що він мислив би досить конкретно й виразно. Претензіями предметної критики переповнена також герменевтично неспроможна теза критики Фіхте, на чому він спіткнувся в ході полеміки з провідним трактуванням філософії Канта: «Одна річ — винахідник системи, інша — її коментатор й послідовник»[44], — так само, як і претензія Фіхте на «пояснення Канта відповідно до його духу»[45]. Спірна формула висловлює не

---

[44] *Fichte J. G.* Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: *Fichte J. G.* Werke, Bd. I, S. 485.

[45] Ibid., S. 479, Anm.

що інше, як претензію філософської предметної критики. Хто вміє краще продумати сказане автором, той зможе побачити те, про що говорить автор, у світлі істини, прихованої від самого автора. Таким чином принцип, згідно з яким слід зрозуміти автора краще, ніж він сам себе розумів, видається невимовно старим, настільки ж старим, як і сама наукова критика взагалі[46], хоча у ролі формули філософської предметної критики він набуває духу раціоналізму. Як такий він, зрозуміло, має зовсім інший смисл, ніж філологічне правило у Шляйєрмахера. Можна припустити, що Шляйєрмахер переосмислив цей принцип філософської критики саме як принцип мистецтва філологічного витлумачення[47].

[46] Я завдячую Х. Борнкамові витонченим прикладом того, коли ця нібито формула мистецтва філологічного ремесла виникає сама по собі, в ході полемічної критики. Застосувавши арістотелівську категорію руху до Трійці, Лютер промовляє (Проповідь від 25. 12. 1514, Weimarer Ausgabe, Bd. I, S. 28): «Подивись, наскільки дієво Арістотель обслуговує у філософії власну теологію, навіть коли сам того не хоче, але краще розуміє це й пояснює. Оскільки кожній речі притаманний свій склад, то я вважаю, що в супротивному випадку вона була б запозиченою, весь її блиск пропав би й був би повалений». Я не можу уявити собі, що філологічне ремесло впізнало себе у подібному застосуванні свого «правила».

[47] На користь такого припущення говорить і сам спосіб, яким Шляйєрмахер вводить цей оборот: «Так, є взагалі дещо істинне у формулі... під чим може, звичайно, розумітися тільки наступне... ». В академічній промові (див.: *Schleiermacher F.* Werke, Bd. III, 3, S. 362) він уникає парадоксів, закінчуючи її так: «чим він сам собі міг дати звіт про себе самого». У рукописі лекцій того ж періоду (1828) говориться: «Розуміти мовлене спочатку так само добре, а потім ще краще за самого автора» (Abh. d. Heidelberger Akademie, 1959, 2 Abh., S. 87). Вперше наведені афоризми Фрідріха Шлегеля «років його філософського навчання» дають очікуване підтвердження. Саме під час найтісніших контактів із Шляйєрмахером Шлегель занотовував для себе: «Щоб зрозуміти якогось автора, треба спочатку бути розумнішим за нього, потім настільки ж розумним, і нарешті таким самим дурнем, як і він. Не досить розуміти справжній смисл плутаного твору краще, ніж його розумів автор. Треба й саму плутанину знати аж до її принципів, уміти характеризувати і конструювати її». (*Schlegel I. E.* Schriften und Fragmente, Hrsg. I. E. Behler, S. 158). Наведена примітка показує, по-перше, що «краще розуміння» тут має предметну орієнтацію: краще — означає не плутано. Однак сама плутаність згодом перетворюється на предмет розуміння й «конструювання», чим і накреслюється тут поворот, що привів до нового герменевтичного принципу Шляйєрмахера. Перед нами якраз той пункт переходу від загального, просвітницького до нового, романтичного значення висловленого. [Генріх Нюссе (Die Sprachtheorie F. Schlegels, S. 92 ff.) переконує, що Шлегелів зворот характерний для вірного історії філолога: він має автора у його розумінні («halb» Athenäumfragm. 401) «характеризувати». Лише Шляйєрмахер вбачає своє досягнення не в цьому, а в романтично перетлумаченому «краще розуміти».] Шеллінг каже про аналогічний проміжний вислів (див.:Werke III, 623): «Ще одним приводом для припущення геніальності в науці може бути вислів і ствердження ким-небудь речей, сенс яких не був би до кінця зрозумілим у силу чи то умов епохи, чи то внаслідок тієї зовнішньої форми, якої він надавав своїм висловам, отже, тут ми натрапили б на самі зовнішньо-свідомі висловлення того, що в дійсності вимагало б для себе несвідомого вираження». Див. також наведену вище цитату з праці Хладеніуса, де йдеться про різницю між розумінням автора й розумінням тексту. Для підтвердження первісно просвітницького змісту формули може знадобитися той факт, що у не такі вже давні часи ми знаходимо схожу формулу, наближену до нам відомої, в цілком нероманичного мислителя, що таким чином намагався пов'язати з нею критерій предметної критики (див.: Husserliana, Bd. 6, S. 74).

Тим самим точно визначається місце, яке належить Шляйєрмахеру й романтизму. Створивши універсальну герменевтику, вони витіснили з галузі наукового витлумачення критику, що спрямовується розумінням предмета.

Формула Шляйєрмахера у його власному трактуванні не містить у собі аналізу предмета, про який ідеться, проте розглядає висловлювання, що становить собою текст як продукт вільної творчості, абстрагуючись від його пізнавального змісту. Подібне трактування збігається з тим, як Шляйєрмахер орієнтує герменевтику, причому тут вона поширюється на розуміння всіх мовних явищ, наприклад на стандарт мови. Мова індивіда насправді являє собою вільне творче діяння, хоч би якими обмеженими були б її можливості через сталу конституцію мови. Мова — це поле вираження, тому її прерогатива у сфері герменевтики означає для Шляйєрмахера те, що інтерпретатор має право розглядати тексти, незалежно від їхніх претензій на істину, як суто виразні феномени. Навіть історія, за Шляйєрмахером, постає у вигляді певної вистави вільної творчості, хоча й вистави божественної продуктивності, а історичний підхід він сприймає як споглядання цього величного видовища й насолоду від нього. Таку романтичну насолоду від історичної рефлексії дуже добре передала Дільтеєва примітка[48], що міститься у щоденнику Шляйєрмахера: «Істинно історичний розум підноситься над історією. Всі явища існують лише як святі чудеса, щоб спрямувати розглядання до духу, який, граючись, їх породив».

Читаючи це свідчення, можна зважити, наскільки значним мав бути крок, що вів від герменевтики Шляйєрмахера до універсального розуміння історичних наук про дух. Хоч би якою універсальною була розвинута Шляйєрмахером герменевтика, її універсальність все ж таки мала досить конкретні рамки. Його герменевтика насправді зорієнтована на тексти, що мають сталий авторитет. Звичайно, важливим кроком у розвитку історичної свідомості стало те, що розуміння й тлумачення, зокрема Біблії та класичної давньої літератури, цілком звільнилися від інтересу, який диктувала догма. Ні спокутна істина Письма, ні освіченість класиків не повинні впливати на метод, який у кожному тексті умів осягнути вираження життя й при цьому не виявляв істини сказаного.

Адже інтерес, яким для Шляйєрмахера мотивувалося подібне методологічне абстрагування, був інтересом не історика, а теолога. Він хотів навчити, як треба розуміти мовлення й писемну традицію, але ставив питання щодо однієї, біблійної традиції, керівної для християнського віровчення. Тому його герменевтична теологія була ще дуже далека від історико-філологічної науки, що могла б прислужитися наукам про дух у ролі методологічного органону. Її метою був певний метод осягнення текстів, на службу якому поставлена загальність історичних взаємо-

---

[48] Das Leben Schleiermachers, 1, Aufl., Anhang, S. 117.

зв'язків. Отут і край всьому, чого досяг Шляйєрмахер, але перед чим не міг зупинитися історичний світогляд.

b) Приєднання історичної школи до романтичної герменевтики

α) Складнощі з ідеалом універсальної історії

Нам варто спитати себе, як зробити зрозумілим для істориків їх же власний предмет, виходячи з їхньої герменевтичної теорії. Тема істориків — не окремий текст, а універсальна історія. Історика вирізняє прагнення зрозуміти цілісну картину взаємостосунків історії людства. Кожний окремий текст для нього не щось самоцінне, а тільки джерело інформації, тобто проміжний матеріал для пізнання історичних взаємозв'язків, тому він нічим не відрізняється від усіх німих свідків минулого. Історична школа, власне, не мала подальшого розвитку на фундаменті герменевтики Шляйєрмахера[49].

Відтоді історичний світогляд, що плекає велику мету розуміння універсальної історії, спирався на романтичну теорію індивідуальності та відповідну їй герменевтику. Це положення ми могли б виразити ще й за допомогою заперечення: попередність історичного ставлення до життя, чим для сучасності постає традиція, тепер уже не враховувалася у методологічній рефлексії. Навпаки, завдання вбачалося у тому, щоб «перенести» минуле в сучасність шляхом дослідження традиції. Основна схема, що відповідає розробленій історичною школою методиці універсальної історії, дійсно постає у вигляді схеми цілого і частини. Вона справедлива щодо будь-якого тексту. Але існує різниця: спробувати зрозуміти текст як літературне явище з точки зору його змісту й композиції — або використати його як документ для вивчення ширших історичних взаємозв'язків, про які текст надає відомості, що улягають критичній перевірці. Незважаючи ні на що, обидва інтереси — філологічний та історичний, взаємно підпорядковані. Історична інтерпретація може слугувати засобом для розуміння текстового взаємозв'язку, хоча в разі іншого розвитку інтересу він бачить у ньому просте джерело, включене до цілого історичної традиції.

Чітке методологічне усвідомлення цього ми не знаходимо ні у *Ранке*, ні в проникливого методолога *Дройзена*, а лише у *Дільтея*, коли той свідомо звертається до романтичної герменевтики й розширює її рамки аж до історичного методу, навіть до теорії пізнання гуманітарної науки. Дільтеївський логічний аналіз поняття взаємозв'язку в історії — це, по суті, перенесення герменевтичного принципу, згідно з яким лише з цілісності тексту можна зрозуміти частини й лише з частин — ціле, на світ історії. Тепер не тільки джерела постають перед нами як тексти, але й сама історична дійсність — це текст, що підлягає розумінню.

---

[49] [Щодо важливості проблеми неперервності історії пор. мою однойменну працю v. Kl. Schr. I. S. 149 — 160. tam: S. 158 ff.; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 133 ff. H.].

Здійснюючи таке *перенесення герменевтики на історичну науку*, Дільтей все ж таки виступив тільки як інтерпретатор історичної школи. Він сформулював те, про що, власне, думали також Ранке і Дройзен.

Отже, романтична герменевтика та її підоснова, пантеїстична метафізика індивідуальності, визначили теоретичне осмислення історичної науки XIX ст., і це мало фатальні наслідки для долі гуманітарних наук та світогляду історичної школи. Ми ще побачимо, що гегелівська філософія світової історії, проти якої повстала історична школа, незрівнянно глибше окреслила значення історії для буття духу та пізнання істини, ніж ті великі історики, які не схотіли визнавати свою залежність від Гегеля. Шляйєрмахерівське поняття індивідуальності, що так вдало узгоджувалося із завданнями теології, естетики й філології, було не тільки критично загостреним проти апріорних конструкцій філософії історії, але водночас забезпечувало історичним наукам методологічну орієнтацію, що й спонукало їх не менше за природничі науки до досліджень, тобто до проґресуючого досвіду як загальної основи. Відсіч з боку філософії світової історії спрямувала історичні науки до річища філології. Вони пишалися тим, що мислили взаємозв'язок світової історії не телеологічно, не в стилі передромантичного Просвітництва, без допомоги поняття кінцевого стану, що було б чимось на кшталт кінця історії, судного дня світової історії. Навпаки, для них немає кінця історії, немає нічого поза історією. Тому розуміння сукупного руху універсальної історії може бути досягнуте лише з огляду на саму історичну традицію. Але саме в тому й полягає претензія філологічної герменевтики, що смисл тексту може бути осягнутим, виходячи з самого тексту. *Основою історичної науки, отже, є герменевтика.*

Ідеал універсальної історії, справді, мусить знайти для історичного світогляду особливу проблематичність, адже книжка історії для кожної сучасності — це фраґмент, що обривається в темряві. Універсальний взаємозв'язок історії позбавлений тієї довершеності, що притаманна тексту в очах філолога, а для історика, так би мовити, історія — це життя. Хоча історія давньої, колись зниклої з арени світової історії цивілізації, народу чи навіть історичної епохи, що скінчилася і лежить десь позаду, здається готовим смисловим цілим, текстом, зрозумілим у самому собі.

Ми переконалися, що й Дільтей мислив, виходячи із таких відносних єднань, тобто створював свій метод цілком на фундаменті романтичної герменевтики. Те, що існує для розуміння там і тут, що там і тут перебуває в однаковій відокремленості від того, хто розуміє, — це постійно відчужена індивідуальність, про яку треба судити у відповідності з притаманними їм поняттями, критеріями цінностей і т. ін. і яка може бути зрозумілою, оскільки «Я» й «Ти» — «моменти» одного й того ж життя. У цих рамках герменевтична основа зберігає надійність. Але подібна відокремленість предмета від свого інтерпрета-

тора, а також змістова довершеність смислового цілого не здатні утворити надійної основи для справжнього завдання історика, універсальної історії. Адже історія існує не тільки у кінці — ми самі в ній перебуваємо у ролі тих, хто розуміє, як обумовлена й кінцева ланка постійно нарощуваного ланцюжка. Подібна нелегка ситуація з проблемою універсальної історії надає нам достатній привід для сумніву щодо того, чи справді герменевтика може бути основою для історичної науки. Універсальна історія все ж таки — не побічна чи рудиментарна проблема історичного пізнання, а не його істинне осереддя. Історична наука знала, що, по суті, не може бути ніякої іншої історії, окрім універсальної історії, оскільки лише з урахуванням цілого може бути визначена частка в її історичному значенні. Але чим тоді допоможе собі дослідник-емпірик, коли йому не випадає ціле, без відчуження свого права філософу з його апріорістичним свавіллям?

Простежмо спочатку те, як намагається впоратися з проблемою універсальної історії сама історична школа. Для цього нам потрібен значно ширший екскурс у напрямку теоретичного комплексу історичної школи. Але нас цікавить винятково проблема універсальної історії, тому ми обмежимося розглядом ідей Ранке та Дройзена.

Пригадаймо, що універсальна школа відокремилася від Гегеля. Відмова від апріорного конструювання світової історії постає, неначе її свідоцтво про народження. Новизна претензій історичної школи полягає в її переконанні, що не спекулятивна філософія, а саме історичне дослідження здатне повести до універсально-історичного погляду.

Вирішальною передумовою для такого повороту стала *Гердерова* критика філософсько-історичної схеми Просвітництва. Найгострішою зброєю в його нападах на раціоналістичну гординю Просвітництва стала взірцевість класичної давнини, яку з особливою силою відстоював Вінкельман. «Історія мистецтва стародавнього світу», безумовно, являла собою щось більше за історичний переказ. То була критика сучасності й програма. Одначе в силу двозначності, що тяжіла над всякою критикою сучасного, гасло взірцевості грецького мистецтва так і не вибудувало для власної сучасності нового ідеалу, але все-таки означало справжній крок уперед до історичного пізнавання. Минуле, що подається сучасності в ролі зразка, виявляє свою неповторну одноразовість саме завдяки тому, що вивчаються й пізнаються причини його конкретного буття.

Гердерові треба було лише трохи вийти за рамки, закладені Вінкельманом, і збагнути у всякому минулому діалектичну співвіднесеність поміж зразковістю й неповторністю, аби протиставити телеологічному погляду Просвітництва на історію універсальний історичний світогляд. Мислити історично означає тепер визнавати за кожною епохою її власне право на існування чи навіть її довершеність. Саме такий принциповий крок і зробив Гердер. Звичайно, історичний світогляд не міг набути повного розвитку, поки внаслідок класицистичних передсудів для

класичної древності відводилося місце особливого взірця. Адже не тільки телеологія у стилі просвітницької віри в розум, а й телеологія навпаки, коли вона захищає довершеність минулого або засади історії, все ще визнає потойбічний вимір історії.

Існує чимало форм, де історія мислиться відповідно до потойбічного для неї самої виміру. Для класицизму Вільгельма фон Гумбольдта історія — це лише занепад і втрата грецького життя. Гностична теологія історії в епоху Ґете, вплив якої на молодого Ранке ми вже аналізували[50], мислить майбутнє у вигляді відбудови загубленої довершеності первісних часів. Геґель примирив естетичну взірцевість класичної давнини з самосвідомістю сучасності, коли назвав художню релігію греків перебореним формоутворенням духу та, виходячи з філософської самосвідомості свободи, проголосив сучасність завершенням історії. Всі подібні форми історичного мислення передбачають вимір, що перебуває поза історією.

Між тим і заперечення апріорного, неісторичного виміру, з чого починається історична наука XIX ст., не позбавлене метафізичних передумов, пов'язаних із тим, як воно вірить собі та як себе стверджує, коли розуміє себе у ролі наукового дослідження. Все це можна показати на прикладі провідних понять згаданого історичного світогляду. За своєю загальною спрямованістю подібні поняття, щоправда, скеровані на те, щоб виправляти напередвизначеність, притаманну апріорістичній конструкції історії. Та коли вони полемістично загострюються проти ідеалістичного поняття духу, то лишаються у залежності від нього. Філософське осмислення такого світогляду, що наводить Дільтей, переконливо підтверджує сказане вище.

Вихідний пункт цього осмислення повністю визначається опозицією до «філософії історії». Основне припущення всіх представників цього історичного світогляду, спільне для Ранке, Дройзена й Дільтея, полягає в тому, що ідеї, сутність, свобода не знаходять повного й адекватного вираження в історичній дійсності. Не треба тільки сприймати це все як просту недостатність або нерозвиненість. Навпаки, вказані мислителі відкривають у цій неадекватності конститутивний принцип самої історії, згідно з чим ідея в історії повсякчас має недовершену репрезентацію. Отож у такому разі необхідно замість філософування з приводу історичної науки настановити людину на добрий розум, аби знала саму себе і своє місце в світі. Ідея історії, що була б чистою репрезентацією цієї ідеї, означала б відмову людини від історії як власного шляху до істини. З іншого боку, історична дійсність — це не просто якесь каламутне середовище, антидуховний матеріал, заскорузла необхідність, де уривається дух й у чиїх оковах він задихається. Подібна гностично-неоплатонічна оцінка звершеного як вступу до зовнішньої

[50] Див.: *Hinrichs H.* Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, 1954. Пор. мою примітку в: Philosophische Rundschau, IV, S. 123 ff.

події не відповідає метафізичній побутовій цінності історії й тим самим також і пізнавальному поступу історичної науки. Саме розгортання людської суті в часі має власну продуктивність.

У нескінченній зміні людських життів все більшої дійсності набуває наповнення та різноманітність людського. Приблизно так можна було б сформулювати головне припущення історичної школи. Неможливо іґнорувати її взаємозв'язок із класицизмом Гете.

Провідний орієнтир тут — це гуманістичний за своєю суттю ідеал. Вільгельм фон Гумбольдт вбачав специфічну довершеність грецької античності в тому багатстві великих індивідуальних форм, яке вона демонструє. Та погляди великих істориків, безсумнівно, не можна зводити до такого класичного ідеалу. Вони швидше були послідовниками Гердера. Але ж хіба історичний світогляд, який іде від Гердера, більше не визнає вищості класичної епохи, не розглядає всесвітньої історії в тому ж ракурсі, що до нього вдався Вільгельм фон Гумбольдт для обґрунтування вищості класичної давнини? Багатство індивідуальних виявів — уже не тільки визначальна риса грецького життя, а й визначальна риса історичного життя загалом, і то саме в ньому закладено цінність і сенс історії. На питання всіх питань щодо сенсу викарбованого у ній видовища блискучих перемог та прикрих поразок, що примушує здригатися людське серце, має бути знайдена відповідь.

Перевага такої відповіді в тому, що гуманістичний ідеал мислиться поза зв'язком із певним змістом, в основі його лежить формальна ідея великої різноманітності. Подібний ідеал дійсно універсальний, оскільки його, в принципі, не можна похитнути ніякою приголомшливою тлінністю людських діянь. Історія має сенс у собі самій. Те, що в ній видається протиріччям даному сенсові — нестійкість усього земного, насправді становить її справжній фундамент. Адже в самому проминущому заховано таємницю невичерпної продуктивності людського життя.

Питання полягає в тому, яким же чином такий ракурс історії та її формальний ідеал надають можливість мислити єдність світової історії й виправдати її пізнання. Спочатку вислухаємо Ранке: «Кожна справжня всесвітньо-історична дія, що ніколи не складається однобічно з самого нищення, а, навпаки, у швидкоплинній хвилині сучасності здатна розвивати майбутнє, містить у собі повне та безпосереднє почуття своєї незгубної цінності»[51].

З дійсно історичним мисленням не збігаються ні уявлення про вищість класичної давнини, чи сучасності, чи майбутнього, ні традиційні головні схеми універсальної історії: занепад та прогрес. Навпаки, знаменита безпосередність ставлення всіх епох до Бога чудово збігається з ідеєю всесвітньо-історичного взаємозв'язку. Оскільки взаємозв'язок (Гердер каже у подібному випадку «послідовний порядок») — то вже маніфестація власне історичної дійсності. Історично дійсне

---

[51] *Ranke L.* Weltgeschichte, Bd. IX, S. 270.

виявляють за «правилами суворої послідовності: наступне проливатиме яскраве світло на вплив і характер попереднього»[52]. Перший вислів про формальну структуру історії в ролі становлення у минущому промовляє: у змінах людських доль зберігається нескінченний взаємозв'язок життя.

Однак лише з таких позицій стає зрозумілим, що для Ранке означає «справжня всесвітньо-історична дія», і далі, на чому, відповідно, ґрунтується взаємозв'язок всесвітньої історії. Історія не має ніякої усталеної мети, що перебувала б поза нею (телосу), бо вона позбавлена панування апріорно осягнутої необхідності. Але структура історичного взаємозв'язку все ж телеологічна. Успіх — її вимір. Ми вже бачили, що значення попереднього установлюється лише наступним. Ранке міг розглядати подібну співвіднесеність як просту умову історичного пізнання. Насправді ж на ній ґрунтується також своєрідний вплив, що й личить буттю самої історії. Те, коли щось вдається або не вдається, визначає не тільки сенс одного такого діяння й забезпечує йому тривалу впливовість або прирікає на безрезультатне зникнення — удача або невдача може зробити свідомим чи несвідомим цілий взаємозв'язок діянь та подій. Отже, саме онтологічна структура історії, хоча й без телосу, телеологічна[53]. Поняття дійсно всесвітньо-історичної дії, до якого вдався Ранке, дефінується саме так. Дія буде такою, коли вона робить історію, тобто коли вона приносить результат, і він додасть їй тривалої історичної значущості. Отже, елементи історичного взаємозв'язку визначено згідно з певною несвідомою телеологією, вона повинна їх єднати й вилучати з цього взаємозв'язку те, що не має значення.

β) Історичний світогляд Ранке

Але подібна телеологія, зрозуміло, недовідна, якщо виходити з філософського розуміння. Світову історію вона не робить апріорною системою, куди залучаються дійові особи, неначе до якогось механізму, що несвідомо їх спрямовує. Навпаки: вона цілком сумісна зі свободою діяльності. Ранке навіть може проголосити, що у ролі конструктивних ланок історичного взаємозв'язку постають «сцени свободи»[54]. Такий вислів має на увазі, що в нескінченній низці подій містяться виразні фрагменти, де немовби концентруються історичні рішення. Хоча рішення завжди ухвалюються там, де існує свобода дії, головною ознакою дійсно історичної миті буде те, що там дійсно щось вирішується, тобто рішення творить історію й розкривається у повному й довгостроковому значенні тільки у своїх наслідках. Подібні історичні миті структурують історичний взаємозв'язок. Ми називаємо час, коли вільна дія

---

[52] *Ranke L.* Lutherfragm. 1.
[53] Див.: *Masur G.* Rankes Begriff der Weltgeschichte, 1926.
[54] *Ranke.* Weltgeschichte, Bd. IX, S. XIV.

відіграє вирішальну роль в історії, епохальним або кризовим, а індивідів, чиї діяння набули вирішальної ролі, можна, спільно з Гегелем, назвати «всесвітньо-історичними індивідами». Ранке у таких випадках говорить про «оригінальні уми, що самостійно втручаються у боротьбу ідей і світових сил, щоб поєднати наймогутніші з них, на яких засноване майбутнє». Як бачимо, це вже чистісінький Гегель.

У нашому розпорядженні є один дуже повчальний роздум Ранке про те, яким чином із таких вільних рішень випливає історичний взаємозв'язок: «Ми визнаємо, що історія ніколи не буває здатною опанувати єдність філософської системи; але вона не позбавлена внутрішнього взаємозв'язку. Ми бачимо перед собою низку подій, що змінюють одна одну й одна одну зумовлюють. Коли я говорю: зумовлюють, то це, природно, не означає абсолютної необхідності. Навпаки, велич полягає в тому, що скрізь потрібна людська свобода: історія простежує вияви свободи, й саме в цьому її найбільша принада. До свободи приєднується сила; без неї свобода закінчується, причому і в світових подіях, і в галузі ідей. Кожної миті починається щось нове, яке можна звести саме до першого й загального джерела всіх людських діянь; ніщо не відбувається тільки заради чогось іншого, ніщо не зникає в реальності іншого. Але при цьому все ж таки існує глибокий внутрішній взаємозв'язок, від нього ніхто не вільний повністю, його присутність повсюдна. Поруч із волею міститься необхідність. Її закладено у вже побудованому, нездоланному, що й утворює фундамент кожної нової діяльності. Те, що відбулося, констатує взаємозв'язок із тим, що відбувається. Але й цей взаємозв'язок не є чимось таким, що довільно сприйняте або відкинуте, оскільки він існує за певних умов, саме так і не інакше. Він також становить об'єкт вивчення. Довга низка подій — що відбувалися одна за одною або водночас, — коли вони пов'язані таким чином, то утворюють сторіччя, епоху...»[55].

У цьому викладі важливе те, що поруч із поняттям свободи міститься й поняття сили. Сила — вочевидь, центральна категорія історичного світогляду. Саме у такій функції її використав Гердер, коли перед ним постало завдання визволитися від проґресивної схеми Просвітництва й передовсім здолати покладене в її основу поняття розуму[56]. Поняття сили тому й посідає центральну позицію в історичному світогляді, що в ньому у своєрідному напруженому поєднанні міститься внутрішнє й зовнішнє. Будь-яка сила існує тільки у зовнішньому вияві. Зовнішній вияв — це не лише прояв сили, але й її дійсність. Гегель має слушність, коли він діалектично розгортає внутрішню взаємоприналежність сили та її зовнішнього прояву. Проте друга сторона такої діалектики полягає в тому, що сила — це вже щось більше за її вияв. Силі просто притаман-

[55] Ibid., S. XIII f.

[56] У моїй праці «Народ та історія у мисленні Гердера» («Volk und Geschichte im Denken Herders», 1942) [Kl. Schr. III, S. 101 — 117; тепер у: Bd. 4 der Ges. Werke] я показав, що Гердер здійснив перенесення ляйбніцівського поняття сили на історичний світ.

на здатність впливати, тобто вона являє собою не тільки причину певної дії, а й здатністю будь-коли викликати таку дію там, де вона, сила, вивільняється. Спосіб її буття й відрізняється від способу буття дії. Сила існує у модусі «настороженості» — єдино слушне слово, тому що воно є вираженням саме буття-для-себе сили, всупереч невизначеності того, в чому вона може виявитися. Звідси випливає, що силу неможливо пізнати чи виміряти за її виявом; вона може бути випробувана як щось внутрішнє. Спостереження дії будь-коли надає нам доступ до причини, а не до сили, бо сила являє собою внутрішню надмірність порівняно з причиною цієї дії. Така надмірність, відчутна у спричиненні, може бути, звичайно, випробувана дією, в опорі, оскільки вчинений опір, власне, й стає виявом сили. Але й тоді сила перевіряється саме через внутрішнє. Перенос буття до сфери внутрішнього — це форма досвіду сили, бо сила за своїм власним змістом співвідноситься сама з собою. Гегель у «Феноменології духу» переконливо доводив діалектичне зняття поняття сили у нескінченності життя, що співвідноситься з собою й себе сприймає[57].

Формулювання Ранке завдяки цьому й саме набуває всесвітньо-історичного абрису в межах світової історії думки та філософії. Уже Платон найперший розгледів рефлективну структуру *dynamis* (потенції) й тим самим уможливив перенесення цього поняття на суть душі, що згодом здійснив Арістотель своїм ученням про *dynameis*, спроможність душі[58]. За своїм онтологічним змістом сила — це «внутрішнє» *(Innerlichkeit)*. Саме її має на увазі Ранке, коли цілком точно й правильно проголошує: «До свободи приєднується сила». Адже сила, що сама по собі є чимось більшим за її вияв, повсякчас постає як свобода. Цей факт має вирішальне значення для історика. Йому відомо: все могло б піти іншим шляхом, кожний діючий індивід міг би діяти інакше. Сила, що творить історію, — не механічний момент. Для того щоб виключити такий погляд, Ранке прямо каже про «первісну силу», про «перше й загальне джерело всієї людської поведінки» — за Ранке, це і є свобода.

Свободі не суперечить те, що вона стиснута, обмежена. Такий стан речей наочно доводить суть сили, що вміє себе реалізувати. Тому Ранке й може сказати, що «поруч зі свободою міститься й необхідність». Адже необхідність імплікує не детермінацію, що виключає свободу, а той опір, з яким стикається вільна сила. Тут виявляється істина відкритої Гегелем діалектики сили[59]. Опір, з яким стикається вільна сила, походить зі свободи. Необхідність, про яку йдеться в цьому випадку, — це могутність успадкованого та протидії інших сил, що супутні кожному

---

[57] Див.:*Hegel*. Phänomenologie des Geistes, S. 120 ff. (Hoffmeister.)

[58] Див.: *Plato*. Charm., 169a. [Пор. також: «Vorgestalten der Reflexion», Kl. Schr. III, S. 1 — 13; Bd. 6 der Ges. Werke, S. 116 — 128.]

[59] Див.: *Hegel*. Enzyklopädie § 136 f., а також: Phänomenologie (Hoffmeister), S. 105 ff., Logik (Lasson), S. 144 ff.

актові вільної діяльності. Вилучивши багато чого як неможливе, вона обмежує діяльність можливостями, що відкриті. Необхідність сама походить зі свободи й сама обумовлена свободою, яка з нею мусить рахуватися. З логічної точки зору йдеться про гіпотетичну необхідність *(ex hypotheseōs anagkaion)*, із змістової — про спосіб буття не природи, а історичного буття: що встановилося, те вже нелегко зіштовхнути. Оце й становить «фундамент кожної нової діяльності», за словами Ранке. Фундамент, що виник саме завдяки діяльності. Коли те, що постало, зберігається в ролі фундаменту, воно вводить нову діяльність до поєднання взаємозв'язку. Ранке говорить: «Те, що постало, конституює взаємозв'язок із тим, що постає». Це вельми неясне положення, очевидно, покликане виразити, що являє собою історична дійсність: те, що постає, хоча й вільне, проте воля, завдяки чому воно постає, всякчас обмежена тим, що вже постало, тобто обставинами, на які воно здійснює вплив. Усі поняття, що використовуються істориками: сила, могутність, визначальна тенденція й т. ін.,— націлені на виявлення суті історичного буття; вони мають на увазі, що ідея в історії завжди набуває тільки неповного втілення. Не плани й погляди діячів становлять сенс того, що відбувається, а історичні дії, що дозволяють пізнати історичні сили. Історичні сили, які суть справжні носії історичного розвитку, не можуть бути представленими як методологічна суб'єктивність індивідів. Кожна індивідуальність, навпаки, сама вже преформована супротивною реальністю, й саме тому індивідуальність — це не суб'єктивність, а жива сила. Такими живими силами для Ранке стали й держави. Він прямо казав, що вони не «підрозділи загального», а індивідуальності, «реальні духовні сутності»[60]. Ранке назвав їх «думками Бога», аби тим самим показати, що дійсність надано їм саме через власну життєву силу подібних утворень, а не через певне людське покладання на щось, воління чи збагнений для людини план.

Застосування категорії сили дозволяє мислити взаємозв'язок в історії як первісну даність. Сила завжди реальна тільки як гра сил, й історія — теж подібна гра сил, чим породжується спадкоємність. Ранке та Дройзен у зв'язку з цим проголошують, що історія — це «сума, що постає», й тим самим відкидають будь-яку претензію на апріорне конструювання історії, вважаючи, що вони цілком стоять на ґрунті досвіду[61]. Але все питання полягає в тому, чи не передбачає така позиція більше, ніж вони самі про це знають. Коли універсальна історія є сумою того, що постає, то вона є цілим, хоча й не завершеним. Однак таке твердження зовсім не самоочевидне. Якісно різні доданки не підсумовуються. Навпаки, підсумування передбачає, що та єдність, до якої їх зведено, вже наперед скеровує процес їх зведення водно. Однак таке припущення — це й твердження. Ідея єдності історії дійсно не така

[60] *Ranke*, Das politische Gespräch, ed. Rothacker, S. 19, 22, 25.
[61] Див.: *Ranke*. Op. cit., S. 163; *Droysen J. G.* Historik, ed. Rothacker, S. 72.

формальна й не така незалежна від змістового розуміння конкретної історії, як це здається[62].

Світ історії далеко не завжди мислиться в аспекті всесвітньо-історичної єдності. Його можна розглядати також, наприклад, за Геродотом — як моральний феномен. У ролі такого феномена він наводить безліч прикладів, але не дає єдності. Що виправдовує тезу єдності світової історії? На це запитання легше було відповісти тоді, коли вважалося, що історія має єдину мету, а отже, й план. Але що тут править за спільний знаменник, який дозволяє додавати числа в чисельнику, коли в історії не буде такої мети або плану?

Якщо дійсність історії мислиться у вигляді гри сил, то такої ідеї, вочевидь, замало для того, щоб показати необхідність єдності. Ідеал багатства виявів людяності, чим, власне, керувалися Гердер і Гумбольдт, сам по собі не обґрунтовує дійсної спільності. Має існувати *дещо*, яке було б висунуте в послідовному русі того, що відбувається, на роль вказівної мети. Насправді ж місце, яке у філософсько-історичних есхатологіях релігійного походження та в їх секуляризованих модифікаціях було зайняте, тут поки що залишається вільним[63]. Так, жодна попередня думка щодо сенсу історії не має права вносити упередженості у її вивчення. Але самоочевидною передумовою вивчення історії залишиться те, що вона являє собою єдність. Так, Дройзен прямо визнав всесвітньо-історичну єдність як регулятивну ідею, навіть коли вона не тотожна змістовому уявленню про провіденційні плани.

Між тим у цьому постулаті міститься ще один засновок, і саме він змістовно його визначає. Ідея єдності світової історії включає в себе неперервну спадкоємність всесвітньо-історичного розвитку. Саме ця ідея спадкоємності від самого початку має формальну природу — їй не притаманний ніякий конкретний зміст. Вона також становить апріорі дослідження, своєрідний заклик до глибшого проникнення в хитросплетіння всесвітньо-історичного взаємозв'язку.

Тому як винятково методологічну наївність можна розцінити слова Ранке про «дивовижну сталість» історичного розвитку[64]. Насправді ж він має на увазі не структуру самої сталості, а зміст, що виробляється в ході постійного розвитку. Чим викликається його захоплення? Тим головним і єдиним, що в кінцевому підсумку виникло з неосяжно-різноманітної цілісності всесвітньо-історичного розвитку, а саме: єдністю культури Заходу, що була піднята на новий ступінь романо-германськими народами, і вони пронесли цю культуру по всій землі.

Щоправда, навіть коли ми сприймемо змістовий сенс ранкевського захвату «сталістю», все одно виявиться його наївність. Те, що світова

---

[62] Те, що Ранке (й не один він) уявляє й формулює підсумування у вигляді саме підсумування (див. там само, с. 63), дуже характерне для історичної школи.

[63] Див.: *Löwith K.* Weltgeschichte und Heilsgeschehen; див. також мою працю «Історія філософії» («Geschichtsphilosophie») в: RGG, 3. Aufl.

історія у процесі спадкоємного розвитку піднесла західний культурний світ, є знов же не емпіричним фактом, що констатує історичну свідомість, а умовою існування власне історичної свідомості. Неможливо уявити собі справу так, ніби цього, мовляв, могло б не статися або що це, мовляв, може бути перекреслено новим досвідом. Навпаки, тільки тому, що світова історія пішла таким шляхом, історична свідомість здатна ставити питання про сенс історії та міркувати про єдність її сталості.

У зв'язку з цим було б доречно посилатися безпосередньо на Ранке. Найшляхетнішу різницю між західною та східною системами Ранке вбачає в тому, що на Заході історична спадкоємність утворює культуру як форму свого існування[65]. Отже, немає ніякої довільності в тому, що єдність світової історії ґрунтується на спільності культури західного світу, до якого належить західна наука загалом та історія як наука — особливо. Тому немає також ніякої довільності в тому, що на західній культурі лежить відбиток християнства, яке саме в однократності події Спокути вбачає абсолютний часовий пункт. Ранке визнавав дещо з цього, коли вбачав у християнській релігії оновлення людини в її «безпосередньому ставленні до Бога», а це він, в дусі романтизму, вважав за первісне начало всієї історії[66]. Та ми ще переконаємося, що принципове значення цього факту не повністю було усвідомлене у філософській рефлексії історичного світогляду.

Емпіричний умонастрій історичної школи також не позбавлений філософських передумов. Очевидною заслугою проникливого методолога Дройзена було те, що він звільнив ці передумови від емпіричних шатів, надавши їм принципового значення. Його основна точка зору така: спадкоємність — це суть історії, бо історія, на відміну від природи, містить у собі момент часу. Дройзен знову й знову цитує вислів Арістотеля про душу, що вона є приростом у собі самій *(epidosis eis hauto)*. На противагу природній формі простого повтору історія характеризується таким збільшенням у собі самій. Але це означатиме: збереженням і виходом за рамки збереженого. І те й те водночас містять у собі самопізнання. Власне історія постає не тільки як предмет знання — у своєму бутті вона визначена самопізнанням. «Знання про себе й є вона сама» (Historik, § 15). Гідна подиву сталість всесвітньо-історичного розвитку, про що казав Ранке, будується на усвідомленні спадкоємності, тобто на свідомості, яка вперше історію робить історією (Historik, § 48).

Було б хибним бачити в цьому лише ідеалістичне упередження. Навпаки, саме апріорі історичного мислення становить історичну дійсність. Якоб Буркгардт має цілковиту слушність, коли спадковість західної культурної традиції вважає за умову існування самої західної культури[67]. Занепад цієї традиції, вторгнення нового варварства, про що

---

[65] Див.: *Ranke*. Weltgeschichte, Bd. IX, 1, S. 270 f.
[66] Див.: *Hinrichs*. Ranke und Geschichtstheologie der Goethezeit, S. 239 f.
[67] Див., наприклад: *Löwith K.* Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Kap. I.

Буркгардт висловив деякі вельми похмурі прогнози, були б для історичного світогляду не катастрофою у світовій історії, а щонайменше кінцем самої історії, оскільки історія прагне розуміти себе у всесвітньо-історичній єдності. Для нас важливо прояснити цю змістову передумову універсально-історичної постановки питання представниками історичної школи, і важливо саме тому, що історична школа принципово заперечує існування такої передумови.

В ідеї універсальної історії на цьому шляху знаходить своє вивершене обґрунтування герменевтичне саморозуміння власне історичної школи, що ми й показали на прикладі Ранке та Дройзена. Але, всупереч цьому, історична школа не здатна була прийняти гегелівське обґрунтування світової історії за допомогою поняття духу. Стверджувати, що в завершеній самосвідомості історичної сучасності закінчується шлях духу до самого себе, означає витлумачувати себе есхатологічно, що принципово веде до скасування історії спекулятивним поняттям. Натомість історична школа була змушена прийняти телеологічне самовитлумачення. Коли вже вона не схотіла відмовитися від власної суті як прогресуючого дослідження, то мусила співвіднести власне кінцеве, обмежене пізнання з божественним духом, якому речі відомі у їхній завершеності. Це давній ідеал безмежного інтелекту, й він був прикладений навіть до історичного пізнання. Так, Ранке пише: «Божество — коли мені буде дозволено насмілитися на подібне зауваження — я мислю собі так: не обмежене в часі, воно бачить усе історичне людство в його сукупності й скрізь знаходить рівноцінне»[68].

У цьому випадку ідею безмежного інтелекту *(intellectus infinitus)*, для якого все існує водночас *(omnia simul)*, перетворено на прообраз історичної справедливості. До неї наближається той історик, хто знає, що всі епохи й всі історичні події рівноцінні перед Богом. Так свідомість історика стає вершиною людської самосвідомості. Що більше йому таланить вивчити власну нетлінну цінність кожного явища — а це означає: що більше йому щастить мислити історично, — то богоподібніше він мислить[69]. Саме тому Ранке порівняв місію історика з місією священнослужителя. Безпосереднє ставлення до Бога для лютеранина Ранке становить дійсний зміст християнської проповіді. Відбудова такого безпосереднього ставлення, що передувало смертному гріхові, здійснюється не лише завдяки благодіянням церкви — тут бере участь також історик, оскільки він робить предметом свого вивчення історію людства, що впало в гріх, і пізнає його у його ж ніколи до кінця не втраченому безпосередньому ставленні до Бога.

Універсальна історія, всесвітня історія — це насправді не формальні сукупності, що охоплюють цілісність подій. В історичному мисленні до самоусвідомлення піднято універсум як божественне творіння. Зро-

---

[68] *Ranke*. Weltgeschichte, Bd. IX, 2, S. 5, 7.

[69] «Адже це — немовби частка божественного знання» (*Ranke*, ed. Rothacker, S. 43, 52).

зуміло, що йдеться не про концептуальну свідомість: кінцевий результат історичної науки — «є співчуття, спів-усвідомлення всесвіту»[70]. На такому пантеїстичному тлі стає зрозумілою й відома сентенція Ранке про те, що він хотів би забути себе в процесі вивчення історії. Звичайно, це самозабуття насправді, як заперечив Дільтей[71], буде розширенням «Я» до обсягів внутрішнього універсуму. Тому зовсім не випадково Ранке не усвідомлює цього боку проблеми, що й приводить Дільтея до його психологічного обґрунтування гуманітарних наук. Для Ранке самозабуття — все ще форма дійсної співпричетності. Не слід тлумачити поняття співпричетності суб'єктивно-психологічним способом, його треба мислити, виходячи з закладеної в його основі концепції життя. А що всі історичні явища — це маніфестація все-життя, то співпричетність до них є співпричетністю самого життя.

Ось звідки термін «розуміння» набуває свого майже релігійного звучання. Розуміння становить безпосередню співпричетність життя, без розумового опосередкування через поняття. Тому пряме завдання історика — не співвідносити дійсність із поняттями, а всюди знаходити пункти, де «життя мислить і думка живе». Явища історичного процесу можна збагнути в розумінні як маніфестації все-життя, божества. Це розуміюче проникнення до суті насправді означає щось більше, ніж акт людського пізнання або виникнення внутрішнього універсуму, коли повернутися до того, як Дільтей переробив, порівняно з Ранке, формулу ідеалу історика. Ранке належить метафізичний вислів, який вельми наближає його до Фіхте й Геґеля, де він стверджує: «Ясне, повне, пережите осягнення — це осередок буття, що стало прозорим і бачить себе наскрізь»[72]. Не можна не помітити в наведеній фразі, наскільки близьким до німецького ідеалізму залишився, по суті, Ранке. Цілковита самопрозорість буття, те, що Геґель уявляв у вигляді абсолютного знання філософії, узаконює також самосвідомість Ранке як історика, хоч би як енергійно він відкидав претензії спекулятивної філософії. Саме тому для його душі такий близький приклад поета, й він не відчував потреби у відмежуванні себе як історика від поета. Адже спільне у історика й поета — саме в тому, що вони обидва зображають, «немов щось зовнішнє»[73], стихію, в якій всі живуть. Чисте самовіддавання споглядання речей, епічна установка того, хто шукає легенду світової історії[74], насправді може бути названа поетичною, оскільки для історика Бог присутній у всьому не у вигляді поняття, а у вигляді «зовнішнього уявлення». Так, дійсно, саморозуміння Ранке не можна описати краще, ніж за допомогою цих понять Геґеля. Історик, як його розумів Ранке, належить до того утворення абсолютного духу, що Геґель описав у вигляді художньої релігії.

---

[70] *Ranke* (ed. Rothacker),. S. 52.
[71] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 281.
[72] Lutherfragment 13.
[73] Lutherfragment 1.
[74] Див.: An Heinrich Ranke, Nov., 1828 (Zur eigenen Lebensgeschichte, 162).

Проникливіший історик неодмінно розпізнав би проблематичність такого саморозуміння. Філософське значення «Історії» Дройзена полягає саме в тому, що він прагне вивільнити категорію розуміння від невизначеності естетично-пантеїстичного причастя, яким воно з'являється у Ранке, й формулює його концептуальні передумови. Першу з них становить поняття вираження[75]. Розуміння — це розуміння вираження. У вираженні безпосередньо міститься внутрішнє. Але внутрішнє, «внутрішня суть», — це первинна і дійсна реальність. Дройзен тут цілком стоїть на ґрунті картезіанства, залишаючись послідовником Канта й Вільгельма фон Гумбольдта. Відокремлене «Я» схоже на самітню точку в світі явищ. Але у своїх вираженнях, насамперед у мові, принципово у всіх формах, через які воно може себе виразити, «Я» більше не здасться самітньою точкою. «Я» належить до світу зрозумілого. Історичне розуміння, отже, принципово не відрізняється від мовного розуміння. Подібно до мови, світ історії не має характеру чисто духовного буття: «Прагнути зрозуміти етичний, історичний світ — означає насамперед збагнути, що світ — це не тільки світ думок і не тільки обмін речовин»[76]. Цей вислів спрямований проти плаского емпіризму Бокля, але він цілком слушний і щодо філософсько-історичного спіритуалізму, наприклад гегелівського. За Дройзеном, подвійна природа історії ґрунтується на «своєрідній благодаті людської натури, щасливо недосконалої настільки, що, бувши духовною й тілесною водночас, вона змушена поводитися етично»[77].

За допомогою понять, запозичених у Гумбольдта, сам Дройзен, природно, не хоче сказати нічого іншого, окрім того, що мав на увазі Ранке, коли він підкреслював історичну роль сили. Ранке також не схильний вбачати у дійсності історії чистий дух. Навпаки, етична поведінка означає, що у світі історії немає чистого вираження волі у нескінченно пластичному матеріалі. Дійсність його полягає у знову й знову здійснюваному через дух осягненні та формуванні «безперервно змінюваних кінцевих єдностей», і до них належить кожний діяч. Дройзену вдалося абсолютно інакше зробити висновки з такої подвійної природи історії для історичної поведінки.

Посилання на поведінку поета, чим задовольнявся Ранке, вже недостатні для Дройзена. Самовираження, що виявляється у спогляданні та розповіданні, не наближає до історичної дійсності. Адже поети «примислюють до явища його психологічну інтерпретацію. У реальностях, однак, задіяні ще й інші моменти, а не тільки особистості» (Historik, § 41). Поети розглядають історичну дійсність так, начебто вона була навмисне спланована діючими особистостями саме такою, якою вона є нині. Але ж зовсім не в тому дійсність історії, щоб бути таким чином «замисленою».

[75] [Пор. нижче, а також: Bd. 2 der Ges. Werke, Exkurs VI, S. 384 ff.].
[76] *Droysen J. G.* Historik, ed. Rothacker, S. 65.
[77] Ibid., S. 65.

Тому справжнє воління й планування з боку діючих особистостей аж ніяк не є справжнім предметом історичного розуміння. Психологічна інтерпретація окремих індивідів не може сама по собі здійснити витлумачення сенсу історичних подій. «Не можна уявляти собі справу таким чином, ніби сам волюючий цілком розчиняється серед якогось окремого факту чи ніби те, що відбулося, трапилося винятково завдяки силі його волі, його розуму; те, що відбулося, не є ні чистим, ні повним вираженням даної особистості» [там само]. Психологічна інтерпретація, отже, являє собою лише підлеглий момент історичного розуміння, яке відбувається не тільки тому, що вона, інтерпретація, й справді не досягає мети. Суть справи не лише в тому, що тут виникає нездолаанний бар'єр. Внутрішній світ особистості, таємниці сумління не просто стають недосяжними для історика. Те, до чого можуть доторкнутися тільки симпатія й любов, найімовірніше, не буде метою й предметом дослідження історика. Йому не треба проникати у секрети індивідуальних особистостей. Він вивчає не особистості як такі, а індивідуальності у русі моральних сил.

Поняття моральних сил займає у Дройзена центральне місце (§ 55 і далі). Тим обґрунтовується спосіб буття історії та можливість її історичного пізнання. Невизначена думка Ранке про свободу, силу й необхідність набуває вже предметного втілення. Дройзен також коригує притаманний Ранке спосіб уживання поняття «історичний факт». Окремий індивід із властивою йому випадковістю часткових мотивів та цілей не являє собою моменту історії: він належить їй настільки, наскільки він піднявся до моральних спільностей і бере в них участь. Саме в русі цих моральних сил, утворених спільною працею людей, і полягає хід речей. Цілком слушним є висновок про те, що таким чином виникають рамки можливого. Але говорити про антагонізм свободи та необхідності означало б мислити власну історичну кінцевість. Діюча людина завжди сповідує постулат свободи. Хід речей — це обмеження її свободи, що приходить не ззовні, оскільки він ґрунтується не на заскорузлій необхідності, а на русі моральних сил, і до нього обов'язково мусить якось поставитися. Він ставить завдання, і моральна енергія діючої особи знаходить вияв у її вирішенні[78]. Дройзен адекватніше визначає співвідношення між необхідністю й свободою, яке панує в історії, оскільки він виходить цілковито з історично діючої людини. До необхідності він зарахував безумовне «бути повинним», до свободи — безумовне воління: і те, й те становлять вираження вияву моральної сили, завдяки чому індивід належить до моральної сфери (§ 76).

Загальні рамки спекулятивної метафізики історії, на думку Дройзена, виявляє поняття сили. У цьому розумінні він, як і Ранке, критикує гегелівське розуміння процесу розвитку, який не зводиться до того, що в історичному процесі лише розгортаються закладені вже у зародку якості. Але він акцентує на тому, що таке сила в історії: «Разом із працею зростають сили». Моральна сила індивіда стає історичною силою

[78] Тут — [illegible] Дройзена з Бонзеном (Rothacker Neudruck, S. 61).

завдяки тому, що вона бере участь у праці над великими спільними цілями. Вона стає історичною силою, оскільки моральна сфера — це стійке й могутнє у ході речей. Таким чином, сила вже не являє собою, за Ранке, первісної та безпосередньої маніфестації все-життя, але виступає лише в такому опосередкуванні й лише завдяки таким опосередкуванням досягає історичної дійсності.

Опосередковуючий моральний світ рухається таким чином, що у ньому бере участь кожен, але по-різному. Хто підтримує існуючий стан речей, ідучи слідом за звичним, а хто провіщає й висловлює нові ідеї. У такому постійному доланні існуючого за допомогою критики, яка виходить із того, що має бути, міститься безперервність історичного процесу (§ 77 і далі). Отже, Дройзен не повів би мови просто про «сцену свободи». Адже свобода — головний пульс історичного життя, він б'ється не лише у виняткових випадках. Великі історичні особистості — лише момент у русі морального світу, що як ціле й у кожній своїй частині являє собою світ свободи.

Спільно з Ранке він висуває проти історичного апріорізму той доказ, що ми здатні пізнавати не мету, а лише напрямок руху. Історичне пізнання не може складати собі уявлення про мети мет, із якими співвідноситься безперервна праця історичного людства. Подібна мета — лише предмет наших сподівань та віри (§ 80 — 86).

Такому образові історії відповідає позиція історичного пізнання. Але його не можна розуміти так, як розумів його Ранке, тобто у вигляді естетичного самозабуття й самоусунення у стилі великої епічної поезії. Притаманна точці зору Ранке пантеїстична тенденція дозволяла йому претендувати на універсальну й водночас безпосередню співпричетність, на певну свідомість універсуму. Дройзен, навпаки, мислить ті опосередкування, у яких рухається розуміння. Моральні сили тут — не лише справжня дійсність історії, у якій індивід виростає до діяльності. Водночас вони суть те, завдяки чому й історично запитуючий та вивчаючий підіймаються над власною відокремленістю. Історика визначено та обмежено через його належність до певних моральних сфер, його вітчизни, його політичних і релігійних переконань. Але саме ця непереборна односторонність і становить фундамент його співпричетності. У конкретних умовах його власного історичного існування — а не у ширянні над речами — справедливість постає перед ним як його завдання. «Його справедливість полягає в тому, що він намагається зрозуміти» (§ 91).

Дройзенівська формула історичного пізнання саме тому проголошує: «Досліджуючи, розуміти» (§ 8). У ній закладені і нескінченне опосередкування, й кінцева безпосередність. Поняття дослідження, що його Дройзен так значуще пов'язує з категорією розуміння, має визначати безмежність завдання, в силу чого історику, в принципі, також не дано досягти вивершеності художнього твору, як не дано йому сягнути довершеного суголосся, симпатії та любові між «Я» й «Ти». Тільки шляхом «безперервного» дослідження оповіді, шляхом розкриття все нових

джерел і все нового їх витлумачення, дослідження крок за кроком наближається до «ідеї». Це звучить як наслідування методу природничих наук і як передбачення неокантіанської інтерпретації «речі в собі», як «безмежного завдання». Але при уважному розгляді з'ясовується, що тут криється щось інше. А саме: формула Дройзена не тільки відокремлює діяльність історика від довершеної ідеальності й внутрішньої співпричетності душ, але, здається, й від методів природничих наук.

Наприкінці курсу лекцій Дройзена 1882 року[79] міститься наступне звернення: «Ми не маємо, подібно до природничих наук, засобів для експерименту, ми можемо тільки досліджувати, й нічого більше». Таким чином, у понятті досліджень для Дройзена набуває ваги ще один момент, окрім безмежності завдання, що, неначе привид безмежного прогресу історичних досліджень, пов'язало його з дослідженням природи і сприяло у XIX ст. злетові поняття «досліджувати», яке відтіснило старе поняття «наука» XVIII ст., а водночас і поняття «доктрина» попередніх епох. Поняття «дослідження», що виникло з образу мандрівника, який ставить собі за мету проникати у незнані краї, охоплює нарівні пізнання природи й вивчення історичного світу. Чим блідіший теологічний та філософський краєвид пізнання світу, тим більше наука мислиться у вигляді проникнення у незнане, а тому й зветься дослідженням.

Але цього міркування замало, щоб пояснити, яким чином Дройзен у цитованому вище зверненні проводить розмежування історичного методу й методу експериментального природничих наук, коли він наголошує, що історія мусить досліджувати, «і нічого більше». Має існувати й інша безмежність, крім безмежності незнаного світу, і вона, за Дройзеном, характеризує історичне пізнання саме як дослідження. Очевидно, його думка полягає в тому, що дослідженню властива інша, нібито якісна безмежність, оскільки самі дослідження ніколи не можна побачити. Все це фактично слушне щодо історичного минулого, на противагу самоданості, яка властива експериментові при дослідженні природи. Щоб пізнати, історичне дослідження ставить запитання, повсякчас інші, на адресу традиції, що завжди нова і завжди нова по-новому. Її відповідь ніколи, на відміну від експерименту, не набуває однозначності того, що можна побачити на власні очі.

Тепер виникає запитання, звідки походить такий відтінок у значенні поняття досліджень, що наголошував Дройзен у своєму дивовижному протиставленні експерименту й дослідження, і, на мій погляд, пошуки відповіді на нього приводять до поняття дослідження совісті. Світ історії ґрунтується на свободі, й вона залишається у кінцевому підсумку недовідомою таємницею особистості[80]. Тільки самодослідження совісті

---

[79] *Droysen J. G.* Historik, hrsg. von R. Hübner, 1935, S. 316, Nachschr. F. Meinecke.

[80] [Теологічний ухил у понятті дослідження полягає, однак, не лише у відношенні до *особи*, якої ніби не дослідити, та її свободи, а й у прихованому «смислі» історії, в промислі Божому «задуманому», розгадати який нам не вдається ніколи. Але ж тоді історія не така вже й відчужена від герменевтики, як воно виходить у відкривача

здатне наблизити нас до неї, й тільки Бог може тут знати. З цієї причини історичне дослідження може прагнути до вивчення законів і принаймні не може апелювати до експериментального вирішення. Адже історик ізольований від свого предмета нескінченним опосередкуванням традиції.

Одначе, з другого боку, така віддаленість якраз і становить близькість. Історик пов'язаний зі своїм «предметом». Хоча його й немає перед очима, як при однозначних підтвердженнях експерименту, але історик пов'язаний своїм, абсолютно іншим, ніж у природознавця, способом із власним предметом через зрозумілість і близькість морального світу. Знання «з чуток» — це вже не дурна віра «на слово», а єдино можливе знання.

«Кожне «Я» міститься у собі, кожен розкривається перед кожним у власних виявах» (§ 91). Те, що пізнається, буде відповідно принципово різним у явищі пізнання історії: що закон для пізнання природи, то для історика — моральні сили (§ 16)]. Саме в них історик знаходить істину для себе.

При безперервному дослідженні традиції розуміння, врешті-решт, знову й знову приносить успіх. Категорія розуміння набуває для Дройзена, при всій опосередкованості, ознаки останньої безпосередності. «Можливість розуміння криється в конгеніальних для нас виявах, що їх ми знаходимо у вигляді історичного матеріалу». «Відносно людей, людських виявів та образів ми відчуваємо себе суттєво спорідненими та взаємними» (§ 9). Подібно до того, коли розуміння поєднує виокремлені «Я» з моральними спільнотами, до яких воно належить, так і самі спільноти: сім'я, народ, держава, релігія — стають зрозумілими у вигляді вираження. Таким чином, через поняття вираження історична реальність сягає сфери сенсу, і внаслідок цього також у дройзенівській методологічній самосвідомості герменевтика бере гору над історичними дослідженнями (§ 10). «Частини стають зрозумілими завдяки цілому, а ціле — через частини» (§ 10). Це старе риторично-герменевтичне правило, що тут застосоване до внутрішнього світу: «Той, хто розуміє, оскільки він являє собою «Я», певну самостійну цілісність (нарівні з тим, кого він має зрозуміти), доповнює цілісність його, виходячи з окремого виразу, а окремі вирази — виходячи з цілісності». Але ж це формула Шляйєрмахера. Саме її використання свідчить, що Дройзен не відкидає її передумови, яка проголошує: історія у розі діяння свободи є глибоко для нього зрозумілою й осмисленою у вигляді тексту. Вивершеність розуміння історії, подібно до розуміння тексту, постає як «духовна сучасність». Отже, ми бачимо, що Дройзен набагато виразніше за Ранке зміг визначити, які саме опосередкування містить у собі дослідження й розуміння, але врешті-решт і він спромігся обміркувати завдання історії лише в естетично-герменевтичних категоріях. Історик, вважає Дройзен, прагне із фрагментів традиції реконструювати великий текст історії.

«єдинізму». Пор.: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 123 f., а також «Heideggers Wege» Die

2. Дільтей у суперечностях історизму[81]

а) Від теоретико-пізнавальної проблеми історії до герменевтичного основоположення гуманітарних наук[82]

Колізії між естетико-герменевтичним та філософсько-історичним мотивами в історичній школі сягають кульмінації у творах *Вільгельма Дільтея*. Притаманний йому розмах думок був досягнутий завдяки тому, що він дійсно зрозумів теоретико-пізнавальну проблему, яку ставить перед ідеалізмом історичний світогляд. Біограф Шляйєрмахера, історик, який адресує романтичній теорії розуміння історичне питання появи й змісту герменевтики і пише історію західної метафізики, він рухається у проблемному горизонті німецького ідеалізму. Він — учень Ранке і нової емпіричної філософії епохи, але водночас він перебуває у настільки зміненій ситуації, що для нього не можуть зберегти своє значення ні шляйєрмахерівська естетико-пантеїстична філософія тотожності, ні гегелівська філософськи-історично інтегрована метафізика. Зрозуміло, що у Ранке та Дройзена ми також бачимо подібну роздвоєність позиції між емпіричним мисленням та ідеалізмом, але саме у Дільтея таке роздвоєння набуває особливої гостроти. Адже він не тільки зберігає вірність духові класично-романтичної епохи при загальних емпірично-дослідницьких настроях, але на традицію, що її він продовжує, нашаровується свідоме прийняття спочатку шляйєрмахерівських, а згодом і гегелівських ідей.

Навіть якщо ми лишимо поза увагою надто великий спочатку вплив на Дільтея з боку англійського емпіризму і теорії пізнання природничих наук, що виявилося у певному викривленні його справжніх тенденцій, то все одно збагнути самі тенденції в їхній спільності не так легко. Ми зобов'язані Георгові Мішу істотним поступом у цьому напрямку[83]. А щодо намірів Міша входило протиставити позицію Дільтея філософській тенденції феноменології Гуссерля й фундаментальній онтології Гайдеггера, то внутрішня роздвоєність «філософії життя» Дільтея була описана, виходячи з подібних сучасних конфронтацій. Те ж саме можна сказати й про виклад ідей Дільтея у книзі О. Ф. Больнова, яка безумовно заслуговує на похвалу[84].

Корені роздвоєності Дільтея (про неї ми ще поговоримо) — у вже

---

[81] [Пор. при цьому мою давню статтю «Проблема історії у новітній нім. філософії» (1943), Kl. Schr. I, S. 1 10; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 27 ff.].

[82] [Пор. тут «Проблему історичної свідомості» (Kl. Schr. IV, S. 142 147) й нові праці з нагоди Дільтеєвого ювілею 1983 р. (Bd. 4 der Ges. Werke). Нового імпульсу дільтеєзнавству надано передовсім виданням його праць, що мали стати продовженням «Вступу до гуманітарних наук» (Bd. XVIII, XIX).]

[83] Завдяки його чималому вступу до 5 тому «Зібрання творів» Дільтея, а також завдяки його включенню Дільтея до книжки «Філософія життя й феноменологія», І-е видання 1930 року.

[84] Див.: *Bollnow O. F.* Dilthey, 1936.

окресленому проміжному становищі історичної школи між філософією та досвідом. Ця позиція не усувається через дільтеївську спробу теоретико-пізнавального обґрунтування, але набуває завдяки їй особливої гостроти. У прагненні дати філософське обґрунтування гуманітарним наукам, Дільтей намагається зробити теоретико-пізнавальні висновки з тих аргументів, що їх Ранке з Дройзеном спрямували проти німецького ідеалізму. Дільтей сам повністю це усвідомлював. Він бачив слабкість історичної школи у недостатній послідовності рефлексії з її боку: «Замість повернутися до теоретико-пізнавальних передумов історичної школи та ідеалізму від Канта до Гегеля й переконатися у несумісності таких передумов, вони некритично поєднали ці точки зору»[85]. Тому Дільтей і зміг поставити перед собою мету збудувати між історичним досвідом та ідеалістичною спадщиною історичної школи якийсь новий «фундамент», здатний витримати теоретико-пізнавальне навантаження. Ось у чому суть його задуму доповнити Кантову критику чистого розуму критикою розуму історичного.

Вже сама постановка завдання вказує на відхід від спекулятивного ідеалізму. Таку аналогію треба розуміти абсолютно буквально. Дільтей хоче сказати: історичний розум точно так потребує виправдання, що й чистий розум. Епохальне досягнення критики чистого розуму полягало не лише у тому, що була зруйнована метафізика як чиста раціональна наука про світ, душу й Бога, але ще й у тому, що водночас була показана царина, де виправдовується застосування апріорних понять і можливе пізнання. Критика чистого розуму не тільки зруйнувала фантазії духовидця, а й відповіла на запитання, чи можливе чисте природознавство. Проте згодом спекулятивний ідеалізм увів світ історії в саморозкриття розуму й завдяки цьому, насамперед у творах Гегеля, досяг геніальних успіхів саме в історичній сфері. Тим самим претензія чистої раціональної науки була принципово поширена на історичне пізнання. Саме воно стало часткою енциклопедії духу.

Однак з точки зору історичної школи спекулятивна філософія історії була таким же брутальним догматизмом, що й раціональна метафізика. Від філософського основоположення історичного пізнання історична школа повинна була вимагати того ж самого, чого вимагав і Кант для пізнання природи. Проте цю вимогу простим поверненням до Канта виконати було неможливо, хоча це й видавалося найкращим виходом із крайнощів натурфілософії. Кант завершив дослідження проблеми пізнання, що була поставлена формуванням нового природознавства XVII ст. Використана новою наукою математична природознавча конструкція була виправдана Кантом з огляду на її пізнавальну цінність. Саме такого виправдання вона й потребувала, оскільки її поняття не мали жодної іншої буттєвої значущості, окрім значущості *entia rationis*. Стародавньої теорії відображення було, вочевидь, зама-

[85] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 281.

ло для її леґітимізації[86]. Так унаслідок несумірності мислення й буття заново ставилася проблема пізнання. Дільтей ясно бачив суть питання, тому в його листуванні з графом Йорком вже заходить мова про номіналістичну підоснову постановки питання, яка властива теорії пізнання XVII ст. Такий висновок блискуче підтвердили новітні розвідки Дюгема та інших учених[87].

Нової актуальності проблема «теорії пізнання» набуває завдяки історичним наукам. Про що й свідчить хоча б історія терміна: термін «теорія пізнання» виникає лише в погеґелівську епоху. Його почали вживати, коли емпіричне дослідження остаточно дискредитувало геґелівську систему. XIX сторіччя стало сторіччям теорії пізнання, бо з розпадом геґелівської філософії зруйнувалась самоочевидна відповідність логосу й буття[88]. Коли Геґель учив, що розум є у всьому, навіть в історії, він був єдиним, універсальним представником античної філософії логосу. Але, з огляду на критику апріорної філософії історії, мислення знову виявляло себе у сфері впливу кантівської критики, проблема чого тепер постала й для історичного світу: коли була відкинута претензія суто раціонального конструювання світової історії, й історичне пізнання було також обмежене досвідом. У ситуації, коли історія настільки ж мало, як і природа, уявляється в ролі способу вияву духу, виникає проблема: яким чином людський дух може пізнати історію? Тут існує пряма аналогія тому, як для нього проблемою стало пізнання природи за допомогою конструкції математичного методу. Отже, поряд з кантівською відповіддю на запитання, чи можливе чисте природознавство, Дільтей мав знайти відповідь на запитання, яким чином історичний досвід може перетворитися на науку. Він явно йшов за Кантом, а тому й ставив питання про категорії історичного світу, які здатні були б нести на собі всю будівлю історичного світу, зведену гуманітарними науками.

Масштаб думок Дільтея та його відмінність від неокантіанців, які, своєю чергою, прагнули залучити гуманітарні науки оновлення критичної філософії, зумовлюють наступне: не треба забувати, що тут досвід — це вже щось принципово нове, ніж у галузі вивчення природи. У галузі пізнання природи йдеться лише про верифікуючі твердження, що виникають на основі досвіду, тобто про те, що зрікається досвіду осо-

---

[86] Антична праформа проблеми пізнання, що її ми знаходимо, наприклад, у Демокріта й що була приписана неокантіанською історіографією також Платону, мала іншу основу. Обговорення проблеми пізнання, що велося, виходячи з позиції Демокріта, у дійсності перейшло в античний скепсис (див.: *Natorp P.* Studien zum Erkenntnisproblem im Altertum, 1892; *Gadamer H.-G.* Um die Begriffswelt der Vorsokratiker», 1968, S. 512 — 533 [тепер у: Bd. 5 der Ges. Werke, S. 263 — 282].

[87] Див.: *Duhem P.* Etudes sur Léonard de Vinci, 3 vol., Paris, 1955; Le système du monde, vol. X, Paris, 1959. [Пор. с. 11, прим. 4.]

[88] [Пор. статтю Е. Целлера «Про значення й завдання теорії пізнання» (1862) у: т. 2 його «Vorträge und Abhandlungen», Leipzig, 1875 — 1884, S. 446 — 478, а також мою працю «Е. Целлер. Шлях одного ліберала від теології до філософії» у: *Doerr W.* (u. a. Hrsg.), Semper Apertus — 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg, 1985, Bd. 2].

бистості й утворює набуток емпіричного пізнання, який зберігає свою вірогідність. Категоріальний аналіз цього «предмета пізнання» в очах неокантіанців був позитивним досягненням трансцендентальної філософії[89].

Просте модифікування цієї конструкції та перенесення її до галузі історичного пізнання, здійснені неокантіанцями, наприклад, у вигляді філософії цінностей, не могли тепер задовольнити Дільтея. Він сприймав неокантіанський критицизм як догматизм, і безумовно мав слушність, так само, як і тоді, коли називав догматичним англійський емпіризм. Адже будівля історичного світу ґрунтується не на фактах, взятих із досвіду, які потім вступають у ціннісні взаємовідносини; навпаки, її базис — внутрішня історичність, притаманна самому досвідові. Зведення такої будівлі являє собою життєво-історичний процес, моделлю ж для нього буде не констатація фактів, а своєрідне злиття спогадів та очікування у спільне ціле, те, що ми називаємо досвідом і що набувається тоді, коли накопичуються враження. Так спосіб пізнання історичних наук особливою мірою преформується стражданням і наукою, що завдає болісного досвіду дійсності людині, чий розум досяг зрілості. Історичні науки лише продумують глибше те, що мислиться тепер у життєвому досвіді[90].

Отже, в основу теоретико-пізнавальної постановки проблеми тепер закладено інший підхід. У певному розумінні власне завдання теорії полегшуються. Передовсім їй не треба ставити питання про обґрунтування можливості того, що наші поняття узгоджуються із «зовнішнім світом». Адже історичний світ, а саме ним тут займається пізнання, завжди буде світом, уже утвореним і сформованим через людський дух. Тому Дільтей вважає, що загальні синтетичні судження історії загалом не становлять у цьому випадку проблеми[91], й тут він посилається на Віко. Ми пам'ятаємо, що Віко, на противагу картезіанському сумніву та обґрунтованій за його допомогою достовірності математичного пізнання природи, стверджував теоретико-пізнавальний примат світу історії, побудованого людиною. Дільтей повторює цей аргумент. Він пише: «Найперша умова можливості історичної науки полягає в тому, що я сам — історична істота, що історію вивчає той же, хто її творить»[92]. Історичне пізнання робить можливою однорідність суб'єкта і об'єкта.

Між тим ця констатація поки що не є вирішенням теоретико-пізнавальної проблеми, що її ставить Дільтей. Навпаки, таке пізнання, зумовлене однорідністю, все ще приховує справжню гносеологічну проблему історії. Питання полягає в тому, яким чином досвід індивіда та його пізнання сягають до рівня історичного досвіду. Історія займається

---

[89] Див. однойменну книжку Г. Ріккерта «Предмет пізнання»: *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis, Freiburg, 1892.

[90] Див. подальший аналіз історичності досвіду.

[91] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 278.

[92] Ibid. [Але хто, власне, *робить* історію?]

вже не тільки взаємовідносинами, що можуть як такі бути пережиті особистістю або співпережиті сторонніми особистостями. Аргументація Дільтея слушна передовсім тільки для переживання та співпереживання індивіда. Тому з нього й починається теоретико-пізнавальне усвідомлення. Дільтей показує, що індивід таким чином набуває життєвого взаємозв'язку й прагне, виходячи з цього, утворити конститутивні поняття, те, що здатне витримати на собі історичний взаємозв'язок та його вивчення.

Конститутивні ж поняття, на відміну від категорій природознавства, є поняттями життєвими. Тобто кінцева передумова пізнання історичного світу, за якої тотожність свідомості й предмета, давній спекулятивний постулат ідеалізму, все ще становить доводжувану дійсність, — це, за Дільтеєм, переживання. Тут присутня безпосередня вірогідність, оскільки у переживанні тепер немає різниці між актом переживання, тим, що внутрішньо сприймається[93]. Навпаки, переживання — це внутрішнє буття, що далі не розкладається. Навіть коли ми говоримо, що у переживанні щось є, ми додаємо до нього надмірний момент розрізнення. Дільтей простежує, яким чином із цього елемента духовного світу, що став безпосередньо вірогідним, виникає взаємозв'язок і вможливлюється пізнання такого взаємозв'язку.

Вже у праці «Ідеї описової та аналітичної психології» Дільтей провів розрізнення між завданням «набутого взаємозв'язку душевного життя» і характерними для природознавства формами пояснення[94]. Він удався до поняття структури, щоб відокремити переживання душевних взаємозв'язків від причинних взаємозв'язків природних подій. З логічної точки зору відмінність «структури» полягає в тому, що тут мається на увазі цілісність відносин, яка побудована не на часовій послідовності генетичного витвору, а на внутрішніх стосунках.

Дільтей вважав, що на такому базисі він спромігся винайти власний ефективний шлях і тим самим подолати дисгармонії, що затьмарювали методологічні рефлексії Ранке і Дройзена. Він визнавав, що історична школа мала слушність, коли висувала тезу про існування не загального суб'єкта, а винятково історичних індивідів. Ідеальність значення не підпорядкована трансцендентальному суб'єкту, а виростає з історичної реальності життя. Власне життя розвивається й формується у зрозумілі цілісності, а вони як такі розуміються, виходячи з окремого індивіда. Це само собою зрозумілий вихідний пункт Дільтеєвого аналізу. Взаємозв'язок життя, що усвідомлюється індивідом (але в біографічному пізнанні співпережитий і осягнутий іншим індивідом), утворюється значущістю окремих переживань. Виходячи з них, немов з організуючого осередку, утворюється єдність процесу життя. Все це відбувається аналогічно тому, як виникають смислові образи певної мелодії, — ви-

---

[93] Ibid. S. 27 f.; 230.

ходячи не з простої послідовності звукового потоку, а з музичних мотивів, що й установлюють образну єдність мелодії.

Зрозуміло, ще тут у мисленні Дільтея, так само як і в Дройзена, розкривається метод романтичної герменевтики, що тільки-но зазнає універсального поширення. Подібно до взаємозв'язку тексту, структурний взаємозв'язок життя визначений стосунками цілого й частин. Кожна частка — це вираження певної сторони життя, тобто має значення для цілого, а власне значення частини визначається на основі цілого. Ми знаємо, що це старий герменевтичний спосіб інтерпретування тексту, який зберігає слушність і для взаємозв'язку життя, коли виходити з того міркування, що тут схожим чином передбачається єдність значення, те, що виражене у всіх його частинах.

Вирішальний крок, який мусило зробити дільтеївське теоретико-пізнавальне обґрунтування гуманітарних наук, полягав у тому, що, виходячи з побудови взаємозв'язку, в життєвому досвіді особистості відбувався перехід до *історичного взаємозв'язку*, що *більш ніким не переживається й не випробовується*. Незважаючи на всю критику спекуляцій, тут замість дійсних предметів треба ставити «логічні суб'єкти». Для самого Дільтея ці складнощі були очевидними. Але він говорить собі, що такий стан речей сам по собі не повинен вважатися неприпустимим, оскільки взаємоприналежність індивідів, наприклад у єдності покоління або нації, постає у вигляді духовної дійсності, яку ми повинні визнавати хоча б тому, що не можемо обійти її шляхом пояснення. Звичайно, цього разу йдеться не про реальних суб'єктів. Цього вчить несталість їхніх меж; окремі індивіди також присутні тут часткою свого буття. Однак для Дільтея немає сумніву, що відносно таких суб'єктів ми маємо право висловлювати судження. Та й історик робить це повсякчас, коли говорить про діяння й долю народу[95]. Питання лише в тому, як гносеологічно виправдати ці судження.

Не можна стверджувати, нібито думки самого Дільтея з приводу цього пункту,— а саме тут він вбачає вирішальну проблему,— набули повної ясності. Проблема переходу від психологічного до герменевтичного обґрунтування гуманітарних наук і буде тепер вирішальним пунктом. Але тут Дільтей так і не просунувся далі окремих начерків. Так, у завершеній ним частині «Побудови історичного світу в науках про дух»[96] не дуже обґрунтованої переваги набули автобіографія та біографія, два окремі випадки історичного досвіду й пізнання. Адже ми переконалися: проблема історії не в тому, яким чином взаємозв'язок набуває переживання та пізнання, а в тому, як повинні пізнаватися й такі

---

[95] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 282 ff. Цю ж проблему Георг Зіммель спробував вирішити за допомогою діалектики суб'єктивності переживання та взаємозв'язку предмета, тобто, врешті-решт психологічним методом. Див.: Brücke und Tür, S. 82 f.

[96] Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII.

взаємозв'язки, що взагалі ніким ніколи не переживаються. Проте незаперечним здається той напрямок, у якому Дільтей уявляв собі пояснення цієї проблеми, виходячи з феномена розуміння. Розуміння — це розуміння вираження. Саме у вираженні те, що має бути вираженим, присутнє по-іншому, ніж причина — у наслідку. Воно як таке присутнє у вираженні й стає зрозумілим, коли зрозумілий сам вираз.

Від самого початку Дільтей намагався розмежувати стосунки духовного світу й причинні взаємозв'язки природи, тому поняття вираження й розуміння вираження водночас стають для нього центральними. Дільтей набув нової методологічної виразності завдяки Гуссерлю, коли він, врешті-решт, інтегрував поняття значення, що формується на основі динамічного взаємозв'язку, з «Логічними дослідженнями» Гуссерля. Дільтеївське поняття структурованості душевного життя настільки відповідало вченню про інтенційність свідомості, наскільки дане вчення феноменологічно описує не психологічний факт, а сутнісну визначеність свідомості. Всяка свідомість — це усвідомлення чогось, всяке відношення — це відношення до чогось. Те, до чого відсилає інтенційність, інтенційний предмет, є, за Гуссерлем, не складовою частиною реальної психіки, а ідеальною єдністю, що тут мається на увазі. Так, у першому з логічних досліджень Гуссерль захищав поняття ідеально-спільного від упереджень з логічного психологізму. Саме цей доказ набув для Дільтея вирішального значення. Адже завдяки аналізу Гуссерля він уперше навчився по-справжньому формулювати те, чим, власне, «структури» відрізняються від казуального взаємозв'язку.

Цілком зрозуміло, наприклад, що психічна структура, або певний індивід, утворює власну індивідуальність, коли він, розвинувши свої нахили, у той же час зазнає обумовлюючого впливу з боку обставин. Те, що з цього утвориться, те й буде справжньою «індивідуальністю», тобто характером індивіда. Вона — це не простий наслідок причинних факторів, її неможливо зрозуміти тільки на основі даної причинності. Навпаки, вона являє собою у самій собі зрозумілу єдність, єдність життя, що у кожному її вияві набуває окремого вираження, а тому може бути зрозумілим на основі кожного з них. Незалежно від порядку обумовлення щось складається тут у своєрідну фігуру. Саме це й мав на увазі Дільтей, коли говорив про структурний взаємозв'язок, називаючи його тепер, як і Гуссерль, «значенням».

Дільтей тепер може навіть сказати, до якої міри структурний взаємозв'язок стає *даним* (основний момент його суперечок із Еббінгаузом): він даний хоч і не з опосередкованістю переживання, проте не сконструйований як простий результат дії факторів, заснованих на «механізмі» душевного життя. Навіть більше: теза про інтенційність свідомості уможливлює нове обґрунтування поняття даності. Відтепер не можна було бачити завдання в тому, щоб з атомів переживань вивести взаємозв'язки й тим самим їх же пояснити. Навпаки, свідомість

завжди присутня у цих взаємозв'язках і власне буття розуміє у їх припущенні. Ось чому Дільтей вважав «Логічні дослідження» Гуссерля епохальними[97]: у них легітимізовано поняття «структура» й «значення», хоча їх годі було вивести з елементів. Гуссерль довів, що вони первинніші за подібні уявні елементи, з яких і на основі яких вони повинні утворюватися.

Звичайно, доказ ідеальності значення, за Гуссерлем, був наслідком винятково *логічних* досліджень. Дільтей робить із нього дещо інше. Для нього значення не становить логічного поняття, а розуміється як вираження *життя*. Саме життя, ця рухома дійсність, є налаштованим на побудову стійких єдностей значень. Життя тлумачить само себе. Воно само по собі набуло герменевтичної структури. Тому життя складає істинну основу гуманітарних наук. Герменевтика — не наслідок романтизму в мисленні Дільтея, вона логічно випливає з його прагнення обґрунтувати філософію «життям». Дільтей вважає, що саме завдяки цьому він спромігся принципово перевершити «інтелектуалізм» Гуссерля. Настільки ж мало задовольняло його романтично-пантеїстичне поняття індивідуальності, що походить від Ляйбніца. Обґрунтування філософії життям у той же час остерігається метафізики індивідуальності, а тому відокремлюється від ляйбніцівського аспекту монад, які «не мають вікон», й розвивається відповідно до власних законів. Обґрунтування філософії життям не розглядає індивідуальності як ідею, що корениться у феномені. Навпаки, Дільтей наполягає, що всяка «душевна життєвість» перебуває в рамках обставин[98]. Не існує ніякої первісної сили індивідуальності. Вона є тим, що собою являє лише завдяки власній самореалізації. Обмеження через процес впливу стосується сутності індивідуальності, нарівні з усіма історичними поняттями. А що такі поняття співвіднесені з обмеженням із боку процесу впливу, вони мусять бути динамічними поняттями (при цьому Дільтей посилається на Фіхте[99], який визначально вплинув також на Ранке), тож і його, Дільтея, герменевтика життя прагне залишитися на ґрунті історичного світогляду[100]. Філософія тільки надає йому поняттєвих можливостей, щоб висловити істину.

Між тим ці задекларовані відокремлення ще не вирішують, чи дійсно дільтеївському обґрунтуванню герменевтики «життям» пощастило уникнути *імпліцитних* наслідків ідеалістичної метафізики[101]. Перед ним постає наступне запитання: яким чином сила індивіда поєднується з тим, що виходить за його рамки і передує йому, тобто з об'єк-

---

[97] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 13a.

[98]. *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 266.

[99] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 157, 280, 333.

[100] Ibid., S. 280.

[101] О. Ф. Больнов слушно зазначив, що у Дільтея поняття сили надто вже відходить на задній план. У цьому виражена перемога романтичної герменевтики над мисленням Дільтея. Див.: *Bollnow O. F.* Dilthey, S. 168 f.

тивним духом? Як слід уявляти співвіднесеність сили й значення, влади та ідей, фактичності й ідеальності життя? Розгадкою цього питання, в кінцевому рахунку, визначається також можливість пізнання історії. Бо людина в історії нарівні фундаментально обумовлюється співвідношенням індивідуальності та об'єктивного духу.

Це співвідношення зовсім не буде однозначним. Індивід уперше усвідомлює власну силу завдяки досвідові перешкоди, натиску, опору. Хоча те, що він тут відчуває, — це не тільки непіддатливі мури фактичності. Він — історична істота, а тому він швидше відчуває історичні дійсності, й саме вони завжди становлять водночас те, на чому базується індивід, у чому він виражає й знаходить сам себе. Як такі, вони становлять не «непіддатливі мури», а об'єктивацію життя. (Дройзен говорив про «моральні сили».)

Це має вирішальне методологічне значення для своєрідності наук про дух. Поняття даного тут має принципово іншу структуру. Даності в науках про дух відмінні від даностей природничих наук і характерні тим, що «у цій сфері з поняття даного слід вилучити все усталене, все чуже, притаманне явищам фізичного світу»[102]. Все дане тут створено. Давня перевага, що її колись Віко приписував історичним предметам, постає, за Дільтеєм, фундаментом універсальності, з якою розуміння опановує історичний світ.

Виникає запитання: чи вдається насправді на такому базисі перехід від психологічної до герменевтичної точки зору й чи не втягнуто Дільтея до таких проблемних взаємозв'язків, що ставлять його у мимовільну та не визнану ним же близькість до спекулятивного ідеалізму?

У вже цитованих висловлюваннях Дільтея чути не лише мотиви Фіхте, але й голос, ба навіть слова Гегеля. Гегелівська критика «позитивності»[103], поняття самовідчуження, визначення духу в ролі самопізнання в інобутті — все це можна вивести з висловлювань Дільтея, але тоді в чому, власне, полягає та відмінність від ідеалізму, яку підкреслював історичний світогляд і яку намагався гносеологічно узаконити Дільтей?

Це питання набуває ще більшої гостроти, якщо вдуматися в центральну формулу, ту, де саме Дільтей характеризує життя, фундаментальний фактор історії. Він, як відомо, говорить про «розумову працю життя»[104]. Не так легко сказати: де у наведеній формулі міститься різниця з Гегелем? Життя може скільки завгодно виявляти свій «недовідомий лик»[105], Дільтей може скільки завгодно висміювати надто оптимістичний погляд на життя, що вбачає в ньому тільки прогрес культури, — оскільки життя сприймається під кутом зору думки, що ним створюється, воно підпадає під телеологічну схему витлумачення й мислиться

---

[102] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 148.
[103] Див.: *Hegel G. W. F.* Theologische Jugendschriften, ed. Nohl, S. 139 f.
[104] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 136.
[105] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 224.

у ролі *духу*. З таким розумінням збігається й той факт, що в найпізніші роки Дільтей дедалі більше схиляється до Геґеля й говорить про *дух* там, де він раніше говорив про життя. Тим самим він повторює поняттєвий розвиток, що до нього дійшов Геґель. У світлі цього факту здається знаменним, що ми завдячуємо Дільтеєві нашим знайомством з так званими теологічними рукописами молодого Геґеля. Із цих матеріалів історії розвитку геґелівського мислення з цілковитою очевидністю випливає, що в основі геґелівського поняття духу криється пневматичне поняття життя[106].

Дільтей сам спробував дати собі звіт у тому, що саме його поєднує з Геґелем і що його від Геґеля відокремлює[107]. Але чого варта його критика геґелівської віри в розум, його спекулятивного конструювання світової історії, його апріорістичного виведення усіх понять із діалектичного саморозгортання абсолюту, коли Дільтей все ж таки відводить поняттю «об'єктивний дух» центральне місце? Звичайно, Дільтей виступає проти ідеалістичного конструювання геґелівського поняття об'єктивного духу: «Ми сьогодні повинні виходити з реальності життя». Він пише: «Ми намагаємося збагнути цю реальність і виразити її в адекватних категоріях. Коли об'єктивний дух таким чином відділений від однобокого обґрунтування загальним розумом, що виражає суть світового духу, а також від ідеального конструювання, тоді стає можливим нове розуміння об'єктивного духу: воно охоплює мову, звичаї, всі різновиди життєвих форм, стилів життя, а також родину, громадянське суспільство, державу й право. Усувається також та різниця, що проведена Геґелем між абсолютним та об'єктивним духом: мистецтво, релігія й філософія охоплені поняттям об'єктивного духу... »

Немає сумніву, що це — перетворення геґелівського поняття об'єктивного духу. Але що воно означає? Наскільки воно враховує «реальність життя»? Найбільшу значущість, очевидно, має вплив поняття об'єктивного духу на мистецтво, релігію та філософію. Отже, звідси випливає, що й тут Дільтей угледів не безпосередню істину, а форми вираження життя. Коли він релігію й мистецтво уніфікує до філософії, він водночас відкидає й претензії спекулятивного поняття. Однак Дільтей

---

[106] Основоположний трактат Дільтея «Історія молодого Геґеля», вперше надрукований 1906 року й доповнений у четвертому томі «Зібрання творів» Дільтея рукописами з архіву, відкрив нову епоху у вивченні Геґеля — не так завдяки своїм висновкам, як власною постановкою завдання. Незабаром після цієї публікації побачили світ видані Ґерманом Нолем у 1911 році теологічні рукописи молодого Геґеля, переконливо коментовані Теодором Ґерінгом у першому томі його праці про Геґеля, 1928 р. Пор. мою статтю: Hegel und der geschichtliche Geist (Zschr. f. die ges. Staatswissenschaft, 1939). Див. також: *Markuse* H. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Fr. /M., 1932, де розкрито функцію поняття життя у вигляді основної моделі в геґелівській «Феноменології духу».

[107] Докладніше — у примітках з архіву до «Історії молодого Геґеля». Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 217 — 258, глибше — у третьому розділі «Побудови...», с. 146 і далі.

ніяк не заперечує, що таким формоутворенням об'єктивного духу порівняно з іншими, дозволено деякі прерогативи, бо «саме у їхніх могутніх формах» дух об'єктивував та пізнавав себе. Проте власне ці прерогативи викінченого самопізнавання духу й спонукали Гегеля розглядати їх як формоутворення абсолютного духу. У них більше не було нічого чужого, а тому дух цілком перебував у себе вдома. Для самого Дільтея, наскільки нам відомо, об'єктивація мистецтва також означає дійсно тріумф герменевтики. Так протилежність щодо Гегеля зводиться до одного пункту: за Гегелем, повернення духу додому завершується у філософському понятті, тоді як для Дільтея філософське поняття мало не пізнавальне значення, а значення вираження.

Ось чому ми повинні запитати себе, чи не є також для самого Дільтея формоутворення духу, що було б цілковитою самопрозорістю, повним знищенням усього чужого й всякого інобуття. Дільтей вважав безсумнівним те, що це формоутворення існує й що ним є історична свідомість; саме воно, а не спекулятивна філософія відповідає такому ідеалові. Воно бачить у всіх явищах історично-людського світу самі предмети, в яких дух усе глибше пізнає себе. Оскільки історична свідомість розуміє їх як об'єктивацію духу, воно перекладає їх знов «на духовну життєвість, з якої вони походять»[108]. Отже, формоутворення об'єктивного духу з точки зору історії становлять предмети самопізнання цього духу. Історична свідомість набуває універсальної широчині, коли розуміє всі даності історії як вияви життя, звідки вони й походять: «життя прагне збагнути життя»[109]. У цьому стосунку вся спадщина минулого перетворюється для історичної свідомості на зустріч людського духу з самим собою. Вона асимілює в собі те, що здавалося надбанням окремих творінь мистецтва, релігії та філософії. *Не в спекулятивному знанні, а в історичній свідомості дух завершує пізнання самого себе*. Історичний дух виявляє себе скрізь і всюди. Навіть філософія виступає тільки як вираження життя. Коли філософія усвідомлює це, вона відмовляється від своєї давньої претензії бути поняттєвим пізнанням. Вона стає філософією філософії, філософським обґрунтуванням того факту, що в житті поряд із наукою ще існує й філософія. У своїх останніх працях Дільтей створив начерк такої філософії, де звів типи світогляду до різнобічності життя, що витлумачує себе через їх опосередкування[110].

Поруч з історичним подоланням метафізики виступає духовно-наукова інтерпретація великої поезії, те, у чому Дільтей вбачає тріумф герменевтики. Але тут залишається відносна перевага, властива філософії й мистецтву, для історичної свідомості, яка розуміє. Саме філософія й мистецтво настільки здатні зберігати свою особливу перевагу,

---

[108] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 265.
[109] Ibid., Bd. VII, S. 136.
[110] Ibid., Bd. V, S. 339 ff., а також: Bd. VIII.

наскільки в них не треба віднімати дух, бо вони становлять «чисте вираження» й не хочуть бути нічим іншим. Проте й філософія разом із мистецтвом не становлять безпосередньої істини, вони виступають лише у ролі органу розуміння життя. Подібно до того, як епохи розквіту культури залишилися найкращими для пізнання її «духу» або подібно до того, як відмітною рисою великих особистостей залишилися їхні плани та діяння, що постають як дійсно історичні рішення, так само й філософія разом із мистецтвом особливою мірою приступні розумінню, що витлумачує. У цьому й полягає перевага образу, чистого формування значущої цілісності, що зреклася становлення, за яким іде тут історія духу. Дільтей пише у вступі до біографії Шляйєрмахера: «Історія духовних здобутків має ту перевагу, що вона зайнята пам'ятками, тим, чому властива справжність. Можна помилятися щодо власних намірів, але неможливо помилятися стосовно змісту власного внутрішнього світу, який набув вираження в творах»[111]. Не випадково Дільтей зберіг для нас такий вислів Шляйєрмахера: «Цвітіння — ось дійсна зрілість. Плід є лише хаотичною оболонкою того, що вже не належить органічній рослині»[112]. Дільтей, очевидно, поділяє цю тезу естетичної метафізики. Вона лежить в основі його ставлення до історії.

Йому відповідає також перебудова поняття об'єктивного духу, внаслідок чого історична свідомість посіла місце метафізики. Однак виникає запитання: а чи може історична свідомість насправді посісти це місце, яке, за Гегелем, належало абсолютному знанню того, хто прагне збагнути за допомогою спекулятивного поняття духу? Дільтей сам вказував на те, що ми лише тому здатні пізнавати історично, бо самі ми історичні. Це має бути полегшенням теоретико-пізнавальних завдань. Але хіба може так бути? Та й взагалі, чи правильна ця постійно повторювана формула Віко? Чи не переносить вона досвід людського художнього духу на історичний світ, де взагалі неможливо говорити про «роблення», тобто про складання та здійснення планів, оскільки це суперечить ходові речей? Звідкіля тут має появитися полегшення теоретико-пізнавальних завдань? Може, відбувається їх фактичне ускладнення? Чи не повинна історична зумовленість свідомості бути перешкодою, що не дозволила б їй завершити себе в історичному знанні? Гегель міг вважати, що він подолав цю перешкоду, коли зняв історію в абсолютному знанні. Та коли життя становить, за Дільтеєм, невичерпно-творчу реальність, чи не виключатиме постійна зміна історичного взаємозв'язку значень власну можливість знання, що прагне досягти об'єктивності? Чи не виявиться історична свідомість якимось утопічним ідеалом, чи не криється тут приховане протиріччя?

---

[111] *Dilthey W.* Leben Schleiermachers, ed. Mulert, 1922, S. XXXI.

[112] *Dilthey W.* Leben Schleiermachers, 1. Aufl., 1870; Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, S. 118; Vgl. Monologen, S. 417.

b) Роздвоєння науки й філософії життя у Дільтеєвому аналізі історичної свідомості

Дільтей наполегливо обмірковував цю проблему. Метою його роздумів завжди був намір узаконити пізнання історично обумовленого, незважаючи на його власну обумовленість, як здобуток об'єктивної науки. Цій меті мало слугувати вчення про структуру, що вибудовує власну єдність, виходячи з своєї суті. Положення про те, що структурний взаємозв'язок може бути зрозумілим, виходячи з його суті, відповідає давньому принципові герменевтики і вимогам історичного мислення, згідно з якими треба розуміти час, виходячи з нього самого й не застосовуючи до нього вимірів чужої йому сучасності. Дільтей вважав, що за допомогою цієї схеми можна здійснювати пізнання найширших історичних взаємозв'язків аж до пізнання універсально-історичного[113]. Цей процес пізнання відбувається аналогічно тому, як стається цілковите розуміння, скажімо, слова — лише виходячи з речення взагалі, або речення — лише виходячи з єдності цілого тексту і навіть усієї літературної спадщини.

Щоправда, передумовою такої схеми залишається перемагання обмеженості точки зору історичного спостерігача. Історична свідомість якраз і претендує на те, щоб винайти для всього цього одну справжню історичну точку зору. Саме тут вона вбачає власну завершеність. Саме тому історична свідомість прагне формувати «історичне чуття», аби навчити підноситися над упередженнями своєї сучасності. Та Дільтей відчував себе істинним завершувачем історичного світогляду, бо він прагнув узаконити піднесення свідомості до рівня історичної свідомості. Своєю теоретико-пізнавальною рефлексією Дільтей намагався виправдати, у принципі, саме чудову спічність самозабуття Ранке. Тільки на місце естетичного самозабуття приходить незалежність всебічного нескінченного розуміння. Обґрунтованість історії через розуміння, цей Дільтеїв задум, ставить, власне, історика у позицію тієї духовної одночасовості щодо свого предмета, яку ми назвали естетичною й якою захоплюємося у Ранке.

Щоправда, залишається головне питання: коли вже кінцева людська природа здатна на таке розуміння, то яким чином? Чи міг Дільтей насправді так міркувати? Хіба не сам Дільтей, Гегелеві на противагу, наполягав на тому, що треба зберегти усвідомлення власної *кінцевості*?

Отже, слід у цьому всьому розібратися. Дільтеївська критика ідеалістичного схиляння Гегеля перед розумом була загострена лише проти апріоризму його поняттєвої спекуляції — внутрішня безмежність духу принципово не підлягала сумніву, проте виконувалася позитивно, в ідеалі історично освіченого розуму, що піднявся до межі геніальності

---

[113] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 291: «Неначе букви певного слова, [illegible] історії можуть [illegible]»

всерозуміння. За Дільтеєм, усвідомлення кінцевості не означає визнати незмінну обмеженість свідомості. Навпаки, воно засвідчує здатність самого життя через енергію й діяльність сягнути над усі перепони. Ось чому усвідомлення кінцевого є вираженням саме потенційної безмежності духу. Справді-бо, ця безмежність актуалізована не шляхом спекуляцій, а шляхом історичного розуму. Історичне розуміння поширюється на всі історичні даності й становить дійсно універсальне, тому що має справжній ґрунт під ногами у вигляді внутрішньої цілісності та безмежності духу. Дільтей спирається на старе вчення, за яким можливість розуміння виводилася з однорідності людської натури. Власний світ переживання він розглядає як вихідний пункт розширення, що через живу транспозицію доповнює вузькість і випадковість власного переживання нескінченністю того, що зробилося приступним для співпереживання історичного світу.

Отже, перепони, які утворила історична кінцевість нашої свідомості перед універсальністю розуміння, для Дільтея мають лише суб'єктивну природу. Незважаючи на це, він може розпізнати таке позитивне, яке буде плідним для пізнання; так він проголошує, що тільки завдяки симпатії буде можливим дійсне розуміння[114]. Та ще невідомо, чи містить така теза якийсь принциповий зміст. Насамперед треба констатувати: Дільтей вбачає у симпатії лише умову пізнання. Тоді виникне запитання (його ставив і Дройзен): чи не закладено у симпатії (а це одна з форм любові) чогось зовсім іншого — не ефективної умови пізнання. Адже симпатія належить до форм [illegible] у таких [illegible]рсально моральних відносинах діє також пізнання, [illegible] дійсності стає зрозумілим, що любов робить його зрячим[115]. Ал[illegible]патія — це все ж таки щось суттєвіше, це не тільки умова піз[illegible] Симпатія водночас змінює «Ти». У Дройзена ми бачимо глибокод[illegible] вислів: «Ти повинен стати таким, бо таким я тебе люблю,[illegible] таємниця кожного виховання»[116].

Коли Дільтей говорить про універсальність симпатії й при[illegible] згадує зрілу просвітленість похилого віку, він, природно, має на у[illegible] моральний феномен симпатії, вбачаючи тут ідеал довершеної іс[illegible]ної свідомості, що принципово сягає за рамки, властиві розу[illegible] суб'єктивною випадковістю своїх симпатій та спорідненості з ок[illegible] предметом. Власне, Дільтей тут наслідував Ранке, який вважав, [illegible] стоїнство історика — у співчутті й усвідомленні Всесвіту[117]. Щог[illegible]

[114] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 277.

[115] Пор. насамперед відповідну вказівку Макса Шелера: *Scheler* [illegible] Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass, 1913.

[116] *Droysen J. G.* Historik, § 41.

[117] Але також і Шляйєрмахера, який тільки досить умовно визнав старість [illegible] Пор. таке зауваження Шляйєрмахера: «Досада старих особливо від навколи[illegible] світу — це нерозуміння юності з її радощами, і вони теж не близькі дійсному [illegible] Відраза старих до нових епох є інтегральним моментом слепії. Історичне чу[illegible]

Дільтей, здається, обмежує його, коли вирізняє такі найкращі умови історичного розуміння, за яких існує «тривала обумовленість власного життя великим предметом», та коли вбачає в них найвищу можливість розуміння[118]. Але було б помилкою трактувати таку зумовленість власного життя як щось інше, ніж суб'єктивна умова пізнання.

Про це свідчать приклади. Коли Дільтей давав характеристику ставлення до Перікла з боку Фукідіда чи до Лютера з боку Ранке, то він мав на увазі конгеніальний інтуїтивний зв'язок, завдяки якому можливе спонтанне розуміння того, що за інших обставин вимагало б більших зусиль для розуміння. Застосування в гуманітарних науках порівнювальних методів Дільтей прямо виправдовує необхідністю цих наук вирішувати завдання мимовільних перешкод, причому однією з них буде власне коло досвіду, «і злет до істин великої загальності»[119].

Тут міститься один із сумнівних пунктів його теорії. Сутність порівняння вже передбачає незв'язаність суб'єктивної пізнавальності, що може оперувати першим так само добре, як і другим. Таким чином порівняння складає одночасність. Тому треба висловити сумніви, чи дійсно метод порівнювання відповідний ідеї самого історичного пізнання. Чи не відбувається у цьому випадку те, що процедура, яка у певних галузях природознавства та в певних галузях гуманітарних наук, скажімо, в юриспруденції, мовознавстві, мистецтвознавстві і т. ін., веде до успіху[120], з підпорядкованого допоміжного засобу перетворюється на щось таке, що набуває центрального значення для суті історичного пізнання й водночас забезпечує гадану леґітимізацію для доситьтаки поверхового й надмірного розумування? Тут можна тільки визнати, що граф Йорк мав слушність, коли писав: «Порівняння завжди естетичне, завжди тримається за образ»[121], коли до того ж пригадати геніальну Геґелеву критику методу порівнювання[122].

У кожному випадку очевидно, що Дільтей, звичайно, уявляв обмеженість точки зору історичної людини чимось таким, що заподило б можливості пізнання в гуманітарних науках. Історична свідомість повинна у самій собі злетіти над власною відносністю, аби завдяки цьому стати спроможною осягнути об'єктивність пізнання в гуманітарних науках. Спитаймо себе, чи слушна така претензія, коли вже вона не містить у собі поняття абсолютного філософського знання, що стоїть над усім філософським знанням? Що це за особлива риса історичної свідомості порівняно з усіма іншими формоутвореннями свідомості в

вкрай необхідне, аби досягти вічної юності, що не повинна бути даром природи, а лише досягненням свободи». (*Dilthey W.* Leben Schleiermachers, 1. Aufl., S. 417.)

[118] Див.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 278.

[119] Ibid., Bd. VII, S. 99.

[120] Затятим оборонцем цього «методу» став Е. Ротгаккер, хоча його твори зі згаданої тематики засвідчують здебільшого протилежне: вірність антиметодові дотепних вигадок та сміливих синтезів.

[121] Briefwechsel, 1923, S. 193.

[122] Див.: *Hegel G. W. F.* Wissenschaft und Logik, II, S. 36 f.

історії, відповідно до якої власна зумовленість не повинна скасовувати принципову претензію з боку об'єктивного пізнання?

Відмітна особливість історичної свідомості не може полягати в тому, що вона дійсно, за Гегелем, являла б собою «абсолютне знання», тобто в сучасній самосвідомості поєднувала б цілісність посталого духу. Історичний світогляд якраз заперечує домагання філософської свідомості щодо того, ніби вона містить у собі істину історії духу. Навпаки, саме в цьому причина того, для чого потрібен історичний досвід: людська свідомість — не безмежний інтелект, для якого все було б одно-часним та одно-сучасним. Абсолютна тотожність свідомості й предмета принципово недосяжна у кінцево-історичній свідомості. Вона — постійний учасник взаємозв'язку історичної дії. Тоді на чому ж ґрунтується характерна ознака історичної свідомості — її здатність піднестися над собою і завдяки цьому дійти об'єктивного історичного пізнання?

У Дільтея ми не знайдемо прямої відповіді на це запитання. Але всі його твори непрямо дають відповідь на нього. Можна сказати приблизно так: історична свідомість — це не стільки самозабуття, скільки підвищене самовладання, що відрізняє його від усіх інших формоутворень духу. Так, історична свідомість, бувши якнайтісніше пов'язаною з ґрунтом історичного життя, на якій вона зростає, тут набуває власної можливості історично ставитися, історично розуміти. Тож вона не є, подібно свідомості перед її переможним виростанням до масштабів історичної свідомості, безпосереднім вираженням життєвої дійсності. Історична свідомість більше не розглядає традицію, в рамках якої вона міститься, як межі для власного розуміння життя, продовжуючи традицію таким простим та наївним засвоєнням всього вспадкованого. Навпаки, вона усвідомлює себе у рефлектованому стосунку до самої себе та до традиції, в якій вона перебуває. Вона розуміє себе, виходячи з власної історії. *Історична свідомість є способом самопізнання.*

Подібна відповідь могла б указати шлях до поглибленого визначення суті самопізнання, що стало необхідним. Справді-бо, дільтеївські прагнення, що, як з'ясувалося, зазнали невдачі, вилилися у спробу, «виходячи з життя», зробити осяжним те, яким чином самопізнання породжує наукову свідомість.

Дільтей виходить із життя: саме життя зорієнтоване на усвідомлення себе. Ми зобов'язані Ґеоргові Мішу його активною розробкою тієї тенденції у філософуваннях Дільтея, що їх утілює філософія життя. Вона ґрунтується на тому, що в саме життя наперед закладено певні знання. Внутрішнє сприйняття, характерне для переживання, містить щось схоже на повернення життя до самого себе. «Знання є, воно без усвідомлення пов'язане з переживанням» (VII, 18). Така ж іманентна рефлексивність життя, однак, визначає й спосіб, за яким, каже Дільтей, у життєвому взаємозв'язку виникатиме значення. Адже значення пережито тільки тоді, коли ми облишили «полювання за цілями». Таке виз-

начення дистанції, віддаленість щодо нашої власної діяльності, дають змогу нам усвідомити значення. Дільтей наголошує, й тут він, безумовно, має рацію, що ще до хоч би якої наукової об'єктивації існує природний погляд життя на себе самого, що утворюється вказаним чином. Він об'єктивується в мудрості прислів'їв та казок, але передовсім — у великих творах мистецтва, де «духовне зрікається свого творця»[123]. Мистецтво тому є окремим органом розуміння життя, що в його «проміжку між знанням та діянням» життя розкривається до такої глибини, яка неприступна спостереженню, рефлексії й теорії.

Оскільки власне життя зорієнтоване на усвідомлення, то, звичайно, чисте вираження переживання у великому мистецтві набуває особливої переваги. Але це аж ніяк не виключає того, що не в кожному вираженні життя постійно діє знання, тобто пізнається істина. Адже панівні в людському житті форми вираження у своїй сукупності є формоутворенням об'єктивного духу. У мові, звичаях чи правових нормах індивід постійно здіймається над власною частковістю. Великі моральні спільноти, серед яких він живе, є тією твердинею, на якій він будує власне розуміння суб'єктивних спонук. Така самовіддача спільним цілям, участь у діяльності заради спільності «звільняє людину від частковості й минущості».

Щось подібне міг би сказати і Дройзен, та у Дільтея подібні слова набувають своєрідної тональності. В обох напрямках — у спогляданні та практичному усвідомленні— за Дільтеєм, вочевидь, присутня однакова тенденція життя: «прагнення до тривкості»[124]. Звідси зрозуміло, що він міг розглядати об'єктивність наукового пізнання та філософського самопізнання як завершення природної тенденції життя. У своїх роздумах Дільтей зовсім не керується прагненням до того, щоб зовнішньо приладнати методику гуманітарних наук до процедури наук природничих, але тут він виявляє між ними істинну загальність. Злет над суб'єктивною випадковістю спостережень — це зміст експериментального методу, він допомагає пізнанню в осягненні закономірностей природи. Подібно до цього, гуманітарні науки прагнуть до методологічного злету над суб'єктивною випадковістю власного місцеперебування та над приступною для них традицією, завдяки чому й сягають об'єктивності історичного пізнання. Філософське самоусвідомлення рухається в тому ж напрямку, бо воно робиться «власним предметом у ролі історично-людського факту» й відмовляється від претензій чистого пізнання на основі понять.

Отже, за Дільтеєм, взаємозв'язок життя й свідомості становить первісну даність. Саме тому дільтеївська позиція неприступна для всіх заперечень з боку філософії, особливо аргументами ідеалістично-рефлексійної філософії проти історичного «релятивізму». Дільтеївське

---

[123] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, 207.
[124] Ibid., S. 347.

обґрунтування філософії через первинний факт життя продиктоване не наміром висунути несуперечливий комплекс положень, який треба було б поставити на місце мислительних систем попередньої філософії. Навпаки, щодо філософської самосвідомості має слушність те, що довів Дільтей стосовно ролі усвідомлення в житті. Філософська самосвідомість домислює життя до кінця, розуміючи також філософію як об'єктивацію життя. Вона стає філософією філософії, хоча вже не у тому значенні та з іншою претензією, висунутою з боку ідеалізму, — вона не прагне обґрунтувати все можливе філософствування через поєднання спекулятивного принципу, а йде далі шляхом історичного самоусвідомлення. Отже, Дільтея взагалі не обходить заперечення, що виникло із звинувачення його в релятивізмі.

Сам Дільтей не раз і не два обмірковував таке заперечення, шукаючи відповіді на те, яким чином у кожній релятивності можлива об'єктивність і чи можна осмислити ставлення кінцевого до абсолютного. «Завдання полягає в тому, щоб показати, яким чином подібні й відносні ціннісні поняття історичних епох перетворилися на щось абсолютне»[125]. Не варто було б шукати у Дільтея справжньої відповіді на поставлену проблему — не лише тому, що він так і не здобув правильної відповіді, а тому, що зовсім не це було його дійсним питанням. Він, навпаки, завжди усвідомлював себе на шляху до абсолютного в процесі розвитку історичної свідомості, що вело його від релятивності до релятивності. Тому Ернст Трельч цілком слушно підсумував труд усього життя Дільтея у формулі: від релятивізму — до тотальності. Власна ж формула Дільтея проголошувала: «Бути зумовленим у повному усвідомленні цього»[126] — і була відверто спрямована проти намагань рефлексійної філософії відкинути усі обмеження кінцевості у власному злеті до абсолютності та безмежності духу, в завершенні й істині самосвідомості. Нескінченні роздуми Дільтея про закиди йому з приводу релятивізму все ж засвідчують, що він насправді не зумів послідовно провести свою тезу всупереч рефлексійній філософії. Інакше він би мусив розгледіти в закидах щодо релятивізму саме «інтелектуалізм», у якого він прагнув вибити грунт з-під ніг своєю вихідною тезою про іманентність знання в самому житті.

Останньою причиною для такої двозначності була відсутність внутрішньої цілісності у роздумах Дільтея, картезіанство, яке він не зумів подолати і з якого він виходить. Його теоретико-пізнавальні роздуми про обґрунтування гуманітарних наук насправді не змикаються з вихідним пунктом його філософського життя. Красномовне свідчення тому — його останні записи. Дільтей вимагає тут філософського обґрунтування, що охоплювало б ті галузі, де «свідомість розхитала б авторитети й за допомогою рефлексії та сумніву прагнула б досягти

[125] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, S. 290.
[126] Ibid. Bd. V, S. 364.

справжнього знання»[127]. Цей вислів здається цілком безневинною думкою про зміст науки та філософії Нового часу. Картезіанського відлуння тут зовсім не чути. Та це положення має зовсім інше використання, коли Дільтей продовжує: «Життя скрізь веде до роздумів про те, що є у ньому, роздуми ведуть до сумнівів, та коли життя має утвердити себе всупереч сумніву, то мислення може закінчитися лише досягненням дійсного знання»[128]. Тут уже не тільки філософські передсуди треба долати через теоретико-пізнавальне обґрунтування в стилі Декарта — тут рефлексія розкладає дійсність життя, традиційні звичаї, релігію, позитивне право, — все, що потребує нового упорядкування. Коли Дільтей говорить про знання та рефлексії, то він має на увазі не загальну іманентність знання життя, а *спрямований проти життя рух*. На противагу цьому, традиція звичаїв, релігія й право, зі свого боку, ґрунтуються на знанні життя про себе саме. Так, ми бачили, що самовіддача традицій, яка, звичайно, усвідомлена, здіймає індивіда до об'єктивного духу. Можна залюбки спільно з Дільтеєм визнати, що вплив мислення на життя «виникає з внутрішньої необхідності у непостійній зміні чуттєвих сприймань, жадань і почуттів стабілізувати щось міцне, що зробило б можливим постійну й єдину спрямованість життя»[129]. Але ж такий акт іманентний щодо самого життя й утворюється в об'єктиваціях духу, в звичаях, праві, релігії, на які спирається індивід, коли він віддає себе суспільній об'єктивності. З поглядами філософії життя просто неможливо примирити тезу Дільтея про те, що для цього треба прийняти «точку зору рефлексії та сумніву» й що ця робота відбувається «у всіх формах наукового роздуму» (і більше ніде)[130]. Тут, навпаки, дається особливий ідеал наукової освіти, який саме тому так мало узгоджений з іманентною свідомістю життя, що становить якраз «інтелектуалізм» освіти, проти чого було націлене дільтеївське обґрунтування, втілене у філософії життя.

У дійсності існують вельми різні модуси. Різновид вірогідності, яку забезпечує переконання, що пройшло через сумніви, відрізняється від безпосередньої життєвої вірогідності, того, з чим у людській свідомості виступають всі цілі й цінності, якщо вони претендують на безумовність. Але найчіткіше відрізняється від такої вірогідності, що здобувається через життя, вірогідність науки, картезіанські риси. Вона являє

[127] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6.
[128] Ibid., S. 6.
[129] Ibid., S. 3.
[130] На цей факт вказував Міш у своїй книзі «Філософія життя і феноменологія» (див.: *Misch H.* Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 295, 312). Міш наводить розрізнення між «дійти усвідомлення» та «довести до усвідомлення». Філософське усвідомлення становить водночас і те, й те. Дільтей, однак, здійснив хибний пошук безперервного переходу від одного до другого. «Суттєво теоретичну спрямованість до об'єктивності не можна дістати лише з розуміння об'єктивації життя» (с. 298). Це дослідження надає інший профіль критиці Міша, оскільки воно вже у романтичній герменевтиці відкриває те картезіанство, яке тут робить двозначним хід думок Дільтея.

собою результат критичного методу, який прагне робити значущим винятково безсумнівне. Отже, така вірогідність не виникне з сумніву або його подолання, а завжди передуватиме відмові від сумнівів. Подібно до того, що й у Декарта в його славетному роздумі про сумніви у ролі певного експерименту висувається штучний і гіперболічний сумнів, який веде до *fundamentum inconcussum* самосвідомості, так і методична наука, в принципі, піддає сумніву все, у чому взагалі можна сумніватися, аби таким чином забезпечити надійність своїх результатів. Характерним для проблематики дільтеївського обґрунтування гуманітарних наук залишається те, що тут немає різниці між методологічним сумнівом та сумнівами, що виникають у людини «самі собою». Вірогідність наук означає для нього завершення життєвої вірогідності, хоча звідси не випливає, що він сприймав невірогідність життя не на повну силу історичної конкретності. Навпаки: що більше він вростав у сучасну науку, то виразніше сприймав протиріччя між християнською традицією, з якої виходив, та історичними силами, визволеними сучасним життям. Потреба чогось усталеного набула у Дільтея чітко означеної потреби в захисті від дуже негативних реалій життя. Але він сподівається на приборкання невірогідності й незабезпеченості життя не так від гарту, надаваного життєвим досвідом, як від науки. Картезіанська форма руху через сумнів до вірогідності мала для Дільтея безпосередню очевидність, оскільки він — дитя Просвітництва. Розхитування авторитетів, про яке він говорить, відповідає не лише теоретико-пізнавальним потребам в обґрунтуванні природничих наук, але також стосується знання цілей і цінностей. А вони також не становлять уже для нього безумовної цілісності традиції, звичаїв, релігії, права, оскільки «дух і тут повинен із самого себе видобути справжнє знання»[131].

Отже, приватний процес секуляризації, що привів студента теології Дільтея у філософію, накладається на всесвітньо-історичний процес виникнення сучасних наук. Подібно до того, як сучасне природознавство розглядає природу не як зрозуміле ціле, а немов чужий стосовно «Я» розвиток подій, на що воно проливає вірогідне світло, роблячи можливим панування над ним, і людський дух, що піклується про захист та надійність, повинен протиставити «невідомості» життя, його «жахливому обличчю» — науково утворений хист до розуміння. Воно повинне так широко розкривати життя у його суспільно-історичній дійсності, щоб знання, хоча й за умови недовідомості життя, забезпечувало захист та надійність. *Просвітництво завершується як історичне просвітництво.*

Звідси можна збагнути, що поєднує Дільтея з романтичною герменевтикою[132]. Застосовуючи її, Дільтею вдалося приховати різницю між

[131] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6.

[132] До матеріалів із дільтеївського архіву до «Побудови історичного світу...», опублікованих у сьомому томі «Зібрання творів», непоміченим потрапив оригінальний текст Шляйєрмахера [с. 225 його «Герменевтики»], вже надрукований Дільтеєм у додатках до написаної ним біографії Шляйєрмахера. Це служить непрямим доказом того, що

історичною суттю досвіду й способом пізнання науки, або, сказати б краще, він зміг погодити спосіб пізнання гуманітарних наук із методологією наук природничих. Як уже говорилося[133], його спонукало не прагнення суто зовні пристосуватися. Нам тепер відомо: він не міг так зробити, бо не міг занедбати власної сутнісної історичності гуманітарних наук. Усе це чітко виявляється на прикладі поняття об'єктивності, збереженого для цих наук. Подібна об'єктивність повинна строго відповідати міцно утвердженій у природничих науках об'єктивності. Ось чому Дільтей полюбляє вживати слово «результат»[134] — застосовуючи опис методу гуманітарних наук, він наводить докази їх рівності з науками природничими. Саме для цього йому знадобилася романтична герменевтика, оскільки вона, як ми вже бачили, взагалі не враховувала історичної суті самого досвіду. Вона вважала, що предмет пізнання — це текст, що його треба розшифрувати й збагнути у його власному задумі. Так, кожна зустріч із текстом перетворюється для романтичної герменевтики на зустріч духу з самим собою. Всякий текст достатньою мірою чужий для того, щоб така зустріч була принципово розв'язаною й тоді, коли про текст невідомо нічого, окрім того тільки, що він — текст, твір, дух.

Зразком герменевтики у Дільтея, аналогічно тому, що ми бачили у Шляйєрмахера, може слугувати конгеніальне розуміння, досягнуте у стосунках між «Я» і «Ти». Розуміння текстів набуває можливості довершеної адекватності, як і розуміння «Ти». Думку автора треба усвідомити безпосередньо з авторського тексту. Інтерпретатор перебуває абсолютно в одному часі з автором. Тріумф філологічного методу полягає в тому, що треба зрозуміти минулий дух як сучасний, а чужий — як близький. Дільтей цілком і повністю захоплений тріумфом, на ньому він закладає фундамент рівності гуманітарних наук із науками природничими. Тим же чином, як природознавче пізнання, відповідаючи на поставлене йому питання, будь-коли звертається до дійсності по роз'яснення, що міститься в ньому самому, так і представник гуманітарної науки ставить запитання до текстів.

Дільтей вважав, що тим самим він виконує свій обов'язок, конче для нього важливий, — гносеологічно виправдати гуманітарні науки, коли історичний світ постає немов текст, що його треба розшифрувати. Щоправда, він дійшов висновку, що, як ми вже переконалися, ніколи цілком не визнавався історичною школою. Звичайно, Ранке вважав за святе завдання історика розшифровку ієрогліфів історії. Але настанова, згідно з якою історична дійсність — це тільки чисте відображення змісту, який треба тільки розшифрувати, подібно до тексту, по суті, не відповідала вже глибинним тенденціям історичної школи. Між тим Дільтей, інтер-

насправді Дільтей так і не вийшов за рамки романтичних поглядів. Часто досить нелегко було відрізнити конспект і власний виклад Дільтея.

[133] Пор. с. 221 і далі.

[134] Пор. вище чарівну помилку на с. 68 (прим. 122).

претатор цього історичного світогляду, був змушений (як Ранке з Дройзеном) дійти такого висновку, бо герменевтика правила для нього за взірець. Наслідком цього стало те, що історію, врешті-решт, зведено до історії духу. Дільтей своїм запереченням та напівзапереченням гегелівської філософії духу дійсно визнає й сповідує таку редукцію. Тоді як шляйєрмахерівська герменевтика мала за основу штучну методологічну абстракцію, що намагалася збудувати універсальний інструмент духу, за допомогою якого прагнула вимовити силу спокути християнської віри, для дільтеївського обґрунтування гуманітарних наук герменевтика була чимось більшим за просто засіб. Вона — універсальне середовище історичної свідомості, для якої не буде іншого пізнання істини, окрім розуміння вираження, а в вираженні — життя. В історії все постає зрозумілим. Адже все є текстом: «Подібно до літер, слова, життя й історія мають сенс»[135]. Отже, Дільтей у кінцевому підсумку уявляв дослідження історії *у вигляді розшифрування, а не історичного досвіду*.

Безсумнівно, що при такому підході не віддати належного саме істині історичної школи. Романтична герменевтика й філологічний метод, на якому вона ґрунтується, недостатні для ролі базису історії; також мало задовольнить запозичене Дільтеєм у природничих наук поняття індуктивного методу. Історичний досвід, як його, власне, розуміє Дільтей, дозволив набути загальних емпіричних правил, проте їхня методологічна цінність не тотожна пізнанню законів, однозначно обов'язкових для всіх дійсних явищ. Навпаки, емпіричні правила вимагають досвіду при застосуванні й, у принципі, лише тоді є тим, чим вони є насправді. Тому треба визнати, що пізнання в гуманітарних науках не тотожне пізнанню в науках індуктивних, а має зовсім іншу об'єктивність і досягатиметься зовсім інакше. Дільтеївське обґрунтування гуманітарних наук за допомогою філософії життя, а також його критика всілякого догматизму, в тому числі й догматизму емпіриків, саме це й повинні довести. Проте теоретико-пізнавальне картезіанство,— а саме до нього тяжів Дільтей,— виявилося сильнішим, внаслідок чого історичність історичного досвіду не стала головним принципом його вчення. Хоча Дільтей не забував про те значення, що набуває в науках про дух індивідуальний та загальний життєвий досвід, але він визначив його лише частково. Все це — неметодична й недостатньо верифікована індукція, що вже указує в напрямку методологічної індукції науки.

Повертаючись тепер до питання про стан самоусвідомлення гуманітарних наук, яке було для нас вихідним пунктом, можна оцінити внесок Дільтея у його розробку. Роздвоєння, таке характерне для нього, свідчить про примусову природу методичного мислення сучасної науки, показуючи, наскільки актуальне завдання адекватнішого опису досвіду, що практикується в науках про дух, та об'єктивності, якої вони досягають.

---

[135] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 291.

3. Подолання питання через феноменологічне дослідження теоретико-пізнавальної постановки

а) Поняття життя за Гуссерлем та графом Йорком

Для вирішення завдання, яке стоїть перед нами, спекулятивний ідеалізм відкриває можливості, кращі за ті, що пропонують Шляйєрмахер і герменевтика, яка приєднується до нього. Адже спекулятивний ідеалізм піддав принциповій критиці поняття даного, позитивного, і саме на нього спирався Дільтей у своєму прагненні до філософії життя. Він пише[136]: «Внаслідок чого Фіхте знаменує собою початок нового етапу? А внаслідок того, що він виходить з інтелектуального споглядання «Я», розуміючи, однак, «Я» не у вигляді субстанції, буття, даності, а — завдяки саме такому спогляданню, тобто напруженому самозаглибленню «Я»,— як життя, діяльність, і відповідно до того виявляючи в «Я» динамічні категорії, а саме: протилежність і т. ін., реалізацію». Дільтей врешті-решт також визнав у гегелівському понятті духу дійсність історичного поняття[137]. У тому ж напрямку,— а це ми вже виявили при аналізі поняття переживання,— просувалися й декотрі з його сучасників: Ніцше, Бергсон — пізніший представник романтичної критики механічної форми думки, та Георг Зіммель. Хоча наскільки радикальну вимогу до мислення закладено в неадекватності поняття «субстанція» історичному буттю й історичному пізнанню, довів до загальної свідомості лише *Гайдеггер*[138]. Саме завдяки йому була звільнена філософська інтенція Дільтея. Його праці примкнули до досліджень інтенційності у *феноменології Гуссерля*. Вона знаменувала собою рішучий прорив остільки, оскільки взагалі не була вираженням крайнього платонізму — того, що тут угледів Дільтей[139].

Навпаки, що більше нагод ознайомитися з повільним розвитком ідей

---

[136] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 333.

[137] Ibid., S. 148.

[138] У 1923 році Гайдеггер під час бесіди зі мною захоплено говорив про пізніші твори Георга Зіммеля. Таке захоплення було не тільки загальним визнанням особисто Зіммеля, а й свідчило про змістові імпульси, що вплинули на Гайдеггера у цих творах. Зрозуміло це кожному, хто прочитає у першому з чотирьох «Метафізичних розділів», під загальною назвою «Філософський світогляд», про те, що саме приреченому до смерті Георгу Зіммелю здавалося завданням філософії. Там, наприклад, сказано: «Життя дійсно є минулим і майбутнім»; там «трансцендентція життя» називається «істинним абсолютом». Розділ закінчується так: «Мені добре відомо, які логічні труднощі виникають перед поняттєвим вираженням такого способу бачити життя. Цілком усвідомивши логічну небезпеку, я намагався його сформулювати, оскільки тут, *можливо*, досягнуто шару, де логічні труднощі не зобов'язують до мовчанки, — адже це той шар, що живить метафізичне коріння самої логіки».

[139] Пор. Наторпову критику ідей Гуссерля у 1914 році (Logos, 1917) та репліку самого Гуссерля у приватному листі до Наторпа від 29. 6. 1918 р.: «... Втім, я хочу ще раз підкреслити, що вже минуло понад десять років, відколи я подолав ступінь статичного платонізму й висунув як головну тему феноменології ідею трансцендентальної генези». Подібний характер мають також примітки О. Беккера у: Husserlfestschrift, S. 39.

Гуссерля надає нам поступове видання великого зібрання його творів, то виразнішим стає розвиток, поряд із темою інтенційності, все радикальнішої критики «об'єктивізму» попередньої філософії, включаючи й Дільтея[140], вершиною якої мала б стати претензія: «... Інтенційна феноменологія вперше зробила дух власне галуззю систематичного дослідження й науки і тим самим привела до тотальної перебудови завдань пізнання. Універсальність абсолютного духу охоплює все суще через абсолютну історичність, їй кориться природа, бо вона — духовне утворення»[141]. Не випадково дух як єдине абсолютне, тобто іррелятивне, протиставлено тут релятивності всього, що йому являє себе; навіть більше: Гуссерль сам визнав за своєю феноменологією спадкоємність трансцендентальної постановки питання у Канта й Фіхте: «Буде справедливим додати, що вже від Канта німецький ідеалізм пристрасно прагне подолати наївність (об'єктивізм), що стала досить відчутною»[142].

Ці вислови пізнього Гуссерля можуть бути мотивовані його відстороненням від гайдеґґерівського «Буття й часу», але їм передували нескінченні роздуми іншого плану, й вони доводять, що Гуссерль давно вже мав намір застосувати власні ідеї до проблем історичних наук. Тут ідеться, отже, не про зовнішню близькість до творів Дільтея (або, з часом, Гайдеґґера), а про послідовність його власної критики об'єктивістської психології та об'єктивізму попередньої філософії. Що й з'ясувалося після виходу в світ другого тому «Ідей»[143].

Враховуючи такий стан речей, ми змушені приділити увагу феноменології Гуссерля в наших міркуваннях[144].

Дільтей, коли ознайомився з «Логічними дослідженнями» Гуссерля, цілком слушно торкнувся головного пункту. Згідно з власним свідченням Гуссерля[145], то була апріорна кореляція предмета досвіду й способів даності, що за часів «Логічних досліджень» посіла панівне місце у всіх його останніх творах. Вже у п'ятому логічному дослідженні Гуссерль розробив питання про своєрідність інтенційних переживань і провів різницю між свідомістю, яку він у ролі інтенційного переживання (про що свідчить назва другого розділу) зробив темою дослідження, з одного боку, та реальною спільністю переживань, а також їх внутрішнім сприйняттям, із другого, оскільки вже тут свідомість була для нього не «предметом», а сутнісною підлеглістю. Саме цей пункт мав для Дільтея вирішальне значення. Те, що відкрилося у процесі досліджень сутнісної підлеглості, власне, й стало першим подоланням

[140] Див.: Husserliana, Bd. VI, S. 344.
[141] Ibid., S. 346.
[142] Husserliana, VI, S. 339 u. VI, S. 271.
[143] Див.: Husserliana, Bd. IV, 1952.
[144] Див.: Husserliana, Bd. VI, S. 169. [Пор. із наступним мої праці «Феноменологічний рух» (Kl. Schr. III, S. 150 — 189; in: Bd. 3 der Ges. Werke) й «Наука про суттєвий світ» (Kl. Schr. III, S. 190 — 201; in: Bd. 3 der Ges. Werke).]
[145] Ibid., VI, S. 169.

«об'єктивізму», тому що, скажімо, значення слів не можна було й далі змішувати з реальним психічним змістом свідомості, наприклад, із тими асоціативними уявленнями, що пробуджуються словом. Інтенція значення та його виконання змістовно увійшли до складу єдності значення; й подібно до значень слів, що ми їх уживаємо, усе суще, тобто те, що має для мене значення, корелятивно і сутнісно необхідно набули «ідеальної загальності дійсних та можливих емпіричних способів даності»[146].

Тим самим набула визнання ідея феноменології, тобто вилучення будь-якого буттєвого покладання та дослідження суб'єктивних способів даності, що стала універсальною робочою програмою. Саме вона у принциповому плані мала зробити зрозумілими всяку об'єктивність, всякий буттєвий сенс. Буттєвої значущості, однак, набула також людська суб'єктивність. Отже, її треба розглядати як «феномен», тобто вивчати всю різноманітність способів її даності. Подібне вивчення «Я» у ролі феномена — це не «внутрішнє сприйняття» реального «Я»; але воно не є також простою реконструкцією «свідомості», тобто це — відношення змісту свідомості до трансцендентального Я-полюса (Наторп)[147], а становить високодиференційовану тему трансцендентальної рефлексії. Така рефлексія дає приріст новому вимірові дослідження порівняно з простою даністю феноменів предметної свідомості, даністю в інтенційних переживаннях. Адже існує також даність, яка, власне, не становить предмета інтенційних актів. Усяке переживання несе в собі імпліцитні горизонти «до» і «після», й, зливаючись урешті-решт із континуумом наявних у «до» і «після» переживань, утворює єдність потоку переживань.

Гуссерлівські дослідження конституції часосвідомості виникають із необхідності осягнути спосіб буття цього потоку й тим самим внести суб'єктивність у дослідження інтенційної корелятивності. Від цього моменту всі інші феноменологічні дослідження усвідомлюють себе дослідженнями конституції єдності часосвідомості та в часосвідомості, які, своєю чергою, вже наперед припускають конституцію часосвідомості. Тому одиничність переживання — хоча воно й зберігає власне методологічне значення як інтенційний корелят наявної буттєвої значущості, — це вже не фінальна феноменологічна даність. Всяке подібне інтенційне переживання, попри це, завжди містить у собі двобічний порожній горизонт того, що в ньому, власне, не припускалося, й на що будь-коли може бути сутнісно націлена актуальна думка. У підсумковому рахунку стає зрозумілим, що спільність потоку переживань охоплює ціле всіх таких тематизованих переживань. Тому конституція часової визначеності свідомості лежить в основі усієї проблематики консти-

[146] Ibid., S. 169.

[147] Див.: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888; Allgemeine Psychologie nach kritischer Metode, 1912.

туції свідомості. Потік переживань має характер свідомості універсального горизонту, виходячи з якого тільки й дані — немов переживання — однаковості.

Поняття й феномен горизонту є, запевне, базовим значенням у феноменологічних дослідженнях Гуссерля. За допомогою цього поняття (у нас ще буде змога до нього вдатися), Гуссерль, безперечно, прагне вловити перехід всякої відокремленої інтенційності думки на базову нескінченність цілого. Горизонт — це не застигла межа, а щось таке, що пересувається разом із тобою й запрошує до подальшого руху вперед. Тож інтенційності горизонту, що має конституювати спільність потоку переживань, відповідає така сама всеохоплива інтенційність горизонту предмета. Адже все суще дається як світське і тягне за собою горизонт світу. Гуссерль у своїх коментарях до першого тому «Ідей» прямо й самокритично проголошує, що тоді (у 1933 році) він іще недостатньо розумів значення феномена світу[148]. Внаслідок цього повинна була все більше й більше ускладнюватися теорія трансцендентальної редукції, викладена Гуссерлем у його «Ідеях». Вже замало було простої відмови об'єктивним наукам у значущості, адже за здійсненням «епохи», скасуванням буттєвого припущення наукової думки світ, як передуюча всьому даність, зберігає значущість. Тому теоретико-пізнавальне самоусвідомлення, що ставить питання про апріорі, ейдетичні наукові істини, є не досить радикальним.

Це саме той пункт, де Гуссерль міг відчувати співзвучність власних ідей з інтенціями Дільтея. Дільтей аналогічним чином виступав проти критицизму неокантіанців, оскільки він не міг задовольнитися поверненням до теоретико-пізнавального суб'єкта. «У жилах пізнавального суб'єкта, за конструкціями Локка, Юма й Канта, тече не справжня кров»[149]. Сам Дільтей повертався до єдності життя, до «точки зору життя», й достоту так само вираз Гуссерля «життя свідомості», запозичений, найімовірніш, у Наторпа, вже є свідченням широко виявленої згодом тенденції до вивчення не тільки окремих переживань свідомості, але й прихованих, анонімно-імпліцитних інтенційностей свідомості, до усвідомлення тим же шляхом усієї цілісності буттєвої значущості. Згодом ця тенденція була названа так: прояснити дії «діючого життя».

Той факт, що Гуссерль всюди бачить «дію» трансцендентальної суб'єктивності, просто відповідає завданням феноменологічних досліджень конституції свідомості. Але справжній задум Гуссерля полягає в тому, що він говорить уже не стільки про свідомість, скільки про «життя». Він хоче вийти за рамки актуальності свідомості, яка припус-

---

[148] Див.: Husserliana, Bd. III, S. 390: «Велика помилка в тому, що вихідним пунктом був природний світ (не схарактеризований як «світ» (1922), а також докладніша самокритика (див.: ibid., S. 399) (1929). Поняття «горизонту» й усвідомлення горизонту, про що свідчить шостий том «Гуссерліани» (Husserliana, Bd. VI, S. 267), було навіяне поняттям *«fringes»* У. Джеймса.

[149] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. I, S. XVIII.

кає, навіть за рамки потенційності спів-припущення, — до універсальності діяння, бо тільки воно може бути мірилом універсальності вчиненого, тобто конструйованого у власній значущості. Всеохопливий горизонт, у принципі, сконструйовано інтенційністю анонімною, тобто саме її ніхто не створював. Гуссерль, свідомо виокремлюючи поняття світу, що охоплює універсум наук, назвав таке феноменологічне поняття світу «буттєвим світом», тобто світом, у який ми вжилися, ідучи за природною установкою, але такий світ не буде для нас предметним, бо він — наперед визначена основа усякого досвіду. Цей світовий горизонт передбачається кожною наукою, а тому він первинніший за власне науку. Цей «світ» як феномен горизонту сутнісно співвіднесений з об'єктивністю, й саме така співвіднесеність водночас означатиме, що він існує серед «мінливої ситуаційності»[150]. Буттєвий світ перебуває завжди в русі постійної релятивації значущості.

З усього сказаного видно, що поняття *буттєвого світу*[151] відокремлюється відносно будь-якого суб'єктивізму. За змістом це — історичне поняття, що розуміє не універсум буття, не «сущий світ». Із нескінченного руху історично-людських світів навіть неможливо усвідомлено скласти нескінченну ідею дійсного світу. Безумовно, можна поставити питання щодо структури того, чим охоплені всі, будь-коли пережиті нами світи й що становить просто можливий досвід світу, й у такому розумінні цілком доречно говорити про онтологію світу. Подібна онтологія світу завжди була б чимось зовсім іншим порівняно з тим, чого могли б досягти природничі науки, навіть коли б вони виконували свою місію. Така онтологія — це вже завдання філософії, предметом якої є сутнісний порядок світу. Але поняття «буттєвого світу» має на увазі дещо інше, а саме: те ціле, в яке ми вживаємося у ролі істот, що живуть історично. Тут не можна уникнути того висновку, що ідея універсуму можливих історично-буттєвих світів принципово нездійсненна саме з причини історичного досвіду, на який вона спирається. Безмежність минулого, а передовсім відкритість історичного майбутнього, несумісні з ідеєю історичного універсуму. Гуссерль зробив цей висновок, не боячись «привиду» релятивізму[152].

Зрозуміло, що буттєвий світ завжди становить водночас і загальний світ, несучи в собі й співіснування інших світів. Це персональний світ, а такий персональний світ завжди передбачається як значущість у природному становленні. Та як можна обґрунтувати подібну значущість через дію суб'єктивності? Для феноменологічного аналізу конституції свідомості — це становить чи не складніше завдання, парадоксальність

---

[150] Husserliana, Bd. VI, S. 148.

[151] [Про проблему буттєвого світу останнім часом написано, окрім моїх праць, у: Bd. 3 der Ges. Werke («Феноменологічний рух» та «Наука про буттєвий світ»), а також подібно спрямованих творів Л. Ландгребеса, чимало нового: А. Шютц, Г. Бранд, У. Клеггенс, К. Дюзінг, П. Янсен та ін.].

[152] Husserliana, Bd. VI, S. 501.

якого була темою постійних роздумів Гуссерля. Яким чином у чистому «Я» виникне щось, те, що не має об'єктивної значущості, але теж прагне бути «Я»?

Принцип радикального ідеалізму, що завжди повертається до конституюючих актів, трансцендентальної суб'єктивності, повинен, слід гадати, прояснити свідомість універсального горизонту, тобто «світ», і передовсім — інтерсуб'єктивність цього світу, тобто світ як загальний для багатьох індивідів, що своєю чергою включатиме до себе суб'єктивність. Трансцендентальна рефлексія,— а вона має скасувати всяку значущість світу й всяку попередню завданість іншого,— своєю чергою повинна мислитися як охоплена буттєвим світом. Рефлексуюче «Я» усвідомлює себе таким, що живе у цільових визначеннях, основою для чого править буттєвий світ. Отже, завдання конституювання буттєвого світу (поряд з інтерсуб'єктивністю) становить парадокс. Та Гуссерль вважає все це уявними парадоксами. Він переконаний, що парадокси вирішуються, коли по-справжньому послідовно дотримуватися трансцендентального сенсу феноменологічної редукції, без дитячого страху перед трансцендентальним солипсизмом. Враховуючи цю конкретну тенденцію у формуванні гуссерлівських ідей, я вважаю за помилкове приписувати йому якусь двозначність поняття конституювання як чогось середнього між визначенням творення та його твором[153]. Гуссерль сам наголошує, що в процесі розвитку свого мислення він досить ґрунтовно подолав страх перед «витвором ідеалізму». Його теорія феноменологічної редукції, навпаки, уперше прагне реалізувати дійсний смисл цього ідеалізму. Трансцендентальна суб'єктивність — це «пра-Я», а не «одне-з-Я». Для неї уже звільнено ґрунт наперед даного світу. Вона — це іррелятивність як така, з чим співвіднесена кожна релятивність, у тому числі й релятивність «Я» того, хто досліджує.

У Гуссерля, між тим, уже є момент, що становить очевидну загрозу всій цілісності таких рамок. Насправді його позиція є чимось більшим, ніж сама радикалізація трансцендентального ідеалізму, й для такого «щось більше» характерна функція, запозичена у нього поняттям «життя». «Життя» — це не тільки «просте життя» природної установки. «Життя» — це також, і аж ніяк не менше того, трансцендентально зредукована суб'єктивність, що саме й становить джерело усіх об'єктивацій. Гуссерль називає «життям» те, що він підкреслює як свій власний здобуток, піддавши критиці наївний об'єктивізм попередньої філософії. Саме досягнення, за Гуссерлем, полягає в показі уявності загальноприйнятої теоретико-пізнавальної контроверзи ідеалізму й реалізму й висуненні на її місце і вивченні внутрішньої злагодженості суб'єктивного та об'єктивного[154]. Так пояснюється поворот, вихідний пункт яко-

[153] Що й робить Е. Фінк у своїй доповіді «L'analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative», in.: Problèmes actuels de la Phénoménologie, 1952.

[154] Див.: Husserliana, Bd. VI, Par. 34, S. 265 f.

го — «діяльне життя». «Радикальний перегляд світу — це систематичний і суто іманентний розгляд суб'єктивності, спрямованої «назовні»[155]. Аналогічний випадок — єдність живого організму, що його повністю можна розглядати й аналізувати ззовні, хоча зрозуміти можливо, «тільки звертаючись до його прихованих коренів...»[156]. Ставлення до світу суб'єкта, тим самим, робиться зрозумілим не завдяки свідомим переживанням та їх інтенційності, а завдяки анонімним «виявам» життя. Наведене тут Гуссерлем порівняння з організмом — це, вочевидь, щось більше, ніж порівняння. Його необхідно, як він категорично наголосив, сприймати в буквальному розумінні слова.

Якщо уважно простежити подібні й інші мовні та поняттєві натяки, що подеколи трапляються в Гуссерля, то вони підводять до спекулятивного розуміння життя, того розуміння, що його створив німецький ідеалізм. Гуссерль хоче сказати, що суб'єктивність не можна уявляти як протилежність об'єктивності, тому що подібне поняття суб'єктивності розумілося б тоді об'єктивістськи. Натомість його трансцендентальна феноменологія прагне бути «корелятивним дослідженням». Але це означатиме: співвідношення буде первинним, а «полюси», результат його розпаду-розгортання[157], охоплюються ним самим подібно до того, як буттєве охоплює всі свої буттєві вияви через єдність свого органічного буття. «Наївність міркувань про «об'єктивність», коли цілком випадають з поля зору дійсно конкретно-дійові суб'єктивності, наївність дослідника природи й загалом світу, який сліпий до того, що всі істини й весь об'єктивний світ, із якого складено субстрат його формул, суть його власний, у ньому самому створений *життєсобраз*, — подібна наївність, природно, буде просто неможливою, як тільки до центру уваги потрапить *життя*, — пише Гуссерль стосовно Г'юма[158].

Роль, надана тут поняттю життя, відповідає, очевидно, дільтеївським дослідженням поняття взаємозв'язку переживань. Подібно до того, як Дільтей виходить із переживань, аби створити поняття психічного взаємозв'язку, так і Гуссерль доводить передування і сутнісну необхідність єдності потоку переживань порівняно з одиничністю переживань. Що й доводить міру дійсної спільності між обома мислителями. І Гуссерль, і Дільтей повертаються до конкретності життя.

Стосовно обох цілковиту слушність має запитання, чи були вони на рівні спекулятивних вимог, пред'явлених поняттям життя. Дільтей прагне вивести побудову історичного світу з рефлексійності, що внут-

---

[155] Ibid., S. 116.

[156] Незрозуміло, яким чином можуть устояти перед оцим *методологічно* продуманим вердиктом новітні спроби розіграти буття «природи» як козирну карту проти історичності.

[157] [Пор.: *Wolzogen C.* «Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation», 1984, а також мою рецензію в: Philos. Rdsch., 32 (1985), S. 160].

[158] Husserliana, Bd. VI, S. 99.

рішньо притаманна життю, Гуссерль — вивести конституцію історичного світу з «життя свідомості». Тому слушним буде запитати, чи не деформується в обох випадках специфічний зміст цього поняття життя через теоретико-пізнавальну схему такого виведення з кінцевих заданостей пізнання. І Гуссерль, і Дільтей опинилися тут перед однаковою перешкодою. Іманентні заданості рефлексійно опитуваної свідомості мають у собі «Ти» не безпосередньо й не первісно. Гуссерль цілком слушно підкреслив, що «Ти» не володіє характером іманентної трансценденції, що властивий для предметів світу зовнішнього досвіду. Адже будь-яке «Ти» — це *alter ego*, тобто його розуміють виходячи з *ego* й водночас немов щось відокремлене від нього, самостійне як ego. У найважчих дослідженнях Гуссерль намагався прояснити аналогію між «Я» і «Ти», яку Дільтей суто психологічно інтерпретував як властивий відчуттю висновок за аналогією на шляху інтерсуб'єктивності спільного світу. Він був досить послідовним, аби ніяким чином не обмежити при цьому теоретико-пізнавальної прерогативи трансцендентальної суб'єктивності. Але і в Дільтея, і в Гуссерля — одне й те ж онтологічне передрішення. Інший спочатку буде розумітися як річ, що сприймається, а потім, завдяки вчуттю, вчуванню, перетвориться на «Ти». У Гуссерля, безумовно, таке поняття вчування розуміється суто трансцендентально[159], але все ж таки воно зорієнтоване на коло життя, що сягає далеко за рамки свідомості[160] і куди воно прагне повернутися.

Отже, насправді в обох мислителів лишився нерозгорнутим спекулятивний зміст цього поняття життя. Дільтей лише з полемічною метою намагається протиставити точку зору життя метафізичному мисленню, а Гуссерль, щонайменше, не уявляє собі зв'язку цього поняття з метафізичною традицією, особливо ж — із спекулятивним ідеалізмом.

У цьому аспекті набули надзвичайної актуальності надруковані у 1956 році, на жаль, вельми фрагментарні рукописи з архіву графа Йорка[161]. Хоча вже Гайдеґґер прямо спирався на геніальні думки цієї видатної людини, визнаючи в його ідеях певну перевагу над працями Дільтея, але такому ставленню завжди протистояв саме той факт, що Дільтей залишив по собі великий труд усього життя, тоді як вислови графа у його листах ніколи не складали широкого систематичного взаємозв'язку. Рукописи, що належать до останніх років життя графа Йорка, докорінно змінили ситуацію. Нехай це лише фрагмент, але його

[159] Заслуга дисертації Д. Зінна «Трансцендентальна інтерсуб'єктивність та її буттєві горизонти у Е. Гуссерля» (Гайдельберґ, 1959) полягає в розпізнанні методологічного трансцендентального змісту базового для конституції інтерсуб'єктивності поняття «вчування», що випало з уваги Альберта Шютца в його праці «Проблема трансцендентальної інтерсуб'єктивності у Гуссерля» (див.: Philosophische Rundschau, V, 1957, H. 2). [І надруковані в Philos. Rdsch. 14 (1967), S. 81 – 182 думки Д. Зінна про Гайдеґґера можуть правити за чудовий підсумок інтенцій пізнього Гайдеґґера.]

[160] Я натякнув тут на широкі перспективи, що їх відкрило запроваджене Віктором фон Вайцзеккером поняття «ґештальтколо» *(Gestaltkreis)*.

[161] Див.: Bewusstseinsstellung und Geschichte, Tübingen, 1956.

систематичний задум розгорнуто настільки послідовно, що надалі вже не виникали прикрі помилки стосовно значення цих спроб для історії філософської думки.

Йому вдалось саме те, чого ми не знайдемо у Дільтея з Гуссерлем. Між спекулятивним ідеалізмом та новим емпіричним підходом виявилися наведеними мости, оскільки в обох напрямках змістова проблема життя розроблялася як поняття, що їх, власне, охоплює. Вже аналіз буттєвості, що саме становить вихідний пункт графа Йорка, хоч би яким спекулятивним він видавався, асимілював природознавчий спосіб мислення, навіть більше — дарвінівське розуміння життя. Життя — це самоствердження. Воно — базис. Структура життєвості полягає в тому, щоб створити пра-поділ, тобто у поділі та розчленуванні самої себе самостверджуватися у ролі спільності. Пра-поділ, однак, становить також суть самосвідомості, адже хоча вона й роздвоїлася на постійні «самодин» та «інші», полягає, як життєвість, у грі або контргрі своїх конститутивних факторів. Про нього, як і про все життя, можна сказати, що він становить спробу, тобто експеримент. «Спонтанність і залежність — головні характерні риси свідомості, конститутивні в галузі соматичної й психічної артикуляції, адже ні зір, і тілесні відчуття, ні уява, воління й відчування не бувають безпредметними»[162] Свідомість також треба розуміти у вигляді ставлення до життя. Таким чином граф Йорк окреслив методологічну фундаментальну вимогу до філософії, й саме тут він відчув свою спільність із Дільтеєм. Треба повернути мислення до цієї прихованої основи (Гуссерль сказав би: прихованої діяльності). Але тут необхідна напруга філософської рефлексії, адже філософія протистоїть тенденціям життя. Граф Йорк писав: «Але наше мислення рухається у реальності свідомості» (тобто: вона не усвідомлює реального співвідношення таких «результатів» з життєвою поведінкою, на чому ґрунтуються результати). «Його передумовою залишиться здійснена роздвоєність»[163]. Тим самим граф Йорк хотів сказати, що результати мислення являють собою результати лише завдяки тому, що вони виокремлені, що змогли відокремитися від ставлення до життя. Звідси граф Йорк робить висновок, що філософія повинна переглянути таке ділення. Вона повинна у зворотному напрямку повторити експеримент життя, «аби пізнати ставлення, що зумовлює результати життя»[164]. Все це може бути сформульовано досить об'єктивістськи та природознавчо, а гуссерлівська теорія редукції, навпаки, буде спиратися на свій суто трансцендентальний спосіб мислення. Насправді ж у сміливих та цілеспрямованих роздумах графа Йорка не тільки виразно проглядає загальна тенденція Дільтея й Гуссерля. Граф Йорк швидше демонструє тут власну істинну перевагу над ними обома. Адже тут він дійсно мис-

---

[162] Ibid., S. 39.
[163] Ibid.
[164] Ibid.

лить на рівні філософії тотожності спекулятивного ідеалізму, завдяки чому й можна розгледіти приховане походження самого поняття життя, того, що було метою Гуссерля й Дільтея.

Коли уважно простежити весь хід міркувань графа Йорка, то впадає в око той факт, що у них знайшли втілення мотиви ідеалістичності. Граф Йорк викладає тут ідею структурної *відповідності життя й самосвідомості*, вже розвинуту Гегелем у «Феноменології духу». Так в останні, франкфуртські роки життя Гегеля, про що свідчать фрагменти рукописів, центрального значення для його філософії набула проблема життя. У «Феноменології духу» феномен життя здійснив вирішальний перехід від свідомості до самосвідомості, й це аж ніяк не неприродний взаємозв'язок, тому що існує певна аналогія між життям і свідомістю. Життя визначається тим, що жива істота сама відрізняє себе від світу, в якому вона живе і з яким залишається у зв'язку, зберігаючи себе в такому саморозрізненні. Самозбереження живого відбудеться тоді, коли до нього включиться суще поза ним. Все живе існує за рахунок того, що для нього чуже. Фундаментальний факт життєвості — асиміляція. Розрізнення водночас постає немов не-розрізнення. Чуже привласнюється.

Подібній структурі живого, як показав і Гегель, на думку графа Йорка, відповідає суть самосвідомості. Її буття полягає в умінні все й кожне зробити предметом свого знання, а в усьому й кожному, що пізнається, знати саму себе. Як себе-від-себе-розрізнення, і як самосвідомість вона одночасно становить і всеохоплення, коли зливається сама з собою.

Безперечно, йдеться про щось більше, ніж про звичайний структурний збіг життя й самосвідомості. Гегель має слушність, коли діалектично виводить самосвідомість із життя. Що життєве, те насправді ніколи по-справжньому не пізнається через предметну свідомість, напруженням розуму, який намагається проникнути у закон явищ. Життєве є зовсім не того ґатунку, коли ззовні можна було б дійти «осягнення життєвості». Навпаки, єдиний спосіб осягнути життєве — це осягнути його зсередини. Гегель обіграв історію з покривалом із Саїсу, коли описував внутрішню самооб'єктивацію духу: тут — «споглядання внутрішнього у внутрішньому»[165]. Життя можна випробувати тільки способом самовідчуття, заглиблення всередину, власної життєвості. Гегель показав, що таким чином досвід спалахує та згасає у формі жадань і задоволення жадань. Самовідчуття вітальності, де життєвість себе усвідомлює,— це неістинна форма, найнижче формоутворення самосвідомості, оскільки водночас свідомість себе знищує у задоволенні жадань. Та хоч би яким неістинним воно було, порівняно із предметною істиною, в усвідомленні чогось чужого, воно як вітальне почуття все ж таки становить першу істину самосвідомості.

---

[165] Див.: *Hegel*. Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, S. 128.

Тут, на мою думку, якраз і є той пункт, звідки починаються плідні дослідження графа Йорка. Відповідність життя й самосвідомості він використав для того, щоб на їх основі накреслити методологічну директиву і відповідно до цього визначити суть і завдання філософії. Основні поняття графа Йорка — проекція й абстракція. Проекція й абстракція складають первинне ставлення до життя. Але вони мають ту ж саму значимість й для повторного історичного стосунку. Оскільки філософська рефлексія теж відповідає структурі життєвості, й лише оскільки це так, остільки вона й досягає власної легітимності. Отже, її завдання полягає у тому, щоб зрозуміти переживання свідомості, виходячи з їх першоджерела, розуміючи їх як результати, тобто у ролі проекції первісного життя та його пра-ділення.

Граф Йорк зводить до рангу методологічного принципу те, що згодом Гуссерль широко здійснив у своїй феноменології. Зрозуміло, яким чином взагалі могли зустрітися настільки різні філософи, Дільтей і Гуссерль. Вони обидва залишили позад себе абстракцію неокантіанства. Граф Йорк погоджується з ними, хоча він насправді досяг більшого. Адже він не тільки повертається до життя з теоретико-пізнавальною метою, а ще й зберігає розроблений Гуссерлем метафізичний взаємозв'язок життя й самосвідомості. Саме тут він перевершив і Дільтея, і Гуссерля.

Теоретико-пізнавальні рефлексії Дільтея, як ми бачили, виявилися помилковими такою мірою, якою він надто близько зімкнув об'єктивність науки на ставлення до життя й спрямованості життя до усталеного. Гуссерль, урешті-решт, взагалі ніяк конкретніше не визначав, що таке життя, хоча осердя феноменології, кореляційне дослідження, насправді спрямовується через структурний зразок ставлення до життя. *Граф Йорк, однак, перекидає все ще відсутній міст поміж гегелівською феноменологією духу та гуссерлівською феноменологією трансцендентальної суб'єктивності*[166] Яким же чином він сам прагнув уникнути діалектичного метафізування життя, за що він дорікає Гегелеві, на це запитання нам, на жаль, фрагмент його рукопису відповіді дати не може.

b) Гайдеггерів проект герменевтичної феноменології[167]

Тенденція, сформульована Дільтеєм і графом Йорком у вигляді загальної для них обох настанови «здобувати, виходячи з життя», відображена у зверненні Гуссерля від об'єктивності науки до буттєвого світу, була також головною для перших виступів *Гайдеггера*. Але він більше

---

[166] До цього вкрай змістовного взаємозв'язку див. чудові примітки у праці: *Waehlens A. de.* Existense et Signification. Louvain, 1957, p. 7 – 29.

[167] [Пор. із наступним також мою книгу: «Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk», Tübingen, 1983; Bd. 3 der Ges. Werke].

не торкався теоретико-пізнавальних наслідків, які полягали в тому, що повернення до життя (Дільтей) або трансцендентальна редукція (шлях радикальної самосвідомості, за Гуссерлем) як власний методологічний фундамент мали само-даність переживань. Навпаки, все це стало предметом його критики. Під гаслом «герменевтики фактичності» Гайдеґґер протиставив сйдетичній феноменології Гуссерля та розрізненню між фактом і суттю парадоксальну вимогу. Фактичність існування, що не може бути обґрунтована і виведена, екзистенція, не чисте *cogito* як суттєва конституція типової загальності — ось що повинне було стати базисом феноменологічної постановки питання. Настільки ж смілива, наскільки й важкоздійснена ідея!

Критичний бік ідеї, звичайно, не був цілковито новим. Вона вже була осмислена молодогеґельянцями в їхній критиці ідеалізму, а тому зовсім не випадковий сам факт, що продукт духовної кризи геґельянства К'єркеґор перетворився на предмет уваги решти критиків неокантіанського ідеалізму, в тому числі й Гайдеґґера. Проте, з іншого боку, ця критика ідеалізму тоді, та й сьогодні теж, протистояла всеохопливому викликові трансцендентальної постановки питання. Тому, оскільки трансцендентальна рефлексія не хоче залишити непродуманим жодного можливого мотиву думки при розгортанні змісту духу, — а з часів Геґеля саме такою була претензія трансцендентальної філософії, — вона будь-яке можливе заперечення вже містить у тотальній рефлексії духу. Це має стосунок також і до трансцендентальної постановки питання, в рамках якої Гуссерль поставив перед феноменологією як універсальне завдання саме конституювання кожної буттєвої значущості. Очевидно, що вона мусила включати у себе й фактичність, акцентовану Гайдеґґером. Так, Гуссерль враховував можливість визнати «буття-у-світі» проблемою інтенційності горизонту трансцендентальної свідомості, тому абсолютна історичність трансцендентальної суб'єктивності також повинна була сприяти у засвідченні змісту фактичності. Тому Гуссерль, який послідовно йшов за власною ідеєю «пра-Я», міг заперечити Гайдеґґеру, що сенс фактичності — це сйдос, тобто він суттєво належить до ейдетичної сфери сутнісних загальностей. Якщо ми з такої точки зору проглянемо нариси найпізніших творів Гуссерля, особливо тих текстів, що зібрані в сьомому томі «Гуссерліани» за темою «Криза європейських наук», то серед них ми виявимо багаторазовий аналіз «абсолютної історичності» з послідовною розробкою проблематики «Ідей», що саме відповідають революційному і полемічному починанню Гайдеґґера[168].

[168] Привертає до себе увагу той факт, що у всій попередній «Гуссерліані» майже цілком відсутня пряма, поіменна дискусія з Гайдеґґером. Річ, звісно, не тільки в обставинах біографії. Найімовірніше, що Гуссерль міг постійно відчувати себе втягнутим у двозначність, чим видавався йому реалізований Гайдеґґером у «Бутті й часі» підхід — чи то трансцендентальна феноменологія, чи то її критика. Він міг упізнати в книзі свої думки, але тут вони були зорієнтовані цілком інакше, а тому, на думку Гуссерля, полемічно перекручені.

Наскільки я можу пригадати, Гуссерль теж замислювався над проблематикою парадоксів, що виростали з проведення його трансцендентального соліпсизму. Тому зовсім нелегко предметно визначити цей пункт, виходячи з якого Гайдеґґер міг виступити проти феноменологічного ідеалізму Гуссерля. Треба також визнати, що гайдеґґерівський проект у «Бутті й часі» не повністю відірвався від проблемного ґрунту трансцендентальної рефлексії. Сама ідея фундаментальної онтології та обґрунтування її через існування, що ставить питання буття, а також аналітика цього існування, спочатку здавалися насправді зразком нового проблемного виміру в рамках трансцендентальної феноменології[169]. Те, що всякий зміст буття й об'єктивності можна зрозуміти і засвідчити, тільки виходячи з часовості й історичності самого існування (цілком можлива формула для спрямованості «Буття й часу»), — цю думку Гуссерль теж обмірковував на свій лад, тобто виходячи з абсолютної історичності «пра-Я». Тому якщо методологічна програма Гайдеґґера була критично загострена проти поняття трансцендентальної суб'єктивності, до чого Гуссерль зводив усіляке кінцеве обґрунтування, то Гуссерль міг би назвати ідею Гайдеґґера нерозумінням радикальності трансцендентальної редукції. Він, безперечно, стверджував би, що сама трансцендентальна суб'єктивність подолала й відкинула всі імплікації онтології субстанції й водночас — об'єктивізм традиції. *Гуссерль також бачив себе у протиріччі до всієї метафізики.*

Проте зауважимо той знаменний факт, що для Гуссерля це протиріччя було найменш гострим там, де йдеться про трансцендентальну постановку питання, запроваджену Кантом, його попередниками та послідовниками. Радикальну самосвідомість, цю найглибшу спонуку Гуссерля, у якій він узагалі вбачав суть філософії Нового часу, Гуссерль обґрунтував на Декартові та англійцях, ідучи за методологічним прикладом кантівської критики. Його «конститутивна» феноменологія, щоправда, вирізнялася універсальністю поставленого завдання, яке було чужим для Канта й якого не змогло досягти також неокантіанство, що не мало сумніву щодо «факту науки».

Однак саме посилання Гуссерля на своїх попередників виключає можливість іґнорувати його відмінність від Гайдеґґера. Гуссерлівська критика об'єктивізму попередньої філософії стала методологічним продовженням тенденцій Нового часу, розуміючи себе в якості такого. Претензія Гайдеґґера, навпаки, від самого початку була претензією телеології під зворотним знаком. У своєму починанні він бачив не стільки втілення давно підготовленої, обґрунтованої тенденції, скільки, навпаки, поворот до першоджерел філософії Заходу та відновлення забутої давньогрецької суперечки про «буття». Природно, вже на момент появи «Буття й часу» було вирішено, що таке повернення до найдавнішого є водночас виходом за позиції сучасної філософії, тож, звичайно, ніяк не

[169] Як це миттю ж підкреслив О. Беккер. Див.: Husserlfestschrift, S. 39.

випадково Гайдеґґер включив тоді до розвитку феноменологічної філософії дослідження Дільтея разом із ідеями графа Йорка[170]. Проблема фактичності виступила також як центральна проблема історизму, щонайменше у формі критики геґелівського діалектичного припущення про панування розуму в історії.

Отже, зрозуміло було, що Гайдеґґерів начерк фундаментальної онтології мав би поставити на передній план проблему історії. Та незабаром з'ясувалося, що не вирішення проблеми історизму, не поглиблене обґрунтування наук узагалі й навіть не гранично радикальне, як у Гуссерля, самообґрунтування філософії становить сенс *фундаментальної онтології, бо цілком була переінакшена власне ідея обґрунтування*. Це було аж ніяк не те ж саме, що в Гуссерля, коли Гайдеґґер намагався інтерпретувати буття, істину й історію, виходячи з абсолютної часовості. Адже вона не була темпоральністю «свідомості» чи трансцендентального «пра-Я». Коли час розкрився горизонтом буття, то, за ходом думки в «Бутті й часі», такий підхід спершу здавався посиленням трансцендентальної рефлексії, як здобуток вищого ступеня. Онтологічна необґрунтованість трансцендентальної суб'єктивності, за яку Гайдеґґер дорікав гуссерлівській феноменології, була саме тим, що, на його думку, можна здолати шляхом відродження проблеми буття. Що таке буття — це має визначитися у горизонті часу. Отже, структура темпоральності набувала вигляду онтологічного визначення суб'єктивності. Але вона була чимось більшим. Теза Гайдеґера проголошувала: саме буття й є часом. Тим самим був підірваний увесь суб'єктивізм новітньої філософії — й навіть, що дуже швидко мало з'ясуватися, увесь проблемний горизонт метафізики, завороженої буттям як наявністю. Не кінцеве існування трансцендентальної постановки питання робить настанову про те, що від усякого іншого сущого існування відрізняється саме усвідомленням буття. Навпаки, йдеться про зовсім інше обґрунтування, коли воно вперше уможливлює всяке розуміння буття, й саме воно становитиме те, що взагалі є «наявністю». Питання до основоположного, до того, що «наявне», — це питання про буття, але зорієнтоване в напрямку, що у всіх попередніх запитуваннях метафізики неминуче лишався неосмисленим чи навіть прямо приховувався метафізичною проблемою буття. Як відомо, Гайдеґґер розкрив сутнісну забутість буття, що панує у західному мисленні від часів грецької метафізики, на прикладі онтологічних утруднень, спричинених цьому мисленню проблемою «ніщо». Коли він поставив питання буття водночас із питанням про «ніщо», то цим пов'язав між собою початок і кінець метафізики. Те, що питання буття можна ставити, виходячи з питання про «ніщо», передбачало мислення про «ніщо», й саме тут метафізика виявилася неспроможною.

Тому в ролі справжнього попередника гайдеґґерівської постановки питання про буття й опозицію під цим гаслом щодо проблемного на-

---

[170] Див.: *Heidegger M.* Sein und Zeit, § 77.

прямку західної метафізики фігурувати може не Дільтей і не Гуссерль, а, найімовірніше, — *Ніцше*. Це, слід гадати, Гайдеґґер усвідомив лише згодом. Однак ретроспективний погляд дає нам змогу сказати: у самому підході «Буття й часу» вже містилися завдання: підняти радикальну критику «платонізму» Ніцше на рівень традиції, що підпадала під його критику, зустріти метафізику Заходу на належному для неї рівні, розпізнати й подолати трансцендентальну постановку питання як наслідок суб'єктивізму Нового часу.

Те, що Гайдеґґер врешті-решт назвав «поверненням», було не новим витком у розвитку трансцендентальної рефлексії, а прояснення і виконанням саме такого завдання. Втім, «Буття й час» критично розкрило онтологічну невизначеність гуссерлівського поняття трансцендентальної суб'єктивності. Гайдеґґер сам формулював власну експозицію питання буття все ж таки засобами трансцендентальної філософії. Насправді ж оновлення цієї проблеми — завдання, яке поставив перед собою Гайдеґґер, — означає, що він у глибинах «позитивізму» феноменології угледів *нерозв'язну чільну проблему метафізики*, що у своїй останній кульмінації приховувалася в понятті духу, — саме так, як його мислить спекулятивний ідеалізм. Тому Гайдеґґер пішов до онтологічної критики спекулятивного ідеалізму через критику Гуссерля. У своєму обґрунтуванні «герменевтики фактичності» він не іде далі розвинутого класичним ідеалізмом поняття духу та очищеного феноменологічною редукцією тематичного поля трансцендентальної свідомості.

Герменевтична феноменологія Гайдеґґера й аналіз історичності існування були націлені на загальне оновлення проблеми буття, а не на теорію наук про дух або навіть подолання апорій історизму. Вони являли собою лише актуальні проблеми, за допомогою яких можна було довести наслідки гайдеґґерівського радикального оновлення проблеми буття. Та саме завдяки радикальності постановки питання Гайдеґґеру пощастило вийти з ускладнень, серед яких застрягли дільтеївські та гуссерлівські дослідження фундаментальних понять гуманітарних наук.

Прагнення Дільтея дійти розуміння гуманітарної науки, виходячи з самого життя та взявши за вихідну точку життєвий досвід, насправді, як ми вже показали, ніколи не узгоджувалося з картезіанським поняттям науки, що його він і дотримувався. Хоч би як Дільтей акцентував споглядання в ролі тенденції життя й властиве йому «тяжіння до сталого», але об'єктивність науки, що її він розумів як об'єктивність результатів, походила з інших джерел. Тому Дільтей не зміг перебороти таку постановку питання, яку сам обрав і сам звів до того, щоб гносеологічно виправдати методологічну своєрідність «наук про дух» і тим самим поставити їх нарівні з природничими науками.

На противагу цьому Гайдеґґер міг тепер починати зовсім по-новому, оскільки Гуссерль, як ми переконалися, вже зробив повернення до життя універсальною робочою темою, отже, міг більше не звертати уваги на питання методів гуманітарних наук. Його аналіз життєвого світу й

анонімного припущення сенсу, що становлять ґрунт усякого досвіду, створили цілком нове тло питання про наукову об'єктивність гуманітарних наук. Отже, поняття наукової об'єктивності виявилося окремим частковим випадком. Наука — менш за все факт, із якого треба виходити. Навпаки, конституція наукового світу становить специфічне завдання, а саме: завдання прояснення тієї ідеалізації, що невід'ємна від науки. Але таке завдання не є першочерговим. При поверненні до «діяльного життя» протилежність між природою й духом утратить остаточну значущість. І «науки про дух», і науки про природу треба вивести з-під впливу інтенційності універсального життя, тобто з абсолютної історичності. Тільки розуміння задовольняє самосвідомість філософії.

Гайдеґґер надав цим ідеям нового, радикального повороту в світлі оновленого питання буття. Він іде за Гуссерлем у тому, що не треба, як Дільтей, відмежовувати історичне буття від природного буття, аби гносеологічно узаконити методологічну своєрідність історичних наук. Радше навпаки: спосіб пізнання природничих наук є певним різновидом розуміння, що «захопилося законним завданням осягнення наявного у його сутнісній незбагненності»[71]. *Розуміння* — це не примиренський ідеал людського життєвого досвіду в старечій епосі духу, як у Дільтея, але це також не останній методологічний ідеал філософії на противагу до наївності простого життя, за Гуссерлем; навпаки, це вже *першопочаткова форма існування*, що являє собою буття-у-світі. До будь-якої диференціації розуміння на окремі напрямки прагматичного й теоретичного інтересу розуміння становить спосіб буття людини, оскільки воно є здатністю буття й «можливістю».

На тлі подібного екзистенційного аналізу існування, з усіма його далекосяжними безмірними наслідками щодо завдань загальної метафізики, коло проблем гуманітарної герменевтики несподівано починає набувати зовсім іншого вигляду. Розробці такого нового аспекту герменевтичної проблеми й присвячено цю працю. Коли Гайдеґґер відродив проблему буття й тим самим піднявся над попередньою метафізикою загалом, а не тільки над її кульмінаційним виявом у картезіанстві науки й трансцендентальної філософії Нового часу, він відвоював принципово нову позицію відносно апорій історизму. Поняття розуміння стало відтепер не методологічним поняттям за Дройзеном. Але розуміння теж не буде, за дільтеївською спробою герменевтичного обґрунтування гуманітарних наук, інверсивною операцією, що наслідує потяг життя до ідеальності. Розуміння — це первинна буттєва характеристика самого життя людини. Тому коли Міш, дослідник Дільтея, визнав «вільну віддаленість від себе самого» однією з фундаментальних структур людського життя, на що спирається кожне розуміння, то радикальне онтологічне міркування Гайдеґґера має за мету прояснити цю структуру існування через «трансцендентальну аналітику існування». Гайдеґґер

[71] *Heidegger M.* Sein und Zeit, S. 153.

відкрив проєктивний характер будь-якого розуміння й мислив власне розуміння як рух трансцендування, піднесення над сущим.

Це — досить сміливий виклик традиційній герменевтиці[172]. У німецькій мові, щоправда, розумінням називають також практично зорієнтоване уміння (*er versteht nicht zu lesen*, буквально: «він не розуміє читати», що означатиме: *er versteht sich nicht auf das Lesen* — «він не розуміється на читанні», «він не вміє читати»). Але ж остання фраза на вигляд суттєво відмінна від уживаного в науці, гносеологічно спрямованого розуміння. Однак коли уважно придивитися, то, звичайно, виявляється й спільний момент: в обох значеннях розуміння поєднується з пізнанням, тобто з тим, що хтось у чомусь розібрався. Таким же чином той, хто «розуміє» текст (чи навіть закон!),— не тільки, зрозумівши, проектує себе на певний сенс зусиллям розуміння, і довершене розуміння означає для нього стан нової духовної свободи. Це включає в себе різноманітність можливостей витлумачення, розгляд зв'язків, формування висновків і т. ін., у чому й полягає — в галузі розуміння тексту — те, що зветься «розібратися в...». Отже, для того, хто намагається розібратися в машині, хто розуміється на ній або хто знається на ремеслі — навіть за умови, що розуміння доцільності наслідує зовсім інші норми, ніж розуміння побутових виявів чи текстів, — для нього справедливим залишиться те, що *всяке розуміння є в кінцевому підсумку саморозумінням*. Врешті-решт розуміння виразу також передбачає не тільки безпосереднє осягнення того, що міститься у виразі, але й конкретне усвідомлення замкнутого внутрішнього, що його можна збагнути розумінням; отже, замкнуте робиться знайомим. Тобто, ми у ньому «розібралися». Оскільки для всіх випадків буде правильним, що той, хто розуміє, розуміє себе, проектує себе на власні можливості[173]. Традиційна герменевтика неадекватно звузила проблемний горизонт, що підлягає розумінню. Те розширення, що його здійснив Гайдеґґер, коли сягнув далі, ніж те зробив Дільтей, саме тому виявилося таким плідним і для герменевтики. Звичайно, Дільтей заперечував природничі методи в гуманітарних науках, а Гуссерль навіть назвав «абсурдом» вживання природознавчого поняття об'єктивності для «наук про дух» і констатував суттєву релятивність усіх історичних світів та всякого історичного пізнання[174]. Але лише нині, на основі екзистенційної майбутності людського існування, уперше виявилася у всій своїй онтологічній фундованості структура історичного розуміння.

---

[172] Пор. майже обурену полеміку Бетті у його вкрай дотепному науковому трактаті «Про обґрунтування одного загального витлумачення» (див.: «Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre», S. 91, Anm. 14b)

[173] В тому ж напрямку, слід зазначити, вказує й історія значень терміну «розуміння». Юридичний сенс розуміння, тобто розуміння в суді певної причини, має вигляд первісного значення. Той факт, що слово з юридичної сфери перейшло до сфери духовної, пояснюється, либонь, тим, що захист певної справи у суді саме включає у себе таке ж його розуміння, таке ж його знання, що захисник розбирається у всіх запереченнях супротивної сторони й може відстоювати правоту власної точки зору.

[174] [*Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaft und transzendentale Phänomenologie, Husserliana, 6, S. 91 (219)].

Ніхто не збирається переглядати іманентні критерії того, що йменується пізнанням, лише тому, що історичне пізнання набуває власної легітимності від первинної структури існування. Тому для Гайдеґера історичне пізнання — це не плануюче проектування, не екстраполяція вольових цілей, не упорядковування речей згідно з бажаннями чи передсудами, настановами зверхників, адже воно полишається «зняттям мірки з речей», *mensuratio ad rem*. Вся справа у тому, що ця річ тут — не *factum brutum*, не щось наявне, таке, що просто констатується чи вимірюється, бо вона в кінцевому підсумку належить до людського способу буття.

Але питання, безумовно, полягає в тому, щоб правильно зрозуміти це часто повторюване твердження. Воно не означає, ніби той, хто пізнає, й те, що пізнається, є «однорідними», за допомогою чого можна було б створити обґрунтування особливості психічної транспозиції у ролі «методу» «наук про дух». Тоді й історична герменевтика перетворилася б на розділ психології (про що й подумував Дільтей). Насправді ж сумірність усього того, що пізнає, із тим, що пізнається, обґрунтовується не тим, що вони належать до одного способу буття, а що воно набуває свого сенсу завдяки *особливості* способу буття, того, спільного для них. Він полягає в тому, що ні той, хто пізнає, ні те, що пізнається, не «онтологічні» чи «наявні»; вони «історичні», тобто мають *спосіб буття історичності*. Отже, вся суть, за словами графа Йорка, дійсно полягає в «родовому розрізненні між онтичним та історичним»[175]. Коли граф Йорк протиставляє «приналежність» «однорідності», то стає очевидною проблема[176], вперше з усією радикальністю визначена Гайдеґером: ми займаємося історіографією лише тому, що самі ми «історичні», а це означає, що історичність людського існування, при всій рухомості очікування й забуття, буде умовою того, що ми взагалі можемо уявити собі те, що відбувається. Але те, що спочатку здавалося тільки обмеженням, шкідливим для звичайного поняття науки й методу, чи суб'єктивною умовою досяжності історичного пізнання, ставиться у центр принципової постановки проблеми. Приналежність не тому є умовою первинного сенсу історичного інтересу, бо вибір теми й постановка питання диктують позанаукові, суб'єктивні мотивації (в даному випадку приналежність була б тільки окремим випадком емоційної залежності типу симпатії), а тому, що приналежність до традиції також первинна й сутнісно міститься в історичній кінцевості саме існування, як його проекція на майбутні можливості себе самого. Гайдеґер цілком слушно наполягав на тому, що «покинутість» *(Geworfenheit)* і «проект» *(Entwurf)* перебувають у стані взаємоприналежності[177]. Отже, не існує

---

[175] Briefwechsel mit Dilthey, S. 191.

[176] Див.: *Kaufmann F.* Die Philosophie des Grafen Paul York von Wartenburg, Jb. für Philos. u. phänomenol. Forschung, Bd. IX, Halle, 1928, S. 50 ff. [Тим часом у ювілейному році Дільтея — 1982-му по-новому й з різних боків було пошановане значення Дільтея. Пор. присвячені йому мої праці у: Bd. 4 der Ges. Werke.]

[177] Див.: *Heidegger H.* Sein und Zeit, S. 181, 192 f.

таких розуміння й витлумачення, де не функціонувала б цілісність даної екзистенційної структури, — навіть якщо у того, хто пізнає, немає інших прагнень, аніж читати «що там написано», та на основі джерел робити висновок, «як це, власне, відбувалося»[178].

Тому ми й поставили запитання: чи можна що-небудь виграти з онтологічної радикалізації, яку здійснив Гайдеґґер, для побудови історичної герменевтики. Наміри Гайдеґґера, звичайно, були іншими, тому треба остерігатися надто поквапних висновків із його екзистенційного аналізу історичного існування. За Гайдеґґером, екзистенційна аналітика існування не містить у собі ніякого певного ідеалу історичного існування, бо вона сама все ще вимагає апріорно-нейтральної значущості для теологічних висловлень про людину та існування у вірі. Для саморозуміння віри це може виявитися проблематичною вимогою, на що вказує, наприклад, суперечка про Бультмана[179]. Хоча тим самим зовсім не виключено, що для християнської теології, поряд з історичними «науками про дух», існують змістово визначені (екзистенційні) передумови, що їх обумовлюють. Але це можна визнати саме в силу того, що екзистенційна аналітика за своїм задумом не містить жодного «екзистенційного» ідеального утворення, а тому не може тут підлягати критиці (хоч би як часто пробували це робити).

Це явне непорозуміння, коли в часовій структурі турботи добачають певний ідеал існування, якому можна було б протиставити радісніші настрої (Больнов)[180], наприклад, ідеал безтурботності, чи, спільно з Ніцше, природну невинність звірів і дітей. Не можна заперечувати, що й це — ідеал існування. Але тоді й стосовно ідеалу існування буде слушним говорити, що його структура екзистенційна; саме так її окреслив Гайдеґґер.

Інше питання, що буття дітей і звірів — на противагу ідеалу «невинності» — залишається онтологічною проблемою[181]. Їм не властивий спосіб буття як «екзистенції» та історичності, що ними Гайдеґґер характеризує людське існування. Можна також запитати себе, а що, власне, означає те, що людська екзистенція, зі свого боку, базується на позаісторичному, природоподібному? Коли є прагнення дійсно вирватися за рамки впливу ідеалістичної спекуляції, то, напевно, не випадає мислити спосіб «життя», виходячи з самоусвідомлення. Зазначимо, що як тільки Гайдеґґер почав ревізувати своє ж власне трансцендентально-філософське саморозуміння періоду «Буття й часу», в очі йому обов'язково знов мусила впасти проблема *життя*. Так, у листі про гуманізм він згадує прірву, що пролягла між людиною й тваринною[182]. Безсум-

---

[178] О. Фесслер у праці «Історична проблема Ранке» («Rankes historisches Problem») показав, що цей вислів Ранке не такий вже наївний, як він звучить, і спрямований проти всезнайства моралістичної історіографії. [Пор.: «Die Universität des hermeneutischen Problems» (Kl. Schr. I, S. 101 — 112; тепер у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 219 ff.]

[179] Див. нижче с. 306 і далі.

[180] Див.: *Bollnow O. F.* Das Wesen der Stimmungen. Freiburg, 1943.

[181] [Це було питання О. Беккера (пор.: Dasein und Dawesen, Pfullingen, 1963, S. 67 ff.)].

[182] Див.: *Heidegger M.* Über den Humanismus, Bern, 1947, S. 69.

нівно, що гайдеґґерівське трансцендентальне обґрунтування фундаментальної онтології за допомогою аналітики існування ще не припускало позитивного вияву притаманного життю способу буття. Тут всі питання лишаються відкритими. Однак залишається незмінним висновок Гайдеґґера, що сенс «екзистенційного» буде суттєво викривленим, коли проти екзистенціалу «турботи» розігрують певний ідеал існування, хоч би яким він був. Хто так робить, той викривлює проблемний вимір, який від самого початку відкрило «Буття й час». На противагу таким полемістам, що поспішають робити далекосяжні висновки, Гайдеґґер цілком слушно посилався на свій трансцендентально-філософський задум, трансцендентальний у тому ж розумінні, в якому була трансцендентальною кантівська постановка питання. Гайдеґґерівська постановка питання одразу ж сягнула вище за всі емпіричні розрізнення й тим самим — над усі змістові конструкції ідеалу. [А чи задовольнила вона його намір: по-новому розкрити питання «буття» — то вже буде інше.]

У тому ж розумінні ми теж на боці *трансцендентального* змісту гайдеґґерівської постановки питання[183]. Завдяки гайдеґґерівській трансцендентальній інтерпретації розуміння, проблема герменевтики набуває універсальних обрисів, ба навіть прирощення нового виміру. Приналежність інтерпретатора своєму предмету, якої не змогла належним чином узаконити рефлексія історичної школи, набуває тепер конкретно розкритого смислу, і завдання герменевтики полягає саме у його розкритті. Те, що людське існування за власною структурою є забутим проектом, що людське існування відповідно до власного буттєвого виконання є розумінням, усе це має набути значення для розуміння в гуманітарних науках. Загальна структура розуміння конкретизується історичним розумінням, коли в самому розумінні починають впливати конкретні обставини, що походять із навичок і традицій, та відповідні можливості власного майбуття. Людське існування, що проектує себе на свою здатність до буття, завжди постає «тим, що було». Тут — головний смисл екзистенціалу забутості. Факт, що кожне вільне самовідношення до власного буття не може сягнути за рамки фактичності такого буття, — цей факт є сенсом герменевтики фактичності та її протилежності трансцендентальному вивченню конституції в гуссерлівській феноменології. Людському існуванню непереборно передує те, що уможливлює та обмежує все його проектування. Така екзистенційна структура існування мусить виявитися також у розумінні історичної традиції, й тому ми йдемо насамперед за Гайдеґґером[184].

[183] [Пор. дискусію з Е. Бетті в: «Hermeneutik und Historismus», тепер у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 392 ff.].

[184] Пор.: Exkurs III, Ges. Werke, Bd. 2, S. 381f.

II. ОСНОВНІ РИСИ ТЕОРІЇ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ

1. Піднесення історичності розуміння до герменевтичного принципу

а) Герменевтичне коло і проблема передсудів

α) Гайдеґґерове відкриття передструктури розуміння

Гайдеґґер звертався до проблематики історичної герменевтики й критики лише для того, аби, виходячи з неї, розкрити передструктуру розуміння в онтологічній перспективі[185]. Ми ж, на відміну від нього, розглядаємо питання про те, яким чином герменевтика, звільнена від онтологічних труднощів, пов'язаних із прийнятим наукою поняттям об'єктивності, може задовольняти вимоги історичності розуміння. Традиційне саморозуміння герменевтики базувалося на уявленні про неї як про теорію мистецтва розуміння[186]. Це характерно й для Дільтея, коли той розширив герменевтику до масштабів органону «наук про дух». Можна сумніватися, чи подібна теорія взагалі існує, тож ми ще до цього повернемося. Хоча, у всякому випадку, треба ставити питання про ті наслідки, які має для герменевтики здійснене Гайдеґґером основоположне виведення колової структури розуміння з темпоральності буття. Подібні наслідки ніяким чином не зводяться до практичного застосування певної теорії, й вона, відповідно, починає втілюватися інакше, тобто за всіма правилами мистецтва. Вони можуть полягати й у тому, що *самосвідомість постійно здійснюваного розуміння буде виправлено* й звільнено від недоцільних припасувань до чужої мірки,— процедура, яка могла б бодай опосередковано стати корисною для мистецтва розуміння.

Тому ми повертаємося до гайдеґґерівського опису герменевтичного кола, прагнучи зробити плідним для наших власних цілей нове основоположне значення, що його набуває тут кругова структура розуміння. Гайдеґґер пише: «Коло не можна зводити до порочного, хоча й припус-

---

[185] Див.: *Heidegger M.* Sein und Zeit, S. 312 ff.

[186] Пор.: *Schleiermacher F.* Hermeneutik. Шляйєрмахер недвозначно визнає себе прибічником давнього ідеалу теорії мистецтва розуміння (с. 127, прим.: «ненавиджу, коли теорія не сягає далі за природу й основи мистецтва, чиїм предметом вона є».

тимого мимоволі кола. У ньому криється позитивна можливість щонайодвічнішого пізнання, можливість, якою ми, однак, зможемо по-справжньому оволодіти тільки тоді, коли тлумачення усвідомить, що його перше, постійне й останнє завдання полягає в тому, аби його переднаміри, перестороги й передбачення визначалися не випадковими й популярними поняттями, а щоб у їх розробці наукова тема ґарантувалася власне фактами».

Те, що Гайдеґґер тут каже, це не стільки вимога до форми існування самого витлумачення, що розуміє. Суть герменевтичної рефлексії, за Гайдеґґером, звелася не до того, що тут ми зіткнулися з логічним колом, а швидше до того, що це коло має онтологічно позитивний смисл. Його опис цілком переконливий для кожного інтерпретатора, який знає, що робить[187]. Кожне правильне витлумачення мусить зректися довільності осяянь та обмеженості неспомітних розумових звичок і зосередити увагу на «самих фактах» (для філолога ними слугують осмислені тексти, а вони, своєю чергою, говорять про факти). Очевидно, що дозволити фактам визначати його дії, — це з боку інтерпретатора є не раптовим «сміливим рішенням», а дійсно «першим, постійним та останнім завданням». Адже йдеться про те, щоб дотримуватися фактів усупереч усім викривленням, що походять від самого тлумача, заважаючи йому йти правильним шляхом. Той, хто хоче зрозуміти текст, постійно здійснює начерк смислу. Коли у тексті починає вимальовуватися певний смисл, він робить попередній начерк усього тексту загалом. Та цей перший смисл прояснюється, своєю чергою, тільки тому, що ми від самого початку читаємо текст, очікуючи знайти в ньому той чи той певний смисл. Розуміння того, що містить у собі текст, полягатиме у розробці такого попереднього начерку, а він, зрозуміло, підлягає постійному перегляданню в процесі подальшого заглиблення у смисл тексту.

Цей опис претендує, звичайно, лише на роль грубої абревіатури: перегляд попереднього начерку може спричинити нові начерки смислу; можлива одночасова розробка взаємовиключних начерків, перш ніж буде встановлено однозначну єдність смислу; нарешті, витлумачення береться за діло, озброївшись попередніми поняттями, що замінюються на поняття доречніші; саме постійні начерки знову й знову, що становить

---

[187] Див.: наприклад, подібний опис у Е. Штайґера: *Steiger E.* Die Kunst der Interpretation, S. 11 ff. Втім, я не можу погодитися з його формулюванням, що наука про літературу починається лише тоді, «коли ми поставили себе у позицію читача-сучасника». Це неможливо, але ми сягаємо розуміння, хоча й не здатні вивести точне «особисте або часове порівняння». Див. також: Екскурс IV, с. 575 [а ще мою статтю «Vom Zirkel des Verstehens» (Kl. Schr. IV, S. 54 — 61; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 57 — 65). Пор. іще критику В. Штегмюллера: *Stegmuller W.* Der sogenannte Zirkel des Verstehens, Darmstadt, 1974. — Підняте з логічного боку заперечення проти мови про «герменевтичне коло», пускає повз увагу те, що тут немає претензії ні на яку наукову доказовість, а просто йдеться про одну логічну метафору, відому з риторики часів Шляйєрмахера. Слушно проти цього виступив К.-О. Апель: *Apel K.-O.*, Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt, 1973, Bd. 2, S. 83, 89, 216 u. ö.]

смисловий рух розуміння й витлумачення, — ось у чому полягає визначений Гайдеґґером процес. Упереджені, не підкріплені фактами думки загрожують збити з правильного шляху того, хто прагне розуміння. Розробка слушних начерків, які відповідають фактам, що є передбаченнями смислу й лише мають бути засвідчені «власне фактами», — ось у чому полягає постійне завдання розуміння. Тут немає ніякої іншої «об'єктивності», окрім того підтвердження, що його наша попередня думка набуває у процесі його розробки. Але чим іще характеризується довільність переддумок, коли вони не відповідають фактам, як не тим, що їх знищить перша-ліпша спроба застосування до реальності? Розуміння набуває своїх власних реальних можливостей винятково тоді, коли його переддумки не є випадковістю. Ось чому є глибокий смисл у тому, щоб тлумач не просто підходив до тексту з усіма вже наявними готовими переддумками, а піддав їх натомість рішучій перевірці з точки зору їхньої леґітимності, тобто з точки зору походження й значущості.

Таку принципову вимогу треба вважати радикалізацію тих реальних дій, які ми завжди повинні виконувати, коли хочемо зрозуміти що-небудь. Звертаючись до будь-якого тексту, ми визнаємо за своє завдання не використовувати просто, без перевірки, власних слововживань або, у випадку іншомовного тексту, слововживань, відомих нам із книг чи повсякденного застосування, а прагнути натомість його розуміння, виходячи зі слововживання епохи й/або автора. Виникає природне запитання: а чи можна, в принципі, здійснити подібну загальну вимогу? Особливо ж з боку вчення про значення йому протистоїть неусвідомленість нашого власного слововживання. Та й взагалі, яким чином ми, врешті-решт, усвідомлюємо різницю між буденним для нас слововживанням і слововживанням тексту?

У принципі тільки перешкода, з якою ми вже мали справу, коли намагалися зрозуміти текст — чи то уявна відсутність у ньому всякого смислу, чи то невідповідність такого смислу нашим сподіванням, — зупиняє нас, аби змусити задуматися над можливими розрізненнями слововживань. Те, що кожен, хто розмовляє тією ж мовою, що й я, вживає слова у буденному для мене значенні, вважається загальною передумовою, яка може виявитися сумнівною тільки в окремих випадках; це стосується й іноземних мов: з нашої точки зору, ми володіємо певним усередненим знанням цієї мови, тож при розумінні тексту передбачаємо таке усереднене слововживання. Сказане про переддумки слововживання аж ніяк не не менше стосується змістових переддумок, що становлять наш підхід до тексту, утворюючи опісля наше передрозуміння. Але тут виникає питання: чи можна взагалі вийти за рамки власних переддумок? Знайоме питання. Тут, зрозуміло, не може бути й мови про якусь загальну передумову, ніби те, що говориться у тексті, повністю відповідає моїм власним думкам та очікуванням. Навпаки: те, що мені говорить хтось інший, чи усно, чи в листі, книзі або ще якось, має своїм найпершим смислом те, що висловлюється саме його, а не моя думка, — тобто я по-

винен узяти до відома, не обов'язково цю саму думку поділяючи. Втім, така передумова не полегшує розуміння, а навпаки, ускладнює, бо переддумки, що визначають моє розуміння, можуть залишитися взагалі непоміченими. Коли вони можуть спричинити хибне розуміння, то як нам узагалі помітити нашу помилку в випадку з читанням тексту, хоча він, природно, й не може ту нашу помилку спростувати? Чи можливо, а головне, яким чином убезпечити текст від хибного розуміння?

Втім, коли ми придивимося уважніше, то побачимо, що й думки не можуть розумітися довільно. Подібно до того, як ми не можемо тривалий час помилково розуміти чужий слововжиток, не порушуючи смислу цілого, точно так при розумінні чужої думки ми не можемо сліпо дотримуватися власної переддумки. Все зводиться до того, що хто слухає або читає іншого, повинен забути всі свої попередньо складені уявлення стосовно змісту почутого чи прочитаного, а також усі свої власні думки з цього приводу. Потрібна лише відкритість думкам іншого або тексту. Але подібна відкритість уже від початку передбачає, що ми повинні звести чужу думку до відповідності з цілісністю наших власних думок або ж навпаки. Річ у тім, що хоча думки й становлять рухому багатоманітність можливостей (аналогічну відповідності, яка існує між мовою та словником), у рамках такої багатоманітності можливих думок узагалі, тобто всього того, що сам читач може визнати осмисленим, а отже, й очікувати як таке, можливе, звичайно, далеко не все, й ось чому той, хто не чує, що насправді йому говорить інший, опиниться, врешті-решт, у такому становищі, коли не спроможеться погоджувати те, що він хибно зрозумів, із власними багатоманітними смислоочікуваннями. *Герменевтичне завдання саме собою переходить у фактичну постановку питання* й від самого початку визначається також і в ній. Тим самим герменевтичне починання здобуває твердий грунт під ногами. Той, хто хоче зрозуміти, не повинен покладатися на випадковість своїх власних переддумок, адже, коли будеш якомога впертіше й послідовніше пускати повз вуха висловлені у тексті думки, вони неодмінно вдеруться до твого ілюзорного розуміння й знищать його. Отже, хто прагне зрозуміти текст, той і готовий його вислухати, той і дозволяє йому говорити. Тому герменевтично вихована свідомість повинна від самого початку бути сприйнятливою до іншості тексту. Подібна ж сприйнятливість усе-таки не передбачає ані «нейтралітету» (в тому, що стосується суті обговорюваної справи), ані самознищення, містячи, однак, у собі зняття засвоєння власних переддумок і перед-суджень. Йдеться про те, щоб пам'ятати власні упередження, аби текст проявився у своїй цілковитій іншості й тим самим набув можливості протиставити свою фактичну істину нашим власним передумкам.

Гайдеггер, відкривши у попередньому «читанні» того, що «стоїть у тексті», передструктуру розуміння, дав цілком правильний феноменологічний опис подібного процесу. Він показав також, що звідси випливає певне завдання. У «Бутті й часі» він конкретизував своє загальне су-

дження щодо герменевтичної проблеми на прикладі питання буття[188]. Для того щоб розкрити герменевтичну ситуацію питання про буття у відповідності з переднаміром, пересторогою та передбаченням, він на суттєво поворотних пунктах історії метафізики критично перевіряє власне питання метафізики. По суті, він робить лише те, чого завжди й за будь-яких обставин вимагає історико-герменевтична свідомість. Розуміння, що здійснюється з методологічним усвідомленням, мусить прагнути до того, щоб не просто розгорнути власні антиципації, а зробити їх усвідомленими, аби мати змогу їх контролювати й таким чином досягати правильного розуміння, виходячи з самих фактів. Саме це і має на увазі Гайдеґґер, коли він вимагає, щоб у розробці перед-наміру, пересторогу та передбачення наукова тема «ґарантувалась» самими фактами.

Отже, йдеться зовсім не про те, щоб захистити себе від історичного передання, яке звертається до нас у тексті й через текст, а навпаки: захистити себе від того, що заважатиме нам зрозуміти це передання з точки зору самої справи. Панування розпізнаних нами передсудів — ось що робить нас глухими до того, що звертається до нас через історичне передання. Вказуючи на те, що в поняттях свідомості у Декарта й духу в Гегеля продовжує володарювати грецька субстанційна онтологія, що тлумачить буття як присутність і наявність, Гайдеґґер виходить, звичайно, за рамки самосвідомості метафізики Нового часу, але робить це не довільно, а маючи за основу «перед-намір», що, власне, й дозволяє зрозуміти цю традицію шляхом розкриття онтологічних передумов категорії суб'єктивності. Навпаки, у кантівській критиці «догматичної» метафізики Гайдеґґер відкрив ідею метафізики кінцевості, у взаємодії з якою й повинен довести свою слушність його власний онтологічний проект. Тож він і «ґарантує» наукову тему, включивши її до розуміння історичного передання й уводячи тим самим до гри. Такий вигляд має конкретизація історичної свідомості, про що, власне, йдеться при розгляді проблеми розуміння.

Лише визнання суттєвої передсудності кожного розуміння надає герменевтичній проблемі дійсного загострення. З цієї точки зору очевидно, *що історизм, усупереч будь-якій критиці раціоналізму та історичного мислення, сам стоїть на засадах сучасного просвітництва й несвідомо поділяє всі його передсуди.* До них належить такий корінний передсуд Просвітництва, що становить його основу й визначає його суть, як упередженість щодо передсудів загалом і тим самим заперечення ролі історичного передання.

Історико-поняттєвий аналіз показує, що саме завдяки Просвітництву *поняття передсуду* набуває звичного для нас негативного забарвлення. Власне, слово «передсуд» *(Vorurteil)* означає перед-судження, тобто судження *(Urteil)*, винесене до остаточної перевірки всіх фактично визна-

[188] Див.: *Heidegger M.* Sein und Zeit, S. 312 ff.

чальних моментів. Стосовно судової практики тут ідеться про правове перед-рішення, що передує ухваленню власне остаточного вироку. Для учасника судового процесу винесення щодо нього такого попереднього вироку, призводить, звичайно, до зменшення його шансів. Так *préjudice*, як і *praeiudicium*, означає ще й просто порушення інтересів, шкоду, невигідність. Проте ця невигідність буде лише наслідком. В її основі лежить саме позитивна значущість, правова цінність попереднього рішення — так само, як і кожний прецедент має передовсім позитивну правову цінність.

Отже, «передсуд» ніяк не означає хибного судження; у його понятті закладена можливість і позитивної, і негативної оцінки. Очевидно, що тут відбивається зв'язок із латинським *praeiudicium*, отже, поряд із негативним це слово може набувати й позитивного акценту. Існує *préjugés légitimes*. Все це дуже далеке нашому сучасному чуттю мови. Виникає враження, що Просвітництво та його критика релігії звели німецьке слово *Vorurteil* (як і французьке *préjugé*, але ще рішучіше) до значення «необґрунтоване судження»[189]. Лише обґрунтування, лише методологічна гарантія (а не відповідність власне фактам) надають судженню всіх його переваг. Із точки зору Просвітництва відсутність обґрунтування не залишає місця іншим типам достовірності, а означає, що судження позбавлене фактичної основи, «не-обґрунтоване». Це — справжній висновок у дусі раціоналізму. На ньому будується дискредитація передсудів загалом і претензія наукового пізнання на те, щоб повністю їх позбутися.

Сучасна наука, обравши подібні гасла, дотримується тим самим принципу картезіанського сумніву, тобто: не приймати як достовірне нічого такого, в чому взагалі можна сумніватися, — а також ідеї методу, що задовольняє цю вимогу. Вже у вступі ми показували, наскільки мало історичне пізнання, що бере участь у формуванні нашої історичної свідомості, може бути приведене у відповідність подібному ідеалу й наскільки мало, як бачимо, вона може бути осягнутою у її дійсній суті, коли виходити з сучасного поняття про метод. Настав час висвітлити позитивний зміст подібних негативних тверджень. Поняття передсуду може слугувати першим вихідним пунктом для цієї мети.

β) Дискредитація передсуду Просвітництвом

Якщо ми звернемося до розробленого Просвітництвом учення про передсуди, то виявимо у ньому такий основоположний їх розподіл: необхідно, стверджує це вчення, розрізняти передсуди, побудовані на

[189] Пор.: *Strauss L.* Die Religionskritik Spinozas, S. 163: «Слово «передсуд» є найвлучнішим виразом для великого волення просвітителів, для їхньої волі до вільного, неупередженого випробування; передсуд — це однозначний полемічний корелят надто багатозначного слова «свобода»».

людському авторитеті, й передсуди, викликані надмірним поспіхом[190]. В основі цього поділу лежить уявлення про походження передсудів у тих людей, які ці передсуди плекають. Або авторитет інших осіб, або наша власна поспішність стає причиною наших помилок. Те, що авторитет стає причиною наших передсудів, відповідає відомому принципу Просвітництва, за формулою Канта: «Май мужність користуватися власним розумом»[191]. Хоча вказаний поділ, звичайно, ніяк не обмежений роллю, що її відіграють передсуди у розумінні текстів, але саме в герменевтичній галузі він набуває свого переважного застосування. Адже критика Просвітництва спрямована передовсім проти християнського релігійного передання, тобто проти Святого Письма. Розглядаючи його як історичний документ, біблійна критика замахнулася на його догматичні претензії. Виняткова радикальність сучасного Просвітництва порівняно з іншими рухами просвітницького характеру ґрунтується на тому, що воно мусить долати опір з боку Святого Письма та його догматичного витлумачення[192]. Отже, герменевтична проблема безпосередньо його стосується. Воно хоче зрозуміти історичну оповідь правильно, а отже, розумно і без передсудів. Але тут виникає цілком особливе утруднення, бо простий факт письмової фіксації містить у собі надзвичайно сильний момент авторитету. Можливість того, що написане є хибним, зовсім нелегко припустити. У написаному є наочна відчутність. Воно здається самодоказовим. Потрібне окреме критичне зусилля, аби позбутися передсуду, що промовляє на користь написаного, й навчитися розрізняти тут між думкою та істиною, достоту як у випадку всякого усного твердження[193]. Проте загальна тенденція Просвітництва саме в тому й полягає, щоб не визнавати ніяких авторитетів, а всі рішення віддавати розуму. Тож і письмово зафіксована традиція, чи то Святе Письмо, чи то інше джерело історичних відомостей, не може бути прийнята без доказів, бо її можлива істинність, навпаки, залежить від ступеня вірогідності, яку визнав за нею розум. Не традиція, а

---

[190] *Praeiudicum auctoritatis et precipitantiae,* — писав уже Крістіан Томазій у своїх *lectiones de praeiudiciis* та у «Вступі до вчення про розум» (§ 39/40). Пор. також статтю Валха: Philosophisches Lexicon (1726), 2794 ff.

[191] На початку його праці «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?» (1784).

[192] Античне Просвітництво, породженням якого була грецька філософія та її кульмінація — софістика, являло собою дещо істотно інше, а тому могло дозволити такому мислителю, як Платон, поєднувати у своїх філософських міфах релігійну традицію з діалектичним рухом філософування. Пор.: *Frank E.* Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit, S. 31 ff.; див. також мою рецензію на книжку Г. Крюгера (Theologische Rundschau, 1950, S. 260 — 266), а також і насамперед цю книжку (*Krüger G.* Einsicht und Leidenschaft, 1951).

[193] Що добре видно на прикладі того, як повільно поступався правами в історичній науці авторитет античних історичних творів і як поступово здобувало свої позиції вивчення архівних матеріалів та історичного ґрунту (див., наприклад, 11 розділ «Автобіографії» Колінгвуда, де він проводить паралель між поворотом в історичних дослідженнях і революцією Бекона у дослідженнях природи: *Collingwood R. G.* Denken. Eine Autobiographie.

розум є останнім джерелом усякого авторитету. Те, що написано, не обов'язково правильне. Ми знаємо це краще. Така є загальна максима, якою сучасне Просвітництво керується відносно історичного передання й завдяки якій воно перетворюється в підсумку на історичну науку[194]. Воно робить передання предметом критики тим же чином, що й природознавство — свідчення органів чуттів. Це не означає, ніби «упередженість проти передсудів» скрізь — як в Англії й Франції — мала своїм наслідком вільнодумство та атеїзм. Навпаки, німецьке Просвітництво цілком визнавало «істинні передсуди» християнської релігії. Та оскільки людський розум надто слабкий, щоб обійтися взагалі без передсудів, щасливий саме той, хто вихований у дусі саме істинних передсудів.

Було б доцільно простежити, до якого ступеня таке пом'якшення й модифікація Просвітництва[195] сприяли виникненню романтичного руху в Німеччині, та як цьому, безсумнівно, сприяла здійснена Е. Берком критика Просвітництва та Французької революції. Але це нічого, по суті, не змінює. Адже в кінцевому рахунку істинні передсуди теж мають бути виправдані через розумне пізнання, навіть коли це завдання ніколи не може бути повністю виконаним.

Таким чином мірки сучасного Просвітництва усе ще визначають саморозуміння історизму. Вони це роблять не безпосередньо, а в своєрідному заломленні, породженому романтизмом. Це найвиразніше виявилося у чільній історико-філософській схемі, яку романтизм поділяє з Просвітництвом і яка стала непохитною саме завдяки романтичній реакції на Просвітництво, — схемі, що стверджує перемогу логосу над міфом. В основі цієї схеми лежить передумова про послідовне «розчаклування» світу, що претендує на роль закону розвитку власне історії духу. Саме тому, що романтизм оцінює цей розвиток негативно, він сприймає цю схему як певну самоочевидність. Прагнучи відродити старе у його попередній якості: «готичне» середньовіччя, християнську державність Європи, побудову суспільства за станами, але водночас і простоту селянського життя, близькість до природи, — романтизм поділяє з Просвітництвом сам засновок і лише змінює оцінки й акценти.

На противагу Просвітництву з його вірою у довершеність, досяжність остаточного звільнення від «забобонів» і передсудів тепер зводяться у ранґ істинних, оточуються романтичним ореолом глибина часу, міфічний світ, не ушкоджене свідомістю життя в органічно побудованому суспільстві, світ християнського рицарства[196]. Таке перевертання просвітницького засновку має своїм наслідком парадоксальну тен-

---

[194] Пор. наші зауваження з приводу богословсько-політичного трактату Спінози: с. 184 і далі].

[195] Цим і відзначається, наприклад, книжка Майєра: *Meier G. F.* Beiträge zu der Lehre von der Vorurteilen des menschlichen Geschlechts, 1766.

[196] Я піддав аналізу цей процес у невеличкій праці про «Хіліастичні сонети» Іммермана (див.: *Gadamer H.-G.* Kleine Schriften, II, Tübingen, 1967, S. 136 ff.).

денцію до реставрації, тобто до відновлення старого, лише тому що воно старе, свідомого повернення до несвідомого і т. ін., й закінчується визнанням верховної мудрості міфічного пра-часу. Але через подібний романтичний поворот ціннісного масштабу Просвітництво увічнює власне сам засновок Просвітництва, абстрактну протилежність міфу й розуму. Тому вся критика Просвітництва йде відтепер шляхом його романтичного перевідображення *(Um-Spiegelung)*. Віра в удосконалення розуму перетворюється на віру в досконалість «міфічної» свідомості й рефлектує себе у певне райське прастановище, що передувало гріхопадінню думки[197].

Насправді положення про таємничу темряву, серед якої зачаїлася міфічна колективна свідомість, що передує всякому мисленню, настільки ж догматично абстрактне, як і положення про просвіту, що досягла досконалості, чи про абсолютне знання. Пра-мудрість дорівнює «пра-глупоті». Всяка міфологічна свідомість (коли вже неодмінно треба вважати її за первісну стадію) є вже знанням, а тому, коли вже вона знає про божественні сили, то це одразу ж виводить її за рамки простого страху та трепету перед їхньою могутністю, а також за рамки колективного життя, обмеженого магічним ритуалом (що характерне, наприклад, для Давнього Сходу). Вона знає про себе і в цьому знанні вже не перебуває цілком і повністю поза собою[198].

Із цим пов'язана також романтична ілюзія протилежності між дійсним міфологічним та псевдоміфологічним поетичним мисленням, що засновується на властивому Просвітництву передсуді, а тому проголошує, що, оскільки поетичний твір є продуктом вільної сили уяви, він уже не причетний до релігійної обов'язковості міфу. Давня суперечка поетів і філософів переходить у свою сучасну стадію, побудовану на вірі в науку. Тепер уже йдеться не про те, що «багато брешуть співці», а про те, що вони взагалі не можуть сказати нічого істинного, бо чинять лише естетичний вплив і витворами своєї уяви досягають тільки пробудження фантазії й життєвідчувань слухача або читача.

Інший випадок романтичного відображення — це поняття органічно збудованого, природного суспільства, яке, за Ладендорфом, запровадив Г. Лео[199]. У Карла Маркса це поняття має вигляд релікту теорії природного права, що обмежує значення його економіко-соціальної теорії класової боротьби[200]. Чи походить це поняття від змальованої Руссо карти-

---

[197] [Пор. мої праці «Mythos und Vernunft» (Kl. Schr. IV, S. 48 — 53; in: Bd. 8 der Ges. Werke) й «Mythos und Wissenschaft» (Bd. 8 der Ges. Werke)].

[198] Горкгаймер і Адорно мають цілковиту слушність, на мою думку, у своєму аналізі «діалектики Просвітництва» (хоча з моєї точки зору застосування щодо Одіссея таких соціологічних понять, як «буржуазний», це недолік історичної рефлексії, а то й змішання Гомера з Йоганном Генріхом Фоссом, що віддавав критиці уже Гете).

[199] *Leo H.* Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates, 1833.

[200] Пор. роздуми, що присвятив колись цьому важливому питанню Д. Лукач: *Lukács G.* Geschichte und Klassenbewusstsein, 1923.

ни суспільства до розподілу праці та виникнення приватної власності?[201] У кожному разі, вже Платон своїм іронічним зображенням природного стану в третій книзі «Держави» показав ілюзорність подібної теорії держави[202].

Така романтична переоцінка цінностей лежить в основі напрямку, притаманному історичній науці XIX ст. Вона вже не вимірює минулого мірками сучасності, неначе якимось абсолютним мірилом, а, навпаки, визнає за минулими часами особливу достойність і навіть погоджується з їхньою перевагою в тому чи іншому плані. Великі звершення романтизму: пробудження інтересу до первісних часів, прислухання до голосу народів, як він звучить у піснях, збирання легенд і казок, турбота про старі звичаї, відкриття мови як світогляду, заняття «релігією й мудрістю індусів» — усе це покликало до життя історичну науку, й вона поступово, крок за кроком, перетворила сповнене передчуттів пробудження на всебічне наукове вивчення. Зв'язок історичної школи з романтизмом підтверджує, отже, що романтичне повернення до первісного стоїть на грунті Просвітництва. Історична наука XIX ст. — предмет гордості Просвітництва — розуміє себе саму як його найвищий здобуток, як останній крок у звільненні духу від догматичних обмежень, крок до об'єктивного пізнання історичного світу, рівноправного з пізнанням природи сучасною наукою.

Той факт, що поєднання реставраційних тенденцій романтизму з корінними напрямками Просвітництва могло утворити дієву єдність історичних наук, лише доводить, що в основі обох лежить один і той самий розрив змістової неперервності традиції. Коли з погляду Просвітництва кожна традиція, що перед лицем розуму виявилася неможливою, тобто безглуздою, може бути зрозумілою тільки історично, тобто через навернення до способу мислення давніх часів, то історична свідомість, що виникає поряд із романтизмом, означає радикалізацію Просвітництва. Адже для історичної свідомості винятковий випадок, не погоджений із розумом традиції, перетворюється на загальну ситуацію. Тепер у загальнодоступний на шляхах розуму сенс вірять так мало, що все минуле цілком, а врешті-решт навіть і все мислення сучасників, розуміється тільки «історично». Отже, романтична критика Просвітництва, коли вона розгортається як історична наука, кидаючи все у тигель історизму, й сама завершується Просвітництвом. Принципова дискредитація всіх передсудів, з'єднавши пафос пізнання сучасного природознавства з Просвітництвом, робиться універсальною й радикальною в історичному Просвітництві. Тут міститься той пункт, де повинен критично вступити до дії саме досвід історичної герменевтики. Подолання усіх передсудів, ця найзагальніша вимога Просвітництва, власноруч викриває себе в ролі

---

[201] Див.: *Rousseau J. J.* Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[202] Пор. наші праці «Платон і поети», «Діалектична етика Платона» (1968) [тепер у: Bd. 5 der Ges. Werke, S. 187 — 211].

передсуду, перегляд якого вперше відкриває шляхи до правильного розуміння кінцевості, що панує не тільки над нашим людським буттям, а й над нашою історичною свідомістю.

Та невже перебувати всередині традиції, історичного передання, означає насамперед бути жертвою передсудів, бути обмеженим у власній свободі? Хіба кожне людське існування, в тому числі й найвільніше, не обмежене й не детерміноване щонайрізноманітнішими способами? Якщо це так, то ідея абсолютного розуму взагалі не увійшла до числа можливостей історичного людства. Розум існує для нас лише як реальний історичний розум, що означає тільки одне: розум не сам собі пан, він постійно залежить від тих реальних умов, які обумовлюють його дію. Ми стверджуємо це не тільки в тому розумінні, за яким Кант під впливом г'юмівського скептицизму обмежив вимоги раціоналізму через апріорний момент у пізнанні природи, — ще рішучіше це вбирає у себе історичну свідомість та можливість історичного пізнання. Адже той факт, що людина тут має справу сама з собою та своїми власними творіннями (Віко), лише про людське око становить вирішення проблеми, яку поставила перед нами історична свідомість. Людина чужа сама для себе й власної історичної долі ще й зовсім іншою чужістю, ніж та, якою йому чужа природа, що байдужа до людини.

Теоретико-пізнавальне питання має бути зовсім іншим. Ми вже показали, що Дільтей, хоча він і розумів це, так і не зміг подолати власну зв'язаність традиційною теорією пізнання. Його вихідний пункт, внутрішня даність «переживань», не міг перекинути містка до історичних реальностей, оскільки справді великі історичні дійсності, суспільство й держава, від початку визначають собою будь-яке «переживання». Самосвідомість і автобіографія, з яких виходить Дільтей, не первісні й не можуть слугувати основою для герменевтичної проблеми, оскільки приватизують історію. Дійсно, не історія нам належить, а ми належимо історії. Задовго до того, як ми почнемо осягати самі себе в акті рефлексії, ми з цілковитою самоочевидністю осягаємо самих себе як члени родини, суспільства і держави, серед яких ми живемо. Суб'єктивність фокусується системою кривих дзеркал. Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного життя. *Тому передсуди* (Vorurteile) *окремої людини більше, ніж її судження* (Urteile), *складають історичну дійсність буття цієї людини.*

b) Передсуди як умови розуміння

α) Реабілітація авторитету й традиції

Тут криються витоки герменевтичної проблеми. З таких позицій ми й переглянули дискредитацію поняття «передсуд» у Просвітництві. Те, що у вигляді ідеї абсолютного самоконструювання розуму постає обмежуючим передсудом, насправді належить до історичної реальності. Визнання історичної кінцевості способу буття людини вимагає принципової

реабілітації поняття передсуду й згоди з існуванням цілком легітимних передсудів. 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?

Ми наблизимося до вирішення проблеми, коли переведемо у позитивну форму наведене вище вчення про передсуди — вчення, розвинуте Просвітництвом у критичному аспекті. Що стосується насамперед поділу передсудів на передсуди авторитету й поспіху, то зрозуміло, що в основі його міститься найважливіша для Просвітництва передумова, згідно з якою методично дисципліноване користування розумом здатне уберегти від будь-яких помилок. Саме це й була ідея методу за Декартом. Поспішність — це дійсне джерело помилок, що виникають при користуванні власним розумом. Авторитет же, навпаки, винен у тому, що люди взагалі не використовують свого розуму. В основі цього поділу лежить, таким чином, взаємовиключна протилежність між авторитетом і розумом. Хибна відданість старому, авторитетам, сама по собі заслуговує на протидію. Так, Просвітництво бачить заслугу Лютера як реформатора в тому, що «передсуд людського авторитету, передовсім філософського (йдеться про Арістотеля) і папи Римського, був дуже й дуже послаблений...»[203]. Тим самим Реформація веде до розквіту герменевтики, покликаної навчити правильного користування розумом при розумінні передання. Отже, ні авторитет папи у питаннях вчення, ні посилання на традицію не позбавляють нас необхідності герменевтичного підходу, здатного захистити розумний смисл тексту від усяких зазіхань на нього.

Подібна герменевтика не веде з неминучістю до такої радикальної критики релігії, яку ми вже бачили, наприклад, у Спінози. Питання надприродної істини може залишатися відкритим. У цьому розумінні Просвітництво, особливо в рамках німецької популярної філософії, багаторазово обмежило, визнаючи авторитет Біблії й церкви, домагання з боку розуму. Так, у Валха ми читаємо, що, розрізняючи два класи передсудів — авторитету й поспіху, — він, однак, убачає тут дві крайності, й завдання полягає в тому, щоб знайти правильний середній шлях поміж них, а саме поміж розумом і біблійним авторитетом. Цьому сприяє й те, що він розуміє передсуд поспіху як передсуд на користь нового, як таку упередженість, що призводить до квапливого відкидання тих чи тих істин лише на тій основі, що це істини старі й підтверджені авторитетами[204]. Таким чином він змагається з англійськими вільнодумцями (Коллінзом та ін.) й захищає історичну віру від нормативності розуму. Сенс передсудів поспіху тут явно перетлумачується у консервативному дусі.

---

[203] *Walch*, Philosophisches Lexicon (1726), 1013.

[204] Ibid., 1006 ff. (Під рубрикою «Свобода згадувати».)

Але не може бути ніяких сумнівів у тому, що справжній набуток Просвітництва трохи інший: підкорення всіх авторитетів розумові. Відповідно й передсуди поспіху треба розуміти саме так, як розумів їх Декарт, тобто як джерело всіх помилок при користуванні розумом. Сюди ж відноситься й те, що після перемоги Просвітництва, коли герменевтика звільнилася від усієї догматичної зв'язаності, колишній поділ передсудів знову постає у трохи зміненому вигляді. Так, Шляйєрмахер вирізняє[205] у ролі причин хибного розуміння пристрасність та поспіх. Він протиставляє усталені передсуди, що ґрунтуються на пристрасності, миттєвим хибним судженням, які викликаються квапливістю. Проте лише усталені передсуди зацікавлять того, хто зорієнтований на наукову методику. Те, що поміж передсудів, які переповнюють схильну до авторитетів людину, можуть бути й істинні (можливість, від початку притаманна самому поняттю авторитету), взагалі спадає на думку вже Шляйєрмахеру. Його варіант традиційного розподілу передсудів засвідчує кінець Просвітництва. Пристрасність у нього означає лише індивідуальну межу розуміння, «односторонню схильність до того, що відповідає окремому колу ідей».

Але насправді під поняттям пристрасності криється вирішальне питання. Твердження, нібито передсуди, що визначають моє розуміння, породжуються моєю пристрасністю, продиктовано потягом до їх роз'яснення та невиправданих передсудів. Визнання того, що існують також і виправдані, продуктивні для пізнання передсуди, вимагає нової постановки проблеми авторитету. Радикальні наслідки Просвітництва, помітні ще у шляйєрмахерівській вірі в метод, не можуть зберігатися в колишньому вигляді.

Установлена Просвітництвом протилежність між вірою в авторитет і використанням власного розуму сама по собі цілком виправдана. Авторитет, якщо він посів місце власних суджень, і справді робиться джерелом передсудів. Але це не виключає для нього можливості бути ще й джерелом істини. Саме цю можливість і випустило з уваги Просвітництво, коли беззастережно відкинуло хоч би які передсуди. Аби пересвідчитися в цьому, досить буде послатися на Декарта, одного з найвидатніших зачинателів європейського Просвітництва. Декарт, як відомо, всупереч усій радикальності свого методологізму, відмовився поширити на питання моралі вимогу повної реконструкції всіх істин на шляхах розуму. В цьому й полягає сенс його попередньої моралі. На мою думку, вкрай симптоматичним є те, що він так і не розробив остаточного морального вчення й що його обґрунтування такого, наскільки ми можемо судити з його листів до Єлизавети, не містить практично нічого нового. Абсолютно неможливо було б чекати обґрунтування нової моралі від сучасної науки з її прогресом. Бо й справді, відкидання всіх авторитетів є не лише передсудом, що підкріплений Просвітництвом, —

[205] Див.: *Schleiermacher F.* Werke, Bd. 1, 7, S. 31.

воно призвело й до викривлень самого поняття авторитету. Коли виходити з просвітницького розуміння розуму та свободи, то в понятті авторитету на перший план виступить якраз звичайна протилежність розуму й свободи — сліпий послух. Таке значення цього поняття відоме нам із слововживання критики, спрямованої проти сучасних диктаторських режимів.

Але сутність авторитету нічого подібного у собі не містить. Звісно, авторитет належить передовсім людській особі. Однак авторитет особи має своїм остаточним обґрунтуванням зовсім не акт послуху та зречення від розуму, а акт визнання й усвідомлення, — усвідомлення того, що ця особа переважає нас розумом й гостротою судження, а тому її судження важливіші, тобто мають більше переваг, аніж наші власні. З цим пов'язане й те, що ніхто не набуває авторитету просто так, що його треба відвойовувати й виборювати. Авторитет ґрунтується на визнанні, тобто на певній дії самого розуму, що, усвідомлюючи власні межі, вважає когось іншого обізнанішим за себе. До сліпого послуху наказам оцей слушно сприйнятий сенс авторитету не має взагалі ніякого відношення. Навіть більше: авторитет безпосередньо не має нічого спільного з послухом, стосуючись насамперед *пізнання (Erkenntnis)*. Звісно, для того, щоб мати змогу наказувати й вимагати послуху, потрібен авторитет. Хоча сама ця змога набувається тільки завдяки вже досягнутому авторитетові. Тим же чином анонімний та позаособистісний авторитет керівника, який походить з усталеного порядку влади та субординації, виникає в кінцевому рахунку, не завдяки такому порядку, а сам його уможливлює. В основі й тут міститься акт свободи й розуму, що надає авторитету керівникові, оскільки він краще втаємничений у суть справи чи тримає під контролем більшу кількість фактів, а отже, й тут тому, що він знає краще[206].

Отже, визнання авторитету завжди пов'язане з припущенням того, що обумовлені ним висловлювання не несуть нерозумно-довільного характеру, а принципово досяжні розумінню. В цьому й полягає зміст авторитету, на який можуть претендувати вихователь, керівник, фахівець. Звичайно, передсуди, що їх вони мусять насаджувати, є легітимізованими через саму їхню особистість. Визнання цих передсудів вимагає при-

[206] (На мій погляд, тенденція до визнання авторитету в тому вигляді, як її змальовують, наприклад, Карл Ясперс («Про істину») чи Герхард Крюгер («Свобода й світовий уряд»), залишиться необґрунтованою, аж поки не буде визнане це останнє положення). Горезвісна теза: «Партія (чи фюрер) завжди має слушність» не тому хибна, що тут ідеться про зверхність керівника над керованими, а тому, що внаслідок такої тези керівники робляться недосяжними для будь-якої критики, а вона ж може бути й справедливою. Справжньому авторитетові не потрібна авторитарність. [Про це я не раз дискутував, і особисто з Ю. Габермасом. Пор. виданий Ю. Габермасом збірник «Hermeneutik und Ideologiekritik», Frankfurt, 1977, і виголошену мною в Солотурні доповідь «Über den Zusammenhang von Autoritat und kritischer Freiheit», Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie, 133 (1983), S. 1 — 16. Роль інституції розробляє насамперед А. Гелен (Gehlen).]

хильності до особи, що їх утілює. Але саме так вони перетворюються на фактичні перед-судження *(Vorurteilen)*, оскільки створюють прихильність справі, яка може досягатися ще й іншим шляхом, наприклад через висування розумних обґрунтувань. Отже, сутність авторитету й є складовою частиною вчення про передсуди, — вчення, що має бути звільненим від екстремізму Просвітництва.

Для досягнення цієї мети можна спертися на романтичну критику Просвітництва. Існує така форма авторитету, яку романтизм захищав особливо ревно, — традиція. Те, що освятили передання та звичай, набуває безіменного авторитету, і все наше історичне кінцеве буття визначається усталеним пануванням одержаного в спадщину від предків (а не лише такого, що можна збагнути на розумних засадах) над нашими вчинками й ділами. На цьому ґрунтується будь-яке виховання, навіть коли «опікун» при досягненні «підопічним» повноліття втрачає свої функції й особистий вплив, персональний вибір замінює авторитет вихователя, — персонально-біографічна зрілість ніяк не означатиме, ніби людина стане цілковитим господарем самої себе, цілком звільнившись від панування звичаїв та традицій. Мораль, етичні правила існують здебільшого завдяки звичаям і передання. Переймаються вони через вільний акт, але аж ніяк не утворюються й не обґрунтовуються у власній значущості вільним розумінням. Найімовірніше, що саме обґрунтування їхньої значущості ми й називаємо традицією. Тому ми дійсно зобов'язані романтизмові цим корелятом Просвітництва, визнанням того, що, крім суто розумових обґрунтувань, традиція теж має право на існування й великою мірою визначає наші настанови та вчинки. Перевага античної етики над моральною філософією Нового часу виявляється саме в тому, що вона, усвідомлюючи незамінність традиції, обґрунтовує перехід етики в «політику», у мистецтво правильного законодавства[207]. Порівняно з ним сучасне Просвітництво має абстрактний і революційний характер.

Між тим поняття традиції набуло не меншої двозначності, ніж поняття авторитету, з такої ж причини — саме тому, що романтичне розуміння традиції характеризується абстрактною протилежністю принципам Просвітництва. Романтизм мислить традицію як протилежність розумній свободі і вбачає в ній історичну даність, подібну даностям природи. Й незалежно від того, прагнуть її відкинути чи зберегти, вона є абстрактною протилежністю вільному самовизначенню, оскільки не потребує розумних обґрунтувань і виступає в ролі певної самоочевидності. Зрозуміло, втім, що романтична критика Просвітництва не може правити за приклад безумовного панування традиції, коли спадщина минулого зберігається у своїй цілісності попри всі сумніви й критику. Швидше навпаки: критична свідомість уперше звертається тут до традиції, прагнучи її оновлення, й подібну критичну свідомість можна б назвати тра-

[207] Див.: *Aristoteles.* Eth. Nic. K 10.

диціоналізмом. На мій погляд, безумовної протилежності між традицією й розумом не існує. Хоч би яким проблематичним було свідоме реставрування старих або свідоме заснування нових традицій, романтична віра в «природні традиції», що перед ними розум начебто мовчить, сповнена не менших передсудів і має у своїй основі просвітницький характер. Насправді ж традиція постійно являє собою точку перетину свободи й історії.

Навіть найавтентичніша, найусталеніша традиція формується не лише природним шляхом, не тільки завдяки схильності до самозбереження того, що є, але вимагає ще й згоди, прийняття, турботи. За власною суттю традиція — це збереження того, що є, збереження, що існуватиме за будь-яких історичних перемін. Але подібне збереження є актом розуму і вирізняється, до речі, своєю непомітністю. Звідси випливає, що оновлення, планування видають себе за єдине діяння розуму. Та це лише одна видимість. Навіть там, де життя змінюється швидко й різко, як, наприклад, у революційні епохи,— і там, за всіх видимих змін, зберігається куди більше старого, ніж звичайно уявляють собі, й це старе володарює, поєднуючись із новим, утворюючи нову спільність. Принаймні збереження старого — це така ж вільна установка, як і переворот чи оновлення. Тому ні просвітницька критика традиції, ні її романтична реабілітація не охоплюють її справжнього історичного буття.

Ці роздуми підводять нас до запитання: чи не слід нам якнайпринциповіше оновити у герменевтиці момент традиції?

Дослідження, здійснювані гуманітарними науками, не можуть мислити себе як просту протилежність до того способу, що ним ми підходимо до минулого як люди, що живуть історично. За всіх обставин головним моментом нашого ставлення до минулого, — ставлення, постійно нами актуалізованого,— стане зовсім не дистанціювання від історично переданого, аж ніяк не звільнення від нього. Найвірогідніше, ми завжди перебуваємо усередині передання, й таке перебування-всередині не є опредметнюваним ставленням, коли те, що скаже передання, сприймається неначе щось інше й чуже, — ні, навпаки: воно завжди й одразу є для нас чимось своїм, прикладом чи пересторогою, самовпізнаванням, де для наших майбутніх історичних суджень важливе не так пізнання, як неупереджене злиття з переданням.

Тому всупереч панівному теоретико-пізнавальному методологізму ми повинні запитати себе, чи дійсно виникнення історичної свідомості цілком відірвало наші наукові установки від подібного природного ставлення до минулого? Чи правильно усвідомлює себе розуміння, що здійснюється в гуманітарних науках, причисливши всю власну історичність до передсудів, від яких треба звільнятися? Чи, може, «безпередумовна наука» має куди більше спільного, ніж здається, із наївною рецепцією та рефлексією, де живуть традиції й присутнє минуле?

Так чи так, а розуміння в гуманітарних науках поділяє з традицією, що її продовжує життя, певну головну передумову. В обох випадках

оповідь *звертається до нас*. Хіба про об'єкти досліджень цих наук не можна сказати те ж, що й про зміст традиції, а саме: що їх значення може досягатися лише за такої умови? Це значення може бути скільки завгодно опосередкованим і виникати на основі суто історичного інтересу, що, здається, не містить у собі ніяких зв'язків із сучасним; однак навіть у крайньому випадку «об'єктивного» історичного дослідження справжнє завершення історичного завдання полягає в тому, щоб заново визначити значення досліджуваного. Причому це значення присутнє і на початку, і в кінці дослідження: в ролі вибору його теми, пробудження інтересу до нього, розробки нових підходів до питання.

Тому на початку кожної історичної герменевтики повинне *стояти знятття абстрактної протилежності між традицією та історичною наукою, між історією і знанням про неї*. Вплив живої традиції, з одного боку, й історичного дослідження, з другого, утворюють єдність; аналіз же виявляв тут іще й дотепер самі лише сплети взаємодій[208]. Правильніше було б мислити історичну свідомість не як щось радикально нове, чим вона постає на перший погляд, а як новий момент у рамках людського ставлення здавен до минулого. Тому, іншими словами, слід визнати у нашому ставленні до історії момент традиції й поставити питання щодо його плідності для герменевтики.

Аби переконатися в тому, що в гуманітарних науках, попри весь їхній методологізм, таки є дієвий момент традиції, який становить їх істинне єство й характерну особливість, досить пригадати їх історію та звернути увагу на відмінність, що постала між історією «наук про дух» і наук про природу. Очевидно, що не може бути ніякої кінцево-історичної людської діяльності, яка здатна була б цілком позбутися слідів цієї кінцевості. Також історія математики чи природничих наук є складовою частиною історії людського духу та відображенням його долі. І все ж, коли природознавець пише історію власної науки, виходячи з сучасного стану знання, то річ тут не в якійсь історичній наївності. Помилки й хибні думки становлять для нього суто історичний інтерес, бо прогрес науки сам по собі є масштабом для спостереження. Тому зв'язок природознавчого чи математичного прогресу з історичним моментом становить лише вторинний інтерес. Цей інтерес не торкається пізнавальної цінності власне природознавчого чи математичного пізнання.

Немає, отже, ніякої потреби заперечувати, що й на науки про природу можуть впливати моменти традиції — у такій формі, наприклад, коли у певні періоди набувають переваги певні напрямки досліджень. Проте аж ніяк не подібні обставини дають науковому дослідженню за-

---

[208] Я не думаю, що Шелер має слушність, кажучи, ніби передевідомий тиск традиції поменшується завдяки історичній науці. (Stellung des Menschen im Kosmos, S. 37.) Імплікована тим самим незалежність історичної науки видається мені ліберальною функцією, й сам Шелер чудово її розпізнає. (Те саме є слушним і стосовно його визнання в: Nachlass, I, S. 228 ff., ролі історичного й науково-соціологічного Просвітництва.)

кон розвитку — його диктує закон самої справи, він розкривається назустріч методологічним зусиллям ученого[209].

Очевидно, що гуманітарні науки не можуть бути задовільно описані, якщо виходити з цього поняття про дослідження й прогрес. Звичайно, і тут історію розгадки якої-небудь проблеми, наприклад розшифровки важкого для прочитання напису, можна написати так, що єдиним об'єктом інтересу стане досягнення остаточного результату, і це справді так. Коли було б інакше, то методологічне зближення гуманітарних наук із науками про природу, яке ми бачили у минулому сторіччі, було б просто неможливим. Але все ж таки аналогія між дослідженням природи й дослідженням гуманітарним торкається лише найнижчої верстви роботи, що здійснюється в гуманітарних науках.

Це видно хоча б із того, що великі досягнення гуманітарних наук практично не старіють. Сьогоднішній читач легко абстрагується від тієї обставини, що історик, який жив сто років тому, мав у своєму розпорядженні меншу суму знань і тому робив хибні судження щодо багатьох подробиць. Що ж до цілого, то він охочіше прочитає Дройзена чи Момзена, ніж найсвіжіший виклад тих же самих фактів, що вийшов із-під пера сучасного історика. В чому ж річ? Де тут міра? Очевидно, що цінність і значення дослідження вимірюються в цьому випадку не просто масштабом самих фактів. Навпаки, факти видаються нам по-справжньому значущими лише завдяки тому, хто спромігся їх зобразити. Наш інтерес, отже, стосується, звичайно, фактів, але факти набувають життя лише завдяки тій точці зору, з якої нам їх показують. Ми приймаємо те, що існують різні аспекти, що одні й ті самі історичні факти по-різному зображуються за різних часів або з різних позицій. Ми знаємо, що такі точки зору не просто знімають одна одну в процесі дослідження, що безперервно прогресує,— вони є неначе взаємовиключними умовами, що існують кожна сама по собі, а об'єднуються лише в нас самих. Наша історична свідомість сповнена безлічі голосів, у яких чути відгомін минулого. Минуле існує лише в різноманітності таких голосів, що й утворює єство історичної оповіді, і ми причетні до нього й прагнемо брати в ньому участь. Власне сучасне історичне дослідження — це не тільки дослідження, воно ще й опосередкування передання. Ми розглядаємо його не тільки з точки зору прогресу та надійності здобутих результатів — воно саме робиться немов предметом нашого історичного досвіду, оскільки в ньому лунають щоразу все нові голоси, відлунки минулого.

Що ж лежить в основі цього всього? Звісно, у сфері гуманітарних наук неможливо говорити про чітко визначені цілі досліджень у тому самому розумінні, в якому ми цілком слушно говоримо про них стосовно наук про природу, тобто там, де дослідження все глибше й глибше

---

[209] [Куди складнішим видається це питання після появи публікацій Т. Куна: *Kuhn Thomas*. «The Strukture of Scientific Revolutions», Chicago, 1963 й «The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Traditions and Change», Chicago, 1977].

прозирає природу. Стосовно ж гуманітарних наук, треба сказати, що дослідницький інтерес, звертаючись до передання, щоразу особливим чином мотивується сучасністю та її інтересом. Лише завдяки подібній мотивації самої постановки питання конституюються тема й предмет дослідження[210]. Отже, в основі історичного дослідження перебуває історичний рух, якому підлягає саме життя; тому воно не може бути зрозумілим телеологічно, з точки зору його об'єкта. Сам по собі такий об'єкт узагалі не існує. Саме це й відрізняє гуманітарні науки від наук про природу. Та якщо об'єкт природознавчого дослідження *idealiter* можна визначити як пізнане в рамках завершеного пізнання природи, то говорити про завершене історичне пізнання взагалі безглуздо, а тому, врешті-решт, не мають сенсу всі розмови про якийсь об'єкт у собі, чому й присвячене це дослідження[211].

β) Приклад класичного[212]

Звичайно, цілковита відмова з боку наук про дух від орієнтації на природничі науки, визнання історичної рухомості того, чим вони займаються, не як перешкоди для їх об'єктивності, але в усій її позитивній значущості, — все це вимагає від них усвідомлення своєї сутності. Між тим у рамках новітнього розвитку цих наук намічаються шляхи досягнення такої самосвідомості. Наївний методологізм історичного дослідження вже не буде тут одноосібним господарем. Прогрес дослідження не всюди розуміється як його розширення, як проникнення до нових галузей чи відкриття нових матеріалів; навпаки, він розуміється як досягнення вищого ступеня рефлексії при постановці питання. Зрозуміло, навіть у такому випадку мислення вченого, як йому й належить, залишається телеологічним, а точка зору прогресу досліджень — основною. Водночас тут прокладає собі шлях герменевтична свідомість, що примушує дослідника замислитися щодо самого себе. Це стосується насамперед тих з-поміж гуманітарних наук, що вже мають найдавніші традиції. Так вивчення класичної давнини, охоплюючи помалу найширше коло свого передання, знову й знову повертається до своїх об'єктів, яким надає найбільшу перевагу для витонченої розробки. При цьому воно запровадило щось на кшталт самокритики, поставивши питання, у чому ж, власне, полягає перевага таких об'єктів. Поняття класичного, зведене історичним мисленням від часів дройзенівського відкриття еллінізму, до голого стилістичного поняття, знову набуває в науці права громадянства.

---

[210] [Те, що К.-Г. Фабер у своєму солідному доведенні (*Faber K.-G.* «Theorie der Geschichtswissenschaft», München, 1972, S. 25) не втримався від того, щоб, цитуючи це речення, поставити після «конституюється» іронічний знак оклику, спонукає мене розглянути ще й питання, як іще, буває, визначають «історичний факт»].

[211] [І сьогодні, по трьох десятиріччях науково-теоретичної праці, я охоче визнаю, що й ця «стилізація» природничих наук є надто недиференційованою].

[212] [Пор. мою працю «Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik», Bd. 2 der Ges. Werke].

Яким же чином нормативному поняттю, як-от поняття класичного, зберегти чи відновити свої права громадянства в науці? Це питання вимагає, звісно, ретельної герменевтичної розробки. Адже наслідком саморозуміння історичної свідомості є те, що розум, зробившись суверенним, врешті-решт цілком позбавляє минуле його нормативного значення. Лише у джерел історизму, наприклад в епохальному творі Вінкельмана, нормативний момент був реальною рушійною силою самого історичного дослідження.

Поняття класичної давнини, поняття класичного, що панувало від часів німецького класицизму насамперед у сфері педагогічної думки, поєднувало в собі нормативну й історичну сторони. Означена ним фаза історичного становлення людства була іще й моментом найзрілішого, найдовершенішого оформлення власне людського. Це опосередкування нормативного та історичного сенсу поняття йде від Гердера. Проте ще Геґель дотримується такого опосередкування, хоча й надає йому іншого історико-філософського акценту: він зберігає за класичним мистецтвом його виняткове становище, розуміючи його як «художню релігію». Оскільки подібний образ духу належить минулому, він є зразковим лише у відносному розумінні. Як мистецтво минулого, він свідчить про те, що мистецтву взагалі притаманний характер чогось колишнього, давнього. Тим самим Геґель систематично обґрунтував історизоване поняття класичного й відкрив шлях розвитку, який привів до того, що класичне перетворилося на дескриптивне стилістичне поняття, зайняте описом нетривкого співзвуччя міри й повноти, що міститься поміж архаїчною застиглістю й барочною розпорошеністю. Відтоді, як поняття класичного увійшло до словника історії стилів, визнання за ним нормативного змісту стало можливим тільки контрабандним шляхом[213].

Симптомом народження історичної самокритики було те, що після першої світової війни «класична філологія» під знаком нового гуманізму поставила питання своєї власної природи і — вельми боязко — знов почала вимагати визнання того, що в цьому понятті об'єдналися нормативний та історичний смислові моменти[214]. Щоправда, тут виявилося неможливим (хоча подібні спроби й робилися) витлумачити зміст поняття класичного — поняття, що виникло за часів античності й визначило собою канонізацію тих чи тих авторів шкільної програми, — таким чином, немовби у самому цьому понятті набула вираження єдність певного стилістичного ідеалу[215]. Античне поняття, взяте у вигляді сти-

---

[213] [Щодо поняття «стиль», пор. Екскурс I у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 375 — 378].

[214] Прикладом тому править Наумбурзька конференція з проблем класичної спадщини (1930), визначальний вплив на яку справив Вернер Єгер, а також заснування часопису «Die Antike» (див.: Das Problem des Klassischen und die Antike, 1931).

[215] Пор. слушну критику А. Керте на адресу доповіді Ж. Струве, яку той прочитав під час Наумбурзької конференції (Berichte der Sachsischen Akademie d. W. 86, 1934) та моє повідомлення (Gnomon 11 (1935), S. 612 f.), [передруковане тим часом у: Bd. 5 der Ges. Werke, S. 350 — 353.]

значності. Коли ми сьогодні вживаємо слово «класичне» як історико-стилістичне поняття, що набуло однозначності шляхом відчленування в рамках попереднього й наступного, то це означає, що наша послідовно-історична поняттєва освіта не має вже нічого спільного з античним поняттям. Поняття класичного означає тепер певний часовий відтинок, фазу історичного розвитку, але не надісторичну цінність.

Однак насправді нормативний елемент ніколи цілком не щезав із поняття класичного. Він і сьогодні міститься в основі ідеї «класичної гімназії». Філолог — і то цілком слушно — не задовольняється простим прикладанням до своїх текстів того історико-стилістичного поняття, котре виробила історія образотворчих мистецтв. Питання, що напрошується саме собою: «класичний» Гомер чи ні? — ставить під сумнів історико-стилістичну категорію класичного, яка вживається за аналогією до історії мистецтв, — приклад того, що історична свідомість завжди містить у собі ще й дещицю понад те, що вона сама схильна визнавати.

Якщо ми спробуємо усвідомити подібні імплікації, то слід, певно, сказати так: класичне — саме тому дійсно історична категорія, що воно є чимось більшим за поняття визначеної епохи чи стилю, і водночас не претендує на надісторичну цінність. Воно означує не певну якість, що приписується певним історичним явищам, а винятковий спосіб самого історичного буття, ствердження історичної цілісності, яке — шляхом усе нових і нових випробувань — утворює можливість буття для чогось істинного. Річ зовсім не в тому, як намагалися переконати нас прихильники історичного способу мислення, що ціннісне судження, за яким щось визнається класичним, насправді знищено історичною рефлексією та її критикою всіх спроб телеологічного конструювання історичного процесу. Навпаки: ціннісне судження, імпліковане в понятті класичного, набуває завдяки подібній критиці нової й справжньої легітимізації: класичне є те, що здатне устояти перед історичною критикою, оскільки його історична перевага, сила та обов'язковість його значущості, котра стверджує сама себе, йдуть попереду будь-якої історичної рефлексії та зберігаються в ній.

Звісно, буде неісторичним, — якщо одразу використати вирішальний приклад загального поняття класичної древності проголосити еллінізм епохою присмерку й занепаду класики, й тому Дройзен мав слушність, коли наполягав на всесвітньо-історичній безперервності й на тій ролі, що відіграв еллінізм у зародженні та поширенні християнства. Проте він зміг би чудово обійтися без подібної історичної теодицеї, коли б не існував передсуд на користь класичного, та коли б «гуманізм», із його вирішальним впливом на всю європейську освіту, так уперто не тримався за «класичну античність» і не зберігав її, немов непроминущу спадщину. Класичне є, в принципі, чимось іншим, ніж те дескриптивне поняття, яким послуговується історична свідомість; класичне — це істо-

рична реальність, до якої належить і якій підпорядкована історична свідомість. Класичне вихоплюється із безперервної зміни часів, у всій мінливості їхніх смаків, — воно досяжне безпосередньо, а не в тому неначе електричному дотику, що характеризує іноді сучасну продукцію, коли відбувається раптове здійснення певного смислового передчуття, яке перевважає усі свідомі сподівання. Найімовірніше, ми називаємо щось класичним, усвідомлюючи його тривалість і надійність, його невідчужуване, незалежне від часових обставин значення, — щось на кшталт позачасового теперішнього, сучасного будь-якій добі.

Вихідним у понятті класичного є, отже (що цілком відповідає водночас і античному слововживанню, і слововживанню Нового часу), його нормативний зміст. Втім, оскільки ця норма ретроспективно співвідносна певній одномоментно-неповторній величині в минулому, яка саме її здійснювала й демонструвала, остільки вона завжди набуває певного часового відтінку, що надає їй історичної характерності. Тож і не дивно, що з виникненням історичної рефлексії, визначальним для якої в Німеччині став, і ми про це вже говорили, класицизм Вінкельмана, із того, що було визнане класичним, виокремилося історичне поняття певного часу чи певної доби, що визначило в змістовому плані певний стилістичний ідеал, і водночас у плані історико-дескриптивному — час та епоху, який здійснила цей ідеал. Якщо за систему відліку приймалася позиція епігонів, то здійснення цього стилістичного ідеалу поставало як всесвітньо-історична мить, яка належить до минулого. Відповідно у новоєвропейській думці поняття починає вживатися для визначення «класичної давнини» загалом, і то відтоді, як гуманізм знову проголосив взірцевий характер такої давнини. Тим самим він запозичив — цілком обґрунтовано — античне слововживання. Адже античні письменники, «відкриті» гуманізмом, були тими авторами, яких канонізувала в ролі класиків найпізніша античність.

Вони посіли своє місце в історії європейської освіти саме як «шкільні» канонічні автори. Втім, легко пояснити, яким чином історико-стилістичне поняття могло спертися на таке слововживання. Хоча це поняття й несе на собі відбиток нормативної свідомості, в ньому присутній також і ретроспективний момент. Класична норма вирізняється на тлі усвідомленого занепаду й історичної дистанції. Не випадково поняття класичного, класичного стилю формуються саме за пізніх часів: Каллімах і тацітівський «Діалог» відіграли у цьому відношенні чільну роль[216]. Але до цього додається й щось інше. Автори, шановані як класичні, є, як

[216] Тож не випадково під час наумбурзької дискусії з приводу класичного «Діалогові про ораторів» приділено особливу увагу. Обговорення причин занепаду ораторського мистецтва включає до себе визнання його колишньої величі, тобто нормативну свідомість. Б. Снелл слушно вказував, що всі нормативно-стилістичні поняття типу бароковий, архаїчний тощо передбачають зв'язок із нормативним поняттям класичного, й самі вони лише поступово втратили зневажливий відтінок (Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für H. Plessner, S. 333 ff.)

відомо, представниками певних літературних жанрів. У них бачили довершене втілення подібної жанрової норми, ідеал, відкритий літературно-критичною ретроспекцією. Якщо мислити ці жанрові норми історично, то класичне робиться поняттям деякої стилістичної фази, вищого пункту, що розчленував історію даного жанру на «попередню» та «наступну». Та оскільки жанрово-історичні вершини належать здебільшого до одного й того ж, строго відміряного відтинку часу, остільки класичне позначає подібну фазу в рамках історичного розвитку класичної давнини загалом і робиться тим самим поняттям епохи, що зливається з поняттям стилю.

Потім, як подібне історико-стилістичне поняття, поняття класичного набуває здатності до універсального поширення на кожний «розвиток», якому надає єдності іманентний телос. Бо й справді, у всіх культурах ми знаємо епохи розквіту — доби, коли ця культура засвідчує себе винятковими досягненнями у найрізноманітніших галузях. Так, загальне ціннісне поняття класичного після того, як воно пройшло кружним шляхом через власне особливе історичне втілення, робиться загальним історико-стилістичним поняттям.

Хоч би яким ясним був цей розвиток, а історизація поняття все ж відриває його від його коренів, і тому не випадково самокритика історичної свідомості, постаючи, щоразу поновлює в правах нормативний елемент у понятті класичного, а також історичну неповторність його здійснення. Всякий «новий гуманізм» відмежовує від давнини, початкового гуманізму, усвідомлення безпосередньої та обов'язкової приналежності до свого зразка, що, як минуле, недосяжний і водночас присутній як сучасне. Таким чином у «класичному» набуває свого найвищого вираження загальний характер історичного буття, що зберігає себе серед руїни часу. Згідно з загальною сутністю передання, лише те з минулого, що зберігає себе в якості непроминущого, уможливлює історичне пізнання, однак класичне, за словами Гегеля, «володіє... значенням самого себе й тому також своїм власним поясненням»[217]. У кінцевому підсумку це означає: класичне є те, що зберігається, *тому що* воно саме себе означає й саме себе тлумачить; отже, те, що доходить до нас не як вислів про щось зникле, не як просте свідчення, що підлягає витлумаченню, а як те, що звертається до сучасності так, ніби промовляє спеціально для неї. Те, що називається «класичним», передовсім не потребує подолання історичної дистанції — воно саме, в постійному опосередкуванні, здійснює таке подолання. Отже, класичне перебуває, цілком зрозуміло, «поза часом», хоча сама подібна позачасовість є способом історичного буття.

Тим самим, природно, не виключається, що твори, визнані класичними, ставлять розвинену історичну свідомість, яка усвідомлює історичну дистанцію, перед історико-пізнавальними завданнями. Історична

---

[217] *Hegel.* Ästhetik, II, 3.

свідомість уже не здатна, як за часів Палладіо чи Корнеля, просто й опосередковано вживати класичні зразки, вона мусить підходити до них як до історичного явища, що може бути зрозумілим, тільки виходячи з його епохи. Однак тут завжди йдеться про щось *більше*, ніж голе історичне конструювання зниклого «світу», до якого належав даний твір. Наше розуміння завжди містить у собі ще й усвідомлення нашої співприналежності цьому світові. Йому відповідає, до того ж, співприналежність твору нашому світові. Слово «класичне» якраз і означає, що сила, з якою звертається до нас такий твір, є принципово необмеженою, достоту як і тривалість самого звертання[218]. Хоча поняття класичного й говорить про відстань та недосяжність, хоча воно й належить до того типу свідомості, що ми називаємо освітою, однак навіть «класична освіта» завжди зберігає в собі щось від безперервної й стійкої значущості класичного. Навіть такий тип свідомості засвідчує кінцеву загальність і приналежність до того світу, від імені якого й звертається до нас класичний твір.

Такий підхід до поняття класичного не претендує на самостійне значення — він прагне лише до постановки загального питання. Питання звучить так: чи не міститься, врешті-решт, подібна опосередкованість минулого й сучасного, що характеризує поняття класичного, в основі всякого ставлення до історії, в ролі його діючого субстрату? Якщо романтична герменевтика бачила в однорідності людської натури позаісторичний субстрат, на якому й заснувала свою теорію розуміння, звільнивши тим самим того, хто конгеніально розуміє, від хоч би якої історичної обумовленості, то самокритика історичної свідомості веде, в підсумку, до визнання історичної рухомості не тільки за звершенням, але й за розумінням. *Саме розуміння слід мислити не як дію суб'єктивності, а як включення до звершення передання*, у якому відбувається безперервне опосередкування минулого й сучасного. Саме цей момент і повинен бути підкреслений у герменевтичній теорії, де занадто великого панування набула ідея методу.

c) Герменевтичне значення часової відстані[219]

Ми запитуємо першою чергою: з чого починається герменевтичне зусилля? Які наслідки має для розуміння приналежність до певної традиції, ця неодмінна герменевтична умова? Пригадаймо герменевтичне правило, що стверджує: ціле треба розуміти, виходячи з часткового, а часткове — виходячи з цілого. Це правило виробила антична риторика;

---

[218] Фрідріх Шлегель робить герменевтичні висновки: «Класичний твір не повинен бути таким, щоб його коли-небудь можна було збагнути до кінця. Але той, хто розвинутий і розвиває себе, повинен прагнути черпати з нього все більше й більше». (*Schlegel F.* Fragmente, Minor 20).

[219] [Саме з цим слід безпосередньо порівняти мою статтю «Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik», Bd. 2 der Ges. Werke, S. 3 ff.].

герменевтика Нового часу перенесла його з ораторського мистецтва на мистецтво розуміння. Там і тут існує колова співвіднесеність. Смислова антиципація, спрямована до цілого, робиться експліцитним розумінням завдяки тому, що частки, визначені цілим, насамперед визначають таке ціле.

Нам це відомо з вивчення давніх мов. Нас навчали, що речення «конструюється» до того, як ми спробуємо зрозуміти його окремі частини в їх мовному значенні. Але таке конструювання саме керується певним смислоочікуванням, що постає з усього попереднього. Звісно, подібне очікування підлягає корекції, коли того вимагає текст. Так процес розуміння поступово переходить від цілого до частини й назад до цілого. Завдання полягає в тому, щоб концентричними колами розширювати спільність зрозумілого смислу. Відповідність усіх частковостей цілому є критерієм правильності розуміння. Брак такої відповідності означає хибне розуміння.

Шляйєрмахер здійснив диференціацію такого герменевтичного кола (частина — ціле) з обох сторін, об'єктивної та суб'єктивної. Подібно до того, як окреме слово входить до контексту речення, так і окремий текст уходить до контексту всіх творів автора, й ці твори, своєю чергою, входять у ціле літературного жанру чи, відповідно, літератури загалом. З другого боку, той самий текст, узятий у вигляді результату певної творчої миті, входить до цілісності душевного життя автора. Лише подібна цілісність об'єктивного та суб'єктивного вивершує процес розуміння. Згодом Дільтей, приєднавшись до цієї теорії, говорить про «структуру» й про «центрування в серцевині», звідки випливає розуміння цілого. Тим самим (ми вже указували на це)[220] він переносить на історичний світ те, що з давніх часів слугувало чільним принципом будь-якої інтерпретації текстів, а саме: що текст повинен бути зрозумілим із нього самого.

Втім, постає питання, наскільки задовільно буде зрозумілим ось такий коловий рух розуміння. Тут потрібно звернутися до підсумків нашого аналізу герменевтики Шляйєрмахера. Те, що Шляйєрмахер називав суб'єктивною інтерпретацією, можна пустити повз увагу. Прагнучи зрозуміти якийсь текст, ми переносимося зовсім не в душевний стан автора, а, коли вже йдеться про перенесення взагалі, у ту перспективу, в рамках якої інший (тобто автор) дійшов би власної думки. Це означає, до речі, не що інше, як прагнення дійсно враховувати фактичну правоту того, що говорить інший. Якщо ми хочемо розуміти, то намагаємося навіть підсилити аргументи з його боку. Так відбувається вже під час усної бесіди. Ще більше це стосується розуміння письмових текстів: ми прямуємо у такому вимірі осмисленого, що є само собою зрозумілим і тому ніяк не мотивує звернення до суб'єктивності іншого. Завдання герменевтики якраз і полягає в тому, щоб пояснити це диво розуміння,

[220] С. 188, 226.

що являє собою не якесь спілкування душ, а причетність до загального смислу.

Але й об'єктивна сторона цього кола, за описом Шляйєрмахера, не торкається суті справи. Ми вже бачили: мета кожного взаєморозуміння, кожного розуміння — у досягненні згоди в тому, що стосується самої справи. Завдання герменевтики з давніх-давен полягає у з'ясуванні відсутнього або відновленні порушеної згоди. Це підтверджує й історія герменевтики, для чого досить пригадати, скажімо, епоху Августина, коли треба було поєднати Старий заповіт з християнською Новою Вістю[221], чи ранній протестантизм, перед яким постало таке ж саме завдання[222], або, нарешті, епоху Просвітництва, де насправді вже відбувається щось схоже на відмову від злагоди, оскільки тут виникає завдання досягти «довершеного розуміння» тексту винятково на шляхах історичної інтерпретації. Чимось якісно новим постає обґрунтування універсальної історичної свідомості у романтиків та Шляйєрмахера, що не вважали обов'язкових форм традиції, звідки самі вони вийшли й де перебувають, за непорушний фундамент усього герменевтичного процесу.

Ще один із безпосередніх попередників Шляйєрмахера, філолог Фрідріх Аст, розглядав проблеми герменевтики з принципово змістової точки зору. Він говорив про те, що герменевтика має утворити згоду між античністю й християнською традицією. Подібна вимога — це вже щось нове порівняно з тим, що висувало Просвітництво, хоча б тому, що така герменевтика уже не вимірює традиції мірками природного розуму й не заперечує її. Натомість, оскільки вона прагне звести обидві традиції, в рамках яких усвідомлює саму себе, до розумної відповідності, вона дотримується, в принципі, того ж завдання, що його ставила перед собою і вся попередня герменевтика: досягнути в розумінні *змістової* згоди.

Та коли Шляйєрмахер і слідом за ним наука XIX ст. підіймаються над «частковістю» подібного примирення античності й християнства й усвідомлюють завдання герменевтики в її *формальній* загальності, їм щастить досягти співзвучності з ідеалом об'єктивності, виробленим у науках про природу, однак лише завдяки тому, що їхня герменевтична теорія уже не враховує конкретності історичної свідомості. На противагу цьому, гайдеггерівський опис і екзистенційне обґрунтування герменевтичного кола означають певний рішучий поворот. Звичайно, про колову структуру розуміння вже була мова у герменевтичній теорії XIX ст., але лише в рамках формального зіставлення часткового й спільного або суб'єктивного рефлексу цих стосунків: випереджаючого передування спільного та його наступною експлікацією в частковому. Згідно з

---

[221] [Пор.: *Ripanti G.* Agostino teoretico del' interpretazione, Brescia, 1980].

[222] [Пор.: *Flacius M.* Clavis Scripturae sacrae seu de Sermone sacrarum literarum, lib. II, 1676].

цією теорією, коловий рух розуміння відбувається туди й назад у рамках тексту й знімається в його вивершеному розумінні. Ця теорія сягає власної логічної вершини у вченні Шляйєрмахера про натхнення, завдяки чому ми цілком переносимося в душевний стан автора і вже з цієї точки зору розгадуємо усі загадки та дивовижі тексту. На противагу цьому Гайдеґер описує коло так: що випереджальний рух передрозуміння постійно визначає розуміння тексту. Коло цілого й частини знаходить у вивершеному розумінні не вирішення, а, навпаки, найсправжнішe здійснення, втілення. Коло, таким чином, має не формальну природу, воно не суб'єктивне і не об'єктивне, а описує розуміння як взаємодію двох рухів: традиції й витлумачення. Антиципація смислу, що спрямовує наше розуміння тексту, не становить суб'єктивного акту, а визначає себе із загальності, що поєднує нас із переданням. Вона не є від початку заданою передумовою — ми самі породжуємо її, оскільки ми, розуміючи, беремо участь у звершенні передання й тим самим визначаємо її наступні шляхи. Отже, коло розуміння взагалі не є «методологічним» колом, воно описує онтологічний момент розуміння.

Сенс подібного кола, що лежить в основі всякого розуміння, набуває, однак, подальших герменевтичних наслідків, які можна було б назвати «передбаченням вивершеності». Отже, це теж становить певну формальну передумову, що спрямовує кожне розуміння. Вона проголошує, що зрозумілим буде лише те, що дійсно являє собою викінчену смислову спільність. Так, читаючи певний текст, ми завжди передбачаємо його смислову вивершеність, і тільки коли таке передбачення виявиться невиправданим, тобто коли текст незрозумілий, — лише тоді ми сумніваємося в точності тексту, що дійшов до нас, і гадаємо, яким би чином виправити отаку неточність. Правила, яких ми дотримуємося в таких критико-текстологічних розвідках, можна відкинути, бо й тут суть справи полягає в тому, що їх правильне застосування невіддільне від змістового розуміння тексту.

Тим самим передбачення завершеності, що керує нашим розумінням, щоразу виявляється змістово визначеним. Передбачається не лише іманентна смислова спільність, що спрямовує того, хто читає, — читач постійно керується у власному розумінні ще й трансцендентальними смислоочікуваннями. Подібно до того, як адресат певного листа розуміє звістки, що містяться в листі, й для початку дивиться на речі з точки зору відправника, тобто вважає істинним те, що йому повідомляється, — а зовсім не прагне, скажімо, зрозуміти дивні думки автора; точнісінько так і ми розуміємо текст, що дійшов до нас, на основі смислоочікувань, почерпнутих із нашого власного ставлення до суті справи. Отже, подібно до того, як ми віримо повідомленням нашого кореспондента, оскільки той був безпосереднім свідком повідомлюваного чи взагалі краще за нас поінформований у тому, — достоту так само для нас завжди принципово відкрита можливість того, що текст, який дійшов до нас, знає справу краще, ніж це припускає наша власна перед-

думка. Лише невдала спроба вважати сказане за істину спричиняє до прагнення «зрозуміти» текст — психологічно або історично — як чужу думку[223]. Таким чином, передсуд завершеності містить у собі не тільки формальний момент, який проголошує те, що текст повинен досконало висловити свою думку, а й те, що висловлений текст є вивершеною істиною.

Чим заново підтверджується теза, що зрозуміти означає передовсім зрозуміти саму справу й тільки потім — вирізнити й зрозуміти чужу думку як таку. Найпершою з усіх герменевтичних умов залишається, отже, передрозуміння, що виростає з нашого навернення до тієї ж справи. Це розв'язує питання того, що може бути здійсненим у вигляді цілісного смислу, тим самим і питання про застосування передбачення завершеності[224].

Отже, сенс співприналежності, тобто момент традиції в історико-герменевтичній установці, здійснюється завдяки спільності основоположних передсудів. Герменевтика має виходити з того, хто хоче зрозуміти, той і співвідносний із самою справою, яка набуває голосу разом із історичним переданням, і пов'язаний або ж стикається з тією традицією, що саме її принесено нам через передання. А з другого боку, герменевтична свідомість цілком розуміє, що її стосунки з самою справою не можуть бути такою самоочевидною та безсумнівною єдністю, яка існує завдяки цій безперервній довгочасній традиції. Та й дійсно, в основі герменевтичного завдання лежить полярність близькості й чужості; однак цю полярність не треба розуміти психологічно за Шляйєрмахером, тобто як напругу, що приховує в собі тайну індивіду-

---

[223] У 1958 році в доповіді під назвою «Сумнівність естетичної свідомості», яку я прочитав на конгресі у Венеції, я намагався показати, що естетичне судження — тим же чином, що й історичне, — має вторинний характер і підтверджує «передбачення завершеності» [див.:«Rivista di Estetica», Fasc. III A III [1958]). [*Heinrich D./Iser W.* (Hrsg.), Theorien d. Kunst, 1982.]

[224] Існує виняток із принципу передбачення завершеності: випадок зміненого або зашифрованого листа. Він являє собою найскладнішу герменевтичну проблему (див. досить повчальні міркування Лео Страуса в: Persecution and the Art of Writing). Цей винятковий випадок показовий у тому аспекті, що тут ми виходимо за рамки суто змістового витлумачення в тому ж напрямку, за яким критика історичних джерел виходить за рамки передання. Хоча тут ідеться не про історичне, а про герменевтичне завдання, таке завдання може бути вирішене тільки в тому випадку, коли ми застосуємо ключ фактичного розуміння. Лише тоді шифровка може бути розшифрована, — подібно до того, як в усній бесіді ми розуміємо іронію лише тією мірою, до якої володіємо фактичним взаєморозумінням із нашим співрозмовником. Гаданий виняток підтверджує, отже, що взаєморозуміння імплікується через розуміння. [Мені видається сумнівним, чи завжди Л. Страус має слушність у застосуванні свого принципу хоч би й у випадку Спінози. «Зміна» включає певну найвищу міру усвідомлення. Пристосування, конформізм тощо не потребують усвідомленості. На це Страус не звернув належної уваги. Пор.: a. a. O., S. 223 ff., а також мою працю «Hermeneutik und Historismus», Bd. 2 der Ges. Werke, S. 387 ff. Тим часом ці проблеми інтенсивно обговорювалися — і то на занадто вузькій, як мені видається, семантичній основі. Пор.: *Davidson D.* Inguiries into Truth and Interpretation, Oxford, 1984.]

альності; її слід розуміти дійсно герменевтично, тобто беручи до уваги передовсім момент мовленості: мова, якою звертається до нас передання, переказ, який вона нам передає. Тут також є напруга. Позиція між близькістю й чужістю, яку зайняло для нас передання, грає роль проміжної позиції між зрозумілою історично, віддаленою щодо нас предметністю й приналежністю до певної традиції. *В оцьому «між» і є істинне місце герменевтики.*

Із проміжного становища, в яке поставлено герменевтику, випливає, що її завдання полягає взагалі не в тому, аби з'ясувати умови, за яких відбувається розуміння. Хоча далеко не всі ці умови є «способом» чи «методом», тим, що ми в процесі розуміння могли б уживати на власний розсуд. Здебільшого вони мали б бути нам дані. Передсуди й переддумки, що заволоділи свідомістю інтерпретатора, не перебувають у його вільному розпорядженні. Він не може від самого початку відокремити продуктивні передсуди, що уможливлюють розуміння, від тих, що стають на перешкоді розумінню й ведуть до непорозуміння.

Найімовірніше, такий розподіл має відбуватися в процесі самого розуміння, й тому герменевтиці слід поставити питання, яким же чином воно відбувається. А це означатиме, що на передній план повинне висуватися те, що попередня герменевтика залишала цілковито в тіні: часову відстань та її значення для розуміння. З'ясуймо це для початку шляхом відштовхування від герменевтичної теорії романтизму. Ми пам'ятаємо, що розуміння мислилося там як відтворення певної первісної продукції. Тому можна було б проголосити девіз: розуміти автора краще, ніж він сам себе розумів. Виявивши походження цієї тези та її зв'язок з естетикою геніальності, ми змушені, однак, знову повернутися до неї, бо у світлі цих наших роздумів вона набуває нового значення.

Те, що пізніше розуміння має щодо первісної продукції принципову перевагу й тому може бути визнаним за глибше, не так пояснюється пізнішою свідомістю, що зрівноважує, на думку Шляйєрмахера, інтерпретатора з автором, як, навпаки, засвідчує невід'ємну відмінність між ними — відмінність, створену історичною дистанцією. Кожна епоха розуміє текст, що дійшов до неї, по-своєму, бо він належить до цілісності історичного передання, яке становить для неї фактичний інтерес і в якій вона прагне зрозуміти саму себе. Справжній, повернений до інтерпретатора зміст тексту не залежить від оказіональних моментів, представлених автором та його первісною публікою. Щонайменше він цим не вичерпується. Адже він постійно визначається історичною ситуацією, в якій перебуває інтерпретатор, а тому й через весь об'єктивний хід історії взагалі. Такий автор, як Хладеніус[225], ще не витісняв розуміння до сфери історичного, а тому з усією наївністю й неупередженістю усвідомлював це, стверджуючи, що сам автор тексту не обов'язково ро-

[225] Пор. вище, с. 174.

зуміє його справжній зміст, а тому інтерпретатор часто може — й повинен — розуміти більше за автора. Подібне твердження має принципову вагу. Не тільки від випадку до випадку, але завжди смисл тексту перевищує авторське розуміння. Тому розуміння є не лише репродуктивним, але завжди ще й продуктивним ставленням. Мабуть, хибно було б у зв'язку з таким продуктивним моментом, що міститься в розумінні, говорити про те, ніби ми розуміємо краще. Насправді розуміння не може бути кращим, чи то в смислі кращого фактичного знання, досягнутого завдяки виразнішим поняттям, чи то в сенсі принципової переваги, притаманної усвідомленому порівняно з неусвідомленим, властивим усякій творчості. Досить сказати, що ми розуміємо інакше — *якщо розуміємо взагалі.*

Звісно, подібне уявлення про розуміння повністю розриває коло, окреслене романтичною герменевтикою. А що мова йде тепер не про фактичну істину, то й текст не постає як простий життєвий вияв, а сприймається серйозно у його претензіях на істинність. Те, що й це, ба навіть саме це називається «розумінням», малося на увазі немовби само собою — нагадаю хоча б іще раз наведену вже цитату з Хладеніуса[226]. Однак цей вимір герменевтичної проблеми був дискредитований історичною свідомістю й тим психологічним поворотом, що його надав герменевтиці Шляйєрмахер; повернення ж до нього стало можливим тільки після того, як стали очевидними апорії історизму, що й спричинило, в підсумку, новий принциповий поворот, вирішальний крок до якого зробив, на мій погляд, Гайдеґґер. Адже тільки виходячи з онтологічного аспекту, що його Гайдеґґер надав розумінню як «екзистенціалу», лише виходячи з даної ним часової інтерпретації способів буття тут-буття, можна осмислити часову відстань у її герменевтичній плідності.

Однак час аж ніяк не являє собою насамперед безодні, яку необхідно подолати, оскільки вона відділяє та віддаляє, час насправді є підвалинами того звершення, де корениться сучасне. Часову відстань, отже, зовсім не треба долати. Подібна вимога — це швидше наївна передумова історизму, й вона стверджує, ніби ми повинні занурюватися в дух епохи, що вивчається, повинні мислити за її поняттями та уявленнями, а не за своїми власними, аби таким чином дійти історичної об'єктивності. Насправді ж тут ідеться про те, щоб пізнати відстань у часі як позитивну й продуктивну можливість розуміння. Це ніяка не зяюча безодня, а безперервність звичок і традиції, в світлі чого й з'являється до нас кожне передання. Не буде перебільшенням говорити в такому випадку про справжню продуктивність звершення. Нам усім відоме своєрідне безсилля, що охоплює нас тоді, коли часова дистанція не дає нам твердих критеріїв для судження. Так, судження про сучасне мистецтво здається науковій свідомості до болю ненадійною справою. Очевидно, що ми підходимо до таких творів із нашими неконтрольованими передсудами,

[226] Див. вище, с. 173.

із засновками, які заволоділи нами настільки, аж ми вже не здатні їх усвідомити, та які надають сучасному для нас творові резонансу, не відповідного його справжньому змісту, його справжньому значенню. Лише відмирання усіх актуальних зв'язків робить зримим дійсне обличчя твору й виробляє тим самим можливість такого його розуміння, що може претендувати на обов'язковість і загальність.

Ось такий досвід і призвів, у рамках історичної науки, до того уявлення, ніби об'єктивне пізнання досяжне тільки за наявності певної історичної дистанції. Суть якої-небудь справи, її справжній зміст, виокремлюється з актуальності минущих обставин лише з плином часу. Оглядовість, релятивна завершеність історичної події, віддаленість від мінливих оцінок сучасності дійсно становлять, у певному відношенні, позитивні умови історичного розуміння. Тому визнаний без обговорень засновок історичного методу проголошує: щось може бути об'єктивно пізнаним у його непроминущому значенні лише тоді, коли воно належить певному завершеному в собі цілому. Сказати б інакше: коли воно достатньою мірою вже мертве, щоб викликати лише історичний інтерес. Тільки тоді видається можливим подолати суб'єктивність спостережника. Насправді ж ми зіткнулися тут із парадоксом, своєрідною науково-теоретичною відповідністю давньої моральної проблеми: чи можна назвати хоч би кого щасливим до його смерті? Та коли Арістотель показав, яке надмірне загострення людської здатності до судження породжує така проблема[227], то й у нашому випадку герменевтична рефлексія змушена констатувати факт надмірного загострення методологічної самосвідомості науки. Цілком слушно: де яка-небудь сукупність історичних подій викликає лише суто історичний інтерес, там певні герменевтичні умови задовольняються самі собою. Тоді сама собою виключається можливість певних помилок. Однак постає запитання, а чи буде, за таких умов вичерпано герменевтичну проблему? Очевидно, що часова дистанція матиме ще й інший зміст, окрім відмирання особистого інтересу до предмета. Вона-бо дає змогу виявитися дійсному смислу чого-небудь. Проте дійсний смисл тексту чи художнього твору ніколи не буде вичерпаний до кінця; наближення до нього — нескінченний процес. Доводиться не тільки постійно вести боротьбу проти все нових джерел помилок, коли справжній смисл відділяється від різного роду каламуті, неначе за допомогою фільтрації, але й постійно відкривати все нові джерела розуміння, що виявляють несподівані смислові зв'язки. Часова відстань, що здійснює фільтрацію, є не якоюсь замкненою величиною — вона втягнута у процес постійного руху, розширення. Однак поряд із негативним моментом такої фільтрації ми бачимо також її позитивне значення. Воно дозволяє не тільки відмерти передсудам, що мають часткову природу, але й виявитися у власній якості тим із них, що спрямовують дійсне розуміння.

---

[227] Див.: *Aristoteles*. Eth. Nic. A 7.

Часто ця часова відстань дозволяє[228] 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. Щоб вичленювати передсуд як такий, потрібно припинити його дію. Доки передсуд (чи то перед-судження) має на нас визначальний вплив, доти ми не знаємо й не думаємо про нього як про судження. Яким же чином можна вирізнити передсуд як такий? Поставити передсуд мов перед собою неможливо, поки він постійно й непомітно грає свою роль; це буде можливим тільки тоді, коли його довести, так би мовити, до стану роздратування. Але ж викликати подібний стан здатна саме зустріч із переданням. Адже те, що вабить нас до розуміння, мусить передовсім набути визнання в самого себе у власному інобутті. Як ми вже говорили вище[229], розуміння починається з того, що до нас щось звертається. Це — найперша герменевтична умова. Ми знаємо тепер, що для цього потрібно: принципове утримування від власних передсудів. Проте всяке утримування від суджень (а це означатиме: і від передсудів насамперед) має, з логічної точки зору, структуру *питання*.

Суть цього *питання* полягає у відкритті можливостей і в тому, щоб вони залишалися відкритими. Отже, якщо ми, беручи до уваги те, що нам говорить інша людина або текст, ставимо який-небудь передсуд під знак питання, то це не означає, ніби ми його просто відкидаємо на користь кого або чого-небудь іншого. Припустити можливість подібного самозречення міг, либонь, у власній наївності хіба історичний об'єктивізм. Насправді ж наш власний передсуд дійсно вводиться до гри завдяки тому, що ми ставимо його на карту. Тільки взявши повною мірою участь у грі, він здатен усвідомити претензії на істину з боку іншого передсуду й дозволити тому іншому, теж своєю чергою, взяти у ній участь.

Наївність так званого історизму полягає в тому, що він утримується від такої рефлексії та, покладаючись на методологізм свого підходу, забуває про свою власну історичність. Тут слід апелювати від погано зрозумілого історичного мислення до такого, що повинне бути зрозумілим краще. Дійсно історичне мислення має мислити і свою власну історичність. Тільки в цьому випадку воно припинить гонитву за привидом історичного об'єкта як предмета поступального дослідження і навчиться пізнавати у цьому об'єкті своє інше, пізнаючи тим самим своє, неначе інше. Дійсно історичний предмет постає зовсім не предметом, а спільністю свого й іншого — те відношення, де корениться дійсність

[228] [Тут я зм'якшив початковий текст («Саме ця часова відстань, і лише вона, дозволяє... »): сама відстань, і то не тільки часова, робить розв'язаним це герменевтичне завдання. Пор. також: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 64].

[229] С. 269; 274.

самої історії та історичного розуміння[230]. Герменевтика, що задовольняє факти, покликана виявляти дійсність історії в самому розумінні. Мова йде тут про те, що я називаю *«історією впливу»*. Розуміння за суттю своєю буде активно-історичним звершенням.

d) Принцип історії впливів

Історичний інтерес спрямовується не тільки на історичні явища й твори, що дійшли до нас, але побічною темою, і на їхній історичний вплив (включаючи, в підсумку, й історію самої історичної науки). Цей факт сприймається, в принципі, як просте доповнення до історичної постановки питання, те доповнення, що, починаючи з Рафаеля Германа Ґрімма й аж до Ґундольфа, та й згодом теж, привело до багатьох цінних історичних спостережень. У цьому розумінні сама історія впливів не являє собою нічого нового. Але те, що подібна дієво-історична постановка питання визначається за необхідну в усіх випадках, коли певний твір (чи передання) має бути виведений із свого двозначного становища між традицією та історичною наукою, коли має бути відкрите і прояснене його дійсне значення, — це й справді нова умова, пред'явлена не самому історичному дослідженню, але його методологічній свідомості, й воно випливає з рефлексії над історичною свідомістю.

Звісно, така вимога не є герменевтичною в світлі традиційного поняття герменевтики. Йдеться не про те, що дослідження мусить поставити подібне дієво-історичне питання, яке розроблялося б паралельно із питанням, спрямованим безпосередньо на розуміння твору. Ця вимога має швидше теоретичний характер. Історична свідомість має усвідомлювати, що у тій гаданій безпосередньості, з якою вона спрямована до твору чи передання, завжди присутнє ще й таке друге питання, навіть коли історична свідомість про нього не знає, а отже, й не контролює його постановки. Коли ми, стоячи на тій історичній дистанції, що обумовлює для нас герменевтичну ситуацію загалом, прагнемо зрозуміти певне історичне явище, ми завжди й одразу опиняємося під впливом історії впливів. Вона наперед визначає те, що видається нам сумнівним, і тому перетворюється на предмет вивчення, однак, сприймаючи безпосереднє явище як цілковиту істину, що існує насправді, навіть більше: ми забуваємо повністю істину цього явища як цілого.

У гаданій наївності нашого розуміння, з яким ми йдемо за рівнем зрозумілості, «інше» настільки постає перед нами з точки зору «свого», що ні «своє», ні «інше» взагалі вже не має голосу. Історичний об'єктивізм, апелюючи до власної критичної методики, затінює дієво-історичне переплетіння, де й перебуває сама історична свідомість. Методи його критики позбавляють ґрунту довільність і випадковість актуалізо-

---

[230] [Тут постійно загрожує небезпека «залучити» в розумінні й інше і тим самим не розпізнати його в його іншості].

ваного панібратства з минулим, хоча при цьому він створює для себе можливість заперечувати з чистим сумлінням і то не довільні, не випадкові, а основоположні для цілого передумови, що спрямовують його власне розуміння, яке, відповідно, випускає з уваги ту істину, якої таки можна було б сягнути, пори всю кінцевість оцього розуміння. У такому розумінні історичний об'єктивізм уподібнюється статистиці, що являє собою настільки зручний засіб пропаганди саме тому, що говорить вона мовою фактів, тим самим створюючи видимість об'єктивності, яка насправді залежить від легітимності її постановок питання.

Йдеться, отже, зовсім не про те, щоб розробити історію впливів у вигляді самостійної дисципліни, що була б допоміжною для гуманітарних наук; ні, тут потрібне інше: навчитися краще розуміти самих себе й усвідомлювати, що у всякому розумінні, хочемо ми того чи ні, відображається дія такої історії впливів. Проте там, де наївна віра в метод заперечує таку історію, наслідком може бути ще й фактично деформоване пізнання. З історії науки ми знаємо таку деформацію як можливість неспростовного доведення очевидно помилкового. Однак загалом влада історії впливів не залежить від того, визнають її чи ні. Влада історії над кінцевою людською свідомістю полягає саме в тому, що вона здатна виявитися навіть там, де людина, вірячи у свій метод, заперечує власну історичність. Саме тому вимога усвідомлення історії впливів є настільки нагальною: вона ж бо виступає в ролі вимоги, необхідної для наукової свідомості. Однак це зовсім не означає, ніби вона повністю здійсненна. Твердження, нібито історія впливів є цілком усвідомленою, було б не менш ризикованим за гегелівську претензію на абсолютне знання (коли історія сягає довершеної самосвідомості й тим самим підноситься до поняття). Дієво історична свідомість є, радше, моментом у здійсненні самого розуміння, й ми ще побачимо, що за роль вона відіграє в *досягненні правильної постановки* питання.

Дієво-історична свідомість є передовсім усвідомленням герменевтичної *ситуації*. Втім, завдання усвідомлення певної ситуації завжди спричиняється до цілковито особливих труднощів. Адже поняття ситуації характерне тим, що ми їй не протиставлені й тому не можемо мати предметного про неї знання[231]. Ми перебуваємо в ній, ми завжди передзнаходимо себе у якій-небудь ситуації, висвітлення якої становить для нас завдання, що не знає завершення. Це поширюється і на герменевтичну ситуацію, на ситуацію, де ми стоїмо перед переданням, яке нам треба зрозуміти. Тож і висвітлення такої ситуації, тобто дієво-історична рефлексія, не може бути завершене, хоча ця незавершеність не свідчить про недостатність рефлексії, а є закладеною в самій сутності того історичного буття, яким є ми самі. *Історичне буття ніколи не ви-*

---

[231] Поняття ситуації розробляли насамперед К. Ясперс («Духовна ситуація епохи» та Е. Ротгакер. [Пор. також: «Was ist Wahrheit», Kl. Schr. I, S. 46 — 58, там: S. 55 ff; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 44 ff.]

черпується знанням самого себе. Кожне знання-себе виникає з історичної наперед-даності, яку ми разом із Гегелем можемо назвати субстанцією, оскільки вона грає роль основи для всіх суб'єктивних думок і стосунків, а тому перед-указує та обмежує всі можливості розуміння певного передання в його історичній інакшості. З цієї точки зору завдання філософської герменевтики може бути визначене так: вона має пройти шлях гегелівської феноменології духу в зворотному напрямку, оскільки в кожній суб'єктивності мусить бути показана субстанційність, що її визначає.

Будь-яка кінцева сучасність має власні рамки. Поняття ситуації саме тим і визначається, що вона є точкою зору, яка встановлює рамки можливостей цього зору. До поняття ситуації якнайсуттєвіше належить поняття *горизонту*. Горизонт — це поле зору, яке охоплює та обіймає все те, що може бути побаченим із якогось пункту. Коли маємо на увазі мислячу свідомість, то говоримо про вузькість горизонту тощо. А від часів Ніцше й Гуссерля[232] філософське слововживання користується цим словом, аби схарактеризувати зв'язаність мислення його кінцевою визначеністю, а також закон поступового розширення поля зору. Позбавлений горизонту бачить не досить далеко й тому переоцінює близьке. І навпаки: володіти широчінню горизонту означає: не обмежуватися найближчим, а виходити за його рамки. Той, хто володіє широтою горизонту, здатен правильно зважувати значення всіх речей, що містяться всередині цього горизонту, з точок зору віддаленості й близькості, великого й малого. Розробка герменевтичної ситуації означає, відповідно, знаходження правильного горизонту запитування для тих питань, що їх ставить перед нами історичне передання.

Щоправда, у сфері історичного розуміння ми теж охоче говоримо про горизонти, надто коли мовиться про претензії історичної свідомості на те, щоб бачити минуле у його власному бутті: не крізь призму наших сучасних вимірів та передсудів, а в його власних історичних горизонтах. Завдання історичного розуміння щоразу містить у собі й вимогу знайти такий історичний горизонт, аби те, що ми хочемо зрозуміти, постало перед нами у своїх власних пропорціях. Хто нехтує історичним горизонтом передання, тому годі збагнути в його дійсному значенні дійсний зміст передання. Тому вимога поставити себе на місце іншого, аби зрозуміти його, видається нам цілком виправданою герменевтичною вимогою. Але постає запитання, чи не забуває це гасло саме про те розуміння, до якого ми прагнемо? Це так само, як і в випадку з усною бесідою, коли ми ведемо її з ким-небудь, аби лише пізнати співбесідника, тобто зрозуміти його точку зору й виміряти його горизонти. Подібна бесіда — це не справжня розмова; в ній не шукають взаєморозуміння у

[232] На що вказував Г. Кун. Пор.: «The Phenomenological Concept of «Horizon»» (Philosophical Esseys in Memory of Husserl, eb. M. Faber), Cambridge, 1940, S. 106 123. [Пор. також вище мої висловлювання про «горизонт».]

певній справі, але фактичний зміст розмови є лише засобом для ознайомлення з горизонтом співрозмовника. Пригадаймо, наприклад, бесіду екзаменатора з тим, хто складає іспит, або, у деяких випадках, лікаря з пацієнтом. Зрозуміло, що історична свідомість поводиться аналогічним чином при заглибленні в ситуацію минулого, претендуючи тим самим на володіння правильним історичним горизонтом. Подібно до того, як у ході розмови співрозмовник із його думками стає для нас зрозумілим, коли ми з'ясовуємо його точку зору й горизонт, і для нас немає потреби розуміти самих себе разом із ним, достоту так і той, хто мислить історично, розуміє сенс передання, не прагнучи зрозуміти спільно з ним і всередині його і себе самого.

В обох випадках той, хто розуміє, немовби виводить себе на ситуації взаєморозуміння. Він сам уже неприступний для нападів. Уводячи з самого початку точку зору іншого до контексту того, що він хоче сказати, він надає власній точці зору непохитності й недосяжності[233]. Простеживши за процесом розвитку історичного мислення, ми побачили, що воно й справді здійснює такий двозначний перехід від засобу до мети, тобто перетворює на мету все те, що є лише засобом. Текст, зрозумілий історично, втрачає всі претензії на істину. Розглядаючи передання з історичної точки зору, тобто заглиблюючись у ту чи іншу історичну ситуацію, прагнучи реконструювати її історичний горизонт, ми вважаємо, що зрозуміли. Насправді ж ми принципово відмовляємося від усіх спроб знайти в переданні зрозумілу та обов'язкову для нас самих істину. Подібне визнання іншості когось іншого, що перетворює цю іншість на предмет об'єктивного пізнання, є, отже, принциповою перешкодою для його претензії на істину.

Але постає запитання: а чи відповідатиме такий опис справжньому історичному феномену? Чи правда, що тут існують два відмінні один від одного горизонти: горизонт, де живе той, хто розуміє, й історичний обрій, до якого він переноситься? Чи правильно, чи достатньо описується мистецтво історичного розуміння, коли йдеться про перенесення себе в чужі горизонти? Чи існують взагалі замкнені, у цьому розумінні, горизонти? Згадаймо докір історизмові з боку Ніцше, коли він стверджував, що історизм розриває горизонт міфу, серед якого тільки й може існувати будь-яка культура[234]. Чи замкнено горизонт нашої власної сучасності й чи можна уявити собі історичну ситуацію, що володіла б замкненим горизонтом?

Чи це рефлекс романтизму, своєрідна робінзонада історичного Просвітництва, фікція безлюдного острова, настільки ж вигаданого, як і сам Робінзон, такий собі прафеномен так званого *solus ipse*? Подібно до того, як жоден одинак ніколи насправді не буває одинаком, оскільки

---

[233] [Моральний бік цього я вже розглядав 1943 року в статті «Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie» (Kl. Schr. I, S. 1 — 10; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 27 — 36). І надалі йому годилося б надавати більшої ваги].

[234] *Nietzsche F.* Unzeitgemässe Betrachtungen, II St.

він розуміє інших, а інші його, достеменно так само замкнений горизонт, що ніби охоплює ту чи ту культуру, — лише абстракція. Історична рухливість людського буття полягає в тому, що воно ніколи не буває прив'язаним винятково до якогось одного місця, а тому ніколи не буває дійсно замкненого горизонту. Горизонт є, здебільшого, певним простором, де ми опинимося, подорожуючи, й він ітиме слідом за нами під час наших мандрів. Обрії переміщуються разом із нашим рухом. Так і небокрай минулого, яким живе всяке людське існування, постійно присутній в якості передання, завжди перебуває в стані руху. А приводить його в стан руху зовсім не історична свідомість.

Коли наша історична свідомість переноситься до історичних горизонтів, то йдеться зовсім не про відхід у якісь чужі світи, нічим не пов'язані з нашим власним: ні, всі вони, разом узяті, складають один великий, внутрішньо рухомий горизонт, що, виходячи за рамки сучасності, охоплює історичні глибини нашої самосвідомості. Отже, насправді існує лише один обрій, що обіймає собою все те, що містить у собі історична свідомість. Наше власне й чуже нам минуле, до якого звернена наша історична свідомість, бере участь у побудові такого рухомого горизонту, яким завжди живе людське життя і який визначає його як різновид і передання.

Отже, для розуміння певного передання потрібен історичний горизонт. Однак не може бути й мови про те, щоб ми здобували цей горизонт шляхом перенесення себе в ту чи ту історичну ситуацію. Навпаки: ми повинні вже мати горизонт, аби отримати змогу подібного перенесення. Адже що воно таке, перенесення себе? Звісно ж, це не просто перенесення, а зречення самого себе. Звичайно, це теж необхідно, адже ми повинні саме внести себе в ту ситуацію. Бо лише таким чином здійснюється перенесення себе. Коли ми ставимо себе, наприклад, на місце іншої людини, то ми розуміємо її, тобто усвідомлюємо її інщість, її неподільну індивідуальність саме завдяки тому, що ставимо себе на її місце.

Подібне перенесення самого себе не є почуттєвим проникненням однієї індивідуальності вчуванням її в іншу, а чи застосуванням щодо іншого власних наших вимірів — ні, воно завжди означатиме перехід до вищої спільноти, яка переборює не тільки нашу власну частковість, але й частковість іншого. Поняття горизонту напрошується тут іще й тому, що воно дає вираження тій піднесеній далекоглядності, якою має володіти той, хто розуміє. Набути горизонт завше означає: навчитися бачити далі, за межі близького та найближчого, — не для того, аби тільки втратити його з поля зору, а для того, щоб у рамках значнішого цілого і в правильніших пропорціях побачити його краще. Говорити разом із Ніцше про численні горизонти, які змінюють один одного, переноситися куди вчить нас історична свідомість, означає хибно описувати таку свідомість. Хто отаким чином втрачає з поля зору самого себе, той якраз позбавлений історичного горизонту, а роздуми Ніцше про шкідливість історії для життя відносяться насправді не до історичної

свідомості як такої, а до того самовідчуження, що його зазнає ця свідомість, коли вона приймає методику сучасної історичної науки за свою власну суть. Ми вже наголошували: дійсна історична свідомість завжди має на увазі ще й сучасне, причому так, що воно бачить як саме себе, так й історичне інше у правильних пропорціях. Щоб набути історичного горизонту, вимагається певне зусилля. Ми завжди охоплені найближчим, із його сподіваннями та страхами, й завжди підходимо до свідчень минулого з такою упередженістю щодо сучасного. Тож ми повинні завжди турбуватися про те, щоб відвернути надто поспішне уподібнення минулого нашим смислоочікуванням. Лише в такому випадку ми зможемо почути той власний, інший в стосунку до нас смисл передання, те, що воно дійсно зуміло висловити.

Вище ми показали, що це відбувається подібно до процесу виокремлення. Розгляньмо тепер сутність самого поняття виокремлення. Воно завжди являє собою певні взаємовідносини. Аби щось вирізнялося, воно мусить відділитися від чогось іншого, а те інше, своєю чергою, мусить відділитися від нього. Тому кожне виокремлення дозволяє побачити ще й те, від чого відділяється щось. Ми вже описали все це як вступ-до-гри наших власних передсудів. Ми виходили з того, що кожна герменевтична ситуація визначається тими передсудами, що ми їх до неї додали. Вони й утворюють горизонт сучасного, оскільки вони є саме тим, за рамками чого ми не здатні бачити. Тут уже йдеться про те, щоб уникнути помилкового уявлення, ніби існує жорсткий набір думок та оцінок, що визначають та обмежують горизонт сучасного, й ніби інакшість минулого відділяється від нього, немов від певної міцної основи.

Насправді ж горизонт сучасного втягнуто до процесу безперервного формування, оскільки ми змушені піддавати постійній перевірці всі наші передсуди. До такої перевірки не в останню чергу належить і зустріч з минулим та розуміння того передання, з якого виходимо й ми самі. Отже, горизонт сучасного формується аж ніяк не без участі минулого. Не існує жоден горизонт сучасного в собі, достоту як не існують і історичні горизонти, що їх би годилося здобувати. *Навпаки, розуміння завжди є процесом злиття цих ніби для себе сущих горизонтів.* Ми знаємо, з якою силою відбувалося таке злиття у минулі епохи, з їхнім наївним ставленням до себе самих та своїх джерел. Коли панує традиція, завжди є таке злиття. Адже там, де панує традиція, старе й нове завжди утворюють живу єдність, причому жодне з них не відділяється від іншого з цілковитою визначеністю.

Але якщо подібні відокремлені один від одного горизонти просто не існують, то навіщо ми взагалі тоді говоримо про злиття горизонтів, а не про формування спільного обрію — такого, що відсунув би власні рамки все далі вглиб передання? Поставити це питання — означає усвідомити своєрідність ситуації, коли розуміння перетворюється на наукове завдання, усвідомити й те, що ця ситуація ще тільки має бути розроблена як ситуація герменевтична. Всяка зустріч із переданням, що відбуло-

ся за історичним усвідомленням, відчуває на собі ту напругу, що присутня між текстом і сучасністю. Герменевтичне завдання полягає в тому, щоб не прикривати цієї напруги наївним уподібненням, а свідомо її розгортати. Ось чому герменевтичне ставлення неминуче містить у собі начерк історичного горизонту, відмінного від горизонту сучасного. Історична свідомість усвідомлює свою власну іншість і тому відділяє горизонт передання та свій власний горизонт. А з другого боку, вона сама, як ми вже спробували показати, нагадує нашарування над безперервною діяльністю передання, й тому тут-таки поєднує відділене одне від одного, аби опосередкувати саму себе в єдності досягнутого таким чином горизонту.

Отже, начерк історичного горизонту становить лише момент у здійсненні розуміння — він не закам'яніє у самовідчуженні певної минулої свідомості, але його наздоганяє сучасне, воно знову включає його до свого власного горизонту розуміння. Коли здійснюється розуміння, то відбувається дійсно злиття горизонтів, яке, водночас із накресленням історичного горизонту, провадить його ж злиття. Ми визначили контрольоване здійснення такого злиття як завдання дієво-історичної свідомості. Естетико-історичний позитивізм, слідом за романтичною герменевтикою, затемнював це завдання — однак насправді саме тут міститься центральна проблема герменевтики взагалі. Це проблема застосування, яка є присутньою у всякому розумінні.

2. Повернення до основної проблеми герменевтики

а) Герменевтична проблема застосування

У старій герменевтиці, цілком і повністю забутій історичною самосвідомістю післяромантичної науки, проблема застосування ще посідала власне систематичне місце. Визнаним вважалося членування на *subtilitas intelligendi*, розуміння, та *subtilitas explicandi*, витлумачення; в пієтизмі (наприклад, у Й. Й. Рамбаха) до них додається *subtilitas applicandi*, застосування. Всі три моменти й складають процес розуміння. Характерно, що всі три називалися «subtilitas» (витонченість, вправність, мистецтво), тобто їх мислили не стільки у ролі методів, які використовуємо ми, скільки як певну навичку, що вимагає особливої духовної витонченості[235].

Але герменевтична проблема, як ми переконалися, набула свого систематичного значення саме завдяки тому, що романтизм виявив внутрішню єдність понять *intelligere* (розуміти) й *explicare* (витлумачувати). Витлумачення — це не якийсь окремий акт, що заднім числом та при нагоді доповнює розуміння; розуміння завжди є витлумаченням і

[235] Institutiones hermeneuticae sacrae Рамбаха (1723) відомі мені за переказом Мора. Там це називається: Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo).

воно ж, відповідно, є експліцитною формою розуміння. З усвідомленням цього пов'язане також усвідомлення мови та системи понять, в яких відбувається витлумачення як внутрішній структурний момент розуміння, що й означає, що мова виходить за рамки свого оказіонального становища і з'являється у центрі філософії. До цього нам іще треба буде повернутися.

Але внутрішнє злиття розуміння й витлумачення привело до того, що третій момент герменевтичної проблеми, аплікація, опинився цілком і повністю за рамками герменевтичного цілого. Здавалося, наприклад, ніби використання Святого Письма з повчальною метою, що й було прийнято в християнській проповіді, є чимось абсолютно іншим, ніж його історичне й теологічне розуміння. А тут наші власні міркування дозволили нам усвідомити, що в розумінні завжди наявне щось на кшталт застосування тексту, який підлягає розумінню, до сучасної ситуації, в якій перебуває інтерпретатор. Ми змушені, отже, піти на один крок далі порівняно з романтичною герменевтикою й мислити залученими до єдиного процесу не тільки розуміння з витлумаченням, а й застосування. Це аж ніяк не означає, ніби ми повертаємося до традиційного розрізнення трьох окремих *subtilitas*, про що говорив пієтизм. Навпаки, ми вважаємо, що застосування — це така сама інтегральна складова частина герменевтичного процесу, що й розуміння з витлумаченням[236].

Дотеперішній стан герменевтичної дискусії дає нам привід висунути на передній план цю точку зору в її принциповому значенні. При цьому ми можемо спиратися передовсім на призабуту історію герменевтики. Колись вважалося само собою зрозумілим, що перед герменевтикою стоїть завдання співвіднести смисл тексту з конкретною ситуацією, в якій він має бути сприйнятим. За вихідну модель тут править віщун божественної волі, здатний тлумачити слово оракула. Втім, іще й досі перед кожним перекладачем стоїть завдання не просто передати справжні слова партнера в переговорах, а відтворити його думку так, як це видається у світлі тієї дійсної ситуації розмови, що усвідомити її як знавець обох мов здатен лише він один.

Тим же чином історія герменевтики вчить нас, що поряд із *філологічною* існувала ще й *теологічна* та *юридична* герменевтики й що повний обсяг самого поняття герменевтики вичерпується саме згаданими трьома дисциплінами. Тільки розквіт історичної свідомості XVIII й XIX ст. привів до того, що філологічна герменевтика, історико-філологічна наука, вивільнилася від зв'язку з іншими герменевтичними дисциплінами і як вчення про метод гуманітарних наук зробилася цілком самостійною.

Той тісний зв'язок, що від початку поєднав філологічну герменевти-

---

[236] [Це чітке свідчення, на жаль, часто нехтують обидві сторони герменевтичної дискусії].

ку з юридичною й теологічною, засновувався на визнанні аплікації як одного з інтегруючих моментів будь-якого розуміння взагалі. І для юридичної, і для теологічної герменевтики конституюючою буде напруга, що існує між текстом (законом чи благою вістю), з одного боку, й тим змістом, якого він набуває внаслідок його застосування у конкретній ситуації витлумачення (судовий вирок чи проповідь), із другого. Закон ніяким чином не претендує бути зрозумілим історично, але повинен, шляхом витлумачення, конкретизуватися у своїй правовій значущості. Так само й текст релігійного благовіщення зовсім не слід розглядати як просто історичний документ — він потребує такого розуміння, що дозволило б йому набути свого спасительського впливу. В обох випадках це означатиме: щоб зрозуміти текст (хай то буде закон чи Євангеліє) правильно, тобто відповідно до висунутих ним вимог, ми повинні в кожній конкретній ситуації розуміти його по-новому й по-іншому. Розуміння тут завжди є застосуванням.

Отже, ми виходили з визнання того, що розуміння, здійснюване в гуманітарних науках, є також за суттю історичним, тобто текст і тут розуміється лише в тому випадку, коли він щоразу розуміється по-іншому. Завдання історичної герменевтики саме в тому й полягає, аби усвідомити напругу, що існує між самототожністю того чи іншого явища й зміною ситуацій, де подібне явище розуміється. Ми виходили з того, що історична рухомість розуміння, відсунута романтичною герменевтикою на задній план, є дійсним центром такої постановки герменевтичного питання, що задовольняє історичну свідомість. Наші роздуми про значення традиції в історичній свідомості спиралися на проведений Гайдеґґером аналіз герменевтики фактичності й прагнули зробити його плідним і для герменевтики гуманітарних наук. Ми показали, що розуміння є не стільки методом, за допомогою якого пізнаюча свідомість підходить до обраного нею предмета й підводить його до об'єктивного пізнання, але що вона має за власну передумову перебування всередині передання, яке здійснюється. *Розуміння саме перетворюється на звершення*, тому завдання герменевтики полягає, з історичної точки зору, в тому, щоб ставити питання про природу цього розуміння науки, що сама включена до процесу історичних змін.

Ми постійно здаємо собі справу в тому, що самосвідомості сучасної науки пред'явлені незвичні вимоги. Всі наші міркування загалом були спрямовані на те, щоб пом'якшити подібні вимоги, для чого ми показували їх як результат конверґенції багатьох різних проблем. Насправді ж існуюча нині теорія герменевтики має за основу такі розрізнення, що їх вона сама не здатна проводити послідовно. Це стає очевидним за спроби побудування загальної теорії інтерпретації. Якщо, наприклад, розрізняти когнітивне, нормативне й репродуктивне тлумачення, що й робить Е. Бетті у своїй «Загальній теорії інтерпретації»[237], яку характе-

[237] Див. згадану вище працю Бетті, а також його монументальний твір: *Betti E.*

ризує дивовижна широчінь знання, то виникають труднощі, коли феномени підводяться під такий розподіл. Це стосується насамперед наукового витлумачення. Якщо теологічну інтерпретацію поєднують з юридичною, підводячи відповідно під нормативну функцію, то на противагу йому буде слушним згадати Шляйєрмахера, коли він якнайтісніше поєднує теологічне витлумачення із загальним, тобто — на його погляд — із філологічно-історичною інтерпретацією. Насправді розрив між когнітивною й нормативною функцією пролягає через саму теологічну герменевтику, і його навряд чи можна прикрити, встановлюючи розрізнення між науковим пізнанням та його наступним використанням у повчальних цілях. Зрозуміло, що такий самий розрив характерний і для правового витлумачення, адже проникнення в смисл того чи того правового тексту і його застосування до конкретного випадку являють собою не два окремі акти, а єдиний процес.

Однак навіть той різновид витлумачення, який здається найвіддаленішим від тих, що розглядалися вище, — я маю на увазі репродуктивне витлумачення, завдяки якому поезія або музика перетворюються на представлення, а своє дійсне існування вони набувають лише у розігруванні *(Gespieltwerden)*[238], навіть такий тип навряд чи буде самостійним. Тут існує також розрив між когнітивною та нормативною функціями. Неможливо інсценувати драму, прочитати вголос вірша чи зіграти музичний твір, не розуміючи первинного смислу тексту й не маючи на увазі його під час відтворення без урахування — при перетворенні тексту на почуттєве явище — іншого, нормативного моменту, який обмежує вимогу стилістично правильної передачі стилістичними прагненнями власної сучасності. Коли ми пригадаємо, нарешті, що переклад іншомовних текстів, постичне наслідування, а також правильне читання їх уголос беруть на себе час від часу те саме завдання пояснення смислу цього тексту, що й філологічне витлумачення, так що одне переходить у друге, то ми не можемо не зробити висновку, що розрізнення когнітивного, нормативного та репродуктивного витлумачення (а воно напрошується саме собою), не має принципового характеру, хоча дає опис феномена, спільного для них усіх.

Коли це слушно, то постає завдання: *дати нове визначення герменевтиці гуманітарних наук, виходячи з юридичної й теоретичної герменевтики.* Звичайно, для цього необхідне набуте завдяки нашим дослідженням розуміння того, що романтична герменевтика та її вінець — психологічне витлумачення, тобто прагнення увійти в індивідуальність іншого, розгадати її загадки, — підходять до проблеми розуміння дуже однобоко. Підсумки наших роздумів змушують нас відмовитися від поділу герменевтичної постановки питання на суб'єк-

---

Allgemeine Auslegungslehre, 1967. [А ще, насамперед, «Hermeneutik und Historismus» (Bd. 2 der Ges. WErke, S. 387 — 424) і мою працю «Emilio Betti und das idealistische Erbe» у: Quaderni Fiorentini, 7 (1978), S. 5 — 11; Ges. Werke Bd. 4.]

[238] Див. у першій частині нашого дослідження аналіз онтології творів мистецтва.

тивність інтерпретатора та об'єктивність смислу, що улягає розумінню. Такий підхід ґрунтується на хибному протиставленні, яке годі згладити навіть шляхом визнання діалектики суб'єктивного та об'єктивного. Відділення нормативної функції розриває на частини те, з чого явно утворюється єдине ціле. Смисл закону, що розкривається в його нормативному застосуванні, не є чимось принципово іншим порівняно зі смислом тієї справи, що розкривається в розумінні тексту. Абсолютно хибне обґрунтування можливості на передумові «конгеніальності», що ніби поєднує творця з інтерпретатором твору. Коли б воно було так, то справи в гуманітарних науках були б вельми кепські. Однак диво розуміння полягає саме в тому, що не потрібно ніякої конгеніальності, аби пізнати те дійсно визначальне та первісно-осмислене, що міститься в історичному переданні. Ми спроможні розкрити себе назустріч вимогам тексту, які вищі за нас самих, і, розуміючи його, відповідати його значенню. У філології та історичних науках герменевтика взагалі не є «знанням-пануванням»[239], тобто за-своєнням із точки зору о-володіння, навпаки, вона підпорядковує себе головним вимогам тексту. Хоча істинним прообразом такого ставлення були й залишилися юридична і теологічна герменевтика. Очевидно, що витлумачення законодавчої волі, витлумачення божественної обітниці не є пануванням, а формою служіння. На службі в того, що має стати дієвим, набути авторитету, вони являють собою витлумачення, що містить у собі аплікацію. Втім, наша теза проголошує, що й історична герменевтика повинна виробити аплікацію, оскільки, долаючи те смисло-відчуження, якому неминуче підлягає текст, вона служить дієвості й авторитетові смислу[240].

b) Герменевтична актуальність Арістотеля[241]

Тут сам собою постає розгляд комплексу проблем, що ми їх уже неодноразово порушували. Якщо дійсне загострення герменевтичної проблеми полягає в тому, що одне й те саме передання має бути кожного разу зрозумілим по-іншому, то з логічної точки зору — при цьому мова йде про стосунки загального та особливого — розуміння є окремим випадком застосування чогось загального до конкретної й особливої ситуації. Тим самим особливого значення для нас набуває Арістотелева етика, про що ми вже згадували у наших вступних нотатках до теорії гу-

---

[239] Подібне розрізнення знаходимо у Макса Шелера: *Scheler M.* Wissen und Bildung (1927), S. 26.

[240] [Як же часто, у зв'язку з цим, дискусія залишається обмеженою рамками обговорення особливого становища історико-гуманітарних наук та «буття-в-тексті». Лише в третій частині буде проведено розгалуження (хоча воно весь час мається на увазі) на мову й розмову і викристалізується основоположне подання відстані й іншості].

[241] [Пор. мою статтю «Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik» у: Bd. 2 der Ges. Werke, а також посилання там (с. 12) на «Praktisches Wissen» in: Bd. 5 der Ges. Werke, S. 230 — 248].

манітарних наук[242]. Природно, Арістотель говорить зовсім не про герменевтичну проблему, тим більше не про її ж історичний вимір, а про правильне визначення тієї ролі, яку належить відігравати розумові у сфері моральної діяльності. Однак для нас це становить інтерес саме тому, що йдеться тут про розум і знання, не відокремлені від буття, що настало *(gewordene Sein)*, а визначені цим буттям, і, своєю чергою, вони ж його й визначають. Обмежуючи сократівсько-платонівський інтелектуалізм у питанні про благо, Арістотель, як відомо, заснував етику як самостійну, стосовно метафізики, дисципліну. Критикуючи платонівську ідею блага як пустий загальник, він протиставив їй питання людського блага: благо з точки зору людської діяльності й вчинків[243]. Із точки зору цієї критики, ототожнення чесноти й знання, «арете» й «логосу», що лежить в основі сократівсько-платонівського вчення про доброчесність, виявляється трохи перебільшеним. Арістотель повертає йому його істинні пропорції, показуючи, що обґрунтуванням морального знання людини є «орексис», («прагнення») та його оформлення у тверді підвалини («гексис»). Уже в самій назві помітний зв'язок поняття етики й арістотелівського обґрунтування «арете» в поняттях привчання й «етосу»).

Суттєва відмінність людсько-морального світу від світу природи полягає в тому, що тут не просто діють і виявляються здібності чи сили, а людина лише завдяки тому, що вона робить і чинить, перетворюється на те, чим вона є, тобто: такою буваи, вона й поводиться певним чином. У цьому розумінні Арістотель протиставляє «етос» «фазису» як таку царину, де хоча й не панує беззаконня, але не відома й природна законовідповідність; тут панує змінюваність та обмежена закономірність людських настанов і типів людської поведінки.

При цьому виникає запитання: чи можливе теоретичне знання про моральне буття людини й що за роль належить у цьому бутті саме знанню загалом? Коли те, що становить благо для людини, розкривається щоразу в тій конкретній практичній ситуації, в якій вона перебуває, тоді завдання морального знання полягає в тому, аби, придивляючись до конкретної ситуації, зрозуміти, чого вимагає вона від людини. Іншими словами, практично діюча людина повинна розглядати кожну конкретну ситуацію в світлі того, що вимагається від неї загалом і в принципі. Висловлена негативно, ця теза проголошує, що загальне знання, яке не аплікує себе до конкретної ситуації, залишиться беззмістовним, навіть більше: погрожує затемнити конкретні вимоги, продиктовані ситуацією. Такий стан справ, що відображає саму сутність моральної свідомості, не лише перетворює філософську етику на методологічно складну проблему, але й *на той же час надає проблемі методу моральної релевантності*. На противагу вченню про благо, визначеному платонівським ученням про ідеї, Арістотель підкреслює, що в рамках етичної

[242] Пор. с. 22 і далі, 38.

[243] *Aristoteles*. Eth. Nic. A 4. [Однак пор. і мою, передбачену для: Bd. 7 der Ges. Werke —працю — «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles».]

проблематики мова не може вестися про точність найвищого рангу, до якої прагне математик. Подібна вимога точності була б тут недоречною. Необхідно окреслити лише загальні контури ситуації, аби таким начерком надати моральній свідомості певну допомогу[244]. Отже, питання про можливість такої допомоги перетворилося на питання моральне. Очевидно, що до сутнісних характеристик морального феномена відноситься якраз те, що діючий суб'єкт у жодному випадку не спроможний зректися своєї самостійності, повинен знати й вирішувати тільки сам. Тому вирішальним для правильного підходу до філософської етики стає те, що вона не прагне посісти місце моральної свідомості, але водночас і не шукає й суто теоретичних, «історичних» відомостей, шляхом прояснення загальних контурів феномена допомагаючи дійти ясності щодо себе самої. Це передбачає наявність багатьох якостей у тому, хто має прийняти допомогу: в слухачеві арістотелівських лекцій. Йому треба володіти достатньою екзистенційною зрілістю, аби не вимагати від звернених до нього повчань нічого понад те, що вони можуть і повинні дати. Говорячи позитивно: він мусить уже наперед, завдяки звичці та вихованню, виробити у собі моральні устої, а ще — постійне спрямування в тому, щоб зберегти ці устої в конкретних життєвих ситуаціях, доводячи їх через власну правильну поведінку[245].

Отже, визнання того, що проблема методу повністю визначається через предмет, — це загальна теза Арістотеля. Що ж до наших інтересів, то нам треба уважніше розглянути своєрідні стосунки, які існують між моральним буттям і моральною свідомістю, — стосунки, розглянуті Арістотелем у його «Етиці». Арістотель лишився спадкоємцем Сократа остільки, оскільки він продовжує вважати знання суттєвим моментом морального буття, і тому нас цікавить тут насамперед компроміс між сократівсько-платонівською спадщиною та моментом «етосу», що його висунув сам Арістотель. *Адже й герменевтична проблема цілком очевидно виходить із чистого, не пов'язаного з буттям знання.* Ми говорили про приналежність інтерпретатора до того передання, з яким він має справу, і в самому розумінні бачили момент звернення. Чужий вплив об'єктивуючих методів сучасної науки, характерний для герменевтики й історичної науки XX ст., постав перед нами у вигляді наслідку хибного опредмечення. Щоб проникнути в його суть і запобігти йому, ми й посилалися на приклад Арістотелевої «Етики». Адже моральне знання, в розумінні Арістотеля, цілком очевидно не є знанням предметним, тобто знаючий не стоїть перед фактами, які він лише визначає, але його безпосередньо торкається те, що він пізнає. Саме це він і повинен робити[246].

---

[244] Див.: Eth. Nic. A 7, B 2.

[245] Останній розділ «Нікомахової етики» надає цій вимозі найповнішого вираження, обґрунтовуючи тим самим перехід до «Політики».

[246] Надалі, крім деяких особливих випадків, ми йдемо за 6-ю книгою «Нікомахової етики». [Під заголовком «Практичне знання» подано написаний у 1930 р. аналіз цієї 6-ї книги, який уперше опубліковано в: Bd. 5 der Ges. Werke, S. 230 — 248.]

Зрозуміло, що це знання не є знанням науковим. У такому розумінні встановлене Арістотелем розрізнення між моральним знанням, *розсудливістю (фронесис)* і теоретичним *знанням (епістеме)* дуже просте, особливо якщо згадати, що для греків прообразом усієї науки була математика, знання про незмінюване, знання, що засноване на доказах, і тому цим знанням може володіти кожен. Подібне відокремлення морального знання від знання математичного типу, звичайно, нічого не могло б навчити гуманітарну герменевтику. Гуманітарні науки тісно пов'язані в першу чергу з моральним знанням — на противагу «теоретичній» науці. Вони є своєрідними «моральними науками». Їхній предмет — людина й те, що вона знає про саму себе. Проте вона знає себе у ролі людини діючої, а знання про себе, яке вона таким чином набуває, зовсім не прагне визначити те, що є. Навпаки, діюча людина постійно має справу з чимось таким, що не зовсім таке, яким воно є, але що могло б бути й іншим. Вона відкриває тут саме те, в що їй слід втрутитися. Знання має керувати *діями* людини.

Саме тут криється справжня проблема морального знання, що якраз цікавила Арістотеля в його етиці. Адже керування діями з боку знання ми насамперед і в чистому вигляді знаходимо там, де греки мали на увазі «техне». «Техне» — це майстерність, знання ремісника, що вміє створювати певні речі. Питання в тому, чи є моральне знання знанням такого типу. Що й означало б, ніби існує знання про те, яким чином людина має творити сама себе. Чи повинна людина навчитися робити себе тим, чим вона має бути, подібно до того, як ремісник вчиться робити те, що має бути, відповідно з його планом та волею? Чи планує людина сама себе відповідно до свого «ейдосу», на взірець того, як ремісник носить у собі й подає через матеріальні предмети «ейдос» того, що він хоче виготовити? Як відомо, Сократ і Платон дійсно поширили поняття «техне» на людське буття, отже, не випадає заперечувати, що при цьому було відкрите дещо істинне. Принаймні в політичній сфері модель «техне» набула значної критичної ролі, оскільки вона розкриває неспроможність так званого мистецтва політики, — мистецтва, в якому кожен, хто займається політикою, тобто кожний громадянин, має себе за обізнаного. Найхарактерніше тут те, що знання ремісника було тим єдиним, що Сократ у своєму знаменитому переліку того, про що він довідався від своїх співгромадян, визнав дійсним у своїй галузі знанням[247]. Щоправда, ремісники теж його розчарували. Їхнє незнання не є тим істинним знанням, що робить людину людиною й громадянином. І все ж воно справді знання. Воно — справжнє мистецтво, уміння, вправність, а не просто високий ступінь досвіду. Саме тут воно, очевидним чином, збігається з тим істинним моральним знанням, якого шукає Сократ. І те, й те є знаннями, що випереджають дію, прагнучи визначати й спрямовувати таку дію. Отже, подібне знання має містити в собі й власне застосування щодо даного конкретного завдання.

---

[247] Див.: *Plato*. Apol., 22 ed.

Ось той момент, що дозволяє пов'язати арістотелівський аналіз морального знання й герменевтичну проблему сучасних гуманітарних наук. Зрозуміло, що у випадку герменевтичної свідомості йдеться не про технічне чи моральне знання, хоча обидва типи знання включають у себе те *саме завдання використання*, визнане нами як основний момент герменевтичної проблеми. Звісно, зрозуміло, що застосування в тому чи тому випадку означає щось інше. Існує вкрай своєрідна напруга між «техне», вправністю, майстерністю, тим, чого можна навчитися, й тим знанням, що набувається завдяки досвіду. На практиці випереджаюче дію знання, яким володіє людина, що вивчилася певного ремесла, не обов'язково вище за те, яким володіє ненавчена, проте досвідчена людина. Хоча воно й так, ми не назвемо таке випереджаюче знання «техне» теоретичним, особливо враховуючи те, що в процесі застосування даного знання досвід накопичується сам собою. Адже воно залишається знанням, постійно зорієнтованим у бік практики, і, хоча непіддатливий матеріал не завжди кориться тому, хто оволодів своїм ремеслом, Арістотель цілком слушно цитує слова поета: «Техне любить тіхе, а тіхе — техне». Що означає: удача приходить передовсім до того, хто навчився своєї справи. Справжнє оволодіння своєю справою — ось що дає випереджаюче знання «техне»; саме це й являє собою зразок для морального знання. Адже зрозуміло, що для нього досвід ніколи не буває достатнім, аби прийняти правильне рішення. Також і тут потрібне випереджаюче керівництво учинками з боку самої моральної свідомості, навіть більше: тут ніяк неможливо задовольнитися хоч би тими ненадійно-нестійкими відносинами, що склалися між випереджаючим знанням та непостійною удачею. Між удосконаленням моральної свідомості та досконалістю в умінні виготовляти що-небудь, «техне», існує, звичайно, справжня відповідність, проте, зрозуміло, що це не одне й те саме. Навпаки, розрізнення тут просто впадають в око. Цілком очевидно, що людина не розпоряджається сама собою так, як ремісник розпоряджається матеріалом, з яким він працює. Він не має змоги створювати себе самого тим самим чином, як він створює що-небудь інше. Отже, й знання, яке він має про самого себе у власному моральному бутті, має бути іншим, має відрізнятися від того знання, що керує ним при створенні чого-небудь. Арістотель формулює це розрізнення дуже сміливо й своєрідно, коли називає таке знання знанням-себе, тобто знанням-для-себе, «знанням (блага) для себе»[248]. При цьому знання-себе, властиве моральній свідомості, відокремлюється від *теоретичного* знання таким чином, який набуває для нас безпосередньої переконливості. Однак тут відбувається ще й відмежування морального знання

[248] Eth. Nic. Z 8, 1141 b 33, 1142 a 30; Eth. Eud. Θ 2, 1246 b 36. [На мою думку, той пускає повз увагу істотну методичну єдність етики й політики в Арістотеля, хто разом із Готьє (пор. його новий вступ до 2-го видання його ж коментаря до «Нікомахової етики», Лувен, 1970) хибно розуміє тут *πολιτικὴ φρόνησις*. Пор. також мою рецензію, перевидруковану в: Bd. 6 der Ges. Werke, S. 304 306.]

від *технічного*, й Арістотель насмілився на такий своєрідний вираз: знання-себе — саме для того, щоб сформулювати обидва аспекти цього розмежування.

Відмежування технічного знання становить найскладніше завдання, якщо, за Арістотелем, визначати «предмет» цього знання не як щось загальне, що постійно залишається самим собою, а як щось одиничне, таке, що може бути й іншим. Адже на перший погляд видається, ніби в обох випадках йшлося про цілком аналогічне завдання. Той, хто вміє виготовляти що-небудь, знає певне благо, й він володіє таким знанням «для себе», тобто знає, що там, де є така можливість, він справді здатний це виготовляти. Він бере необхідний матеріал і добирає потрібні засоби для здійснення свого задуму. Він, отже, повинен застосувати вивчене ним узагалі до конкретної ситуації. Чи ж не можна сказати те саме й про моральну свідомість? Адже й той, хто стоїть перед моральним рішенням, уже наперед щось вивчив. Виховання та звичаї визначають його загальне знання про те, що є правильним. Завдання морального рішення саме в тому й полягає, щоб діяти правильно в конкретній ситуації, тобто розгледіти в конкретній ситуації правильне й оволодіти ним. Отже, той, хто здійснює моральне рішення, повинен вибрати й пустити в хід належні засоби, і його дії мають бути настільки ж продуманими, як і дії ремісника. Якщо це знання абсолютно іншого роду, то чому саме?

В Арістотелевім аналізі «розсудливості» («фронесис») можна вирізнити багато моментів, що відповідають на це питання. Адже справжня геніальність Арістотеля полягає саме в оволодінні всебічним описом феноменів. Емпіричне, взяте в його синтезі, Гегель визнає спекулятивним поняттям[249]. Ми обмежимося тут кількома пунктами, найважливішими для нашої теми.

1. Ми можемо навчитися певного «техне», але можемо й розучитися. Морального знання ми не навчаємося й розучитися також не можемо. Ми співвіднесені з таким знанням зовсім не так, як ніби ми могли б засвоїти його чи не засвоїти, подібно до того, коли ми можемо вибирати чи не вибирати яке-небудь фактичне уміння, тобто «техне». Проте, навпаки: ми завжди вже знаходимося у становищі того, хто повинен діяти (якщо лишити осторонь період нашого неповноліття, коли послух вихователю замінює власні рішення), — ми повинні, отже, вже набути морального знання та застосовувати його. Саме тому поняття застосування найвищою мірою проблематичне. Адже ми можемо застосовувати лише те, чим ми вже наперед оволоділи «для себе». Проте моральним знанням ми не володіємо «для себе», тобто ми його вже маємо, і лише потім застосовуємо до конкретної ситуації. Уявлення людини про те, чим вона має бути, а звідси й її поняття про правду й кривду, про порядність, мужність, гідність, солідарність тощо (все це має власні відповідники в Арістотелевому переліку чеснот) становлять певним чином зразки, що

[249] Див.: *Hegel*. Werke, 1832, Bd. XIV, S. 341.

спрямовують її вчинки й слугують їй орієнтирами, хоча легко помітити й принципову різницю між ними й тим керівним взірцем, яким, наприклад, є для ремісника креслення того предмета, що його він виготовляє. Питання того, скажімо, що справедливе, а що ні, не може бути повністю вирішеним у відриві від ситуації, що вимагає від мене справедливості, тоді коли «ейдос» того, що хоче виробляти ремісник, повністю визначений тим застосуванням, для якого, власне, й призначена виготовлена річ.

Звичайно, поняття справедливого теж видасться повністю визначеним. Адже воно сформульоване в законах і міститься також у загальних правилах поведінки, у звичаях та навичках, хоча й некодифікованих, проте дуже влучно визначених і загальнообов'язкових. Отож і правосуддя має своє особливе завдання, яке вимагає знання й уміння. Може, це також певне «техне»? Хіба ж воно не складається з використання законів і правил у конкретних випадках? Хіба не говоримо ми про «мистецтво» судді? Тоді ж чому те, що Арістотель назвав «розсудливістю в судочинстві» (dikastiké phronésis), все ж таки не є «техне»[250]?

Поміркувавши, ми переконуємося, що у застосуванні законів є щось суперечливе з юридичної точки зору. Ремісник перебуває у зовсім іншому становищі. Він має план і правила виконання власного завдання, а беручись за виконання, він також може бути змушений пристосовуватися до конкретних обставин та умов, тобто відмовлятися від буквального виконання свого початкового плану. Але подібна відмова ніяк не означатиме, що тим самим удосконалюється його знання про те, до чого він прагне. Найімовірніше, що він тут робить певні поступки під час виконання, отже, йдеться про справжнє застосування його знань і про пов'язану з цим болісну недосконалість.

Становище ж того, хто «застосовує» право, зовсім інше. В конкретній ситуації він теж мусить пом'якшувати суворість закону. Проте, коли він так чинить, відбувається це не тому, що краще не виходить, а тому, що в супротивному випадку він учинив би несправедливо. Послабивши дію закону, він, таким чином, не робить жодних відхилень від нього — навпаки, знаходить якесь краще право. Арістотель у своєму аналізі «доброти» («епейкейї»)[251] визначив це з усією повнотою. «Епейкейя» — це виправлення правосуддя за законом[252]. Арістотель показав, що існує неминуча напруга між законом і конкретністю практичної дії, оскільки кожний закон має загальний характер і тому не може охопити практичну дійсність у всій її конкретності. На початку нашої праці ми вже торкалися цієї проблеми, аналізуючи здатність до судження[253]. Зро-

[250] Див.: Eth. Nic. Z 8.

[251] Див.: Eth. Nic. E 14.

[252] Аналізуючи смисл (ratio) поняття «епейкейя», Меланхтон пише: «Lex superior preferenda est inferiori» [вищому закону слід віддавати перевагу над нижчим]. (Найдавнішу редакцію Меланхтонової етики див.: *Melanchton*. Ethik, hrsg. von H. Heineck, Berlin, 1893, S. 29.)

[253] Див. вище, с. 43 і далі.

зуміло, що саме тут і криється дійсна проблема юридичної герменевтики[254]. Закон завжди недосконалий не тому, що він недосконалий сам собою, а тому, що людська дійсність, порівняно з тим порядком, що передбачається законами, неминуче лишається недосконалою, і тому не допустить простого застосування законів.

З усього сказаного видно, що ставлення Арістотеля до проблеми *природного права* має надзвичайно складний характер, принаймні його не можна порівнювати з природно-правною традицією пізніших епох. Обмежмося тут небагатьма зауваженнями, що доводять зв'язок ідеї природного права з герменевтичною проблемою[255]. Із наведеного вище випливає, що Арістотель не просто відхиляє питання природного права. Він не вважає, що узаконене право є вже істинне право як таке, але щонайменше бачить у так званих «міркуваннях добра» завдання, що доповнює право. Так він заперечує проти крайнього конвенціоналізму або юридичного позитивізму, проводячи суворе розмежування між тим, що має права від природи, й тим, що має права за законом та угодою[256]. Проте розрізнення, що він при цьому мав на увазі, не є простим розрізненням між незмінністю природного права й мінливістю права позитивного. Хоча Арістотеля взагалі саме так і розуміли, але подібне розуміння не сягає дійсної глибини його думки. Ідея абсолютно незмінюваного права йому добре відома, але він поширює це право виключно на богів, пояснюючи, що серед людей мінливим є не тільки узаконене, а й також природне право. Подібна мінливість, за Арістотелем, цілком сумісна з тим, що таке право — «природне». Смисл даного твердження, на мій погляд, у наступному: хоча й існують правові узаконення, що становлять цілком і повністю результат простої домовленості (як, наприклад, правосторонній рух на автомобільних шляхах), водночас і передовсім існують також речі, що не допустять довільної людської домовленості, оскільки «природа речей» завжди наполягає на своєму. Тому цілком виправданим буде назвати подібні узаконення «природним правом»[257]. Остільки, оскільки природа речей допускає вільну рухомість людських рішень, подібне природне право залишається все ж таки мінливим. Випадки, взяті Арістотелем з інших сфер, роблять це абсолютно виразним. Від природи права рука дужча за ліву, та

[254] Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat eas ad humaniorem ac leniorem sententiam [з цієї причини до кожного закону слід додавати інтерпретацію, що схилила б його до м'якшого та гуманнішого вироку]. (Melanchton. Ethik, S. 29.)

[255] Див. чудову критику Г. Куна на адресу книжки Л. Страуса «Природне право та історія» (1953) в: Zeitschrift f. Politik, Jg. 3, H. 4, 1956.

[256] Див.: Eth. Nic., E 10. Добре відомо, що це розрізнення софістського походження, проте завдяки платонівському переміщенню, «сплетінню» логосу воно втрачає свій деструктивний смисл, і лише в «Політиці» Платона (див.: *Plato.* Politicos, 294 ff.) і в Арістотеля проясняється його внутрішньо-правове значення.

[257] Думка паралельного місця в «Великій етиці» (Magn. Mor. A 33, 1194 b 30 — 95 a 7) зрозуміла лише у такому читанні: *μὴ εἰ μεταβάλλει διὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν, διὰ τοῦτ οὐκ ἔστι δίκαιον φύσει.*

ніщо не заважає нам розвинути ліву руку, аби вона стала такою ж сильною, як і права. (Арістотель наводить цей приклад, мабуть, тому, що це була улюблена думка Платона.) Ще виразніший другий приклад, оскільки він так чи інакше стосується правової сфери: одна й та ж міра вина не дорівнює самій собі, бо в скупників вона більша, у торгівців менша. Арістотель зовсім не хотів сказати, що виноторгівці-партнери весь час намагаються обдурити одне одного, а тільки те, що такі дії відповідають припустимій в узаконених рамках мінливості справедливого. Тож цілком виразним є й таке протиставлення: найкращий державний устрій всюди той же самий, проте ця тотожність не така сама, як і та, що вогонь обпікає скрізь однаково, що в Греції, що в Персії.

Пізніша теорія природного права, всупереч цілком ясному смислу цього місця, посилалася на нього таким чином, ніби Арістотель порівнював тут незмінність права та незмінність законів природи[258]. Насправді ж слушним є зовсім протилежне. Наведене протиставлення показує, що ідея природного права набуває, за Арістотелем, лише критичної функції. Її не можна застосувати догматично, тобто не можна наділяти певні правові змісти в їхньому значенні характерними рисами та непорушністю природного права. За Арістотелем, ідея природного права незамінна перед лицем неминучої недосконалості всіх діючих законів, а тому особливої актуальності вона набуває там, де йдеться про міркування з точки зору добра, і лише саме вони спроможні дійсно визначити правоту. Втім, її функція критична остільки, оскільки звернення до природного права легітимне тільки там, де існує суперечність між правом і правом.

Окреме питання природного права, розглянуте Арістотелем *in extenso*, цікавить нас тут не саме по собі, а з точки зору його принципового значення. Адже те, про що говорить тут Арістотель, стосується всіх понять людини про те, чим вона має бути, а не лише проблем права. Всі ці поняття є не лише довільним, випадковим, конвенційно обумовленим ідеалом, але за всієї різноманітності, властивої моральним поняттям різних часів і народів, тут також існує щось на кшталт природи речей. Це не означає, ніби ось ця природа речей, скажімо ідеал хоробрості, становить тверде мірило, яке можна було б упізнати й застосувати на ділі. Радше Арістотель визнає за вчителем етики те ж саме, що, на його думку, стосується людини загалом: а саме, що й вона також постійно вже зв'язана морально-політичними рамками і лише так, із цієї точки зору, набуває власного уявлення про речі. Сам він не вважає наведені ним керівні взірці поведінки знанням, чимось таким, чого можна когось навчити. Вони можуть претендувати винятково на роль схем. Вони конкретизовані лише у тій конкретній ситуації, в якій перебуває діюча людина. Отже, вони не є нормами, вічними, мов зірки, або такими, що посіли незмінне місце в певному моральному природному світі,

[258] Див.: *Melanchton*. Ethik, S. 28.

а тому людині залишається тільки піклуватися про їхнє збереження. Втім, із іншого боку, вони не будуть також просто угодами, хоча дійсно відображують природу речей, і справа тут лише в тому, що природа речей визначає себе щоразу тільки завдяки тому застосуванню, яке винайшла для них моральна свідомість.

2. Тут відбилася принципова модифікація поняттєвих стосунків засобу й мети, що відрізняє моральне знання від технічного. Річ не лише в тому, що моральне знання набуває не просто часткової мети, воно належить до правильного життя взагалі — на противагу чому, зрозуміло, всіляке технічне знання буде знанням частковим і слугуватиме частковій меті. Справа не в тому, знову ж таки, що моральне знання потрібне там, де технічне знання відсутнє, хоч би ми й бажали його мати. Природно, технічне знання, коли б воно в нас було, звільнило б нас від необхідності самостійного обдумування того, до чого воно належить як знання. Там, де вже присутнє певне «техне», його треба навчитися, й одне це вже дозволяє віднайти правильні засоби. Однак ми бачимо, що моральне знання завжди й неодмінно вимагає подібного самостійного обдумування. Навіть коли моральне знання уявити в стані ідеальної завершеності, воно є найвищою досконалістю здатності до самостійного обдумування, розумності в прийнятті рішень *(euboulia)*, а зовсім не знанням типу «техне».

Отже, йдеться про основоположне розрізнення. Річ тут зовсім не в тому, що завдяки поширенню технічних знань необхідність морального знання, самостійного обдумування виявляється ніби повністю знятою. Моральне знання, в принципі, не може передувати дії так, як передує йому знання, якого можна навчити. Співвідношення засобів і цілей побудовані тут інакше: знання правильних засобів не може бути наперед наданим у наше розпорядження, причому тому, що й справжні цілі не є у цьому випадку простим предметом знання. Не існує попередньої виправданості того, на що спрямоване правильне життя загалом. Отже, визначення «фронесис», за Арістотелем, відрізняється характерною розпливчастістю, оскільки він підпорядковує це знання то меті, то засобам, що ведуть до мети[259]. По суті, це означає, що мета нашого життя

---

[259] Взагалі Арістотель наголошує, що *φρόνησις* має справу з засобами (*τὰ πρὸς τὸ τέλος*), а не є власне *τέλος*. Наполягати на цьому його спонукало, мабуть, те, що він виходив з ідеї благ Платона. Але те, що «фронесис» є не просто здатність до правильного вибору засобів, а сама є моральним «гексисом», якому відомий і «телос», на що й спрямовано діючу людину в її власному моральному бутті, — з абсолютною виразністю випливає з її систематичного місця в рамках Арістотелевої етики (див. насамперед: Eth. Nic. Z 10, 1142 b 33; 1140 b 13; 1141 b 15). Я залюбки визнаю, що хоча Г. Кун у своїй доповіді (див.: Die Gegenwart der Griechen, in: Gadamerfestschrift, 1960, S. 134 f.) й прагне окреслити рамки «переважного вибору», в силу чого Арістотель нібито відходить від Платона, але він цілком усвідомлює дану обставину. [Латинський переклад «фронесису» як «prudentia» призвів до неусвідомлення істинного змісту нинішньої «деонтичної» логіки. Пор. виняток, що я роблю в: Philos. Rdsch. 32 (1985), S. 1 — 26 (= загальній рецензії на найновіші праці з етики) — і для праці: *Engberg-Pedersen T.*, Aristotle's Theory of Moral Insight, Oxford, 1983.]

взагалі, а також її розкриття в тих моральних зразках, що спрямовують наші дії — Арістотель описав їх у своїй етиці,— не можуть бути предметом пізнання, приступним для вивчення. Етика підлягає догматичному застосуванню настільки ж мало, як і природне право. Арістотелеве вчення про доброчесність описує швидше типові зразки тієї середини, якої людина повинна дотримуватися в її бутті та вчинках, тоді як моральне знання, зорієнтоване на подібні взірці, є тим же самим знанням, що покликане відповісти на вимоги конкретної ситуації.

Тому й неможливе пряме обговорення доцільності, що слугує дослідженню моральних цілей; обдумування ж засобів само по собі становить розмірковування морального плану й, зі свого боку, конкретизує моральну слушність визначальних цілей. Знання-себе, про що говорить Арістотель, характерне саме тим, що воно містить у собі завершену аплікацію й розкривається в безпосередньо даній ситуації. Таким чином, завершеність надає моральному знанню лише знання відповідних обставин, що, до речі, не буде чуттєвим баченням. Бо й справді, хоча ми й повинні, зваживши на ситуацію, побачити, чого вона від нас вимагає, але таке бачення не означатиме, що ми сприймаємо видиме як таке, — не лише те, що ми вчимося розглядати цю ситуацію як ситуацію, в якій ми діємо, й, відповідно, у світлі того, що правильне. Подібно до того, як при аналізі площин ми бачимо, що трикутник — це найпростіша площинна фігура, отож при обмеженні площини ламаною лінією ми не можемо просуватися далі й змушені зупинитися на ньому як на чомусь останньому, — таким же чином і в випадку морального роздуму «бачення» того, що безпосередньо виконується, є не просто баченням, але «нусом» *(Nous)*. Це підтверджує характер того, що утворює протилежність подібного бачення[260]. Протилежністю бачення того, що правильне, є не хибний погляд і не помилка, а засліплення. Переможений своїми пристрастями зненачька перестає бачити у певній ситуації те, що правильне. Він немовби втрачає владу над собою, втрачаючи тим самим певну правоту, тобто правильну спрямованість волі, отож йому, втягненому до діалектики пристрастей, слушним видається те, що нашіптує йому пристрасть. Моральне знання — це й справді знання особливого типу. Воно дивним чином охоплює що засоби, що й мету, відрізняючись тим самим від знання технічного. Саме тому тут немає сенсу проводити розрізнення між знанням і досвідом, цілком доречне у випадку «техне». Адже моральне знання саме включає в себе щось схоже на досвід, навіть більше: ми ще побачимо, що воно є, мабуть, основоположною формою досвіду, порівняно з якою всякий інший досвід грає роль відчуження, щоб не сказати денатуризації[261].

3. Знання-себе, властиве моральній розсудливості, дійсно характерне вельми своєрідною співвіднесеністю з самим собою. На неї показу-

---

[260] Див.: Eth. Nic. Z 9, 1142 a 25 ff.
[261] Пор. нижче, с. 332 і далі.

ють модифікації, введені Арістотелем у контексті його аналізу поняття «фронесис». А саме поруч із «фронесис», доброчесністю розсудливості, стоїть «кмітливість, тяма»[262]. Кмітливість є модифікацією доброчесності морального знання. Вона виникає тому, що тут ідеться не про мене самого, а про когось іншого. Отже, вона становить різновид морального судження. Ми говоримо про кмітливість у тих випадках, коли, виносячи судження, одна людина повністю переноситься в конкретну ситуацію, в якій перебуває й мусить діяти інший. Отже, й тут ідеться не про знання взагалі, а про його конкретизацію на цей час. Таке знання аж ніяк не буде знанням технічним чи його застосуванням. Досвідчена в життєвих справах людина здатна на істинну кмітливість щодо того, хто діє, і зовсім не тому, що вона обізнана в усіх справах та й взагалі в усьому тому, що відбувається, а лише тому, що вона задовольняє одну умову, а саме: вона теж прагне до справедливого й поєднана з іншим через цю спільність прагнень. Це набуває конкретності у феномені поради при вирішенні «питань совісті»[263]. Той, хто питає поради, а також і той, хто дає пораду, обидва вони виходять із тієї передумови, що іншого поєднують із ним дружні стосунки. Лише друзі можуть давати один одному певні поради, або — що те ж саме — лише по-дружньому дана порада має смисл для того, кому вона дається. І тут також виходить, що той, хто володіє кмітливістю, знає й судить не з позиції певного недосяжного протиставлення, а виходячи з такої специфічної співприналежності, що пов'язує його з іншим, мислить разом із ним, от ніби те, що хвилює іншого, безпосередньо стосується його самого.

Це буде повністю очевидним на прикладі таких наведених Арістотелем різновидів моральної розсудливості, як совісність, поблажливість[264]. Совісність ми розуміємо тут як властивість. Совісним ми називаємо того, хто судить правильно й за справедливістю. Отже, совісний ладен віддати належне тій особливій ситуації, в якій перебуває інша людина, а тому він більш за все схильний до поблажливості або до прощення. Зрозуміло, що й тут не йдеться про технічне знання.

І нарешті, Арістотель з особливою виразністю довів своєрідність морального знання й доброчесності, що полягає у володінні ним, коли він описує природне переродження та виродження цього практичного знання[265]. Він говорить про «дейнос» («майстерний», «винахідливий») як про таку людину, що ніби має у власному розпорядженні всі природні здібності та обдарування, необхідні для такого морального знання, людину, що зі страхітливою спритністю використовує шанси будь-якої ситуації, з усього має зиск, бачить вихід з будь-

---

[262] *σύνεσις* (Eth. Nic. Z 11).

[263] [Тут я трохи змінив свій текст. *Ἄλλου λέγοντος* (1143a 15) означає, либонь, тільки те, що тут ідеться не про *мій* випадок дії. Коли хтось щось розповідає, я можу слухати його з кмітливістю навіть тоді, коли не мушу давати йому пораду]

[264] *γνώμη. συγγνώμη.*

[265] Див.: Eth. Nic. Z 13, 1144 a 23 ff.

якого становища[266]. Втім, таке природне втілення «фронесису» характерне тим, що «дейнос» використовує власні здібності, свою вправність, не керуючись моральним буттям і тому не знаючи перешкод, зовсім не спрямовуючи їх до моральної мети. Тож не випадково людину, відзначену такого роду винахідливістю, означено словом, що має також значення «страхітлива». Та й справді, немає нічого страхітливішого, зловіснішого чи навіть небезпечнішого, ніж використання геніальних здібностей у недобрих цілях.

Якщо ми, підбивши підсумки, співвіднесемо Арістотелів опис етичного феномена й особливо доброчесності морального знання з нашими власними питаннями, то побачимо, що їх аналіз є в Арістотеля своєрідною *моделлю тієї проблеми, що являє собою герменевтичне завдання*. Ми переконалися, що застосування — це не якась додаткова та необов'язкова частина феномена розуміння, але що воно визначає цей феномен від самого початку та в усьому обсязі. І тут також застосування виявилося не співвідношенням чогось загального, наперед заданого, до тієї чи іншої особливої ситуації. Інтерпретатор, що має справу з переданням, прагне його аплікувати. Але це ніяк не означатиме, ніби текст, який дійшов до нас, даний йому й зрозумілий ним як щось загальне і лише потім використовується для застосування до особливого. Навпаки: інтерпретатор ні до чого іншого й не прагне, крім як саме зрозуміти те загальне (текст), тобто зрозуміти, що каже передання, те, що складає смисл і значення тексту. Та щоб зрозуміти це, йому не можна абстрагуватися від себе самого та конкретної герменевтичної ситуації, в якій він перебуває. Він мусить зв'язати текст із цією ситуацією, коли він узагалі хоче його збагнути.

c) Показове значення юридичної герменевтики

Якщо це так, то дистанція між герменевтикою наук про дух та *юридичною герменевтикою* не така вже й велика, як звичайно думають. Щоправда, переважає думка, що лише історична свідомість підняла розуміння до методу об'єктивної науки й що герменевтика набула свого визначення лише після того, як перетворилася, таким чином, на загальне вчення про розуміння й витлумачення текстів. Юридична ж герменевтика сюди начебто взагалі не відноситься, оскільки вона не прагне до розуміння цих текстів, являючи собою допоміжний захід правової практики, покликаної відкоригувати своєрідний дефект, певне виняткове явище в системі правової герменевтики. Із завданням, що постало перед герменевтикою гуманітарних наук, розумінням передання, вона вже не має, по суті справи, нічого спільного.

Але в такому випадку й *теологічна герменевтика* не може претендувати на самостійне систематичне значення. Шляйєрмахер цілком свідо-

[266] Він є *πανοῦργος*, тобто він до всього здатний.

мо розчинив її серед *загальної герменевтики*, розглядаючи її винятково в ролі особливого випадку застосування загальної герменевтики. Складається враження, що відтоді здатність наукової теології до конкуренції з сучасними історичними науками засновується саме на тій передумові, що при витлумаченні Святого Письма діють ті самі закони й правила, що й при розумінні будь-якого іншого передання. Тому специфічно теологічної герменевтики взагалі бути не може.

Прагнути всупереч усьому до реставрації старої істини й старої єдності герменевтичних дисциплін — означає, природно, відстоювати досить-таки парадоксальну тезу. Таке враження, що перехід до сучасної методики гуманітарних наук ґрунтується саме на звільненні від усілякої догматичної зв'язаності. Юридична герменевтика випала з теорії розуміння саме тому, що вона має догматичну мету, й навпаки, теологічна герменевтика розчинилася в єдності історико-філологічного методу, коли відмовилася від своєї догматичної зв'язаності.

За такого стану справ нам слід повернутися до проблеми дивергенції і юридичної та історичної герменевтики й розглянути випадки, коли юридична та історична герменевтика займаються одним і тим самим предметом, тобто випадки, коли правові тексти, з одного боку, витлумачуються юридично, а з другого — розуміються історично. Ми розглядаємо, отже, підхід *історика права* та *юриста* до одного й того ж даного й діючого законодавчого тексту. Тут ми не можемо спертися в наших власних роздумах на чудові праці Е. Бетті[267]. Нас цікавить, *наскільки однозначним є розрізнення між догматичним й історичним інтересами.*

Те, що розрізнення таки існує, очевидно. Юрист осягає смисл закону з точки зору цього окремого випадку й заради саме цього окремого випадку. А от в історика права немає жодного окремого випадку, з котрого він виходив би; натомість він прагне визначити смисл закону, констатуючи й охоплюючи одним поглядом усю сферу його загального застосування. Смисл закону конкретизується лише завдяки всім подібним випадкам його застосування. Зрозуміло, історик права не може задовольнитися первісним застосуванням закону, аби виявити його первісний смисл. Як історик він мусить у першу чергу враховувати й історичні зміни, бо через них пройшов закон. Розуміючи, він мусить опосередкувати первісне застосування закону його сучасним застосуванням.

Описувати завдання історика права так, ніби він уже зробив свою справу, «реконструювавши первісний смислозміст законодавчої формули», цього, на мій погляд, недостатньо; так само недостатньо говорити й про юриста, що він мусить «ще й привести цей зміст у відповідність до життєвої актуальності сучасного». Подібне розмежування означало

---

[267] Крім уже згадуваних нами робіт, численні дрібні статті. [Пор. при цьому додаток «Hermeneutik und Historismus», Bd. 2 der Ges. Werke, S. 387 ff., а також мою працю «Emilio Betti und das idealistische Erbe» у: Quaderni Fioretini 7 (1978), S. 5 -- 11.]

б, що перед юристом постало ширше завдання, що включає в себе також завдання історика права. Хто прагне провести зміст закону в відповідність до сучасності, той мусить передовсім знати його первісний смисл. Отже, він сам повинен мислити як історик права. Річ лише в тому, що історичне розуміння служить йому тут тільки засобом досягнення певної цілі. Навпаки: історика права як такого догматично-правове завдання абсолютно не стосується. Саме як історик він розглядає її історичне місце, тоді коли юрист ще й наближує зрозуміле таким чином до правової сучасності. Приблизно так описує ці співвідношення Бетті.

Однак питання в тому, наскільки повним буде подібний опис ставлення історика до свого предмета. Яким чином у нашому випадку стався поворот на історичне? Ми живемо з природним переконанням, що правовий смисл того чи іншого діючого закону повністю однозначний і що сучасна нам юридична практика просто йде за його первісним смислом. Коли б воно завжди було так, то питання смислу того чи іншого закону було б і з юридичної, і з історичної точки зору одним і тим же питанням. У такому випадку і для юриста герменевтичне завдання становило б просте усунення первісного смислу закону та подальше застосування його в ролі правильного смислу. Так, іще Савіньї в 1840 році, у своїй «Системі римського права» вважав завдання юридичної герменевтики винятково історичним. Подібно до того, як Шляйєрмахер не бачить жодної проблеми в тому, що інтерпретатор повинен ставити себе на місце первісного читача, так і Савіньї проігнорував напруження, присутнє в стосунках між первісним та сучасним юридичними смислами[268].

Те, що все наведене — юридично неспроможна фікція, стало з плином часу абсолютно очевидним. Ернст Форстгоф у своєму чудовому дослідженні показав, як із суто юридичних причин виникає необхідність рефлексії стосовно історичних змін, а тому первісний смислозміст закону та смислозміст, що застосовується в юридичній практиці, відмежовуються одне від одного[269]. Природно, юрист завжди має на увазі сам закон. Проте його нормативний зміст має бути зазначений з урахуванням того випадку, до якого саме його слід прикласти. Аби точно виявити його зміст, потрібне історичне пізнання первісного смислу, й лише заради нього тлумач-юрист бере до уваги історичне значення, надане законові самим законодавчим актом. Але він не може покластися винятково на те, що, наприклад, повідомляють йому про наміри та помисли тих, хто розробляв цей закон, протоколи парламентських засідань. Ні, він повинен усвідомити зміни правових відносин, що ста-

[268] Чи випадково лекції про герменевтику Шляйєрмахера були вперше надруковані в «Nachlassausgabe» рівно за два роки до появи книжки Савіньї? Не завадило б дослідити розвиток герменевтичної теорії за Савіньї, що Форстгоф у власній праці полишає без уваги. (Про Савіньї див. примітки Франца Вікера в: «Gründer und Bewahrer», S. 110.)

[269] Recht und Sprache, Abh. der Königsberger Gelehrter Gesellschaft, 1940.

лися відтоді, й відповідно по-новому визначити нормативну функцію закону.

Зовсім інакше чинить історик права. Його цікавить нібито лише первісний смисл закону, те, що малося на увазі й набуло правової значущості, коли закон був прийнятий. Але як він може пізнати цей первісний смисл? Чи може він пізнати його, не усвідомлюючи тих змін, що відділяють його епоху від епохи, коли закон приймався? Отже, чи не мусить він діяти точно за прикладом судді, тобто провести різницю між первісним смислозмістом законодавчого тексту й тим правовим змістом, у передрозумінні якого він живе як людина своєї епохи? Герменевтичні ситуації історика й юриста збігаються, на мій погляд, у тому, що відносно всякого тексту ми живемо в безпосередньому смислоочікуванні. Неможливе безпосереднє наближення до історичного об'єкта, що об'єктивно визначило б його історичне значення. Історик повинен здійснювати ту саму рефлексію, що спрямовує дії юриста.

Отже, фактичний зміст того, що розуміється тим же способом, виявляється однаковим. Але наведений вище опис підходу історика до свого предмета залишиться неповним. Історичне пізнання може здійснюватися лише так, що в кожному випадку минуле розглядається в безперервному зв'язку з сучасним, — що й робить юрист у своїх практично-нормативних цілях, коли справді прагне «продовжити безперервне життя права й зберегти традицію правової думки»[270].

Однак тепер нам слід запитати себе, наскільки типовою щодо загальної проблеми історичного розуміння є аналізована тут модель. Моделлю, з якої ми виходили, було розуміння закону, що й досі не втратив чинності. В такому випадку історик і догматик розглядають один і той самий предмет. Але чи не буде це окремим випадком? Історик права, що звертається до правових культур минулого, і передовсім будь-який інший історик, що прагне пізнати минуле, вже не зв'язане з сучасним безпосередньо, не впізнав би себе у наведеному нами випадку збереження дії закону. Він сказав би: юридична герменевтика вирішує окреме догматичне завдання, абсолютно чуже контекстові історичної герменевтики.

Насправді тут співвідношення, на мій погляд, зворотне. Юридична герменевтика могла б нагадати гуманітарним наукам про їх власний спосіб дій. Ми знаходимо тут пошукувану модель стосунків між минулим та сучасним. Суддя, що пристосовує закон, який дійшов до нього з минулого, до потреб сучасності, прагне, звичайно, вирішити певне практичне завдання. Проте це ніяк не означатиме, що він його довільно перетлумачує. В такому випадку зрозуміти й витлумачити — означатиме пізнати й визнати чинний смисл закону. Суддя прагне відповідати «правовій думці» закону, опосередковуючи її сучасністю. Зрозуміло, йдеться тут про юридичне опосередкування. Він прагне пізнати саме правове

---

[270] *Betti E.* Op. cit., Anm. 62 a.

значення закону, а не, скажімо, історичне значення законодавчого акту, за яким цей закон набув чинності, чи певного випадку його застосування. Він, отже, підходить до історії зовсім не як історик — хоч і підходить саме до своєї власної історії, що й становить його сучасність. Тому він будь-коли може звернутися як історик до тих питань, що їх як юрист він уже розглядав імпліцитно.

А от історик, перед яким не постали ніякі юридичні завдання і який зі свого боку прагне усвідомити історичне значення цього закону — та всілякого іншого змісту історичного передання,— не може не брати до уваги тієї обставини, що йдеться тут про правову творчість, яка первісно вимагала саме юридичного визнання. Він повинен мислити не лише історично, але й юридично. Історик, який розглядає правовий текст, чинний ще й сьогодні, — це, зрозуміло, особливий випадок. Проте такий особливий випадок прояснює для нас те, що визначає наше ставлення до кожної історичної оповіді. Історик, який прагне зрозуміти закон, виходячи з тієї історичної ситуації; коли закон виник, не може не враховувати його подальшого правового впливу: ситуація дає йому в руки ті питання, з якими він звертається до історичної оповіді. Чи не можна сказати про будь-який текст: він має бути зрозумілий, виходячи з того, що він говорить? Чи це не означатиме, що йому завжди потрібна імплантація? Чи не здійснюється вона у вигляді опосередкування сучасним? А оскільки дійсний предмет історичного розуміння становлять не події, а їх «значення», то подібне розуміння описано, цілком очевидно, неправильно, коли ми говоримо про сущий-в-собі предмет та про підхід суб'єкта до нього. Насправді ж історичне розуміння завжди означає, що спрямоване до нас передання звертається до сучасного й має бути зрозумілим у його опосередкуванні через сучасність, ба навіть як це опосередкування. *Юридична герменевтика, отже, не є окремим випадком; навпаки, вона здатна повернути історичній герменевтиці всю широчінь її проблематики й відновити колишню єдність герменевтичної проблеми — єдність, де юрист і теолог зустрічаються з філологом.*

Вище[271] ми виокремили приналежність до передання однією з умов розуміння в гуманітарних науках. Перевірмо зараз це твердження, розглядаючи вияв цього структурного моменту розуміння в випадку юридичної й теологічної герменевтики. Зрозуміло, йдеться тут не про таку умову, яка обмежує розуміння, а про те, що створює саму його можливість. Приналежність тлумача тексту подібна до приналежності оптичного центру перспективі, даній у картині. Йдеться не про те, що ми повинні знайти згаданий центр і зайняти його як певну позицію, — той, хто розуміє, не обирає точки зору за власною примхою, а вважає своє місце заздалегідь йому даним. Так, для самої можливості юридичної герменевтики суттєве те, що закон однаковою мірою обов'язковий для всіх членів правової спільноти. Там, де це не так, наприклад у випадку

[271] С. 244 і далі.

абсолютизму, коли воля монарха перевищує закон, там герменевтика неможлива, оскільки верховний правитель може витлумачувати свої слова ще й всупереч загальним правилам тлумачення[272]. Завдання інтерпретації закону так, щоб конкретний випадок отримав справедливе рішення в правовому смислі закону, тут узагалі не стоїть. До того ж монарх, не зв'язаний законом, здатен домогтися того, що, на його погляд, справедливе, взагалі не рахуючися з законом, тобто не докладаючи ніяких зусиль для його витлумачення. Завдання розуміння й витлумачення постає лише там, де законодавчі положення встановлюються таким чином, що вони не знімаються і є для всіх обов'язковими.

Завдання витлумачення є завданням *конкретизації закону*[273] в тому чи тому випадку, тобто завданням *аплікації*. Продуктивне поширення закону, що тут відбувається *(Rechtsergänzung)*, здійснюється, природно, суддею, хоча на нього цей закон поширюється тим чином, що й на кожного іншого члена правової спільноти. Ідея правопорядку передбачає, що вирок судді ґрунтується не на непередбачуваному свавіллі, а на справедливому розгляді цілого. На такий справедливий розгляд здатний кожен, хто заглибиться в справу в усій її конкретності. Саме тому в правовій державі існує гарантія законності, тобто, в принципі, всім відомо, на що вони можуть розраховувати. Кожний адвокат чи юрисконсульт мають тут принципову можливість дати правильну консультацію, тобто правильно передбачити судове рішення на основі чинних законів. Втім, завдання конкретизації не вичерпується простим знанням параграфів. Зрозуміло, щоб скласти у такому випадку юридичне судження, треба знати ще й правові прецеденти. Однак для цього не потрібна ніяка інша приналежність до закону, окрім тієї, що правопорядок визнаний обов'язковим для кожного, що немає нікого, хто був би виключений із такого правопорядку. Тому завжди відкрита принципова можливість урахувати весь існуючий правопорядок, що своєю чергою означає: догматично обробити будь-яке розширення закону, що вже сталося. Отже, юридична герменевтика і правова догматика перебувають у суттєвому зв'язку одна з одною, причому герменевтика посідає тут головне місце. Так ідея досконалої правової догматики, що перетворила б будь-який вирок на простий акт субсумації, не витримує критики[274].

---

[272] *Walch*, Philosophisches Lexikon, S. 158. [За освіченого абсолютизму «верховний правитель» висловлюється таким чином, щоб закон не скасовувався, а лише перетлумачувався, завдяки чому й відповідав би монарній волі, поза увагою до проголошених правил.]

[273] Значення конкретизації — настільки важлива для юриспруденції тема, що їй присвячено масу літератури. Див., наприклад: *Engisch K.* Die Idee der Konkretisierung, in: Abh. der Heidelberger Akademie, 1953. [Пор. також новіші праці К. Енгіша: «Methoden der Rechtswissenschaft», München 1972, S. 39 — 80; «Recht und Sittlichkeit — Hauptthemen der Rechtsphilosophie», München, 1971.]

[274] Див., наприклад: *Wieacker F.* Gesetz und Richterkunst, 1940. Вікер розглядає проблему позазаконодавчого правопорядку з точки зору мистецтва ухвалення судового вироку та визначальних для нього аспектів.

Розглянемо ж тепер із точки зору нашої проблеми *теологічну герменевтику* — в тому вигляді, в якому її розробляла протестантська теологія[275]. Ми знаходимо тут дійсну відповідність герменевтиці, оскільки тут догматика також не здатна претендувати на чільне місце. Дійсна конкретизація благої вісті здійснюється через проповідь, подібно до того, як конкретизація здійснюється через вирок. При цьому існує суттєве розрізнення. На відміну від судового вироку проповідь не становить продуктивного розширення того тексту, що його саме вона викладає. Проповідь не додає до змісту Євангелія нічого такого, що можна було б порівняти зі схильністю судового вироку до розширення закону. Справа тут полягає не в тому, що нібито блага вість набула свого найближчого визначення саме завдяки тим думкам, які висловлює проповідник. Коли проповідник звертається до громади, він не має того догматичного авторитету, з яким до неї звертається суддя. Хоча у випадку проповіді йдеться також про витлумачення обов'язкової істини, але ця істина — це благовіщення, й питання про те, чи вдасться воно, вирішують зовсім не думки, висловлювані проповідником, а сила самого Слова, яке, наприклад, здатне привести слухачів до релігійного навернення навіть усупереч поганій проповіді. Благовіщення не може бути відірване від свого здійснення. Кожна догматична фіксація чистого вчення має вторинний характер. Святе Письмо суть Слово Боже, тобто саме Письмо набуває вирішальної переваги перед навчанням тих, хто його викладає.

Витлумачення не може ніколи пускати це повз увагу. І як наукове витлумачення, здійснюване теологом, воно має завжди пам'ятати, що Святе Письмо — це божественна блага вість. Ось чому його розуміння не може звестися лише до наукового дослідження його думки. Бультман пише: «Інтерпретація біблійних текстів не потребує інших умов розуміння порівняно з усією іншою літературою»[276]. Хоча подібне твердження має досить-таки двозначний характер. Адже йдеться саме про те, чи не потребує вся література ще якихось інших умов розуміння, окрім тих, що з формальною загальністю повинні бути створені для кожного тексту. Бультман сам наголошує, що будь-яке розуміння передбачає життєве ставлення інтерпретатора до тексту, його попередній зв'язок із тим, що повідомляється в тексті. Він називає таку герменевтичну передумову *передрозумінням*, оскільки очевидно, що цього передрозуміння годі досягти в процесі самого розуміння, — воно передбачається наперед даним. Так, Гофман, схвально цитований Бультманом, пише, що біблійна герменевтика вже передбачає особисте ставлення до змісту Біблії.

---

[275] Крім обговорюваної тут точки зору, подолання герменевтичного історизму, на яке спрямовані всі мої праці, набуває також позитивних теологічних наслідків, близьких, на мою думку, до тверджень теологів Ернста Фукса і Герхарда Ебелінга (див.: *Fuchs E.* Hermeneutik, 1960; *Ebeling G.* Art. Herm. RGG). [Пор. також мою працю «До проблематики саморозуміння» (Kl. Schr. I, S. 70 — 81; Bd. 2 der Ges. Werke, S. 121 — 132).]

[276] Glauben und Verstehen, II, S. 231.

Отже, виникає запитання: що означатиме в такому випадку передумова? Чи дається вона разом із людською екзистенцією? Чи існує реальний попередній зв'язок з істиною божественного одкровення у кожної людини, оскільки кожну людину хвилює питання про Бога? Або слід сказати, що людська екзистенція пізнає себе у такій схвильованості питанням про Бога, тобто завдяки вірі? Але в такому випадку стане сумнівним смисл передумови, що міститься в понятті передрозуміння. Вона вже не загальна передумова, але значуща, очевидно, з позицій істинної віри.

Стосовно ж Старого заповіту, то це давня герменевтична проблема. Яке ж витлумачення Старого заповіту правильне: християнське, що розглядає його крізь призму Нового заповіту, чи іудейське? Може, вони обидва виправдані, тобто існує щось спільне для них, що, власне, й розуміється при витлумаченні? Іудей, що розуміє біблійний текст Старого заповіту інакше, ніж християнин, виходить із єдиної спільної для них обох передумови: його теж хвилює питання Бога. Хоча, коли він зіткнеться з висловами християнського теолога, то буде стверджувати, що той розуміє Біблію хибно, обмежуючи істини його Священної Книги точкою зору Нового заповіту. Отже, передумова схвильованості питанням Бога насправді вже містить у собі претензію на знання істинного Бога і його одкровення. Й навіть питання, що ж таке невіра, вирішується з точки зору шуканої віри. Екзистенційне передрозуміння, з якого виходить Бультман, саме має бути християнським.

Втім, спробувати уникнути таких висновків, стверджуючи, що досить лише *знати*, що релігійні тексти слід розуміти тільки як тексти, спроможні дати відповідь на питання про Бога. У такому випадку інтерпретатора та його релігійну схвильованість можна залишити поза увагою. Але що тут скаже марксист, який вважає, що зрозуміти вислів релігійного характеру — означає розгледіти в ньому відображення суспільних інтересів та відносин? Зрозуміло, що він не погодиться з передумовою, яка проголошує: людське буття схвильоване питанням про Бога. Така передумова прийнятна тільки для того, хто вже визнає тут альтернативу віри та невіри у ставленні до істинного Бога. Тому герменевтичний смисл теологічного передрозуміння сам буде, на мою думку, теологічним. Адже вже історія герменевтики показує, що питання, коли вони звернені до тексту, визначаються в найконкретнішому передрозумінні. Очевидно, що сучасна герменевтика, розроблена протестантизмом, як мистецтво витлумачення Святого Письма полемічно співвідноситься з догматичною традицією католицької церкви. Вона й сама має догматично-конфесійний характер. Це не означає, ніби подібна теологічна герменевтика страждає на догматичну упередженість і вичитує з тексту те, що сама туди заклала. Ні, вона дійсно ставить на карту саму себе. Проте виходить вона з передумови, що слово Письма й насправді зворушує, й що тільки зворушений здатен — віруючи або сумніваючись — його розуміти. Ось чому на першому плані тут стоїть аплікація.

Отже, ми маємо право вважати спільним для всіх форм герменевтики наступне: текст, що підлягає розумінню, набуває конкретності й завершеності лише у витлумаченні, проте воно міцно тримається за зміст самого тексту. Ані юрист, ні теолог не дивляться на завдання аплікації як на певну свободу ставлення до тексту.

Втім, здається, що завдання конкретизації й аплікації загального набуло, в рамках історико-гуманітарних наук, зовсім іншої функції. Коли б ми спитали себе, що ж означає тут аплікація та яким чином, відбувається вона в тому розумінні, яке здійснюють гуманітарні науки, то довелося б усе-таки визнати, що існує певний тип історичного передання. До цього ми підходимо тим самим аплікуючим чином як юрист — до закону, або теолог — до благої вісті. Подібно до того, як суддя шукає справедливості, а проповідник хоче звістити про спасіння, й подібно до того, як смисл самого звіщення уперше набуває повноти й завершеності лише завдяки їм обом, тобто благовісті й благозвіщенню, так само і про філософський чи поетичний текст можна сказати, що вони вимагають від того, хто читає й розуміє ці тексти, самостійного зусилля та що ми не вільні зберігати щодо них історичну дистанцію. Отже, ми визнаємо, що розуміння тут завжди містить у собі й аплікацію зрозумілого смислу.

Але чи буде подібна приналежність аплікації до розуміння суттєвою й неминучою? Той, хто стоїть на позиціях сучасної науки, відповість негативно: подібна аплікація, що, так би мовити, ставить інтерпретатора на місце первісного адресата ось цього тексту, взагалі не має стосунку до науки. В рамках історико-гуманітарних наук вона принципово виключена. Адже науковість сучасної науки полягає саме в тому, що вона об'єктивує передання і методологічно елімінує будь-який вплив сучасної для інтерпретатора епохи на здійснюване ним розуміння. Часто буває дуже важко здобутися цієї мети, й саме тексти з невизначеним адресатом, тексти, що претендують на значущість для всіх, хто взагалі має відношення до передання, нелегко витримують отакий поділ історичного та догматичного інтересів. Приклад тому — проблематика наукової теології з її ставленням до біблійного передання. Тут може виникнути враження, що рівновага між історико-науковими та догматичними прагненнями має бути знайдена у приватній сфері особистості. Щось подібне відбувається й при читанні творів того чи того філософа, а також коли наша художня свідомість почувається схвильованою тим чи тим твором. І все ж наука завдяки своїй методиці претендує на незалежність від усіх суб'єктивних аплікацій.

Десь такий буде напрямок міркувань того, хто стоїть на позиціях сучасної науки. Він посилатиметься, надалі, на показове значення тих випадків, коли безпосередній перехід інтерпретатора на місце адресата взагалі неможливий. Наприклад, там, де текст має цілком визначеного адресата, скажімо, партнера в переговорах чи того, хто отримує рахунок, наказ. При цьому, аби краще до кінця зрозуміти смисл тексту,

ми можемо поставити себе, так би мовити, на місце адресата, й, оскільки така постановка має забезпечити повну конкретизацію тексту, її теж можна визначити як певний акт інтерпретації. Проте подібне перемішення себе на місце первісного читача (Шляйєрмахер) є чимось зовсім іншим, ніж аплікація. Вона перестрибує саме через завдання опосередкування «тоді» й «тепер», «Ти» і «Я», що й ми мали на увазі, коли говорили про аплікацію, й що визнала за своє завдання юридична герменевтика.

Візьмімо, для прикладу, розуміння наказу. Наказ можливий тільки там, де є хто-небудь, зобов'язаний його виконувати. Отже, розуміння тут — момент стосунків між двома особами, причому одна з них повинна наказувати. Зрозуміти наказ — означатиме аплікувати його на певну конкретну ситуацію, до якої він належить. Хоча наказ може бути й повторений з метою проконтролювати його правильне розуміння, але це нічого не міняє, бо його істинний смисл визначається лише конкретністю його «смислодоцільного» виконання. Тому є можлива також і ясно визначена відмова підкоритися, і вона не є простою неслухняністю, бо ж обґрунтовує себе, виходячи із смислу наказу та його конкретизації, покладеної на того, хто відмовляється слухатися. Хто не бажає підкоритися наказові, той уже зрозумів цей наказ; він відмовляється саме тому, що, аплікуючи наказ до конкретної ситуації, розуміє, що саме означало б його виконання. Очевидно, що розуміння вимірює себе тут такою міркою, якої не знайти ні в буквальному тексті наказу, ні в фактичній думці того, хто наказує, а лише в розумінні ситуації та відповідальності того, хто підкоряється. Навіть коли наказ, аби зробити його розуміння й виконання приступним для контролю, віддається чи отримується у письмовому вигляді, ніхто не вважає, ніби так він містить у собі все для того необхідне. Типова хитрість: виконувати накази, ідучи за їх буквальним текстом, а зовсім не за змістом. Тож немає сумніву, що той, хто одержує наказ, мусить виконати певну продуктивну роботу для розуміння його смислу.

Уявімо тепер *історика*, що знаходить у переданні й намагається зрозуміти подібний наказ. Хоча його становище зовсім інше, ніж у первісного адресата, — адже наказ має на увазі не його, і він ніяк не може віднести його до себе самого, проте, аби дійсно зрозуміти цей наказ, він мусить виконати *idealiter* ту саму роботу, що виконує і його потенційний отримувач. А цей отримувач також, якщо він віднесе наказ до себе самого, цілком здатний розокремити розуміння наказу та виконання наказу. Він має можливість не виконувати наказу, навіть якщо (ба навіть, саме якщо) він його зрозумів. Прагнучи, зі свого боку, відтворити ситуацію, коли саме був відданий наказ, що розглядається, історик може наштовхнутися на труднощі. Але й він повністю зрозуміє його лише тоді, коли вирішить завдання конкретизації. Це чітка вимога герменевтики: розуміти те, що каже текст, виходячи з тієї конкретної ситуації, коли був зроблений ось цей вислів.

Отже, якщо йти слідом за саморозумінням науки, то історикові байдуже, чи має текст визначеного адресата, а чи його задумано як «вічний набуток». Загальність герменевтичного завдання насамперед ґрунтується на тому, що кожний текст слід розуміти під таким кутом зору, що йому відповідає. Але ж це означатиме, що історична наука прагне передовсім зрозуміти текст «у собі» й полишає відкритим питання справжності тих думок, що в ньому містяться. Тож розуміння є актом конкретизації, але таким, що може сполучатися з дотримуванням певної герменевтичної дистанції. Розуміє лише той, хто сам не бере участі в грі. Це вимога науки.

Якщо дотримуватися подібної методологічної самоінтерпретації гуманітарних наук, то можна, в принципі, стверджувати, що інтерпретатор примислює до всякого тексту його адресата, незалежно від того, чи звертався сам текст до такого адресата, чи й ні. Таким адресатом у всіх випадках постає первісний читач, й інтерпретатор відрізняє себе самого від нього. Особливо виразно це виявляється в негативному аспекті. Хто прагне зрозуміти певний текст як філолог чи історик, той, у всякому випадку, не відносить сказаного в тексті до себе самого. Він хоче висвітлити думку автора. А що він прагне до розуміння, то фактична справжність такої думки його не цікавить, навіть тоді, коли сам текст висуває претензії на провіщення істини. Саме тут зійшлися історик із філологом.

Очевидно, до речі, що герменевтика й історична наука не збігаються. Коли ми заглибимося в методологічні розрізнення між ними обома, то зможемо розібратися в їх несправжній спільності, а також виявити їх *істинну спільність*. Історик підходить до переданих йому текстів інакше, ніж філолог, оскільки він прагне представити через цей текст той чи той фрагмент минулого. Тому він намагається доповнити й проконтролювати текст, звертаючись до інших передань. Він визнає своєрідною слабкістю філолога те, що філолог розглядає свій текст як твір мистецтва. Адже твір мистецтва — то справжній світ, замкнутий самим собою, самодостатній. Так, уже Дільтей із докором казав про Шляйєрмахера: «Філолог хотів би бачити всюди вивершене в собі буття»[277]. Коли, наприклад, вірш, який дійшов до нас із минулого, справляє глибоке враження на історика, то цей твір не має в його очах аніякого герменевтичного значення. Історик принципово не здатен вважати себе за адресата тексту й дозволити собі підпасти під його вплив. Навпаки, він ставить у зв'язку із власне текстом питання, що стосуються чогось такого, про що сам собою текст мовчить. Це ж стосується навіть таких передань, що самі собою вже викладають історію. Автор історичних творів теж підпадає під історичну критику.

Виходячи з такої точки зору, історик надає нібито певного завищення герменевтичному завданню. Відповідно й поняття інтерпретації на-

[277] Der junge Dilthey, S. 94.

буває тут нового смислу й нової гостроти. Воно означає тепер не просто експліцитне розуміння цього тексту в тому вигляді, в якому його повинен здійснити філолог. Поняття історичної інтерпретації є співвідносне із поняттям *вираження*, яке історична герменевтика бере не в його класичному та традиційному розумінні, тобто не в ролі терміна риторики, що стосується відношення мови до думки. Те, що вираження має висловити, є тут якраз не тільки тим, що в ньому мусить бути висловленим, тим, що тут мається на увазі, а передовсім тим, що знаходить своє вираження у такому розумінні й вислові, хоча вони зовсім не прагнуть це висловити, — отже тим, що вираження ніби видає. У широкому смислі поняття «вираження» обіймає щось більше за простий мовний вислів. Воно обіймає все те, за що слід заглянути, коли ми хочемо зрозуміти, що ж взагалі там криється, й водночас усе те, що надає нам змогу заглянути за себе самого. Отже, інтерпретація має на увазі смисл, хоч і не той, що його розуміє сам автор, а той, що прихований і підлягає розкриттю. В такому стосунку всякий текст не просто постає як приступний для розуміння смисл, а й потребує різноманітних витлумачень. Передовсім він сам є феноменом вираження *(Ausdrucksphänomen)*. Зрозуміло, що історика цікавить саме цей бік справи. Адже цінність будь-якого повідомлення, наприклад, фактично залежить ще й від того, що воно являє собою в ролі феномена вираження. Виходячи з цього, можна судити про те, до чого прагне автор, не кажучи при цьому відкрито, до якої партії він належав, з якими переконаннями підходив до свого предмета й навіть що за ступінь недобросовісності й неправдивості ми можемо в ньому передбачати. Очевидно, подібні суб'єктивні моменти достовірності мають належним чином ураховуватися. Але, крім того й передовсім, зміст передання, навіть коли його суб'єктивна достовірність і не викликає сумніву, сам підлягає інтерпретації, тобто текст розглядається як документ, справжній смисл якого слід шукати поза межами його буквального смислу, наприклад, через порівняння з іншими даними, що дозволяють визначити його історичну вартість.

Отже, історик міг би висунути ось таке положення: передання слід інтерпретувати в іншому смислі, ніж той, що його пропонують самі тексти. Історик завжди прагне заглянути за рамки текстів, за ті уявлення про смисл, що їх вони висловлюють; він завжди ставить питання щодо дійсності, невимушеним вираженням якої вони й постають. Тексти ставляться на одну площину з рештою історичних матеріалів, тобто з так званими залишками минулого. Вони також повинні бути витлумачені, тобто зрозумілі не тільки в тому, що вони говорять, але й у тому, що в них та через них свідчить про них же.

Поняття інтерпретації немовби дійшло тут свого вивершення. Інтерпретувати слід там, де смисл певного тексту не може бути зрозумілим безпосередньо. Інтерпретувати слід всюди, де ми не можемо довіряти безпосередності явищ. Так інтерпретує психолог, коли йому потрібно

зважити очевидний смисл життєвих виявів чи висловлювань, аби вирішити питання про те, що відбувається у позасвідомому. Тим же чином інтерпретує заданість передання й історик, прагнучи дійти істинного смислу, який воно водночас і висловлює, й приховує.

Тому існує природна напруга між істориком і філологом, який прагне зрозуміти текст заради його краси та істини. Адже історик інтерпретує, маючи на меті щось інше, те, що не висловлене в тексті й рухається, може бути, в зовсім іншому напрямку, ніж той, у якому просувається цей текст. По суті, історична й філологічна свідомості заходять тут у конфлікт. Між тим ця напруга практично відсутня, відколи історична свідомість змінила й установку філолога, відколи він відмовився від своїх претензій на те, що його тексти мають для нього нормативне значення. Він уже не дивиться на них, як на зразки висловлювання й у світлі взірцевого характеру самого висловлюваного; він починає розглядати їх, маючи на меті щось таке, чого вони самі зовсім не мали на увазі, отже, він повинен розглядати їх як історик. Тобто філологія перетворилася на допоміжну історичну дисципліну. Все це стає очевидним у випадку класичної філології, коли вона почала йменувати себе наукою про давнину, наприклад у Віламовіца. Філологія виявилася тепер розділом історичної науки, а предмет її становлять передовсім мова й література. Філолог перетворюється на історика, оскільки, розглядаючи свої джерела, він набуває осібного історичного виміру. Зрозуміти означає для нього, в такому випадку, надати певному тексту відповідне місце в історії мови, літературних форм, стилю тощо й у такому опосередкуванні ввести його, нарешті, до сукупності загальноісторичного життя. Та часом його істинна природа все ж таки виходить назовні. Так, даючи оцінку античним історіографам, він схильний куди більше вірити стародавнім чудовим авторам, ніж воно видається слушним для історика. В ідеологічній довірі, притаманній філологу, коли він перебільшує історичну значущість свідчень, що їх відкривають йому тексти, простежується слабенький слід колишніх претензій філолога: бути другом «прекрасної мови» та посередником класичної літератури.

Але, спитаємо себе тепер, чи правильний такий опис методів, підходу гуманітарних наук — опис, де сучасний історик зійшовся з сучасним філологом, — та чи виправдані універсальні претензії, висунуті з боку історичної свідомості? Передовсім подібні моменти видаються сумнівними, якщо уважно придивитися до філології[278]. Врешті-решт філолог, друг прекрасної мови, помиляється щодо себе самого, коли намагається підігнати себе під масштаб історичної науки. Насамперед той зразковий характер, який мають для нього його ж власні тексти, пов'язаний щебільшого з формою. Давній пафос гуманізму зводився до того, що все, сказане у класичній літературі, сказане зразково. Однак насправді те, що

[278] Див., напр.: *Patzer H.* Der Humanismus als Methodenproblem d. klass. Phil., in: Studium Generale, 1948.

сказано зразково, є чимось більшим за просто формальний взірець. Чудові промови називаються чудовими не тільки тому, що все, сказане в них, чудове, але й тому, що в них сказано щось чудове. Самі вони зовсім не хочуть бути звичайним порожнім красномовством. Цілком і повністю все наведене стосується й поетичного передання народів; ми захоплюємося не тільки поетичною силою й мистецтвом вираження, але також, і передовсім, тією піднесеною істиною, що в ньому висловлена.

Отже, коли у діях філолога й досі живе щось від взяття-за-взірець *(Vorbildnahme)*, то виходить, що насправді він співвідносить свої тексти не просто з певним реконструйованим адресатом, але й із самим собою (хоча й не бажаючи це визнати). Він дозволяє зразковому бути зразком. Проте у кожному взятті-за-взірець уже присутнє розуміння, й воно більше не полишає питання відкритим, а робить свій вибір, усвідомлюючи власні зобов'язання. Тому подібна співвіднесеність себе із зразком завжди має характер спадкоємності. Подібно до того, коли спадкоємність становить щось більше за просте копіювання, розуміння, також здійснюване через нього, становить завжди нову форму зустрічі й саме вже має характер звершення, — саме тому, що воно більш не лишає питання відкритим, а включає до себе й аплікацію. Філолог немовби продовжує плести велику пряжу оповіді й традиції, вплітаючи до неї й наші долі.

Визнавши це, ми переконалися, що філологія швидше поверне собі свою власну гідність і досягне правильного розуміння себе самої, коли ми звільнимо її від історії. Між тим це, на мою думку, лише половина істини. Мабуть, слід запитати себе, чи не викривлений і той характер історичного ставлення, яким ми тут керувалися. Можливо, треба підправляти ставлення до свого предмета не тільки одного філолога, *а ще й історика* слід орієнтувати не стільки на ідеал методів природничих наук, скільки на ту модель, що її пропонують нам юридична й теологічна герменевтики. Щоправда, історичний підхід до текстів специфічно відрізняється від споконвічної пов'язаності філолога з його текстами. Правда також, що історик прагне зазирнути за тексти, аби добути з них відомості, яких вони давати не хочуть і самі по собі дати не можуть. Бо й справді, якщо використовувати масштаб, заданий окремим текстом, то все це матиме саме такий вигляд. Історик ставиться до своїх текстів, немов судовий слідчий під час опитування свідків. Ось, скажімо, проста констатація фактів: можна сказати, що історик немовби виманює хитрістю з упереджених свідків, що й робить його істориком, і для цього потрібне розуміння того значення, яке має констатація. Отже, історичні свідчення добуваються достоту, як показання свідків на суді. Не випадково ж, що й там, і тут уживається одне слово. В обох випадках свідчення становить допоміжний засіб для виявлення фактів. Проте факти не є дійсним предметом розгляду, становлячи лише простий матеріал для вирішення дійсного завдання: у випадку судді — знайти справедливе рішення, а в випадку історика — вия-

вити історичне значення певної події в рамках її цілісної історичної самосвідомості.

Отже, все розрізнення є, можливо, питанням масштабу. Масштаб не повинен бути надто вузьким, якщо ми хочемо зрозуміти дійсно суттєве. Ми вже показали, що традиційна герменевтика штучно звузила пропорції герменевтичного феномена. Те ж саме, певне, можна сказати й про історичне ставлення. Що коли й тут дійсно вирішальні моменти випереджають будь-яке застосування історичних методів? Коли історична герменевтика не ставить до центру всього *суті історичного питання* й не замислюється над мотивами, що спонукають історика звернутися до передання, то вона, вочевидь, утратила свій дійсний стрижень.

Усвідомивши це, бачимо, що стосунки між філологією та історією раптом виявилися зовсім іншими. Засилля історії в філології, про що ми вже говорили, — це ще не головний аспект проблеми. Радше *проблема аплікації* (а про неї нам довелося нагадати філологові) здається мені *визначальною і для складнішого випадку історичного розуміння.* Звичайно, все свідчить про протилежне, оскільки здається, що історичне розуміння принципово відкидає претензію передання на аплікацію. Ми бачили, що у своєрідному зміщенні інтенції воно позбавляє значущості власну інтенцію тексту, розглядаючи його як історичне джерело, тобто досягає завдяки йому чогось такого, що не малося на увазі в самому тексті й що набуває вираження в ньому лише для нас і лише з нашого погляду.

Але, якщо придивитися уважніше, постає запитання: чи справді між розумінням історика й філолога існують структурні відмінності? Звісно, історик розглядає тексти в іншому аспекті, проте така зміна інтенції стосується лише окремих текстів як таких. Адже окремі тексти, разом з іншими джерелами й свідченнями, поєднуються для історика у єдність загального передання. Єдність такого цілого й становить його герменевтичний предмет. Саме цей предмет він, історик, повинен розуміти так само, як і філолог, що розуміє свій текст у єдності висловленої в ньому думки. Він також повинен здійснювати аплікацію. Історичне розуміння виявляється своєрідною філологією у великих масштабах.

Проте це не означатиме, ніби ми поділяємо герменевтичну точку зору історичної школи, чию проблематику ми розглядали вище. Там ми вели мову про панування філологічних схем в історичній самосвідомості *(Selbstauffassung)*, та, на прикладі дільтеївського обґрунтування гуманітарних наук, показали, як і чому не могло перетворитися на дійсність безперечне прагнення історичної школи пізнавати історію як реальність, а не просте розгортання ідейних комплексів. Ми, зі свого боку, менш за все стверджуємо, в дусі Дільтея, нібито кожне історичне звершення є таким самим довершеним смисло-образом *(Sinngestalt)*, що й текст, який підлягає розумінню. Коли вже ми називаємо історію філологією у великих масштабах, то історія не має розумітися при цьому як історія духу.

Наша думка рухається радше у протилежному напрямку. Наше розуміння того, що таке читання тексту, видається нам правильнішим. Справді-бо не існує такого читача, перед яким лежала б розгорнута велика книга світової історії. Але так само не існує такого читача, що тримав би свій текст перед очима й просто читав би те, що там написано. Адже у всякому читанні вже звершується аплікація, отож той, хто читає, сам перебуває ніби всередині смислу, що сприймається. Він теж належить тому тексту, що його має зрозуміти. Завжди буде так, що смислова лінія, яка відкривається йому при читанні тексту, неминуче обірветься десь у невизначеній відкритості. Він може — й навіть мусить — зізнатись самому собі, що майбутні покоління зрозуміють інакше те, що він прочитав у своєму тексті. Те, що стосується кожного читача, стосується й історика. Різниця лише в тому, що для історика мова йде про історичне передання загалом, і, коли він хоче зрозуміти його, він повинен опосередкувати передання сучасним свого власного життя й тим самим розкрити його для майбутнього.

Отже, ми теж визнаємо внутрішню єдність філології та історії, але бачимо її не в універсальності історичного методу, не в об'єктивуючій підміні інтерпретатора первісним читачем і не в історичній критиці передання як такого — навпаки, ми вбачаємо її в тому, що й історія, й філологія повинні здійснити аплікацію, а вся різниця — лише в її вимірах. Коли філолог розуміє ось цей текст, тобто, у заданому смислі, розуміє в ньому себе самого, то й історик також розуміє великий розгаданий ним текст світової історії, де будь-який переданий текст є лише літерою, тільки уламком смислу, — й він тим же чином розуміє в такому великому тексті себе самого. Вони обидва, філолог та історик, повертаються, таким чином, до своєї справжньої батьківщини після того вигнання, того забуття самих себе, в якому їх тримало їх же мислення, зорієнтоване винятково на методологічний ідеал сучасної науки. Той спільний грунт, на якому вони зійшлися, немов на своїй справжній основі, є *дієво-історичною свідомістю.*

Тож модель юридичної герменевтики дійсно виявилася плідною. Юрист, що, виконуючи свої судові обов'язки, визнає власне право на поширення закону порівняно з первісним смислом законодавчого тексту, робить саме те, що само собою відбувається під час кожного розуміння. *Давня єдність герменевтичних дисциплін знову вступає в свої права, коли ми розпізнаємо дієво-історичну свідомість в усій тій герменевтичній праці, що її виконують і історик, і філолог.*

Тепер проясняється смисл тієї аплікації, присутньої у всіх формах розуміння. Аплікація — зовсім не додаток до конкретного випадку чогось загального, що було первісно заданим і само собою зрозумілим, але аплікація й становить дійсне розуміння самого загального, чим і є для нас цей текст. Розуміння виявляється різновидом дії *(Wirkung)* і пізнає себе саме такою.

3. Аналіз дієво-історичної свідомості

а) Межі рефлексійної філософії[279]

Тепер нам слід запитати себе: яким чином поєднані тут знання та дія? Вище[280] ми наголошували, що дієво-історична свідомість не дорівнює дослідженням історії тих впливів, що їх справляв певний твір, ніби того сліду, який за ним тягнеться, що вона швидше є свідомістю самого твору й тому сама утворює певну дію. Всі наші міркування про освіту й злиття двох горизонтів якраз і були покликані на те, щоб описати спосіб реалізації дієво-історичної свідомості. Але що ж то за свідомість? Тут криється вирішальна проблема. Можна скільки завгодно говорити про те, що дієво-історична свідомість ніби закладена в самій дії, — все одно залишається враження, що вона саме як свідомість набула, по суті, можливості піднятися над тим, свідомістю чого вона є. Структура рефлексійності необхідним чином дається разом із кожною свідомістю. Отже, вона має поширюватися й на дієво-історичну свідомість.

Це можна висловити ще й так: говорячи про дієво-історичну свідомість, чи не опинимося ми у сфері іманентної закономірності, що знищує будь-яку безпосередню доторканість *(Betroffenheit)*, яку ми мали на увазі, говорячи про впливи. Чи не будемо ми змушені тим самим погодитися з *Гегелем* і чи не виявиться, що фундаментом герменевтики має бути для нас, врешті-решт, саме *абсолютне опосередкування історії й істини*, як мислив його Гегель?

Це питання не можна сприймати надто серйозно, коли згадати про історичний світогляд та його розвиток від Шляйєрмахера до Дільтея. Всюди спостерігалося одне й те ж саме. Виникає враження, що вимога побудови герменевтики може виконуватися тільки у безмежності знання, в розумовій опосередкованості сучасністю передання загалом. Така вимога постає перед нами заснованою на ідеалі вивершеного Просвітництва, на повному подоланні меж нашого історичного горизонту, на знятті нашої власної кінцевості в безмежності знання,— одне слово, на повсюдності *(Allgegenwärtigkeit)* духу, що історично пізнає. Те, що історизм XIX ст. так і не дійшов відвертого визнання цих висновків, не має ніякого принципового значення. Нарешті саме позиція Гегеля легітимізувала його, коли навіть історики, натхнені пафосом досвіду, охочіше посилалися на Шляйєрмахера та на Вільгельма фон Гумбольдта. Проте ні Шляйєрмахер, ні Гумбольдт не продумали власної позиції до кінця. Вони можуть скільки завгодно наполягати на індивідуальності, на тій перешкоді чужості, яку має подолати наша свідомість, — у підсумку розуміння сягає власної завершеності, а ідея індивідуальності отримує своє

---

[279] [Вираз «рефлексійна філософія» створив Гегель, дискутуючи з Якобі, Кантом і Фіхте. Уже в заголовку «Віра й знання» Гегель подає цей вираз — але як «рефлексійну філософію суб'єктивності», протиставляючи їй рефлексію *розуму*].

[280] Див. вище, с. 279.

обґрунтування лише в нескінченній свідомості. Саме пантеїстична включеність *(Eingeschlossenheit)* кожної індивідуальності в абсолютне уможливлює диво розуміння. Отже, й тут, знання й буття взаємопереймаються в абсолютному. Перед лицем спекулятивного вивершення ідеалізму в гегелівській абсолютній діалектиці, ні шляйєрмахерівське, ні гумбольдтівське кантіанство не можуть претендувати на роль самостійного систематичного твердження. Критика рефлексійної філософії, спрямована проти Гегеля, однаковою мірою стосується й до них.

Коли ми повернемося до критики Гегеля з боку молодогегельянців, яка відіграла таку значну історичну роль, нам доведеться запитати себе: а чи не стосується ця критика й нашого власного досвіду історичної герменевтики? Чи вільні ми від метафізичних претензій з боку рефлексійної філософії й чи вдасться нам обґрунтувати правомірність герменевтичного досвіду?

Для цього найперше необхідно усвідомити підкоряючу силу рефлексійної філософії й зізнатися собі в тому, що критики Гегеля насправді так і не спромоглися розірвати зачароване коло рефлексії. Проблему історичної герменевтики тільки тоді вдасться визволити від гібридних наслідків спекулятивного ідеалізму, коли ми перестанемо задовольнятися ірраціоналістичними пом'якшеннями його й навчимося зважувати на істинну гегелівську думку. Ми повинні навчитися мислити дієво-історичну свідомість так, щоб при усвідомленні здійснюваної дії безпосередність і висока гідність твору не звелися знову все до тієї ж рефлексійної дійсності, — отже, мислити таку дійсність, де всесилля рефлексії має свої межі. Саме на цьому моменті й зосередилася критика, спрямована проти Гегеля, й тут принцип рефлексійної філософії довів власну перевагу над усіма своїми критиками.

Про це й засвідчила відома полеміка Гегеля проти кантівської «речі в собі»[281]. Кантівська критика, що установлює межу для розуму, обмежила сферу застосування категорій предметами можливого досвіду, проголосивши принципово непізнаваною річ у собі, що лежить в основі явищ. Діалектична аргументація Гегеля висуває заперечення: розум, коли він установлює таку межу й відрізняє річ від явища, доводить насправді, що таке розрізнення є його власним розрізненням. Розум тим самим іще не досягає своєї межі — навпаки, вказуючи таку межу, він залишається цілком і повністю в собі самому. Адже це доводить, що він уже перейшов її. Те, що робить подібні межі межами, завжди наперед містить у собі те, з чим межує відокремлене цими межами. Діалектика межі в тому й полягає, що вона здатна бути сама собою, лише знімаючи саму себе. Так і в-собі-буття, що характеризує річ у собі на відміну від її ж явища, є в-собі тільки для-нас. Все сказане про діалектику межі в логічній загальності специфікується для свідомості в розумінні того, що відмінне від нього в-собі-буття становить його інше й що воно усвідомлює його ли-

---

[281] Див., напр.: *Hegel*. § 60.

ше тоді, коли усвідомлює себе самого в завершеному самоусвідомленні. Слушність і межі такої аргументації ми ще будемо розглядати нижче.

Критика, спрямована з найрізноманітніших позицій проти філософії абсолютного розуму, безсила перед послідовністю тотального діалектичного самоопосередкування за Гегелем, особливо в його феноменології, науці про знання, що виникають. Те, що інший має бути пізнаний не як охоплене чистим самопізнанням інше мене самого *(das Andere meiner selbst)*, але саме як інший, як «Ти», — цей прототип усіх заперечень проти нескінченності гегелівської діалектики б'є повз ціль. Адже діалектична спрямованість «Феноменології духу» нічим, власне, не визначається до такої міри, крім проблеми визнання «Ти». Відзначимо лише деякі етапи на цьому шляху: власне самоусвідомлення, за Гегелем, дійде істини свого самоусвідомлення тільки завдяки тому, що здобуде в іншому визнання самого себе. Безпосередні стосунки чоловіка й жінки є природним пізнанням такої обопільної визнаності[282]. Далі: сумління являє собою духовну сферу, де набувається визнання, й тільки на шляху сповіді та прощення може бути досягнуте обопільне визнання-себе, в чому дух є абсолютним духом. Неможливо відкинути те, що заперечення Фойєрбаха та К'єркегора вже передбачені в таких образах духу, які описав Гегель.

Полеміка проти абсолютного мислителя позбавлена власної позиції. Архімедову точку опори, що дозволила б перевернути гегелівську філософію, ніколи не пощастить відшукати у рефлексії. Формальна особливість рефлексійної філософії саме в тому й полягає, що не може бути ніякої позиції, що не була б уключена до рефлексійного руху самосвідомості, спрямованого до себе самого. Метушня навколо безпосередності — чи то безпосередність тілесної природи, чи безпосередність іншого «Ти» з його претензіями, чи непроникна фактичність історичного випадку, чи, нарешті, реальність виробничих відносин,— постійно спростовує саму себе, оскільки вона сама становить не безпосереднє ставлення, а дію рефлексії. Лівогегельянська критика простого примирення в думці (яке нібито винне світові його реальні зміни), а також і саме по собі вчення про перетворення філософії на політику — для філософії дорівнюють зняттю себе самої[283].

Таким чином, постає запитання, наскільки діалектична перевага рефлексійної філософії відповідатиме фактичній істині, а наскільки — всього лише породжуватиме формальну видимість. Адже, в кінцевому підсумку, аргументація рефлексійної філософії не може затьмарити той факт, що критика спекулятивного мислення з позицій кінцевої людської свідомості містить у собі дещо істинне. Це якнайкраще видно на при-

[282] [Точну інтерпретацію діалектики визнання (Phänomenologie des Geistes, IV, A. Selbständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins. Herrschaft und Knechtschaft) я подав тим часом у: «Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien»; Tübingen, 1980 (Bd. 3 der Ges. Werke), Kap. III].

[283] Що й досі характерне для марксистської літератури. Див. ретельну розробку цього моменту в Ю. Габермаса: *Habermas J.* Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, Phil. Rundschau, V. 3/4, 1957, S. 185 ff.

кладі епігонів ідеалізму — хоча б на прикладі неокантіанської критики філософії життя й екзистенційної філософії. Генріх Ріккерт, що 1920 року піддав «філософію життя» щонайґрунтовнішій критиці, так і не спромігся дорівнятися до Ніцше й Дільтея, вплив яких саме тоді швидко зростав. Можна наводити скільки завгодно конкретних доказів внутрішньої суперечності будь-якого релятивізму, однак усі ці переможні докази, як вважав Гайдеґґер, завжди нагадують спробу зненацька заскочити супротивника[284]. Хоч би якими переконливими вони видавалися, вони замало торкаються суті справи. З їхньою допомогою ми можемо виграти суперечку, та все ж вони не містять у собі скільки-небудь глибокого й плідного розуміння. Те, що теза, висунута скептицизмом чи релятивізмом, претендує на істинність, тобто теза як така сама себе знімає, — становить, напевне, неспростовний арґумент. Проте чи досягається тут хоч що-небудь? Швидше навпаки: такий арґумент рефлексії за всієї гаданої переможності влучає рикошетом у того, хто висуває арґументи, ставлячи під підозру істинність самої рефлексії. Тут ідеться зовсім не про реальність скепсису чи релятивізму, що знімає будь-яку істину, а про претензії на істину формального арґументування загалом.

Тому формалізм подібних арґументів рефлексії має лише видимість філософської леґітимності. Насправді ж тут ніщо не пізнається. Уявна правочинність подібної арґументації відома нам передовсім із античної софістики, внутрішню порожнечу якої розкрив іще Платон. Платон був іще й тим, хто чітко зрозумів: не існує задовільного з точки зору наукової арґументації критерію, що дозволив би відрізнити справжнє філософське користування речами від софістичного. Зокрема у листі VII він показав, що формальне спростування певної тези не обов'язково виключатиме її чинність[285].

Прообразом усякої порожньої арґументації служить софістичне запитання: чи можемо ми взагалі питати про щось, чого ми не знаємо? Треба відзначити, що на цей софістичний арґумент, сформульований у «Меноні»[286], Платон не відповідає сильнішою арґументацією, а посилається на міф про передіснування душі. Проте з точки зору слабкості, яку угледів у логосі Платон, досить характерне те, що він обґрунтовує власну критику софістичної арґументації не логічно, а міфологічно. Подібно до того, як істинна думка є божественною милістю й ларунком, шукання та пізнання справжнього логосу не є вільним самонадбанням духу. Згодом ми побачимо, що міфологічна леґітимізація, надана Платоном сократівській діалектиці, має основоположне значення. Коли б цей софізм залишився неспростовним,— а шляхом арґументації його неможливо

---

[284] Див.: *Heidegger M.* Sein und Zeit, S. 229.

[285] Таким є смисл досить неясних розмірковувань, що спонукають тих, хто заперечує автентичність VII листа, припустити існування ще й другого, невідомого Платона. [Див. мій детальний аналіз у: «Dialektik und Sophistik im VII. Platonischen Brief», Bd. 6 der Ges. Werke, S. 90 — 115.]

[286] Див.: Menon, 80 d ff.

спростувати, — то вказаний аргумент призвів би до резиньяції. Такий є аргумент «лінивого розуму», що набув дійсно символічного значення, оскільки всяка порожня рефлексія, всупереч своїй переможній видимості, призводить до дискредитації рефлексії загалом.

Втім, Платонове спростування цього софізму, хоч би яким ясним воно не здавалося, не задовольняє сучасного мислення. Геґель не знає ніяких міфологічних обґрунтувань філософії. Міф для нього — це щось із галузі педагогіки. Розум — ось хто, в кінцевому підсумку, сам себе обґрунтовує. Але Геґель, коли він розробляв діалектику рефлексії в ролі тотального самоопосередкування розуму, теж стояв принципово вище за той аргументований формалізм, що ми спільно з Платоном назвали софістичним. Тому його діалектика не менше за платонівського Сократа полемічна щодо пустої аргументації розуму, що набула в нього назви «зовнішньої рефлексії». Але саме тому для герменевтичної проблеми так важливо виявити свої стосунки з Геґелем. Адже геґелівська філософія духу претендує на здійснення тотального опосередкування історії й сучасності. Тут ідеться не про формалізм рефлексії, а про ту саму справу, якою зайняті й ми самі. Геґель продумав, прорефлектував *(durchreflektiert)* ту історичну зміну, в якій корениться проблема герменевтики. Отже, нам доведеться визначати *структуру дієво-історичної свідомості* з огляду на Геґеля та відштовхуючись від Геґеля. Геґелівське спіритуалістичне витлумачення християнства, за допомогою якого він визначає суть духу, не підпало під ту відповідь, що в цьому витлумаченні не залишається простору для пізнання іншого та іншості історії. Навпаки, життя духу полягає саме в тому, щоб пізнавати в інобутті себе самого. Дух, що прагне до самопізнання, бачить себе у роздвоєнні з «позитивним» як із чужим для нього й повинен змиритися з ним, пізнаючи його як своє власне й рідне. Пом'якшуючи жорстокість позитивності, він примирився з самим собою. А що подібне примирення якраз і становить історичну справу духу, то історичний стосунок *(Verhalten)* духу не буде ні самовідображенням, ні суто формально-діалектичним зняттям того самовідчуження, під яке він підпав; воно являє собою *досвід*, у якому пізнається дійсність і який сам є дійсний.

b) Поняття досвіду й сутність герменевтичного досвіду

Саме цього й повинні ми додержуватися при аналізі дієво-історичної свідомості: вона має структуру досвіду. Поняття досвіду належить, на мою думку, — хоч як парадоксально це звучить,— до найменш з'ясованих понять із числа тих, що ми маємо у нашому розпорядженні. Оскільки в індивідуальній логіці це поняття грає провідну для природознавчих наук роль, воно підпало пізнавальній схематизації, що, як на мене, лише збіднює його початковий зміст. Нагадаю про те, що вже Дільтей дорікав англійському емпіризмові за брак історичної освіти. Нам (адже ми самі дорікали Дільтею за неусвідомлені хитання між мо-

тивами «філософії життя» й науково-теоретичними мотивами) подібна критика видається половинчастою. Дійсний недолік попередньої теорії досвіду,— а це стосується й Дільтея,— полягає саме в тому, що вона цілком зорієнтована на науку й тому втрачає з поля зору внутрішню історичність досвіду. Мета науки полягає саме в такій об'єктивації досвіду, щоб у ньому не лишилося жодних історичних моментів. Науковий експеримент сягає цієї мети за допомогою власної методології. Втім, щось подібне здійснює також історико-критичний метод у гуманітарних науках. В обох випадках об'єктивність має бути ґарантована за рахунок того, що досвід, який міститься в основі пізнання, стане відтворюваним для всіх і кожного. Подібно до того, як у науках про природу експерименти повинні припускати можливість повторної перевірки, так і в гуманітарних науках усі дії мають бути контрольованими. Отже, в науці не може бути місця для історичного досвіду.

При цьому сучасна наука тільки розвинула на свій методологічний лад те, до чого й так прагнув будь-який досвід. Адже всякий досвід має значення лише остільки, оскільки він підтверджується. В такому розумінні його цінність базується на його принциповій повторюваності. Проте з цього випливає, що досвід, за власною його суттю, сам знімає в собі й тим ніби стирає свою ж історію. Це вже стосується досвіду повсякденного життя, але передовсім — наукової постановки питання досвіду. Ось чому те, що теорія досвіду телеологічно зорієнтована на здобуття істини, яке відбувається в цьому досвіді, є не випадковою однобічністю сучасної теорії науки, але фактично обґрунтованістю.

За новітніх часів Едмунд Гуссерль передовсім зосередив свою увагу саме на цьому питанні. У все нових і нових дослідженнях він прагне показати однобокість притаманної наукам ідеалізації досвіду[287]. Із такою метою Гуссерль розробив генеалогію досвіду, що, як і досвід життєвого світу, випереджає здійснювану науками ідеалізацію. Проте він сам, на мою думку, все ще страждає на однобокість — саме на те, що й критикував. Беручи сприйняття як сприйняття зовнішнє, спрямоване на просту тілесність, за фундамент усього подальшого досвіду, він усе ще проектує ідеалізований світ точного наукового досвіду на первісний досвід світу. Цитую слово в слово: «Хай навіть оце, вибудоване на ґрунті цієї чуттєвої присутності, й притягує до себе нашу зацікавленість у практичному й затишному, даючись нам у вигляді чогось корисного, привабливого чи й відворотного, — все це виступає обґрунтуванням лиш того, що є також собі субстратом із чисто чуттєво-досяжними якостями, до яких

---

[287] Див., наприклад, його вислови у «Досвіді та судженні», а також велику працю «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія»: *Husserl E.* Erfahrung und Urteil, 1954, S. 42; *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendentale Phänomenologie [1954], S. 48 ff., 130 ff. [Тут в основі лежить вельми відмінне поняття обґрунтування. З точки зору феноменології «чисте» сприйняття здасться мені голою конструкцією, що відповідає похідному поняттю наявності, завдяки чому й постає як залишкова позиція її науково-теоретичної ідеалізації.]

повсякчас веде шлях можливого витлумачення»[288]. [Видно, як весь він перебуває в полоні онтологічного передсуду присутності.] Спроба Гуссерля почуттєво-генетично повернутися до джерела досвіду й подолати здійснювану науками ідеалізацію, вочевидь, наштовхується на те ускладнення, що чиста трансцендентальна суб'єктивність *ego* насправді ж не дана нам як така, а завжди дана в ідеалізації, яку здійснює мова, ідеалізації, що від самого початку присутня в кожному здобуванні досвіду й що в ній виявляється приналежність одиночного «Я» до мовної спільності.

Насправді ж, коли ми звертаємося до джерел сучасної теорії науки й сучасної логіки, ми бачимо проблему: наскільки взагалі можливе чисте користування нашим розумом, аби просуватися вперед, маючи методологічні принципи за керівні, й піднестися над усіма передсудами й упередженими думками, «вербалістськими» передовсім. У цій галузі особлива заслуга *Бекона* полягає в тому, що він не задовольнився лише іманентним логічним завданням: вибудувати теорію досвіду як теорію правильної індукції, — а піддав розгляду всю моральну складність й антропологічну сумнівність подібного досвіду. Його метод індукції прагне піднестися над тим безладдям і випадковістю, з якими здійснюється щоденний досвід, а надто ж над його діалектичним використанням. У такому зв'язку він перевертає стару, побудовану на *enumeratio simplex* (простому переліку) теорію індукції, якої дотримувалася ще гуманістична схоластика, чим провістив уже нову епоху — добу методичного дослідження. Поняття індукції засноване на тому, що узагальнення відбувається на ґрунті випадкових спостережень і може претендувати на істинність доти, доки йому не трапився протилежний приклад. Як відомо, Бекон протиставляє передбаченню *(anticipatio)*, поспішному узагальненню щоденного досвіду, майстерне витлумачення справжнього буття природи *(interpetatio naturae)*[289]. Воно покликане шляхом методично організованих експериментів уможливити поступове сходження до істинних, непохитних загальностей, до найпростіших форм природи. Цей істинний метод характерний тим, що дух тут не полишений на самого себе[290]. Йому не дозволено злітати куди заманеться. Навпаки: вимога полягає в тому, аби поступово *(gradatim)* піднестися від окремого до загального з метою набуття упорядкованого досвіду, що уникає будь-якого поспіху[291].

Запроваджуваний метод Бекон сам назвав експериментальним[292]. Але слід узяти до уваги, що експеримент, за Беконом, не завжди означатиме такі технічні заходи з боку природознавця, коли він ізолює, штучно відтворює й робить природні процеси досяжними для виміру. Тому

[288] Див.: Husserliana, Bd. VI, ibid.
[289] Див.: *Bacon F.* Nov. Org., I, 26 ff.
[290] Ibid., I, 20 f.; 104.
[291] Ibid., I, 19 ff.
[292] Ibid.; пор. особливо поняття «distributio operis» («розподіл праці»).

досвід — це також і передовсім майстерне керівництво духом, якому ми не дозволимо займатися поспішним узагальненням і який навчається свідомо варіювати свої спостереження над природою, свідомо зіштовхувати між собою найвіддаленіші випадки, що, видимо, далі за всіх стоять один від одного, й таким чином поступово і безперервно, шляхом виключення сходити до аксіом[293].

Назагал треба погодитися з традиційною критикою Бекона й визнати, що його методологічні рекомендації незадовільні. Вони мають надто невизначений і загальний характер, і тому, особливо в застосуванні до досліджень природи (що сьогодні вже очевидне) виявляються малопродуктивними. Немає сумніву, цей противник пустих діалектичних хитрощів сам іще дуже пов'язаний з тією методологічною традицією та її діалектичними формами аргументації, проти якої виступає. Його мета — опанувати природу, підкоряючись їй, його новий підхід до природи, напад і присилування її — все те, що зробило з нього попередника сучасної науки, — є, до речі, лише програмним боком його праці, а для здійснення цієї програми він сам не зробив, по суті, майже нічого. Його дійсне звершення полягає більше в тому, що він дослідив передсуди, які панують над людським духом, відводячи його вбік від справжнього пізнання речей, і здійснив тим самим методичне самоочищення духу, що становить швидше певну *disciplina*, ніж методику[294]. Смисл знаменитого вчення Бекона про передсуди в тому, аби зробити взагалі можливим методичне застосування розуму. Саме в цьому стосунку він нас і цікавить, адже тут, хоча й у критичному висвітленні та з метою усунення, знайшли своє вираження такі моменти у житті досвіду, що телеологічно не пов'язані з цілями науки. Так відбувається, наприклад, коли Бекон, говорячи про *idola tribus* (ідолів роду), згадує про тенденцію людського духу зберігати у пам'яті лише позитивне й забувати *instantiae negativae* (свідчення супротивного). Віра в оракулів, наприклад, засновується на забудькуватості людини, що затримує в пам'яті саме ті пророцтва, які збулися, й відкидає те, що не збулося. Так само й ставлення людського духу до конвенцій мови є, на думку Бекона, однією з форм того, коли порожні конвенційні форми збивають пізнання з пантелику. Мова належить до *idola fori* (ідолів ринку).

Проте вже ці обидва приклади доводять, що телеологічний аспект, у світлі якого розглядає проблему Бекон, зовсім не є єдино можливим аспектом. Треба ще з'ясувати, чи справді переважають серед спогадів саме позитивні, тобто тенденцію життя забувати негативне слід розглядати критично в усіх відношеннях. Від часів есхілівського Прометея надія залишається настільки важливою характеристикою людського досвіду, що перед лицем її антропологічного значення принцип, згідно з яким

---

[293] Див.: *Bacon F.* Nov. Org., 22, 28.
[294] Ibid., I, 38 ff.

важливий тільки телеологічний вимір пізнання, набуває однобокого вигляду. Нам доведеться переконатися, що подібне можна сказати й про значення мови, оскільки саме вона первісно спрямовує всяке пізнання. Отже, вербалістичні псевдопроблеми виникають із панування мовних умовностей, але очевидне й те, що мова водночас є позитивною умовою власне досвіду й спрямовує такий досвід. Втім, і Гуссерль також, подібно до Бекона, зосереджується в першу чергу на негативних, а не позитивних моментах мовної сфери вираження.

Тож ми не можемо, аналізуючи поняття досвіду, керуватися цими взірцями, оскільки ми не здатні обмежитися тим телеологічним аспектом, у рамках якого проблема переважно й розглядалася до нашого часу. Отже, цей аспект не розкриває певного істинного моменту в структурі досвіду. Той факт, що досвід має значення доти, доки його не спростує новий досвід *(ubi non reperitur instantia contradictoria)*, характеризує, цілком очевидно, загальну суть досвіду, хай то йдеться про наукову постановку в сучасному розумінні чи про досвід повсякденного життя у тому вигляді, в якому він завжди відбувався.

Ця характеристика цілком відповідає й аналізові поняття індукції, що його здійснив *Арістотель* у «Другій аналітиці»[295]. Арістотель показує там (подібно до першого розділу «Метафізики»), яким чином із багатьох окремих сприйняттів шляхом запам'ятовування багатьох окремих моментів складається, нарешті, досвід, єдність досвіду. Що ж являє собою ця єдність? Очевидно, єдність певного загального. Проте загальність досвіду ще не є загальністю науки. Скорше вона посідає в Арістотеля на диво невизначене проміжне місце поміж багатьма окремими сприйманнями та дійсною загальністю поняття. Загальність поняття править за вихідний пункт для науки й техніки. Але що ж таке загальність досвіду й яким чином переходить вона у нову загальність логосу? Коли досвід показує нам, що певні ліки мають певну дію, це означає, що з великої кількості спостережень вирізнено щось загальне для них усіх, тому зрозуміло, що лише подібне, багаторазово перевірене спостереження уможливлює питання про логос. Наука знає, чому, на основі чого цей засіб набуває цілющих властивостей. Досвід не є самою наукою, а тільки необхідною передумовою науки. Він має бути перевірений, тобто окремі спостереження мають регулярно показувати одне й те ж саме. Тільки тоді, коли вже досягнуто загальності, про що, власне, і йдеться, стає можливим питання про основи і вступає в дію та постановка питання, що й веде до науки. Ми знову питаємо: що ж то за загальність? Очевидно, вона належить до чогось відрізнюваного, спільного для багатьох окремих спостережень. У запам'ятовуванні — основа можливості певного передбачення.

Стосунки між набуттям досвіду, запам'ятовуванням і єдністю досвіду, що звідси випливає, зберігають при цьому дивовижну неясність.

---

[295] Див.: *Aristoteles*. An. Post. B 19 (99 ff.).

Очевидно, що Арістотель спирається тут на той зв'язок ідей, що вже за його часів набув певної класичної закарбованості. Найперші свідчення про це ми знаходимо в Анаксагора, який навчав, за словами Плутарха, що відмінність людини від тварини складається з *емпейрії*, *мнеме*, *софії* й *техне*[296]. Щось подібне ми бачимо і в Есхіловому «Прометеї», де наголошується роль *мнеме*[297], та коли у Платона в Протагоровому міфі ми й не знаходимо відповідного наголосу на *мнеме*[298], то Платон усе ж, як і Арістотель, показав, що йдеться тут про вже вибудовану теорію. Збереження важливих сприйняттів *(mone)* й становить, очевидно, той зв'язуючий мотив, завдяки якому з окремого досвіду виникає знання про загальне. Всі тварини, що мають *мнеме*, тобто чуття минулого, чуття часу, наближаються в цьому відношенні до людини. Знадобилося б окреме дослідження, аби виявити, наскільки у цій найранішій теорії досвіду, сліди якої ми показали, уже був присутній зв'язок між запам'ятовуванням *(мнеме)* та мовою. Вважалося цілком зрозумілим, що запам'ятовування імен та навчання мови супроводжуються таким набуттям загальних понять, тому вже Фемістій без вагань розглядає арістотелівський аналіз індукції на прикладі навчання мови та утворення слів. Принаймні слід твердо пам'ятати, що загальність досвіду, про яку говорить Арістотель, не є загальністю поняття й науки. (Коло проблем, в яке переносить нас ця теорія, було, найімовірніше, колом проблем, пов'язаних із софістичною ідеєю освіти, бо зв'язок між ознакою людини, про яку тут ідеться, та загальним порядком природи відчувається в усіх наших прикладах. Проте саме такий мотив, мотив протиставлення людини й тварини, був природним вихідним пунктом для софістичного ідеалу освіченості.) Досвід завжди актуалізується в окремих спостереженнях. Його неможливо упізнати у наперед заданій загальності. Тут корениться принципова відкритість досвіду для нового досвіду — і не тільки в тому загальному розумінні, що помилки виправляються, а й у тому, що досвід усією своєю суттю прагне до того, аби набути підтвердження, й тому неминуче стає іншим, коли підтвердження відсутні *(ubi reperitur instantia contradictoria)*.

Аби показати логіку цих процесів, Арістотель удається до дуже точного порівняння. Численні спостереження, що ми робимо, він порівнює з військом, яке тікає. Спостереження теж утікають, вони не стоять на місці. Та якщо серед такої загальної втечі хоч одне спостереження підтвердиться в багаторазово повторюваному досвіді, тоді воно зупиниться. Ось у цьому пункті й виникає ніби перша точка спокою серед загального руху. Та коли до неї приєднуються інші, то врешті-решт зупиняється і все військо й знову починає коритися загальній команді. Єди-

---

[296] Див.: Plut. de fort. 3 p. 98 F=Diels. Vors. Anaxag., B 21b.
[297] Див.: *Aisch.* Prom., 461.
[298] Див.: Phaid. 96.

не опанування цілого символізує тут науку. Порівняння має показати, як узагалі ми можемо дійти науки, тобто загальної істини, що не може залежати від випадковості наших спостережень, але повинна мати дійсно загальну значущість. Яким же чином із випадковостей спостережень може виникнути щось подібне?

Таке порівняння важливе для нас іще й тому, що воно ілюструє вирішальний момент у суті досвіду. Як і всі порівняння, воно «кульгає», проте «кульгавість» порівняння є не недоліком, а зворотним боком тієї процедури абстрагування, яку воно само виконує. Арістотелеве порівняння з військом під час утечі «кульгає» остільки, оскільки воно виходить із хибної передумови, а саме з того, ніби до втечі існувала певна усталеність. А це, природно, не може бути застосованим до того, що тут має бути проілюстроване, до виникнення знань. Проте завдяки саме цьому недоліку стає зрозумілим, що, власне, ілюструє таке порівняння: коли саме виникає досвід як нікому не підвладний процес, що не може бути визначений питомою вагою одного чи багатьох спостережень; процес, де все упорядковується недовідомим чином. Порівняння демонструє своєрідну відкритість, де набувається досвід — тут або там, зненацька, непередбачувано, і все ж таки не на порожньому місці,— й відтоді набуває значущості аж до нового досвіду, тобто визначивши не тільки це чи те, а взагалі все схоже з даним. Ось що складає всезагальність досвіду, завдяки чому, за Арістотелем, і виникає дійсна загальність поняття й тим самим — можливість науки. Отже, порівняння дає змогу побачити, за допомогою чого позбавлена керівних принципів загальність досвіду (його нанизування) все ж приводить, у підсумку, до єдності *archē* (*archē* = «наказ» і «принцип»).

Проте уявляти суть досвіду, як це робить Арістотель, винятково у перспективі науки означатиме спрощувати процес його здійснення. Порівняння, хай воно й точно описує даний процес, робить це, виходячи з тих передумов спрощення, що не можуть зберігатися у такому вигляді. От ніби типове дається в досвіді саме собою, без будь-яких прогиріч! Арістотель весь час має за наперед задане те спільне, що набуває сталості у скороминущості окремих спостережень і перетворює себе на загальне; загальність поняття становить для нього онтологічний пріоритет. Що цікавить Арістотеля в досвіді, так це тільки його роль в утворенні понять.

Розглядати досвід таким чином, тобто з точки зору його результату — означає перескакувати через власне процес досвіду. Цей процес є, по суті, процесом негативним. Він не може бути описаний просто як безперервне вироблення типових загальностей. Цей процес відбувається здебільшого таким чином, що власне досвід постійно спростовує хибні узагальнення, й те, що вважалося типовим, немовби детипізується[299]. Це

[299] Подібним чином це описується й через *trial and error* («випробування» й «помилку»), пару понять Карла Поппера із тим лиш обмеженням, що поняття ці мають у

набуває вияву вже у мові, оскільки ми говоримо про досвід у двох розуміннях. Ми говоримо, по-перше, про такий досвід, що відповідає нашим очікуванням і підтверджує їх; по-друге, ми уживаємо вираз «переконатися в чомусь на власному досвіді». Такий «власний досвід» завжди неґативний. Коли ми переконуємося в чомусь на власному досвіді, то, зрозуміло, ми раніше бачили це «щось» у хибному світлі, але тепер уже знаємо краще дійсний стан речей. Неґативність досвіду має, таким чином, своєрідний продуктивний сенс. Ми не просто долаємо помилку й спрямовуємо наше знання; ідеться тут про те, щоб отримати нове знання, яке може мати далекосяжні наслідки. Тому те, в чому ми переконуємося на власному досвіді, не постає в ролі якогось довільно вибраного предмета, — цей предмет має бути такий, що завдяки йому ми набуваємо кращого знання не тільки про нього самого, але й про те, що нам раніше здавалося відомим, отже, про щось загальне. Такий тип досвіду ми називаємо *діалектичним*.

У тому, що стосується діалектичного моменту в досвіді, найважливішим джерелом для нас буде вже не Арістотель, а *Геґель*. Момент історичності набуває в нього власних прав. Він уявляє досвід як завершений у собі скептицизм. Ми вже бачили, що досвід, набутий нами, коли ми пересвідчилися в чомусь «на власному досвіді», змінює все наше знання. Точно кажучи, неможливо двічі переконатися в одному й тому ж «на власному досвіді». Хоча досвід і підтверджує весь час сам себе й нам здається, ніби ми набуваємо його лише завдяки повторюванню, але у ролі повтореного й підтвердженого досвіду він не може приневолити нас знову переконатися в тому ж самому «на власному досвіді». Коли ми на власному досвіді переконалися в чомусь, тоді зрозуміло, що ми вже набули цього досвіду. Тепер ми вже здатні передбачити те, що раніше було несподіванкою. Те ж саме не може стати для нас новим досвідом. Лише щось нове й настільки ж несподіване здатне передати тому, хто володіє досвідом, новий досвід. Ось таким чином допитлива свідомість здійснила поворот, а саме — звернулася до самої себе. Випробувач усвідомив свій досвід — він став досвідченим, тобто набув нового горизонту, в рамках якого щось може стати для нього досвідом.

Ось той момент, де Геґель став для нас найважливішим свідком. У «Феноменології духу» Геґель показав, як свідомість, що прагне до власної достовірності, може здійснювати власні досвіди. Для свідомості її предмет є «в-собі», хоча те, що є «в-собі», може бути усвідомленим лише у тому вигляді, в якому воно покаже себе допитливій свідомості. Так допитлива свідомість набуває досвіду того, що «в-собі» предмета існує певне «у-собі для-нас»[300].

Геґель тут піддав аналізу поняття досвіду, і його аналіз, що водночас

собі забагато від вольової й замало від почуттєвої сторони досвіду людського життя. Тобто не виправдано, поки мають на увазі тільки «логіку дослідження» і, звісно, аж ніяк не виправдано, коли йдеться про логіку, чинну для досвіду людського життя].

[300] Див.: *Hegel*. Phänomenologie, Einleitung (ed. Hoffmeister, S. 73).

і притягує, й відштовхує, привернув особливу увагу Гайдеґґера[301]. Геґель пише: «Такий діалектичний рух, здійснюваний свідомістю в самій собі стосовно свого знання та стосовно свого предмета — *оскільки для нього виникає* з цього *новий істинний предмет*, і є, власне кажучи, тим, що називається *досвідом*. Нагадаймо про те, що, власне, має на увазі Геґель, коли він, очевидно, говорить тут щось про загальну суть досвіду. Гайдеґґер слушно, на мою думку, відзначав, що Геґель тут не досвід інтерпретує діалектично, а, навпаки, мислить діалектично від суті досвіду[302]. Структура досвіду, за Геґелем, полягає в повороті свідомості, а досвід тим самим є діалектичний рух. Щоправда, Геґель уявляє справу так, ніби те, що ми зазвичай розуміємо під словом «досвід», є чимось іншим, оскільки здається, ніби ми випробовуємо неістинність нашого першого поняття на якомусь іншому предметі (а не так, ніби змінюється сам предмет). Проте воно тільки здається чимось іншим. Насправді філософська свідомість розкриває те, що, власне, й робить допитлива свідомість, переходячи від одного до іншого: вона повертає. Тож Геґель стверджує, що істинна сутність самого досвіду полягає в тому, що він здійснює подібний поворот.

Насправді ж, як ми бачили, досвід завжди становить передовсім досвід недійсності. Все відбувається зовсім не так, як нам здавалося. Коли ми набуваємо досвіду в іншому предметі, то змінюється все: і наше знання, і його предмет. Ми знаємо тепер інше й знаємо краще, тобто: сам предмет «не витримав випробування». Новий предмет містить у собі істину про старе.

Те, що Геґель описує тут у ролі досвіду, є досвід, який свідомість несе в собі про саму себе. «Принцип досвіду містить у собі ту безмежно важливу тезу, що для прийняття й визнання певного змісту необхідно, аби людина сама брала участь у *ньому*, або, кажучи конкретніше, треба, щоб вона знаходила такий зміст як відповідний та спільний з її *власною впевненістю у собі*»[303], — пише Геґель в «Енциклопедії». Поняття досвіду якраз і означає, що вперше виникла подібна узгодженість із самим собою. Свідомість здійснює поворот, пізнаючи в іншому, чужому, саму себе. Чи піде здійснення досвіду шляхом розгортання-себе у різноманітність змістів, а чи шляхом виникнення все нових зразків духу, необхідність чого пізнається філософською наукою, так чи так: ідеться про поворот свідомості. Геґелівський діалектичний опис досвіду розкриває в ньому дещо суттєве.

Втім, за Геґелем, необхідно, щоб шлях досвіду, здійснюваного свідомістю, привів до такого знання-себе *(Sichwissen)*, яке вже узагалі не має поза собою нічого іншого, чужого. Завершенням досвіду постає для нього «наука», впевненість у собі, в знаннях, масштаб, з яким він підхо-

---

[301] Див.: *Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung (Holzwege, S. 105 — 192).
[302] Holzwege, S. 169.
[303] *Hegel.* Enz., § 7.

дить до досвіду, становитимс, таким чином, обсяг знання-себе. Тому діалектика досвіду мусить завершитися подоланням усякого досвіду, досягнутого в абсолютному знанні, тобто у завершеній ідентичності свідомості й предмета. Ми отримуємо змогу зрозуміти, чому гегелівський підхід до історії (а він розглядає історію так, ніби її включено до абсолютної самосвідомості філософії), не задовольняє герменевтичної свідомості. Суть досвіду від самого початку розглядається тут із точки зору того, в чому він буде перевершений. Адже сам досвід не може бути наукою. Існує протиріччя між досвідом і свідомістю, а також тими установками, що їх дає загальне, теоретичне або технічне знання. Істина досвіду завжди містить у собі зв'язок із новим досвідом. Ось чому той, кого ми називаємо досвідченим, не лише *завдяки* досвіду перетворився на такого, але також і відкритий *для* нового досвіду. Довершеність його досвіду, звершене буття того, кого ми називаємо досвідченим, полягає не в тому, що він уже все пізнав і завжди «знає краще». Навпаки, досвідчена людина постає перед нами ніби принципово адогматичною людиною, яка, саме завдяки тому, що стільки всього відчула на собі й на власному досвіді багато чого навчилася, набула особливої властивості здобувати новий досвід і на такому досвіді вчитися. Діалектика досвіду набуває свого справжнього вивершення не в якомусь підсумковому знанні, а в тій відкритості досвіду, що виникає завдяки самому досвідові.

Отже, тим самим поняття досвіду, про яке тут мова, збагачується вже якісно новим моментом. Це поняття означає не тільки досвід як настанову *(Belehrung)*, що її ми набули завдяки досвіду стосовно того чи того предмета. Воно означає досвід загалом, такий, що сам постійно має перебувати в процесі набуття, й від нього ніхто не може бути позбавлений. Досвід означає тут дещо таке, що належить до історичної сутності людини. Отже, хоча окремою метою виховання, наприклад батьківської турботи про дітей, може бути прагнення позбавити когось певного досвіду, досвід загалом не є чимось таким, від чого хтось може бути позбавлений. Досвід у такому розумінні неминуче припускає якісь численні розчарування та обмануті надії, й набути його можна тільки таким шляхом. Коли ми стверджуємо, що досвід є насамперед болісним і неприємним досвідом, то тим не засвідчуємо певного песимізму, який можна угледіти безпосередньо в його суті. Вже Бекон розумів, що ми приходимо до нового досвіду лише завдяки спростуванню старого, його негативного результату. Будь-який досвід, гідний свого імені, йде врозріз із нашими сподіваннями. Отже, історичне буття людини містить у собі в ролі одного із суттєвих моментів принципову негативність, що виявляється в тому сутнісному зв'язку, що має місце поміж досвідом та розсудливістю *(die Einsicht)*.

Розсудливість постає чимось більшим за розуміння тієї чи іншої ситуації. Вона завжди містить у собі повернення до чогось, у чому ми раніше помилялися. Розсудливість містить у собі момент самопізнання

й становить собою необхідний компонент того, що ми назвали досвідом у власному значенні слова. Розсудливість є ще чимось таким, до чого ми доходимо. Бути розсудливим, бути розважливим — це теж одне з визначень самого людського буття.

Коли ми хочемо послатися на чиєсь свідчення ще й у зв'язку з цим третім моментом суті досвіду, то найдоречніше буде послатися на Есхіла. Він-бо знайшов, чи, точніше, розкрив у її метафоричному значенні формулу, що дає вираження внутрішньої історичності досвіду: вчитися через страждання *(pathei-mathos)*. Ця формула означає не тільки те, що ми розумнішаємо завдяки недолі й набуваємо кращого пізнання речей на шляхах помилок та розчарувань. Трактована таким чином формула є, треба гадати, не молодшою за сам людський досвід[304]. Втім, Есхіл має на увазі щось більше. Він говорить про те, чому це так. Те, чого людина має навчитися через страждання, не є та чи інша річ — вона має усвідомити рамки людського буття, усвідомити незняття тих рамок, що відділяють його від божественного. І, нарешті, це є релігійне пізнання — те, слідом за яким відбулося народження грецької трагедії.

Досвід, отже, є досвідом людської кінцевості. Досвідчений у власному розумінні слова — це той, хто пам'ятає про цю кінцевість, хто знає, що час і майбутнє йому не підвладні. Досвідчена людина знає межу всякого передбачення та ненадійність усіх наших планів. Досвід сягає в ній своєї найвищої істини, найвищої цінності. Якщо кожна фаза всього процесу набуття досвіду характеризується тим, що той, хто набуває досвіду, осягає при цьому ще й нову відкритість до нового досвіду, то першою чергою це стосується ідеї звершеного досвіду. Досвід тут не закінчується і не переходить у вищу форму знання (Гегель), але саме тут досвід уперше цілком і дійсно є в наявності. Будь-який догматизм, що випливає з людської одержимості бажаннями й прагненнями до їх здійснення, наштовхується тут на свої остаточні межі. Досвід навчає визнання дійсного. Пізнання того, що є насправді, — такий, напевно, дійсний результат усякого досвіду, як і кожного прагнення до знань узагалі. Хоча те, що є, — в цьому випадку не те або це, а «що вже не підлягає скасуванню» (Ранке).

---

[304] Г. Дерріс у своїй вельми повчальній праці «Страждання й досвід» (див.: *Dörrie H.* Leid und Erfahrung, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, im Mainz, 1956, Nr. 5) вивчає походження цієї римованої пари слів *πάθος μάθος* із відповідного прислів'я. Він припускає, що первісний смисл прислів'я такий: лише дурному потрібні негаразди, аби порозумніщати, а розумний бачить їх наперед. Той релігійний зміст, якого надав цьому прислів'ю Есхіл, являє собою, на його думку, пізніше привнесення. На нашу думку, це малопереконливо, тим більше, що вже міф, на який спирається Есхіл, говорить про короткозорість усього роду людського, а не тільки окремих дурнів. До того ж, обмеженість нашого людського передбачення усвідомлюється настільки рано й настільки тісно пов'язана з досвідом страждання взагалі, що видається не дуже правдоподібним, ніби розуміння цього могло залишитися нерозпізнаним у безневинному прислів'ї, аж поки Есхіл його відкрив і витяг звідти. [Останнім часом про цей Есхілів вираз писав Гайнц Найстель (Heinz Neistel) у: Gymnasium 87 (1980), S. 283 ff. На його думку йдеться тут про кару за зухвалу зарозумілість, десь так: «катюзі — по заслузі».]

Справжній досвід той, в якому людина усвідомлює власну кінцевість. Могутність і самовпевненість його плануючого розуму віднаходять тут свою межу. Впевненість у тому, що все можна зробити, що для всього є час й що все так чи інакше знову повториться, виявляється звичайною видимістю. Навпаки, людина, яка живе й діє в історії, постійно переконується на власному досвіді, що нічого не повториться. Визнання того, що є, означатиме тут не пізнавання того, що є ось тепер *(einmal da ist)*, а усвідомлення тих рамок, усередині яких майбутнє ще відкрите для сподівань і планів, або у ще загальнішій формі: усвідомлення того, що всі надії й плани кінцевих істот самі кінцеві та обмежені. Справжній досвід є, отже, досвідом власної історичності. Тим самим розгляд поняття досвіду набуває результату, вельми плідного для нашого питання про суть дієво-історичної свідомості. В ньому, неначе у дійсній формі досвіду, має відображатися загальна структура досвіду. Отже, нам слід розкрити в *герменевтичному досвіді* моменти, які ми виокремили під час аналізу досвіду взагалі.

Герменевтичний досвід має справу з *переданням*. Передання — ось що має бути випробуване через такий досвід. Однак оповідь — це не просто звершення, яке ми вчимося пізнавати шляхом досвіду, над яким ми учимося панувати; вона є *мовою*, тобто вона сама говорить із нами, подібно до якогось «Ти». «Ти» не є предметом, воно саме будує стосунки з нами *(verhält sich zu einem)*. Це аж ніяк не означає, ніби те, що випробовується в переданні *(zur Erfahrung kommt)*, ми розуміємо як думку іншого, думку якогось «Ти». Ми дотримуємося радше тієї точки зору, що розуміння передання розуміє переданий ним текст не у вигляді життєвого вияву певного «Ти», а ніби смислозміст, вільний від усякого зв'язку з носіями думок, з «Я» або «Ти». Але ставлення до «Ти» й зміст того досвіду, що має тут місце, можуть прийти на допомогу аналізові герменевтичного досвіду. Адже й передання також є дійсним партнером у комунікації, партнером, що з'єднаний з нами подібно до того, як «Я» поєднується з «Ти».

Зрозуміло, що *досвід «Ти»* повинен мати специфічний характер, оскільки «Ти» — не предмет, але воно саме будує стосунки з нами. Тому виділені нами структурні моменти досвіду зазнають тут певних змін. А що сам предмет досвіду має тут особистий характер, то й подібний досвід є моральним феноменом, аналогічно знанню, отриманому тут завдяки цьому досвіду, тобто розумінню іншого. Розгляньмо тепер ті зміни, що їх набуває структура досвіду, коли це — досвід «Ти» й досвід герменевтичний.

Втім, існує такий досвід «Ти», який вирізняє у поведінці іншої людини типові моменти й на основі попереднього досвіду набуває здатності провіщати її дії. Ми називаємо таку здатність знанням людей. У такому випадку ми розуміємо іншого так само, як коли ми розуміємо певний типовий процес у полі нашого досвіду, тобто враховуємо його. Його поведінка служить для нас засобом утілення наших цілей ана-

логічно до всіх інших засобів. З моральної точки зору подібне ставлення до «Ти» означає чистісінький егоїзм і суперечить моральному призначенню людини. Як відомо, Кант витлумачував свій категоричний імператив, серед іншого, ще й у тому розумінні, що ми не маємо права використовувати іншу людину як простий засіб, а повинні завжди визнавати у ній мету в собі.

Коли ж ми перенесемо на герменевтичну проблему ту форму ставлення до «Ти» й розуміння цього «Ти», що являє собою знання людей, то тут цьому буде відповідати наївна віра в метод і досягнуту завдяки методу об'єктивність. Той, хто розуміє передання подібним чином, перетворює його на предмет, тобто підходить до передання, але сам лишається вільним щодо нього, воно не торкається його, і, методично видаливши у своїх стосунках із переданням усі суб'єктивні моменти, набуває впевненості стосовно його змісту. Ми вже бачили, що тим самим він відривається від традиції, яка й становить його власну історичну дійсність. Такий метод соціальних наук, як він склався відповідно до уявлень про метод, випрацьований у XVIII ст., й за програмною формулою, наданою йому з Г'юмом; насправді ж це тільки кліше, зроблене за зразком природознавчих методів[305]. Від фактичних дій, здійснюваних гуманітарними науками, тут зберігається лише частковий аспект, причому схематично редукований, оскільки в людській поведінці пізнається лише типове, законодоцільне. Суть герменевтичного досвіду зазнає тут такого самого спрощення, яке знайоме вже нам із телеологічної інтерпретації поняття індукції від часів Арістотеля.

Другий тип досвіду «Ти» й розуміння цього «Ти» полягає в тому, що «Ти» визнається в ролі особи, але при цьому, всупереч уведенню «Ти» особи до досвіду персони, розуміння «Ти» залишається певною формою співвіднесеності з «Я». Подібна співвіднесеність *(Selbstbezügligkeit)* виникає через діалектичну видимість, супутну ставленню «Я — Ти». Адже ставлення «Я — Ти» не безпосереднє, воно — рефлексійне ставлення. Кожній претензії відповідає зустрічна претензія. Звідси постає можливість того, що один із партнерів у цих стосунках шляхом рефлексії переграє другого. Він претендує на знання претензій другого, навіть більше: розуміє його краще, ніж той сам себе розуміє. Водночас «Ти» втрачає безпосередність, з якою воно спрямовує на нас власну претензію. Ми розуміємо його, тобто антиципуємо його з нашої точки зору, і, рефлектуючи, ніби перехоплюємо його претензію на льоту. А що йдеться тут про двосторонні стосунки, то це також утворює дійсний момент у самому відношенні «Я — Ти». Внутрішня історичність усіх життєвих стосунків між людьми полягає в тому, що за взаємне визнання постійно треба боротися. Вона означає різні ступені напруги, аж до цілковитого панування одного «Я» над другим. Але навіть екстремальні

[305] Пор. наші зауваження про це у Вступі.

форми панування й рабства є справжніми стосунками, що мають ту саму структуру, яку розробив Гегель[306].

Набутий досвід «Ти» ближчий до суті таких стосунків, ніж просте знання людей, яке тільки бере до уваги когось іншого. Бачити в комусь лише знаряддя, що підлягає обліку та опануванню, — ілюзія. Навіть рабові, слушно казав Ніцше[307], притаманна воля до влади, спрямована проти господаря. Проте для свідомості окремої людини така діалектика обопільності, що панує над усіма стосунками «Я — Ти», неминуче лишиться прихованою. Служник, що самим своїм служінням гиранить свого ж пана, менш за все думає, що таким чином він привертає власне воління до себе самого. Навіть більше: наша власна самосвідомість саме в тому й полягає, що ми ухиляємося від подібної діалектики обопільності, що шляхом рефлексії ми виводимо себе із такого зв'язку з іншим і тим самим робимося недосяжними для нього. Розуміючи іншого, претендуючи на те, що ми його знаємо, ми позбавляємо його власні претензії будь-якої легітимності. Діалектика турботи, піклування про когось *(Fürsorge)*, зокрема, набуває свого вияву саме таким чином, проникаючи в ролі рефлектованої форми прагнення до влади у всі людські стосунки. Претензія на передбачаюче розуміння іншого справді забезпечує нам нашу власну недосяжність. Ми це добре знаємо із стосунків, що складаються в процесі виховання,— авторитарної форми піклування й турботи. В подібних рефлектованих формах діалектика стосунків «Я — Ти» лише набуває загострення.

У галузі герменевтики такому досвідові «Ти» відповідає те, що звичайно зветься *історичною свідомістю*. Історична свідомість знає про іншість іншого, про те, що відбулося в його іншості, так само добре, як і розуміння «Ти» знає це «Ти» у ролі особи. В минулому як у власному іншому воно шукає не окремих випадків певної загальної закономірності, а історично неповторного. Однак, претендуючи у визнанні цієї неповторності на цілковитий злет над своєю власною зумовленістю, історична свідомість робиться жертвою діалектичної видимості, оскільки насправді вона прагне стати ніби володарем минулого. Тут немає потреби в спекулятивних претензіях із боку філософії світової історії — як ідеал завершеного Просвітництва це може стати своєрідним маяком для історичної науки, яка йде шляхом свого досвіду, що й сталося, наприклад, із Дільтеєм. У нашому аналізі герменевтичної свідомості ми розкрили діалектичну видимість як породження історичної свідомості, що відповідає діалектичній видимості завершеного у знанні досвіду, показавши, що ідеал історичного Просвітництва є чимось нездійсненним. Хто поклався на об'єктивність власних методів і запере-

---

[306] Див. чудовий аналіз такої рефлексійної діалектики «Я» і «Ти» у Карла Левіта (*Löwith K.* Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928; див. також мою рецензію: «Logos», XVIII, 1929, S. 436 — 440 [= Bd. 4 der Ges. Werke].

[307] Див.: *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra, II. (Про самоподолання.)

чує власну ж історичну зумовленість, помиляється, вважаючи себе за вільного від передсудів; він зазнає на собі могутності передсудів, що панують над ним без усякого контролю з його боку, подібно до якоїсь *vis a tergo*. Хто не бажає усвідомити судження, що над ним панують, той не спроможний правильно зрозуміти те, що являється йому в світлі подібних суджень. Річ тут у тому ж, що й у стосунках між «Я» і «Ти». Хто шляхом рефлексії виводить себе з двобічності цих стосунків, той змінює їх, руйнуючи їхню моральну обов'язковість. *Достоту й той, хто, рефлектуючи, виводить себе із зв'язку з переданням, руйнує історичний смисл цього передання.* Історична свідомість, що прагне зрозуміти передання, не повинна покладатися на ті методико-критичні засоби, з якими вона підходить до своїх джерел, от ніби подібні засоби відвернули її від втручання своїх власних суджень та передсудів. Вона повинна враховувати й власну історичність. Укорінення в переданні, про що ми вже писали, не обмежує свободи пізнання, а навпаки: саме воно й робить його можливим.

Саме таке пізнання, таке визнання й утворює третій, вищий тип герменевтичного досвіду: ту відкритість назустріч переданню, якої набула *дієво-історична свідомість*. Вона теж має точну відповідність у досвіді «Ти». Як ми вже бачили, у міжлюдських стосунках ідеться про те, аби дійсно розпізнати друге «Ти» у ролі саме «Ти», тобто дозволити йому сказати нам що-небудь і зуміти почути те, що воно говорить. Проте ця відкритість й існує, врешті-решт, не тільки стосовно того, кому ми дозволяємо сказати нам що-небудь; радше той, хто взагалі дозволяє сказати собі що-небудь, принципово відкритий. Без подібної відкритості одне до одного не існує жодних дійсно людських зв'язків. Взаємозв'язок двох людей завжди є здатністю почути одне одного. Коли двоє людей розуміють одне одного, то йдеться зовсім не про те, що один «розуміє» другого, тобто бачить його «наскрізь». Достоту й «підкорятися кому-небудь» зовсім не означає просто виконувати чиюсь волю. У такому випадку ми говоримо про «сліпу покору». Отже, відкритість назустріч іншому містить у собі визнання того, що я маю враховувати щось у собі самому, навіть коли б не було нікого, хто б вимагав від мене рахуватися з оцим чимось. Тут і закладено відповідність герменевтичному досвідові. Я мушу визнати історичне передання в його претензії на те, щоб бути почутим, і визнати його не в розумінні простого визнання іншості минулого, а в тому, що воно дійсно має що сказати мені. Тут також потрібна принципова відкритість. Хто подібним чином відкритий назустріч переданню, той бачить, що історична свідомість насправді зовсім не постає відкритою; навпаки, коли вона читає власні тексти «історично», вона вже наперед і принципово знівелювала передання, тому обсяги її власного знання вже не можуть підлягати сумніву чи вважатися проблематичними завдяки взаємодії з переданням. Можна пригадати той наївний спосіб порівнювати історичні феномени, що його здебільшого використовує історичний метод. 25-й

«критичний фрагмент» Шлегеля проголошує: «Два головні принципи так званої історичної критики — постулат банальності й аксіома звичайності. Постулат банальності: все дійсно величне, добре й красиве — це неймовірне або незвичне і щонайменш підозріле. Аксіома звичайності: все, що відбувається в нас та навколо нас, саме так мало відбуватися й скрізь, адже все воно цілком природне». На противагу цьому дієво-історична свідомість здіймається над наївністю порівнянь та уподібнень такого типу, дозволяючи переданню перетворитися на досвід для себе й залишитися відкритим назустріч тим претензіям на істину, з якими вона стикається в ньому. Герменевтична свідомість набуває завершеності не в методологічній самовпевненості, а в готовності до досвіду, подібній до тієї, яка відрізняє досвідчену людину від людини догматично-упередженої. Тепер, розглянувши поняття досвіду, ми можемо сказати впевненіше, що саме воно й характеризує дієво-історичну свідомість.

c) Герменевтична первинність запитання

α) Взірець Платонової діалектики

Все наведене вже наперед указує нам шляхи наступного дослідження. А саме: ми ставимо питання про *логічну структуру відкритості,* що характеризує герменевтичну свідомість, і нагадуємо про те значення, якого при аналізі герменевтичної ситуації набуло поняття *запитання.* Цілком очевидно, що структура запитання передбачена всіляким досвідом. Переконатися в чому-небудь на досвіді — для цього необхідна активність запитування *(des Fragens).* До розуміння того, що справи стоять іншим чином, ніж ми гадали, ми, безсумнівно, проходимо через питання про те, яким же саме чином стоять справи, так чи інакше. Відкритість, закладена в суть досвіду, є, з логічної точки зору, саме тією відкритістю, — для «так чи інакше». Вона має структуру запитання. Й подібно до того, як діалектична негативність досвіду набуватиме закінченості в ідеї завершеного досвіду, через який ми й усвідомлюємо власну кінцевість та обмеженість, — тим же чином логічна форма запитання й закладена у ній негативність набуває завершеності у певній радикальній негативності: у знанні незнання. Саме знаменита Сократова формула *docta ignorantia* (вчене незнання) й розкриває у найвищій негативності своїх апорій високі якості запитування. Коли ми хочемо зрозуміти особливості здійснення герменевтичного досвіду, то нам слід заглибитися в *суть запитання.*

До суті запитання належить те, що воно має смисл. Однак смисл є спрямованістю *(Richtungssinn).* Смисл запитання, отже, — це напрямок, у якому тільки й може приходити відповідь, коли ця відповідь хоче бути осмисленою, тобто змістоподібною. Запитання вводить опитуване *(das Befragte)* до визначеної перспективи. Поява запитання ніби розкриває буття опитуваного. Тому логос, що розкриває ось це виявлене буття, зав-

жди являє собою запитання. Він сам має смисл тільки у розумінні поставленого запитання.

До найглибших відкриттів, якими ми зобов'язані сократівським діалогам Платона, належить ще й те, що — у прямій суперечності до загальновизнаної думки — запитання складніше за відповідь. Коли співрозмовники Сократа не спромогаються дати відповідь на його важкі запитання, пориваються змінити тактику й самі претендують на вигіднішу, з їхнього погляду, роль того, хто запитує, саме тоді вони зазнають остаточної поразки[308].

За начебто комедійним мотивом Платонових діалогів постає критичне розрізнення між дійсними та недійсними мовленнями. Той, хто у своїх мовленнях прагне лише виявитися правим, а зовсім не заглиблюватися в суть справи, той, звичайно, вважає запитування чимось легшим за відповідь. Адже тут нам не загрожує небезпека, що ми виявимося не в змозі відповісти на певне запитання. Насправді ж повторювана неспроможність співбесідників показує, що той, хто гадає, ніби він усе знає краще, взагалі не здатний запитувати. Для того щоб бути спроможним запитувати, слід хотіти знати, тобто знати про власне незнання. У комедійній зміні запитань і відповідей, знання й незнання, яку змальовує Платон, розкривається необхідність *попереднього запитання* для кожного пізнання, кожного мовлення, що розкривають суть справи. Мовлення, покликане розкрити справу, потребує того, щоб запитання розкрило цю справу.

Отже, спосіб, у який здійснюється діалектика, є запитуванням та відповіданням або, точніше, він полягає в тому, що кожне знання проходить через запитання. Запитувати — означає виводити у відкрите. Відкритість того, кого запитують, полягає в незаготовленості відповіді. Запитуване має перебувати в стані невизначеності стосовно того, що вирішує, що повинне встановити істину для мовлення. Смисл запитування й полягає в тому, щоб подібним чином розкрити запитуване в його проблематичності. Воно має бути приведене у стан невизначеності, коли «за» й «проти» набувають рівноваги. Смисл кожного запитання набуває завершеності тільки тоді, коли воно пройде через таку невизначеність, у якій запитання постає відкритим запитанням. Кожне дійсне запитання потребує відкритості. Коли вона відсутня, то запитання лишається, в підсумку всього, тільки видимістю запитання, позбавленою дійсного смислу. Нам це відомо ще з педагогічних питань, своєрідна складність яких полягає в тому, що вони становлять запитання без того, хто дійсно запитує. Аналогічний характер має й риторичне запитання, позбавлене не тільки того, хто дійсно запитує, але й того, кого дійсно запитують.

Втім, відкритість запитання не безмежна. Здебільшого вона містить у

---

[308] Див., напр., суперечку про форми ведення бесіди у «Протагорі» Платона: Prot., 335 ff.

собі певну обмеженість горизонтом питання. Запитання, позбавлене такого горизонту, лунає в порожнечу. Запитання буде запитанням лише тоді, коли розпливчаста невизначеність напрямку, який воно вказує, перетворюється на визначене «так чи інакше», тобто запитання має бути *поставлене*. Постановка запитання передбачає відкритість та одночасно й її обмеження. Вона імплікує чітку фіксацію безсумнівних передумов, які й дозволяють побачити сумнівне, поки що відкрите для вирішення. Тому постановка запитання також може бути слушною чи помилковою, залежно від того, проникатиме вона до сфери дійсно відкритого чи ні. Помилковою ми називаємо таку постановку запитання, коли вона не сягає відкритого, але, утримуючи хибні передумови, лише закриває його. І все ж саме вона лишається запитанням, коли утворює видимість відкритості й можливості розгадки. Але там, де проблематичне не відділене — або відділене хибно — від дійсно несхитних передумов, там воно по-справжньому не розкривається, й будь-яке рішення в такому випадку неможливе.

Цілком чітко це показує та хибна постановка питання, коли ми обговорюємо яке-небудь «криве» запитання, — ситуація, знайома нам передовсім із практичного життя. Адже на криво поставлене запитання не може бути відповіді, бо ж воно лише позірно, а не насправді, нібито виводить нас у відкрите ширяння, і рішення розбивається об тверду землю. Називаємо його не просто хибним, а кривим, бо воно не має ніякого істинного чуття напрямку, звідки й неможливість відповіді. Подібно й про твердження, що і не зовсім хибні, й не цілком правильні, ми говоримо: вони криві. І хибними їх не назвеш, бо відчувається в них і щось ніби правдиве, але ж і правильними не назвати їх, бо не відповідні вони ніякому осмисленому запитанню, і не добереш із них смислу, поки не виправиш, не надаси їм прямоти. Бо ж смисл — це завжди смисл напрямку котрогось можливого запитання. Смисл того, що є правильним, має відповідати напрямку, прокладеному запитанням.

А що запитання виводить у відкрите, то воно завжди охоплює й те, що вимовлено в позитивному, й те, що вимовлено в негативному судженні. На цьому ґрунтується сутнісний зв'язок між запитуванням та знанням. Адже суть знання полягає в тому, що воно не тільки виносить правильне судження, але водночас і на тих же самих підставах виключає хибне. У вирішенні запитання криється шлях до знання. Запитання вирішується хоча б тому, що підстави на користь однієї можливості набувають переваги над підставами на користь іншої; але повним знанням це ще не буде. Лише після розгляду контраргументів, лише після того, як ми переконалися в їхній необґрунтованості, — лише тоді ми дійсно знаємо суть справи.

Все це відоме нам, особливо з середньовічної діалектики, яка наводить не лише *pro* й *contra* і вже потім своє власне рішення, але, врешті-решт, розглядає всі аргументи загалом, надаючи для них відповідне їм місце. Така форма середньовічної діалектики являє собою не просто

наслідок системи викладання шляхом диспуту — навпаки, в основі цієї системи міститься внутрішній зв'язок між наукою й діалектикою, тобто між відповіддю й запитанням. В Арістотелевій «Метафізиці» є знаменитий пункт[309], що часто викликає непорозуміння, яке пояснюється саме цим зв'язком. Арістотель говорить тут, що діалектика — це мистецтво розглядати протилежності, навіть не зачіпаючи суті, а також розглядати, чи пізнає протилежності одна й та ж сама наука. Виникає враження, ніби тут загальна характеристика діалектики (й це цілком відповідає тому, що ми знаходимо у Платоновім «Парменіді») пов'язується з вузькоспеціальною «логічною» проблемою, вже відомою нам із «Топіки»[310]. Чи може одна й та сама наука пізнавати протилежне? Це видається й справді вузькоспеціальним питанням. Тому його хотіли взагалі відкинути як глоссу[311]. Але ж насправді зв'язок обох питань негайно стає зрозумілим, коли взяти до уваги першість запитання стосовно відповіді, що міститься в основі самого поняття знання. Тому знати завжди означатиме: одночасно пізнавати протилежне. Перевага знання над упередженістю думок полягає в тому, що воно вміє мислити можливості як такі. Знання в основі своїй діалектичне. Знання може бути лише у того, в кого є запитання, запитання ж постійно схоплюють протилежності між «так» і «ні», між «так» та «інакше». Тільки в тому, що знання в такому широкому розумінні діалектичне, можлива взагалі діалектика, яка свідомо переносить протилежність між «так» і «ні» на свій предмет. Отже, надто спеціальне, на перший погляд, питання, чи може одна й та сама наука пізнавати протилежності, фактично містить у собі основу можливості діалектики взагалі.

Ще в Арістотелевому вченні про докази та висновки, яке фактично означає деградацію діалектики до підлеглого моменту пізнання, розкривається та сама головна позиція запитання, на що вказує, зокрема, блискучий аналіз виникнення Арістотелевої силогістики, здійснений Ернстом Каппом[312]. У важливості, яку має запитання для суті знання, передусім виявляється та обмеженість ідеї методу, з якої виходять усі наші міркування. Не існує такого методу, що дозволив би навчитися запитувати, навчитися бачити проблематичне. Приклад Сократа вчить нас, що вся справа тут у знанні незнання. Сократова діалектика, що веде до такого знання завдяки своєму мистецтву викликати сум'яття, створює тим самим передумови для запитування. Всяке запитування й жага до знань передбачають знання про незнання — причому так, що до певного запитання приводить певне незнання.

Платон у своїх незабутніх діалогах показує, чому саме так нелегко знати, чого ми не знаємо. В цьому винна влада думок, яку треба подола-

---

[309] Див.: *Aristoteles*. M 4, 1078 b 25 ff.
[310] Див.: 105 b 23.
[311] Див.: *Maier H.* Syllogistik des Aristoteles, II, 2, 168.
[312] Див. переповсім статтю Каппа «Силогістика»: *Kapp E.* Syllogistik, RE.

ти, аби дійти усвідомлення свого незнання. Саме думка притлумлює запитування. Думці властива особлива тенденція до поширення. Вона завжди хотіла б бути загальною думкою, подібно до того, як саме грецьке слово, що означає думку, «докса», означає ще й рішення, прийняте «громадою» під час зборів. Та яким узагалі чином справа може дійти незнання й запитування?

Передовсім будемо дотримуватися тієї думки, що справа може дійти цього лише так, як приходить до нас певне несподіване прозріння *(Einfall)*. Втім, ми говоримо про прозріння скорше у зв'язку з відповіддю, ніж із запитанням, наприклад коли треба розгадати загадку, й ми тут маємо на увазі, що до розгадки не ведуть ніякі методологічні шляхи. Водночас ми знаємо, що прозріння не приходять без підготовки. Вони самі вже передбачають спрямованість до певної царини відкритого, звідки може прийти прозріння, тобто це означає, що вони передбачають запитування. Дійсна суть прозріння полягає, мабуть, не так у тому, що нам спадає на думку рішення, подібне розгадці загадки, як у тому, що ми придумуємо запитання, котре ніби виштовхує нас до сфери відкритого, й тому воно створює можливість відповіді. Кожне прозріння має структуру запитання. Однак прозріння, що веде до постановки запитання, само по собі є проривом у тихе буття поширених думок. Тому й про запитання ми говоримо, що воно «спало на думку», що воно «постає» чи «виникає», куди частіше, ніж говоримо, що ми його «ставимо» чи «підняли».

Ми вже бачили, що з логічної точки зору негативність досвіду імплікує запитання. Та й справді, ми набуваємо досвіду завдяки поштовху, котрим є для нас те, що не збігається з нашими передумками. Тому й про запитання можна сказати, що воно нас наздогнало, а не ми його ставимо. Саме запитання напрошується; ми більше не можемо ухилятися від нього й змушені розпрощатися з нашими звичними думками.

Щоправда, видається, ніби цим твердженням суперечить та обставина, що в діалектиці Сократа й Платона мистецтво запитування підноситься до свідомого маніпулювання. Між тим, це мистецтво особливого роду. Ми бачили, що воно приступне лише для того, хто прагне до знання, отже, для того, хто вже має запитання. Мистецтво запитування не звільняє від влади думок — воно саме вже передбачає цю волю. Воно взагалі не є мистецтвом у тому розумінні, в якому греки говорили про «техне», воно не є навичкою, якої можна було б навчити й яка дозволяла б оволодіти пізнанням істини. Так званий теоретико-пізнавальний екскурс VII листа спрямований якраз на те, щоб відокремити це дивне мистецтво діалектики в його своєрідності від усього того, чого можна навчати й навчатися. Мистецтво діалектики не є мистецтвом висувати переможні аргументи, спростовуючи всіх і кожного. Навпаки, цілком можливо, що той, хто практикує мистецтво діалектики, тобто мистецтво запитування, в очах слухачів виявиться слабшим в аргументації. Діалекти-

ка як такого роду мистецтво доводить себе лише тим, що той, хто вміє запитувати, може утримувати своє запитання, тобто свою спрямованість у відкрите. Мистецтво запитування є мистецтвом запитування-далі, тобто мистецтвом мислення. Воно зветься діалектикою, бо й становить мистецтво ведення справжньої розмови.

Розмова вимагає насамперед, щоб співрозмовники справді чули один одного. Тому вона неминуче має структуру запитання й відповіді. Перша умова в мистецтві ведення бесіди й полягає в тому, щоб переконатися: співбесідник іде за вашою думкою. Нам це відомо, і навіть надто добре, з нескінченного підтакування співрозмовника в платонівських діалогах. Позитивною стороною цієї монотонності є внутрішня послідовність, з якою думка, що розвивається в діалозі, посувається вперед. Вести бесіду — означає підкорятися проводу тієї справи, на яку націлені співбесідники. Щоб вести бесіду, треба не тільки грати на знеціненні аргументів співбесідника, а й спромогтися правильно зважити фактичну вагу чужої думки. Мистецтво ведення бесіди є, отже, мистецтвом випробування чужої думки[313]. Але мистецтво ведення бесіди — це мистецтво запитування. Ми вже бачили: запитувати — означає розкривати й виводити у відкрите. Всупереч усталеності думок запитування саму справу приводить у стан невирішеності з усіма її можливостями. «Мистецтвом» запитування володіє той, хто спроможний протистояти панівній думці. Той, хто володіє цим мистецтвом, сам віднаходить усі аргументи на користь цієї чи тієї думки. Діалектика саме в тому й полягає, що співбесідник не шукає слабких сторін того, що говорить йому інший співбесідник, а сам же й розкриває дійсну силу того, що говорить йому той інший. Отже, тут зовсім не мистецтво аргументації та мовлення, що здатне й слабке перетворити на сильне, а мистецтво мислення, яке підсилює сказане, коли звертається до самої справи.

Такому мистецтву посилення платонівський діалог зобов'язаний своєю винятковою актуальністю. Адже в цьому посиленні все сказане постійно доходить до крайніх можливостей своєї слушності й істини, переважаючи всі контрдокази, які прагнуть обмежити його смислову значущість. Очевидно також, що при цьому неможливо покинути запитання відкритим, бо той, хто прагне до пізнання, не може задовольнитися простими думками, тобто не може дистанціювати себе від тих думок, що самі поставлені під запитання[314]. Той, хто говорить, — ось хто постійно потрібен для відповіді, аж поки відкриється істина того, про що йдеться. Майєвтична продуктивність сократівського діалогу, його повивальне мистецтво слова хоча й повернене до тих, хто бере участь у бесіді, але дотримується лише тих думок, які вони висловлюють, і фак-

---

[313] Див.: *Aristoteles*. Metaph., 1004 b 25: *ἔστι δὲ η διαλεκτικὴ πειραστική*. Тут уже відчувається поворот до веденості *(Gefuhrtwerden)*, що й називається діалектикою у власному розумінні слова, адже іспит і випробування чиєїсь думки дає їй шанс узяти гору над нашими власними перед-думками, ставлячи тим самим на карту ці останні.

[314] Див. вище с. 274 і далі, 312 і далі.

тична послідовність їх розгортається в бесіді. Те, що розкривається тут у власній істині, є логосом, і він не належить ні мені, ні тобі, а тому настільки перевершує суб'єктивні думки співбесідників, що навіть той, хто спрямовує бесіду, весь час перебуває в незнанні. Діалектика як мистецтво ведення бесіди є водночас мистецтвом бачити разом зі співбесідником спільність ось цієї точки зору *(synhoran eis hen eidos)*, тобто мистецтвом утворення понять як вироблення думок, спільних для співбесідників. Бесіду — на противагу застиглій формі вислову, що прагне до письмової фіксації, — характеризує саме те, що тут у міру того, як співбесідники запитують і відповідають, дають і беруть, не прислухаються один до одного, домовляються між собою, мова здійснює ту словокомунікацію, в майстерній розробці якої й полягає завдання герменевтики: у застосуванні до літературного передання. Тож коли герменевтичне завдання розуміє саме себе в ролі вступу-до-бесіди з текстом, то це щось більше, ніж звичайна метафора, це — нагадування про первісне. Той факт, що витлумачення, коли воно виконує це завдання, здійснюється через мовну форму, означає не пересадку до якогось чужого середовища, а, навпаки, відновлення первісної словокомунікації. Передане нам у літературній формі повертається тим самим із відчуження, де воно перебуває, до «живої» розмови, первісною формою здійснення якої завжди буде запитання й відповідь.

Тож коли ми висуваємо на перший план зв'язок герменевтичного феномена з поняттям запитання, ми посилаємося на Платона. У нас тим більше причин для цього, що герменевтичний феномен певним чином вже у самого Платона. Його критику писемності слід було б розглядати ще й з такої точки зору, що тут виявляє себе процес перетворення поетичного та філософського передання на літературу, який саме відбувався на той час в Афінах. Ми бачимо, що «інтерпретація» текстів, практикована софістами, особливо інтерпретація поезії з метою навчання, викликає в Платона опір. Ми бачимо далі, що Платон прагне здолати слабкість «логосів», особливо письмових, у своїй власній діалогічній поезії. Літературна форма діалогу знов занурює мову й поняття у первісний рух живої бесіди. Слово тим самим охороняється від усіх догматичних зловживань.

Первісність бесіди набуває вияву також у похідних формах, де відповідність запитання й відповіді лишається відкритою. Так, наприклад, листування є вельми цікавим перехідним феноменом, своєрідною письмовою бесідою, яка розтягує в часі рух уривання-одне-одного і домовляння-одне-з-одним. Мистецтво листування полягає в тому, щоб не перетворити письмового вислову на учений твір, а робити його, враховуючи одержання та сприйняття кореспонденції. Але, з другого боку, воно полягає ще й у тому, аби надати сказаному тієї міри завершеності, що притаманна для нього у письмовому вигляді. Але часова відстань, що відділяє відправлення листа від отримання відповіді, є не просто певним зовнішнім фактором, бо вона накладає

власний відбиток на саму сутність тієї форми комунікації, якою є кореспонденція як особлива форма писемності. У цьому розумінні дуже характерно, що прискорення поштових сполучень привело зовсім не до інтенсифікації цієї форми комунікації, а, навпаки, до занепаду самого мистецтва писати листи.

Первинність бесіди як взаємозв'язку запитання й відповіді набуває вияву ще й у такому екстремальному випадку, яким є гегелівська діалектика як філософський метод. Розгорнути тотальність розумових визначень, до чого прагнула логіка Гегеля, — це ніби спроба ухопити у велетенському монолозі розробленого Новим часом «методу» смисловий континуум, партикулярну реалізацію якого здійснює в кожному окремому випадку розмова між співбесідниками. Якщо Гегель ставить собі завдання розчинити й одухотворити абстрактні розумові визначення, то це означає: знову перетворити логіку на здійснювану мову, поняття — на сильне своїм смислом слово, що запитує й відповідає. Все це служить нагадуванням про те, чим, власне, була й залишилася діалектика, нагадуванням, величним навіть у своїй поразці. Діалектика, за Гегелем, є монолог мислення, монологом, що прагне одразу здійснити те, що у кожній справжній бесіді визріває лише поступово.

β) Логіка запитання й відповіді

Отже, ми повертаємося до нашого твердження, що й герменевтичний феномен первісно містить у собі розмову й структуру запитання-відповіді. Вже те, що переданий нам текст перетворюється на предмет витлумачення, означає, що цей текст ставить запитання до інтерпретатора. Тому витлумачення постійно містить у собі суттєвий зв'язок із запитанням, спрямованим до інтерпретатора. Зрозуміти текст — означає зрозуміти задане запитання. Проте ми вже показали, що це відбувається шляхом знаходження герменевтичного горизонту. Його ми розуміємо тепер як *горизонт запитання*, в рамках якого визначається смислова спрямованість тексту.

Звідси випливає, що той, хто хоче зрозуміти текст, мусить, запитуючи, звертатися до чогось, що лежить за тим, що сказано. Він мусить зрозуміти текст як відповідь із точки зору даного запитання, відповідь на яке він становить. Але, якщо ми звернемося до того, що лежить за рамками сказаного, ми неодмінно виходимо за рамки. Ми розуміємо смисл тексту лише у тому випадку, коли знаходимо горизонт запитання, що необхідним чином охоплює й інші можливі відповіді. Ось тоді смисл певного речення корелюється з тим запитанням, відповіддю на яке він є, тобто він неминуче виходить за рамки того, що, власне, говориться в цьому реченні. Логіка гуманітарних наук є логікою запитання, що й показали наші роздуми.

Проте, незважаючи на досвід Платона, ми дуже слабко підготовлені до подібної логіки. Фактично єдиний, на кого я можу тут послатися, —

це Р. Дж. Колінґвуд. У своїй дотепній і влучній критиці «реалістичної» оксфордської школи він розвинув ідею певної логіки запитання й відповіді, та, на жаль, так і не дійшов до її систематичної розробки[315]. Він вельми проникливо говорить про те, чого бракує наївній герменевтиці, що лежить в основі звичайної філософської критики. Особливо той підхід, який Колінґвуд застав серед англійської університетської системи, обговорення *statements* (ствердженого), є, мабуть, непоганою вправою у проникливості, однак вона проходить повз історичність, закладену в кожному розумінні. Колінґвуд розмірковує так: ми можемо дійсно зрозуміти текст лише в тому випадку, якщо ми зрозуміли запитання, відповіддю на яке він є. А що таке запитання може бути одержане тільки з самого тексту, й отже, релевантність відповіді становить собою методологічну передумову для реконструкції запитання, то критика відповіді, здійснювана з якоїсь іншої точки зору, є чистесеньким окозамилюванням. Тут річ у тому ж самому, що й при розумінні творів мистецтва. Твір мистецтва також може бути зрозумілим лише тоді, коли ми приймемо передумову щодо його адекватності. Також і тут передовсім виявити те запитання, відповіддю на яке є твір, коли ми хочемо зрозуміти його відповідь. Насправді тут ідеться про аксіому всякої герменевтики — ми вже розглядали її, виокремивши як «передбачення завершеності»[316] (тобто аксіому, а не герменевтику).

Тут і міститься, за Колінґвудом, нерв усякого пізнання. Історичний метод вимагає, аби ми застосували логіку запитання й відповіді до історичного передання. Ми зрозуміємо історичну подію лише в тому випадку, коли відновимо запитання, відповіддю на яке й були в кожному окремому випадку історичні діяння тих чи інших осіб. Колінґвуд наводить як приклад Трафальґарську битву й план Нельсона, що лежав у її основі. Цей приклад повинен довести: хід битви робить зрозумілим справжній план Нельсона саме тому, що він був з успіхом здійснений. І навпаки, план його супротивника вже не може бути реконструйований із самих подій, і саме тому, що цей план провалився. Отож, розуміння ходу битви й розуміння плану, що його здійснив Нельсон, збігаються[317].

Насправді не можна заплющувати очі на те, що логіка запитання й відповіді мусить у такому випадку реконструювати два різні запитання, що отримують також і дві різні відповіді: запитання про смисл ок-

---

[315] Див. «Автобіографію» Колінґвуда: *Collingwood*. Denken, S. 30 ff.; див. також неопубліковану дисертацію: *Finkeldei J.* Grund und Wesen des Fragens, Heidelberg, 1954 [unveroff.]. Схожу позицію займає також Кроче (що вплинув на Колінґвуда), який у своїй «Логіці» (див.: *Croce B.* Logik, S. 135) розглядає кожну дефініцію як відповідь на певне запитання й, відповідно, «історично».

[316] Див. вище, с. 274 і далі даного вид., а також мою критику Ґвардіні (*Gadamer H.-G.* Kleine Schriften, II, S. 178 187), де говориться: «Всяка критика поетичного твору — це самокритика інтерпретатора».

[317] Див.: *Collingwood*. Denken, S. 70.

ремих епізодів, які сталися в ході певної великої події, і запитання про планомірність самого цього ходу. Зрозуміло, що обидва запитання збігаються лише в тому випадку, коли людські плани виявилися й справді на рівні подій. Однак це передумова, що її ми як люди, котрі живуть в історії, і стосовно історичного передання (а мовиться тут про таких точно людей) не можемо захищати як методологічний принцип. Знаменитий опис у Толстого військової наради перед битвою, де вельми дотепно й ґрунтовно прораховуються всі стратегічні можливості та пропонуються різноманітні плани, тоді коли сам полководець сидить на своєму місці й куняє собі, зате вранці, перед початком битви, об'їздить пости, — такий опис, цілком очевидно, найповніше відповідатиме тому, що ми називаємо історією. Кутузов ближчий до справжньої дійсності й до тих сил, що її визначають, ніж стратеги під час військової наради. З цього прикладу випливає принциповий висновок, що тлумачу історії постійно загрожує небезпека гіпостазування історичної події чи комплексу подій, — гіпостазування, коли подія виявляється чимось таким, що нібито мали на увазі вже самі люди, які реально діяли та планували[318].

Це виправдано, лише коли виходити з передумов Геґеля, згідно з яким філософія історії втаємничена у плани світового духу і завдяки подібній втаємниченості здатна виокремити певні окремі індивідуальності як всесвітньо-історичні, і в них можна спостерігати нібито дійсний збіг їхніх задумів та всесвітньо-історичного смислу подій. Проте неможливо вивести з цих випадків, визначених в історії збігом суб'єктивного та об'єктивного, певний герменевтичний принцип, застосовний до пізнання історії. Перед лицем історичної оповіді геґелівське вчення володіє, напевне, лише частковою істиною. Безмежне переплетіння мотивів, з якого й складається історія, лише випадково й ненадовго набуває в окремому індивіді тієї ясності, що дарована планомірністю. Те, що Геґель описав як певний окремий випадок, засновується, таким чином, на загальному фундаменті такої невідповідності, яка існує між суб'єктивними задумами окремої людини й змістом загального ходу історії. Взагалі ми сприймаємо хід речей як щось таке, що постійно змінює наші плани й сподівання. Саме той, хто вперто дотримується власних планів, перший відчує безсилля свого розуму. Лише інколи в нас усе виходить ніби «само собою» і події неначе прямують назустріч нашим планам і бажанням. Звичайно, тоді ми можемо сказати, що все йде за планом. Проте поширювати це на історію загалом означатиме робити насильницьку екстраполяцію, чому рішуче протистоїть наш історичний досвід.

Саме ця екстраполяція і робить двозначним уживання логіки запи-

---

[318] Вельми точні зауваження з цього приводу див.: *Seeberg E.* Zum Problem der pneumatischen Exegese: in: Sellin-festschrift, S. 127 ff. [Тепер у: *Gadamer H.-G.* / G. Boehm (Hrsg.). Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt, 1978, S. 272 – 282.]

тання й відповіді Колінґвуда стосовно герменевтичної теорії. Наше розуміння письмового передавання будується зовсім не так, аби ми могли створити просту передумову для збігу того смислу, який ми в ньому пізнаємо, й того, що мав на увазі автор. Подібно до того, як історичні події взагалі не збігаються з суб'єктивними уявленнями тих, хто перебуває і діє в історії, достоту так і смислові тенденції тексту виходять, у принципі, далеко за рамки того, що хотів сказати автор тексту[319]. Завдання ж розуміння спрямоване першою чергою на смисл власне тексту.

Очевидно, саме це й має на увазі Колінґвуд, заперечуючи взагалі будь-яку різницю між запитанням історичним і тим філософським запитанням, відповіддю на яке й повинен бути текст. Ми ж, навпаки, дотримуємося думки, що запитання, про реконструкцію якого тут ідеться, належить насамперед не до думок і переживань автора, а тільки до смислу самого тексту. Отже, має бути можливим, після того, як ми зрозуміли смисл того чи іншого речення, тобто реконструювали запитання, на яке дійсно відповідає це речення, звернутися й до самого того, хто запитує, до того, що він має на увазі й на що, може бути, текст служить лише гаданою відповіддю. Колінґвуд помиляється, коли з методологічних міркувань вважає за безглузде проводити різницю між тим запитанням, на яке ось цей текст мав відповісти, й тим, на яке він дійсно відповідає. Він має слушність лише остільки, оскільки розуміння певного тексту звичайно не містить у собі подібної різниці, адже таке розуміння спрямоване передовсім на те, про що говориться в тексті. Реконструкція того, що думав автор тексту, є вже зовсім іншим завданням.

Слід запитати себе, за яких умов здійснюється саме це інше завдання. Адже немає сумніву в тому, що порівняно з дійсним герменевтичним досвідом, який розуміє смисл тексту, рекомендація фактичних намірів автора являє собою певне редуковане завдання. Спокуса історизму і полягає в тому, аби добачити в подібній редукції чесноту науковості, а в розумінні — таку реконструкцію, що ніби відтворює виникнення тексту. Історизм іде тут за ідеалом пізнання — він відомий нам із пізнання природи, — за ідеалом, згідно з яким ми розуміємо певний процес лише тоді, коли ми спроможні його штучно відтворити.

Вище[320] ми показали, наскільки сумнівне твердження Віко, нібито цей ідеал віднаходить в історії своє найчистіше втілення, оскільки, мовляв, людина зіткнулася тут зі своєю власною історико-людською дійсністю. Ми ж, навпаки, наголошували, що кожний історик, кожний філолог повинен ураховувати принципову незавершеність того смислового горизонту, в якому він рухається, розуміючи що-небудь. Історичне передання може бути зрозуміле лише в тому випадку, коли ми

---

[319] Пор. вище, с. 174, 275.
[320] С. 276 і далі; с. 258 і далі.

враховуємо й ті визначення, які отримує те, що розуміється, в ході подальшого історичного розвитку. Подібно до того й філолог, що має справу з поетичними чи філософськими текстами, знає про їхню невичерпаність. В обох випадках саме подальший хід історичного звершення відкриває у змісті передання нові аспекти значень. Завдяки новій актуальності в розумінні, тексти залучаються до дійсного звершення, достоту як події — завдяки самому їхньому подальшому розвитку. Саме це ми й означили як дієво-історичний момент у рамках герменевтичного досвіду. Всяка актуалізація в розумінні спроможна осягнути себе саму як історичну можливість того, що зрозуміле. Історична кінцевість нашого буття спричиняє наше усвідомлення того, що ті, хто прийде після нас, будуть розуміти інакше. Проте для нашого герменевтичного досвіду безсумнівне те, що твір, який розкриває в процесі розуміння свою смислову повноту, залишиться тим же самим, як зостанеться тією ж самою історія, чиє значення постійно набуватиме нових визначень. Герменевтична редукція думки автора така ж недоречна, як і в випадку історичної події — редукція намірів тих, хто брав участь у цій події.

Але реконструкцію запитання, відповіддю на яку слугує текст, не можна розуміти як звичайний результат застосування історичної методики. Навпаки, спочатку стоїть запитання, з яким текст звертається до нас, — тобто наскільки нас зачепило *(Betroffensein)* слово передання, тому розуміння його первісно включає в себе завдання історичного самовизначення сучасності через передане. Отже, стосунки запитання й відповіді перевертаються. Зміст передання, що звертається до нас, — текст, твір, історичне свідчення, ставить до нас запитання й тим самим виводить наші думки у сфери відкритого. Щоб відповісти на це запитання, ми, ті, кого запитують, повинні самі почати запитувати. Ми прагнемо реконструювати запитання, відповіддю на яке був би зміст передання. Але ми не спроможні цього зробити, поки, запитуючи, не вийдемо за рамки історичного горизонту, який тут намічено. Реконструкція запитання, на яке текст мусить бути відповіддю, сама здійснюється в рамках запитування, шляхом чого ми намагаємося знайти відповідь на запитання, поставлене переданням. Реконструйоване запитання не може лишатися в рамках свого первісного горизонту. Адже горизонт, описуваний шляхом реконструкції, ще не є дійсно всеохопливим. Швидше він сам охоплений горизонтом, що нас обіймає, тих, хто запитує, і кого зачіпає слово передання.

Тому герменевтика завжди повинна бути вищою за просту реконструкцію. Неможливо ухилитися від продумування та висування на рівень відкритості запитання того, що для цього автора було безперечним і тому залишилося, з його боку, непродуманим. Отже, ми зовсім не розчиняємо дверей перед свавіллям інтерпретатора, а лише описуємо те, що завжди відбувається. Для того щоб зрозуміти слова передання, які зачепили нас, завжди треба виводити реконструйоване запитання у

відкритість його проблематичності *(Fraglichkeit)*, тобто переводити його у те запитання, яким є для нас передане. Коли «історичне» питання ставлять лише заради нього самого, то це завжди означатиме, що воно вже не є питанням. Воно являє собою тільки залишковий продукт певного більш-не-розуміння, обхідний шлях, посеред якого ми застрягли[321]. Навпаки: до справжнього розуміння треба віднести те, що воно ще раз здобуває поняття історичного минулого таким чином, щоб вони містили у собі ще й нашу власну поняттєвість *(Begreifen)*. Вище ми назвали це злиттям[322] горизонтів. Ми могли б сказати разом з Коллінгвудом, що ми розуміємо лише тоді, коли розуміємо запитання, коли щось становить відповідь на нього, й зрозуміле таким чином не виявиться відірваним від наших власних думок. Навпаки, реконструкція запитання, в світлі якої смисл тексту розуміється як певна відповідь, переходить у наше власне запитування. Адже текст має бути зрозумілим як відповідь на дійсне запитування.

Лише тісний зв'язок, що відкрився саме тепер між запитуванням і розумінням, надає герменевтичному досвідові його справжнього виміру. Той, хто хоче зрозуміти, може покинути невирішеним питання істинності того, про що йдеться в тексті. Він може також, полишивши осторонь безпосередні думки про ту чи іншу справу, звернутися до власне смисло-розуміння *(Sinnmeinung)*, розглядаючи його не як істинне, а тільки як осмислене; отже, питання можливої істинності виявиться у стані непевності — подібне приведення-до-стану-непевності само вже є запитуванням у його дійсній і первісній сутності. А це вже дає змогу побачити можливості, що перебувають у стані непевності. Тому неможливе розуміння проблематичності, відчужене від дійсного запитування, подібно до того, як неможливе розуміння сторонньої думки, відчужене від власного розуміння. *Радше розуміння сумнівності, проблематичності чого-небудь завжди вже є запитуванням.* Неможливе тільки те, що випробовує, потенційне ставлення до запитування, адже запитування само є не припущенням, а перевіркою можливостей. Суть запитування прояснює те, що платонівський діалог демонструє в своєму фактичному здійсненні[323]. Хто бажає мислити, повинен запитувати. Навіть якщо ми говоримо, наприклад:«Треба було б запитати себе... », то це вже і є дійсне запитування, лише прикрите з обережності чи ввічливості.

Ось причина, чому розуміння завжди становить щось більше за звичайне відтворення чужої думки. Запитуючи, розуміння відкриває смислові можливості, й те, що усвідомлене, перетворюється таким чином на наше власне розуміння. Лише у недійсному смислі можуть бути зрозумілі питання, які ми самі вже не ставимо, — ті, наприклад, що ви-

[321]. Про відкриття цього обхідного шляху див. наш аналіз «Богословсько-політичного трактату» Спінози вище (на с. 184 і далі).

[322] С. 311 і далі.

[323] С. 368 і далі.

даються нам безпідставними або розв'язаними. У такому випадку це означатиме, що ми розуміємо, яким чином за цих історичних передумов виникло це питання. Розуміння його в цьому випадку означає розуміння передумов, подоланність яких перетворює саме запитання на безпідставне. Візьмімо, наприклад, питання вічного двигуна. Смисловий горизонт подібних питань відкритий лише позірно. Ми вже не розуміємо їх як питання. Що ми розуміємо, то це те, що тут уже немає чого питати.

Зрозуміти питання — означає поставити його. Зрозуміти думку — означає зрозуміти її в ролі відповіді на певне запитання.

Логіка запитання й відповіді, розвинута Колінґвудом, поклала край всім балачкам про перманентну *проблему*, на чому й ґрунтувався підхід «оксфордських реалістів» до класиків філософії, а також поняттю *історії проблем*, що розроблялася неокантіанством. Історія проблем була б істинною історією лише тоді, коли б вона усвідомила, що тотожність тієї чи іншої проблеми є порожньою абстракцією й що постановки питання змінюються з плином часу. Позаісторичної точки зору, що дозволила б мислити тотожність тієї чи іншої проблеми, яка збереглася всупереч усій мінливості намагань її вирішити, — такої точки зору насправді не існує. Щоправда, розуміння філософських текстів вимагає ідентифікації того, що пізнається у цих текстах. А то б ми взагалі нічого не зрозуміли. Але ми зовсім не прагнемо підійматися над тією історичною обумовленістю, де ми, власне, перебуваємо й виходячи з якої ми розуміємо. Проблема, яку ми ідентифікуємо, насправді вже не буде тією ж самою, коли ми розуміємо її в дійсному акті запитування. Саме з вини нашої ж історичної короткозорості ми сприймаємо її як ту ж саму. Точка зору, що підноситься над рештою точок зору і нібито дозволяє нам осягнути справжню тотожність проблеми, — це чистісінька ілюзія.

Тепер ми бачимо, чому воно так. Очевидно, що поняття проблеми дає нам вираження певної абстракції, за допомогою якої зміст питання відокремлюється від самого питання, що тільки й може розкрити цей зміст. Тут дозволяється певна абстрактна схема, до неї можна було б звести і під неї підвести справжні й по-справжньому мотивовані питання. Така «проблема» випала з мотивованого контексту питання, яке їй надає смислової однозначності. Вона тому така ж нерозв'язна, як і кожне питання, позбавлене однозначного смислу, оскільки воно насправді не мотивоване і не поставлене.

Це підтверджується ще й тим, як виникло поняття проблеми. Воно не належить до тих «доброзичливих досліджень»[324], що постійно приносять користь фактичній істині, але належать до діалектики, зрозумілої як засіб для спантеличення чи посоромлення супротивника. Арістотель розуміє під *«проблемою»* такі питання, що являють собою

[324] Див.: *Plato*. Ep., VII, 344 b.

відкриту альтернативу, оскільки всілякі аргументи свідчать на користь і однієї, і іншої можливості, й ми не віримо, що їх можна розв'язати за допомогою аргументів, тому що це надто вже загальні питання[325]. Отже, проблеми не є дійсними питаннями, що постають перед нами й сама смислова генеза яких демонструє спосіб відповіді: проблеми є лише альтернативами думки, які ми не можемо лишити поза увагою і які, відповідно, можуть отримати тільки діалектичну розробку. Поняття «проблеми» у такому діалектичному розумінні, власне кажучи, належить не до філософії, а до риторики. Для цього поняття характерне те, що воно не припускає однозначного рішення на основі доказів. Із цієї причини Кант обмежив застосування поняття «проблеми» діалектикою чистого розуму. Проблеми — це завдання, джерело яких міститься цілком і повністю в самому розумі, тобто ніби його власні продукти, й він не може розраховувати на остаточне їх вирішення[326]. Характерно, що в XIX ст., разом із руйнуванням безпосередньої традиції філософського запитування і виникненням історизму, поняття проблеми набуває універсальної значущості — свідчення того, що безпосереднє ставлення до фактичних питань філософії втрачається. Розгубленість філософської свідомості перед лицем історизму виявилася в тому, що вона рятувалася втечею до абстракції поняття проблеми й не бачила ніяких проблем у самому способі «буття» проблеми. Неокантіанська історія проблем є незаконнонародженим дитям історизму. Критика поняття проблеми, здійснювана через логіку питання й відповіді, має зруйнувати ту ілюзію, нібито проблеми існують одвіку, неначе зірки на небі[327]. Роздуми про герменевтичний досвід знову перетворюють проблеми на питання, — питання, які дійсно постають і зміст яких визначається їхньою мотивацією.

Діалектика запитання й відповіді, виявлена нами в структурі герменевтичного досвіду, дозволяє тепер точніше визначити, що ж таке дієво-історична свідомість. Адже діалектика запитання й відповіді, про що ми вже говорили, відкриває перед нами стосунки між розумін-

---

[325] *Arist.* Top. A 11.

[326]. Див.: *Kant.* Kr. d. R. V., A 321 ff.

[327] Ніколай Гартманн цілком слушно підкреслював, що йдеться про те, щоб заново пізнавати те, що пізнавали великі мислителі (див.: *Hartmann.* Der Philiosophische Gedanke und seine Geschichte, Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss., 1936, N 5). Але, прагнучи протиставити історизмові певну сталість, а тому розрізняючи мінливість постановок проблеми й стану дискусій, з одного боку, та незмінність «власного змісту проблеми», з другого — він не уявляє собі, що ні «мінливість», ні «незмінність», ні протилежність між «проблемою» та «системою», ні, врешті-решт, розмах «досягнень» не відповідають справжньому характерові філософського пізнання. Хто пише: «Тільки там, де пізнання окремої людини застосовує великий розумовий досвід століть, тільки там, де воно ґрунтується на пізнаному та перевіреному... тільки там можна бути впевненим у його власному прогресі», — той витлумачує «систематичну взаємодію з проблемами» за прикладом такого пізнання й такого прогресу в пізнанні, що залишаються далеко позаду того складнішого переплетіння традиції й історичної науки, яке ми виявили у герменевтичній свідомості.

ням і тим, що розуміється, як співвідношення, подібні до тих, що виникають під час бесіди. Хоча текст не звертається до нас як певне «Ти». Ми, що розуміємо, повинні самі змусити його говорити. Однак ми вже виявили, що заклик-до-відповіді не є незалежною й довільною дією, а як запитання співвіднесений із тією відповіддю, очікування якої міститься в самому тексті. Очікування на відповідь уже передбачає, що того, хто питає, зачепило передання і він почув його заклик. Така вона, істина дієво-історичної свідомості. Це історично досвідчена свідомість, яка, саме тому що вона відкидає примару завершеної освіти, розкрилася назустріч досвідові історії. Спосіб її функціонування ми вже описали як злиття горизонтів розуміння, — злиття, що й стало посередником між текстом та інтерпретатором.

Думка, що стане керівною для нас у майбутньому, полягає в тому, *що злиття горизонтів, яке відбувається в розумінні, здійснюється саме через мову.* Що таке мова — ось питання, найневиразніше з усього того, що взагалі приступне людському розумінню. Мова так безмежно близька нашому мисленню, й у процесі свого здійснення так мало є його предметом, що вона ніби сама приховує від нас власне буття. Проте в нашому аналізі гуманітарних наук ми підійшли так близько до цієї загальної та всьому передуючої невизначеності, що можемо покластися на те, чим ми займаємося й що керує нами в наших пошуках. Ми прагнемо наблизитися до проблеми мови, виходячи з уявлення про бесіду.

Коли ми спробуємо розглянути герменевтичний феномен, взявши за орієнтир модель розмови, що відбувається між двома особами, то спільність між ними, яка спрямовує наші дії між позірно зовсім різними ситуаціями — розумінням тексту і взаєморозумінням у бесіді,— полягає насамперед у тому, що всяке розуміння, як і всяке взаєморозуміння, має на увазі певну справу, що постала перед нами. Подібно до того, як ми доходимо взаєморозуміння з нашим співбесідником із приводу певної справи, достоту так і інтерпретатор розуміє те, про що йдеться в тексті. Це розуміння справи, неминуче здійснюється через мовну форму, але не так, що розуміння вже потім набуває ще й словесного вираження, — скорше спосіб, яким здійснюється розуміння, хай то буде розуміння тексту чи співрозмовника, що представляє нам певну справу, полягає в тому, що сама справа здобувається на мову. Отже, розгляньмо спочатку структуру власне розмови, аби вирізнити тим самим особливість тієї розмови, що являє собою розуміння текстів. Якщо ми вже розглядали конституюче значення *питання* для герменевтичного феномена, то нині йдеться про те, щоб показати як один із герменевтичних моментів *мовну природу* розмови, яка, зі свого боку, лежить в основі запитання. Визначимо передовсім, що мова, коли в ній щось «здобувається на мову», не постає надбанням і не перебуває в розпорядженні того чи того співрозмовника. Будь-яка розмова передбачає спільну мову або, точніше, вона виробляє таку спільну мову. Як

говорили греки, поміж співбесідниками кладеться щось таке, до чого вони обоє причетні й на чому відбувається між ними обмін. Взаєморозуміння з приводу чого-небудь, що саме має бути досягнуте в ході розмови, неминуче означатиме, що в розмові вироблено спільну мову.

Це не просто зовнішній процес припасування інструментів; хибно буде навіть казати, що співрозмовники пристосовуються один до одного; здебільшого у розмові, що відбувається, вони підвладні самій істині тієї справи, яку вони обговорюють, і тоді з них обох утворюється нова спільнота. Аби досягти взаєморозуміння в бесіді, замало просто викласти свою точку зору, — але взаєморозуміння, поєднуючи співбесідників, змінює їх настільки, що вони більше не є тим, чим були доти[328].

[328]. Див.: *Gadamer H.-G.* Was ist Wahrheit? Zeitwende, 1, 28, 1957, S. 226 — 237 (Bd. 2 der Ges. Werke, S. 44 — 56).

Частина третя

ОНТОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ ГЕРМЕНЕВТИКИ НА ПРОВІДНІЙ НИТЦІ МОВИ

Єдина передумова герменевтики — це мова

Ф. Шляйєрмахер

1. Мова як середовище герменевтичного досвіду

Ми кажемо, що ми «ведемо бесіду», але чим справжня ця бесіда, тим менше «ведення» бесіди залежить від волі того чи того співбесідника. Так, справжня розмова завжди виявляється не тим, що ми хотіли «вести». Взагалі буде правильніше казати, що нас утягли чи, навіть, що ми вплуталися до розмови. У тому, як за одним словом падає друге, у тому, яких поворотів, якого розвитку й завершення набуває бесіда, — у всьому цьому є, звісно, щось від «ведення», хоча в такому «веденні» співрозмовники виявляються швидше веденими, ніж ведучими. Що «з'ясується» під час бесіди, того заздалегідь ніхто не скаже. Взаєморозуміння або поразка внаслідок розмови аналогічні події, що трапляється з нами. Лише коли розмову скінчено, ми можемо говорити, що розмова «удалася» або ж що «доля не посприяла». Все це означає, що у розмови своя власна воля й що мова, якою ми говоримо, несе в собі свою власну істину, тобто «відкриває» й виводить до світла щось таке, що відтепер стане реальністю.

Уже при аналізі романтичної герменевтики ми бачили, що розуміння ґрунтується аж ніяк не на спробах поставити себе на місце іншого або виявити до нього безпосередню увагу. Зрозуміти те, що нам говорить інший, означає дійти взаєморозуміння в тому, що стосується суті справи, а зовсім не поставити себе на його місце й відтворити його переживання. Ми наголошували, що здійснюване таким чином осягнення смислу завжди містить у собі аплікацію. Тепер ми звертаємо увагу на те, що *весь цей процес — процес мовний*. Недарма власна герменевтика розуміння, спроба оволодіти розумінням як мистецтвом, а це і є темою герменевтики, — традиційно належать до сфери граматики й риторики. Мова — це те середовище, де відбувається процес обопільної домовленості співбесідників і виникає обопільне розуміння з приводу самої справи.

Умови, за яких здійснюється кожне взаєморозуміння, краще за все видні на прикладі ускладнених ситуацій, що стають на перешкоді взаєморозумінню. Так, дуже повчальним є такий мовний процес, коли створюється можливість бесіди на двох чужих одна одній мовах, —

процес перекладу. Перекладач повинен переносити смисл, що підлягає розумінню, до того контексту, в якому живе учасник розмови. Добре відомо, що це зовсім не означатиме, ніби перекладач перекручує той смисл, який має на увазі другий співбесідник. Навпаки: смисл має бути збережений; втім, оскільки він має бути зрозумілий у контексті нового мовного світу, тут він набуває вираження зовсім по-іншому. Тому всякий переклад уже становить витлумачення; можна навіть сказати, що він буде завершенням цього витлумачення.

Отже, приклад перекладу дає нам змогу збагнути мовну стихію як середовище, де здійснюється взаєморозуміння шляхом свідомого опосередкування. Звичайно, подібні штучні заходи не є нормою для бесіди. Переклад не є також нормою нашого ставлення до чужої мови. Радше необхідність удаватися до перекладу схожа на те, що співрозмовники втратили свою самостійність. Де потрібен переклад, там треба змиритися з невідповідністю між точним смислом того, що сказано однією мовою й відтворено іншою мовою, невідповідністю, що її ніколи не щастить побороти. Процес взаєморозуміння відбувається в таких випадках не поміж співрозмовниками, а між перекладачами, бо вони дійсно перебувають в одному й тому ж мовному світові. (Відомо, що немає нічого тяжчого за діалог двома мовами, коли один співбесідник говорить однією, а другий — іншою, оскільки кожен з них, хай навіть розуміє чужу мову, говорити на ній не може. В такому випадку одна з мов ніби прагне захопити ініціативу й, здобувши перевагу, перетворитися на абсолютного посередника взаєморозуміння.)

Де ж досягнуто взаєморозуміння, там не перекладають: там розмовляють. Адже розуміти чужу мову — це, власне, означає, що не потрібен переклад на свою власну мову. Якщо ми справді володіємо мовою, то нам уже не тільки не потрібен переклад, але переклад видається нам неможливим. Розуміння мови ще не є дійсним розумінням і не включає до себе жодної інтерпретації — це життєвий процес. Ми розуміємо мову остільки, оскільки ми у ній живемо: теза, що як відомо, стосується не тільки живих мов, але й мов уже мертвих. Герменевтична проблема полягає, отже, зовсім не у правильному користуванні мовою, а в дійсному взаєморозумінні з того чи того приводу, яке здійснюється у мовному середовищі. Будь якої мови можна навчитися так, що ми вже не перекладатимемо на неї зі своєї рідної мови чи, навпаки, з неї на нашу рідну мову, але ми вже думатимемо цією мовою. Для взаєморозуміння під час бесіди подібне володіння мовою виступає саме як попередня умова. Будь-яка бесіда виходить із єдиної передумови: що співбесідники говорять однією мовою. Тільки там, де можливе мовне взаєморозуміння, розуміння та взаєморозуміння як такі становлять справжню проблему.

Необхідність залучити переклад є граничним випадком, що подвоює сам герменевтичний процес, тобто розмову: вона перетворюється на розмову перекладача з другим учасником і на нашу власну розмову з перекладачем.

Розмова — це процес взаєморозуміння. Тому в кожній справжній розмові ми виходимо у слова когось іншого, дійсно враховуємо його точку зору і ставимо себе на його місце: але не для того, щоб зрозуміти його самого як особистість, а щоб зрозуміти, що він каже. Йдеться про те, щоб оцінити фактичну слушність його думки, аби ми змогли дійти з ним згоди щодо самої обговорюваної справи. Таким чином, ми співвідносимо його думку не з ним самим, а з нашими власними — правильними чи помилковими думками. Але там, де ми справді розглядаємо іншого як конкретну особистість, наприклад, у випадку медичного опиту чи допиту звинуваченого, там ситуація взаєморозуміння відсутня[1].

Все те, що характеризує ситуацію взаєморозуміння під час розмови, стає, власне, герменевтичним феноменом там, де йдеться про «розуміння текстів». Візьмімо знову ж таки граничний випадок, яким є переклад із чужої мови. Будь-хто погодиться, що переклад тексту, хоч би як глибоко перекладач відчував свого автора, є не відновленням того душевного стану, в якому перебував колись автор, а відтворенням самого тексту, яке керується розумінням смислу сказаного в ось цьому тексті. Безперечно, йдеться тут про витлумачення, а не про звичайне повторення того ж самого процесу. Текст постає перед читачем у новому світлі — світлі вже іншої мови. Вимога відповідності оригіналу, яку ми висуваємо до перекладу, не знімає принципової різниці між мовами. Хоч як би ми прагнули точності, ми все одно мусимо тут приймати інколи досить сумнівні рішення. Коли ми хочемо наголосити в перекладі якийсь важливий, з нашої точки зору, момент оригіналу, то нам нічого не лишається, як тільки затемнити або взагалі пропустити інші його моменти. Однак те ж саме характерне й для витлумачення. Переклад, подібно до всякого витлумачення, означає перевисвітлення *(Überhellung)*, спробу подати щось у новому світлі. Той, хто перекладає, мусить брати на себе виконання такого завдання. Він не має права залишити в перекладі нічого такого, що не було б цілком ясним для нього самого. Він мусить розкривати карти. Звичайно, можливі граничні випадки, коли щось в оригіналі (й навіть для «первісного читача») дійсно залишиться незрозумілим. Хоча саме тут уяскравлюється той скрутний стан, в якому завжди перебуває перекладач. Він повинен сказати з усією точністю, як саме він розуміє текст. Утім, оскільки він не здатен віддати всі виміри свого тексту, остільки це означатиме для нього постійну відмову та зречення. Кожний переклад, що сумлінно ставиться до свого завдання, вужчий і примітивніший за оригінал. Навіть коли він являє собою майстерне наслідування оригіналу, певні відтінки й напівтони неминуче у ньому зникають. (У найрідкісніших випадках творчого наслідування

[1] Само-переміщенню на місце когось іншого, коли цікавишся індивідуальністю того іншого, а не його фактичною слушністю, відповідає схарактеризована вище (с. 337 і далі) несправжність тих питань, що ставляться в подібній розмові.

подібна втрата може бути заповнена чимось іншим чи навіть привести до нових досягнень; я маю тут на увазі те своєрідне душевне здоров'я, що набуло вияву в бодлерівських «Квітах зла», коли їх переклав Стефан Ґеорґе.)

Часто перекладач болісно усвідомлює дистанцію, що відділяє його від оригіналу. В самому його поводженні з текстом є щось від зусиль досягти взаєморозуміння під час усної бесіди. Але то ситуація найтяжчого взаєморозуміння, коли дистанція між власною та чужою думкою сприймається, врешті-решт, така, що не знімається. І подібно до того, як розмова, де теж існують такі відмінності, які не знімаються, вагання між протилежних висловлювань, здатна в підсумку дійти компромісу, так і перекладач, зважаючи та добираючи, знаходить найкраще рішення, яке в усіх випадках може бути тільки компромісом. Як у розмові ми, щоб зрозуміти точку зору співбесідника, ставимо себе на його місце, так і перекладач воліє поставити себе на місце автора. Але знову ж таки подібно до того, як і в бесіді, це ще не означатиме, що відтворення вдалося. Очевидно, що структури тут аналогічні. Взаєморозуміння під час бесіди містять у собі готовність співбесідників до одного й того ж, їхню готовність узяти до уваги чуже й невідповідне власним думкам. Коли це діється з обох боків, і кожний співрозмовник, зберігаючи свої власні аргументи, зважає ще й аргументи протилежної сторони, — тоді в непомітній і довільній взаємодії точок зору (ми називаємо це обміном думками), можна, зрештою, знайти спільну мову й спільне рішення. Тим же чином перекладач повинен відстоювати за рідною мовою всі її права й водночас брати до уваги чуже або навіть вороже у тексті та його виразах. Проте не виключено, що такий опис перекладацької праці надміру спрощує реальне становище. Навіть у подібних граничних випадках, коли треба перекладати з однієї мови на іншу, навряд чи можна відокремити, по суті, справу від мови. І дійсно, відтворити текст зможе тільки той перекладач, який зуміє надати мовного вираження тому предметові, що його відкриває перед ним оригінальний текст, тобто знайти мову, яка буде і його власною й водночас відповідною оригіналові[2]. Тож становище перекладача, по суті, збігається з ситуацією інтерпретатора.

Приклад перекладача, що долає прірву поміж мовами, якнайяскравіше демонструє стосунки між текстом та інтерпретатором, відповідні обопільності взаєморозуміння під час бесіди. Кожний перекладач — це інтерпретатор. Іншомовність означає лише граничний випадок загальної герменевтичної складності: чужості та її подолання. У схожому, однозначно певному смислі чужими постають воістину всі «предмети», з якими має справу традиційна герменевтика. Завдання відтворення, що стоїть перед перекладачем, відрізняється від загальногерме

[2] Тут виникає проблема «відчуження», про що Шадевальдт робить цікаві зауваження у післямові до свого перекладу «Одіссеї» (RoRoRo. Klassiker, 1958, S. 324).

невтичного завдання, яке ставить перед собою кожний текст, не якісно, а лише з точки зору традиції.

Звичайно, це не означатиме, ніби герменевтична ситуація, в якій ми перебуваємо стосовно тексту, повністю збігається з тією, в якій знаходяться двоє учасників усної бесіди. Адже у випадку текстів ідеться про «чітко фіксовані життєві вияви»[3], які мають бути зрозумілими, тобто лише завдяки одному з учасників герменевтичної розмови, інтерпретатору, інший учасник, текст, взагалі здобувається на голос. Лише завдяки йому письмові визначення ще раз перетворюються на смисл. Проте завдяки такому зворотному перетворенню, що відбувається при розумінні, на мову здобувається сама справа, те, про що говориться в тексті. Як і в випадку справжньої розмови, сама спільна справа єднає партнерів, а в цьому випадку — текст і інтерпретатора. Подібно до того, як усний перекладач утворює можливості взаєморозуміння винятково завдяки своїй причетності до обговорюваної справи, достоту так і для інтерпретатора необхідною умовою є його власна причетність до смислу тексту.

Отже, можна цілком слушно говорити про *герменевтичну розмову*. Але з цього випливає, що герменевтична розмова, як і розмова справжня, має виробити певну спільну мову й що така розробка спільної мови настільки ж мало, як і під час усної бесіди, є підготовкою якогось інструмента, що слугує цілям взаєморозуміння, хоча й збігається з самим процесом розуміння та взаєморозуміння. Поміж двома учасниками такої «розмови» відбувається, неначе між двома живими людьми, комунікація, що переважає звичайне пристосування одного до одного. Текст надає мовного вираження певній справі, але те, що саме це йому вдається, — заслуга інтерпретатора. Участь беруть обидві сторони. Тому те, що має на увазі текст, зовсім не схоже на якусь непохитну точку зору, яку вперто обстоюють і яка наводить того, хто хоче зрозуміти, лише на одне — і єдине запитання: яким чином зміг інший дійти настільки абсурдної думки? У цьому смислі при розумінні, поза всяким сумнівом, ідеться зовсім не про «історичне розуміння», що реконструює процес появи тексту. Навпаки, ми прагнемо *«зрозуміти сам текст»*. Однак це означатиме, що власні думки інтерпретатора від самого початку беруть участь у відбудові смислу тексту. Дійсно, визначальним є власний горизонт інтерпретатора, але не як певна власна точка зору, яку вперто зберігають чи проштовхують, а, швидше, як думка й можливість, що її ми вводимо до гри й ставимо на карту, й вона допомагає нам справді усвідомити собі те, що говориться в такому тексті. Вище ми вже описували це як процес злиття горизонтів. Тепер ми вивчаємо цей процес як *спосіб здійснення розмови* — розмови, в якій набуває вираження певна справа, причому не тільки моя справа або справа мого автора, а спільна наша справа.

[3] *Droysen I. G.* Historik ed. Hübner, 1937, S. 63.

Розробка передумов для усвідомлення того систематичного значення, що має для кожного розуміння мовний характер бесіди, — це заслуга німецького романтизму. Романтизм навчив нас, що розуміння й витлумачення є, в підсумку, одне й те ж саме. Ми бачили, що тільки завдяки цьому винаходу поняття інтерпретації втратило власне педагогічно-оказіональне значення, якого воно набуло у XVIII ст., й посіло своє систематичне місце, характерне тим ключовим становищем, яке здобула проблема мови для філософії загалом.

Від часів романтизму вже неможливо уявити собі всю справу так, нібито ми просто приєднали до нашого розуміння необхідні для витлумачення поняття, беручи у міру потреби з якогось мовного резерву, де вони лежать напоготові. *Навпаки: мова — це універсальне середовище, в якому здійснюються саме розуміння. Способом такого здійснення є витлумачення.* Це зовсім не означає, нібито не існує ніякої окремої проблеми вираження. Різниця між мовою тексту й мовою тлумача або прірва, що відділяє оригінал від перекладача, аж ніяк не є третьорядним питанням. Навпаки: проблема мовного вираження є проблемою самого розуміння. Кожне розуміння — це витлумачення, а кожне витлумачення розгортається в середовищі мови, яка, з одного боку, прагне виразити у словах сам предмет, а з другого — є мовою самого тлумача.

Отже, герменевтичний феномен виявився особливим випадком стосунків між мисленням та мовою, чия загадкова близькість призводить до утаювання мови та мислення. Витлумачення, достоту як і розмова, є колом, замкнутим у діалектиці питання й відповіді. У середовищі мови здійснюються справжні історично-життєві стосунки, які ми можемо назвати розмовою і в випадку витлумачення текстів. Мовна характеристика розуміння — це *конкретність дієво-історичної свідомості.*

Сутнісний зв'язок поміж мовою та розумінням виявляється насамперед у тому, що історичне передання існує в середовищі мови, отож пріоритетний *предмет* витлумачення сам має мовну природу.

а) Вербальність як визначення герменевтичного предмета

Той факт, що мова належить до самої сутності передання, має власні герменевтичні наслідки. Розуміння мовного передання має своєрідні переваги над будь-яким іншим переданням. Звичайно, мовне передання поступається, наприклад, пам'яткам образотворчого мистецтва у тому, що стосується безпосередньої наочності, — але цей недолік безпосередності не є якимось дефектом, це — уявний недолік, і в ньому, в абстрактній чужості всіх «текстів» своєрідно відбувається споконвічна належність усього мовного до розуміння взагалі. Мовне передання є чимось переданим нам у власному смислі слова, тобто тут не просто збереглося та дійшло до нас на шляхах мовного передання, не просто залишилося від минулого, але було нам передано, тобто сказа

но: чи то у формі безпосередньої передачі, що й утворює дійсне життя міфів, переказів та звичаїв, чи то у вигляді письмового передання, знаки якого нібито безпосередньо призначені для кожного, хто здатний їх прочитати. Той факт, що суть передання вербальна і має мовний характер, набуває свого повного герменевтичного значення, напевне, там, де передання стає *письмовим*. У писемності мова звільняється від процесу мовлення. Передане у письмовій формі — сучасне кожній сучасності. В ньому своєрідно співіснують минуле й сучасне, адже сучасна свідомість має вільний доступ до всього, що їй передано на письмі. Вільна від усної традиції, що поєднує з сучасним звістки з минулого, звертаючись безпосередньо до літературного передання, свідомість, яка розуміє, набуває змоги розширювати й переміщувати свої горизонти й тим самим збагачувати свій власний світ, поглибивши його на цілий вимір. Засвоєння літературної традиції плідніше навіть за той досвід, що його ми набуваємо, коли подорожуємо та заглиблюємося в чужі мовні світи. Читач, що заглибився в чужу мову й літературу, здатний кожної миті повернутися до себе самого; тобто він одночасно перебуває там і тут.

Письмове передання не є уламком якогось пощезлого світу; воно від самого початку здіймається над цим світом, переходячи до іншої сфери, до сфери того смислу, який воно висловлює. Ідеальність слова — ось що підносить усе мовне над тими кінцевими та минущими визначеннями, які й личать залишкам колишнього буття. Носієм передання є не ось цей, скажімо, рукописний текст, уламок минулого, а неперервність пам'яті. Саме завдяки пам'яті передання стає часткою нашого власного світу, й те, що воно нам каже, само вже безпосередньо здобувається на мову. Там, де до нас доходить письмове передання, там ми не просто довідуємося про певні частковості, а саме вже пощезло людство, його загальне ставлення до світу робляться приступними для нас. Тож якщо певна культура взагалі не пов'язана з письмовим переданням, якщо від неї лишилися тільки німі свідчення, то й наше розуміння її буде хистким і фрагментарним, а наших знань про неї ми ще не назвемо історією. Навпаки: тексти завжди надають вираження певному цілому. Безглузді рисочки, чужі й незрозумілі, виявляються, хай-но нам пощастить їх прочитати, цілком зрозумілими із самих себе — причому до такого рівня, що навіть випадкові помилки й вади того передання можуть бути виправлені, якщо зрозуміти сув'язь цілого.

Так, письмові тексти ставлять перед нами власне герменевтичне завдання. Писемність є самовідчуженням. Подолати його, прочитати текст, є, отже, найвищим завданням розуміння. Навіть самі письмові знаки якогось, наприклад, напису неможливо розібрати й правильно вимовити, коли ми не спроможні заново перетворити текст на мову. Однак нагадаймо, що подібне зворотне перетворення на мову завжди спрямовує ще й ставлення до того, що має на увазі текст, до тієї справи, про яку ось тут ідеться. Процес розуміння здійснюється тут цілком у смисловій

сфері, опосередкованій через мовне передання. Тому який-небудь напис ставить герменевтичне завдання лише тоді, коли вже наявне (припустімо, правильне) її розшифрування. Тільки в широкому розумінні можна говорити про герменевтичне завдання стосовно неписьмових пам'яток. Адже вони не можуть бути зрозумілими з самих себе. Те, що вони означають, є, по суті, питанням їхнього витлумачення, а не дешифрування й дослівного розуміння.

У писемності мова набуває своєї справжньої духовності, оскільки перед лицем письмового передання свідомість, яка розуміє, сягне цілковитої суверенності. Тепер її буття ні від кого не залежить. Читаючи, свідомість потенційно володіє власною історією. Не випадково ж разом із виникненням літературної культури поняття філології, схильності до мовлення, повністю перейшло на всеохопливе мистецтво читання, утративши свій первісний зв'язок із турботою про мовлення та аргументацію. Читаюча свідомість неминуче постає вже історичною свідомістю, що перебуває у стані вільної комунікації до історичної оповіді. Тому є всі підстави прирівняти, що й зробив Гегель, початок історії до моменту виникнення волі до передання, до «тривалості спогаду»[4]. Адже писемність — це не просто якийсь випадковий додаток до усного передання, який нічого в ньому не змінює. Воля до збереження, воля до діяльності може, звичайно, існувати й без писемності. Проте лише письмове передання здатне відокремити себе від звичайного буття залишків минулого життя, що дозволяють людському буттю вибудувати здогади про себе самого.

Те, що передають написи, не має первісної причетності до тієї вільної форми передання, яку ми назвали літературою, оскільки їхнє буття пов'язане з буттям уламків минулого, хай то буде камінь чи інший матеріал. І навпаки: про все те, що дійшло до нас шляхом переписування, можна сказати, що воля до тривалості утворила тут свою власну форму буття, що продовжується, й саме її ми назвали літературою. Це не просто певна наявність пам'яток та знаків. Радше те, що становить літературу, здобуло собі певну сучасність стосовно всякої сучасності. Розуміти її — означає не висновки робити про зникле життя, а самим по собі бути причетними до сказаного. Тут ідеться, власне, не про стосунки між двома особами, наприклад читачем і автором (автор може бути взагалі невідомий), а про причетність до того повідомлення, яке робить нам текст. Там, де ми розуміємо, цей смисл сказаного завжди присутній, цілковито незалежно від того, чи можемо ми з цього тексту скласти собі уявлення про його автора, чи ні, й незалежно від того, чи прагнемо ми взагалі використати цей текст як джерело інформації про минуле.

Пригадаймо, що від початку й передовсім завданням герменевтики було розуміння текстів. Тільки Шляйєрмахер обмежив значення пись-

---

[4] Див.: *Hegel G. W. F.* Die Vernunft in der Geschichte, S. 145.

мової фіксації для герменевтичної проблеми, коли побачив, що проблема розуміння існує ще й стосовно усної мови, навіть більше: що саме тут вона знаходить своє справжнє завершення. Вище[5] ми показали, яким чином той психологічний поворот, що його Шляйєрмахер тим самим надав герменевтиці, закрив власне історичний вимір герменевтичного феномена. Насправді ж писемність має для герменевтичного феномена центральне значення остільки, оскільки в письмовому тексті свобода від переписувача чи автора, так само як і від означеного адресата, набуває свого справжнього буття. Те, що зафіксовано письмово, ніби здіймається у нас на очах до такої смислової сфери, до якої причетні всі, хто вміє читати.

Звісно, писемність видається феноменом, ніби вторинним відносно мови взагалі. Адже в основі мови письмових знаків лежать власне мова, мова усна. Однак той факт, що мова здатна перетворюватися на писемність, ніяк не може бути вторинним для самої його суті. Навпаки, ця здатність засновується на тому, що мова *(Sprechen)* сама причетна до чистої ідеальності смислу, який проголошує в ній себе. 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. Текст хоче бути зрозумілим не у вигляді життєвого вияву *(Lebensausdruck)*, а в тому, що він говорить. Писемність є абстрактною ідеальністю мови. Ось чому смисл того або іншого запису принципово підлягає ідентифікації й відтворенню. Тільки те, що в ідентифікації залишиться ідентичним, і було насправді записане. Звідси зрозуміло, що тут не може бути й мови про відтворення в строгому розумінні слова. Під відтворенням тут розуміється не повернення до того первісного процесу, коли щось було сказане чи записане. Розуміння при читанні тексту означає не повторення чогось, що вже було, а причетність до дійсного смислу. Методична перевага, властива писемності, полягає в тому, що герменевтична проблема постає тут у власному чистому вигляді, звільнена від усіх психологічних моментів.

Зрозуміло, те, що, на нашу думку й з точки зору наших завдань, становить методологічну перевагу, є водночас і виявом специфічної слабкості, характерної для всього писемного більше, ніж для власної мови. Завдання розуміння постає перед нами з особливою виразністю, як тільки ми усвідомлюємо подібну слабкість усього писемного. Для цього досить пригадати Платона, який бачив своєрідну слабкість письмового мовлення в тому, що «письменам» ніхто не може прийти на допомогу, коли вони стають жертвою довільного або мимовільного нерозуміння[6].

Як відомо, Платон вважав писання безпораднішим за усну мову *(to*

[5] С. 175 і далі, с. 376 і далі

[6] Див.: Plato, 7, Brief 341 c, 344 c, Phaidr. 275.

asthenes tōn logōn), і коли у випадку цієї останньої він вимагає звернутися до діалектики, аби прийти на допомогу її слабкості, у випадку ж письма вважаючи це за безнадійне, то тут слід бачити, звичайно ж, іронічне перебільшення, яким він огортає власну літературну творчість і мистецтво. Насправді ж із писанням справи такі самі, що й з усною мовою. Коли в одному випадку існує мистецтво видимості й мистецтво істинного мислення, софістика й діалектика, то, відповідно, існує й відокремлене мистецтво писання, отож одне належить софістиці, друге діалектиці. Насправді ж існує мистецтво писання, здатне прийти на допомогу думці, й саме до нього слід віднести мистецтво розуміння, що надає такої ж допомоги написаному.

Все письмове, як ми вже говорили, є своєрідною відчуженою мовою і потребує зворотного перетворення своїх знаків на мову та смисл. Але що з вини писемності смисл набуває своєрідного самовідчуження, то це зворотне перетворення й постає як власне герменевтичне завдання. Смисл того, що сказане, має бути заново висловлений, причому винятково на основі того, що передано нам через письмові знаки, тобто дослівно. На відміну від висловленого усно, витлумаченню письмових текстів більше нізвідкіля сподіватися на допомогу. Тому все тут залежить від «мистецтва» писання[7]. Сказане усно в дуже високому ступені витлумачує саме себе: за допомогою манери, тону, темпу тощо, а також тих обставин, за яких його сказано[8].

Однак існують письмові тексти, що — скажемо так — читаються самі собою. Цей факт лежить в основі знаменної суперечки про дух і букву філософії, — суперечки, яка відбулася між двома найвидатнішими німецькими письменниками-філософами, Шіллером і Фіхте[9]. Але, що характерно, суперечку цю годі владнати за допомогою тих естетичних критеріїв, які були використані з обох боків. По суті справи, тут ідеться зовсім не про естетику гарного стилю, а про герменевтичну проблему. «Мистецтво» писати так, аби думки читача були збуджені й приведені до стану продуктивного руху, має надто мало спільного із повсякденними риторичними чи естетичними способами. Радше воно цілком і повністю полягає в тому, аби збудити читача до самостійного продумування думок автора. «Мистецтво» писання зовсім не прагне до того, щоб його розглядати саме як мистецтво. Мистецтво писання, як і мистецтво мовлення, не є самоціллю, а тому не є первісним предметом герменевтичних зусиль. Тому невиразні та «погано» відображені на папері думки стають для розуміння не своєрідним зручним приводом

---

[7] Звідси випливає колосальна різниця між «мовленням» і «писанням», між стилем усної доповіді й тими куди більшими стилістичними вимогами, які повинні задовольняти літературний твір.

[8] Кіппенберг розповідає, що Рільке якось так прочитав уголос одну зі своїх «Дуїнських елегій», що слухачі навіть не відчули усієї складності його поезії.

[9] Див. листування, викликане працею Фіхте «Про дух і букву в філософії»: Fichtes Briefwechsel, 2. Band., V. Kap.

продемонструвати власне герменевтичне мистецтво в усьому блиску, а, навпаки, граничною ситуацією, коли хитається головна передумова усього герменевтичного мистецтва, однозначність смислу, що розуміється текстом.

Усе письмове претендує на те, що воно може бути перетворене на мову лише з нього ж самого, й ця претензія на смислову автономію сягає так далеко, що навіть перше виконання, наприклад читання постом своїх віршів, робиться сумнівним, якщо увага читачів переключена з того, на що спрямована наша увага, коли ми, власне, розуміємо, на щось інше. Оскільки йдеться про істинний смисл тексту, його витлумачення уже підведено під реальну норму. Саме цю вимогу висуває Платонова діалектика, прагнучи вивести на передній край власне логос, причому фактичні учасники розмови здебільшого не встигають за нею. Особлива слабкість письмового, його завищена, порівняно з живою мовою, потреба допомоги, має свій зворотний бік: завдання розуміння. Тут, як і в усній бесіді, розуміння має прагнути до підсилення смислу того, що сказано. Те, що сказано в тексті, має бути вивільнене від усіх випадкових моментів й осягнуте у тій чистій ідеальності, в якій воно набуває цілковитої значущості. Отже, письмова функція, саме завдяки тому, що вона цілком відокремлює смисл вислову від того, хто цей вислів робить, перетворює читача, який розуміє, на адвоката своєї претензії на істину. Саме таким чином той самий читач пізнає у всій значущості те, що до нього звертається, й те, що він розуміє. Те, що він зрозумів, є завжди чимось більшим за просту чужу думку, — це можлива істина. Саме це й стає очевидним завдяки відокремленню сказаного від мовця й тій стабільній тривкості, що її надає сказаному письмова фіксація. Ось чому та обставина, що — як ми вже казали[10] — у людей неписьменних ніколи не виникає підозри в неправдивості написаного, має герменевтичне обґрунтування, оскільки все писане для них — це ніби документ, що сам себе засвідчує.

Все письмове є насправді пріоритетним предметом герменевтики. Автономія читання підтверджує те, що стало виразним на прикладі чужомовності та проблем перекладу; розуміння не є психологічною транспозицією. Смисловий горизонт розуміння не може бути обмежений ні тим, що мав на увазі автор, ні обрієм того адресата, кому первісно був призначений текст.

Не можна вкладати у текст нічого такого, чого не могли мати на увазі автор і первісний читач: на перший погляд це правило видається розумним герменевтичним каноном, до того ж повсюдно визнаним. Проте насправді цей канон може застосовуватися лише у деяких граничних випадках. Адже тексти зовсім не вимагають від нас, аби ми розуміли їх як вираження суб'єктивності автора. Тому смисл тексту не може бути визначений з точки зору подібної суб'єктивності. Хоча

[10] Пор. вище, с. 253 і далі.

сумнівним є не тільки обмеження смислу ось цього тексту через «справжні» думки *автора*. Ані в тому випадку, коли, прагнучи до об'єктивного визначення смислу тексту, ми будемо розглядати його як явище певної епохи й звернемося до його первісного читача (що й є головною настановою Шляйєрмахера), — ми не вийдемо за рамки довільних визначень. Саме поняття адресата, сучасного авторові, може претендувати на обмежену критичну роль. Адже що таке сучасність? Позавчорашні та післязавтрашні слухачі завжди входять до числа тих, до кого ми звертаємося ніби сучасники до сучасників. Де пролягає межа, що відокремлює нас від такого «післязавтра» і, зрозуміло, виключає того чи того читача із безлічі тих, до кого ми звернулися? Хто вони, сучасники, й що таке претензія на істину, яку висуває текст перед лицем оцього різноманітного переплетіння «позавчора» та «післязавтра»? У понятті первісного читача — сила-силенна неусвідомленої ідеалізації.

Наше проникнення до суті літературного передання призводить до принципового сумніву щодо герменевтичної легітимності самого поняття первісного читача. Ми бачили, що літературу характеризує воля до збереження й передачі. Той, хто переписує що-небудь і передає далі, знову ж таки має на увазі своїх власних сучасників. Тому посилання на первісного читача, подібно до посилання на автора, видається нам надто вже грубим історико-герменевтичним каноном, не здатним по-справжньому описати смисловий горизонт тексту. Зафіксоване письмово є незалежним від випадковостей свого походження й свого автора й відкритим назустріч новим позитивним стосункам. Нормативні поняття, на кшталт точки зору автора чи розуміння первісного читача, являють собою насправді порожнє місце, але його щоразу наповнюють знову.

b) Вербальність як визначення герменевтичного процесу

Тим самим ми підійшли до другого аспекту стосунків вербальності й розуміння. Не тільки пріоритетний предмет розуміння, історичне передання, має мовну природу — сама суть розуміння пов'язана з мовою. Ми виходили з того постулату, що розуміння вже є витлумаченням, оскільки воно вибудовує власної значущості. Та аби надати вираження думці тексту в його фактичному змісті, ми повинні перекласти його на свою мову, тобто ми проводимо його до взаємодії зі сферою усіх можливих думок, в якій рухаємося ми самі, коли висловлюємося й готові до вислову. Ми вже дослідили логічну структуру цього процесу на прикладі того виняткового становища, що його посідає *питання* як герменевтичний феномен. Коли ми тепер звернемося до мовного характеру кожного розуміння взагалі, ми знову, хоча й з другого боку, повернемося до діалектики питання й відповіді.

Ми відкриваємо тут такий вимір, якого не подужало домінуюче са-

морозуміння історичної науки. За правилом, історик вибирає поняття, аби за їх допомогою описати історичну своєрідність власного предмета, без справжньої рефлексії стосовно їхнього походження й виправданості. Тут він керується лише своїм фактичним інтересом, без урахування того, що подібне застосування понять, яке він обрав, може мати фатальні наслідки для його власних завдань, оскільки ці поняття наближають історично чуже до вже відомого, а тому навіть за найнеупередженішого підходу первісно підпорядковують іншість предмета перед-поняттям історика[11].

Всупереч усій науковій методиці тут він поводиться, як кожна людина, бо він, дитя свого часу, кориться безмежному пануванню перед-понять і перед-судів своєї епохи.

Оскільки історик не зізнається навіть самому собі в такій наївності, він, безперечно, не спроможний дійти того рівня рефлексії, якого вимагає від нього його ж справа. Проте його наївність робиться воістину згубною, коли він починає усвідомлювати всю цю проблематику й висуває вимогу взагалі зректися власних понять і мислити лише у поняттях епохи, яка розглядається[12]. Ця вимога, що звучить як послідовне проведення історичної точки зору, виявляється в очах читача наївною ілюзією. Наївність такої претензії полягає зовсім не в тому, що подібна вимога залишиться нездійсненною, а мета — недосяжною, оскільки інтерпретатор неспроможний повністю втілити ідеал власної неучасті. В такому випадку це був би абсолютно законний ідеал, і мова б велася про можливо більше наближення до нього. Законна вимога історичної свідомості: розуміти епоху, виходячи з її власних понять, — означає насправді щось зовсім інше. Вимога відсунути набік сучасні поняття зовсім не означатиме наївного перенесення себе у минуле. Швидше це — історично обмежена вимога, що взагалі має сенс тільки стосовно наших власних понять. Історична свідомість зраджує себе саму, коли, прагнучи до розуміння, хоче позбутися того, що тільки й робить розуміння можливим. Насправді ж *мислити історично* — означає *проводити ті зміни, яких зазнають поняття минулих епох*, коли ми самі починаємо мислити цими поняттями. Історичне мислення завжди, від самого початку, містить у собі опосередкування цих понять із нашим власним мисленням. Спроби усунути з витлумачення свої власні поняття не тільки неможливі, але й безглузді. Адже тлумачити саме й означає: ввести до гри свої власні перед-поняття: аби думка тексту дійсно здобула мову.

Під час аналізу герменевтичного процесу ми описали досяжність горизонту витлумачення у вигляді процесу злиття горизонтів. Це по-

---

[11] Пор. вище, с. 336 і особливо цитату з Ф. Шлегеля.

[12] Див. мої зауваження до праці: *Rose H.* Klassik als Denkform des Abendlandes, in: «Gnomon», 1940, S. 433 f. (Bd. 5 der Ges. Werke, S. 353 — 356.) Тепер я бачу, що методологічний вступ до «Діалектичної етики Платона» (1931) імпліцитно наводить ту ж саму критику. [Bd. 5 der Ges. Werke S. 6 — 14.]

тверджується тепер ще й з точки зору мовного характеру витлумачення. Завдяки витлумаченню текст повинен здобути мову. Але жодний текст, жодна книга взагалі не заговорять, поки вони не промовляють мовою, спроможною дійти до їхнього читача. Тому витлумачення мусить знайти правильну мову, якщо воно справді хоче допомогти текстові заговорити. Зрозуміло, не може бути жодного правильного витлумачення «у собі» — саме тому, що у всякому витлумаченні йдеться про власне текст. Історичне життя передання якраз і полягає в необхідності все нових і нових засвоєнь та тлумачень. Правильне тлумачення «в собі» є беззмістовним ідеалом і свідчить про нерозуміння самої суті передання. Кожне тлумачення мусить привести себе у відповідність із тією герменевтичною ситуацією, до якої воно належить.

Співвіднесення з ситуацією менше всього означає, що прагнення до правильного витлумачення обертається на його суб'єктивність та оказіональність. Ми зовсім не відмовляємося від досягнень романтизму, що визволив проблему герменевтики від усіх оказіональних мотивів. Тож і для нас витлумачення зовсім не буде справою педагогіки, а здійсненням самого розуміння, яке не тільки для інших (для тих, наприклад, кому призначене тлумачення), а також і для самого інтерпретатора набуває завершеності тільки у виразному мовному витлумаченні. Завдяки мовному характерові витлумачення в ньому вже, зрозуміло, міститься можливий зв'язок і з іншими. Всяка мова поєднує того, хто говорить, із тим, до кого він звертається. Це має відношення й до герменевтичного процесу. Втім, цей зв'язок не перетворює процесу розуміння, що витлумачує, на процес пристосування до ось цієї педагогічної ситуації — такий процес є не що інше, як *конкретизація самого смислу*. Нагадаю про те, як ми відновлювали момент аплікації у його правах, що був повністю виключений із герменевтики. Ми бачили: зрозуміти текст — означає постійно застосовувати його до нас самих, усвідомивши, що будь-який текст, хай його й завжди можна зрозуміти по-іншому, залишається тим же самим текстом, тільки розкривається до нас інакше. Тим самим аж ніяк не релятивізується претензія на істинність, яку висуває тлумачення, й це зрозуміло з того, що кожне витлумачення постає суттєво-мовним. Мовна виразність *(Ausdrücklicheit)*, набута розумінням завдяки витлумаченню, не породжує якогось іншого смислу, окрім уже зрозумілого та витлумаченого. Поняття, що їх ми застосовуємо при витлумаченні, взагалі не тематизовані у розумінні. Їх призначення переважно — щезнути, розчинитися в тому, чому вони, витлумачуючи, дозволили заговорити. Парадоксальним чином витлумачення правильне тоді, коли воно спроможне до подібного зникнення. Однак водночас буде слушним і те, що, призначене до зникнення, воно має бути все ж таки представленим. Можливість розуміння залежить від можливості подібного наступного тлумачення.

По суті, це слушне й у тих випадках, коли розуміння виникає безпо-

середньо й жодного ясного, виразного витлумачення немає. Адже й у цих випадках тлумачення має бути можливе. Проте звідси випливає, що витлумачення потенційно міститься в розумінні. Воно лише засвідчує розуміння й робить його чіткішим. Витлумачення, отже, являє собою не засіб, за допомогою якого здійснюється розуміння, а входить до самого змісту того, що розуміється. А це, нагадаю, означатиме, що не тільки смислорозуміння тексту стає суттєвим у його цілісності, але що при цьому набуває вираження й сама справа, про яку говориться в тексті. Витлумачення ніби зважує саму справу на терезах слів. Загальність цих тверджень підлягає певним характерним модифікаціям, що непрямо їх підтверджують. Там, де ми маємо справу з розумінням і витлумаченням мовних текстів, саме витлумачення, здійснюване в середовищі мови, показує нам, чим завжди є розуміння: таким засвоєнням сказаного, що воно перетворюється на нашу власність. Мовне витлумачення є формою витлумачення узагалі. Тобто воно існує й тоді, коли те, що підлягає витлумаченню, зовсім позбавлене мовної природи, тобто взагалі є не текстом, а, скажімо, музичним чи живописним твором. Не слід тільки дозволяти вводити себе в оману подібним формам тлумачення, які, хоч і не належать до мовних форм, проте насправді потребують мови як власного засновку. Можна, наприклад, продемонструвати що-небудь методом контрасту, тобто поставити поруч дві картини чи прочитати поспіль два вірші, так, що одне буде витлумачувати друге. У подібних випадках наочна демонстрація ніби випереджає мовне тлумачення. Та насправді наведене вище означає, що подібна демонстрація є модифікацією мовного витлумачення. На тому, що тут показано, лежить відблиск тлумачення, що й використовується цим свідченням як наочна абревіатура. Свідчення є витлумаченням у тому ж розумінні, в якому його витлумачено: наприклад, переклад, що підсумовує наслідки витлумачення, чи правильне прочитання вголос певного тексту, що вже повинне знати відповідь на запитання, пов'язані з інтерпретацією, оскільки читати вголос ми можемо тільки те, що розуміємо. Розуміння й витлумачення нерозривно пов'язані між собою.

Очевидно, що з цією обставиною пов'язане й те, що поняття *інтерпретації* прикладається не тільки до наукового витлумачення, але й до художнього *відтворення*, наприклад до музичного чи сценічного виконання. Ми вже показали, що подібне відтворення не є певним другим твором, що накладається на перший, а що саме він і дозволяє творові виявити себе. Він лише вивільнить музику чи драму від тих значків та позначок, у яких вони сховані. Читання вголос — це явище саме пробудження тексту й переклад його на нову безпосередність[13].

---

[13] [Для розрізнення «читання» й «відтворення» пор.: «Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik» in: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 3 — 23, й видруковану там працю: «Text und Interpretation», S. 330 ff.]

Проте з цього випливає, ніби щось подібне стосується й читання про себе. Принципово кожне читання містить у собі витлумачення. Це зовсім не означає, ніби «читання про себе» є своєрідним внутрішнім виконанням, коли твір набуває настільки ж самостійного — хоча й окресленого рамками безпосереднього душевного життя — існування, що й у зовнішньому виконанні, приступному для всіх бажаючих. Зовсім навпаки: це означає, що й внутрішнє виконання не набуває від твору самостійної справжності, але набуде такої лише завдяки вторинному естетичному відрізненню. Інтерпретація, якої набуває музика чи поезія під час виконання, принципово нічим не відрізняється від розуміння тексту при читанні «про себе»: розуміння завжди містить у собі витлумачення. Так само й завдання філолога полягає в тому, щоб зробити тексти приступними для читання й розуміння, а також у тому, щоб захистити розуміння тексту від можливих помилок. У такому випадку немає жодної принципової різниці між витлумаченням, котре текст набуває завдяки виконанню, й тим, що здійснює філолог. Відтворюючи текст, митець може, зрозуміло, словесно пояснювати й виправдовувати своє тлумачення, вважаючи його чимось другорядним й відкидаючи його, немов щось немистецьке, але він не може заперечувати, що воно принципово можливе. Тому й він повинен прагнути до правильного й переконливого розуміння тексту, і йому не спаде на думку заперечувати його зв'язок із текстом. Однак це той же самий текст, яким займається й учений-тлумач. Отож, йому нічого відповісти на те, що його власне розуміння цього твору — розуміння, яке набуває свого вираження в репродуктивному тлумаченні, також може бути зрозумілим, тобто витлумаченим і в цьому витлумаченні, виправданим, а витлумачення здійснюється саме у мовній формі. Але й воно теж зовсім не складає певного нового смислу. Подібно до всякого витлумачення, воно має знову щезнути, доводячи свою дійсність у безпосередності розуміння.

Проникнення у внутрішні взаємозв'язки тлумачення й розуміння допоможе також побороти ту помилкову романтизацію безпосередності, якій митці та знавці віддавалися й віддаються під гаслом естетики геніальності. Витлумачення зовсім не прагне посісти місце самого твору, що витлумачується. Воно не прагне, скажімо, привернути до себе увагу художніми якостями своїх власних висловів. Навпаки, воно зберігає за собою *принципову* акцидентальність. Втім, це має стосунок не лише до слова, що тлумачить, а й до репродукуючої інтерпретації. Словесне тлумачення завжди акцидентальне настільки, наскільки воно вмотивоване герменевтичним питанням, причому не тільки у розумінні мотивованості через педагогічний привід, за допомогою якого обмежували інтерпретацію в епоху Просвітництва, а й у тому, що розуміння завжди становить дійсне звершення[14]. Так само й інтерпре-

[14] Див. с. 285 і далі [а також мої статті в: Bd. 2, IV].

тація, представлена через репродукуюче виконання, принципово акцидентальна, тобто існує не лише тоді, коли ми з дидактичною метою, а тому з особливим «притиском», розігруємо, показуємо або читаємо вголос. Те, що в таких випадках репродукція є витлумаченням в особливому смислі, тобто в розумінні безпосереднього показу й доказу, а отже, містить у собі демонстративне пере-більшення й пере-висвітлення, відрізняє його від будь-якого іншого репродукуючого тлумачення не принципово, а з точки зору градації. Хоча завдяки виконанню сам поетичний чи музичний твір набуває своєї мімічної дійсності, все ж таки кожне виконання мусить розставити свої власні акценти. Тому різниця між ним та демонстративним акцентуванням із дидактичною метою не така вже й велика. Кожне виконання — це тлумачення. І в кожному витлумаченні є момент перевисвітлення.

Все це не дуже помітне, й переважно завдяки тому, що виконання не має існуючого буття й знов щезає в тому творі, який воно репродукує. Та коли ми залучимо для порівняння схожі явища зі сфери образотворчих мистецтв, наприклад, наслідування давніх майстрів, виконані визнаним художником, то ми зіткнемося із тим самим пере-висвітленням у тлумаченні. Щось схоже ми відчуваємо під час перегляду реставрованої кінострічки чи просто коли знову дивимося старий кінофільм, за умови, що ми добре його пам'ятаємо: нам усе видається надміру виразним. Отже, в усіх випадках репродукції можна упевнено говорити про концепцію *(die Auffassung)*, що лежить у її основі, й ця концепція має бути спроможною до принципового самовиправдання. Адже концепція загалом складається з тисячі окремих рішень, і кожне з них прагне бути правильним рішенням. Аргументоване виправдання й витлумачення власної концепції може входити й до завдань самого митця; до того ж, мовне витлумачення здатне бути лише приблизним і ніколи не сягає такої повної конкретності, на яку здатна «художня» репродукція, — що, одначе, не стосується внутрішнього зв'язку кожного розуміння з витлумаченням та принциповою можливістю словесного витлумачення.

Наші твердження про принципову первинність мовного моменту слід розуміти правильно. Звичайно, нам часто видається, ніби мова не здатна висловити те, що ми відчуваємо. Перед лицем приголомшливої реальності самого твору мистецтва завдання передати словами те, що воно нам говорить, видається безнадійним та нескінченним. Також і критика мови легко доведе нам, що наше прагнення й здатність до розуміння постійно сягають далеко за рамки кожного вислову. Водночас усе це нічого не змінює в принциповій первинності мовного моменту. Насамперед, можливості пізнання, що є в нашому розпорядженні, уявляються тим більш індивідуалізованими за ті можливості вислову, що надані нам мовою. Перед лицем соціально мотивованої тенденції до уніфікування, коли мова змушує розуміння до вжитку певних, обтяжливих для нього схем, наша воля до пізнання прагне позбутися всіх схематизацій

та упередженостей. Однак критика на зверхність, на яку ми претендуємо, щодо мови, стосується зовсім не умовностей мовного вираження, а умовностей думок, зафіксованих у мові. Вона, отже, не відкидає суттєвого зв'язку розуміння й мови. Навпаки, вона спроможна цілком підтвердити цей зв'язок. Адже всяка критика, що підіймається, з метою розуміння, над схематизмом наших висловів, сама, своєю чергою, набуває мовного вираження, й, оскільки мова уникає всіх заперечень її придатності, її універсальність крокує в ногу з універсальністю розуму. Тут герменевтична свідомість лише прилучається до того, що складає загальне ставлення мови до розуму. Коли будь-яке розуміння полягає в необхідному стані еквівалентності щодо свого власного можливого витлумачення й коли для розуміння принципово не існує обмежень, то й мовна функція *(die Efrassung)*, яку це розуміння набуває в розумінні, має містити в собі безмежність, що сягає за будь-які рамки. Мова є мовою самого розуму.

Звісно ж, подібна теза не може не викликати подиву. Адже тим самим мова настільки наближається до розуму — що означає: до самих реалій, ним викликаних, — що саме існування різних мов постає справжньою загадкою, оскільки всі вони, здається, однаково близькі й розумові, і реаліям. Того, хто живе у рідній мові, сповнює усвідомлення нічим не перевершеної сумірності вживаних слів щодо тих реалій, які він має на увазі. Здається неможливим, щоб якісь інші слова із такою самою точністю називали те ж саме. Уявляється, що тільки однеєдине, тільки наше власне слово може бути тут придатним, достоту ж однаковою є й сама реальність, яку ми мали на увазі. Вже самі труднощі, пов'язані з перекладом, базуються, врешті-решт, на тому, що слова оригіналу видаються невідривними від самого тексту, так що дуже часто перекладачеві, або зробити текст зрозумілим, доводиться описувати й витлумачувати його, а не перекладати у власному розумінні слова. Що сприйнятливіша наша історична свідомість, то гостріше сприймає вона неперекладність чужого. Тим самим спільність слова й реальності постає для нас чимось подібним до герменевтичного скандалу. Як узагалі ми можемо зрозуміти чуже нам передання, коли ми ось таким чином замкнуті у мові, якою самі говоримо?

Наше завдання: розпізнати ілюзорність такого ходу думки. Насправді ж чутливість нашої історичної свідомості проголошує прямо протилежне. Зусилля, спрямовані на розуміння й витлумачення, завжди будуть осмисленими. Тут набуває вияву висока загальність, з якою розум підноситься над обмеженістю всякої мовної фіксації. Герменевтичний досвід являє собою корректив, за допомогою якого мислячий розум відкидає мовні пута, хоча сам цей досвід набуває мовного вираження.

Із цієї точки зору проблема мови виглядає інакше, ніж для *філософії мови*. Звичайно, множинність мов, а наука про мову займається, власне, їх різноманітністю, і для нас складає певну проблему. Однак ця про

блема зводиться лише до питання, яким чином кожна мова, попри всі відмінності, що відокремлюють її від решти мов, здатна виразити все, що хоче. Наука про мову навчає нас, що кожна мова чинить це на власний розсуд. Ми ж, зі свого боку, питаємо: яким чином у всій різноманітності способів вираження виникає та ж сама єдність думки й мови, причому так, що кожне письмове передання принципово досяжне для розуміння? Отже, нас цікавить протилежне тому, чим займається мовознавство.

Внутрішня єдність мови й мислення — ось та передумова, із якої виходить наука про мову. Лише з цієї причини вона й перетворилася на науку. Адже тільки тому, що існує ця єдність, окупиться та абстракція, за допомогою якої дослідник робить своїм предметом мову. Тільки відкинувши конвенціалістські передсуди теології та раціоналізму, Гердер і Гумбольдт змогли побачити у мові світогляд. Визнаючи єдність мислення й мови, вони дійшли завдання порівняти між собою різні форми такої єдності. Ми виходимо з того самого, але просуваємося нібито у протилежному напрямку. Ми прагнемо, всупереч усім відмінностям способів вираження, зберегти нерозривну єдність мислення й мови, що постає перед нами як єдність розуміння й витлумачення в рамках герменевтичного феномена.

Питання, що спрямовує наші роздуми, є, отже, питанням *зрозумілості всякого розуміння*. Воно тільки здається вторинним. Ми бачили, що витлумачення у поняттях є способом здійснення самого герменевтичного досвіду. Саме тому така складна ця проблема. Тлумач навіть і гадки не має про те, що він вносить до витлумачення себе самого й свої ж власні поняття. Мовна формула до того тісно переплетена з самою думкою інтерпретатора, що вона ніколи не перетворюється для нього на окремий предмет розгляду. Тому зрозуміло, що цей бік герменевтичного процесу повністю перебуває поза увагою. Сюди ж слід додати й те, що реальний стан справ викривлюється через не відповідні йому *мовні теорії*. Само собою зрозуміло, що інструменталістська теорія знаків, що розглядає слово й поняття як готові засоби, або ж такі, що підлягають виготовленню, не задовольняє самої істини герменевтичного феномена. Коли триматися того, що дійсно відбувається в процесі мовлення, й особливо у процесі діалогу між передданням та гуманітарними науками, то необхідно визнати, що тут весь час іде утворення понять. Але це ніяк не означає, ніби інтерпретатор уживає нові чи незвичні слова. Самовживання звичайних слів має за основу зовсім не акт логічного субсумування, за допомогою якого щось одиничне підводилося б під загальність поняття. Пригадаймо, що розуміння завжди містить у собі момент аплікації й остільки весь час здійснює подальший розвиток понятійності. Нам треба взяти це до уваги, коли ми хочемо вивільнити мовну природу розуміння від передсудів так званої лінгвістичної філософії. Тлумач уживає слова й поняття зовсім не так, як ремісник застосовує свій інструмент. Тут ми по-

вини визнати, що понятійність наскрізь пронизує саме розуміння, а тому повинні відхилити всяку теорію, якщо вона не бажає враховувати єдність слова й справи.

Втім, ситуація загалом ще складніша. Постає запитання, а чи задовольняє реальний стан справ власне *поняття мови*, з якого виходять сучасне мовознавство та лінгвістична філософія? Останнім часом деякі представники науки про мову — цілком слушно — вказують, що для сучасного поняття мови за передумову править мовна свідомість, яка сама являє собою результат історичного процесу, а тому не відповідає його началу, особливо ж тому, чим була мова греків[15]. Від цілковитої мовної несвідомості, характерної для класичної античності, стверджують вони, шлях веде до інструменталістського знецінення мови за Нового часу, і лише цей процес усвідомлення, що змінює водночас і саме мовне ставлення, чи не вперше утворює можливість самостійного розгляду власне мови, тобто з точки зору форми, у відриві від будь-якого змісту.

Можна піддати сумніву цю характеристику відповідності мовного ставлення до теорії мови — проте, безсумнівно, що наука про мову й філософія мови виходять у власній роботі з передумови, нібито *форма* мови становить одну-єдину для них тему. Чи буде доречним тут узагалі поняття форми? Чи не є мова, говорячи словами *Кассірера*, взагалі символічною формою? Чи здатні ми при цьому осягнути всю її своєрідність, яка полягає саме в тому, що мовний характер притаманний решті символічних форм, відокремлених Кассірером, а саме: міф, мистецтво, право тощо[16].

Аналізуючи герменевтичний феномен, ми, отже, стикаємося з універсальною функцією мови. Розкриваючи власну мовну природу, герменевтичний феномен набуває універсального значення. Розуміння й інтерпретація специфічним чином співвідносяться з мовним переданням. Але вони підносяться над таким співвіднесенням не лише тому, що всі, у тім числі й немовні, породження людської культури воліють бути зрозумілими подібно до мовних, але — що принципово важливіше — це й тому, що взагалі все, що за своєю природою може бути зрозуміле, має бути приступним для розуміння й інтерпретації. Щодо розуміння можна сказати те ж саме, що й про мову. І те, й те слід розглядати не просто як певну емпіричну заданість, що може бути піддана емпіричному вивченню. І те, й те в жодному випадку не є простим предметом, але охоплює собою все, що взагалі може зробитися таким[17].

---

[15] Див.: *Lohmann J.* In: Lexis, III u. ö.

[16] Див.: *Kassirer E.* Wesen and Wirkung des Symbolbegriffs, 1956 (містить насамперед праці, опубліковані Варбурзькою бібліотекою); *Hönigswald R.* Philosophie und Sprache, S. 448.

[17] Генігсвальд висловив це так: «Мова — це не тільки факт, але водночас і принцип» (*Hönigswald R.* Philosophie und Sprache, S. 448).

Визнавши цей принциповий зв'язок між мовою та розумінням, ми вже не спроможні, природно, розглядати шлях від мовної несвідомості, через мовне усвідомлення, до знецінення мови[18] як певний однозначний історичний процес. Ця схема, на мій погляд, не відповідає навіть історії мовних теорій, не кажучи вже про власне життя у її живому звершенні. Мова, що живе самим процесом мовлення, мова, що обіймає собою всяке розуміння, зокрема й те, яке здійснює інтерпретатор текстів, 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 форми. Мовна несвідомість як була, так і лишилася дійсним способом *буття* мови. Звернемося краще до *греків*: нагадаймо, що вони, коли перед ними розкрилася єдність слова й предмета у її всевладді та проблематичності, не мали навіть відповідного слова для того, що ми назвали мовою, а також до *християнської думки середньовіччя*, яка, виходячи зі своїх догматико-теологічних інтересів, знов замислилася над тайною такої єдності.

2. Формування поняття «мова» в історії західної думки

а) Мова і логос

За архаїчних епох внутрішня єдність слова й предмета була настільки самоочевидною, що істинне ім'я сприймалося ніби певна частка його носія або навіть немов його представник, тобто як він сам. Характерно, що грецьке визначення того, що ми називаємо словом, *онома*, означає водночас ще й «ім'я», і передовсім ім'я власне. Слово, отже, розглядається з точки зору імені. Але ім'я є тим, чим воно є, тільки тому, що хтось зветься цим ім'ям та відгукується *(hört)* на це ім'я. Воно належить *(gehört)* своєму носію. Правильність імені підтверджується тим, що хтось на нього відгукується. Тому ім'я здається таким, що належить *(angehörig)* до самого буття.

Проте грецька філософія починається саме з відкриття, що слово — це тільки ім'я, тобто що воно не становить собою справжнього буття. Тим самим філософія знищила передсуд у розумінні ролі імен, який раніше вважався непохитним. Грецьке просвітництво бачило проблему стосунків між словом і предметом у світлі двох головних можливостей: віри в слова й сумніву в словах. Схожість із ім'ям зробилася для слова компрометуючою. Ім'я, яке ми даємо кому-небудь або чому-небудь, яке ми можемо змінити, мотивує наш сумнів щодо істинності слів. Чи можна говорити про правильні чи неправильні імена? А хіба можливо не говорити про правильні чи неправильні слова, тобто не вимагати єдності слова й предмета? Й хіба найглибокодумніший з усіх

[18] Так описує цей розвиток Й. Ломан (див.: Lexis, III).

давніх мислителів, Геракліт, не розкрив найглибшого смислу гри слів? Саме на цьому тлі й виникає платонівський «Кратіл», найважливіше з усього написаного греками про мову. Він охоплює всю широчінь проблеми, отож усе, створене греками потім і відоме нам далеко не повністю, навряд чи додало до нього щось істотне[19].

Дві теорії, обговорювані в «Кратілі», намагаються визначити стосунки слова й предмета різними шляхами: конвенціоналістська теорія бачить єдине джерело значення слів в однозначності слововживання, якої досягнуто шляхом домовленості та навчання. Супротивна теорія стверджує природну відповідність слова й предмета, що й визначається поняттям «правильність» *(orthotēs)*. Зрозуміло, що обидві позиції екстремальні й тому зовсім не обов'язково виключають одна одну. В усякому випадку, окрема людина, коли говорить, не ставить питання про «правильність» слів того, що передбачає друга позиція.

Спосіб буття мови, який ми називаємо «загальним слововживанням», обмежує обидві теорії. Рамки *конвенціоналізму* полягають у тому, що ми не можемо довільно змінювати значення слів, коли хочемо, аби мова лишилася *мовою*. Проблема «окремих мов» виявила умови, за яких здійснюється подібне перейменування служників[20]. Внутрішня несамостійність життєвого світу служника, збіг його особистості з його службою роблять можливим те, що звичайно не вдається, з причини претензії з боку особистості на самостійність, на збереження власної гідності. Так само «свою» мову мають діти й закохані, і вони «розмовляють» нею, коли перебувають у рамках свого власного світу; але навіть і це відбувається не так шляхом довільного виявлення значень, як способом розробки певних мовних навичок. В усіх випадках спільність певного світу — навіть коли це тільки світ гри — лишається передумовою для «мови».

Проте рамки *теорії схожості* настільки ж і очевидні: неможливо, звертаючись до самих предметів, критикувати мову в тому розумінні, що слова, мовляв, «неправильно» віддають ці предмети. Мова взагалі не дається нам у вигляді звичайного засобу, до якого ми звертаємося, який ми готуємо, аби з його допомогою про що-небудь повідомити й робити розрізнення між речами[21]. Обидві інтерпретації виходять із простого буття *(Dasein)* слів, їхньої зручності *(Zuhandensein)*, розглядаючи самі речі, як щось уже заздалегідь усвідомлене. Обидві вони беруться за діло надто пізно. Постає запитання: чи не прагне Платон, показавши неспроможність обох екстремальних позицій, поставити під

[19] Ще й досі зберігає свою цінність виклад Германа Штайнталя (див.: *Steinthal H.* Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, 1864). [Тим часом тут варто згадати й вельми значущу книгу К. Гайзера: *Gaiser K.* Name und Sache in Platons «Kratylos» (Abhandl. Der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos. -histor. Klasse Abh. 3, Jg. 1974), Heidelberg 1974]

[20] Див.: *Plato*. Krat., 384 d.

[21] Krat., 388 c.

питання певну спільну для них обох передумову? Його мета видається мені цілком ясною, що й треба особливо підкреслити, враховуючи постійне використання Платонового «Кратіла» для вирішення систематичних проблем філософії мови: за допомогою цього обговорення сучасних для нього теорій мови Платон прагне показати, що мова, претензія на правильність мови *(orōthotēs tōn onomatōn)* не досягають істини сущого *(alētheia ton ontōn)* і ми повинні пізнавати суще з нього самого *(aneu tōn onomatōn)*, не вживаючи слів *(auta ex heautōn)*[22].

Тим самим проблема рішуче переходить до нової площини. Діалектика, на яку все націлено, претендує, очевидно, на те, аби обгрунтувати мислення за допомогою самого нього, розкривши його назустріч його істинному предмету, «ідеям», і таким чином побороти владу слів *(dynamis tōn onomatōn)* і їх демонічне технізування в софістичному мистецтві аргументації. Піднесення над сферою слів *(onomata)* через діалектику аж ніяк не означає, ніби справді можливе якесь вільне від слів пізнання; воно означає лише, що зовсім не *слово* відкриває нам доступ до істини, а саме навпаки, лише пізнання речей вирішує питання щодо «сумірності» слова.

Ми визнаємо слушність усього наведеного вище, хоча й залишаємося невдоволеними: адже від відповіді на питання про справжні стосунки слова й речі Платон, вочевидь, ухиляється. У «Кратілі» він наголошує, що питання про те, яким чином ми взагалі можемо пізнавати все суще, надто складне; там же, де він говорить про це, тобто де він описує справжню суть діалектики, наприклад, у відступі VII листа[23], мова розглядається як внутрішній момент, характерний сумнівною неоднозначністю. Він належить до того, що саме напрошується й пропонує себе *(proteinomena)*, й що справжній діалектик повинен відкинути, так само як і чуттєву видимість речей. Чисте мислення ідей, «діаноїя», є беззвучною *(aneu phōnēs)* бесідою душі з самою собою. Логос[24] є вихідним із такого мислення потоком звуків, що йде через вуста *(rhema dia tou stomatos meta phthongou)*: тому зрозуміло, що цей чуттєво-звуковий момент не може претендувати на самостійне значення та істину. Платон, безсумнівно, *не* думає про те, що процес мислення, осягнутий як бесіда душі з самою собою, сам включає до себе зв'язок із мовою, тому, коли ми й знаходимо певні вказівки на це у VII листі, то лише в контексті діалектики пізнання, тобто у спрямованості всього руху пізнання до «єдиного» *(auto)*. Хоча зв'язок із мовою й визнано тут у принципі, він не виступає у власному дійсному значенні, а є лише одним із моментів пізнання, діалектичну попередність якого розкриває пізнання самої речі. Ми, таким чином, дійшли висновку, що відкриття ідей Платоном затемнило справжню суть мови ще більше,

[22] Krat., 438 d — 439 b.
[23] *Plato*. VII. Brief, 342 ff.
[24] Soph., 263 e, 264 a.

ніж теорії софістів, які розробляли власне мистецтво *(technē)* за допомогою мови й шляхом зловживання мовою.

У всякому випадку, там, де Платон на шляху до своєї діалектики підноситься над тим рівнем дискусії, що був намічений у «Кратілі», ми не знаходимо жодного іншого погляду на мову, окрім того, що вже обговорювався на цьому рівні: знаряддя, відображення, його виготовлення та оцінка з точки зору прообразу, самих речей. Таким чином, навіть не визнаючи за сферою слів *(onomata)* жодної самостійної пізнавальної функції та вимагаючи піднесення над цією сферою, Платон утримує той горизонт, у межах якого було поставлене питання щодо «правильності» імен. Навіть там, де він (наприклад, у VII листі) взагалі нічого не хоче знати про природну правильність імен, він усе одно продовжує користуватися ставленням схожості *(homoion)* як певним виміром: відображення та прообраз стають для нього метафізичною моделлю, в рамках якої він мислить узагалі кожне ставлення до поетичного. Мистецтво ремісника, достоту як і мистецтво божественного деміурга, мистецтво оратора чи мистецтво філософа-діалектика, — всі вони відображують через свої власні засоби істинне буття речей. Тут завжди присутня дистанція *(apechei)*, навіть коли справжній діалектик її здолає. Головним елементом істинного мовлення було і є слово *(onoma й rhēma)* — те ж саме слово, в якому істина приховує себе аж до непізнаваності й цілковитого зникнення[25].

Коли поглянути тепер на давній спір про «правильність імен» у тому вигляді, в якому він ведеться у «Кратілі», то всі обговорювані там теорії несподівано набувають нового інтересу, що виходить за межі власних цілей та намірів Платона. Адже обидві теорії, що спростовуються у Платона Сократом, не розглянуті тут у всьому їх значенні. Конвенціоналістська теорія зводить «правильність» слів до присвоєння імен, ніби до охрещення речей іменами. З точки зору цієї теорії ім'я жодним чином не претендує на пізнання самих речей — та Сократ збиває з пантелику прибічника такої цілком тверезої точки зору тим, що, виходячи з різниці між істинним та хибним логосом, змушує його визнати, що й складові частини логосу, слова *(onomata)* можуть бути істинними чи хибними, й, з другого боку, пов'язує найменування як момент мовлення з буттям, що відкривається у мовленні *(ousia)*[26]. Подібне ствердження настільки несумісне з конвенціоналістською теорією, що, виходячи з нього, неважко, навпаки, дедукувати певну «природу», яка надає мови іменам та присвоєнню імен. Те, що уявлення про «правильність» імен, набуте подібним чином, веде до своєрідного стимологічного сп'яніння та найабсурдніших висновків, — визнав сам Сократ. Проте й обговорення протилежної тези, згідно з якою слова існують від природи *(phu*

---

[25] [Хоча пор. вище *mimesis* (с. 112), а також значущу зміну *mimesis* на *methexis*, яку робить Арістотель у своїй «Метафізиці» (A 6, 987 b 10 13)].

[26] Див.: *Plato*. Krat., 385 b, 387 c.

sei), відбувається якось дивно. Очікувалося, що ця теза також буде спростована шляхом розкриття помилковості того висновку, на якому вона ґрунтується і який з істини речей виводить істину слів (фактичне виправлення цієї точки зору ми бачимо у «Софісті»), — проте нічого подібного не відбулося. Дискусія вперто дотримується принципових передумов «природної» теорії, а саме принципу схожості, й лише потроху обмежує його: коли «правильність» імен дійсно ґрунтується на правильному, тобто відповідному самим речам, утворенню імен, то навіть і в цьому випадку, достоту як і при всякій такій відповідності, існують різні ступені та міри правильності. Але навіть у «малому» ступені правильне, коли воно відображує хоча б рельєф *(typos)* предмета, уже цілком може бути використаним[27]. Та слід піти ще далі: слово — за звичкою та угодою — може бути зрозуміле навіть тоді, коли воно містить у собі звуки, абсолютно не схожі на саму річ, а тому весь принцип схожості починає хитатися, і його спростовують приклади слів, що потрібні для визначення чисел. Тут не може бути ніякої схожості хоча б тому, що числа взагалі не мають стосунку до видимого та рухомого світу, й до них, очевидно, підходить лише принцип домовленості.

Відмова від *природної теорії* звучить досить примирливо, у тому плані, що принцип конвенції повинен вступати в дію там, де не безсилий принцип схожості. Платон, здається, вважав, що принцип схожості загалом розумний, але застосовувати його треба у певних рамках та обережно. Домовленість, що набуває вираження в практичному слововживанні й визначає правильність слів, може, звичайно, використовувати принцип схожості, але вона не прив'язана до самого принципу[28].

Це вельми поміркована точка зору: проте вона містить у собі принципову передумову, згідно з якою слова не мають дійсного пізнавального значення, — висновок, що підноситься над усією сферою слів та питанням їх правильності, одночасно відсилає до пізнання самих речей. Очевидно, саме це є тим єдиним, що потрібно Платону.

Все ж аргументація Сократа, спрямована проти «Кратіла», хоча й дотримується схеми віднаходження та виявлення імен, містить у собі цілу низку положень, які не можуть бути прийняті. Визнання того, що слово — це знаряддя, підготовлене нами з метою навчання й можливості розрізняти речі, тобто, що це — певне суще, спроможне тією чи іншою мірою відповідати власному буттю, — все це вже така постановка питання про сутність слова, яка аж ніяк не є безсумнівною. Ставлення до речей, про що саме тут йдеться, — це розкриття речі, яку розуміють. Слово правильне тоді, коли воно зображує річ і саме — таким чином — є зображенням *(mimēsis)*. Зрозуміло, тут ідеться не про зображення як наслідування, тобто безпосереднє відображення, коли відображувалося б звукове чи видиме явище речі, але у слові має бути розкритим буття

[27] Krat., 432 a ff.
[28] Krat., 434 e.

(ousia). Постає запитання: а чи пасують для цього вживані у діалозі поняття *mimēma* й *dēlōma*, що розуміється в ролі *mimēma*?

Коли слово, що називає предмет, називає його як те, чим воно є, оскільки воно само набуло якраз того значення, за допомогою якого називається предмет, що розуміється в цьому випадку, — то це зовсім не обов'язково містить у собі стосунок відображення. Звичайно, до суті *mimēma* належить те, що в ньому зображується, та й дещо інше, окрім того, що воно саме собою представляє. Звичайне наслідування, «буття-як-щось», отже, завжди надає рефлексії змоги піднятися над буттєвою дистанцією між наслідуванням та взірцем. Проте слово називає предмет настільки внутрішнішим, духовним чином, що тут уже немає місця для такої дистанції, для «більш» чи «менш» правильного відображення. Кратіл цілковито має слушність, коли тут заперечує. Він також слушно говорить, що всяке слово завжди «правильне». Та й справді, безглуздо тут говорити про помилкове слово[29]. Коли ж що не так, тобто слово позбавлене значення, то це просто порожній звук.

Звісно, буває й так, що ми назвали кого-небудь не його справжнім іменем, а чи помилково вжили «неправильне слово» на означення певної речі. Втім, у такому випадку неправильне не слово, а його вживання. Воно лише позірно «наклалося» на той предмет, для означення якого його вжито. Насправді ж це слово призначене для чогось іншого, і як таке воно цілком правильне. Також і той, хто вивчає іноземну мову, заучує вокабули, тобто значення незнайомих слів, передбачаючи при цьому, що саме це — їхні істинні значення, одержані з дійсної мови й передані йому через словник. Можна переплутати ці значення; але це все одно означає: вжити хибно «правильне» слово. Отже, можна говорити, про *абсолютну довершеність* слова, оскільки між його чуттєво-зримою *(sinnenfälligen)* з'явою та його значенням не існує чуттєвого *(sinnliches)* зв'язку, а також і дистанції. Тому Кратіл міг би й не повертатися під ярмо схеми «прообраз — відображення». Зрозуміло, відображення характерне тим, що воно, хоча й не є звичайним подвоєнням прообразу, схоже на нього, тобто являє собою щось інше й вказує на зображуване через нього інше, про-образ, своєю недовершеною схожістю. Проте на ставлення слова до свого значення це, вочевидь, не поширюється. Адже коли Сократ визнає, що слова — на відміну від творів живопису *(zōa)* не тільки правильні, але й істинні *(alēthē)*[30], це, подібно до миттєвого спалаху, осяває абсолютно затемнену істину. Звичайно 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. У Сократовому трактуванні всі слова «істинні», тобто їх небуття зводиться до їхнього значення, тоді як відображення бувають більше чи менше схожими на про-

[29] Krat., 429 bc, 430 a.
[30] Krat., 430 d[5].

образ, а тому порівняно з самою річчю та її «з'явою» — більш чи менш правильними.

Але — як завжди у Платона — сліпота Сократа щодо спростовуваної ним думки має фактичні обґрунтування. Кратіл сам не усвідомлює, що значення слів не ідентичне з тими речами, які вони називають, а ще менше усвідомлює він — на цьому й ґрунтується таємна перевага Сократа, — що логос, мовлення, й здійснюване в ньому розкриття речей є чимось іншим порівняно з простим розумінням значень, що містяться в словах, і саме на цьому засновується дійсна спроможність мови передавати правильне, істинне. Від нерозуміння такої дійсної спроможності мовлення передавати істину (до неї належить і зворотна можливість, можливість не-істинного, *pseudos*), постає софістичне зловживання мовленням. Коли логос розуміється як зображення речі *(dēlōma)*, її розкриття, причому ця істинна функція мовлення не відокремлена, в принципі, від означального характеру слів, — тоді відкривається властива самій мові можливість уводити в оману. Тоді починають думати, що у слові ми маємо саму річ. Триматися слів — це здається законним шляхом пізнання. Та буде правильним і протилежне: де ми маємо справу з пізнанням, там істина мовлення повинна складатися з істини слів, як із власних елементів, і подібно до того, коли ми передбачаємо «правильність» цих слів, тобто їх природну сумірність щодо тих речей, які вони називають, тим же чином можна витлумачувати й елементи слів, літери, з точки зору того, як вони відображують речі. Ось ті висновки, до яких спонукає свого співбесідника Сократ.

Але при цьому залишиться неусвідомленим те, що істина речей полягає в мовленні, тобто в остаточному підсумку, в цілісній думці про речі, а не в окремих словах, і навіть не у всіх словах мови, разом узятих. Подібна нерозпізнаваність і дозволила Сократові спростувати усі влучні заперечення з боку Кратіла. Він застосовує проти нього вживання слів, тобто мовлення, логос, із його можливостями істини й брехні. На перший погляд, ім'я, слово є істинним чи помилковим залежно від того, чи вживається істинним, чи помилковим способом, тобто правильно чи неправильно підводиться під суще. Але подібне підведення вже не становитиме підведення самого слова, це вже логос, і воно набуває у такому логосі належного вираження. Наприклад, назвати когось Сократом — це означає сказати, що саме ця людина і зветься Сократ. Отже, підведення, що є логос, становить щось значно більше за просту відповідність слів і речей, яка відповідає вченню елеатів про буття й передбачається у теорії відображення. Саме тому, що закладена в логосі істина не є істиною простого сприйняття *(noein)*, не є простим виявлення *(Erscheinenlassen)* буття, але завжди ставить буття у певну перспективу, завжди *щось* визнає за ним та присуджує йому, — саме тому не слово *(onoma)*, а логос є носієм істини (звичайно, не- істини теж). Звідси неминуче випливає, що для такої системи зв'язків, а саме на них логос розчленовує річ, тим самим інтерпретуючи її, висловленість, а от-

же, й зв'язок із мовою, є чимось цілком вторинним. Легко зрозуміти, що *не слово, а число* — ось справжня парадигма поетичного, число, найменування якого є, звичайно ж, чистісінькою угодою й «точність» якого саме в тому, що кожне число визначається власним становищем у ряді чисел, тобто є чистим розумовим утворенням, *ens rationis*, — не в тому розумінні, ніби воно позбавлене всілякої іншої буттєвої значущості *(Seinsgeltung)*, а в розумінні його довершеної розумності. Оце і є, власне, той результат, яким завершується «Кратіл», і цей результат має далекосяжні наслідки, що вплинули на усі подальші роздуми про мову.

Коли сфера логосу в різноманітності своїх виявів зображує сферу поетичного, то *слово* виявляється, подібно до числа, простим *знаком* точно визначеного й , отже, наперед відомого буття. Тож постановка питання, в принципі, перевертається. До суті *знака* належить те, що його буття дорівнює його вживанню, причому так, що вживання полягає лише в тому, що знак указує на певне щось. У цій функції він повинен виокремлюватися з оточення, де ми його знаходимо та сприймаємо як знак; тим самим він знімає власне речове буття *(Dingsein)* і розчиняється (зникає) у своєму значенні: знак — абстракція вказування як така.

Отже, знак менш за все підкреслює свій власний зміст. Він може не мати й схожості з тим, на що він вказує; коли він і матиме її, то ця схожість спроможна бути тільки схематичною. Але це означає, що увесь видимий власний зміст зведено до мінімуму, здатного прийти на допомогу його функції указування. Що певнішим є визначення чого небудь річчю-знаком, то більше знак є чистим знаком, тобто він вичерпується через власну підпорядкованість тому, що він означає. Так, письмові знаки підпорядковані певним звуковим тотожностям, знаки чисел — певним кількостям, а це найдуховніші з усіх знаків, оскільки їхня підлеглість тотальна й повністю їх вичерпує. Ознаки, знаки-симптоми і т. ін. духовні настільки, наскільки ми розглядаємо їх як знаки, тобто з точки зору їхньої вказівності *(Verweisendsein)*, абстрагуючи від усього іншого. Буття-знак засновується тут на чомусь іншому, що як річ-знак є водночас і чимось для себе, має власне значення, відмінне від того, що воно означає як знак. У подібних випадках знак набуває свого власного значення лише завдяки суб'єктові, що сприймає його як знак, — «його абсолютне значення не в ньому самому, тобто суб'єкт перебуває у ньому тільки в знятому вигляді»[31], — це завжди є певним безпосереднім сущим (й воно завжди існує в єдності з іншим сущим — навіть письмові знаки, наприклад, набувають у рамках певного декоративно-цілого орнаментальної цінності), — й лише на основі такого безпосереднього буття воно здатне бути вказуючим, ідеальним. Різниця між його буттям і його значенням абсолютна.

Інакше склалася справа у випадку протилежної крайності, що віді-

---

[31] *Hegel*. Jeneser Realphilosophie, I, 210. [Тепер у: Bd. 6 der Ges. Werke, Jenaer Systementwürfe, I, Hamburg, 1975, S. 287.]

грала свою роль у визначенні природи слова: у випадку *відображення*. Зрозуміло, відображення теж містить у собі протилежність між своїм буттям та своїм значенням, проте воно знімає з себе цю протилежність, причому саме завдяки власній схожості з прообразом. Воно набуває такої вказівної або зображувальної функції не завдяки суб'єктові, що сприймає його як знак, а завдяки своєму власному фактичному змісту. Це не просто знак. Адже у ньому представлено, зроблено таким, що перебуває тут, присутнє в ньому відображення. Саме тому його можна оцінювати з точки зору його схожості, тобто з огляду на те, *наскільки* воно дозволяє не-присутньому бути присутнім у собі самому.

Цілком виправдане питання, чи є це слово тільки «чистим» знаком, а чи все ж таки містить у собі щось від «образу», було принципово дискредитоване у «Кратілі». Оскільки твердження, що слово — це відображення, доведено тут до абсурду, залишається, вочевидь, тільки одна можливість: слово — це знак. Такий результат — хоча розрізнення й не проводилося з усією ясністю, — випливає з негативних дискусій у «Кратілі» й підкріплюється відсилкою свідомості до інтелігібельної сфери, отож відтоді рефлексія над мовою взагалі замінила поняття образу *(eikōn)* поняттям знака *(sēmion* або *sēmainon)*. Це вже не просто зміна термінології; тут набув вираження певний поворот у мисленні про мову, який став визначальним для цілої епохи[32]. Те, що істинне буття має вивчати без слів, якраз і означає, що самобуття слів як таке *(Eigensein)* не відкриває нам шляху до істини, хоча й усі наші розвідки, питання й відповіді, навчання та розрізнення речей не обходяться, звісно ж, без допомоги з боку мови. Це свідчить: мислення настільки піднялось над самобуттям слів, використовує їх як звичайні знаки, з допомогою яких до поля нашого зору потрапляє саме позначене, думка чи річ, що стосунок слова до предмета виявляється чимось цілком вторинним. Слово — це не просто засіб повідомлення, виявлення *(ekpherein)* та ви-словлення *(logos prophorikos)* думки за допомогою голосу. До наслідків усього цього належить і те, що, з точки зору, ідеальної системи знаків, єдиний смисл якої полягає в однозначній відповідності всіх знаків означеному, влада слів *(dynamis tōn onomatōn)*, притаманна всім конкретним історичним мовам широчінь варіацій випадкового, виявляється звичайною перешкодою для їхнього вжитку. Ідеал певної *characteristica universalis* — ось що випливає з усього цього.

Виключення всього того, чим є мова понад її доцільне функціонування як знака-засобу, отже, самоподолання мови завдяки системі штучних, однозначно визначених символів,— такий ідеал освіти XVIII та XX століть був би ідеальною мовою взагалі, оскільки їй відповідала б цілісність усього, що підлягає пізнанню *(das All des Wissbaren)*, буття як предметність, що є в розпорядженні суб'єкта. Не можна вважати серйозним

[32] Значення стоїчної граматики й розробки латинської понятійної мови з метою відобразити грецьку підкреслює Й. Ломан (див.: Lexis, II, u. ö.).

запереченням те, що жодна математична мова подібних знаків немислима без мови, за допомогою якої вводяться до вжитку його умовні позначення. Ця проблема «метамови» може виявитися й нерозв'язною, оскільки містить у собі певний ітеративний процес. Хоча незавершеність цього процесу зовсім не виключатиме принципового визначення того ідеалу, до якого він прагне.

Доведеться визнати також, що розробка наукової термінології, хоч би яким обмеженим було її застосування, становить певну фазу цього процесу. Адже що таке *термін*? Слово, значення якого однозначно обмежене, оскільки під ним розуміється цілком визначене поняття. Термін завжди є чимось штучним, оскільки або власне слово штучно, або,— що буває частіше,— вже уживане слово вилучають із широти й повноти його значень і закріплюють за певним поняттям. Порівняно з живим життям значень уживаних у мові слів — життям, для якого, на що слушно вказував Вільгельм фон Гумбольдт[33], суттєво властива певна широта коливань, — термін є ніби закам'янілим словом, а термінологічне вживання слова — це ж своєрідне насильство над мовою. Однак, на відміну від чистої мови знаків логічного числення, застосування термінології (навіть у модусі запозичень) переплітається з живою мовою. Не буває суто термінологічного слововживання, і навіть найштучніші, ненормальні для мови вирази (що підтверджує приклад штучних висловів сучасної реклами) повертаються до живого життя мови. Непрямо це підтверджується ще й тим, що досить часто термінологічні розбіжності не утримують у мові, а тому постійно дезавуюються реальним слововживанням[34]. Це, очевидно, означає, що їм доводиться поступатися вимогам мови. Тут досить буде згадати хоча б те безсиле менторство, з яким неокантіанство намагалося протистояти вживанню слова «трансцендентальний» замість «трансцендентний», а ще використання слова «ідеологія» в позитивно-догматичному розумінні, яке набуло загального поширення всупереч його початковому полемічно-інструментальному відтінку. Ось чому й інтерпретатор наукових текстів мусить постійно рахуватися із взаємодією термінологічного й вільного використання слова. Сучасні тлумачі античних текстів легко схиляються до недооцінки цієї вимоги, оскільки поняття в сучасній науковій мові штучніше, а отже, й фіксованіше, ніж то було в античності, яка не знала запозичень і мала зовсім небагато штучних слів.

Принципове подолання випадковості історичних мов та невизначеності їхніх понять можливе тільки завдяки математичній символіці комбінаторика подібної послідовно проведеної системи знаків дозволила б — такою була ідея Ляйбніца — набути нових істин, що мають ма

---

[33] Див.: *Humboldt W. v.* Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus, § 9.

[34] Досить пригадати вживання Арістотелем слова *φρόνησις*; він вживає його й не термінологічно, що ставить під сумнів наші історичні висновки, на що я колись указував В. Стеру (див.: *Gadamer H.-G.* Das aristotelische Protreptikos, in:«Hermes», 1928, S. 1946 ff.) [Пор. тепер у: Bd. 5 der Ges. Werke, S. 164 — 186].

тематичну достовірність, оскільки *ordo* (порядок), відображуваний через таку систему знаків, мав би відповідності у всіх мовах[35]. Цілком зрозуміло, що претензія з боку Ляйбніца на те, що *characteristica universalis* (універсальна характеристика) буде й *ars inveniendi* (мистецтвом відкриття), ґрунтується саме на штучності такої символіки: вона робить можливим числення, тобто віднаходження зв'язків завдяки формальним закономірностям комбінаторики й незалежно від того, чи відкриває нам досвід відповідні зв'язки у самих речах. Так, проникаючи в царину можливого, мислячий розум набуває своєї найвищої досконалості. Людський розум не знає адекватнішого пізнання, ніж *notitia numerorum* (пізнання чисел)[36], й усяке числення наслідує такий зразок. Хоча, в принципі, людська недосконалість не припускає адекватного пізнання *a priori* й тому не здатна обійтися без досвіду. Пізнання за допомогою таких символів не є чітким і виразним пізнанням, адже символ не означає наочної даності. Це — «сліпе» пізнання, оскільки символ посідає місце дійсного пізнання, лише вказуючи на можливість його набуття. Ідеал мови, до якого прагне Ляйбніц, — це, отже, «мова» розуму, *analysis notionum* (аналіз понять), що, виходячи з «перших» понять, вивів би всю систему істинних понять, відображуючи тим самим усе суще в цілковитій відповідності з божественним розумом[37]. Людський дух міг би, таким чином, пролічити заново саме створення світу, осягнуте як божественне числення, яке з усіх можливостей буття вираховує щонайкращі.

Насправді такий ідеал показує, що мова є чимось іншим, ніж проста система знаків, пристосована для позначення предметного цілого. Слово — це не просто знак. У певному важко збагненному розумінні воно все ж таки є чимось подібним до відображення. Треба лише зважити крайню протилежну можливість — чисту штучну мову, аби визнати відносну слушність такої архаїчної теорії мови. Слову притаманна загадкова пов'язаність із «відображеним», приналежність до буття того, що відображене. Це треба розуміти у найширшому й найпринциповішому розумінні, а не тільки в тому, що міметичний стосунок бере певну участь в творенні мови. Це розуміння не підлягає жодному сумніву. Саме таким було розуміння Платона, і так само мислить наука про мову ще й сьогодні, відводячи звуконаслідуванню певну роль в історії утворення слів. Але принципово мова розуміється тут як щось абсолютно відокремлене від розумового буття, ніби певний суб'єктивний інструментарій. Із цього випливає, що, розуміючи мову подібним чином, ми

---

[35] *Leibniz*. Erdm., S. 77.

[36] *Leibniz*. De cognitione, veritate et ideis (1684), Erdm., p. 79 ff.

[37] Як відомо, вже Декарт у листі до Мерсенна від 20. 11. 1629 розвинув, орієнтуючись на побудову математичних знаків, ідею такої звукової мови розуму, що містила б у собі всю філософію. Ляйбніц знав про цього листа. Перші спроби до цього, хоча й з платонізуючими обмеженнями цієї ідеї, знаходимо вже у Миколи Кузанського, «Трактат про розум», III, p. VI.

посуваємося тим же шляхом абстрагування, наприкінці якого стоїть раціональна конструкція штучної мови.

Насправді ж, як на мене, то цей шлях відволить нас від суті мови[38]. Вербальність належить до самої думки про речі, отже, мислити систему істин як певну заздалегідь дану систему буттєвих можливостей, що під них треба підвести використовувані суб'єктом знаки, — усе це чистісінька абстракція. Слово мови не є знаком, до якого ми звертаємося, не є також і знаком, що його ми робимо чи подаємо іншим, а є певною сущою річчю, й ми сприймаємо її, навантажуючи ідеальністю озвучення, аби тим самим зробити зримим якесь інше суще. Тут обидві позиції хибні. Швидше ідеальність значення міститься в самому слові. Слово завжди наперед є значенням. Проте, з іншого боку, немає жодних підстав гадати, ніби слово передує будь-якому досвідові сущого й тільки зовнішньо приєднується до вже набутого досвіду, визначаючи його панівну роль. Досвід не можна уявляти собі у вигляді спочатку безсловесного досвіду, який лише згодом, набуваючи імені, робиться предметом рефлексії — немовби шляхом підведення під загальність слова. Навпаки, частиною самого себе. Ми шукаємо слушного слова, тобто такого слова, що належить самій речі, отож сама річ набуває голосу в цьому слові. Навіть коли все це й не імплікує простих стосунків відображення, слово все одно належить до самої речі хоча б у тому розумінні, що воно не підводиться під неї, подібно до знака, колись потім. Арістотелівський аналіз утворення понять шляхом індукції, до якого ми вже зверталися вище, непрямо свідчить про те ж саме. Хоча сам Арістотель і не пов'язував утворення понять із проблемою утворення слів та навчання мови, але вже Фемістій у своєму парафразі показує його саме на прикладі того, як діти навчаються мови[39]. У такому ступені мова присутня в логосі. Коли грецька філософія й не передбачала подібних відносин між словом і річчю, мовленням і мисленням, то обґрунтування цього в тому, що мисленню доводилося боронити себе від тісного зв'язку між словом і річчю, що в ній живе людина, яка говорить. Панування над мисленням цієї «найрозмовнішої з усіх мов» (Ніцше) було настільки великим, що зусилля філософії спрямовувалися на те, щоб вивільнитися від такої залежності. Тому вже від ранніх часів грецькі філософи змагалися з «онома», вбачаючи в ньому щось таке, що бентежить і збиває з пантелику мислення, спираючись у цій боротьбі на постійно здійснювану в мові ідеальність. Це вже стосується Парменіда, який мислив істину речей із логосу, й повністю набуло вияву від часів платонівського повороту до мовленого, за яким іде й Арістотелева орієнтація форм буття на форми висловлення *(schēmata tēs katēgorias)*.

---

[38] Zu An. Post., B 19.

[39] Див. парафраз Фемістія на «Другу аналітику» Арістотеля. [Я добре усвідомлюю, що те саме визнає й «linguistic turn», про який тоді, на початку 50-х, я ще нічого не знав. Пор. моє посилання на нього в моїй праці: «Die phänomenologische Bewegung» (Kl. Schr. III, S. 150 — 189; тепер у: Bd. 3 der Ges. Werke).]

А що логос визначається тут спрямуванням до «сйдосу», то власне буття мови мислиться винятково як те, що вводить у помилку, й зусилля думки спрямовується на його вигнання та підкорення. Тому критика правильності імен, здійснювана у «Кратілі», являє собою перший крок на тому шляху, наприкінці якого розташувалась інструментальна теорія мови Нового часу та ідеал розумної системи знаків. Затиснуте між образом та знаком, буття мови могло лише знівелюватися до чистого знакобуття *(Zeichensein)*.

b) Мова і Verbum

Однак існує й інше, зовсім не грецьке уявлення про мову, набагато ближче до її буття, тому не можна вважати, ніби європейська наука цілковито забула про мову. Ми маємо на увазі християнську ідею *інкарнації*. Зрозуміло, інкарнація не є вселенням у тіло *(Einkörperung)*. Ні уявлення про душу, ні уявлення про Бога, пов'язані з ідеєю такого вселення, жодним чином не відповідають християнському поняттю інкарнації.

Стосунки душі й тіла, як вони мисляться, скажімо, відповідно до платонівсько-піфагорівської філософії та в цілковитій відповідності до релігійних уявлень про переселення душ, передбачає, швидше, досконалу інакшість душі й тіла. У всіх своїх перевтіленнях душа зберігає власне для-себе-буття, й її визволення від тіла розглядається як її очищення, тобто як відновлення її власного й справжнього буття. Так само й ява божества в людській подобі, що робить саму грецьку релігію такою людяною, не має нічого спільного з інкарнацією. Адже Бог при цьому не перетворюється на людину, він лише являє себе людям у людській подобі, повністю зберігаючи свою надлюдську божественність. Навпаки, «олюднення» Бога, згідно з християнським ученням, включає в себе жертву, яку приймає на себе розіп'ятий Син людський, тобто передбачає певні, зовсім інші, таємничо інші стосунки, теологічним обґрунтуванням яких виступає вчення про Трійцю.

Нам тим більше слід звернути увагу на оцей головний момент християнської релігії, що для християнської думки ідея інкарнації якнайтісніше пов'язана із проблемою слова. Від часів отців церкви й до остаточної систематичної розробки августинізму, здійсненої у пізній схоластиці, витлумачення *таїни Трійці* — найважливіше завдання християнської думки середньовіччя, — спирається на людські стосунки мислення й мови. Догматика йде тут передовсім за прологом Євангелія від Івана, й, хоча вона вирішує свої теологічні завдання за допомогою грецького розумового апарату, вона все ж розкриває перед філософською думкою неприступні для греків горизонти. Коли Слово стало плоттю й коли лише в подібній інкарнації дух набуває своєї остаточної дійсності, то це означає, що логос, нарешті, звільняється від свого спіритуалістичного характеру, який означав водночас і його космічну потенційність. Винят-

ковість, неповторність акту спокути приводить до включення історичного до сфери європейської думки, одночасно вивільнивши феномен мови від його заглиблення в ідеальність смислу й дозволяючи йому перетворитися на об'єкт філософського роздуму. На противагу грецькому логосу слово становить відтепер звичайну подію *(verbum proprie dicitur personaliter tantum)*[40]. Зрозуміло, що людська мова стає тут лише непрямим предметом роздумів. Людське слово слугує лише прикладом, лише вихідним пунктом для теологічної проблеми Слова, *verbum Dei* (Слова Божого), для проблеми єдності Бога-отця й Бога-сина. Проте для нас вирішально важливим є якраз те, що містерія єдності набуває свого відображення саме у феномені мови.

Для цілей, яких прагне патристика, характерне вже те, яким чином вона застосовує елліністичну думку для власних теологічних спекуляцій на тему містерії інкарнації. Спочатку робиться спроба використати стоїчну понятійну протилежність внутрішнього й зовнішнього логосу *(logos endiathetos — prophorikos)*[41]. У стоїків це розрізнення правило насамперед для того, щоб відділити логос як світовий принцип від простого зовнішнього повторення слів[42]. Проте для християнської віри в одкровення протилежний напрямок думки негайно набуває позитивного значення. Показовою тепер стає аналогія з внутрішнім та зовнішнім словом, озвучення слова голосом *(vox)*.

Вже акт творіння відбувається завдяки Слову Божому. Так уже ранні отці церкви зверталися до порівняння з мовою, аби зробити осяжною цю зовсім не грецьку ідею творіння. Однак найголовніше те, що власне акт спасіння, посилання Сина, містерія інкарнації, в самому прологі Євангелія від Івана описується як явлення Слова. Екзегеза добачає в озвученні слова таке саме диво, як і в тому, що Бог став плоттю. Становлення, про яке йдеться в обох випадках, не таке, коли щось одне стає чимось другим. Ідеться не про відокремлення одного від другого *(kat' apokopēn)*, не про зміління внутрішнього слова через його вихід у внутрішнє, взагалі не про становлення іншим, от ніби тим, що витрачає внутрішнє слово[43]. Вже у найперших спробах спертися на грецьку думку можна виявити передусім нову спрямованість до таємного поєднання Отця й Сина, духу та слова. Й коли пряме посилання на озовнішнення слова було, врешті-решт, відкинуте християнською догматикою разом із субординаціоналізмом, то саме це рішення зробило необхідним нове філософське висвітлення містерії мови та її зв'язку з мисленням. Найвеличніше чудо мови не в тому, що слово стає плоттю й набуває зовнішнього буття, а в тому, що те, що виходить назовні й віднаходить себе у зовнішньому виявленні, завжди є словом. Учення церкви, що ут-

---

[40] *Thomas Aq.* I q 34 u. ö.

[41] Надалі я орієнтуюся на повчальну статтю *«Verbe»* у *«Dictionnaire de Théologie catholique»*, а також на «Histoire du dogme de la Trinité» Лебретона.

[42] Die Papageien: Sext. adv. math., VIII, 275.

[43] Assumendo non consumendo (Aug. de Trin., 15, 11).

вердило себе у перемозі над субординаціонізмом, полягає в тому, що Слово є у Бога, причому завжди у вічності; це учення вводить також і проблему мови до внутрішніх сфер думки.

Уже Августин,— а він все ж таки ще обговорює це питання,— не вважає зовнішнє слово, й тим самим усю проблему множинності мов скільки-небудь суттєвою[44]. Зовнішнє слово, подібно до внутрішнього слова, відтвореного внутрішньо, завжди пов'язане з певною мовою *(lingua)*. Втім, той факт, що *verbum* у кожній мові виявляється по-різному, означає лише, що воно не розкривається людським мовам у своєму істинному бутті. З цілком платонічним нехтуванням чуттєвими явищами Августин говорить: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus* (виявляється не таким, якими є, а такими, якими можуть бути побачені чи почуті через тілесні органи). «Істинне» слово, *verbum cordis* (слово серця), абсолютно незалежне від подібних явищ. Воно не може бути ні вимовленим *(prolativum)*, ні обсягнутим подібно до звука *(cogitativum in similitudine soni)*. Отже, це внутрішнє слово постає дзеркалом і образом Слова Божого. Коли Августин і схоластики, здобуваючи понятійні засоби для загадки Трійці, розглядають проблему слова *(verbum)*, то їхню тему становить винятково це внутрішнє слово, слово серця, та його стосунок до *intelligentia*.

Отож тут висвітлюється цілком певний момент сутності мови. Чудо мови править за дзеркало таїни Трійці, оскільки слово, яке є істинним словом, бо воно промовляє про саму річ, не є чимось для себе й нічим не хоче для себе бути: *nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur* (нічого не має саме по собі, а тільки завдяки знанню, з якого народжується). Його буття полягає в тому, що воно розкриває, робить очевидним. Те ж саме стосується й містерії Трійці. Також і тут важливе не земне явлення Спасителя як таке, а насамперед його божественність, його єдиносутність із Богом. Осягнути в подібній єдиносутності самостійне особисте існування Христа — таке завдання теології. Для цього використовується людське ставлення, яке видно на прикладі слова духу, *verbum intellectus*, йдеться про щось більше, ніж простий образ, оскільки за всієї своєї недосконалості людська співвіднесеність мови й мовлення відповідає божественним стосункам Трійці. Внутрішнє слово духу настільки ж єдиносутнє мисленню, як і Бог-син Богу-отцю.

Постає запитання, чи не пояснюється тут незрозуміле за допомогою незрозумілого. Що то за слово, яке лишається внутрішньою мовою мислення і не набуває жодного звукового образу? Чи існує воно взагалі? Хіба все наше мислення не здійснюється в рамках якоїсь певної мови, і хіба ми не знаємо, зрештою, що мислити слід певною мовою, аби

---

[44] Стосовно всього наведеного нижче див. насамперед: *Augustin*. De trinitate, XV, 10 — 15. [Тим часом Г. Ріпанті довів у своєму чудовому дослідженні, що в «De doctrina christiana» закладено головні риси біблійної герменевтики, яка описує не методику теології, а способи переживання біблійного читання. Пор.: *Ripanti G.* Agostino teoretico dell' interpretazione, Brescia, 1980.]

справді нею розмовляти? Навіть коли ми згадуємо про свободу, яку має стосовно мовної зв'язаності нашого мислення наш розум — розум, здатний винайти й застосувати штучну мову знаків, здатний перекладати з однієї мови на іншу: починання, що передбачає ще й злет над мовною прив'язаністю до того смислу, що саме розуміється в тексті, — навіть коли ми пригадаємо це все, нам доведеться згадати теж, що кожне таке піднесення само своєю чергою має мовний характер. «Мова розуму» не є мовою для себе. Який же тоді сенс перед лицем нашої мовної зв'язаності, що не знімається, говорити про «внутрішнє слово», яке нібито впливає на чисту мову розуму? Звідки випливає, що слово розуму (якщо перекладати *intellectus* словом «розум»), є справжнім «словом», коли воно нібито не є словом, що дійсно звучить, а також і не внутрішнім привидом такого, але само позначене цим словом як знаком, тобто саме те, що розуміється, що мислиться?

А що вчення про внутрішнє слово має бути фундаментом для теологічного витлумачення Трійці — витлумачення за аналогією, — то сама подібна теологічна постановка питання не допоможе нам просунутися далі. Радше нам слід запитати себе: що ж воно таке, це «внутрішнє слово»? Воно не може бути просто грецьким логосом, розмовою, що душа веде сама з собою. Той простий факт, що «логос» перекладається і словом *ratio*, й словом *verbum*, указує на те, що феномен мови набув у схоластичній переробці грецької метафізики більшого значення, ніж у самих греків.

Особлива складність, з якою ми здибуємося при спробі зробити схоластичну думку плідною для нашої постановки питання, полягає в тому, що християнське розуміння слова, яке ми знаходимо в отців церкви й яке почасти спиралося на пізньоантичну думку, почасти видозмінювало її, у пізнішій схоластиці, разом із сприйняттям філософії Арістотеля, знову наблизилося до поняття логосу грецької класичної філософії. Так Тома Аквінський систематично опосередкував ученням Арістотеля християнське вчення, розроблене на основі Євангелія від Івана[45]. Характерно, що в нього уже майже і не йдеться про множинність мов, про що все ж таки говорить Августин, хоча й жене її геть в ім'я «внутрішнього слова». Для Томи Аквінського учення про «внутрішнє слово» слугує самоочевидним засновком, виходячи з якого він досліджує стосунки між *forma* й *verbum*.

Однак і в Томи «логос» і *verbum* повністю між собою не збігаються. Хоча слово й не зводиться до акту висловлення, цього вже незворотного пересадресування власного мислення комусь іншому, але його буття має характер певного звершення. Внутрішнє слово співвіднесене з його можливим висловлюванням. Фактичний зміст, як його вхоплено

---

[45] Див.: Comm. in Joh. cap. 1: «De differentia verbi divini et humani» («Про відмінності божественного й людського слова», а також складну й змістовну компіляцію з автентичних текстів Томи Аквінського «De natura verbi intellectus» («Про природу слова розуму»), на яку передовсім ми й будемо спиратися надалі)).

інтелектом, упорядкована, ...
лошення: *similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum* [подоба речі, осягнута в розумі й упорядкована для того, щоб показати її або собі, або іншому]. Отже, внутрішнє слово не співвіднесене, зрозуміло, з якоюсь певною мовою і взагалі не постає нібито невиразними словами, що зринають із пам'яті, а є до кінця продуманим станом речі *(forma exogitata)*. А що йдеться про продумування-до-кінця, то за ним також доводиться визнати процесуальний характер. Воно існує *per modum egredientis* (у модусі виходу). Це не висловлювання, а мислення, але у такому само-говорінні *(Sichsagen)* досягнуто досконалості мислення. Внутрішнє слово, коли воно є вираженням мислення, ніби відображує кінцевість нашого дискурсивного розуму. А що наш розум не охоплює відомого йому одним мислячим поглядом, то він повинен у кожному випадку спочатку вивести із себе те, що він мислить, і, неначе в певному внутрішньому самовисловлюванні, поставити перед самим собою. В цьому розумінні кожне мислення є само-казанням.

Втім, це все було вже відоме грецькому філософському вченню про логос. Платон описує мислення як бесіду, що її душа веде сама з собою[46], а нескінченність діалектичних зусиль, яких воно вимагає від філософа, — як вираження дискурсивності нашого кінцевого розуму. А ще Платон, хоч і вимагав «чистого мислення», завжди, по суті, визнавав, що мислення про речі не може обійтися без допомоги «логосу» та «онома». Та коли вчення про внутрішнє слово розуміє лише дискурсивність людського мислення й мовлення, то яким же чином воно може слугувати аналогією для того процесу, про який говориться у вченні про Трійцю, про три божественні іпостасі? Хіба на шляху до цієї аналогії не стоїть саме протилежність між інтуїцією та дискурсивністю? Що спільного між цим і тим «процесами»?

Щоправда, взаємовідносини божественних іпостасей не можуть мати тимчасового характеру. Але й та послідовність, що характеризує дискурсивність людського мислення, теж, по суті, не є часовою. Коли людське мислення переходить від одного до другого, тобто мислить спочатку одне, потім друге, у простій послідовності — то це означає, ніби й саме воно переноситься від одного до другого. Воно не мислить спочатку одне, потім друге в простій послідовності,— це означало б, що воно постійно само себе змінює. Коли воно мислить спочатку одне, потім друге, то це означає, радше, що воно знає, що воно при цьому робить, — а це, своєю чергою, означає, що воно пов'язує одне з другим. Ось чому це не часова залежність, а духовний процес, *emanatio intellectualis*.

За допомогою цього неоплатонічного поняття Тома Аквінський намагається описати і процесуальний характер внутрішнього слова, і процес, притаманний Трійці. Тим самим у нього дійсно виникає щось нове

[46] Див.: *Plato*. Sophist., 263 e.

порівняно з платонівським ученням про логос. У неоплатонізмі поняття еманації завжди містять у собі щось більше за фізичний феномен витікання *(Ausfliessens)* як один з різновидів руху взагалі. Тут напрошується насамперед образ джерела[47]. У процесі еманації те, з чого щось витікає, Єдине, не зменшується й нічого не втрачає. Те саме стосується й народження Сина із Отця, який при цьому нічого не втрачає зовні, а, навпаки, ще й набуває дечого. Те ж саме стосується, однак, і того духовного виходу *(Hervorgehen)*, що здійснюється в процесі мислення, самоказання. Подібний вихід є водночас цілком і повністю *(totaliter)* із нього витікає, то так само й у нас, людей: одне слово виникає з другого *totaliter*, тобто постає з самого духу, — подібно до того, як висновок висновується із засновка *(ut conclusio ex principiis)*. Отже, хід і вихід не є процесом зміни *(motus)*, не є переходом від потенції до акту, а виходом *ut actus ex actu* (як акт із акту): слово не утворюється лише після того, коли пізнання уже завершене, висловлюючись мовою схоластики, після того, як інформація інтелекту вивершилась у *species* (вид), — але це вже процес самого пізнання. Адже слово одночасне цьому створенню *(formatio)* інтелекту.

Тому зрозуміло, що народження слова розглядалося як дійсний образ Трійці. Йшлося про дійсне *generatio*, про дійсне народження, хоча, природно, поруч із зачинаючою тут не може бути інстанції, що сприймає зачаття. Проте саме цей інтелектуальний характер народження слова є вирішальним для його функції теологічної моделі. Є, звісно, щось спільне між процесом божественних іпостасей та процесом мислення.

Між тим, ще важливішими, ніж ця відповідність, є для нас відмінності, що існують між словом божественним і людським. З теологічної точки зору так воно і має бути. Містерія Трійці, прояснена за допомогою аналогії з внутрішнім словом, врешт-решт, повинна все ж таки лишитися незрозумілою та недосяжною для людського мислення. Якщо у божественному Слові вимовлено всю цілісність божественного духу, тоді процесуальний момент у слові означатиме щось таке, перед чим безсилі всі аналогії. А що божественний дух, пізнаючи сам себе, пізнає водночас і все суще, то Слово Боже є словом духу, який споглядає й творить усе в єдиному акті споглядання *(intuitus)*. Вихід зникає в актуальності божественного всевідання. Також і творіння не є дійсним процесом, а тільки викладає порядок і будову світового цілого за допомогою часової схеми[48]. Коли ми хочемо краще зрозуміти процесуальний мо-

---

[47] Див. неопубліковану дисертацію Крістофа Вагнера: *Wagner Ch.* Die vielen Metaphern und eine Modell der plotinischen Methaphysik, die Plotins ontologisch bedeutsamen Metaphern nachgegangen ist. 1957. Про поняття «джерела» див.: Екскурс V, с. 576

[48] Немає сумніву, що патристичне й схоластичне витлумачення Книги Буття почасти повторюють дискусію учнів Платона про правильне розуміння «Тімея». [Пор. мої дослідження «Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios» (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos. — histor. Klasse, 2 Abh. Heidelberg, 1974; тепер у: Bd. 6 der Ges. Werke, S. 242 — 270.]

мент у слові, що досить важливо для нашого питання про зв'язок між розумінням і його мовною природою, то нам слід не зупинятися на відповідностях теологічній проблемі, а уважніше розглянути недосконалість людського духу та його відмінність від божественного. І тут ми можемо йти слідом за Томою Аквінським, який вирізняє три відмінності.

1. Людське слово, перш ніж бути актуалізованим, є потенційним. Воно надається до формування, але не є сформованим. Адже процес мислення й починається з того, що дещо спадає нам на думку. То вже смакація, оскільки пам'ять тут нічого не втрачає, не спустошується і не розкрадається. Але те, що нам спадає таким чином на думку, ще не є досконалим і продуманим-до-кінця. Лише тепер починається власне рух думки, коли дух поспішає від одного до другого, метушиться назад-уперед, зважує те й друге, й таким ось чином, що містить у собі дослідження *(inquisitio)* та роздум *(cogitatio)*, набуває досконалого вираження своїх думок. Отже, досконале слово утворюється у самому мисленні. Тут воно схоже на знаряддя, та коли воно вже існує як цілковита довершеність думки, то з його допомогою більше вже нічого не відбувається. У ньому вже швидше присутня сама річ. І тому воно не є знаряддям у власному розумінні слова. Тома Аквінський застосовує тут чудове порівняння. Слово подібне до дзеркала, в якому ми бачимо річ. Проте особливість такого дзеркала в тому, що воно вичерпується через образ саме цієї речі. Ніщо інше в ньому не відбивається, отже, воно як ціле передає лише образ *(similitudo)* цієї речі. Подібне порівняння чудове тим, що слово сприймається тут як досконалий відбиток речі, тобто як її вираження, що лишило далеко позаду той шлях мислення, якому воно все ж завдячує власним існуванням. Чогось подібного в божественному дусі не існує.

2. На відміну від божественного людське слово суттєво недосконале. Жодне людське слово не може бути досконалим вираженням нашого духу. Але, як уже засвідчило порівняння з дзеркалом, річ тут не в досконалості слова як такого. Слово цілковито передає те, що розуміє дух. Радше йдеться тут про недосконалість самого людського духу, що ніколи не присутній повністю у себе самого, а розсіюється думками про те чи те. Із цієї істотної недосконалості випливає, що людське слово не є, подібно до божественного, одним-єдиним словом, але неминуче мусить бути багатьма словами. Множинність слів зовсім не означає, що для окремого слова властива певна вада, яку годиться виправити, у тому розумінні, що вона не повністю вимовляє те, що розуміє; сам недосконалий, тобто не присутній у тому, що він знає, повністю у себе самого. Він і справді не знає, що ж він знає.

3. Із цим пов'язана третя відмінність. Коли Бог цілком, у чистій актуальності, виказує у Слові власну природу й субстанцію, то всяка думка, яку ми мислимо, тобто й усяке слово, у якому виверпується це мислення, є простою акциденцією духу. Людське слово хоча й націлене на саму річ, але не спроможне утримувати її в собі як ціле. Тому мислен-

ня постійно переходить до нових концепцій, що в кінцевому ...
не бути цілком вивершеним. Зворотним, позитивним аспектом такої незавершеності є те, що вона утворює дійсну нескінченність духу, який у повсякчас оновлюваному духовному процесі сягає за свої власні межі й саме таким чином здобуває вивільнення для нових концептуальних начерків.

Підіб'ємо підсумки. *По-перше*, слід наголосити на певній точці зору, яка в попередніх роздумах не набула скільки-небудь чіткого вираження, й не була чітко висловлена також у самій схоластичній думці, але вона таки має вирішальне значення, особливо для герменевтичного феномена, чільного предмета наших інтересів. Отже, внутрішня єдність мислення й само-казання, що відповідає троїстій містерії інкарнації, містить у собі те, що внутрішнє слово духу *утворюється зовсім не шляхом певного рефлексивного акту*. Той, хто мислить що-небудь, тобто говорить самому собі, розуміє при цьому те, що він мислить, — саму річ. Таким чином, утворюючи слова, він не повертається назад до свого власного мислення. Звичайно, слово є продуктом діяльності його духу. Він утворює слово в собі, складаючи думку й доводячи її до кінця. Але, на відміну від усіляких інших продуктів, слово цілком залишається у сфері духовного. Так виникає видимість, ніби тут ідеться про ставлення до себе самого і само-казання складає рефлексію. Насправді ж це не так, хоча саме подібна структура мислення є обґрунтуванням його рефлексійного звернення до самого себе — коли воно перетворюється на свій власний предмет. Внутрішній характер *(Innerlichkeit)* слова, внутрішня єдність мислення й мовлення — причина того, що прямий, нерефлексивний характер «слова» легко залишається непоміченим. Той, хто мислить, зовсім не переходить від одного до другого, від мислення до само-казання. Слово не виникає у якійсь іще вільній від думки царині духу *(in alique sui nudo)*. Ось чому постає видимість, ніби утворення слів відбувається із звертання духу до самого себе. Насправді рефлексія не бере участі у створенні слів. Адже слово — це зовсім не вираження духу, а самої речі. Вихідним пунктом для утворення слова є зміст *(species)*, що наповнює кожну річ. Мислення, що прагне свого вираження, співвідноситься не з духом, а з самою річчю. Тому слово є не вираженням духу, а образом речі *(similitudo rei)*. Мислений зміст *(species)* речі й слово якнайтісніше пов'язані між собою. Їхній зв'язок такий тісний, що слово не розташовується в дусі поряд зі *species* і як щось окреме, але саме в слові й вивершується пізнання, тобто саме в ньому цілком мислиться *species*. Слово, пише Тома Аквінський, уподібнюється світлу, в якому вперше стають видимими барви.

Втім, є ще й *другий* момент, який ми можемо перейняти у схоластики. Різниця між єдністю божественного Слова та множинністю людських слів не вичерпує стану справи. Єдність і множинність перебувають у принципово діалектичних стосунках. Діалектика подібних стосунків пронизує всю суть слова. Божественне Слово також не може бути цілком

ченням від будь-якої множинності. Хоча божественне Слово дійсно є одним-єдиним Словом, що прийшло у світ у подобі Спасителя, проте воно лишається все ж таки подією *(Geschehen)*, — а це, як ми переконалися, саме так, всупереч осуду субординації, — тож існує суттєвий зв'язок між єдністю божественного Слова і його явленням у Церкві. Вість про спасіння, зміст християнської благовісті знову стає дійсною подією в таїнстві причастя й у проповіді, але водночас воно лише промовляє про те, що звершилося у подвизі Спокути. Адже це і є одне-єдине Слово, яке знов і знов виголошується в проповіді. Очевидно, що сам собою характер вісті уже вказує на множинність виголошень. Смисл Слова не може бути відділений від самої події виголошення. *Навпаки, сам смисл має характер події.* Тут ідеться про те ж саме, що й у випадку прокляття, яке також невіддільне від того факту, що воно вимовлене кимось і спрямоване на когось. Те, що в ньому може бути зрозумілим, є не абстрагованим логічним смислом вислову, а самим проклинанням, чиненим у цьому прокляттi[49]. Те ж саме стосується і єдності та множинності Слова. Смерть Христа і його воскресіння — це зміст благовіщення, що його проповідує кожна проповідь. Воскреслий Христос є той же самий Христос, про якого проповідує проповідь. Особлива сучасна протестантська теологія розробляла есхатологічний характер віри, заснований на подібних діалектичних стосунках.

З іншого ж боку, і в випадку людського слова діалектичний зв'язок між множинністю слів та єдністю слова постає у новому світлі. Те, що людське слово має характер мовлення, тобто висловлює єдність певної думки шляхом взаємоупорядкування певної множини слів, зрозумів іще Платон, коли діалектично розробляв питання структури логосу. Арістотель згодом показав логічні структури, що складають речення й судження або зв'язок речень і висновку. Але цим глибина проблеми не вичерпується. Єдність слова, розкладена на множину слів, надає, крім того, змогу розгледіти дещо таке, що не може бути зведеним до суттєвих конструкцій *(Wesengefüge)* логіки, але розкриває *характер звершення*, притаманний мові: *процес утворення понять*. Схоластична думка, розробляючи вчення про *verbum*, не зупиняється на уявленні про поняття як відображення сутнісного ладу *(Wesenordnung)*.

c) Мова й утворення понять

Природне утворення понять, що здійснюється спільно з власне мовою, далеко не завжди йде за сутнісним ладом, але досить часто описується на основі акциденцій та реляцій; аби переконатися в цьому, досить глянути на членування понять за Платоном, або на дефініції Арістотеля. Та перед лицем логічного сутнісного ладу, визначеного по-

---

[49] Цікаві примітки з цього питання див. у: *Lipps H.* Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938; див. також: Austin. How to do things with words.

ніттями субстанції та акциденції, природне утворення понять, що відбувається в самій мові, набуває вигляду певної недосконалості нашого кінцевого духу. При утворенні понять ми йдемо за акциденціями лише тому, що вони тільки одні й відомі нам. Навіть коли це й слушно, то з подібної недосконалості випливає своєрідна перевага — здається, Тома Аквінський це вже розумів, — а саме: свобода нескінченного утворення понять і прогресуючого взаємопроникнення осягнених нами смислів[50]. Коли процес мислення розглядається як процес експлікації у слові, то робиться видимим логічне звершення мови, що не може бути цілком зрозумілим з точки зору самої реальності та її порядку, яким він постав би перед безмежним духом. Підпорядкування природного утворення понять у мові сутнісній будові логіки, чого навчає Арістотель, а слідом за ним і Тома Аквінський, може, отже, претендувати лише на відносну істину. *На перетині християнської теології з грецькою логічною думкою розкривається радше дещо інше: середовище мови, у якій посередництво інкарнації вперше набуває своєї повної істини.* Христологія стає провісником нової антропології, що по-новому опосередковує людський дух у його кінцевості з божественною нескінченністю. Те, що ми назвали герменевтичним досвідом, здобуває тут свої власні підвалини.

Отже, нам слід звернутися до того природного утворення понять, що відбувається у мові. Зрозуміло, що мовлення *(Sprechen)*, хоча воно й містить у собі підведення того, що розуміється, під загальність уже наданого йому словесного значення, не можна мислити як комбінацію таких субсумуючих актів, завдяки яким щось особливе кожного разу підводиться під загальне поняття. Той, хто говорить — а це означає: хто вживає загальні словесні значення, — той настільки зосереджений на особливому деякого реального споглядання, що все, ним мовлене, прилучається до особливого тих обставин, які він має на увазі[51].

Але, з другого боку, це означає, що загальне поняття, яке розуміється з боку словесного значення, саме збагачується завдяки цьому спогляданню конкретної реальності, так що, врешті-решт, виникає певне нове, специфічніше словесне утворення, відповідніше реальному спогляданню в його особливості. Таким чином, хоча мовлення й передбачає, без сумніву, вживання заздалегідь поданих слів, що мають загальні значення, воно водночас являє собою і процес постійного утворення понять, завдяки чому здійснюється подальший розвиток мови та її значень.

Логічна схема індукції та абстракції тут абсолютно недоречна й легко вводить в оману, оскільки у мовній свідомості просто немає рефлексії над тим загальним, що поєднує відмінне, тож ми, застосовуючи

---

[50] Рабо слушно, на мій погляд, підкреслює цей момент у своїй інтерпретації вчення Томи Аквінського (див. *Rabeau G.* Species Verbum, 1938).

[51] На цьому дуже слушно наполягає Теодор Літт (*Litt T.* Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntniss, «Ber. d. sächs. Akademie d. Wiss.», 93, 1, 1941)

слова в їхньому всезагальному значенні, зовсім не розглядаємо назване й визначене цими словами як особливий випадок, підведений під загальне. Загальність роду й утворення понять задля класифікації — все це дуже далеко від живої мовної свідомості. Навіть коли ми звільнимося від усіх формальних спільностей, далеких від поняття роду, все одно: коли хто-небудь хоче перенести якийсь вираз з одного явища на друге, добачаючи щось спільне між ними обома, — таке спільне зовсім не обов'язково складатиме родову загальність. Тут слід говорити радше про постійно змінюваний досвід, коли відзначається схожість і в зовнішньому явищі речей, і в їхньому значенні для нас. Саме в тому й полягає геніальність мовної свідомості, що вона здатна передавати подібну схожість. Ми називаємо це її принциповою метафоричністю, й маємо розуміти, що звести переносне вживання слова до так званого невласного вживання — це передсуд логічної теорії, чужої для мови[52].

Само собою зрозуміло, що в подібних перенесеннях знаходить своє вираження своєрідність певного досвіду й що вони менш за все є продуктами утворення понять шляхом абстракції. Проте зрозуміло також, що подібним чином, ніби ненароком, уводиться пізнання спільного між речами. Тому мислення спроможне звернутися за радою до цього багатства, накопиченого для нього мовою[53]. Це виразно робить Платон у своїй «втечі до *logoi*»[54]. Але й класифікаційна логіка спирається на попередню логічну роботу, здійснювану для неї самою мовою. Це потверджує один погляд на її *передісторію*, особливо на теорію утворення понять у платонівській академії. Ми бачили, що Платонова вимога піднятися над іменами передбачає принципову незалежність космосу ідей від мови. Однак, оскільки піднесення над іменами відбувається при погляді на ідею й визначає себе як діалектику, тобто як визирання *(Heraussehen)* спільного поміж варійованих явищ та спів-погляд *(Zusammensehen)* у єдність «різновиду», воно йде слідом за природним напрямком, за яким прямує й сама мова. Воно зовсім не означає, що мислення може обходитися без імен та логосу. Платон радше завжди визнавав, що неможливо відкидати ці мовні опосередкування мислення, хоча їх і слід розглядати лише як приблизні. Неможливо пізнати ідею, істинне буття речей, інакше, як тільки пройшовши через ці опосередкування. Але чи існує пізнання самої ідеї як саме цієї, визначеної та єдиної? Чи не є суть речей певним цілим, як певне ціле є мовою? Подібно до того, коли окремі слова набувають свого значення та відносної однозначності лише у єдності мовлення, так само й істинне пізнання суті може бути досяг-

---

[52] Особливо добре це розумів Л. Клагес. Див. також: *Löwith K.* Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928, S. 33 ff. [а також мою рецензію в: Logos, 18 (1299), S. 436 440; Bd. 4 der Ges. Werke].

[53] Подібний образ напрошується сам собою й остільки підтверджує гайдеґерівське зближення слів λέγειν («говорити») й λέγειν («збирати») (уперше у «Вченні Геракліта про логос» у: Festschrift für H. Jantzen).

[54] Див.: *Plato.* Phaid., 99 e.

нуте лише в рамках цілісного порядку ідей, бо саме він вибудовує їхні стосунки. Така теза Платонового «Парменіда». Проте звідси виникає запитання: чи не слід знати ціле, аби визначити хоча б одну-єдину ідею, тобто бути спроможним відділити її в тому, чим вона є, від усього іншого, що теж є?

Досить важко уникнути подібного висновку, якщо, слідом за Платоном, мислити космос ідей у вигляді істинного порядку буття. Й справді, уже щодо Спевсіппа, який перейняв у Платона керівництво академією, нам відомо, що й він дійшов того самого висновку[55]. Ми знаємо про нього, що він займався насамперед пошуками схожого *(homoia)* й при цьому, використовуючи метод аналогії, тобто пропорційної відповідності, виходив далеко за межі того, що розуміє під узагальненням логіка роду.

Діалектична здатність розкривати спільності та співбачити багато чого в одне, дуже близька тут вільній універсальності мови та принципам її словоутворення. Схоже за аналогією, що його всюди розшукував Спевсіпп, — відповідності на кшталт: що для птахів крила, те для риб плавці, — слугує визначенню понять тому, що подібні відповідності являють собою водночас один із найважливіших принципів словоутворення, яке здійснює сама мова. Перенесення з однієї сфери до іншої не тільки виконує логічну функцію; воно відповідає принциповій метафоричності самої мови. Відома стилістична фігура метафори є лише риторичним зворотом цього загального, водночас мовного та логічного принципу. Тому Арістотель міг просто сказати, що для того, аби добре переносити, треба вміти розпізнавати схоже[56]. Взагалі ж Арістотелева «Топіка» різноманітно потверджує нерозривний зв'язок між поняттям і мовою. Визначення спільного роду виведено тут із виявлення схожості. Логіка роду починається, отже, із попередньої роботи мови[57].

Цьому відповідає й те, що сам Арістотель надавав великого значення тому, яким чином у мовленні про речі розкривається порядок самих речей. («Категорії» — й не тільки те, що сам Арістотель позначав цим словом, — це форми висловлювання.) Філософська думка не тільки ж застосовує здійснюване мовою утворення понять, а й продовжує його у визначеному напрямку. Вище ми вже посилалися на те, що Арістотелева теорія творення понять, теорія «епагогії», може бути проілюстрована на прикладі того, як діти вчаться говорити[58]. Насправді ж навіть Арістотель, хоч яким важливим було й для нього Платонове розчарування в «пустопорожньому мовленні» (а саме це рішуче мотивувало його власну побудову «логіки») й як він прагнув шляхом свідомого використання логіки визначень, насамперед у застосуванні до клас-

---

[55] Див. важливу статтю Й. Штенцеля про Спевсіппа.

[56] Див.: *Aristoteles*. Poet., 22, 1459 a 8.

[57] У «Топіці» Арістотель детально обговорює *τοῦ ὁμοίου θεωρία* — «розгляд схожості» (див: Top., A 18, 108 b 7 — 31).

[58] Див. вище, с. 386.

сифікаційного опису природи, відобразити порядок сутностей, цілком звільнивши їх від усіх мовних випадковостей, — навіть і він ще цілком і повністю зв'язаний єдністю мовлення та мислення.

Ось чому в тих небагатьох місцях, де він узагалі говорить про власне мову, йому абсолютно чуже прагнення до ізоляції сфери мовних значень від світу речей, названих через слова. Коли Арістотель говорить, що звуки або, відповідно, письмові знаки «позначають» тоді, коли вони робляться «символами» *(symbolon)*, то це означає, що вони існують не за природою, а за договором *(kata syntheken)*. Але це зовсім не інструментальна теорія знаків. Договір, згідно з яким звуки мови або знаки письма що-небудь позначатимуть, не є домовленістю про засоби взаєморозуміння, подібна домовленість уже передбачала б наявність мови, але це угода, згода, і на ній ґрунтується спільність між людьми, їх погодженість стосовно того, що добре й правильно[59]. Згода у вживанні слів і знаків мови є лише вираженням основоположної погодженості в тому, що вважається добрим і правильним. Звичайно, греки вельми охоче приписували установлення того, що вони йменували «нома» (законами), діяльності певних божественних осіб. Проте для Арістотеля подібне уявлення про появу «номосу» характеризує швидше його значущість, аніж його реальне виникнення. Це не означає, що Арістотель відходить від релігійного передання, але означає лише, що це питання, подібно до всякого питання про виникнення, є для нього шляхом до пізнання буття й значущості. Угода, про яку говорить Арістотель у зв'язку з мовою, характеризує, отже, спосіб буття мови й нічого не свідчить про її, мови, виникнення.

Це потверджується також, коли пригадати його аналіз «епагогії»[60]. Арістотель, як ми вже переконалися, щонайдотеннішим чином показує, як, власне, дійшла справа до появи загальних понять. Ми розуміємо тепер, що він тим самим віддає належне й тій обставині, що природне утворення повсякчас здійснюється самою мовою. Отже, і за Арістотелем, здійснюване мовою утворення набуває цілковито адогматичної свободи, оскільки вишукувальне вокремлення схожого з того, що ми знаходимо в досвіді, — саме те, що й веде нас до загального, — має лише характер певної попередньої роботи, з чого хоча й бере початок наука, але вона ще не є самою наукою. Саме на цьому й наголошує Арістотель. А що наука проголосила своїм ідеалом примусову обов'язковість доказу, то вона повинна піднятися над таким природним способом дій. Тому Арістотель піддає критиці вчення Спевсіппа про схоже та «діайретичну» (таку, що розчленовує) діалектику Платона з точки зору свого ідеалу доказу.

Однак наслідком подібної орієнтації на логічний ідеал доказу стало

---

[59] Отже, термінологічні висвітлювання щодо περὶ ἑρμηνείας слід розглядати у світлі «Політики» (див.: *Aristot.* Polit. A 2).

[60] *Aristot.* An. Post., B 19. Пор. вище, с. 356 і далі.

те, що Арістотелева критика позбавила логічну роботу мови її наукової легітимізації. Вона набуває визнання лише з точки зору риторики й розуміється тут як художній засіб метафори. Логічний ідеал класифікації понять, підпорядкування одного поняття іншому набуває тепер влади над живою метафоричністю мови, що на ній, як не як, ґрунтується все природне утворення понять. Лише зорієнтована на логіку граматика проводитиме розрізнення між власним значенням слова та його переносним значенням. Те, що первісно є фундаментом мовного життя й становить собою його логічну продуктивність, — геніально-винахідливе вирізнення спільностей, завдяки чому відбувається взаємоупорядкування самих речей, — тепер відсунуте як метафора на периферію, де воно перетворилося на риторичну фігуру, звичайний інструмент. Змагання філософії й риторики за виховання грецького юнацтва, що скінчилося перемогою античної філософії, мало ще й зворотний бік, коли заняття мовою перетворилися на справу граматики й риторики, що вже визнали ідеал наукового утворення понять. Тим самим сфера мовних значень починає відокремлюватися від самих речей, які постають перед нами у мовному оформленні. Стоїчна логіка перша заговорила про нетілесні значення, які саме й дають нам змогу *говорити* про речі *(to lekton)*. Найвищою мірою характерно, що такі значення поєднуються із поняттям *topos* (простір)[61]. Подібно до того, як лише тепер, шляхом від-мислювання *(Wegdenken)* усього того, що наповнює простір і в ньому набуває взаємовпорядкованого стану речей, мислення знаходить порожній простір як окрему даність[62], — достоту так само лише тепер, від-мислюючи самі речі, що набули назв у значеннях, починають мислити подібні «значення» як такі, для себе, й для них складається окреме поняття. Також і значення подібні до простору, де речі набувають взаємовпорядкованості.

Зрозуміло, що подібні обставини можливі тільки тоді, коли порушені природні стосунки, тобто внутрішня спільність мислення й мовлення. Тут необхідно згадати й відповідність між стоїчною думкою та завершенням граматико-синтаксичного формування латинської мови, на що вказував Ломан[63]. Не випадає сумніватися, що започаткування двомовності елліністичної «ойкумени» виявилося досить плідним для розвитку мовної думки. Проте не виключено, що причини такого розвитку криються глибше й що увесь цей процес починається разом з ви-

---

[61] Див.: Stoic. vet. fragm., Arnim II, S. 87.

[62] Пор. теорію *diasthma* (відстані, проміжку), відкинуту Арістотелем (Phys., A 4, 211 b 14 ff.)

[63] Ломан опублікував цікаві спостереження, згідно з якими відкриття «ідеальних» світів звуків, фігур, чисел призвело до особливого типу словоутворення й до перших зародків мовної свідомості (див. його праці в: Arch. f. Musikwiss., XIV, 1959, S. 148 173, 261 291; Lexis, IV, 2; а також: *Lohmann J.* Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur, in: Festschrift für Gadamer, 1960). [Тим часом можна посилати на том: «Musike und Logos», Stuttgart, 1979, який лише незначною мірою задовольняє потребу в зібранні творів найважливіших праць Йоганнеса Ломана.]

виникненням науки взагалі. В такому випадку його початок належить до найраннішої епохи грецької науки. Що так воно й є, потверджується науковим утворенням понять у сфері музики, математики й фізики, оскільки у всіх цих випадках ідеться про вимір певного поля раціональних предметностей, конструювання ж їх викликає до життя й відповідні позначення, які, власне, уже не можна вважати за слова. Принципово можна сказати так: скрізь, де слово бере на себе функцію простого знака, первісний зв'язок мовлення й мислення (а саме йому присвячені наші інтереси) перетворюється на інструментальний стосунок. Такі перетворені відносини слова й знака лежать в основі усього наукового утворення понять, і воно зробилося настільки самоочевидним, що ми потребуємо окремої згадки про те, що поряд із науковим ідеалом однозначного означення продовжує свій незмінний хід життя самої мови.

Втім, коли згадати історію філософії, то в нас вистачить подібних прикладів. Так, ми бачили, що теологічна релевантність проблеми мови постійно навертала середньовічну думку до єдності мислення й мовлення й що водночас розкрився певний момент, про існування якого грецька філософія ще й гадки не мала. Твердження, що слово є процесом, коли думка у своїй єдності досягає закінченого вираження, — а саме так мислилося у середньовічних розмірковуваннях про *verbum*, — дійсно означає щось нове порівняно з платонівською діалектикою єдиного і множинного. Адже для Платона сам логос рухається ніби всередині цієї діалектики й перебуває у *пасивному* стосунку щодо діалектики ідей. Справжньої проблеми витлумачення тут поки що немає, оскільки засоби самого витлумачення, слово й мовлення, не встигають за рухом духу, що мислить. Ми бачили, що на противагу цим обставинам, учення про Трійцю, про божественні іпостасі, включає в собі неоплатонічний момент розгортання, тобто вихід з Єдиного, й тому вперше віддає належне характеру слова. Однак цілком вийти на перший план проблема мови змогла тільки тоді, коли схоластичне опосередкування християнської думки філософією Арістотеля було доповнене ще одним моментом, який надав позитивного характеру відмінності людського духу від божественного й тому набув величезного значення для всього Нового часу. Це момент *творчої* схожості. Саме тут, на мій погляд, і криється справжня своєрідність *Миколи Кузанського*, про якою стільки пишуть останнім часом[64].

Природно, аналогія між обома способами творчого буття має власні межі, що відповідають визначеним раніше відмінностям між словом бо-

---

[64] К. Г. Фолькман-Шлук прагне визначити місце Миколи Кузанського в історії думки, виходячи з ідеї «образу», див.: *Volkmann-Schluck K. H.* Nicolaus Cusanus, 1957, S. 146 ff [а за ним і: *Kolch J.* Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfallen, Heft 16), а також мої праці: «Nicolaus von Cues und die Philosophie der Gegenwart» (Kl. Schr. III, S. 80 — 88, § Bd. 4 der Ges. Werke) та «Nicolaus von Cues in der Geschichte des Erkenntnisproblems» (Cusanus-Gesellschaft, 11 (1975), S. 275 — 280; Bd. 4 der Ges. Werke).]

жественним і людським. Божественне Слово хоч і творить світ, але зовсім не в часовій послідовності творчих думок і днів творіння. Навпаки, людський дух набув цілісності власних думок лише у часовій почерговості. Звичайно, тут не суто часовий зв'язок, про що говорив уже Тома Аквінський і що відповідно наголошує Кузанець. Справа тут подібна до того, що відбувається з числовим рядом. Власне, побудова числового ряду є не часовим процесом, а рухом розуму. Такий самий рух розуму Кузанець бачить там, де роди й види, як їх там називають слова, абстрагуються від чуттєвих явищ і розгортаються в окремі поняття й слова. Вони є *entia rationis* (інтелігібельне буття). Хоч би яким платонічно-неоплатонічним не здавалося таке міркування, Кузанець насправді долає в одному вирішальному пункті еманаційну схему неоплатонічного вчення про експлікацію. Він протиставляє йому якраз християнське вчення про *verbum*[65]. Слово для нього не є чимось відмінним від духу, не є певним применшеним чи послабленим явищем духу. Таке знання й створює перевагу християнського філософа над платоніком. Відповідно й множинність, у яку розгортається людський дух, не означає його відходу від єдності чи втрату ним власної батьківщини. Радше кінцевість людського духу, хоч там як вона поєднана з нескінченною абсолютного буття, повинна набути позитивної легітимізації. Можливість такої створюється поняттям *complicatio* (згортання), й саме з цієї точки зору по-новому сприймається й феномен мови. Саме людський дух одночасно згортає й розгортає. Розгортання на дискурсивну різноманітність не є лише розгортанням понять, воно зводить у ступінь множинність можливих найменувань, що відповідає відмінностям поміж мовами.

Отак разом із номіналістичним подоланням класичної логіки сутностей до нової стадії переходить і проблема мови. Те, що схожості й відмінності між речами можуть набувати вираження по-різному (хоча й не як завгодно), здобуває раптом позитивне значення. Коли стосунки роду й виду можуть бути легітимізовані не тільки через природу речей на взірець «справжніх» видів у само-збудуванні їх із людиною та її високою здатністю давати імена, то тоді історично утворені мови, історію їхніх значень, а також їхню граматику й синтаксис можна розглядати як варіанти певної логіки природного, тобто історичного досвіду (що містить у собі також досвід надприродного). Само собою це давно відомо[66]. Членування слів та речей, здійснюване кожною мовою на свій лад, завжди становить перше, природне утворення понять, ще дуже далеке від системи наукового поняттєутворення. Воно йде слідом за винятково людським аспектом речей, за потребами та інтересами людини. Мовна спільнота може підводити те, що важливе для неї у цій речі, під од-

---

[65] «Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum...» — De Doct. ign. II, cap. IX («Філософи не були достатньою мірою наставленими у Божественному Слові... Отже, форми існують актуально тільки в Слові як саме Слово...»).

[66] Пор. вище, с. 395.

наковє означення з іншими, в усякому іншому, можливо, цілком іншими за своєю природою речами, коли всі ці речі мають якусь однакову, суттєву для неї властивість. Накладання імені *(impositio nominis)* аж ніяк не угоджується з сутнісними поняттями науки та її системою класифікації родів і видів. Навпаки, досить часто загальне значення певного слова виводиться із того, що з точки зору такої системи становить акциденцію.

При цьому власне мова піддається певному впливу з боку науки. Ми, наприклад, не скажемо сьогодні «риба-кит», оскільки кожному відомо, що кит — ссавець. З другого боку, народна мова з властивим їй багатством означень тих чи інших речей все більше й більше нівелюється — почасти з вини сучасних засобів інформації, почасти з причини науково-технічної стандартизації, як і взагалі запас слів, що функціонує в певній мові, не збільшується, а, навпаки, зменшується. Існує африканська мова, що, як стверджують, має дві сотні різних висловів, які позначують верблюда залежно від тих стосунків, у яких ця тварина перебуває щодо мешканців пустелі. Внаслідок того панівного значення, яке верблюд зберігає у всіх цих стосунках, верблюд щоразу постає перед нами як щось абсолютно інше[67]. Можна сказати, що в подібних випадках напруга між родовим поняттям і мовним найменуванням особливо впадає в вічі. Та слід зауважити, що жодна жива мова не ставить собі за мету узгодити тенденцію до понятійної загальності з іншою тенденцією, що зорієнтована на прагматичне значення речей. Тому коли випадковість природного утворення понять розглядається як щось цілком акцидентальне, то тут завжди присутнє щось штучне й вороже самій природі мови. Насправді ж подібна випадковість завдячує власним існуванням необхідній і легітимній всеохопності варіацій, за допомогою якої людський дух спроможний висловити сутнісний лад речей.

Той факт, що латинське середньовіччя, хоч яким важливим був для нього біблійний переказ про змішання мов, майже не цікавилося цим аспектом проблеми, пояснюється насамперед само собою зрозумілим пануванням ученої латини, а також непохитним впливом грецького вчення про логос. Тільки в епоху Ренесансу, коли значущою стала постать вченого мирянина й національні мови почали проникати до сфери вченої освіченості, лише тоді почали серйозно замислюватися над зв'язком цих мов і внутрішнього чи то «природного» слова. Проте не слід і тут вбачати ту саму постановку питання, що характерна для сучасної філософії мови та сучасного інструментального поняття мови. Важливість першого звернення до мовної проблеми в епоху Ренесансу полягає головним чином у тому, що античо-християнська спадщина в ту епоху ще не стала чимось само собою зрозумілим. У випадку Миколи Кузанського цей бік справи не підлягає сумніву. Словесні поняття, що розкривають спільність духу, все-таки зберігають стосунки з при-

[67] Див.: *Kassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen, I, 1923, S. 258.

родним словом *(vocabulum naturale)*, яке відсвічує *(relucet)* у них усіх, хоч би якими довільними були окремі найменування[68]: *impositio nominis ad bene platicum* [накладання імені відбувається за розсудом]. Мож-

тобто йдеться про суттєву неточність, яка зовсім не виключає того, що на всіх словах лежить відблиск самої речі *(forma)*. Така істотна неточність може, очевидно, бути подолана тільки тоді, коли дух підноситься до безконечності. А в безконечності є лиш одна-єдина річ *(forma)* й одне-єдине слово *(vocabulum)*, саме невимовне слово Боже, яке відсвічує *(reluceі)* у всьому. Коли людський дух мислити подібним чином — співвіднесеним як відображення з божественним першообразом, тоді можна визнати як щось позитивне й саму широчінь варіацій, притаманну людським мовам. І на початку дискусії про дослідження аналогій у Платоновій академії, і наприкінці середньовічної дискусії про універсалії, думка впритул наближається до того найтіснішого зв'язку, що існує між словом та поняттям. Хоча вона ще дуже далека від релятивістських висновків, зроблених сучасним мисленням із варіантності мов у застосуванні до світоглядів. За всіх відмінностей зберігається відповідність; не так єдність людського пізнання з мовою, як зв'язок усіх людських мов із речами, — ось що важливе для нього. Пізнання — це лише призма, де заломлюється світло істини, однієї-єдиної.

3. Мова як горизонт герменевтичної онтології

а) Мова як досвід світу

Коли ми неабияк заглиблювалися в окремі фази історії мовної проблеми, то усвідомлювали, що при цьому вступаємо у взаємодію з тими точками зору, які ще дуже віддалені від сучасної філософії мови та науки про мову. Починаючи з Гердера й Гумбольдта, сучасною думкою про мову заволодівають зовсім інші інтереси. Вона прагне дослідити, яким чином природність людської мови — поняття, з великими труднощами відвойоване у раціоналізму й ортодокії, — розгортається на приступну для досвіду різноманітність людських мов з їх різною будовою. Розглядаючи кожну мову як певний організм, вона намагається шляхом порівняння дослідити діапазон засобів, що їх використовує людський дух для реалізації власної мовної спроможності. Кузанець був ще надто далекий від такої емпірично-порівняльної постановки питання. Він лишався платоніком у тому розумінні, що «неточне» з усіма його відмінностями не містило у собі, на його думку, жодної власної істини, а тому заслуговувало на інтерес лише якщо воно відповідало «істинному». Він іще не знає гумбольдтівського інтересу до національної своєрідності мов, що перетворюються на мови національні. Між тим, і в випадку самого засновника сучасної філософії мови, В. фон Гумбольдта, нам, коли ми хочемо по-справжньому його зрозуміти, треба остерігатися тих відблисків, які відкидає на нього створене ним порівняльне мовознавство та психологія народів. Його власна думка ще не цілком закрита для проблеми «істини слова»[70]. Гумбольдт звертається до

[70] [Пор. однойменну мою статтю «Wahrheit des Wortes» у: Bd. 8 der Ges. Werke].

емпіричної різноманітності будови людських мов не тільки для того, аби за допомогою цього відчутного вияву збагнути індивідуальну своєрідність народів[71]. Його цікавість до індивідуального, та й взагалі інтерес до індивідуального в епоху Гумбольдта, не слід розуміти як відхід від загальності поняття. Для нього існує радше нерозривний зв'язок між індивідуальністю й загальною природою. Разом із почуттям індивідуальності завжди виникає й передчуття цілісності[72], а тому й заглиблення в індивідуальність мовних явищ він розуміє як шлях до осягнення мовної природи людини *(Sprachverfassung)* у всій її цілісності.

Він виходить із того, що мови є породженням людської «духовної сили». Повсюди, де є мова, там діє первісна «мовна сила» людського духу, й кожна мова здатна досягти тієї загальної мети, до якої прагне ця природна сила людини. Це зовсім не виключає, а, навпаки, якраз виправдовує те, що порівняння мов становить питання про досконалість мов у тому вимірі, за яким вони диференціюються[73]. Адже «прагнення втілити ідею досконалої мови в життя» властиве усім мовам, і завдання дослідника полягає в тому, аби збагнути, якою мірою та якими засобами кожна мова просувається до цієї ідеї. Проте це не якийсь наперед прийнятий вимір, під який Гумбольдт підганяє різноманітність мовних явищ, — він бачить цей вимір у внутрішньому єстві самої мови й у багатстві її виявів.

Тож нормативний інтерес, із яким він підходить до порівняння ладу людських мов, не перешкоджає визнати індивідуальність кожної мови, тобто й її відносну довершеність. Як відомо, Гумбольдт вимагав розглядати кожну мову як особливе світобачення *(Weltansicht)*; він дослідив ту внутрішню форму, в якій раз у раз диференціюється первісний процес утворення людської мови. За цією тезою стоїть не лише ідеалістична філософія, що підкреслює значення суб'єкта для осягнення світу, а ще й метафізика індивідуальності, вперше розроблена Ляйбніцом. Це набуває вияву в самому понятті духовної сили, з яким поєднується феномен мови, і, зокрема, в тому, що поруч із диференціацією через звук Гумбольдт ставить цю духовну силу як внутрішню мовну свідомість, за допомогою якої й визначається диференціація мов. Він говорить про «індивідуальність виявів внутрішньої свідомості», розуміючи під цим ту «енергію», з якою внутрішня свідомість впливає на звук[74]. Для нього є очевидним, що ця енергія не може бути скрізь однакова. Він, отже, поділяє метафізичний принцип Просвітництва, принцип індивідуації, що розумілась як наближення до істинного й довершеного. Монадологічний універсум Ляйбніца — ось той універсум, у якому фіксуються відмінності будови людських мов.

---

[71] Пор. наступне: «Про відмінність будови людських мов... » (перше видання було в 1836 р.).

[72] Ibid., § 6.

[73] Ibid., § 22.

[74] Ibid., § 13.

Однак шлях, яким Гумбольдт іде у своїх дослідах, — це шлях *абстрагування до форми*. Він відкриває тим самим значення мов як дзеркала духовної своєрідності народів; проте універсальна єдність мови й мислення зведена тут до простої формальної навички.

Гумбольдт бачить принципове значення цієї проблеми: він говорить стосовно мовної практики: «... Їй протистоїть нескінченна й воістину безмежна царина, сукупність усього мислимого. Тому вона повинна нескінченно вживати кінцевий набір засобів, і вона досягає мети завдяки ідентичності сил, що породжують думку й мову»[75]. Здатність нескінченно вживати кінцевий набір засобів і утворює дійсну сутність сили, яка усвідомлює себе саму *(ihrer selbst inne ist)*. Вона ж охоплює все, до чого тільки спроможна прикласти свою діяльність. Також і мовна сила переважає всі ті змісти, до яких вона себе застосовує. Тому як формальна навичка вона може бути відокремлена від усього того, що ми говоримо, від усієї змістової визначеності мовленого. Гумбольдт завдячує цьому відкриттю геніальними прозріннями, тим більше, що він розуміє: хоч би якими малими були сили окремої людини порівняно із владною силою мови, між ними існують такі відносини, що надають людині певної свободи стосовно мови. Він розуміє також, що ця свобода обмежена, оскільки кожна мова має власне буття, яке здіймається над усім тим, що говориться на цій мові у кожному даному випадку, отож ми особливо виразно й живо відчуваємо, «як навіть віддалене минуле все ще присутнє в сучасному — адже мова сповнена переживаннями минулих поколінь і зберігає їх неживе дихання»[76]. За мовою, зрозумілою як форма, Гумбольдт іще розпізнає історичне життя духу. Обґрунтування феномена мови за допомогою поняття мовної сили надає поняттю внутрішньої форми такої легітимізації, яка задовольняє історичну рухомість мовного життя.

І все ж отакє розуміння мови являє собою абстракцію, від якої ми, заради наших власних цілей, повинні відмовитися. *У рамках герменевтичного досвіду мовна форма не може бути відділена від змісту, що дійшов до нас у подібній формі*. Коли кожна мова є світобаченням, то вона зобов'язана цим не тому, що вона являє собою певний різновид мови (вчений лінгвіст саме так і розглядає її), а тому, що говориться або як відповідно передається цією мовою.

Яким чином із визнанням єдності мови й передання змішується чи, вірніше, стає на своє місце ця проблема, може бути показано на такому прикладі. Вільгельм фон Гумбольдт говорить в одному місці, що опанування іноземної мови можна уподібнити завоюванню нової позиції в внутрішньому баченні світу: «Й тільки тому, що ми більше чи менше переносимо на іноземну мову своє власне світорозуміння й, навіть більше, своє власне уявлення про мову, ми не усвідомлюємо виразно й по-

---

[75] Ibid., § 9.
[76] Ibid., § 9.

вною мірою, чого нам тут пощастило досягти»[77]. Те, що тут розуміється як обмеженість і недолік (а з точки зору вченого, занятого своїми дослідженнями мови, саме так це й треба розглядати), насправді являє собою спосіб здійснення герменевтичного досвіду. Аж ніяк не саме засвоєння іноземної мови, а її застосування — чи то живе спілкування з іноземцями, чи то заняття чужоземною літературою — опосередковує нову позицію «колишнім баченням світу». Навіть цілком поринувши у чужий нам різновид духовності, ми не забуваємо при цьому «свого власного світорозуміння, й навіть більше, свого власного уявлення про мову». Інший світ, що виступає нам назустріч, не просто чужий нам, а швидше сам буде іншим у ставленні до нас. Він не тільки містить *у собі* свою власну істину — він також набуває істини *для нас*.

Інший світ, що осягається тут, якраз і не постає в ролі звичайного предмета вивчення, предмета, в якому ми «розбираємося», на якому ми «знаємося». Той, хто вступив до взаємодії з літературним переданням чужоземної мови, так що сама передана оповідь набуває для нього голосу, — той не знає предметного ставлення до власне мови, достоту як не знає його мандрівник, коли він розмовляє чужоземною мовою. Він підходить до мови зовсім інакше, ніж філолог, якому мовне передання слугує матеріалом для історії мови або для порівняння мов одної з іншою. Ми знаємо це надто добре з того, як утрачають свою життєвість літературні твори, коли школа використовує їх для вивчення іноземної мови.

Цілком очевидно, що неможливо зрозуміти хоч би яке передання, коли водночас піддається систематизації сама мова. Проте, з іншого боку, — й це потребує не меншої уваги,— неможливо зрозуміти те, що говорить і має сказати нам ось це передання, коли воно не звертається до вже знайомого й рідного, що має бути опосередковане висловленим тексту. Отже, вивчення іноземної мови є розширенням сфери усього того, що ми взагалі можемо вивчити. Лише на тому рівні рефлексії, на якому стоїть дослідник мови, може йтися про те, що, вивчивши мову, «ми не усвідомлюємо повною мірою, чого нам тут пощастило досягти». Герменевтичний досвід сам по собі свідчить якраз про протилежне: вивчити іноземну мову й розуміти її — опанувати цю формальну навичку означатиме не що інше, як дозволити уже вимовленому цією мовою собі те, що воно говорить. Ми розуміємо сказане, тобто: воно зазіхає на нас самих, що немислимо, коли ми не введемо в дію «своє власне світорозуміння, й навіть більше, своє власне уявлення про мову». Якою мірою в рамках абстрактного розгляду власне мови Гумбольдт застосовує своє фактичне знання літературного передання народів, це питання варто було б коли-небудь розглянути окремо.

Проте його справжнє значення для герменевтичної проблеми полягає зовсім не в цьому, а в тому, що він показав *словобачення як світобачення*

---

[77] Ibid., § 9, S. 60.

...и (*Sprachansicht als Weltansicht*). Він збагнув у живому процесі мови, у мовній діяльності (*enerheia*), власну суть мови, подолавши тим самим догматичність граматики. Виходячи з поняття сили, що панувало над усією його думкою про мову, він, зокрема, спромігся правильно поставити питання про виникнення мови, яке було надміру обтяжене теологічними ремінісценціями. Він довів усю сумнівність цього питання, що включає в себе припущення про якийсь позбавлений мови людський світ, що десь-колись піднявся до оволодіння мови. На противагу подібному припущенню Гумбольдт — цілком слушно — наголошує, що мова від самого початку є людською мовою[78]. Це його твердження не тільки міняє сам смисл питання про виникнення мови, а й слугує основою для далекосяжних антропологічних висновків.

Людина, що живе у світі, не просто забезпечена мовою як певним виродям — а на мові побудовано й набуло свого вираження те, що для людини взагалі є *світом*. Для людини світ є «тут»; для жодної сущої в світі живої істоти світ не має подібного тут-буття. Проте подібне тут-буття світу є буттям мовним. Ось у чому полягає справжня серцевина того твердження, яке Гумбольдт висловлює у зовсім іншому контексті, коли говорить, що мови являють собою світобачення. Гумбольдт наголошує тут, 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 заразом і її зв'язок зі світом та ставлення до світу. 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 (*zur Sprache kommt*). Не тільки світ є світом лише оскільки він набуває мовного вираження, — але справжнє буття мови тільки в тому й полягає, що у ньому виражається світ. Отож первісна людськість мови означає не її первісно-мовний характер людського буття-у-світі. Коли ми хочемо знайти правильний горизонт для розуміння *мовної природи герменевтичного досвіду*, ми повинні дослідити зв'язок, що існує між *мовою та світом*[79].

Мати світ — означає ставитися до світу. Але ставлення до світу вимагає такої свободи від того, що трапляється нам у світі, яка дозволила б нам ставити те, що нам трапляється, перед собою таким, яким воно є. Така змога представлення означає водночас володіти світом і володіти мовою. Отже, поняття «світу» (*Welt*) виявляється протилежним поняттю довколишнього світу (*Umwelt*), яке мають усі, хто живе у світі.

Звичайно, поняття довколишнього світу спочатку вживалося щодо світу, що був довкола людини, — й тільки щодо нього. Довкілля — це середовище (*Milieu*), де мешкає людина; значення його полягає у тому

[78] Ibid., § 9, S. 59.

[79] [Пор. мої студії, видруковані нижче «Доповнень» (Ergänzungen) у: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 121 — 218].

впливові, який воно справляє на характер і спосіб життя людини. Людина ніколи не буває незалежна від того особливого аспекту, що його являє людині світ. Отже, поняття довколишнього світу було спершу поняттям соціальним, таким, що говорить про залежність окремої людини від суспільного світу, тобто поняттям, співвіднесеним лише з людиною. Втім, у ширшому розумінні це поняття може бути поширеним на все живе; у такому випадку воно підсумовує обставини, від яких залежить його існування. Та саме це розширення поняття й показує, що людина, на відміну від усіх інших живих істот, таки має «світ», оскільки подібні істоти не знають ставлення до світу в людському розумінні, але ніби допущені *(eingelassen)* у світ, що їх оточує. Отже, поширення поняття довколишнього світу на все живе міняє насправді сам сенс цього поняття.

Тому тепер можна сказати: ставлення людини до світу, на противагу всім іншим живим істотам, характеризується саме *свободою від навколишнього світу*. Подібне вивільнення містить у собі мовну побудову *(Verfasstheit)* світу. Одне пов'язане з другим. Протистояти натискові речей, що трапляється людині в світі, піднятися над ними — означає мати мову й мати світ. Новітня філософська антропологія, відштовхуючись від Ніцше, розглядала особливе становище людини саме в цьому аспекті; вона показала, що мовна будова світу менш за все полягає в тому, ніби людину з її ставленням до світу загнано до схематизованого мовою світу[80]. Навпаки: скрізь, де існує мова й існує людина, ця людина не тільки підіймається чи й вже піднялася над натиском світу, — але подібна свобода щодо довколишнього світу є водночас і свободою щодо імен, якими ми наділяємо речі, про що й мовиться Книзі Буття, де Адам одержав від Бога владу давати імена речам.

Зрозумівши це, ми зрозуміємо також, чому загальному мовному ставленню людини до світу протистоїть, усе ж таки, розмаїття людських мов. Разом зі свободою людини від оточуючого світу передбачено також її вільну мовну спроможність узагалі, й тим самим — основу історичної різноманітності, через яку людська мова пов'язана з єдиним світом. Коли міф говорить про прамову й про змішання мов, то в подібному міфологічному уявленні відбито, звісно, справжню загадку, якою є для розуму множинність мов, але, по суті справи, ця оповідь ставить речі з ніг на голову, стверджуючи споконвічну єдність людства, що користувалося якоюсь спільною прамовою, — єдність, що загинула нібито внаслідок змішання мов. Насправді ж людина, оскільки вона завжди спроможна й була спроможна піднятися над своїм випадковим довкіллям, оскільки її мова надає світові мовного вираження, з самого початку була вільна для варіативної реалізації своєї мовної спроможності.

Піднесення над довколишнім світом первісно має тут людський, тоб-

---

[80] Макс Шелер, Гельмут Плеснер, Арнольд Ґелен.

то мовний смисл. Тварина може покинути своє довкілля, може обійти всю землю, не розриваючи при цьому своєї пов'язаності зі світом, що довкола неї. Навпаки: піднесення над довколишнім світом є для людини піднесенням до світу; вона не покидає свого довкілля, але стає щодо нього в іншу позицію — у вільний, дистанційований стосунок, здійснення якого завжди було і є мовним. Мова тварин існує лише *per aequivocationem* (за уподібненням). Адже мова в її використанні є вільною й варіативною змогою людини. Мова варіативна не лише в тому розумінні, що є ще й інші, іноземні мови, й ми можемо їх вивчити. Мова ще й сама по собі варіативна, оскільки надає людині різні можливості для висловлення одного й того самого. Навіть у виняткових випадках, наприклад у мові глухонімих, мова не є, власне кажучи, мовою жестів, а являє собою певну заміну, що відображує артикульовану мову голосу за допомогою настільки ж артикульованої жестикуляції. Можливості взаємного порозуміння у тварин не знають подібної варіативності. Онтологічно це означає, що, хоча вони й здатні порозумітися між собою, але зовсім не з приводу самих речей та обставин, сукупність яких і є світом. З усією виразністю все це бачив уже Арістотель: коли крик звіра лише закликає родичів до певної поведінки, то мовне взаєморозуміння за допомогою логосу розкриває саме сутнє[81].

Зв'язок мови й світу визначає ще й його специфічну фактичність. Справи та обставини — ось що набуває вираження у мові. Справа, що ведеться так чи інакше, тут є визнанням самостійного іншобуття, коли передбачається особлива відстань між тим, хто говорить, і справою. На подібній відстані засноване те, що щось може відокремитися від усього іншого в ролі особливого стану справ і скласти зміст висловлювання, зрозумілого й решті людей. Структура відокремлюваного від усього іншого стану справ завжди містить у собі негативний момент. Бути саме таким, а не іншим: ось у чому полягає визначеність усього сущого. Отже, існують іще й принципово негативні становища. Це той же самий бік мови, до якого вперше звернулася грецька думка. Вже у глухій монотонності головного принципу елеатів щодо співприналежності буття та «ноейн» (мислення, сприйняття) грецька думка йде слідом за принциповою фактичністю мови. А Платон, долаючи уявлення елеатів про буття, пізнав у бутті небуття, яке, власне, й дає змогу вести мову про сутнє.

Але, як ми бачили, у багатоголоссі логоса, що розкриває «ейдоси», так і не було по-справжньому поставлене питання про власне буття мови — до такої міри грецька думка була сповнена фактичністю мови. Розглядаючи природний досвід світу в його мовному оформленні, вона мислить світ як буття. Все, що вона мислить як суще, виокремлено як логос, тобто як стан справ, що піддається висловлюванню з охоплюючого його цілого, яке й утворює мовний горизонт мови. Те, що таким чином мислиться як суще, не є, власне, предметом висловлювання, але

[81] *Arist.* Polit., A 2, 1253 a 10 ff. [Пор. також: Bd. 2, S. 146.]

набуває у вислові мовного вираження. Тим самим воно набуває власної істини, власної відкритості в людській думці. Грецька онтологія, що мислить суть мови з точки зору висловлювання, засновується на фактичності мови.

На противагу всьому наведеному вище, слід, звісно, наголосити, що мова набуває власного справжнього буття лише у розмові, тобто при здійсненні взаємопорозуміння. Це не треба уявляти собі так, от ніби взаєморозуміння було певною «метою» мови. Взаємне домовляння не є просто дією, цілеспрямованим учинком, подібним до створення знаків, за чиєю допомогою я міг би повідомити іншим свою волю. Навпаки, взаєморозуміння як таке взагалі не потребує знаряддя у власному розумінні слова. Це — життєвий процес, де проживається саме життя людського співтовариства. У цьому розумінні людське ваємодомовляння у розмові не відрізняється від взаємного порозуміння тварин. Проте людське мовлення слід мислити як особливий і єдиний своєрідний процес настільки, наскільки у процесі мовного взаєморозуміння розкривається «світ». Мовне взаємодомовляння ставить те, про що домовляються співрозмовники, перед ними, як предмет суперечки, що його нібито покладено посередині між тими, хто сперечається. Тож світ є спільним грунтом, на який ніхто не ступить й який всі визнають, а він поєднує між собою усіх, хто розмовляє один з одним. Усі форми людського життєвого співтовариства — це вияви співтовариства мовного, 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.

Саме тому й штучні системи взаєморозуміння ніколи не були й не є мовами. Адже в основі штучних мов, наприклад мов тайнопису чи мови математичних символів, немає життєвого й мовного товариства: їх уводять і використовують лише в ролі засобу й інструменту взаєморозуміння. Тобто, вони самі вже передбачають живе взаєморозуміння, яке завжди є мовним. Відомо, що угода, за якою запроваджується певна штучна мова, сама неминуче здійснюється іншою мовою. Навпаки, у випадку дійсного мовного товариства ми не доходимо згоди щодо нього, а завжди, за Арістотелем, виявляємося такими, що згоди вже дійшли[82]. У житті співтовариства нам являє себе світ, — світ, що все охоплює собою, і ми прагнемо до взаєморозуміння з приводу нього; мовні ж засоби самі собою зовсім не є предметом подібного взаєморозуміння. Взаємне домовляння щодо певної мови є не справжнім випадком взаєморозуміння, а особливим випадком угоди з приводу певного інструменту, системи знаків, яка не набуває власного буття у живій розмові, а слугує цілям інформування як звичайний засіб. Мовний характер людського досвіду світу розширює горизонт нашого аналізу герменевтичного досвіду. Потверджується те, що ми уже бачили на прикладі

[82] Пор. вище, с. 398 і далі [а також: Bd. 2, S. 16, 74].

перекладу й тих можливостей взаєморозуміння, коли ми виходимо за рамки нашої власної мови, а саме: мовний світ, у якому ми живемо, не є межею, що перешкоджає пізнанню в-собі-буття, а цей світ, у принципі, охоплює собою все, у що може проникнути, до чого може піднятися наше пізнання *(Einsicht)*. Звісно, що люди, виховані в традиціях певної мови й певної культури, бачать світ інакше, ніж люди інших традицій. Звичайно, історичні «світи», що змінюють один одного в ході історії, відмінні і один від одного, і від сучасного світу. І все ж, хоч би в якій традиції він набув вираження, скрізь то буде вираження людського світу, тобто світу, що має мовну природу *(sprachverfasste)*. Такий світ спроможний до пізнання іншого, тобто й до розширення свого власного образу світу; відповідно він приступний і для інших світів.

Але ж усе це має принципове значення. Адже тим самим стає проблематичним використання поняття «світ у собі». Масштабом поступального розширення нашої картини світу не є якийсь там «світ у собі», розташований по той бік усякої мови. Можливість нескінченного удосконалення людського досвіду світу радше означає, що у сфері хоч би якої мови ми рухалися, ми приходимо лише до все ширшого аспекту, до «бачення» світу. Подібні світо-бачення відносні не в тому розумінні, що їм можна було б протиставити певний «світ у собі», от ніби існує певна правильна точка зору, розташована десь поза людсько-мовним світом, і то вона дозволяє побачити світ у його в-собі-бутті. Не випадає сумніватися, що світ може й, можливо, буде коли-небудь існувати й без людей. Така можливість передбачається самим людсько-мовним баченням світу. Адже у всякому світобаченні передбачається в-собі-буття світу. Світ — це те ціле, з яким співвідноситься схематизований мовою досвід. Різноманітність подібних світобачень аж ніяк не означає релятивації «світу». Швидше те, чим є світ, невід'ємне від тих «виглядів», у яких він нам являється.

Це співвідношення подібне до того, що існує при сприйнятті речі. Феноменологічно, писав про це Гуссерль[83], «річ у собі» є не що інше, як неперервність, із якою переходять одне в одне перспективні відтінки сприйняття речі. Хто протиставляє подібним «виглядам» «у-собі-буття», той повинен мислити або теологічно — але в такому випадку в-собі-буття приступне не йому, а лише Богові, — або «демонічно», як той, хто намагається довести собі свою божественність, вимагаючи покори від усього світу: в цьому випадку у-собі-буття світу виявиться для нього обмеженням усемогутності його уяви, — «в-ображення» *(Einbildung)*[84]. Подібно до того, коли ми говоримо про відтінки сприйняття, ми може-

---

[83] Див.: Ideen, I, Par. 41.

[84] Тому цілковите непорозуміння посилатися в боротьбі з ідеалізмом (чи то він трансцендентальний ідеалізм, чи то «ідеалістична» філософія мови — на буття-в-собі світу. Подібна критика випускає з уваги методологічний смисл ідеалізму, метафізичну суть якого від часів Канта можна визнати подоланою (пор. кантівське «спростування ідеалізму» у «Критиці чистого розуму»: Kr. d. r. V., B 274 ff.).

мо говорити й про «мовні відтінки», яких набуває світ у різних мовних світах. Але тут існує певна характерна різниця: коли кожний «відтінок» сприйняття речі, відмінний від інших, бере, виключаючи з себе усі інші, участь у конструюванні «речі в собі» як континууму цих відтінків, то й у випадку відтінків мовного світобачення кожний з них потенційно включає в себе усю решту, тобто кожний з них здатен розширити себе й увібрати до себе всякий інший відтінок. Він може своїми власними силами зрозуміти й осягти той «вигляд» світу, в якому світ являє себе в іншій мові.

Тож ми стверджуємо, що мовна зв'язаність нашого досвіду світу зовсім не вводить нас до такої перспективи, що виключала б решту перспектив. Коли ми завдяки взаємодії з іншими мовними світами долаємо передсуди та обмеження нашого попереднього досвіду світу, то це аж ніяк не означатиме, ніби ми покидаємо й заперечуємо наш власний світ. Подорожуючи, ми повертаємося додому, набувши нового досвіду. Емігруючи, не повертаючись додому, ми все одно нічого не забуваємо повністю. Й навіть маючи історичні знання й добре усвідомлюючи історичну обумовленість усього людського мислення про світ, тобто й свою власну обумовленість, ми зовсім не приєднуємося до будь-якої безумовної точки зору. Зокрема, неможливо спростувати подібну принципову обумовленість, проголосивши, нібито саме визнання її прагне бути довершеним та безумовно істинним, тобто не може бути застосованим до самого себе без протиріччя. Усвідомлення обумовленості зовсім не знімає самої обумовленості. Типовий передсуд рефлексійної філософії: розуміти як логічне ставлення те, що зовсім не належить до сфери логіки. Так рефлексійна аргументація абсолютно недоречна в цьому випадку. Адже йдеться тут зовсім не про судження, які слід оберігати від суперечностей, а про життєві стосунки. Мовна структура *(Verfasstheit)* нашого досвіду світу спроможна охопити найрізноманітніші життєві стосунки[85].

Так, сонце заходить для нас, як і раніше заходило, хоча ми й знайомі з коперниківською картиною світу. Цілком можлива така ситуація, коли зберігається видимість *(Augenschein)* і водночас усвідомлюється її хибність із точки зору розуму. Одне не виключає другого. Й хіба ми не завдячуємо цим багатошаровим ставленням до світу саме організуючій та примирливій діяльності мови? Наш мовний зворот «захід сонця», звісно ж, не довільний, але виражає таки справжню видимість *(Schein)*. Так це «бачиться» тому, хто сам перебуває в нерухомості. Сонячний промінь сам освітлює нас і сам щезає знову. Ось чому захід сонця

---

[85] К.-О. Апель слушно показує, що висловлювання людини про саму себе зовсім не слід розуміти як предметно фіксоване утвердження певного так-буття, тому безглуздо спростовувати подібні висловлювання, доводячи їх логічну «зворотність» і суперечливість (див.: *Apel K.-O.* Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft, in: Festschrift für Weisgeber, S. 25 f.) [тепер у: Apel K.-O. Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt, 1973; Bd. 1, S. 106 — 137].

дійсний для нашого бачення. Його *співвіднесено з людським буттям (daseinsrelativ)*. Зрозуміло, що ми можемо шляхом розумового конструювання іншої моделі піднятися над такою наочною достовірністю, й саме тому, що ми спроможні на подібне піднесення, ми можемо виразити за допомогою слів ще й погляд розуму, сформульований у коперниківській теорії. Проте ми не можемо зняти чи спростувати цю природну видимість, поглянувши на захід сонця «очима» цього наукового розуму. Це безглуздо не лише тому, що видимість є для нас дійсною реальністю, а й тому, що істина, яку повідомляє нам наука, сама співвіднесена з певним ставленням до світу й аж ніяк не може претендувати на те, щоб бути всією істиною цілком. Проте мова дійсно розкриває наше ставлення до світу в його цілісності, й саме в подібній сукупності мови видимість зберігає власні права, й тим же чином здобуває власні права наука.

Звичайно, усе наведене не означає, ніби мова є чимось подібним до причини такої духовної стабільності. Це доводить лише, що безпосередність нашого бачення світу й самих себе, безпосередність, якої ми вперто тримаємося, — зберігається у мові й перебуває в її розпорядженні, оскільки ми, кінцеві істоти, завжди приходимо здалеку і йдемо далеко. У мові стає видимою та дійсність, що височіє над свідомістю кожної людини.

Ось чому в мові не тільки зберігається постійне, але й набуває свого вираження мінливе. Так, занепад окремих слів свідчить нам про зміни, що відбуваються у сфері звичаїв та цінностей. Слово «доброчесність», наприклад, коли ще й вживається у нашому мовному світові, то хіба що з іронічним відтінком[86]. Коли ми замінюємо його на інші слова, що з властивою їм стриманістю висловлюють обов'язковість моральних норм таким чином, який вже геть далекий від колишнього світу твердих концепцій, — то подібна заміна є справжнім дзеркалом того, що дійсно існує. Так само й коли вірш пробуджує приховане життя у таких словах, що видаються нам буденними й затертими, й таким чином відкриває нам очі на нас самих, — тоді поетичне слово виявляється ніби пробним каменем того, що воістину є. Мова спроможна на це все, напевне, тому, що вона не є продуктом рефлектуючого мислення, а бере участь у реалізації того ставлення до світу, в рамках якого ми живемо.

Таким чином потверджується те, що ми вже з'ясували вище: у мові виявляє себе *(sich dargestellt)* сам світ. Мовний досвід світу «абсолютний». Він здіймається над усіма відносностями буттєустановлення *(Relativitäten von Seinssetzung)*, оскільки охоплює собою кожне у-собі-буття, хоч би в яких зв'язках (відносностях) воно поставало перед нами. Мовний характер нашого досвіду світу передує всьому, що ми спро-

---

[86] Див. есе Макса Шелера «Про реабілітацію доброчесності»: *Scheler M.* Zur Reabilitierung der Tugend, in: Vom Ursprung der Werte, 1919.

можні пізнати й висловити як суще. Тому основоположний зв'язок між мовою й світом не означає, ніби світ перетворюється на предмет мови. 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[87].

Навпаки, предметність, яку наука пізнає й завдяки якій здобуває притаманну їй об'єктивність, сама належить до тих відносностей, що охоплюються зв'язком мови й світу. Поняття в-собі-буття, що становить сутність «пізнання», набуває тут характеру певного визначення волі. Те, що є в собі, не залежить від нашого волiння й вибору. Але саме тому, що ми знаємо його у його ж бутті-в-собі, воно надходить у наше розпорядження в такий спосіб, що ми беремо його до уваги, тобто можемо підпорядковувати нашим власним цілям.

Тож це поняття в-собі-буття, як бачимо, лише позірно виступає еквівалентом грецького *kath' hauto*. Саме воно є виявом передовсім онтологічного розрізнення між тим, чим є певне суще з точки зору власної субстанції й сутності, й тим, що може бути «при» ньому, а тому мінливе. Звичайно, те, що належить до незмінної сутності певного сущого, приступне для нашого знання винятковим чином, тобто завжди первісно підпорядковане людському духу. Те, що є «в собі» у розумінні сучасної науки, не має нічого спільного з цим онтологічним розрізненням суттєвого й несуттєвого, але визначається як гарантоване пізнання, що дозволяє оволодіння предметом *(Sachbeherrschung)*. Гарантовані факти виступають як предмет *(Gegenstand)* і опір *(Widerstand)*, із яким слід рахуватися. Тож, як зокрема довів Макс Шелер, те, що є в собі, корелює з певним різновидом знання й волiння[88].

Це не означає, нібито це така певна наука, що особливим чином зорієнтована на оволодіння сущим і визначає відповідний смисл у-собі-буття з такої волі до панування. Хоча Шелер і слушно підкреслював, що механічна модель світу певним чином пов'язана з умінням виробляти[89]. Але то була надто вже однобока модель. Знанням про панування є все знання сучасних природничих наук загалом. Це стосується й самоусвідомлення дедалі потужнішого останнім часом фізико-хімічного дослідження життя, а також еволюційної теорії, що розгортається вже по-новому. Особливо виразно помітно тут, куди націлюються нові дослідження, які й осмислюються по-новому.

Так, наприклад, біологія, що вивчає довкілля, від часів Ікскюля протиставляє світові фізики універсум життя, де перехрещуються й пере

---

[87] [На наступних трьох сторінках текст зазнав незначних змін. Пор. також: «Zwischen Phänomenologie und Dialektik Versuch einer Selbstkritik» in: Bd. 2 der Ges. Werke, S. 30]

[88] Це ствердження лишається слушним, при тому, що Шелер хибно розуміє сенс трансцендентального ідеалізму, розглядаючи його як «продуктивний ідеалізм», а «річ у собі» — як протилежність суб'єктивному виробленню предметів.

[89] Див. насамперед працю Шелера «Пізнання й робота»: «Erkenntnis und Arbeit», in Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926. Тепер у: Bd. 8 seiner Ges. Werke.

ходять одне в одне різні життєві світи рослин, тварин і людини. Ця біологічна постановка питання претендує на те, щоб методологічно побороти наївний антропоцентризм традиційних спостережень за тваринами, досліджуючи будову тих довкіль, де мешкають усі живі істоти. Та й людське довкілля складено, подібно до довкіль тварин, із приступних людським чуттям ознак. Коли «світи» мисляться подібним чином, ніби біологічні ескізи будівельних планів, то припускається тут той світ у-собі-буття, куди забезпечує доступ фізика, що й дозволяє виробляти ті принципи відбору, згідно з якими найрізноманітніші живі істоти будують свої власні світи з матеріалу «в-собі-сущого». Біологічний універсум здобувається тут шляхом певної перестилізації універсуму фізики й непрямо передбачає саме його. Звісно, йдеться тут про нову постановку питання. Це такий напрямок досліджень, що сьогодні здобув загальне визнання як дослідження поведінки. Цілком логічно, що він охоплює й такий вид, як людина. Цей же напрямок розвинув таку фізику, що з її допомогою осмислює розвинутий людиною погляд на час і простір як особливий випадок специфічно людської орієнтації, відносячи його до дуже складних математичних структур, — десь так, як ми нині розглядаємо світ бджіл, зумівши розгледіти за їхньою орієнтаційною здатністю особливу чутливість до ультрафіолетового випромінювання. Так світ фізики начебто охопив і світ людини, не кажучи вже про світи тваринні. І складається враження, буцім «світ фізики» і є істинним у-собі-сущим світом, чимось абсолютно Реальним, до якого належать усі живі істоти, хоча кожен вид — на свій лад.

Та чи й насправді воно так, що цей світ є світом у-собі-буття, що давно покінчив з усілякою відносністю людського буття, — світ, пізнання якого можна було б назвати абсолютною наукою? Хіба вже поняття «абсолютного предмета» не є чимось від «дерев'яного заліза»? Насправді ж ні універсум фізики, ні універсум біології не мають права заперечувати притаманну їм відносність існування. Фізика й біологія мають, у цьому стосунку, однаковий онтологічний горизонт, що його їм як наукам годі переступити.

Вони пізнають те, що є; це, за Кантом, означає, що вони пізнають суще таким, яким воно дається нам у часі та просторі й становить предмет досвіду. Саме цим і визначається прогрес пізнання, що й становить мету цієї науки. Ні, і світ фізики не є сукупністю сущого, не може претендувати на нього. Адже навіть певне світове рівняння, що відобразило б усе суще, так що це системне рівняння містило б у собі навіть спостерігача системи, все одно передбачало б і вченого-фізика, що як той, хто лічить, не може бути поліченим. Фізика, що й саму себе вирахувала б і була б при цьому своїм власним підрахунком, суперечила б сама собі. Те ж саме стосується й біології, що вивчає життєві світи усіх живих істот, у тому числі й життєвий світ людини. Те, що тут пізнається, включатиме в себе, цілком зрозуміло, й буття самого дослідника. Адже й він жива істота, людина. Але звідси жодним чином не випливає, ніби

сама біологія — простий життєвий процес і береться до уваги лише як такий такого. А ще ж вона є пізнанням (або помилкою). Цей біолог, достоту як і той фізик, досліджує те, що є, але сам не є тим, що він досліджує.

У-собі-буття, досліджуване наукою — чи то фізикою, чи то біологією,— співвідноситься із тим покладанням буття *(Seinssetzung)*, що міститься у самій її постановці питання. Немає жодних причин визнавати слушність за претензією науки на пізнання в-собі-буття. Як науки і фізика, й біологія здійснюють попередні начерки своєї предметної сфери, й пізнати її — означає панування над цією сферою.

Зовсім інший стан справ там, де йдеться про цілісне ставлення людини до світу, яке міститься у мові. Світ із його мовною природою й мовним явленням не є в собі й не відносний у тому ж розумінні, у якому є в собі й відносним предмет науки. Він не є в собі, оскільки він узагалі не має характеру предметності і як охоплюючого цілого, чим він є, ніколи не може бути даний у досвіді. Але як світ, яким він є, він не співвіднесений і з якоюсь певною мовою. Адже коли ми, мешканці цього мовного співтовариства, живемо у даному мовному світові, то це зовсім не означає, ніби ми «допущені» в навколишній світ, як «допущені» у свій життєвий світ тварини. Неможливо відповідним чином розглядати мовний світ згори. Не існує ж такої позиції поза мовним досвідом світу, що дозволила б перетворити сам подібний досвід на предмет розгляду. Фізика не надає такої позиції, оскільки предметом її досліджень, її розрахунків взагалі є не світ, тобто не сукупність сущого. І порівняльному мовознавству, що вивчає будову мов, настільки ж малоприступна вільна від мови позиція, яка уможливила б пізнання в-собі-сущого й дозволила б реконструювати різні форми мовного досвіду світу як різні форми відбору певних ознак із сукупності в-собі-сущого, подібно до життєвих світів тварин, принципи будови яких ми досліджуємо. У кожній мові присутній радше безпосередній зв'язок із нескінченністю сущого. Володіти мовою — це володіти таким способом буття, що абсолютно відмінний від того, як тварин зв'язує оточуючий їх світ. Людина, що вивчає іноземну мову, не змінює свого власного ставлення до світу, як змінила б його водяна тварина, перетворившись на наземну, — а, зберігаючи своє власне ставлення до світу, розширює й збагачує його за рахунок іншого мовного світу. Той, хто має мову, «має» світ. З'ясувавши це, ми не станемо більше змішувати фактичність мови з об'єктивністю науки. Дистанціювання від фактів, закладене у мовному ставленні до світу, саме собою не утворює такої об'єктивності, якої природознавчі науки досягають шляхом елімінування суб'єктивних моментів пізнання. Зрозуміло, дистанціювання й фактичність мови також є справжнім здобутком, що не дається нам сам собою. Ми знаємо, як допомагає нам упоратися з досвідом його мовна фіксація. Вона ніби віддаляє від нас небезпечну, приголомшливу безпосередність такого досвіду, надає їй належних пропорцій, робить її при

датною для повідомлення й тим самим неначе підпорядковує нам. Проте очевидно, що таке оволодіння досвідом є, по суті, його науковою обробкою, вона об'єктивізує його і робить придатним для будь-якого використання. Учений, який пізнав закономірність певного природного процесу, отримує його у своє власне розпорядження. Але це просто неможливе у випадку природного переживання світу, наскрізь просякнутого мовою. Говорити про щось аж ніяк не означатиме: робити що-небудь обчислюваним, таким, що є в розпорядженні. Річ не тільки в тому, що висловлювання й судження являють собою лише одну з форм у рамках різноманітності мовного стосунку взагалі, — саму цю форму вплетено до життєвого стосунку. Внаслідок цього об'єктивуюча наука сприймає мовну оформленість природного досвіду світу як джерело передсудів. Сучасна наука з її методами математичних вимірювань мусила була, що й засвідчує приклад Бекона, відвойовувати простір для своїх власних конструктивних планів саме у наївної телеології мови й упереджень, породжуваних мовою[90].

З другого ж боку, є позитивний суттєвий зв'язок між фактичністю мови й здатністю людини до науки. Особливо виразно це можна побачити на прикладі античної науки, чиє походження від мовного досвіду світу становить її специфічну відмінність та її специфічну слабкість. Щоб подолати її слабкість, її наївний антропоцентризм, сучасній науці довелося пожертвувати й її відмінністю, її включенням до природного людського відношення до світу. Це може бути добре проілюстровано поняттям теорії. Те, що в сучасній науці дістало назву теорії, не має, здається, тепер майже нічого спільного з тією споглядально-пізнавальною позицією, з якої греки сприймали світовий лад. Сучасна теорія є конструктивним засобом, що дозволяє нам узагальнювати досвід і утворює можливість оволодіння таким досвідом. Як каже сама мова, ми «будуємо» теорії. А цим уже передбачається, що одна теорія скасовує другу й що кожна з них спочатку претендує лише на відносну значущість, а саме: доти, доки не буде знайдено щось краще. Антична «теорійа» не була у цьому розумінні засобом; вона сама була метою, вищим ступенем людського буття[91].

І все ж існує тісний взаємозв'язок поміж античною та сучасною наукою. І там, і тут теоретична установка означає здолання практично-прагматичного інтересу, коли все, що відбувається в світі, розглядається у світлі власних намірів і цілей. Арістотель повідомляє нам, що теоретична життєва позиція могла виникнути тільки там, де вже існувало все необхідне для вдовольняння простих життєвих потреб[92].

І сучасна теоретична наука звертається зі своїми питаннями до природи зовсім не заради якихось певних практичних цілей. Хоча й слуш-

---

[90] Пор. вище, с. 323 і далі.

[91] [Пор. мою працю «Lob der Theorie» в однойменному, що я видав, томі: Frankfurt, 1983, S. 26 – 50; Bd. 10 der Ges. Werke].

[92] *Arist.* Met., A 1.

но, що вже сам спосіб постановки її питань, її досліджень спрямовано на підкорення сущого, а тому сам по собі має бути названий практичним, — але для створення окремого вченого практичне застосування його знань буде вторинним у тому розумінні, що хоча й випливає з подібних знань, та лише заднім числом, отож той, хто пізнає що-небудь, не зобов'язаний знати, до чого може бути застосоване те, що він пізнав. Незважаючи на це й при всіх відповідностях, різниця виявляється вже у значенні слова «теорія», «теоретичне». В сучасному слововживанні «теоретичне» виявляється майже привативним поняттям. Щось є лише теоретичним, коли воно не має обов'язковості мети, яка визначатиме наші дії. І навпаки, самі розроблювані тут теорії визначаються конструктивною ідеєю, тобто власне теоретичне пізнання розглядається з точки зору свідомого оволодіння сущим: не як мета, але як засіб. «Теорійа» в античному розумінні є чимось абсолютно іншим. Тут не просто споглядається власне існуючий порядок, а «теорійа» ще й визначає участь споглядача у самому цілісному ладі буття[93].

Дійсним обґрунтуванням подібної різниці між грецькою «теорійа» й сучасною наукою є, на мою думку, різне ставлення до мовного досвіду світу. Грецьке знання, про що вже йшлося вище, було настільки закоріненим у цьому досвіді, настільки підпадало мовним спокусам, що його боротьба з *dynamis tōn onomatōn* (владою слів) так і не привела до утворення ідеалу чистої мови знаків, повністю вільної від влади слів, як це відбулося у випадку сучасної науки з її спрямованістю на оволодіння сущим. І літерна символіка, вжита Арістотелем у логіці, і пропорційно-відносний спосіб опису рухових процесів, до якого він удався у фізиці, є, цілком очевидно, чимось зовсім іншим, ніж те застосування, якого набула у XVII сторіччі математика.

Коли ми звертаємося до початків науки у греків, нам не можна випускати з уваги ці обставини. Минули нарешті часи, коли можна було використовувати сучасні наукові методи як спільний масштаб, що дозволяв би інтерпретувати Платона з точки зору Канта, ідею — з точки зору закону природи (неокантіанство) чи розглядати вчення Демокріта як першу, хоча й невдалу, спробу істинно «механічного» пізнання природи. Вже принципове подолання точки зору розуму в Гегеля за допомогою ідеї життя показує межі такого підходу[94]. Гайдеггер, на мою думку, добувся у «Бутті й часі» такої точки зору, що дозволяє мислити і відмінність між грецькою й сучасною наукою, і те, що їх поєднує.

---

[93] Пор. вище с. 122 і далі.

[94] Отже, по суті справи гегелівський синхроністичний виклад точки зору розуму, що поєднує Платонову ідею як нерухому «державу законів» із пізнанням природи у сучасній механіці, цілком відповідає неокантіанському поглядові (пор. мою промову пам'яті Пауля Наторпа: *Natorp P.* Philosophische Systematik, XVII, Anm.) — щоправда, з тією різницею, що в неокантіанстві останнім методологічним ідеалом є те, що для Гегеля було тільки істиною, яка підлягає подоланню. [Щодо «атомної теорії» пор. мою невеличку штудію за 1934 р.: «Antike Atomtheorie», Bd. 5 der Ges. Werke, S. 263–279.]

Висунувши поняття наявності *(Vorhandenheit)* як певного недостатнього модусу буття, пізнавши в ньому дійсну приховану причину класичної метафізики та її вивершення в ідеї суб'єктивності Нового часу, він відкрив справжній онтологічний зв'язок між грецькою «теорійа» і сучасною наукою. В перспективі його часової інтерпретації буття класична метафізика, загалом, виявляється онтологією наявного, а сучасна наука, навіть не підозрюючи того, — її спадкоємицею. Звичайно, у самій грецькій «теорійа» були присутні й інші моменти. «Теорійа» прагне осягнути не так наявне, як саму справу, що зберегла властивості «речі». Те, що досвід речі має так само мало спільного із простим виявленням чистої наявності, як і з досвідом так званих емпіричних наук, наголошував згодом і сам Гайдеґґер[95]. Достоїнство речей, так само як і фактичність мови, мають бути, отже, вивільнені від переслугу проти онтології наявного, а отже, й від поняття об'єктивності.

Ми виходимо з того, що у мовному оформленні людського досвіду світу відбувається не вимірювання чи облік наявного, а здобувається на голос сама суть у тому вигляді, в якому вона як суще і значуще являє себе людині. Саме в цьому, а зовсім не в методологічному ідеалі раціональної конструкції, що панує в сучасній математичній науці, впізнає саме себе розуміння, здійснюване в гуманітарних науках. Коли вище ми використали для характеристики способу здійснення дієво-історичної свідомості поняття його мовної природи, то причина цього у тому, що мовний характер має людський досвід світу взагалі. Наскільки мало «світ» стає предметом у цьому досвіді, настільки ж мало історія впливів є предметом герменевтичної свідомості. Як знаходять свій голос речі, ці єдності нашого досвіду світу, конституйовані власною придатністю й значенням для нас, достоту так само знову здобувається на мову й починає говорити передання, що насувається на нас, коли ми його розуміємо й витлумачуємо. Мовна природа такого здобування-на-мову *(Zusprachekommen)* така ж, як і мовний характер людського досвіду світу взагалі. Саме це, врешті-решт, і привело наш аналіз герменевтичного феномена до необхідності розглянути стосунки між мовою й світом.

b) Середовище мови та її спекулятивна структура

Мовний характер людського досвіду світу був, як відомо, тією провідною ниткою, за якою вже грецька метафізика, відколи Платон почав удаватися до логосу, розгортала свою думку про буття. Отже, нам слід спитати себе, наскільки відповідь, яку вона дає, — а її вплив сягає аж до Гегеля,— відповідає нашій власній постановці питання.

---

[95] Про «річ» див.: Vorträge und Aufsätze, S. 164 f. Підсумкове поєднання грецької «теорії» з «наукою про наявне», здійснене у «Бутті й часі», можна здолати на основі пізнішої гайдеґґерівської постановки питання (пор. також: ibid., S. 51).

Ця відповідь є відповіддю теологічною. Коли грецька метафізика мислить буття сущого, вона розуміє саме таке буття як певне суще, яке вивершує себе у мисленні. Подібне мислення є мисленням про «нус», що мислиться як найвище і найсправжніше суще, яке вбирає в себе буття всього сущого. Артикуляція логосу надає мовного вираження будові сущого, й подібне знаходження-мови є для грецької думки не чим іншим, як присутністю-в-сучасності самого сущого, його «алетейєю» (істиною, неприхованістю). Безмежність такої присутності є тією перспективою, в якій людське мислення осягає себе неначе в перспективі своєї найвищої можливості, своєї божественності.

Ми не підемо слідом за такою думкою в її колосальному самозабутті; нам доведеться ще й запитати себе, до якої межі ми можемо йти слідом за її представленою в абсолютному ідеалізмі Гегеля реставрацією — на основі поняття суб'єктивності Нового часу. Адже ми йдемо слідом за герменевтичним феноменом. Усевизначальну основу цього останнього складає, між тим, *кінцевість історичного досвіду*. Аби віддати їй 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.

Мова являє собою ніби слід кінцевості досвіду не тому, що є різні людські мови з їх різною будовою, а тому, що кожна мова постійно перебуває у розвитку й самовдосконаленні, все повніше виявляє свій досвід світу. Вона не тому кінцева, що не є водночас і відразу рештою всіх інших мов, а тому, що вона є мовою. Ми розглянули найважливіші поворотні пункти історії європейської мовної думки, і цей розгляд показав нам, що мовний процес відповідає кінцевості людського мислення набагато радикальніше, ніж уявляла це християнська думка з її ідеєю Слова. Наш досвід світу взагалі, й особливо наш власний герменевтичний досвід, розгортається з середовища мови.

Слово не просто являє собою досконалість *species*, як те вважала середньовічна думка. Коли у мислячому дусі відображує себе суще, то це не є відображенням певного наперед даного буття, чиї справжні пропорції наочно приступні нескінченному (творчому) духові. Проте слово — це й не інструмент, який, подібно до мови математики, спроможний конструювати предметний універсум сущого, що підлягає виміру, а тим самим і використанню. Нескінченна воля так само мало, як і нескінченний рух, здатна перевершити відповідний нашій кінцевості досвід буття. Лише середовище мови, співвіднесене з цілісністю сущого, опосередковує кінцево-історичну сутність людини з самою собою й усім світом.

Тільки тепер здобуває свою справжню основу велика діалектична загадка єдиного й множинного, яка тримала в напрузі логос Платона й дістала таємниче потвердження в тринітарній спекуляції середньовіччя. Платон здійснив тільки перший крок, коли зрозумів, що слово мови є водночас єдине і множинне. Це завжди *одне* слово — те, що ми

мовимо один одному, й те, що мовиться до нас (теологічне: єдине Слово Боже), — але, як ми вже бачили, єдність цього слова постійно розгортає й викладає себе в артикульованій мові. Подібна структура логосу й *verbum*, як вона мислиться в діалектиці Платона й Августина, становить просте відображення його логічного змісту.

Проте існує ще й інша діалектика слова, коли всяке слово набуває внутрішнього, ніби помножуючого його виміру: всяке слово виривається нібито з певного осередку й пов'язується з цілим, завдяки якому воно взагалі є словом. У всякому слові звучить уся мова, до якої воно належить, і набуває вияву цілісне світобачення, що лежить в його основі. Тому всяке слово дозволяє бути присутнім у ось цей момент його вимовлення також усьому несказанному, з яким воно співвідноситься, коли відповідає чи вказує. Оказіональність людської мови не є випадковою слабкістю її здатності до висловлення *(Aussagekraft)*: швидше вона становить логічне вираження життєвої віртуальності мовного процесу, який вводить у гру всю цілісність смислу, хоча й не спрямований висловити його повністю[96]. Людська мова кінцева таким чином, що в ній закладено нескінченність смислу, який підлягає розгортанню й витлумаченню. Тому й герменевтичний феномен може бути пояснений, лише виходячи з його кінцевої структури, конституційної основи *(Grundverfassung)* буття, що конституюється на принципово мовному ґрунті.

Коли ми вище говорили про *приналежність* інтерпретатора до його тексту й про тісний зв'язок між традицією та історією, що підсумовується в понятті дієво-історичної свідомості, то нині ми можемо точніше визначити поняття приналежності, виходячи з досвіду світу та його мовної будови.

Отже, ми опинилися тим самим у сфері таких питань, які хвилюють філософію з давніх-давен. У метафізиці під *приналежністю* розуміють такий трансцендентальний стосунок між буттям та істиною, коли пізнання мислиться не як діяльність суб'єкта, як момент самого буття. Подібна включеність пізнання в буття була передумовою античного й середньовічного мислення. Те, що є, — за суттю своєю істинне, тобто саме наявне в присутності певного нескінченного духу, і тільки тому пізнання сущого можливе для кінцевого людського розуму. Отже, тут за вихідну точку береться зовсім не поняття для-себе-сущого об'єкта, який перетворює на предмет усе інше. Навпаки: буття «душі» визначається у Платона тим, що вона причетна до тієї ж сутнісної сфери, що й ідея. Арістотель же вважає, що душа — це певним чином усе суще[97]. У такому мисленні йдеться не про позасвітній *(weltloser)* дух, що, свідомий самого себе, мав би шукати шляхів до світотримного буття *(zum*

[96] Безперечна заслуга Ганса Ліпса в тому, що у своїй «герменевтичній логіці» він подолав вузькість традиційної логіки суджень і розкрив герменевтичний вимір логічних феноменів.

[97] *Plato*. Phaid., 72; *Arist*. De an., III 8, 431 b 21.

welthaften Sein), про первісну приналежність одне одному. Момент зв'язку є тут первинним.

У філософській думці минулих епох цей момент був урахований завдяки тій універсальній онтологічній функції, якою вона наділяла ідею телеології. Адже стосунки мети й засобу вибудовуються так, що опосередкування, завдяки якому щось досягається, виявляються придатними для досягнення мети не випадково, а з самого початку обираються й вживаються як засоби, які відповідають своїй меті. Підведення засобу під мету має, отже, попередній характер. Ми називаємо це доцільністю. Як відомо, розумна людська діяльність є доцільною не тільки в цьому розумінні, а й там, де не випадає припускати мету чи вибір засобів, як у випадку життєвих умов, ми все ж таки можемо мислити подібні умови винятково під кутом зору доцільності, що розуміється як взаємна узгодженість усіх частин[98]. І тут ціле випереджає частини. Навіть у вченні про еволюцію поняття пристосування можна використовувати лише вкрай обережно, оскільки це поняття передбачає непристосованість як природну умову — от коли б усі живі істоти спочатку потрапили у певний світ і лише після того були змушені до нього пристосовуватися[99]. Подібно до того, як пристосованість становить тут власну життєву умову, достоту так само визначається при пануванні ідеї доцільності поняття пізнання як природна підпорядкованість людського духу природі речей.

Однак у сучасній науці подібне метафізичне уявлення про приналежність суб'єкта, який пізнає, до об'єкта пізнання втрачає будь-яку легітимність[100]. Її методичний ідеал гарантує змогу після кожного здійсненого кроку повернутися до тих елементів, з яких вона утворює власне пізнання, — й навпаки, «речі», конституйовані теологічним значенням єдності типу чи органічного цілого, втрачають, із точки зору наукової методики, свої права. Критика вербалізму арістотелівсько-схоластичної науки, про що ми вже говорили вище, особливо сприяла розпаду колишньої співпідпорядкованості людини й світу, яка лежить в основі філософії логосу.

І все ж сучасна наука ніколи цілком не зрікалася свого грецького походження, хоч би як гостро, починаючи з XVII століття, вона усвідомлювала саму себе й ті безкраї можливості, які перед нею розкрилися. Добре відомо, що справжній трактат Декарта про метод, його «Правила», цей істинний маніфест сучасної науки, вперше побачив світ тільки через багато років після смерті автора. Тоді як його роздуми про сумісність ма-

---

[98] Ми знаємо, що й критика телеологічної здатності до судження, за Кантом, зберігає недоторканою цю суб'єктивну необхідність.

[99] Пор. те, що пише Г. Ліпс із приводу ґетевського вчення про кольори: Die Wirklichkeit des Menschen, S. 108 ff.

[100] [Як на мене, то це явне непорозуміння, коли цілком виправдану в квантовій фізиці «неістотність», що походить від «енергії», яку спостерігач посилає спостереженому і яка сама може бути виміряна в одиницях виміру, називають «впливом суб'єкта»]

тематичного пізнання природи з метафізикою, навпаки, виявилися саме тим завданням, що визначило цілу епоху. І насамперед німецька філософія від Ляйбніца до Гегеля постійно намагалася доповнити нову науку фізики філософською та спекулятивною наукою, аби оновити й зберегти спадщину Арістотеля. Нагадаю лише про заперечення Ґете Ньютону, які цілком поділяли також Шеллінґ, Гегель і Шопенгауер.

Тож немає нічого дивного в тому, що ми після цілого сторіччя критичних досліджень, проведених наукою Нового часу, та особливо саморефлексією історичних наук, знову повернулися до цієї спадщини. Герменевтика гуманітарних наук, яка на перший погляд видається вторинною чи похідною темою, такою собі невиразною рубрикою серед величезної спадщини німецького ідеалізму, знову повертає нас, коли ми хочемо віддати належне самій справі, до проблем класичної метафізики.

Про це свідчить уже сама та роль, яку відіграє поняття *діалектики* у філософії XIX ст. Вона засвідчує неперервний зв'язок філософських проблем, починаючи з їхніх грецьких джерел. Греки мають над ними, оскільки ми заплуталися в апоріях суб'єктивізму, певну перевагу, коли йдеться про осягнення надсуб'єктивних сил, що панують в історії. Вони не прагнули обґрунтувати об'єктивність пізнання, виходячи з суб'єктивності й заради неї. Їхнє мислення первісно було зосереджено на собі самому як на моменті самого буття. Ми вже наголошували, що діалектика, до якої незмінно приходить логос, була для греків не рухом самого мислення, але рухом самої справи, осягнутої розумом. Якщо подібний зворот має гегелівське звучання, то перед нами тут не хибна модернізація, а свідчення реального історичного зв'язку. Отже, у ситуації, що виникла для повітнього мислення, Гегель свідомо взяв за взірець саме грецьку діалектику[101]. Ось чому той, хто хоче піти до греків у науку, мусить спочатку пройти школу Гегеля. Його діалектика мислительних визначень, як і діалектика форм знання, свідомо відтворюють тотальну опосередкованість мислення й буття, те, що було колись природним середовищем грецької думки. Прагнення обстоювати взаємозв'язок звершення та розуміння відсилає нашу герменевтичну теорію не тільки до Гегеля, але й далі, аж до Парменіда.

Коли ми, таким чином, уводимо поняття приналежності, що випливає з апорій історизму, до контексту класичної метафізики, то це ще не означатиме, ніби ми прагнемо, наприклад, оновити класичне вчення про інтеліґібельність буття чи перенести його на історичний світ. Це було б простим повторенням Гегеля, що не змогло б відстояти себе не тільки перед лицем Канта й панівної в сучасній науці точки зору досвіду, але й передовсім перед лицем самого досвіду історії, на який більше не впливає жодне знання шляхів спасіння. Отже, долаючи поняття об'єкта та об'єктивного, ми лише йдемо за необхідністю самої

---

[101] З цього приводу див. мою працю «Гегель і антична діалектика» в: «Hegels Dialektik», 2/1980, 1971, S. 7 — 30 [Bd. 3 der Ges. Werke].

справи. Власне критика естетичної й історичної свідомості спонукала нас до критики поняття об'єктивного й змусила нас звільнитися від картезіанського обґрунтування сучасної науки, поновивши у своїх правах моменти істини, притаманні грецькій думці. Проте ми не можемо просто йти слідом за греками або за філософією тотожності німецького ідеалізму: ми мислимо із середовища мови.

Із цієї ж точки зору поняття приналежності визначається вже не як телеологічна співвіднесеність духу з сутнісною будовою сущого, яким воно мислилося у метафізиці. Те, що спосіб реалізації герменевтичного досвіду має мовний характер, що поміж переданням і його інтерпретатором присутня розмова, — все це являє собою дещо принципово інше. Вирішальним буде те, що тут дещо звершується *(geschiht)*[102]. З одного боку, свідомість інтерпретатора не владна над тим, що приходить до нього у вигляді слова передання; але, з другого боку, те, що тут звершується, не може бути описаним як проґресуюче пізнання того, що є, от ніби певний безмежний інтелект містить у собі все те, що взагалі може сказати все передання. З точки зору інтерпретатора, звершення *(Geschehen)* означатиме, що він, пізнаючи, не розшукує свій предмет, не «вивідує» за допомогою своїх методів, що, власне, тут малося на увазі та як, власне, йдуть справи, хоч би його й збивали з пантелику його власні передсуди. Це лише зовнішній аспект власне герменевтичного звершення. Він мотивує необхідність найсуворішої методичної дисципліни інтерпретатора щодо самого себе. Проте все це тільки створює можливість для самого герменевтичного звершення того, що слово, яке дійшло до нас як передання й до якого ми повинні прислухатися, дійсно потрапляє до нас, причому так, ніби воно саме до нас і зверталося, саме нас мало на увазі. Вище ми розробляли цей аспект справи як герменевтичну логіку питання й показали, яким чином запитання перетворюється на того, кого питають, і як у діалектиці питання здійснює себе герменевтичне звершення. Ми нагадуємо про це для того, щоб правильно, відповідно до нашого герменевтичного досвіду, визначити сенс поняття приналежності.

Адже, з другого боку, з боку «предмета», подібне звершення означає входження-до-гри, само-розігрування змісту передання у його все нових, поширюваних завдяки все новим адресатам, смислових можливостях і можливостях сприйняття. Тоді передання знов набуває мови, а назовні виходить і перетворюється на віднині присутнє, щось таке, чого не було раніше. Ми можемо проілюструвати це на будь-якому історичному прикладі. Чи є саме передання поетичним твором, а чи воно доносить до нас відомості про певну велику історичну подію — у всякому випадку, те, що тут повідомляється, знов приходить у буття в тому вигляді, у якому воно являє себе. Коли Гомерова «Іліада» чи похід

---

[102] [Про перевагу розмови над усяким висловлюванням див. у «Доповненнях» у Bd. 2 der Ges. Werke, S. 121 — 217].

Александра в Індію говорять із нами завдяки новому засвоєнню переданої оповіді, то це не означає, ніби тут іще більше розкривається якесь у-собі-буття, — ні, тут просто відбувається те саме, що й у справжній розмові, де назовні виходить ще й дещо таке, чого не мав раніше жоден із співрозмовників.

Отже, коли ми хочемо правильно визначити поняття приналежності *(Zugehörigkeit)*, про яке тут ідеться, ми повинні зважити на специфічну діалектику, властиву *слуханню (Hören)*. Річ не лише в тому, що до того, хто слухає, так би мовити, звертаються. Швидше той, до кого звертаються, мусить слухати, бажає він того чи ні. Він не може не слухати, «слухати вбік», подібно до того, як ми не дивимося на кого-небудь, «дивимося вбік», змінюючи напрям погляду. Подібна різниця між зором та слухом важлива для нас тому, що в основі герменевтичного феномену, як довів уже Арістотель[103], лежить переважне значення слуху. Немає нічого, що не було б приступним слухові завдяки мові. Якщо всі інші чуття позбавлені безпосередньої причетності до універсальності мовного досвіду світу, але тільки розкривають свої специфічні поля сприйняття, то слух є шляхом до цілого, оскільки він спроможний «слухати» логос. У світлі нашої герменевтичної постановки питання давня істина про перевагу слуху над зором набуває цілком нового значення. Мова,— а слухання причетне саме до неї,— універсальна не тільки в тому розумінні, що в ній може бути висловленим усе, що завгодно. Сенс герменевтичного досвіду полягає радше в тому, що, на відміну від будь-якого іншого досвіду світу, мова розкриває абсолютно новий вимір — вимір глибини, звідки й приходить передання до людей, що живуть у сучасному. Саме це і є справжня й споконвічна, випереджаюча всяку письменність сутність слухання: той, хто слухає, здатний слухати передану оповідь, міф, істину предків. У порівнянні з цим літературний спосіб пере-дачі передання, як ми його знаємо, не містить у собі нічого нового, а тільки змінює форму оповіді й робить складнішим завдання справжнього слухання.

Але саме тут набуває нової визначеності поняття приналежності. До передання належить той, до кого воно звертається й до кого доходить це звернення. Той, хто подібним чином перебуває всередині передання, — а це, як ми знаємо, стосується навіть тих, кого історична свідомість наділяє певною видимістю нової свободи, — має слухати те, що звідти доходить до нього. Істина передання — як те сучасне, що безпосередньо відкрите почуттям.

Звичайно, спосіб буття передання не є чуттєво-безпосереднім. Цей спосіб — мова, й, витлумачуючи тексти, слухання, що її розуміє, вводить її істину до свого власного мовного ставлення до світу. Ми вже по-

---

[103] *Arist.* De sensu, 473 a 3; Met., 980 b 23 — 25. Перевагу слуху відносно зору опосередковано через універсальність логосу й вона не суперечить перевазі зору над рештою людських чуттів, про що Арістотель говорить в іншому місці (там само с. 65 — 67), [пор. «Sehen, Horen, Lesen», FS Suhnel, Heidelberg, 1984, 1984].

казали, що мовна комунікація поміж сучасністю та переданням є звершенням, яке у всякому розумінні прямує своїм власним шляхом.

Як дійсний досвід, герменевтичний досвід повинен увібрати зі своєї сучасності все, що для нього приступне. Він позбавлений волі наперед вибирати та відкидати. Проте він не може (а ця можливість видасться специфікою розуміння) й полишити відкритим питання, поставлене йому переданням, стверджуючи тим самим свою виняткову свободу. Він не може зробити незвершеним те звершення, яким він є.

Ця структура герменевтичного досвіду,— а вона рішуче суперечить науковій ідеї методу,— ґрунтується, своєю чергою, на детально розглянутому нами характері звершення, притаманному мові. Річ не тільки в тому, що словоживання і розвиток мовних засобів являє собою такий процес, якому не протистоїть окрема свідомість із її знанням і спроможністю вибору, — оскільки в буквальному розумінні правильніше було б сказати, що не ми говоримо мовою, а мова «говорить нами» (отож, наприклад, за слововживанням, властивим якому-небудь текстові, можна точніше судити про час його виникнення, ніж про його автора), — тут іще важливіше те, на що ми постійно вказували, а саме: що мова не як власне мова, не як граматика чи лексика, а як набуття-мови тим, що говориться в переданні, створює власне герменевтичне звершення, яке водночас є витлумаченням і засвоєнням. Отже, тільки тепер насправді настав час сказати, що подібне звершення не є нашою дією, а діянням самого діла.

Тим самим підтверджується вже наперед указана нами близькість нашої постановки питання до Геґеля й античності. Вихідним пунктом для наших досліджень було невдоволення сучасним поняттям методу. Проте свого найвизначнішого філософського виправдання це невдоволення набуло у *геґелівській свідомій апеляції до грецького розуміння методу.* У понятті зовнішньої рефлексії Геґель піддав критиці ідею такого методу, що застосовується до справи, як певна чужа їй дія. Істинний метод є діянням самого діла[104]. Природно, що це ствердження не означає, ніби філософське пізнання не є також певною дією і, навіть більше, не вимагає напруги, «напруги поняття». Але така дія, така напруга полягають у тому, щоб не вдиратися раптово до іманентної необхідності думки зі своїми власними здогадами, довільно хапаючись за те чи те вже готове уявлення. Справа йде своїм власним ходом, але вона, звичайно, не може йти далі, якщо ми не мислимо, проте мислити означає саме розгорнути справу в її власній послідовності. Для цього треба звільнитися від уявлень, «що нав'язуються самі собою», й не відступатися від послідовності думки. Ще від греків ми називаємо це *діалектикою*.

Описуючи істинний метод, дію самої справи, Геґель, зі свого боку, посилається на Платона, який полюбляв показувати свого Сократа під

---

[104] *Hegel.* Logik, II, S. 330 (Lasson).

думки, йти за послідовними запитаннями Сократа. Він ілюструє свій метод діалектичного розвитку на прикладі тих «пластичних юнаків», що не втручаються в хід справи і не хизуються своїми власними здогадами. Діалектика є тут саме мистецтвом вести бесіду й то особливо шляхом послідовного запитування та запитування-далі розкривати неспроможність тих думок, що панують над кимось із співбесідників. Отже, діалектика в цьому випадку виступає *негативною*, вона бентежить думки. Але такого роду збентеження означає водночас певне просвітлення, воно очищує зір, робить його відкритим для самої справи. Подібно до того, як раба у знаменитій сцені з «Менона», після того як розпалися всі його безпідставні упереджені думки, виводять із збентеження й поступово наближують до правильного рішення поставленої перед ним математичної задачі, — так само й діалектична негативність завжди містить у собі фактичну вказівку на те, що істинне.

Не тільки у будь-якій розмові, але й у мисленні взагалі ми можемо з'ясувати дійсний стан справи, лише дотримуючись його власної послідовності. Справа сама змушує нас рахуватися з нею, коли ми відмовляємося враховувати самоочевидність поглядів і думок, покладаючись, натомість, лише на наш власний розум. Так Платон привів діалектику елеатів, знайому нам переважно за Зеноном, у зв'язок із сократівським мистецтвом бесіди й у своєму «Парменіді» підняв її на новий ступінь рефлексії. Те, що в рамках мислительної послідовності речі самі собою перевертаються, переходячи у власну протилежність, що мислення набуває можливості, «навіть не торкаючись суті, розглядати протилежності»[105], — оце і є досвід думки, на що й спирається гегелівське поняття методу як саморозгортання чистої думки в систему цілісної істини.

Проте герменевтичний досвід, який ми прагнемо мислити в середовищі мови, не є, природно, досвідом мислення у тому ж розумінні, що й ця діалектика поняття, яка претендує на те, щоб звільнитися від влади мови. І все ж у герменевтичному досвіді також можна знайти щось на кшталт діалектики, дії самої справи, — дії, що всупереч методиці сучасної науки є зазнаванням чогось, розумінням, яке водночас є звершенням.

Герменевтичний досвід також має власну послідовність: послідовність неухильного слухання. Йому також справа розкривається не без його власних зусиль, і подібні зусилля, подібна напруга також полягають у «негативності щодо самого себе». Хто прагне зрозуміти текст, той теж повинен чогось позбутися, а саме — пов'язаних з його власними передсудами смислоочікувань, хай-но вони будуть спростовані смислом самого тексту. Навіть більше: неминучий для нашої мови досвід переходу до протилежності — що й становить справжній досвід діалек-

[105] *Arist.* Met., M 4, 1078 b 25.

тики — має тут свою відповідність. Розгортання смислового цілого, на яке спрямовується розуміння, неминуче змушує нас тлумачити й знову відмовлятися від тлумачення. Лише зняття тлумаченням самого себе створює остаточну можливість того, що сама справа — смисл тексту здобуває наше визнання. Рух витлумачення є діалектичним не стільки тому, що однобокість будь-якого вислову може бути доповнена ще з якогось іншого боку, — у витлумаченні це, й ми самі переконаємося, лише вторинний момент, — але насамперед тому, що слово-тлумач, яке «потрапило» до смислу тексту, відображує цілісність самого смислу, тобто безмежності смислу надає остаточного вираження.

Питання про присутню тут діалектику, що мислиться у середовищі мови, та про відмінність цієї діалектики від метафізичної діалектики Платона й Гегеля вимагає ретельнішого розгляду. Використовуючи слововживання, яке можна знайти у Гегеля, визначимо те спільне, що поєднує метафізичну й герменевтичну діалектику, як спекулятивне[106]. Слово «спекулятивне» означатиме тут зв'язок віддзеркалення. Віддзеркалюватися одне в одному — це весь час мінятися місцями. Коли щось одне віддзеркалюється в чомусь іншому, наприклад, замок у плесі озера, то це означає, що озеро відбиває образ замку. Завдяки посередництву спостерігача віддзеркалення суттєво пов'язане з самим виглядом речі. Воно позбавлене буття-для-себе, воно подібне до «з'яви», яка не є самою річчю й яка все ж дозволяє «явитися» відображеним самому вигляду речі. Воно подібне до подвоєння, коли, втім, існування *(Existenz)* залишається одним. Справжня містерія віддзеркалення полягає саме в нетривкості образу, в невловності чистої пере-дачі.

Коли надалі ми вживаємо слово «спекулятивне» так, як воно сформувалося у філософії близько 1800 року, наприклад, називаємо чий-небудь розум спекулятивним чи вважаємо певну думку надто спекулятивною, то в основі такого слововживання лежить ідея саме віддзеркалення. Спекулятивне означає саме протилежність догматизмові повсякденного досвіду. Спекулятивний той, хто не віддається фактам із їхньою безпосередньою переконливістю чи жорсткій, незмінній визначеності смислу, але здатний до рефлексії — висловлюючись по-гегелівськи: той, хто пізнає «в-собі» як певне «для-мене». Думка теж буде спекулятивною, коли висловлюваний у ній зв'язок не дозволяє мислити себе як однозначне приєднання певного визначення до певного суб'єкта, певної властивості до певної вже даної речі, але мислитись як зв'язок віддзеркалення, де саме віддзеркалення є чистим явищем віддзеркалюваного, подібно до того, як одне є одним стосовно другого, а друге — другим першого.

Гегель описав спекулятивне відношення розуму у своєму майстерно

---

[106] Щодо походження слова «спекулятивне» від *speculum* «дзеркало» див.: *Thomas Aqu.* S. th. II, 2, qu 180 art 3; див. також чудову ілюстрацію «спекулятивної протилежності» у Шеллінга («Bruno», I, IV, 237): «Уяви собі предмет та відбитий дзеркалом образ предмета...»

му аналізі логіки філософського речення *(Satz)*[107]. Він показав, що філософське речення лише за формою становить судження, тобто надає певному поняттю певного предиката, що утворює логічний суб'єкт. Насправді філософське речення не переходить від поняття-суб'єкта до іншого поняття, яке приводиться у зв'язок із цим суб'єктом, а висловлює у формі предиката істину суб'єкта. Речення «Бог єдиний» не означатиме, ніби це певна властивість Бога: бути єдиним, але що сутність Бога в тому, щоб бути єдністю. Рух визначення не набуває тут міцного базису, утворюваного суб'єктом, «на якому то тут, то там здійснюється [його] рух». Суб'єкт не визначається як це і також як те, в одному стосунку так, а в другому — інакше. Це спосіб мислення в уявленнях, але не мислення в поняттях. У понятійному ж мисленні — навпаки — природний рух визначення, що полягає в тому, аби виходити за межі суб'єкта речення, затримується у своїй течії й «зазнає, так би мовити, удару у відповідь. Починаючи з суб'єкта, ніби цей останній усе ще править за основу, він бачить (оскільки предикат радше є субстанцією), що суб'єкт перейшов у предикат і тим самим його знято; та оскільки, таким чином, те, що здається предикатом, перетворюється на цілісну й самостійну масу, мислення не може вільно блукати, його утримує ця вага»[108]. Тож форма речення руйнує саму себе, оскільки спекулятивне речення не висловлює чогось про щось, а надає вираження спільності понять. Описуючи летючу двоякість філософського речення, породжувану таким зворотним поштовхом, Гегель удається до дотепного порівняння з ритмом, що подібним чином виникає з двох моментів: метру й акценту, як їхня коливальна гармонія.

Незвична затримка, якої зазнає мислення, коли певне становище самим своїм змістом спонукає його відмовитися від звичайного стосунку знання, утворює насправді спекулятивну сутність всієї філософії. Гегель у своїй грандіозній історії філософії показав, що філософія від самого початку являє собою спекуляцію в такому розумінні. Коли вона висловлює сама себе у формі предикації, тобто вона оперує жорсткими уявленнями про Бога, душу чи світ, вона зраджує власну сутність і займається однобоким умоглядним розглядом предметів розуму. За Гегелем, це становить сутність докантівської догматичної метафізики і взагалі характеризує «новітню епоху не-філософії». «Платон і тим більше Арістотель не є такими метафізиками, хоча зазвичай гадається протилежне»[109].

Однак, за Гегелем, уся справа в тому, аби та внутрішня перешкода, з якою здибується мислення, коли його звичний рух в уявленнях уривається поняттям, була *виразно представлена*. Неспекулятивне мислення може ніби вимагати цього. У нього «є свої права, вони законні, але в

---

[107] [Пор. при цьому: «Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien», Tübingen, 2, 1980, Bd. 3 der Ges. Werke].

[108] *Hegel.* Vorrede zur Phänomenologie, S. 50 (Hoffmeister).

[109] *Hegel.* Enzykl., § 36.

будові речення вони не беруться до уваги». Воно може вимагати, аби діалектична саморуйнація речення була висловлена. «У всякому іншому пізнанні цей бік висловленої внутрішньої сутності становить доказ. Але після того, як діалектику відокремлено від доказу, поняття філософського доведення було фактично втрачене». Хоч би що мав на увазі Гегель у цьому вислові[110], принаймні він прагне поновити смисл філософського доказу. Це відбувається шляхом описування діалектичного руху речення. Такий рух виступає як *дійсно* спекулятивне, й тільки висловлювання його є спекулятивним викладом. Спекулятивне ставлення мусить, отже, перейти у діалектичний виклад. Такою, на думку Гегеля, є вимога філософії. Звичайно, те, що тут зветься виразом та викладом, не є доказом у власному розумінні, а власне справою, коли вона подібним чином виражає чи викладає себе, доводить саме себе. Так, ми дійсно стикаємося у досвіді з діалектикою, згідно з якою перехід у свою протилежність випадає на долю мислення як певне незбагненне перетворення. Утримуючи послідовність думки, ми якраз і доходимо дивовижного руху переходу. Так, наприклад, поборник справедливості натовхується на те, що неухильне дотримування ідеї права перетворюється на «абстрактне» і виявляється найбільшою несправедливістю *(summum ius summa iniuria)*.

Гегель робить тут відоме розрізнення між спекулятивним і діалектичним. Діалектика є вираженням спекулятивного, викладом того, що, власне, закладено у спекулятивному й такою мірою є «дійсно спекулятивним». Однак оскільки виклад, як ми переконалися, не є певною додатковою дією, а віднаходженням самої справи, філософський доказ сам належить справі. Хоча він і виникає з вимог розуму і є, отже, викладом для зовнішньої рефлексії, все ж такий виклад насправді зовсім не буде зовнішнім. Він вважає себе таким, лише поки мислення не знає, що так воно, врешті-решт, становить рефлексію справи саме в себе. Тож не випадково Гегель наголошує на відмінності між спекулятивним і діалектичним лиш у передмові до «Феноменології». Оскільки, по суті, це розрізнення саме себе знімає, то пізніше, з точки зору абсолютного знання, Гегель від нього відмовляється. Ось той пункт, де починається принципова розбіжність між нашою власною постановкою питання і спекулятивною діалектикою Платона й Гегеля. Зняття відмінності між спекулятивним і діалектичним, яке ми знаходимо у гегелівській спекулятивній науці поняття, показує, наскільки значною мірою він усвідомлював себе завершувачем грецької філософії логосу. В основі того, що він називає діалектикою й що називав діалектикою Платон, лежить, по суті, підпорядкування мови «заперечення». Однак поняття заперечення — діалектичне загострення й доведення до суперечності, опиняється в

---

[110] Vorrede zur Phänomenologie, S. 53 (Hoffmeister). Мається на увазі Арістотель чи Якобі та романтизм? Див. мою згадану вище статтю: Hegels Dialektik, 1971, S. 7—30. Ges. Werke, Bd. 3. Стосовно поняття «вираз» див. вище та Екскурс VI (Bd. 2 der Ges. Werke S. 384 ff.).

крайній суперечності з сутністю герменевтичного досвіду й мовним характером людського досвіду світу загалом. Зрозуміло, що діалектика Геґеля сама йде насправді за спекулятивним духом мови, — а от щодо намірів Геґеля, то він прагне лише запозичити у мови рефлексійну гру її мислительних визначень і на шляхах діалектичного опосередкування піднести її до самосвідомості поняття в тотальності знання, що знає себе в якості такого. Тому він лишається у вимірі висловленого *(des Ausgesagten)* і не досягає перспективи мовного досвіду світу. Тож спробуймо коротко означити, якою видається діалектична сутність мови з погляду герменевтичної проблеми.

У певному зовсім іншому розумінні сама мова несе в собі дещо спекулятивне — не лише в геґелівському смислі інстинктивного попереднього утворення логічних відношень рефлексії, а й як здійснення смислу, як звершення мовлення, взаєморозуміння й розуміння. Спекулятивний такий процес уже тому, що кінцеві можливості слова підпорядковано смислу, трактованого як своєрідні спрямованості у нескінченне. Той, хто має сказати що-небудь, шукає й знаходить слова, з чиєю допомогою робить свою думку зрозумілою для іншого. Втім, це не означає, що він робить «висловлювання». Що ж означає «висловлюватися» й наскільки мало це буде висловленням того, що ми маємо на увазі, відомо кожному, кому довелося пройти через допит — хоча б у ролі свідка. У висловлюванні смисловий горизонт того, що, власне, має бути сказаним, закривається з методичною акуратністю. Лишається «чистий» смисл сказаного; це й записується до протоколу. Але такий редукований до сказаного смисл завжди й від самого початку є смислом деформованим. І навпаки, висловлювання того, що ми маємо на увазі, взаємні пояснення, утримують сказане в рамках смислової єдності з нескінченним несказаного й тим самим створюють можливість їх розуміння. Той, хто говорить подібним чином, спроможний вживати тільки найзвичніші та найбуденніші слова, але саме цими словами він здатний довести до мовного вираження те, що не сказане, і що має бути сказаним. Той, хто говорить, спекулятивний настільки, наскільки його слова не відображують сущого, а становлять вираження й дозволяють здобутися на мову відносно цілісності буття. Із цим пов'язане те, що хто передає сказане далі, достоту як і той, хто веде протокол, зовсім не обов'язково усвідомлено спотворюють смисл сказаного — все ж таки змінюючи його. Вже у найповсякденнішому процесі мовлення ми знаходимо, отже, суттєву рису спекулятивного відображення: невловність того, що є, однак, найчистішою пере-дачею смислу.

Тим більше все це присутнє у поетичному слові. Тут, звісно, дозволяється розглядати справжню дійсність поетичної мови у поетичному «висловлюванні». Тут насправді цілком доречне ствердження і навіть вимагається, аби смисл поетичного слова висловлював себе у сказаному, без усіляких посилань на оказіональне знання. Коли у процесі міжлюдського взаєморозуміння висловлювання було денатуралізацією цьо-

го процесу, то тут поняття висловлювання наповнюється позитивним смислом. Відокремлення сказаного від усіх суб'єктивних думок та переживань автора й утворює саму дійсність поетичного слова. Але що ж висловлює таке висловлювання? Передовсім зрозуміло, що все те, з чого складається повсякденна мова, може знову виникнути і в поетичному слові. Коли поетичний твір показує людину в розмові, то поетичне висловлювання не повторює при цьому того «висловлене», що заноситься до протоколу, але в ньому таємничим чином присутня ніби вся розмова загалом. Слова, вкладені в уста якому-небудь поетичному персонажу, спекулятивні в тому розумінні, що й мова повсякденного життя: у своїй мові, що ми вже показали вище, той, хто говорить, висловлює власне ставлення до буття. Говорячи про поетичне висловлювання, ми, до того ж, маємо на увазі зовсім не те висловлювання, яке в поетичному творі вкладається в уста кому-небудь із його героїв, а те висловлювання, яким є сам твір як поетичне слово. Поетичне висловлювання як таке спекулятивне настільки, наскільки мовне звершення поетичного слова виражає, зі свого боку, певне власне ставлення до буття.

Якщо ми візьмемо за орієнтир «спосіб дії поетичного духу», відповідно до опису, наприклад, Гельдерліна, то одразу стане зрозуміло, в якому розумінні мовне звершення поезії є спекулятивним. Щоб знайти слова для вірша, треба, як це показує Гельдерлін, цілком зректися звичайних слів, звичного стилю. «Між тим саме поет у всій чистоті тону своїх первісних відчуттів почувається цілковито включеним до свого внутрішнього та зовнішнього життя й вдивляється у цей свій світ, такий новий і незнайомий для нього самого; увесь його досвід, його знання, його споглядання, його думки, мистецтво й природа у тому вигляді, як вони представлені у ньому самому та поза ним, — все це йому ніби вперше, а тому здається незрозумілим, невиразним, розчиненим серед гамору матерії й життя, що супутні йому. Тут передовсім важливе те, що у цю мить він нічого не сприймає як даного, не виходить ні з чого позитивного; те, що природа й мистецтво такі, якими він їх доти знав і бачив, починають *говорити* не раніше, ніж *він* сам здобувається на мову...» (Відзначимо близькість до гегелівської критики позитивності.) Вірш, викінчений, вдалий твір, є не ідеалом, а духом, знов оживленим із глибин нескінченного життя. (Це також нагадує Гегеля.) У ньому не позначається і не називається якесь там суще, а розкривається світ божественного й людського. Поетичне висловлювання спекулятивне, оскільки воно не відображує певної вже сущої дійсності, не відтворює різновиду певної *species*, якою вона постає у загальному порядку сутностей, а являє собою новий різновид нового світу в образному середовищі поетичної творчості.

Ми показали спекулятивну структуру мовного звершення у повсякденній та поетичній мові. Уже в ідеалістичній філософії мови, а також у Кроче й Фослера, що здійснили її реставрацію[111], з'ясовано психо-

[111] Див., наприклад: *Vossler K.* Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosophie, 1904

логічно-суб'єктивний бік тієї відповідності, яка тут виявилась і яка поєднує поетичне слово як певне переступання через буденну мову з самою цією мовою. Наполягаючи на другому аспекті, на здобутті-намову як на дійсному процесі мовного звершення, ми готуємося відвести герменевтичному досвідові його істинне місце. Те, як розуміється й знову ж таки здобувається на мову передання, являє собою, і ми це вже бачили, настільки ж дійсне звершення, як і жива розмова. Особливість її лише в тому, що тут продуктивність мовного ставлення до світу набуває вторинного застосування до певного, уже опосередкованого мовою змісту. Герменевтичний стосунок теж стає спекулятивним, але принципово іншим, ніж діалектичне саморозгортання духу, за описом філософської науки Гегеля.

Проте оскільки герменевтичний досвід містить у собі мовне звершення, відповідне діалектичному викладу за Гегелем, остільки він також виявляється причетним до певної діалектики, а саме: до розглянутої вище[112] діалектики запитання й відповіді. Розуміння пере-даного нам тексту перебуває, як ми бачили, в суттєвому внутрішньому зв'язку з його витлумаченням, й хоча це останнє завжди становить відносний та незавершений процес, розуміння все ж таки набуває в ньому своєї власної завершеності й досконалості. Так само й спекулятивний зміст філософського висловлювання, коли воно дійсно має перетворитися на науку, потребує, за словами Гегеля, діалектичного викладу закладених у ньому суперечностей. Тут існує справжня відповідність. Адже витлумачення поділяє дискурсивність людського духу, який спроможний мислити єдність справи лише у послідовній зміні одного моменту іншим. А тому витлумачення має діалектичну структуру кінцево-історичного буття загалом, оскільки всяке тлумачення мусить із чогось починатися й намагається зняти однобокість, породжувану його началом. Тлумачеві здається необхідним вимовити й виразно уявити що-небудь. Кожне витлумачення у цьому розумінні мотивоване; зв'язок його мотивувань якраз і утворює сенс витлумачення. Отже, завдяки його однобокості одна сторона справи набуває переваги; аби зрівноважити її, має бути сказане щось інше, подальше. Подібно до того, як філософська діалектика, де всі однобокі установки знімають самі себе, надає, шляхом загострення й зняття суперечностей, вираження цілісній істині, так і перед герменевтичною роботою стоїть завдання розкрити цілісність смислу з його всебічними зв'язками й стосунками. Тотальності всіх мислительних визначень відповідає тут індивідуальність змісту, що підлягає розумінню. Згадаймо Шляйєрмахера, який заснував свою діалектику на метафізиці індивідуальності й у своїй герменевтичній теорії виробив конструкцію способу дії тлумачення з антитетичних напрямків думки.

І все ж таки відповідність між герменевтичною та філософською ді-

---

[112] Пор. с. 340 і далі.

алектикою, що випливає, здається, з діалектичного конструювання індивідуальності у Шляйєрмахера та діалектичного конструювання тотальності у Гегеля, не є дійсною відповідністю. При такому об'єднанні втрачається сама сутність герменевтичного досвіду, а також радикальна кінцевість, що міститься в її основі. Зрозуміло, що тлумачення мусить із чогось починатися. Але його початок не є довільно випадковим. Воно взагалі не являє собою дійсного початку. Адже, як ми бачили, герменевтичний досвід завжди передбачає, що текст, який підлягає розумінню, промовляє «всередину» певної ситуації, визначуваної переддумками того, хто розуміє. І це не якесь там прикре викривлення, що шкодить чистоті розуміння, а умова самої його можливості, — умова, яку ми назвали герменевтичною ситуацією. Лише тому, що між тим, хто розуміє, і його текстом немає самоочевидної відповідності, ми завдяки цьому текстові можемо набути герменевтичного досвіду. Лише тому, що текст має бути перенесений із власної чужості до сфери вже засвоєного нами, взагалі є що сказати й тому, хто прагне до розуміння. Лише тому, що текст вимагає цього, справа взагалі доходить до витлумачення, й причому лише так, як того вимагає текст. «Тетичний» з вигляду початок витлумачення є насправді відповіддю, й, подібно до всякої відповіді, смисл витлумачення визначається поставленим питанням. *Отже, діалектика питання й відповіді завжди випереджає діалектику витлумачення. Саме вона й робить розуміння завершенням.*

Із цих розмірковувань видно, що герменевтика не може знати *проблеми початку*, подібно до того, скажімо, як знає проблему початку науки гегелівська логіка[113]. Поблема початку, хоч де вона постала, є насправді проблемою кінця. Адже сам кінець визначає початок як початок кінця. За умови нескінченного знання, у випадку спекулятивної діалектики це веде до принципово нерозв'язуваної проблеми, з чого ж саме слід починати. Кожний початок — одночасно й кінець, кожний кінець — початок. Так чи інак, за умови подібної повної завершеності спекулятивне питання початку філософської науки визначається, в принципі, саме її завершенням.

Цілковито інша справа у випадку дієво-історичної свідомості, в якій завершується герменевтичний досвід. Вона знає про відкритість принципової незакінченості того смислового завершення, в якому вона бере участь. Звичайно, тут також існує міра, якою вимірює себе кожне розуміння, тож і його можливе завершення — це зміст самого передання, яке одне тут слугує мірилом і набуває мови у розумінні. Але тут немислима така свідомість,— і багато разів ми на цьому наголошували, і на цьому ж засновано історичність розуміння, — тут немислима така свідомість, хай навіть вона буде хоч яка нескінченна, де пере-дана нам «справа» явила б себе у світлі вічності. Кожне засвоєння передання буде історично іншим — і це не означає, ніби кожне засвоєння є лише

[113] *Hegel.* Logik, I, S. 69 f.

якимось затьмареним осягненням переданого: кожне з них це, радше, досвід одного з «різновидів», у яких являє себе сама справа.

Бути одним і тим же — і все ж таки іншим; цей парадокс, що стосується кожного змісту передання, показує, що кожне витлумачення насправді спекулятивне. Тому герменевтика повинна усвідомити догматизм кожного «смислу-в-собі» — тим же чином, що й критична філософія усвідомила догматизм досвіду. Зрозуміло, це не означає, ніби кожний інтерпретатор — свідомо є спекулятивний, тобто що він увідомлює догматичність своїх власних інтерпретативних намірів. Ми маємо на увазі, що кожне тлумачення, окрім своєї власної методологічної самосвідомості, спекулятивне й у своєму фактичному здійсненні,— саме це й набуває вияву в мовному характері тлумачення. Адже слово, що тлумачить, — це слово тлумача; це не мова й не словник тексту, що підлягає витлумаченню. Саме тут набуває вираження те, що засвоєння не є простим відтворенням пере-даного тексту й тим більше не повторює слідом за текстом те, що у ньому сказано, але подібне до певної нової творчості — творчості розуміння. Якщо — й це абсолютно слушно — наполягати на співвіднесенні кожного смислу з «Я», то для герменевтичного феномена подібна співвіднесеність означає, що кожний зміст передання набуває такої конкретності, в якій його розуміють, лише у співвіднесеності з «Я»[114], коли воно розуміє, а не, скажімо, у реконструкції того «Я», до якого належить первісне смисло-розуміння.

Тож єдність розуміння й витлумачення підтверджується саме тим, що витлумачення, коли воно розгортає смислові імплікації тексту й надає їм чіткого мовного вираження, здається, що до вже даного тексту новою творчістю й тим самим не претендує на самостійне буття стосовно до розуміння. Вище[115] ми вказували на те, що поняття, в яких здійснюється витлумачення, будуть зняті у завершеному розумінні, оскільки вони приречені на зникнення. Це означає, що вони не є довільним допоміжним засобом, який ми залучаємо до справи й після використання відкладаємо набік, а входять до внутрішнього членування самої справи (яка є смислом). Слова, що витлумачує, стосується те ж саме, що й до всякого слова, коли у ньому завершується мислення: воно позбавлене самого характеру предметності. Як виконання розуміння воно є актуальністю дієво-історичної свідомості, а відтак — дійсно спекулятивним: воно невловне у своєму власному бутті, і все ж воно відкидає той образ, що постає перед ним.

Природно, мова тлумача — це вторинний феномен мови порівняно, скажімо, з безпосередністю міжлюдського взаєморозуміння чи зі словом поета. Адже сама вона співвідноситься з мовними явищами. І все ж мова тлумача є всеохопливою маніфестацією мовної стихії загалом,

---

[114] Див. чудові, приступні тепер завдяки новому виданню, дослідження Штенцеля «Смисл, значення, поняття, дефініція»: *Stenzel J.* Über Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition, Darmstadt, 1958.

[115] С. 368 і далі.

яка містить у собі всі форми слововживання й звороти мовлення. Саме з цієї всеохопливої мовної природи розуміння, її співвіднесеності з розумом узагалі, ми й виходили; ми бачимо тепер, що у цьому пункті зійшлися воєдино всі наші дослідження загалом. Наведений нами розвиток проблеми герменевтики від Шляйєрмахера через Дільтея до Гуссерля й Гайдеґґера являє собою історичне підтвердження того, до чого ми приходимо тепер: методологічна саморефлексія філології посувається в напрямку систематичної філософської постановки питання.

c) Універсальний аспект герменевтики

У наших роздумах ми керувалися тим, що мова являє собою середовище, де поєднуються, або правильніше, постають у своїй первісній співприналежності «Я» й світ. Ми показали також, що порівняно з діалектичним опосередкуванням поняття подібне спекулятивне середовище мови виступає як певне кінцеве звершення. У всіх розглянутих випадках, у мові бесіди, як і в мові поезії та у мові тлумачення, спекулятивна структура мови явила себе не як відображення незмінно-даного, а як здобування-на-мову, що в ньому являє себе вся цілісність смислу. Саме це й наблизило нас до античної діалектики, оскільки і в ній знаходила своє вираження методична активність суб'єкта, а дія самої справи, що виявляється через мислення. Така дія самої справи і є, власне, діалектичним рухом, що охоплює собою всіх, хто говорить. Ми відкрили його суб'єктивний рефлекс у процесі мовлення. Ми розуміємо тепер, що все це — дія самої справи, здобування-на-мову смислом — указує на певну універсально-онтологічну структуру, а саме — на основоположну побудову *(Grundverfassung)* всього того, на що взагалі може бути спрямоване розуміння. *Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою*. Герменевтичний феномен неначе віддзеркалює тут свою власну універсальність на буттєвий устрій зрозумілого, визначаючи його як *мову* в універсальному значенні, на своє власне ставлення до сущого в якості інтерпретації. Тому ми говоримо не тільки про мову мистецтва, а й про мову природи, та й взагалі про певну мову, якою розмовляють речі.

Вище ми вже відзначали специфічну плутанину в стосунках між пізнанням природи й філологією, характерну для початкового періоду сучасної науки[116]. Тепер ми дійшли начебто її підвалин. Те, що може бути зрозумілим, є мовою. Тобто: воно таке, чим воно саме, з себе самого, являє себе розумінню. Спекулятивна структура мови набуває підтвердження ще й із цього боку. Здобування-на-мову не означає здобутися на якесь інше буття. Навпаки: те, чим представляється дещо, стосується його власного буття. У всьому тому, що є мовою, йдеться, отже, про спекулятивну єдність: тут розрізняється те, що є чимось, і те, чим воно представляє себе, — розрізнення, якого саме й не повинно бути.

---

[116] Пор. вище, с. 172, 224 і далі.

Спекулятивний спосіб буття мови розкриває тим самим власне універсальне онтологічне значення. Те, що здобувається на мову, є, звичайно, чимось іншим, ніж саме вимовлене слово. Проте слово буде словом тільки завдяки тому, що в ньому набуває мови. Воно у своєму власному чуттєвому бутті існує лише для того, аби зняти себе у сказаному. Й навпаки: те, що здобувається на мову, не є якоюсь безмовною перед-даністю, а набуває в слові свою визначеність. Ми розуміємо тепер, що в критиці естетичного, як і в критиці історичної свідомості, з якої ми починали свій аналіз герменевтичного досвіду, ми й мали на увазі саме цей спекулятивний рух. Буття твору мистецтва не є буттям-у-собі, від якого відрізняється його від-творення чи випадковість його з'яви, — лише у вторинному тематизуванні обох цих моментів справа дійде взагалі до подібного «естетичного розрізнення». Достоту так само й те, що йде назустріч нашому пізнанню від передання чи як передання — історично чи філологічно,— значення будь-якої події чи смисл якого-небудь тексту не є усталеним у-собі-сущим предметом, що його треба лише виявити в якості такого; ще й історична свідомість насправді містить у собі опосередкування минулого та сучасного. Отже, після того, як ми пізнали мову як універсальне середовище такого опосередкування, наша постановка питання від свого конкретного вихідного пункту — критики естетичної й історичної свідомості, а також герменевтики, що має бути поставленою на їхнє місце,— дійшла, розширюючись, до універсальної перспективи запитування. Адже мовним, а тому зрозумілим, є людське ставлення до світу взагалі і в принципі. Тому, як ми вже бачили, герменевтика становить *універсальний аспект філософії*, а не просто методологічний базис для так званих «наук про дух».

Із середовища мови опредметнені методи пізнання природи й поняття у-собі-буття, відповідне намірам усякого пізнання, постали перед нами як результат певної абстракції. Виокремлена шляхом рефлексії з первісного ставлення до світу стосунку, даного у мовній будові нашого досвіду світу, вона прагне набути достовірності в сущому шляхом методичної організації пізнання цього сущого. Цілком послідовно вона оголошує єретичним кожне знання, що не припускає подібного свідчення й тому не може сприяти зростанню влади над сущим. Ми ж, навпаки, прагнули звільнити спосіб буття мистецтва й історії, а також досвід, що їм відповідає, від онтологічного передсуду, притаманного ідеалові наукової об'єктивності, — що перед лицем досвіду мистецтва привело нас до певної універсальної герменевтики, яка відповідає загальному ставленню людини до світу. Якщо ми сформулювали ідею такої універсальної герменевтики, виходячи з поняття мови, то це мало не тільки боронити нас від того хибного методологізму, що підкорив собі поняття об'єктивності в гуманітарних науках, — ми прагнули також уникнути ідеалістичного спіритуалізму такої собі метафізики у стилі Гегеля. Головний герменевтичний досвід розкрився нам не просто в напрузі між чужістю й

близькістю, непорозумінням та розумінням, — напрузі, яка визначала шляйєрмахерівський проект герменевтики. Скорше ми дійшли висновку, що сам Шляйєрмахер, із його вченням про дивінаторну досконалість розуміння, належить до кола мислителів, близьких до Гегеля. Виходячи з мовного характеру розуміння, ми — навпаки — наголошуємо кінцевість мовного звершення, коли кожного разу конкретизується розуміння. Мова, якою говорять речі,— незалежно від роду самих речей у кожному випадку, — не є *logos ousias* і не завершується у самоспогляданні певного нескінченного інтелекту, але це є мова, що сприймається нашою кінцево-історичною сутністю. Це також стосується мови, якою говорять тексти передання, а тому перед нами постало завдання дійсно історичної герменевтики. Це стосується й досвіду мистецтва, так само як і досвіду історії, — навіть більше: власне поняття «мистецтво» й «історія» — це форми сприйняття, вичленовані як форми герменевтичного досвіду з первісного універсального способу побутування герменевтичного буття.

Зрозуміло, що ми маємо справу не з певним специфічним визначенням твору мистецтва: володіти буттям у представленні, й так само не з якоюсь специфікою буття історії: бути зрозумілим у власному значенні Представляти-себе й бути-зрозумілим — не тільки поєднані між собою, так що одне переходить у друге й твір мистецтва є чимось єдиним із історією його впливів, а історично пере-дане — з тим сучасним, у якому воно розуміється, — але спекулятивно, відрізняючи себе від себе самої, мова, що висловлює смисл, є не лише мистецтвом та історією, а всім сущим, оскільки воно може бути зрозумілим. Спекулятивна влаштованість буття, що лежить в основі герменевтики, така ж універсальна, як розум і мова.

Онтологічний поворот, якого зазнала наша герменевтична постановка питання, наближує нас до певного метафізичного поняття, й ми спроможні зробити його плідним, лише коли звернемося до його джерел. Добре відомо, що *поняття краси* — хоча у XVIII ст. воно й було змушене розділити центральне місце в рамках естетичної проблематики з поняттям піднесеного, а в XIX ст. було цілком елімінoване через естетичну критику класицизму, — було колись універсальним метафізичним поняттям і набуло в метафізиці, тобто у загальному вченні про буття, такої функції, яка зовсім не обмежувалася естетичним у вузькому смислі слова. Ми ще побачимо, що це колишнє поняття краси може піти на користь і тій всеохопливій герменевтиці, до якої нас привела критика методологізму гуманітарних наук.

Уже аналіз значення цього слова показує близьку спорідненість поняття краси з нашою власною постановкою питання. Те, що ми називаємо прекрасним *(schön)*, по-грецьки зветься *kalon*. Хоча в німецькій мові й немає цілковитої відповідності цьому слову, навіть коли ми залучимо сюди латинське *pulchrum* як посередника між ними, але грецька думка таки справила певний вплив на подальше формування німецького слова, отож суттєві моменти значень обох слів збігаються. Так ми го-

воримо, наприклад: *красні* (букв. «прекрасні») мистецтва. За допомогою цього уточнення- «прекрасні» — ми відрізняємо його від усього того, що ми називаємо технікою, тобто від «механічних» мистецтв, які виготовляють корисне. Подібним чином ідеться й про певні словосполучення, а саме: гарні манери, красне письменство тощо (букв. «прекрасні манери» тощо). У всіх цих висловах «красне», подібно до грецького *kalon*, ніби протиставляється поняттю *chresimon* (корисне). Все те, що не стосується життєвої необхідності, але належить до «як» життя, до *eu zēn*, — отже, все, що греки розуміли під словом «пайдейя», називається *kalon*. Прекрасні також речі, цінність яких сама по собі очевидна. Неможливо ставити питання про мету, якій вони слугують. Вони чудові самі по собі *(di' hauto haireton)*, а не як корисне, не заради чогось іншого. Таким чином уже власне використання цього слова показує підвищений буттєвий ранг того, що називається *kalon*.

Проте й найбуденніша протилежність, що визначає поняття прекрасного, його протилежність поняттю «потворного» *(aischron)*, вказує у тому ж напрямку. *Aischron* те, що не витримує погляду. Прекрасне ж те, що дозволяє себе побачити, його «видно» у найширшому розумінні слова. Також і в німецькій мові «видне» *(Ansehnlich)* є вираженням для чогось великого *(Grosse)*. І справді, слово «прекрасне» — що грецьке, що німецьке — завжди потребує для свого вживання певної значущості, очевидної помітності. Коли зв'язок прекрасного з «видним» показує на всю сферу порядного, морального, то ця сфера зближується тим самим із понятійною артикуляцією, даною на противагу корисному *(chresimon)*.

Тому поняття краси виявляється найтісніше поєднаним із поняттям блага *(agathon)*, оскільки воно, як те, що має бути обраним заради нього ж самого, як мета, підкоряє собі все інше як корисний засіб. Адже того, що прекрасне, ми не розглядаємо як засіб для чогось іншого.

Так, у Платона ми знаходимо тісне переплетіння, а часто й взаємозамінність ідеї блага та ідеї краси. І те, й те, вочевидь, стоїть вище за все обумовлене й численне: наприкінці шляху, що йде через різноманітні вияви краси, краса «в собі» відкривається назустріч кожній люблячій душі як єдине, одностайне, безмірне («Бенкет») — достоту як і ідея блага, що здіймається над усім обумовленим і множинним, над усім тим, що є благом лише в якомусь певному відношенні («Держава»). Прекрасне «в собі» являє себе так само вищим за все суще, як і благо «в собі» *(epekeina)*. Лад сущого, зорієнтований на єдине благо, збігається таким чином із ладом прекрасного. Шлях любові, якого вчить Діотима, веде від прекрасних тіл до прекрасних душ, а від них — до прекрасних звичаїв, традицій і законів, і, нарешті, до наук (наприклад, до відомих математиці прекрасних відношень чисел), до цього «широкого моря прекрасних промов»[117], і далі, за межі всього цього. Звичайно, можна

[117] *Plato*. Symp., 210 d: мовлення = стосунки. [Пор. «Unterwegs zur Schrift», Ges. Werke 7.]

поставити собі запитання: чи дійсно вихід за сферу чуттєво видимого, в *інтелігібельне*, означає диференціацію й посилення краси прекрасного, а не просто диференціацію того сущого, яке є прекрасним? Але Платон, вочевидь, має на увазі, що телеологічний порядок буття є також порядком краси й що краса являє себе в інтелігібельній царині виразнішою й чистішою, ніж у сфері видимого, затьмареного несумірностями й недовершеністю. Десь так і середньовічна філософія найтісніше пов'язувала поняття краси з поняттям блага *(bonum)* — так тісно, що одне класичне місце у Арістотеля, яке стосується поняття *kalon*, лишалося неприступним для середніх віків, бо перекладач віддав слово *kalon* просто як *bonum*[118].

Основою для такого тісного сплетіння ідеї прекрасного з ідеєю телеологічного ладу буття є піфагорівсько-платонічне поняття міри. Платон визначив прекрасне за допомогою понять: міра, сумірність, пропорційність; Арістотель як моменти *(eidē)* ладу *(taxis)* краси називає правильну пропорційність *(symmetria)* та визначеність *(hōrismenon)*, знаходячи взірцеве їх вираження у математиці. Тісний зв'язок між математичним сутнісним ладом краси й небесним порядком означає далі, що космос, прообраз усякої видимої впорядкованості, являє водночас найвищий приклад краси у сфері видимого. Сумірність, симетрія — вирішальна умова всього прекрасного.

Як бачимо, подібне визначення краси є універсально-онтологічним. Тут немає протилежності між природою й мистецтвом. Отже, усе наведене означає, що саме з точки зору краси перевага природи не підлягає сумніву. У рамках цілісного образу, яким є лад природи, мистецтво здатне, звичайно, віднаходити можливості художнього зображення й тим самим удосконалювати прекрасну природу буттєвого ладу. Проте це аж ніяк не означає, ніби «красу» ми передовсім подибуємо саме у мистецтві. Поки лад сущого сприймається як сам по собі божественний чи як творіння Бога — а саме це останнє переважало аж до XVIII ст. включно,— доти й винятковий випадок мистецтва може бути зрозумілим тільки у перспективі цього буттєвого ладу. Ми вже показали, яким чином лише у XIX ст. естетична проблематика змістилася на точку зору мистецтва. Ми бачимо тепер, що в основі цього лежить метафізичний процес. Онтологічно ж подібне зміщення передбачає певну буттєву масу, що її мислять як без-óбразну або керовану механічними законами. Людський дух мистецького *(Kunstgeist)*, створюючи корисне шляхом механічного конструювання, починає, в результаті, розглядати все прекрасне за взірцем цих творінь свого власного духу.

Цьому відповідає й те, що тільки зіткнувшись із межами механічно

---

[118] *Arist.* Met., M 4, 1078 a 3—6. Див. передмову Ґрабмана до: *Strasburg U. I.* De pulchro, S. 31 (Jb. d. bayer. Akademie d. Wiss., 1926); а також вельми цінну передмову Дж. Сантінелло до: *Cusa Nicolai de.* Tota pulchra es, Atti e Mem. della Academia Patavina LXXI. Микола Кузанський виходить від Псевдо-Діонісія й Альберта Великого, тих, хто й визначив усю середньовічну думку про красу.

відкритості *(alētheia)*, яка до неї належить, оскільки краса теж, в остаточному підсумку, є чимось велетенським і все-переважаючим. Але водночас Платон може сказати, що коли ми спробуємо вловити саме благо, воно перенесеться до краси[121]. Отже, краса відрізняється від абсолютно невловного блага тим, що її швидше можна вловити. До її суті ми відносимо ще й те, що вона себе появляє. У пошуках блага показує себе краса. У цьому вона відрізняється від людської душі. Те, що являє себе у довершеному образі, притягує до себе й любовне прагнення. Краса безпосередньо до себе прихиляє, тоді як решта взірців людських чеснот тільки з великими труднощами може бути впізнана в каламутному оточенні явищ, оскільки вони нібито не мають власного світла, отож ми досить часто підпадаємо під владу різних помилкових наслідувань та видимостей доброчесності. Що ж до краси, то тут усе інакше. Вона сама несе в собі свій блиск і свою ясноту, тому нас не зваблюють тут спотворені відображення. Адже «тільки одній красі випало на долю бути найзримішою *ekphanestaton* (букв. вп. являючою-себе, висвітлюючою-себе; *Hervorleuchtendes*) і привабливою»[122].

Отак у цій анагогічній функції краси, незабутньо вказаній Платоном, перетворюється на видиме певний онтологічний структурний момент краси й — тим самим — певна універсальна структура самого буття. Безумовно, відмінна риса краси порівняно з благом — те, що вона являє себе з самої себе, робить себе безпосередньо очевидною у своєму бутті. Отже, вона набула найважливішої онтологічної функції, яка взагалі може бути, — функції посередництва між ідеєю та явищем. Тут криється сама метафізична суть платонізму. Вона згущується у поняття причетності *(methexis)* і стосується як самого ставлення явища до ідеї, так і ставлення ідей одна до одної. Зовсім не випадково «Федр» показує, що Платон дуже охоче демонструє подібний досить суперечливий стосунок причетності на прикладі краси. Ідея краси дійсно присутня цілком і неподільно у прекрасних речах. Тому приклад краси дозволяє показати з усією виразністю «парусію» ейдосу, яку має на увазі Платон, й перед лицем логічних труднощів, пов'язаних із причетністю «становлення» до «буття», покликати на допомогу фактичну очевидність. «Присутність» якнайпереконливішим чином належить до самого буття краси. Звичайно, красу можна з усією рішучістю сприймати і як відблиск чогось неземного — та вона присутня все ж таки у видимому. Що вона дійсно лишається при цьому чимось іншим, сутністю іншого порядку, впливає на спосіб її появи. Вона несподівано з'являється, спалахує і так само несподівано, зненацька, без переходів щезає знову. Коли доводиться разом із Платоном говорити про зяяння *(chōrismos*, лат. = *hiatus)* між чуттєвим та ідеальним, то ось воно тут, це зяяння, й водночас воно вже й закрите.

---

[121] *Plato*. Phileb., 64 e 5. У моїй книзі «Діалектична етика Платона» цей пункт розглянуто докладніш (§ 14). Пор. також: *Krüger G*. Einsicht und Leidenschaft, S. 235 f.

[122] *Plato*. Phaidr., 250 d 7.

ном, але це останнє, власне кажучи, і є «тут», тобто виокремлює себе як щось спільне з усього іншого — саме тому, що й краса появляє себе в ньому. Краса дійсно є «найзримішим», тим, що ви-світлює-себе з самого себе *(to ekphanestaton)*. Втім, різке розмежування поміж красою й тим, що до неї не причетне, належить до вже давно перевірених феноменологічних даних. Так, уже Арістотель говорить про «справи, виконані досконало», що від них «ні відняти, ні додати»[123]: ледь уловима середина між надміром та нестачею, точність співвідношень міри належить до найпервісніших сутнісних моментів краси. Можна пригадати хоча б тендітність звукових гармоній, із яких будується музика.

«Ви-світлення», «ви-явлення» є, отже, не тільки одна з властивостей прекрасного, але й становить його власну суть. Відмітна властивість краси: безпосередньо притягувати до себе прагнення людської душі — засновується на способі її буття. Сумірність сущого не просто дозволяє йому бути тим, чим воно є, а й дозволяє явити себе в як у-собі-виміряне, гармонійно ціле. Це та відкритість *(alētheia)*, про яку Платон говорить у «Філебі» й яка відноситься до суті краси[124]. Краса — це не просто симетрія, але й сама по-ява на-світ *(Vorschein)*, яка на ній ґрунтується. Вона належить до роду осяйного. Світити *(scheinen)*, крім того, означає: світити на що-небудь і таким чином самому ви-являтися в тому, на що падає світло. Краса має спосіб буття світла.

Це означає не тільки, що жодне прекрасне не здатне появити себе, ніщо не може бути прекрасним — без світла. Це означає також, що краса прекрасного появляє себе в цьому прекрасному як світло, як блиск. Вона створює в ньому свою появу. Бо й справді, загальний спосіб буття світла полягає у подібній рефлектованості в себе самого. Світло — це ж не тільки освітленість того, що воно освітлює, адже, роблячи видимим інше, воно не може бути видимим якось інакше, але тільки роблячи видимим це інше. Вже антична думка вирізнила цю рефлективну природу світла[125], а цьому загалом відповідає та обставина, що поняття рефлексії, яке набуло такої головної, визначальної ролі у новій філософії, первісно відноситься до галузі оптичного.

Ця рефлектованість, яка становить буття світла, лежить, напевне, в основі того, що світло пов'язує між собою зір і зриме, отож без світла немає і не може бути ні того, ні того. Із цього тривіального твердження випливає досить багато чого, коли взяти до уваги зв'язок світла й краси, а також ту широчінь значень, притаманну поняттю краси. І справді-бо, адже саме світло вперше перетворює видимі речі на форми, одночасно «прекрасні» й «благі». Але прекрасне не обмежується сферою видимого. Ми вже переконалися, що краса — це взагалі спосіб появи

---

[123] *Arist.* Eth. Nic., B 5, 1106 b 9: *ὅδεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις, ὅτι οὔτε ἀψελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι.*.

[124] *Plato.* Phil., 51 d.

[125] Див.: Stoic., vet. fragm., II 24, 36, 9.

благого, сущого, яким воно має бути. Світло, в якому виражає себе не тільки видиме, але й інтелігібельна сфера, не є світлом сонця, а світлом духу, «нусом». На це натякає вже та глибокодумна аналогія у Платона[126], звідки Арістотель вивів своє вчення про «нус», а наступна за ним християнська думка середніх віків — учення про *intellectus agens* (діючий розум). Дух, що розгортає з себе самого множинність мислимого, саме в цьому розгортанні дається собі самому.

Християнське вчення про Слово, про *verbum creans* (а ми вже розглядали його вище в подробицях) прилягає, отже, до платонічно-неоплатонічної метафізики світла. Якщо ми означили онтологічну структуру краси як ви-явленість *(Vorscheinen)*, завдяки якій речі ви-ходять на світло у своїх пропорціях та обрисах, то дещо, аналогічне цьому, відноситься й до інтелігібельної сфери. Світло, яке дозволяє всьому ви-ступити 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[127]. Проте саме цим зв'язком ми й керуємося в нашій герменевтичній постановці питання. Нагадаю про те, як аналіз буття твору мистецтва привів нас до герменевтичної постановки питання й як саме вона розширилася до певної універсальної постановки питання. Все це відбувалося без жодного посилання на метафізику світла. Тепер, коли ми бачимо спорідненість метафізики світла з нашою власною постановкою питання, на допомогу нам приходить те міркування, що структура світла, цілком очевидно, може бути відокремлена від метафізичного уявлення про чуттєво-духовне джерело світла в стилі неоплатонічно-християнської думки. Це добре видно вже з августинівської догматичної інтерпретації біблійної розповіді про створення світу в його коментарях до Книги Буття. Августин відзначає там[128], що світло було створене раніше, ніж виникли розрізнення між речами й були створені небесні тіла, які випромінюють світло. Однак особливого значення він надає тому, що первісне створення неба й землі відбувалося ще без божественного Слова. Лише тоді, коли Бог створює світло, він уперше починає *говорити*. Це мовлення Бога, яке прикликає й утворює світло, він тлумачить як духовне світло-виникнення *(Lichtwerdung)*, завдяки чому стає можливим розрізнення оформлених речей. Лише завдяки світлу первісно створена безформна маса неба й землі набуває здатності до оформлення в безлічі форм.

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 уперше виникає через єдність слова.

---

[126] *Plato*. Rep., 508 d.

[127] Неоплатонічна традиція, що впливає на схоластику через Псевдо-Діонісія й Альберта Великого, чудово знає такий зв'язок. До її передісторії див.: *Blumenberg H.* Licht als Metapher der Wahrheit, Studium generale, 10, Heft 7, 1957.

[128] У своєму коментарі до Книги Буття.

Водночас ми розуміємо, що метафізика світла виводить на передній край такий аспект античного розуміння краси, який зберігає свої права, навіть якщо виокремити її з контексту метафізики субстанційності й звільнити від метафізичного зв'язку з нескінченним божественним духом. Наш аналіз того місця, що належить поняттям краси в класичній грецькій філософії, приводить нас, таким чином, до висновку, що цей аспект метафізики й для нас усе ще має продуктивне значення[129]. Що буття є представленням себе-самого *(Sichdarstellen)*, а кожне розуміння є звершенням, — ця перша й остання істина наших міркувань однаковою мірою здіймається над горизонтом субстанційної метафізики, а також над тією метаморфозою, якої поняття субстанції зазнало у поняттях суб'єктивності та наукової об'єктивності. Наслідки метафізики краси поширюються, таким чином, і на нашу власну постановку питання. Нині йдеться вже не про те, що здавалося нашим завданням при аналізі XIX ст.: виправдати, з точки зору теорії науки, претензії на істину, висунуті мистецтвом і всім художнім узагалі, а також претензію, висунуту історією й методикою гуманітарних наук. Мова йде тепер про загальніші завдання: утвердити в її правах онтологічну основу герменевтичного досвіду світу.

Метафізика краси дозволяє нам передовсім висвітлити два пункти, які виникають внаслідок зв'язку між виявленням краси й оче-видністю зрозумілого: по-перше, що поява краси, як і спосіб буття розуміння, має *характер явища*; по-друге — що герменевтичний досвід як досвід осягнення пере-даного змісту причетний до тієї *безпосередності*, що нею віддавна відзначається й відрізняється досвід краси, як і взагалі всякий досвід очевидної *істини*.

1. Передовсім обґрунтування, надане нам традиційними спекуляціями про світло й красу, дозволяє легітимізувати ту найголовнішу позицію, відведену нами діянню самої справи у рамках герменевтичного досвіду. Тепер ми бачимо, що тут ідеться не про міфологію і не про звичайний діалектичний поворот у стилі Геґеля, а про тривкий вплив певного давнього моменту істини, який здатен відстояти себе перед лицем сучасної наукової методики. На це вказує сама історія нашого слововживання. Ми говорили про те, що краса, як і все осмислене, очевидна.

Поняття оче-видного (букв. спалахування, освітлення-самого-себе тощо — *Einleuchten*) належить до риторичної традиції; *eikos, verisimile*, правдо-подібне *(das Wahr-Scheinliche)*, оче-видне: цей ряд слів відстоює власну правочинність перед лицем тієї істини й достовірності, яка притаманна тому, що доведене й виразно пізнане. Нагадаю, що ми вже визнали особливу вагу поняття *«sensus communis»*[130]. Дуже можливо, що,

---

[129] У зв'язку з цим заслуговує на увагу, що Гайдеґер дозволяє продуктивно інтерпретувати патристичну і схоластичну думку (див., наприклад: *Müller M.* Sein und Geist, 1940; див. також: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 2. Aufl., S. 119 ff., 150 ff.).

[130] Пор. вище, с. 26 і далі.

поряд із цим, іще й певний містико-пієтичний відгомін, скажімо, понять *«illuminatio»*, про-світлення *(Erleuchtung)*, впливає на поняття очевидності (цей відгомін, наприклад, у Етінтера[131], можна впізнати і в понятті *«sensus communis»*). Хай там як, але що в першій, що в другій царині світлові метафори — не проста випадковість. Говорити про звершення чи про дію самої справи нас спонукає сама ця справа. Те, що очевидне, завжди є чимось сказаним: пропозиція, план, припущення, аргумент і т. п.). Але при цьому завжди передбачається, що оче-видне не доведене й не просто достовірне, а в рамках можливого й гаданого наполягає на собі як щось найвище-найкраще. Так, наприклад, коли ми хочемо віддати належне якому-небудь контраргументові, то можемо навіть визнати, що ось цей контраргумент містить у собі щось очевидне. Питання про те, як він узгоджується з усім тим, що ми самі вважаємо за слушне, залишається при цьому відкритим. Ми говоримо лише, що він «сам собою» очевидний, тобто щось говорить на його користь. Зв'язок із красою тут не підлягає сумніву. І краса привертає нас до себе без того, щоб ми змогли одразу ж увести її в цілісність наших орієнтирів та оцінок. І далі: подібно до того, як краса є досвідом такого типу, що як певне зачарування й пригода виокремлюється в рамках усього нашого досвіду загалом і ставить перед нами завдання герменевтичної інтеграції, достоту так само й за-сяяння оче-видного завжди є чимось приголомшливим, подібно до сходу нового світла, яке розширює сферу того, що ми взяли до уваги.

Герменевтичний досвід належить до цієї галузі, оскільки він також є звершенням дійсного досвіду. Отже, щось сказане містить у собі щось очевидне, але без того, щоб бути тому у всіх відношеннях перевіреним, продуманим і вирішеним, і дійсно збігається з тим, виникає повсюди, де до нас звертається щось із передання. Пере-дане наполягає на собі й своїх правах там, де ми його розуміємо, й воно зміщує той горизонт, який оточував нас досі. У показаному нами розумінні воно стає для нас справжнім досвідом. Подія, якою для нас є краса, — і герменевтичне звершення: і те, й те передбачає принципову кінцевість людського існування. Можна навіть запитати в себе, чи спроможний певний нескінченний дух переживати красу так, як ми його переживаємо. Чи спроможний він побачити щось інше, крім краси цілого, яке йому належить? «Виявленість» краси збережено, здається, винятково за людсько-кінцевим досвідом. Середньовічна думка знала подібну проблему, а саме: як може бути краса в Бозі, коли Бог є єдиним, але не множинним? Лише вчення Миколи Кузанського про *complicatio* (згортання) множинного в Бозі пропонує задовільне рішення. (Пор. його *«sermo de pulchritudine»*, цитоване нами вище, с.414.) Із цієї точки зору видається цілком послідовним, що для гегелівської філософії безмежного знання мис-

[131] [Пор. при цьому мою працю: «Oetinger als Philosoph» (Kl. Schr. III, S. 89 — 100, Bd. 4 der Ges. Werke)].

тецтво є формою уявлення, що знімається в понятті та у філософії. Достоту так само й універсальність герменевтичного досвіду була б принципово неприступною для нескінченного духу, який розгортає із себе самого все те, що є смислом, всіляке *noēton*, і в довершеному самоспогляданні мислить все мислиме. Арістотелівський бог (як і гегелівський дух) залишив далеко позаду будь-яку «філософію», цей рух кінцевої екзистенції. «Ніхто з богів не займається філософією» — каже Платон[132].

Коли ми при тому, що грецька філософія логосу дає тільки вельми часткове вираження основі герменевтичного досвіду — середовищу мови, могли все ж постійно посилатися на Платона, то ми зобов'язані цим передовсім саме іншому аспектові його вчення про красу, яке, немов підводна течія, продовжується в арістотелівсько-схоластичній метафізиці й лише іноді виходить на поверхню, як це було в неоплатонічній та християнській містиці і в теологічному й філософському спіритуалізмі. Платонівська традиція виробила понятійний вокабуляр, якого й потребує думка, коли вона мислить кінцевість людського існування[133]. Спорідненість, виявлена між платонівським ученням про красу та ідеєю універсальної герменевтики, також засвідчує неперервність цієї платонівської традиції.

2. Якщо ми будемо виходити з основного герменевтичного положення, що розкрилося нам завдяки герменевтичному досвідові буття й що згідно з ним буття є *мовою, тобто представленням-себе (Sichdarstellen)*, то ми побачимо, що з нього випливає не тільки характер події, властивий красі, а й характер звершення, властивий кожному розумінню. Спосіб буття краси виявився для нас знаком загального буттєвого устрою; щось подібне, як ми побачимо, стосується й пов'язаного з ним «поняття істини». Тож і тут ми можемо виходити з метафізичної традиції, але ще й тут нам доведеться спитати себе, що в ній ще лишилося значущого для герменевтичного феномена. Згідно з традиційною методикою, істинність сущого належить до його трансцендентальних визначень і щонайтісніше пов'язана з його благістю (в ній, з другого боку, набуває вияву і його краса). Нагадаймо вислів Томи Аквінського, згідно з яким красу слід співвідносити з пізнанням, а благо — з прагненням[134]. Прекрасне те, при вигляді якого жадання втишується: *cuins ipsa apprehensio placet*. Краса додає, понад благо, лад, зорієнтований на пізнавальну силу: *addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*. «Ви-явлення» краси появляє себе тут як світло, що сяє над оформленими речами: *lux splendens supra formatum*.

Ми прагнемо виокремити цей вислів із метафоричного контексту вчення про «форму» й спираємося при цьому знову ж таки на Платона. Він перший показав, що суттєвим моментом краси є *aletheia* (істина,

---

[132] *Plato*. Symp., 204 a 1.

[133] Пор. значення Шартрської школи для Миколи Кузанського [на чому особливо наголошує Р. Клібанскі. Пор. також Й. Коха: *Koch J.* De arte coniecturis. Köln, 1956].

[134] Див.: *Thomas Aq. S.* Th. 1 q. 5, 4 u. ö.

відкритість) — і цілком зрозуміло, що він тут має на увазі: краса, спосіб появлення благого, сама робить себе явною, розкриває себе у своєму бутті, сама себе пред'являє і представляє *(darstellt)*. Те, що таким чином представлене, у власній представленості не відрізняється від себе самого. Воно не є чимось одним для себе й чимось іншим для інших. Воно не є також чимось у чомусь іншому. Воно не є блиском, розлитим по якійсь формі, таким, що падає на неї звідки-небудь іззовні. Навпаки: така буттєва природа самої форми: ось таким чином сяяти й виставлятися. Втім, із цього випливає, що, з точки зору краси *(Schönsein)*, прекрасне завжди має бути онтологічно зрозумілим як «образ». Немає жодної різниці, являє себе «воно саме», а чи його відображення. Ми вже бачили, що метафорична відмінність краси саме в тому й полягає, що вона закриває провалля, яке зяє поміж ідеєю та явищем. Вона є «ідеєю», без жодних сумнівів, тобто належить до такого порядку буття, що, як у собі усталене й постійне здіймається над рухливими й зникомими явищами. Настільки ж не підлягає сумніву, що сама краса саме себе й являє. Як ми вже бачили, це жодною мірою не може слугувати запереченням проти вчення про ідеї, а виступає концентрованою екземплифікацією його проблематики. Там, де Платон апелює до очевидності краси, він може вже й не наполягати на протилежності між «нею самою» та її відображенням. Сама краса і утворює, й знімає цю протилежність.

А з другого боку, нагадування щодо Платона важливе знову ж таки для проблеми істини. При аналізі твору мистецтва ми прагнули показати, що представлення-себе треба вважати за дійсне буття твору мистецтва. Саме для цього ми залучили поняття гри, й уже поняття гри вказало нам на зв'язки та стосунки загальнішого порядку. Адже ми побачили, що, крім нашої власної участі у звершенні гри, ми насправді не маємо жодної «віри» чи «невір'я» в істину того, що представляється у грі[135].

В естетичній галузі це для нас зрозуміло само собою. Навіть там, де поета вшановують як провидця, ніхто не вбачає дійсного пророкування в його віршах, наприклад у Гельдерліновому оспівуванні «повернення богів». Радше поет є провидцем тому, що він сам являє собою те, що є, було й буде, і таким чином сам засвідчує те, що він провіщає. Абсолютно слушно, що в поетичному вислові є щось двозначне, достоту як і в вислові оракула. Проте саме в цьому його герменевтична істина. Тоді, хто бачить тут естетичну необов'язковість, якої нібито бракує екзистенційній серйозності, той, цілком очевидно, не розуміє, яке фундаментальне значення для герменевтичного досвіду світу має людська кінцевість. Двозначність оракула — не слабкість його, а його сила. Її так само цілиться у порожнечу той, хто прагне з'ясувати, чи справді вірили Гельдерлін або Рільке у своїх богів та ангелів[136].

---

[135] Пор. вище, с. 103 і далі.

[136] Пор. мою наведену вище [див. с. 344 прим. 33] полеміку з книгою Р. Гвардіні про Рільке. [Пор. також мою працю про Рільке в: «Poetica — Ausgewählte Essays», Frankfurt, 1977, S. 77 — 102; Ges. Werke, Bd. 9.]

ди, за Кантом, має не тільки неґативний смисл: що ми не використовуємо предмета смаку як щось корисне й не хочемо його як певне благо, — а ще й позитивний: що «буття» нічого не може додати до естетичного змісту насолоди, до «чистої видимості», й саме тому, що естетичне буття є представленням-себе. Буття краси цікавить нас лише з моральної точки зору, наприклад співи солов'я, коли ошуканське щодо нас наслідування його містить у собі, за Кантом, дещо образливе у моральному аспекті. Втім, це ще питання, чи справді з цієї конституції випливає, що істину тут не треба шукати, оскільки тут нічого не пізнається. В естетичній частині наших міркувань ми уже відзначали вузькість поняття пізнання, яким обмежується тут кантівська постановка питання, й саме питання про істину мистецтва приводить нас до герменевтики, де мистецтво для нас поєдналося з історією.

І, відносно герменевтичного феномена його невиправданим звуженням є такий підхід, за яким розуміння розглядається лише як іманентне зусилля певної філологічної свідомості, байдужої до «істини» своїх текстів. З другого ж боку, між тим, було ясно, що розуміння текстів не повинне заздалегідь вирішувати питання про їх істину з точки зору якого-небудь знання, що височіє над текстами, і таким чином лише тішити себе при розумінні текстів власними значнішими фактичними знаннями. Радше вся вартість герменевтичного досвіду — а також значення історії для людського пізнання взагалі полягає, на наш погляд, у тому, що ми тут не просто робимо лад серед уже нам відомого, але й те, що зустрічається нам у передачі, дійсно говорить нам щось. Звичайно, розуміння не задовольняється в цьому випадку саме технічною віртуозністю, яка дозволяє «зрозуміти» усе взагалі написане, все що завгодно. Навпаки: це — дійсний досвід, тобто зустріч із тим, що заявляє про себе як про істину.

Що така зустріч, в силу причин, які ми обговорювали вище, сама завершується у мовному здійсненні тлумачення й тим самим феномен мови та розуміння виявляється універсальною моделлю буття й пізнання взагалі, — усе це дозволяє тепер точніше визначити смисл тієї істини, про яку йдеться в розумінні. Самі слова, що надають мовного вираження певній справі, постали перед нами як певне мовне звершення. Сказане цими словами — ось де лежить їхня істина, а зовсім не в безсиллі суб'єктивної партикулярності замкнутої в собі думки. Нагадаймо: розуміння того, що говорить хто-небудь, — це не акт почуттєвого проникнення, який розгадує душевне життя того, хто говорить. Звичайно, до всякого розуміння відноситься й те, що висловлене набуває власної визначеності завдяки оказіональним доповненням його смислу. Проте подібна визначеність ситуації й загального контексту, яка доповнює мову до тотальності смислу і вперше дозволяє висловленому дійсно бути висловленим, припадає зовсім не на того, хто говорить, а на саме висловлене.

Відповідно й постичне висловлювання постало перед нами як особливий випадок такого, що цілком розчинилося, втілилося у висловлюванні змісту. У вірші здобування-на-мову подібне до включення в систему зв'язків, що несе на собі й ручається за «істину» сказаного. У всякому здобуванні-на-мову, й не тільки в тому, яке відбувається у поетичному вислові, є щось від подібного засвідчення «істини» сказаного. Мовлення, як ми наголошували, ніколи не буде простим підведенням одиничного під загальне поняття. Коли ми вживаємо слова, то дане нам у споглядання не переходить у наше розпорядження як поодинокий випадок чогось усезагального, а є присутнім у самому сказаному — достоту як ідея краси присутня в тому, що прекрасне.

Що при цьому можна назвати істиною, легше за все уявити собі, коли виходити з поняття Ш. Вага слів, що трапляються нам у розумінні, ніби витрачається-в-грі *(sich ausspielt)*, й це знову ж таки мовний процес, так би мовити, гра словами, які обігрують те, що має на увазі текст *Мовні ігри* й були, власне, тим, у чому ми, учні,— а коли ми перестаємо ними бути? — підносилися до розуміння світу. Тому нам слід пригадати тут іще й те, що ми стверджували про сутність гри, а саме: що ставлення *(Verhalten)* гравця не слід розуміти як ставлення суб'єктивності, оскільки, напевно, грає сама гра, втягуючи до себе гравців, і таким чином сама зробилася власним *subjectum* ігрового руху[137]. Відповідно й тут ідеться не про гру з мовою чи із зверненими до нас змістами досвіду світу чи передання, а про гру самої мови, яка заграє з нами, звертається до нас і знову замовкає, питає нас і в нашій відповіді здійснює себе саму.

Отже, розуміння — це гра зовсім не в тому розумінні, що той, хто розуміє, граючись із зверненою до нього претензією, приховує від неї, утримує за собою свою власну точку зору. Свобода, володіння собою, необхідна для подібної стриманості, тут цілковито відсутня; аби показати це, ми й поширили поняття гри на розуміння. Хто розуміє, той уже завжди втягнутий до того звершення, в якому заявляє про себе осмислене. Тому цілком виправдано вживати стосовно герменевтичного феномена те ж поняття гри, що й для досвіду краси. Коли ми розуміємо певний текст, осмислене в ньому завойовує нас на свій бік так само, як краса привертає нас до себе. Вона виборює визнання себе самої й підкоряє нас раніше, ніж ми встигнемо, так би мовити, повернутися до самих себе та перевірити спрямовані до нас смислові претензії. Те, що зустрічається нам у досвіді краси і в розумінні смислу передання, дійсно містить у собі щось від істини гри. Ми, хто розуміє, втягнуті у звершення істини, й ми нібито запізнюємося з нашим прагненням знати, чому ми маємо вірити.

Тож немає цілком вільного від передсудів розуміння, хоч би як ми у

---

[137] Див. також: *Fink E.* Spiel als Weltsymbol, 1960; і мою рецензію в: «Ph. Rdsch.», IX, S. 1 — 8.

нашому пізнанні прагнули й повинні були прагнути до того, аби скинути з себе чари наших передсудів. Наші дослідження загалом показали, що застосування наукових методів іще не досить, аби ґарантувати істину. Це ж стосується особливо й передовсім гуманітарних наук, але означає не обмеження їх науковості, а навпаки, легітимізацію їхньої, висунутої з давніх-давен претензії на особливе значення для людини. Той факт, що у здійснюваному ними пізнанні бере участь ще й власне буття того, хто пізнає, дійсно кладе межу «методові», але не науці. Те, чого не спроможний досягти інструмент методу, має й може бути досягнутим через дисципліну запитування й дослідження, яка й забезпечує істину.

БІБЛІОГРАФІЯ

Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

Перше видання: Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, XVII, 486 S.
Екскурси: S. 466 — 476, тепер у: Ges. Werke Bd. 2 (26), S. 375 ff.
Покажчик: S. 477 — 486, тепер у: Ges. Werke Bd. 2, S. 513 ff.

2-ге доповнене видання: Tübingen, 1965, XXVII, 512 S.
Передмова до 2-го вид.: S. XVI — XXVI, тепер у: Ges. Werke Bd. 2 (29), S. 437 ff.

3-тє доповнене видання: Tübingen, 1972, XXXI, 553 S.
Післямова до 3-го вид.: S. 513 — 541, тепер у: Ges. Werke Bd. 2 (30), S. 449 ff.

4-те незмінене видання: Tübingen, 1975.

5-те переглянуте й доповнене видання: Tübingen, 1986, XII, 495 S.
Передмова [до 5-го вид.]: S. V.

6-те переглянуте видання: Tübingen, 1990, XII, 495 S.

ЗМІСТ

Переднє слово 5
ВСТУП 7

Частина перша

Виклад проблеми істини в застосуванні до пізнання мистецтва

I. Розширення естетичного виміру в царину трансцендентного 13
1. Значення гуманістичної традиції для гуманітарних наук 13
a) Проблема методу 13
b) Провідні гуманістичні поняття 18
α) Освіта 18
β) Sensus communis (здоровий глузд) 27
γ) Здатність до судження 37
δ) Смак 41
2. Суб'єктивація естетики у кантівській критиці 48
a) Вчення Канта про смак і про геніальне 48
α) Трансцендентальна відмінність смаку 48
β) Вчення про вільну й доповнювальну красу 50
γ) Вчення про ідеал краси 52
δ) Інтерес до прекрасного у природі й мистецтві 54
ε) Стосунки смаку та геніального 58
b) Естетика геніального й поняття переживання 60
α) Актуалізація поняття геніального 60
β) До історії слова «переживання» 64
γ) Поняття переживання 68
c) Межі мистецтва переживання. Реабілітація алегорії 74
3. Повернення проблеми істинності мистецтва 84
a) Проблематичність естетичної освіти 84

b) Критика абстракції естетичної свідомості 90

II. Онтологія твору мистецтва та її герменевтичне значення 102

1. Гра як провідна нитка онтологічної експлікації 102

a) Поняття гри 102
b) Перетворення на структуру й тотальне опосередкування 110
c) Темпоральність естетичного 119
d) Приклад трагічного 125

2. Наслідки для естетики і герменевтики 130

a) Буттєва валентність зображення 130
b) Онтологічна основа оказіонального й декоративного 140
c) Визначення меж літератури 154
d) Реконструкція та інтеграція як завдання герменевтики 158

Частина друга

Поширення проблеми істини на розуміння гуманітарних наук

I. Історична преамбула 165

1. Сумнівність романтичної герменевтики та її застосування до історичної науки 165

a) Зміна сутності герменевтики при переході від Просвітництва до романтизму 165
α) Передісторія романтичної герменевтики 165
β) Проект універсальної герменевтики Шляйєрмахера 175
b) Приєднання історичної школи до романтичної герменевтики 187
α) Складнощі з ідеалом універсальної історії 187
β) Історичний світогляд Ранке 192
γ) Співвідношення історії й герменевтики у Й. Г. Дройзена 200

2. Дільтей у суперечностях історизму 205

a) Від теоретико-пізнавальної проблеми історії до герменевтичного основоположення гуманітарних наук 205
b) Роздвоєння науки й філософії життя у Дільтеєвому аналізі історичної свідомості 217

3. Подолання теоретико-пізнавальної постановки питання через феноменологічне дослідження 227

a) Поняття життя за Гуссерлем та графом Йорком 227
b) Гайдеґерів проект герменевтичної феноменології 237

II. Основні риси теорії герменевтичного досвіду 247

1. Піднесення історичності розуміння до герменевтичного принципу 247

a) Герменевтичне коло і проблема передсудів 247

α) Гайдеґерове відкриття передструктури розуміння 247

β) Дискредитація передсуду Просвітництвом 252

a) Передсуди як умови розуміння 257

α) Реабілітація авторитету й традиції 257

β) Приклад класичного 265

c) Герменевтичне значення часової відстані 270

d) Принцип історії впливів 279

2. Повернення до основної проблеми герменевтики 285

a) Герменевтична проблема застосування 285

b) Герменевтична актуальність Арістотеля 289

c) Показове значення юридичної герменевтики 301

3. Аналіз дієво-історичної свідомості 317

a) Межі рефлексійної філософії 317

b) Поняття досвіду й сутність герменевтичного досвіду 321

c) Герменевтична первинність запитання 336

α) Взірець Платонової діалектики 336

β) Логіка запитання й відповіді 343

Частина третя

Онтологічний поворот герменевтики на провідній нитці мови

1. Мова як середовище герменевтичного досвіду 355

a) Вербальність як визначення герменевтичного предмета 360

b) Вербальність як визначення герменевтичного процесу 366

2. Формування поняття «мова» в історії західної думки 375

a) Мова і логос 375

b) Мова і *Verbum* 387

c) Мова й утворення понять 395

3. Мова як горизонт герменевтичної онтології 405

a) Мова як досвід світу 405

b) Середовище мови та її спекулятивна структура 421

c) Універсальний аспект герменевтики 438

Бібліографія 454

ЛІТЕРАТУРНО-ХУДОЖНЄ ВИДАННЯ

Ганс-Ґеорг Ґадамер

ІСТИНА І МЕТОД

ОСНОВИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Том I
Герменевтика I

Переклад з німецької
Олександра МОКРОВОЛЬСЬКОГО

Художнє оформлення *І. Коптілова*

Відповідальний за випуск *А. Савчук*
Відповідальний редактор *О. Жупанський*
Художній редактор *А. Лівень*
Оригінал-макет *В. Стрикун*
Коректор *Г. Колінько*

Формат 60×90 $^{1}/_{16}$. Папір офсетний №1.
Друк офсетний. Вид. № 36. Зам. 0-122

МП «Юніверс», 01021, Київ-21, вул. М. Грушевського, 34/1.

ВАТ Білоцерківська книжкова фабрика.
09117, м. Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4.

Ґадамер, Ганс-Ґеорґ.

Г13 Істина і метод: Пер. з нім. — К.: Юніверс, 2000.
Т. І : Герменевтика І : Основи філософ. герменевтики. — 464 с. — Бібліогр.: 1 с.

ISBN-966-7305-27-9

Книга відомого німецького філософа (р. н. 1900) присвячена одній з найпопулярніших тем філософії XX сторіччя — герменевтиці — теорії розуміння й тлумачення текстів та феноменів культури. Автор окреслює історію герменевтики, коло її проблем на тлі принципового розмежування методологій гуманітарних і природничих наук.

ББК 87.3 (4 НІМ)

У СЕРІЇ «ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА» ВИЙДУТЬ НЕЗАБАРОМ:

І. Кант «Критика чистого розуму»
Р. Декарт «Метафізичні розмисли»
Ґ. В. Ф. Ґеґель «Основи філософії права, або Природне право і державознавство»
Г.-Ґ. Ґадамер «Актуальність прекрасного»
В. Татаркевич «Історія шести понять»

ЧИТАЙТЕ НЕЗАБАРОМ:

Кіра Шахова «Лауреати Нобелівської премії Німеччини» (українською та німецькою мовами)
Ґ. Бретон Любовні пригоди з історії Франції. «Наполеон та коханки»
А. де Токвіль «Старий порядок і революція»
С.-Ж. Перс «Поезії» (повне зібрання творів)
А. Мішо «Внутрішній простір» (поезії)
С. Стабрила «Міфологія для дорослих»
«Перські казки» (у 2-х томах)
М. Зеров «Сонетарій»
Ф. Селін «Подорож на край ночі»
О. Сугоняко «Україна: повернення до себе»