

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
«ДОНБАСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ДУБІНІНА ВІРА ОЛЕКСАНДРІВНА

УДК 140.8 (130.121)

ДИСЕРТАЦІЯ

**ГЕНЕЗА І РОЗВИТОК ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В
НІМЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ–ХХ ст.**

09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ В. О. Дубініна

Науковий консультант: Мозговий Леонід Іванович,
доктор філософських наук, професор

Дніпро – 2020

АНОТАЦІЯ

Дубініна В. О. Генеза і розвиток герменевтичної проблематики в німецькій філософії XIX–XX ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії (033 – філософія). – Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2020.

Актуальність теми зумовлена тим, що у сучасному філософському дискурсі уже давно мова і всі реалії, так чи інакше пов'язані з мовою, розглядаються як законна сфера для побудови філософської рефлексії. Так званий «лінгвістичний поворот», здійснений філософією у XX ст., означав не лише появу ще однієї теми або групи проблем, а й докорінну зміну дослідницьких орієнтирів. Звернення до мови як одного з найважливіших антропологічних чинників є симптомом зміни як дослідницької мотивації, так і самих кордонів філософування.

На початку XIX ст. у Німеччині з'явилася дисципліна, яка виросла із глибин протестантської теології і класичної філології, позиціонувала себе як нова герменевтика і згодом призвела до зміни вектору наукового сприйняття мови та процедур інтерпретації від суто інструментального діадичного зіставлення форми та значення до визнання мови не тільки повноцінним об'єктом філософії, але й системою практик інтерпретації і розуміння як індивідуальної свідомості, так і інтерсуб'єктивної взаємодії, а також співвідношення між об'єктивною реальністю та лінгвістичною картиною світу.

Розвиток філософської герменевтики в XX ст. вийшов за межі німецької філософії, подолавши також певну філологічну орієнтацію. З методу, що був покликаний, по суті, обслуговувати історико-філологічний і релігійний дискурс, герменевтика перетворилася на самостійну філософську дисципліну, яка відображає саму суть метафізичної проблематики. В першу ергу така зміна пов'язується з розвитком феноменологічної традиції, особливо з роботами

М. Гайдегера, який зумів звільнити герменевтику від надмірного впливу теорій мови та покласти її в основу метафізичного запитування. Це, звісно, не означає, що сама мова була віддана філософському забуттю, йдеться лише про зміну акцентів і дослідницьких установок.

Розвиток німецької філософської герменевтики був логічно закінчений у герменевтичному проекті Г.-Г. Гадамера як у завершальній фазі розвитку кола ідей німецької філологічної герменевтики XIX–XX ст. Філософія мови і вчення про розуміння та інтерпретацію були досліджені у зв'язку з розвитком герменевтичних ідей у межах феноменологічної школи. Поняття «розуміння» представлене як ключовий елемент герменевтичного процесу.

З огляду на недостатню розробленість у сучасній українській філософії власне філософської складової герменевтичних концепцій, які виникли в німецькій філософії упродовж XIX–XX ст., було обрано тему дисертації. У процесі дослідження проблеми генези німецької герменевтики у контексті гуманітарних наук, дисертант намагався не просто звернутися до стрижневої методологічної проблеми, що виникла у герменевтичній філософії, а й знайти у цій філософії потужні можливості для подальшого розвитку.

Теоретична основа дисертації побудована на наукових здобутках зарубіжних і вітчизняних філософів. З-поміж зарубіжних філософів, що так чи інакше осмислювались і переосмислювались дисертантом, слід назвати таких мислителів, як Ф. Аст, Ф. Шлейєрмахер, В. фон Гумбольдт, В. Дільтей, Ф. Brentano, А. Майнонг, Е. Гуссерль, К.-О. Апел, М. Гайдегер, Г.-Г. Гадамер та ін. Серед досліджень у царині історії герменевтики і філософської методології особливо слід відзначити праці вітчизняних авторів: Є. Аляєва, Є. Бистрицького, І. Бичка, Б. Головка, О. Йосипенко, В. Загороднюка, В. Кебуладзе, С. Кримського, В. Купліна, А. Лоя, В. Лук'янця, Я. Любивого, В. Ляха, В. Малахова, В. Огорокова, В. Пазенка, М. Поповича, Є. Причепія, В. Пронякіна, Л. Ситниченко, О. Соболю, В. Табачковського, Ю. Шабанової, В. Ярошовця та ін.

Мета і завдання дисертації. Метою дисертації є окреслення кола проблем філософської герменевтики відносно до розвитку німецької філософії XIX–XX ст. на тлі перетворення герменевтичного дискурсу в загальнофілософську парадигму сучасності.

Щоб досягти поставленої мети, необхідно виконати низку таких завдань:

– з’ясувати сутність і підвалини виникнення філософської герменевтики у Німеччині на рубежі XVIII–XIX ст.;

– провести порівняльний аналіз ранніх концепцій німецької герменевтики, що виникали у царині класичної філології, теорій німецьких романтиків і протестантської теології;

– визначити умови та наслідки розгортання герменевтичного дискурсу в німецькій філософії XIX ст.;

– проаналізувати будову теоретичної структури філософської герменевтики, провести критичний аналіз її базових концептів;

– проаналізувати теорію мови В. фон Гумбольдта і розглянути її вплив на формування проблематики філософської герменевтики;

– розглянути герменевтичну теорію В. Дільтея як завершальний пункт першого етапу розвитку німецької філософської герменевтики;

– охарактеризувати історико-культурний, антропологічний і соціально-філософський вимір німецької герменевтики наприкінці XIX ст. і необхідність переходу до нового етапу розвитку;

– визначити еволюцію феноменологічної школи по відношенню до герменевтичного дискурсу, показати необхідність феноменології для подальшого розвитку філософської герменевтики;

– розкрити еволюцію герменевтики в площині онтологічної проблематики, показати, що Dasein-аналіз М. Гайдеггера, по суті, є розгортанням суто герменевтичного дискурсу;

– проаналізувати коло герменевтичних ідей Г.-Г. Гадамера, їх зміст, еволюцію і зв'язок із загальним розвитком німецької філософії ХІХ–ХХ ст.;

– дослідити рецепцію герменевтичного дискурсу в межах аналітичної філософії, показати, що критичні підходи до герменевтики не виключають певну близькість позицій щодо ряду ключових питань;

– проаналізувати можливості й перспективи подальшого розвитку філософської герменевтики на фоні сучасних викликів і змін у філософському та науковому дискурсі.

Об'єктом дослідження є німецька герменевтика ХІХ–ХХ ст. і коло її проблем як системна цілісність, незважаючи на відмінність окремих концепцій.

Предметом дослідження є генеза та еволюція герменевтичної проблематики і поглядів німецьких мислителів на сутність і завдання самої герменевтики в системі гуманітарного знання.

Методологічну основу дисертації становлять історико-критичний, системно-структурний, компаративний, герменевтичний і феноменологічний методи. У ході дослідження також було використано такі загальнонаукові та філософські методи пізнання, як індукція і дедукція, аналогія та порівняння, герменевтичний і феноменологічний методи тощо. Цілісності історико-філософської ретроспективи ідей філософської герменевтики сприяла єдність культурно-історичного та парадигмального підходів, які дають можливість усвідомити особливості розуміння ролі та завдань герменевтики у різні історичні періоди, в різних наукових і філософських парадигмах.

Наукова новизна одержаних результатів. У процесі дослідження отримано низку результатів, які містять у собі елементи новизни.

Вперше:

– виявлено, що філософська герменевтика в тому вигляді, в якому вона сформувалась упродовж останніх двох століть, не є окремою філософсько-методологічною дисципліною або чиясь авторською концепцією. Навпаки,

спостерігаємо формування з розрізнених герменевтик, які формувались у царині філософії, філології, історії, психології, специфічної *герменевтичної філософії* або *герменевтичного руху у філософії* (де філософська герменевтика є лише складовою частиною) – руху, який пронизує всі сфери гуманітарного знання і соціального та культурного життя. Завдяки зусиллям німецьких філософів був створений загальний філософський дискурс розуміння – тотальне поле герменевтичної інтерпретації, яке охопило всі філософські теорії ХХ ст.;

– незважаючи на те, що у ХХ ст. були спроби виокремити етапи формування німецької філософської герменевтики (Г. Шпет, Ж. Гронден та ін.), у нашому дослідженні виявлені три основні стадії розвитку німецької філософської герменевтики, що відображають її змістовне наповнення. На першій стадії герменевтика розвивається як допоміжна дисципліна у царині філології і релігійної екзегези та набуває свого завершення у творчості В. Дільтея, який вбачає в герменевтиці загальну гуманітарну методологію. На другій, феноменологічній стадії, герменевтика намагається відтворити і виявити як власне підґрунтя найбільш важливі концепти, насамперед сенсу, і представити їх як онтологічні структури. Цей етап завершився роботою М. Гайдегера, в якій філософська герменевтика стала одним із аспектів метафізичного дискурсу, орієнтованого на розкриття базових структур людської присутності. Третя стадія розвитку триває і донині, вона перетворює філософську герменевтику на герменевтичну філософію, що є автономною формою метафізики у царині філософії і онтології мови, сенсу та загальноантропологічних засад людського розуміння;

– доведено, що філософська герменевтика у своїх найбільш базових принципах насамперед являє собою метафізичну теорію. Тобто герменевтична філософія (на противагу аналітичній філософії) є продовженням традиції західноєвропейської метафізики з її пріоритетом дослідження буття і сутності, а отже, сучасна герменевтика є насамперед онтологічною теорією. Найбільш

принципово це відобразилось у філософії М. Гайдеггера, який уперше представив аналітику Dasein як герменевтичний дискурс, і в теорії Г. Г. Гадамера – в його герменевтичній онтології мови. Доведено, що герменевтична філософія є не тільки нащадком метафізики, але й у певному сенсі завершує собою певний етап розвитку метафізики, який упроваджує метафізичний дискурс у царину смислів та інтерпретацій (у сфері мовних утворень і сутностей);

– показано, що в основу сучасної герменевтичної філософії перш за все покладено певний феноменологічний досвід, тобто саме феноменологія в доробках своїх засновників являє собою базову теоретичну складову герменевтики. Аналіз свідомості, зроблений Е. Гуссерлем, виявив головні характеристики людського духу, насамперед його здатність до формування смислів. Отже, основою свідомості у герменевтико-феноменологічному контексті є структури смислоутворення і розуміння реальності та сама спроможність людини до осмисленої діяльності. Тому для герменевтичної філософії неабияке значення мають поняття «інтенціональність» та «темпоральність», які вказують на принципову предметну орієнтацію свідомості та процедур смислопородження (у самій герменевтиці). Сенс, як і вся ноематична діяльність свідомості, є принципово предметним або наділеним реальністю, тобто є онтологічною сутністю. Виявлено, що феноменологічна онтологія свідомості, розкрита Гуссерлем, є необхідною передумовою становлення герменевтичного дискурсу та герменевтичної онтології;

– розкрито роль А. Майнонга у формуванні сучасного герменевтичного дискурсу і герменевтичної філософії. Показано, з одного боку, теоретичну близькість та емпіричну відмінність його концепції від феноменології, з іншого, – що теорія предметів Майнонга міститься на перетині інтересів і підходів різних наук – філософії, психології, мовознавства і надає певні можливості для інтерпретації продуктів людської фантазії, всього, що має сенс, незалежно від свого онтологічного статусу, тобто його філософія є однією з умов формування

сучасних схем інтерпретації, які претендують на розуміння релігійних систем, міфології, художньої творчості, а також пізнання внутрішнього світу кожної людини;

– з'ясовано, що найбільш критична до герменевтичної традиції аналітична філософія у працях та ідеях багатьох своїх представників (перш за все пізнього Л. Вітгенштайна) теж є специфічною рефлексією герменевтики, не залишається осторонь проблематики розуміння та інтерпретації і в такому сенсі перетворюється на філософію аналізу, що наближується до герменевтичної філософії. Так, починаючи вже з праць Г. Фреге, який приділяв чимало уваги формуванню і розумінню сенсу в природній мові, і закінчуючи творами пізнього Л. Вітгенштайна, спостерігаємо певну «послаблену» версію герменевтики. У цьому сенсі такі теоретичні новації Л. Вітгенштайна, як «теорія родинних схожостей» або «теорія мовних ігор» можна вважати прототипами герменевтичного філософського дискурсу, незважаючи на загальний критичний тон самого мислителя по відношенню до метафізики та її проблем.

Набули подальшого розвитку:

– з'ясовано філософське підґрунтя для виникнення нової філософської герменевтики в Німеччині на початку XIX ст., тобто розкриті передумови, завдяки яким було сформоване дискурсивне поле герменевтики, інакше кажучи, показано, що цими складовими передумовами є: 1) протестантська теологічна герменевтика (що розвивалася з початку реформації в Німеччині в XVI ст., у якій герменевтичний дискурс обслуговував потреби релігійної екзегези); 2) наука про давнину, передусім класична філологія (яка потребувала нових особливих методів і методології дослідження античної спадщини); 3) романтична традиція в німецькій літературі й теорії мистецтва (яка найбільш гостро і принципово порушила питання про відношення автора і читача і креативну, творчу роль останнього);

– досліджено принципово новаторський підхід до створення філософської герменевтики Ф. Аста, ім'я якого в критичній літературі незаслужено залишається у тіні іншого видатного засновника герменевтики – Ф. Шлейєрмахера. Показано, що саме Ф. Асту належать базові теоретичні та методологічні новації герменевтичної філософії (герменевтичне коло; розуміння інтерпретації як проникнення у сферу духовної діяльності людини; значення матеріальної граматичної і технічної складової будь-якого герменевтичного дискурсу; залежність герменевтичного дискурсу від обраних процедур інтерпретації і граматичного складу мови);

– положення про те, що філософська герменевтика є не тільки технічною або методологічною теорією, але вона поєднує в собі всі теоретичні та метафізичні засади будь-якої інтерпретації, тим більше, що герменевтика лише тому і лише тоді здатна виконувати свою методологічну функцію, коли вона виконує роль загальної теорії мови, сенсу, свідомості та враховує не тільки прагматичні механізми формування сенсу, але й наділяє його певним онтологічним змістом. Отже, герменевтичний дискурс виступає не тільки як безконечне зусилля інтерпретації, тобто релятивна процедура, але і як пошук сутності речей, тобто має сутнісну, онтологічну складову;

– ідея про обмеженість будь-якої форми філософської герменевтики, що ігнорує матеріал, із якого створений носій смислу і який лежить в основі створення і самого існування об'єкта інтерпретації. Наприклад, для найбільш частого застосування методів герменевтичного розгляду – продуктів словесної творчості, таким матеріалом є мова певного народу і її особливості на кожному етапі розвитку, її граматичний лад, специфічна лексика, що притаманна автору (в широкому сенсі те, що прийнято, за Гадамером, називати традицією). Без урахування цих матеріальних історичних факторів будь-яка спроба інтерпретації приречена на довільні суб'єктивні спекуляції (наприклад, щодо будь-якого твору мистецтва);

– положення про визначальну і майже вирішальну роль класичної філології в період її становлення як науки (у ХІХ ст.) в розвитку сучасного герменевтичного дискурсу. Можна констатувати певний збіг у часі зародження і подальше співіснування цих двох сфер гуманітарного дискурсу. Подальший розвиток відмежував філософську герменевтику від філологічних та історичних студій, але й до сьогодні вона має неабияке значення для науки про давнину, особливо у зв'язку з компаративними дослідженнями давніх культур, їх релігії, міфології, художньої творчості;

– положення про найважливішу роль теорії мови В. фон Гумбольдта у наданні філософському дискурсу про мову статусу наукової концепції. З'ясовано, що його положення про внутрішню форму мови, яка є виразником духу народу, фактично є варіантом філософської герменевтики, та його вчення за своєю суттю є ідеальним балансом між принциповими технічними аспектами філології (в розумінні мови як засобу спілкування, організації соціального життя тощо) і баченням метафізичної сутності мови, яка вже не є простим інструментом, але виражає всю повноту людини (всю повноту її сенсів);

– положення про наскрізну герменевтичність філософії М. Гайдеггера на всіх етапах її розвитку: на етапі формування концепції і створення першої фундаментальної праці – це герменевтика людського буття в аспекті екзистенціалів Dasein і далі – до онтологічного аналізу буття-у-часі; у подальшому – це перехід до фундаментально-онтологічної теорії і розуміння всесвітньо-історичного буття як Sein. Нарешті, на пізньому етапі – розмова про герменевтику «чотирьох» і про сутність сучасної техніки на відміну від античної «техне», яка, по суті, є герменевтичною антропологією М. Гайдеггера, і в якій поєднуються всі етапи розвитку його філософії.

Уточнено:

– що філософська герменевтика певним чином реактуалізує поняття метафори, на яке покладається особливе навантаження щодо створення смислу в

– мовному узусі (Н. Арютюнова, Дж. Стерн та ін.). Показано, що смислове поле метафори виходить далеко за межі художнього дискурсу і є не тільки прикрашенням мови, але й у певному сенсі метафора – це сама сутність мови, саме те, що відрізняє людську мову, що підлягає інтерпретації від суворого наукового дискурсу;

– роль філософії Ф. Brentano у формуванні феноменологічного методу і у цьому сенсі опосередковано і філософської герменевтики, чому особливо сприяло введене ним поняття «інтенціональність» як базової структури свідомості, як її найважливішої характеристики. Саме тому, що Brentano вперше вказав на те, що людська свідомість створюється з численних інтенціональних контекстів, які саме і є предметом метафізичного та герменевтичного дискурсу, ми вказуємо на те, що він є одним із творців не тільки філософської феноменології, але і філософської герменевтики.

Ключові слова: герменевтика, німецька філософія, мова, інтерпретація, смисл, значення, розуміння, дискурс, феноменологія, метафізика, Ф. Аст, Ф. Шлейєрмахер, В. Дільтей, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер.

ANNOTATION

Dubinina V. O. Genesis and development of hermeneutic issues in German philosophy of the XIX – XX centuries. – Qualifying scientific work (manuscript).

Dissertation for the Scientific Degree of Doctor of Philosophical Sciences (Doctor of Science) in specialty 09.00.05 – History of Philosophy (003 – Philosophy). – Oles Honchar Dnipro National University, Dnipro, 2020.

The relevance of this theme is based on the recognition of the fact that in the context of the contemporary philosophical discourse, language and realia, which are in any way associated with the language, are considered as a legitimate area for the construction of philosophical reflection. The so-called "linguistic turn" made by philosophy in the twentieth century gave rise not only to the emergence of another new

issue or the scope of issues, but promoted paradigm shifts in research landmarks. Addressing language as one of the most important anthropological factors has become a symptom of changing in both research motivation and the very boundaries of philosophizing.

At the beginning of the XIX century, Germany witnessed the emergence of a discipline deeply rooted in the Protestant theology and classical philology. The discipline positioned itself as a new hermeneutics, and later resulted in changing vectors of scientific perception of language and interpretation procedures from a purely instrumental dyadic comparison of form and meaning to the recognition of language being not only the genuine object of philosophy, but also a system of practices of interpretation and gaining a broad understanding of both individual consciousness and intersubjective interaction, as well as the relationship between objective reality and the linguistic picture of the world.

The development of philosophical hermeneutics in the twentieth century went beyond German philosophy, also overcoming a certain philological orientation. First being designed as the method to serve the historical, philological and religious discourse, hermeneutics has turned into an independent philosophical discipline that reflects the very essence of metaphysical issues. This transformation is primarily associated with the development of the phenomenological tradition, especially with the works of M. Heidegger, who managed to free hermeneutics from the excessive influence of language theories and put it at the heart of metaphysical inquiry. This, of course, does not mean that language itself has been given over to philosophical oblivion; it is only a matter of changing accents and research attitudes.

The evolution of German philosophical hermeneutics logically ended up in the hermeneutic project of H.-G. Gadamer and designated the final stage in the development of German philological hermeneutics in the XIX–XX centuries. The philosophy of language and the doctrine of understanding and interpreting have been studied in connection with the development of hermeneutic ideas within the phenomenological

school. The concept of "understanding" has been claimed as a key element of the hermeneutic process.

The insufficient development of the philosophical component of hermeneutic concepts that emerged in German philosophy during the nineteenth and twentieth centuries by the modern Ukrainian philosophers has outlined the choice of the research theme. While investigating the genesis of German hermeneutics in the context of the humanities, the author tried not only to address the key methodological problem that arose in hermeneutic philosophy, but also to determine powerful opportunities for the further development within this philosophy.

The theoretical framework of the dissertation includes the scientific achievements of foreign and national philosophers. Among the great minds whose heritage and contribution to the discipline in one way or another were conceived and reinterpreted in this thesis there are the names of F. Ast, F. Schleiermacher, W. von Humboldt, W. Dilthey, F. Brentano, A. Maynong, E. Husserl, K. Apel, M. Heidegger, G.-G. Gadamer and others. The extensive studies in the field of history of hermeneutics and philosophical methodology in Ukraine are associated with the names of E. Alyaev, E. Bystrytskiy, I. Bychko, B. Holovko, O. Yosypenko, V. Zagorodniuk, V. Kebuladze, S. Krymskiy, V. Kuplin, A. Loy, V. Lukyanets, J. Lyubyviy, V. Lyakh, V. Malakhov, V. Okorokov, V. Pazenko, M. Popovych, E. Prychepiy, V. Pronyakin, L. Sitnychenko, O. Sobol, V. Tabachkovsky, Y. Shabanova, V. Yaroshovets and others.

The purpose and tasks of the dissertation. The dissertation aims at outlining the scope of the issues of philosophical hermeneutics in relation to the development of German philosophy of the XIX–XX centuries in the context of the transformation of hermeneutic discourse into a general philosophical paradigm of modernity.

In order to accomplish this goal, there is the number of the research tasks should be contemplated:

- to enucleate the essence and background of the emergence of philosophical hermeneutics in Germany at the turn of the XVIII–XIX centuries;

- to conduct a comparative analysis of the early concepts of German hermeneutics, which emerged in the field of classical philology, theories of German Romanticism and Protestant theology;
- to determine the conditions and consequences of the development of hermeneutic discourse in German philosophy of the XIX century;
- to analyze the key framework components of the theoretical structure of philosophical hermeneutics and to carry out a critical evaluation of its basic concepts;
- to scrutinize the theory of language of W. von Humboldt and to evaluate its influence on the development of the principal issues of philosophical hermeneutics;
- to examine the hermeneutic theory of W. Dilthey as the completion point of the first stage in the development of German philosophical hermeneutics;
- to characterize the historical, cultural, anthropological and socio-philosophical dimensions of German hermeneutics at the end of the XIX century and to substantiate the necessity to move to a new stage of its development;
- to elucidate the evolution of phenomenology in relation to hermeneutic discourse and to demonstrate the significance of phenomenology for the further development of philosophical hermeneutics;
- to interpret the evolution of hermeneutics in the scope of ontological issues, and to prove that M. Heidegger's Dasein analysis is in fact the development of a purely hermeneutic discourse;
- to analyze the spectrum of hermeneutic ideas of G.-G. Gadamer, their content, evolution and connection with the general development of German philosophy of the XIX–XX centuries;
- to explore the comprehension of hermeneutic discourse within the framework of analytical philosophy, to demonstrate that critical approaches towards hermeneutics may clearly show a certain proximity in views on the number of key issues;

– to outline and analyze the tendencies and prospects for further development of philosophical hermeneutics in the context of present day challenges and palpable shifts in philosophical and scientific discourse.

The research object is German hermeneutics of the XIX–XX centuries and the scope of its issues as a systemic integrity despite the differences of some concepts.

The scope of the study is the genesis and evolution of hermeneutic issues and views of German philosophers on the essence and objectives of hermeneutics in the system of humanitarian sciences.

The methodology of the dissertation includes the historical critical method, systematic structural analysis, comparative, hermeneutic and phenomenological methods. In the course of the study the general scientific and philosophical methods including induction and deduction, analogy and comparison, as well as hermeneutic and phenomenological methods were also applied. The integrity of the historical and philosophical retrospective study of the ideas of philosophical hermeneutics was supported by the unanimity of cultural-historical and paradigmatic approaches, which provide a clearer vision of the role and objectives of hermeneutics in different historical periods and within different scientific and philosophical paradigms.

Scientific novelty of the research. The study has yielded the number of important new findings. It provides *the first* demonstration that:

– philosophical hermeneutics as it has formed over the past two centuries is not a separate philosophical and methodological discipline or just an author's concept. On the contrary, we observe the convergence of separate hermeneutic approaches arising in the domains of philosophy, philology, history, psychology, specific *hermeneutic philosophy* or *hermeneutic movement in philosophy*, which considered philosophical hermeneutics only as a constituent) to the movement permeating all spheres of humanitarian knowledge, social and cultural life. The efforts of German philosophers had resulted in the creation of a general philosophical discourse of awareness, a total field of hermeneutic

interpretation, which covered all the philosophical theories of the twentieth century;

– despite the fact that in the twentieth century there have been made attempts to identify the stages in the formation of German philosophical hermeneutics (G. Shpet, J. Grondin, etc.), our study has revealed three main stages in the development of German philosophical hermeneutics that reflect its content. At the first stage, hermeneutics develops as an auxiliary discipline in the domain of philology and religious exegesis and as appeared as appears as a complete picture in the oeuvre of V. Dilthey, who regarded hermeneutics as a general humanitarian methodology. In the second, phenomenological stage, hermeneutics tries to reconstruct and identify the most essential concepts, among which the concept of meaning considered as an underlying one, and then describe them as ontological structures. This stage ended up with the work of M. Heidegger, which claimed philosophical hermeneutics as one of the aspects of metaphysical discourse focused on revealing the basic structures of presence (present-ness) to human beings. The third stage of the development has been continuing and is transforming philosophical hermeneutics into hermeneutic philosophy, which is an autonomous form of metaphysics in the field of philosophy and ontology of language, meaning and general anthropological principles of human understanding.

– It has been proven philosophical hermeneutics in its basic principles is a metaphysical theory. That is, hermeneutic philosophy (as opposed to analytical philosophy) maintains the traditions of Western European metaphysics with its priority in the study of being and essence, and, thus, modern hermeneutics can be mainly viewed as an ontological theory. This view found the most fundamental reflection in the philosophy of M. Heidegger, who was the first introducing Dasein's analytics as a hermeneutic discourse, and in G. G. Gadamer's theory, in his hermeneutic ontology of language. It has been found out hermeneutic philosophy appeared not only as a descendant of metaphysics, but also in a sense it is completing a certain stage in the development of metaphysics,

which incorporates metaphysical discourse into the realm of meanings and interpretations (in the domain of linguistic constructions and essences).

– The study is the first to have justified the certain phenomenological experience underlies modern hermeneutic philosophy, i.e. phenomenology in the oeuvre of its founders is viewed a basic theoretical component of hermeneutics. The analysis of consciousness undertaken by E. Husserl betrayed the main characteristics of the human spirit, and first and foremost human's ability to **yield** a conceptual representation of the perceptual object (conceptual "forming" of sensual matter). Therefore, the consciousness within the hermeneutic-phenomenological context implies the structures essential in meaning formation and understanding of reality, and the very ability of human being in sense-giving activity. Hence, the concepts of "intentionality" and "temporality" are of great significance for hermeneutic philosophy as they point out the principle subject orientation of consciousness and procedures of meaning generation (in hermeneutics itself). Meaning like all noematic functions of consciousness, is fundamentally objective and corresponds to the real world, i.e. it is an ontological entity. It has been also demonstrated that the phenomenological ontology of consciousness, elaborated by E. Husserl, serves as a precondition for the developemnt of hermeneutic discourse and hermeneutic ontology.

– The dissertation has revealed the role of A. Meinong in the formation of modern hermeneutic discourse and hermeneutic philosophy. It has demonstrated, on the one hand, the theoretical similarity and empirical difference of his concept to phenomenology, and on the other that the Meinong's theory of objects is at the intersection of interests and approaches of different sciences, including philosophy, psychology, linguistics, and provides opportunities for interpreting constructs of human imagination and all of this, which makes sense, regardless of its ontological status. Hence, his philosophy is one of the prerequisites for the elaboration of modern schemes of interpretation that claim to elucidate religious systems, mythology, art, as well as to understand the inner world of a person.

– The research has found out that the most critical to the hermeneutic tradition, analytical philosophy, known as the most critical to the hermeneutic tradition, in the works and ideas of its representatives (especially in the late L. Wittgenstein) also appears as a specific reflection of hermeneutics, and does not stay away from the issues of understanding and interpreting, and in this sense is becoming a philosophy of analysis, thus, approaching hermeneutic philosophy. Hence, starting with the works of G. Frege, who paid much attention to creating and understanding of the meaningfulness in natural language, and ending with the works of the late L. Wittgenstein, we observe a certain "light" version of hermeneutics. In this sense, such theoretical innovations of L. Wittgenstein as "theory of family similarities" or "theory of language games" can be considered as prototypes of hermeneutic philosophical discourse, despite the general critical tone of the philosopher in relation to metaphysics and its problems.

The dissertation has provided further evidence that:

– The research has explained the philosophical context for the emergence of a new philosophical hermeneutics in Germany in the early nineteenth century, i. e. has elucidated the prerequisites for the development of a discursive field of hermeneutics. These prerequisites include: 1) Protestant theological hermeneutics (which began since the Reformation in Germany in the XVI century, in which hermeneutic discourse served the needs of religious exegesis); 2) the science of antiquity, especially classical philology (which required new special methods and methodologies for studying ancient heritage); 3) the romantic tradition in German literature and art theory (which gave high priority to the questions on the relationship between author and reader, and on the creative role of the latter);

– The dissertation has investigated fundamentally innovative approach to the creation of philosophical hermeneutics by F. Ast, whose name in the critical literature is underestimated and undeservedly remains in the shadow of another prominent founder of hermeneutics, F. Schleiermacher. This study has shown that F. Ast was the first who elaborated the basic theoretical and methodological innovations of hermeneutic

philosophy (hermeneutic circle; understanding of interpretation as a way to penetrate into the sphere of human spiritual activity; significance of material grammatical and technical components of any hermeneutic discourse; dependence between hermeneutic discourse, explanatory procedures chosen, and grammatical structure of language);

– The dissertation has broadened the claim on considering philosophical hermeneutics not only as a technical or methodological theory, but as the domain, which combines all the theoretical and metaphysical principles of any type of interpretation, especially since hermeneutics is only and only then able to perform its methodological function when it serves as the general theory of language, meaning, consciousness, and takes into account not only the pragmatic mechanisms of meaning creation, but also enriches it with a certain ontological content. Thus, hermeneutic discourse acts not only as an infinite effort in interpreting, i.e. as a relative procedure, but also as searching for the essence of things, i.e. it has an essential, ontological component;

– Considerable insight has been gained with regard to the idea of the limitations of any form of philosophical hermeneutics, which ignores the material from which a meaningful construct is created and which underlies the very creation and very existence of the object of interpretation. For instance, the hermeneutic methodology is most commonly applied to explore the verbalism, verbal constructs, national language, its grammatical structure, or specific lexicon, typical for an author (in a broad sense, what is regarded as a tradition by G.-G. Gadamer. Without these material historical factors, any attempt of interpretation can result in arbitrary subjective speculation (for example, on any piece of art).

– Our study provides the additional support of the claim on the defining and almost crucial role of classical philology in the period of its emergence as a science (in the XIX century) in the development of modern hermeneutic discourse. We can state the certain coincidence in the time of origin and further coexistence of these two domains of humanitarian discourse. Further development separated philosophical hermeneutics from philological and historical studies, but even up to date it is still of great importance for

the science of antiquity, especially in connection with comparative studies of ancient cultures, their religion, mythology, art.

– Our study provides the further evidence on the most influential role of language theory of W. von Humboldt in granting the philosophical discourse on language the status of a scientific concept. It has been found out that his claim on the inner form of language, which expresses of the inner life and knowledge, the spirit of speakers, is in fact a variant of philosophical hermeneutics, and his theory is the very essence of an ideal balance between fundamental technical aspects of philology (when regarding language as a means of communication, social life, etc.) and the vision of the metaphysical essence of language, which appears no longer as a simple tool, but expresses the fullness of the inner world of a person (all the fullness and variety of senses).

– The research has added to the deeper insight on the cross-cutting hermeneutics of M. Heidegger's philosophy through all the stages of its development: at the stage of concept appreciation and creation of the first fundamental work, it emerges as the hermeneutics of human existence in the aspect of Dasein existentials and further to the ontological analysis of being-in-time; then, it shifts towards the transition to a fundamental-ontological theory and understanding of world-historical existence as Seyn. And finally, at the later stage, it advances to the discussion about the hermeneutics as the fourfold system and about the essence of modern technology in contrast to the ancient "techne" that in fact, is the hermeneutic anthropology of M. Heidegger, in which all the stages of his philosophy became amalgamated.

The dissertation has elaborated on the following concepts:

– philosophical hermeneutics in a particular way re-conceptualizes the conception of metaphor, which is considered to be of a great significance on the creation of meaning in the language usage (N. Aryutyunova, J. Stern, etc.). Our investigation has demonstrated the semantic field of metaphor also known as the field of meaning extends far beyond the fictional discourse and is not only an ornament of language, but in a sense metaphor is

the very essence of human language, a point of departure for a radical rethinking of human experience that is to be interpreted from the standpoint of strict scientific discourse;

– the role of F. Brentano's philosophy in the evolution of the phenomenological method and thus, indirectly, in the evolution of philosophical hermeneutics, considerably supported by his introducing the notion of "intentionality" as the basic structure of consciousness, as its most important characteristic. F. Brentano is best known for pointing out the human consciousness is created with numerous intentional contexts, which are the subject of metaphysical and hermeneutic discourse. Hence, we have provided strong reasons that he is one of the founders not only of philosophical phenomenology but of philosophical hermeneutics as well.

Key words: hermeneutics, German philosophy, language, interpretation, meaning, sense, understanding, discourse, phenomenology, metaphysics, F. Ast, F. Schleiermacher, W. Dilthey, E. Husserl, M. Heidegger, G.-G. Gadamer.

НАУКОВІ ПРАЦІ, В ЯКИХ ОПУБЛІКОВАНІ ОСНОВНІ НАУКОВІ РЕЗУЛЬТАТИ ДИСЕРТАЦІЇ

Одноосібні монографії:

1. Дубініна В. О. Формування герменевтичної парадигми в німецькій філософії XIX–XX ст. : монографія / В. О. Дубініна. – Харків: ФОП Панов А. М., 2020. – 360 с. (друк. арк. 18,3).

Статті Web of science:

1. Dubinina V. The Art of Understanding and Testing Cosmological Models = Мистецтво розуміння та випробування космологічних моделей / Dubinina V. // Academic Journal International Society of Philosophy and Cosmology. – 2020. – Vol. 24. – P. 83–90.

2. Dubinina V., Tsybulco O. Hermeneutics as the Methodology of interpretation of Languages and texts of Extraterrestrial Intelligence = Герменевтика як методологія інтерпретації мови і текстів позаземного інтелекту / Dubinina V., Tsybulco O. // Academic Journal International Society of Philosophy and Cosmology. – 2019. – Vol. 22. – P. 101–108. (Доля участі Дубініної В. О. 70 процентів: методологія, збір та аналіз інформаційної та філософської літератури).

Публікації у наукових фахових виданнях України з філософських наук:

1. Дубініна В. О. Проект універсальної герменевтики Ф. Аста // Гілея: Науковий вісник. – 2017. – Вип. 127 (12). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 161–164.

2. Дубініна В. О. Герменевтичний підхід у розгляді ідеї університету як соціокультурного явища в історії філософії = The hermeneutic approach in considering the idea of the university as a socio-cultural phenomenon in the history of philosophy = / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2018. – Вип. 1 (8). – С. 120–129.

3. Дубініна В. О. Герменевтичний проект В. Дільтея / В. О. Дубініна // Вісник Львівського університету. Серія: філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 16. – С. 31–36.

4. Дубініна В. О. Розуміння як інтенціональна структура: розвиток герменевтики Ф. Brentano / В. О. Дубініна // Схід. – 2018. – Вип. 5 (157). – С. 5–8.

5. Дубініна В. О. Герменевтика Г.-Г. Гадамера як універсальна філософія розуміння / В. О. Дубініна // Схід. – 2019. – Вип. 1 (159). – С. 5–9.

6. Дубініна В. О. Прикладний поворот філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Versus: науково-теоретичний часопис. – 2018. – Вип. 1–2 (11–12). – С. 37–41.

7. Дубініна В. О. Обрії герменевтичного дискурсу: до методологічних засад філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Грані: Науково-теоретичний альманах. – 2019. – Вип. 5. – С. 57–65.

8. Дубініна В. О. Основні концептуальні схеми філософської герменевтики і їх відображення у філософській критиці. Критична реконструкція К.-О. Апеля / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2019. – Вип. 148 (9). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 65–68.

9. Дубініна В. О. Концепція філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2017. – Вип. 149 (10). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 34–37.

10. Дубініна В. О. Феноменологічні традиції і герменевтика самої свідомості Е. Гуссерля / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2019. – Вип. 1 (9). – С. 74–82.

11. Дубініна В. О. Гайдеггер: аналітика Dasein як герменевтичний дискурс / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2020. – Вип. 153 (2). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 264–267.

12. Дубініна В. О. Структура герменевтичного досвіду / В. О. Дубініна // Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2020. – Вип. 3 (23). – С. 57–63.

13. Дубініна В. О. Історичні трансформації герменевтики М. Гайдеггера / В. О. Дубініна // Освітній дискурс. – 2020. – Вип. 21 (3). – С. 31–41.

14. Дубініна В. О. Між психологією, феноменологією, логікою та метафізикою, філософський доробок Алексіуса Майнонга / В. О. Дубініна // Схід. – 2020. – Вип. 3 (167). – С. 11–15.

**Публікації у наукових періодичних виданнях інших держав,
які включені до міжнародних наукометричних баз:**

1. Дубініна В. О. Філософія мови В. фон Гумбольдта і формування німецької герменевтики XIX ст. = Philosophy of language V. von Humboldt and formation of german hermeneutic of the XIX centure / В. О. Дубініна // European humanities studes: State and Society. – 2018. – № 1 (2). – P. 15–26.

2. Дубініна В. О. Методологія філософської герменевтики в соціальних науках = Methodology of philosophical hermeneutics in the social sciences / В. О. Дубініна // Science Review. – 2019. – 2 (19). – Warsaw. – P. 25–31.

3. Дубініна В. О. Герменевтика. Метафори / В. О. Дубініна // International journal of innovative technologies in social science. – 2020. – 3 (24). – С. 19–23.

4. Дубініна В. О. Герменевтика Х.-Г. Гадамера як філософія мови / В. О. Дубініна // Web of Scholar. – 2020. – 5 (47). – С. 60–64.

5. Дубініна В. О. Герменевтична інтерпретація як порядок дискурсу / В. О. Дубініна // International journal of innovative technologies in social science. – 2020. – 4 (25). – С. 3–7.

6. Дубініна В. О. The «House of being» Martin Heideggers Hermeneutic project (A Critical Analysis) = «Будинок буття» Мартін Хайдеггерс Герменевтичний проект (Критичний аналіз) / В. О. Дубініна // Evropska Veda: Vedecky casopis. Evropean science. – 2020. – № 1. – С. 128–135.

**Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації,
міжнародні науково-практичні конференції:**

1. Dubinina V. The role of hermeneutics in modern philosophical anthropology = Вплив герменевтики на сучасну філософську антропологію / Dubinina V. // Problems and perspectives in European education development : Proceeding of international scientific and practical conference, (Prague, Czech Republic, 21–24 of November 2017,

Prague Institute for Qualification Enhancement). – Prague, 2017. – P.38-39.

2. Дубініна В. О. Роль філософської герменевтики в практичній діяльності лікаря / В. О. Дубініна // Forming of modern educational environment: benefits. Risks. Implementation mechanisms : International scientific-practical conference, (September 29, 2017). – Tbilisi, 2017. – P. 151–152.

3. Дубініна В. О. Роль філософії Х.-Г. Гадамера в становленні герменевтики / В. О. Дубініна // Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій : Всеукр. наук. конф., присвячена 100-річчю Дніпровського нац. ун-ту імені Олеся Гончара. – Дніпро, 2018. – С. 167–168.

4. Дубініна В. О. Актуалізація герменевтики та філософська герменевтика Х.-Г. Гадамера / Дубініна В. О. // Пріоритети сучасних наук в трансформаційних умовах : Міжнар. наук.-практ. конф., (24.11.2018). – Львів, 2018. – С. 11–12.

5. Дубініна В. О. Філософське обґрунтування проблем герменевтики / В. О. Дубініна // Освіта і наука у мінливому світі: проблеми та перспективи розвитку : Міжнар. наук.-практ. конф., (30.03.2019). – Дніпро, 2019. – С. 280–281.

6. Дубініна В. О. Загальні принципи та категоріальний апарат філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Міжкультурна комунікація і глобалізаційні процеси у соціологічному вимірі : Міжнар. наук.-практ. конф., (12.04.2019). – Маріуполь, 2019. – С. 16–18.

7. Дубініна В. О. Формування герменевтичної проблематики у царині класичної філології / В. О. Дубініна // Передові освітні практики: Україна, Європа, Світ : Міжнар. наук.-практ. конф., (16.10.2019). – Київ, 2019. – С. 287–288.

8. Дубініна В. О. Логіка прикладного застосування елементів філософської герменевтики у контексті соціального досвіду / В. О. Дубініна // Scientific research priorities: theoretical and practical value : Proceedings of the IV International scientific

and practical conference, (Nowy Sącz, Poland, 26th – 30th of November 2019, Wyższa Szkoła Biznesu). Nowy Sącz : National-Louis University, 2019. С.64-65.

9. Дубініна В. О. Філософська герменевтика та наукове пізнання в контексті соціокультурних процесів / В. О. Дубініна // Суспільні науки та сучасність: актуальні питання: Міжнар. наук.-практ. конф., (17–18 квіт. 2020, Класичний приват. ун-т). – Запоріжжя, 2020. – С. 6–9.

10. Дубініна В. О. Феноменологічний метод Е. Гуссерля / В. О. Дубініна // Science, society, education: topical issues and development prospects : The 6 th International scientific and practical conference, (May 10–12, 2020). – Kharkiv, 2020. – С. 885–887.

Наукові праці, які додатково відображають результати дисертації:

1. Дубініна В. О. Феномен человека в контексте глобализационных преобразований / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2015. – Вип. 102 (11). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 176–179.

2. Дубініна В. О. Феномен людини на сучасному етапі глобалізації України / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2016. – Вип. 148. – С. 91–100.

ЗМІСТ

ВСТУП	5
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА ТА ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ	19
1.1. Ступінь дослідження проблеми. Огляд літератури	19
1.2. Методологія і методи дослідження	56
ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ	69
Список використаних джерел до першого розділу.....	74
РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ ДИСКУРСИВНОГО ПОЛЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ В НІМЕЦЬКІЙ ГУМАНІТАРНІЙ КУЛЬТУРІ ХІХ ст.	113
2.1. Обрії герменевтичного дискурсу в європейській філософії.....	115
2.2. Формування герменевтики як форми філософського дискурсу.....	133
2.3. Проект універсальної герменевтики Ф. Аста як початок герменевтичного дискурсу	147
2.4. Релігійно-філософська герменевтика в працях Ф. Шлейєрмахера.....	174
2.5. Герменевтичний дискурс у філософії мови В. фон Гумбольдта	197
2.6. Формування герменевтичного дискурсу у творчості В. Дільтея	210
2.6.1. Герменевтика як історична і загальногуманітарна методологія.....	210
2.6.2. Взаємовплив герменевтики і поетики у творчості В. Дільтея.....	217
ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ	231
Список використаних джерел до другого розділу.....	234
РОЗДІЛ 3. ФОРМУВАННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ У СМИСЛОВОМУ ПЕРЕТИНІ НАУКОВИХ І ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПРОЕКТІВ	244

3.1. Феноменологія Е. Гуссерля як методологічна підстава розвитку філософської герменевтики	245
3.1.1. Ідея інтенціональності Ф. Brentano як передумова формування нового дискурсу щодо контекстів свідомості	245
3.1.2. Поняття темпоральності і герменевтика форм свідомості	252
3.1.3. Ноематичний горизонт свідомості – головне поле герменевтичної інтерпретації.....	272
3.2. Онтопсихологічна складова герменевтики у концепції <i>so-sein</i> А. Майнонга	284
3.3. Герменевтико-феноменологічний проект екзистенціальної філософії М. Гайдеггера	294
3.3.1. Аналітика <i>Da-sein</i> в його антропологічно-герменевтичному сенсі ...	294
3.3.2. Сенс, істина, тимчасовість у формуванні герменевтичного горизонту.....	306
3.3.3. Герменевтичний дискурс і міфологема суб'єктності у «Holzwege» М. Гайдеггера	324
ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ	331
Список використаних джерел до третього розділу.....	337
РОЗДІЛ 4. ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ДИСКУРС ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ МУЛЬТИСИСТЕМНОСТІ І СЦІЄНТИЗМУ (НОВІТНІЙ ЕТАП СТАНОВЛЕННЯ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ)	345
4.1. Герменевтичний універсум Г.-Г. Гадамера на тлі розвитку німецької філософії у другій половині ХХ ст.	346
4.1.1. Феноменологічні витoki герменевтики Г.-Г. Гадамера у контексті екзистенціальної філософії М. Гайдеггера	346
4.1.2. Герменевтика в контексті філософії мови	355

4.1.3. Онтологічний поворот герменевтики Г.-Г. Гадамера: онтологія – мова – історія.....	363
4.2. Герменевтика і її розуміння в горизонті метафори	376
4.3. Критична реконструкція герменевтичного досвіду і метафізика у комунікативній філософії К.-О. Апеля.....	384
4.4. Рецепція герменевтичних ідей ХХ століття у межах аналітичної філософії	395
4.5. Герменевтична інтерпретація як порядок дискурсу.....	425
ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОГО РОЗДІЛУ	436
Список використаних джерел до четвертого розділу.....	443
ВИСНОВКИ	450
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	460
ДОДАТКИ	505

ВСТУП

Актуальність теми. Сучасний науковий дискурс уже давно розглядає мову і всі реалії, так чи інакше пов'язані з мовою, як законну сферу для побудови філософської рефлексії. Так званий «лінгвістичний поворот», здійснений філософією в XX ст., означав не лише появу ще однієї теми або групи проблем, а докорінну зміну дослідницьких орієнтирів. Звернення до мови, як одному з найважливіших антропологічних чинників є симптомом зміни як дослідницької мотивації, так і самих кордонів філософування. На початку XIX ст., у Німеччині з'явилася дисципліна, яка виросла із глибин протестантської теології і класичної філології, яка позиціонувала себе як нова герменевтика і згодом призвела до зміни вектора наукового сприйняття мови і процедур інтерпретації від суто інструментального діадичного зіставлення форми та значення до визнання мови не тільки повноцінним об'єктом філософії, але й системою практик інтерпретації і розуміння як індивідуальної свідомості, так і інтерсуб'єктивної взаємодії, а також співвідношення між об'єктивною реальністю та лінгвістичною картиною світу.

Доволі актуальною на тлі сучасних викликів є ідеї творців герменевтичних теорій XIX ст.: Ф. Шлейєрмахера, Ф. Аста, В. Дільтея, в яких набули подальшого розвитку уявлення про духовну культуру як визначальну силу соціального розвитку та індивідуальності, як передумові всякого існування. Вказані концепти і склали в підсумку основу німецької герменевтики і її підходів до інтерпретації, пов'язаних перед усім з відмовою від розуміння герменевтики як допоміжного інструменту і перетворенню теорії розуміння в найбільш повну і довершену гуманітарну методологію. Саме такою є філософська герменевтика В. Дільтея у зв'язку з його уявленням про історичне пізнання. У вченні філософа герменевтика не є окремою складовою частиною, але виступає суттю історичного пізнання, що базується на процедурах розуміння та інтерпретації.

У ХХ ст. герменевтичний дискурс був відображений у працях представників феноменологічної школи Е. Гуссерля, М. Гайдегера, а також мислителів, що у певному сенсі працювали у проблемному полі, створеному феноменологією, таких як А. Майнонг і А. Марті.

Розвиток німецької філософської герменевтики отримав своє логічне завершення в герменевтичному проекті Г.-Г. Гадамера як завершальної фази розвитку кола ідей німецької філологічної герменевтики ХІХ–ХХ ст. Філософія мови і вчення про розуміння і інтерпретацію досліджено у зв'язку з розвитком герменевтичних ідей в межах феноменологічної школи. Доволі дискусійним є взаємозв'язок позиції Гадамера з представниками різних лінгвістичних теорій початку ХХ ст. Поняття розуміння представлене як ключового елементу герменевтичного процесу.

Ступінь розробленості теми. Концепції творців філософської герменевтики докладно аналізуються в працях Г. Шпета, П. Рікьора, Ю. Кристевой, М. Фуко, Ж. Дельоза, Р. Барта та ін.

У вітчизняній і російській філософських традиціях, починаючи з 70–80 рр. ХХ ст., питання методології для оцінки німецької герменевтики розглянуті у дослідженнях Н. Автономової, М. Бахтіна, В. Бібіхіна, Л. Філіпова, М. Рикліна, В. Малахова, Т. Кліменкової та ін. Виникають у цих філософських традиціях і дослідження мовної та літературознавчої проблематики (О. Вайнштейн, В. Звєгінцев, С. Золян, В. Іванов, І. Ільїн, Г. Косіков та ін.), політологічної проблематики та пов'язаної з проблемами влади: (О. Шевченко, О. Соболь та ін.), епістемологічної проблематики (В. Малахов, М. Маяцький та ін.).

Аналіз сучасної феноменологічної традиції та її герменевтичні й епістемологічні витоки, що є важливою складовою вказаних теорій, представлений у працях відомих українських філософів: А. Богачева, Є. Бистрицького, І. Бичка, П. Гнатенка, Б. Головка, В. Загороднюка, В. Кебуладзе, С. Кримського, А.

Карпенка, В. Купліна, А. Лоя, В. Ляха, В. Малахова, В. Огорокова, В. Пазенка, М. Поповича, Є. Причепія, В. Пронякіна, Л. Ситниченко, В. Табачковського та ін.

Втім, актуальність і недостатня розробленість в українській філософії власне філософської складової герменевтичних концепцій, які виникли в німецькій філософії ХІХ–ХХ ст., визначили вибір теми дисертації. У процесі дослідження проблеми генези німецької герменевтики у контексті гуманітарних наук, дисертант намагався не просто звернутися до стрижневої методологічної проблеми, що виникла у герменевтичній філософії, а і знайти у цій філософії потужні можливості подальшого розвитку, показати актуальність герменевтичної філософії для сучасної філософії.

Теоретична основа дисертації побудована на наукових здобутках зарубіжних і вітчизняних філософів. З-поміж зарубіжних філософів, що так чи інакше осмислювались і переосмислювались дисертантом, слід назвати таких мислителів, як Ф. Аст, Ф. Шлейєрмахер, В. фон Гумбольдт, В. Дільтей, Ф. Brentano, А. Майнонг, Е. Гуссерль, К.-О. Апель, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер та ін. Серед досліджень в царині історії герменевтики і філософської методології особливо слід відзначити праці вітчизняних авторів: Є. Аляєва, Є. Бистрицького, І. Бичка, Б. Головка, О. Йосипенко, В. Загороднюка, В. Кебуладзе, С. Кримського, В. Купліна, А. Лоя, В. Лук'янця, Я. Любивога, В. Ляха, В. Малахова, В. Огорокова, В. Пазенка, М. Поповича, Є. Причепія, В. Пронякіна, Л. Ситниченко, О. Соболю, В. Табачковського, Ю. Шабанової, В. Ярошовця та ін.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано відповідно до науково-дослідної теми кафедри філософії, історії та соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу «Донбаський державний педагогічний університет», м. Слов'янськ. Тема: «Особистість і суспільство в ХХІ ст.: концепції та тенденції розвитку (номер державної реєстрації: 0115U003308).

Мета і завдання дисертаційного дослідження. Метою дисертаційного дослідження є окреслення кола проблем філософської герменевтики відносно до розвитку німецької філософії XIX–XX ст. на тлі перетворення герменевтичного дискурсу в загальнофілософську парадигму сучасності.

Щоб досягти поставленої мети, необхідно виконати низку таких завдань:

- з'ясувати сутність і підвалини виникнення філософської герменевтики і Німеччині на рубежі XVIII–XIX ст.;
- провести порівняльний аналіз ранніх концепцій німецької герменевтики, що виникали у царині класичної філології, теорій німецьких романтиків і протестантській теології;
- визначити умови та наслідки розгортання герменевтичного дискурсу у німецькій філософії XIX ст.;
- проаналізувати будову теоретичної структури філософської герменевтики та провести критичний аналіз її базових концептів;
- проаналізувати теорію мови В. фон Гумбольдта і розглянути її вплив на формування проблематики філософської герменевтики;
- розглянути герменевтичну теорію В. Дільтея як завершальний пункт першого етапу розвитку німецької філософської герменевтики;
- охарактеризувати історико-культурний, антропологічний і соціально-філософський виміри німецької герменевтики наприкінці XIX ст. і необхідність переходу до нового етапу її розвитку;
- визначити еволюцію феноменологічної школи по відношенню до герменевтичного дискурсу, показати необхідність феноменології для подальшого розвитку філософської герменевтики XX ст.;
- розкрити еволюцію герменевтики в площині онтологічної проблематики та показати, що Dasein-аналіз М. Гайдеггера, по суті, є розгортанням суто герменевтичного дискурсу;

- проаналізувати коло герменевтичних ідей Г.-Г. Гадамера, їх зміст, еволюцію і зв'язок із загальним розвитком німецької філософії XIX–XX ст.;
- дослідити рецепцію герменевтичного дискурсу в межах аналітичної філософії, показати, що критичні підходи до герменевтики не виключають певну близькість щодо низки ключових питань;
- проаналізувати можливості й перспективи подальшого розвитку філософської герменевтики на фоні сучасних викликів і змін у філософському і науковому дискурсі.

Об'єктом дослідження є німецька герменевтика XIX–XX ст. і коло її проблем як системна цілісність, незважаючи на відмінність окремих концепцій.

Предметом дослідження є генеза та еволюція герменевтичної проблематики і поглядів німецьких мислителів XIX–XX ст. на сутність і формування самої герменевтики в системі гуманітарного знання.

Методологічною основою дисертаційного дослідження є метод історико-філософського аналізу, що дозволив простежити контекст і умови виникнення філософської герменевтики, а також динаміку її тлумачень у різних концепціях представників німецької філософії. Цей метод також уявляється вдалим для визначення подальших трансформацій філософської герменевтики і перетворення її на герменевтичну філософію.

У роботі з текстами загальнометодологічну основу становили надбання історико-критичного та системно-структурного підходів. Також провідну роль у дисертаційній роботі відіграв міждисциплінарний підхід, який у межах історико-філософського дослідження передбачає синтез не тільки норм наукового дослідження першоджерел, а й теоретичні ідеї і принципи, що визначають напрями дослідження об'єкта.

Цілісну історико-філософську ретроспективу ідей філософської герменевтики забезпечила єдність культурно-історичного та парадигмального підходів, які дають можливість усвідомити особливості розуміння ролі та завдань

герменевтики у різні історичні періоди, в різних наукових і філософських парадигмах.

У ході дослідження було використано загальнонаукові та філософські методи пізнання, насамперед дедукція, яка допомогла надати авторському погляду послідовності та простежити важливі причинно-наслідкові зв'язки, та індукція, що дала змогу, вивчивши окремі міркування філософів, узагальнити їх на рівні філософських концепцій, тенденцій або парадигм. Застосування герменевтичного методу є майже принциповим для аналізу витоків і розвитку самої філософської герменевтики. Досить часто тексти засновників філософської герменевтики потребують використання особливих процедур інтерпретації, оскільки автори не висловлювали свою позицію досить чітко і однозначно. Феноменологічний метод дозволив побачити у розвитку філософської герменевтики ейдетичну складову, вказати в цьому процесі на ті позиції і поняття, які роблять сучасну герменевтичну філософію також і фундаментальною метафізичною теорією. Завдяки методу категоріального аналізу вдалося з'ясувати сутнісне значення категорій сенсу, свідомості, інтенціональності, темпоральності тощо. Проведення компаративного аналізу дало змогу не лише співставити міркування філософів у межах розвитку філософської герменевтики, а й визначити, як вони співвідносяться з ідеями критиків герменевтики. На підставі етимологічного аналізу найважливіших концептів філософської герменевтики вдалося виявити вихідний сенс цих понять, їх історичні, соціокультурні і лінгвістичні трансформації і в підсумку – їх відносну релятивність.

Наукова новизна одержаних результатів. У процесі дослідження отримано низку результатів, які містять у собі елементи новизни.

Вперше:

– виявлено, що філософська герменевтика в тому вигляді, в якому вона сформувалась упродовж останніх двох століть, не є окремою філософсько-методологічною дисципліною або чієюсь авторською концепцією. Навпаки, з

розрізнених герменевтик, які формувались у царині філософії, філології, історії, психології, спостерігаємо формування специфічної *герменевтичної філософії* або *герменевтичного руху у філософії* (де філософська герменевтика є лише складовою частиною), руху, який пронизує всі сфери гуманітарного знання і соціального та культурного життя. Завдяки зусиллям німецьких філософів був створений загальний філософський дискурс розуміння, тотальне поле герменевтичної інтерпретації, яке охопило всі філософські теорії ХХ ст.;

– незважаючи на те, що у ХХ ст. були спроби виокремити етапи формування німецької філософської герменевтики (Г. Шпет, Ж. Гронден та ін.), у нашому дослідженні виявлені три основні стадії розвитку німецької філософської герменевтики, що відображають її змістовне наповнення. На першій стадії герменевтика розвивається як допоміжна дисципліна у царині філології і релігійної екзегези та набуває свого завершення у творчості В. Дільтея, який вбачає в герменевтиці загальну гуманітарну методологію. На другій, феноменологічній стадії, герменевтика намагається відтворити і виявити як власне підґрунтя найбільш важливі концепти, насамперед сенсу, і представити їх як онтологічні структури. Цей етап завершився роботою М. Гайдегера, в якій філософська герменевтика стала одним із аспектів метафізичного дискурсу, орієнтованого на розкриття базових структур людської присутності. Третя стадія розвитку триває і донині, вона перетворює філософську герменевтику на герменевтичну філософію, що є автономною формою метафізики у царині філософії і онтології мови, сенсу та загальноантропологічних засад людського розуміння;

– доведено, що філософська герменевтика у своїх найбільш базових принципах насамперед являє собою метафізичну теорію. Тобто герменевтична філософія (на противагу аналітичній філософії) є продовженням традиції західноєвропейської метафізики з її пріоритетом дослідження буття і сутності, а отже, сучасна герменевтика є насамперед онтологічною теорією. Найбільш принципово це відобразилось у філософії М. Гайдегера, який уперше представив

аналітику Dasein як герменевтичний дискурс, і в теорії Г. Г. Гадамера – в його герменевтичній онтології мови. Доведено, що герменевтична філософія є не тільки нащадком метафізики, але й у певному сенсі завершує собою певний етап розвитку метафізики, який упроваджує метафізичний дискурс у царину смислів та інтерпретацій (у сфері мовних утворень і сутностей);

– показано, що в основу сучасної герменевтичної філософії, перш за все, покладено певний феноменологічний досвід, тобто саме феноменологія в доробках своїх засновників виступає як базова теоретична складова герменевтики. Аналіз свідомості, що був зроблений Е. Гуссерлем, виявляє головні характеристики людського духу, насамперед – його здатність до формування смислів. Таким чином, основою свідомості у герменевтико-феноменологічному контексті виступають структури смислоутворення і розуміння реальності і сама спроможність людини до осмисленої діяльності. Тому для герменевтичної філософії неабияке значення мають поняття інтенціональності і темпоральності, які вказують на принципову предметну орієнтацію свідомості і процедур смислопородження (у самій герменевтиці). Сенс, як і вся ноематична діяльність свідомості, є принципово предметним, або наділеним реальністю, тобто є онтологічною сутністю. Виявлено, що феноменологічна онтологія свідомості, що розкрита Гуссерлем, виступає необхідною передумовою становлення герменевтичного дискурсу та герменевтичної онтології;

– розкрито роль А. Майнонга у формуванні сучасного герменевтичного дискурсу і герменевтичної філософії. Показано, з одного боку, теоретичну близькість та емпіричну відмінність його концепції від феноменології, з іншого, – що теорія предметів Майнонга міститься на перетині інтересів і підходів різних наук – філософії, психології, мовознавства і надає певні можливості для інтерпретації продуктів людської фантазії, всього, що має сенс, незалежно від свого онтологічного статусу, тобто його філософія є однією з умов формування сучасних

схем інтерпретації, які претендують на розуміння релігійних систем, міфології, художньої творчості, а також пізнання внутрішнього світу кожної людини;

– з'ясовано, що найбільш критична до герменевтичної традиції аналітична філософія в працях і ідеях багатьох своїх представників (перш за все пізнього Л. Вітгенштайна) теж є специфічною рефлексією герменевтики, не залишається осторонь проблематики розуміння та інтерпретації і в такому сенсі перетворюється на філософію аналізу, що наближується до герменевтичної філософії. Так, починаючи вже з праць Г. Фреге, який приділяв чимало уваги формуванню і розумінню сенсу у природній мові, і закінчуючи творами пізнього Л. Вітгенштайна, спостерігаємо певну «послаблену» версію герменевтики. У такому сенсі такі теоретичні новації Л. Вітгенштайна, як «теорія родинних схожостей» або «теорія мовних ігор», можна вважати прототипами герменевтичного філософського дискурсу, незважаючи на загальний критичний тон самого мислителя по відношенню до метафізики і її проблем.

Набули подальшого розвитку:

– з'ясовано філософське підґрунтя для виникнення нової філософської герменевтики в Німеччині на початку XIX ст., тобто розкриті передумови, завдяки яким було сформоване дискурсивне поле герменевтики; інакше кажучи, показано, що цими складовими передумовами є: 1) протестантська теологічна герменевтика (що розвивалася з початку реформації в Німеччині в XVI ст., у якій герменевтичний дискурс обслуговував потреби релігійної екзегези); 2) наука про давнину, передусім класична філологія (яка потребувала нових особливих методів і методології дослідження античної спадщини); 3) романтична традиція в німецькій літературі й теорії мистецтва (яка найбільш гостро і принципово порушила питання про відношення автора і читача і креативну, творчу роль останнього);

– досліджено принципово новаторський підхід до створення філософської герменевтики Ф. Аста, ім'я якого в критичній літературі незаслужено залишається у тіні іншого видатного засновника герменевтики – Ф. Шлейєрмахера. Показано,

що саме Ф. Асту належать базові теоретичні й методологічні новації герменевтичної філософії (герменевтичне коло; розуміння інтерпретації як проникнення у сферу духовної діяльності людини; значення матеріальної граматичної і технічної складової будь-якого герменевтичного дискурсу, залежність герменевтичного дискурсу від обраних процедур інтерпретації і граматичного складу мови);

– положення про те, що філософська герменевтика не є тільки технічною або методологічною теорією, але вона поєднує в собі всі теоретичні та метафізичні засади будь-якої інтерпретації, тим більше, що герменевтика лише тому і лише тоді здатна виконувати свою методологічну функцію, коли вона виконує роль загальної теорії мови, сенсу, свідомості та враховує не тільки прагматичні механізми формування сенсу, але наділяє його певним онтологічним змістом. Отже, герменевтичний дискурс виступає не тільки як безконечне зусилля інтерпретації, тобто релятивна процедура, але і як пошук сутності речей, тобто має сутнісну, онтологічну складову;

– ідея про обмеженість будь-якої форми філософської герменевтики, що ігнорує матеріал, з якого створений носій смислу і який лежить в основі створення і самого існування об'єкта інтерпретації. Наприклад, для найбільш частого застосування методів герменевтичного розгляду – продуктів словесної творчості таким матеріалом є мова певного народу і її особливості на кожному етапі розвитку, її граматичний лад, специфічна лексика, що притаманна автору (в широкому сенсі те, що прийнято, за Гадамером, називати традицією). Якщо не враховувати ці матеріальні історичні фактори, то будь-яка спроба інтерпретації приречена на довільні суб'єктивні спекуляції (наприклад, щодо будь-якого твору мистецтва).

– положення про визначальну і майже вирішальну роль класичної філології в період її становлення як науки (у XIX ст.) у розвитку сучасного герменевтичного дискурсу. Можна констатувати певний збіг у часі зародження і подальше співіснування цих двох сфер гуманітарного дискурсу. Подальший розвиток

відмежував філософську герменевтику від філологічних та історичних студій, але й до сьогодні вона має неабияке значення для науки про давнину, особливо у зв'язку з компаративними дослідженнями давніх культур, їх релігії, міфології, художньої творчості;

– положення про найважливішу роль теорії мови В. фон Гумбольдта у наданні філософському дискурсу про мову статусу наукової концепції. З'ясовано, що його положення про внутрішню форму мови, яка є виразником духу народу, фактично є варіантом філософської герменевтики, що його вчення за своєю суттю є ідеальним балансом між принциповими технічними аспектами філології (в розумінні мови як засобу спілкування, організації соціального життя тощо) і баченням метафізичної сутності мови, яка вже не є простим інструментом, але виражає собою всю повноту людини (всю повноту її сенсів).

– положення про наскрізну герменевтичність філософії М. Гайдеггера на всіх етапах її розвитку: на етапі формування концепції і створення першої фундаментальної праці – це герменевтика людського буття в аспекті екзистенціалів *Dasein* і далі – до онтологічного аналізу буття-у-часі; у подальшому – це перехід до фундаментально-онтологічної теорії і розуміння всесвітньо-історичного буття як *Sein*. Нарешті, на пізньому етапі – розмова про герменевтику «чотирьох» і про сутність сучасної техніки на відміну від античної «техне», яка, по суті, є герменевтичною антропологією М. Гайдеггера, і в якій сплітаються всі етапи розвитку його філософії.

Уточнено:

– що філософська герменевтика певним чином реактуалізує поняття метафори, на яке покладається особливе навантаження щодо створення смислу в мовному узусі (Н. Арутюнова, Дж. Стерн та ін.). Показано, що смислове поле метафори виходить далеко за межі художнього дискурсу і є не тільки прикрашенням мови, але й у певному сенсі, метафора – це сама сутність мови, саме

те, що відрізняє людську мову, що підлягає інтерпретації від суворого наукового дискурсу;

– роль філософії Ф. Brentano у формуванні феноменологічного методу і у цьому сенсі опосередковано і філософської герменевтики, чому особливо сприяло введене ним поняття «інтенціональність» як базової структури свідомості, як її найважливішої характеристики. Саме тому, що Brentano вперше вказав на те, що людська свідомість створюється з численних інтенціональних контекстів, які саме і є предметом метафізичного та герменевтичного дискурсу, ми вказуємо на те, що він є одним із творців не тільки філософської феноменології, але і філософської герменевтики.

Практичне значення дисертації насамперед полягає у тому, що проведене дослідження дало можливість відтворити відносно цілісну картину виникнення герменевтичної проблематики та її подальшої реалізації у контексті гуманітарних наук. Таким чином окреслена особлива методологія гуманітарного дослідження, що була вироблена представниками німецької філософії на підґрунті філософії мови, та розглянуті основні напрями критики цієї методології.

Основні положення дисертаційного дослідження можуть бути використані для підготовки лекційних і семінарських занять при вивченні курсів зарубіжної філософії «Філософської герменевтики», «Екзистенціальної філософії», «Феноменології», «Філософії мови», «Філософії аналізу» тощо, а також у подальших наукових дослідженнях герменевтичної філософії та її проблематики.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є завершеною самостійно виконаною кваліфікаційною науковою працею, в якій усі наукові положення, розробки, результати, висновки та рекомендації одержані автором самостійно. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Для розробки ключових ідей дослідження використовувалися першоджерела, які відображають певні етапи становлення і розвитку герменевтичної проблематики в Німеччині в період із кінця XVIII до другої половини XX ст. Особистий внесок

здобувача полягає також у перекладі низки ключових ідей текстів, які ще не були перекладені українською або російською мовами. Для аргументації власної авторської позиції використано також україномовні та російськомовні філософські першоджерела, критичну літературу, не перекладені раніше (переважно англomовні) монографії і статті та інші дослідницькі матеріали, на які зроблено відповідні посилання. Матеріали кандидатської дисертації на тему «Концептуалізація феномену освіти в історико-філософському контексті» за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії, яка була захищена у травні 2015 року, не використовуються.

Апробація дослідження. Основні теоретичні положення та висновки, викладені в дисертації, були представлені автором на низці таких наукових конференцій: International scientific and practical conference «Problems and perspectives in European education development» (м. Прага, Чехія, 21–24 листопада 2017, Празький інститут підвищення кваліфікації); International scientific-practical conference «Forming of modern educational environment: benefits. Risks. Implementation mechanisms» (м. Тбілісі, Грузія, 29.09.2017 р.); Всеукраїнська наукова конференція, присвячена 100-річчю Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара, «Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій» (м. Дніпро, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритети сучасних наук в трансформаційних умовах» (м. Львів, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Освіта і наука у мінливому світі: проблеми та перспективи розвитку» (м. Дніпро, 2019 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Міжкультурна комунікація і глобалізаційні процеси у соціологічному вимірі» (м. Маріуполь, 2019 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Передові освітні практики: Україна, Європа, Світ» (м. Київ, 2019 р.); IV International scientific and practical conference «Scientific research priorities: theoretical and practical value» (Вища школа бізнесу, Національний університет Луї,

Новий Сонч, Польща, 26–30 листопада 2019 р.); Суспільні науки та сучасність: актуальні питання: Міжнародна науково-практична конференція (17–18 квітня 2020 р., Класичний приватний університет, м. Запоріжжя); The 6 th International scientific and practical conference «Science, society, education: topical issues and development prospects» (м. Харків, 10–12 травня 2020 р.).

Публікації. Результати дослідження відображені в одній одноосібній монографії (18.3 друк. арк.), 22-х публікаціях у наукових фахових виданнях України та інших держав (із них 21 – одноосібна, 1 – у співавторстві), з яких 14 – у фахових виданнях України, 2 – Web of science (1 – у співавторстві, доля участі В. О. Дубініної становить 70 процентів: методологія, збір та аналіз інформаційної і філософської літератури), 6 – у періодичних зарубіжних фахових виданнях; у 10-х тезах доповідей в інших виданнях і в 2-х наукових працях, які додатково відображають результати дисертації.

Структура та обсяг дисертації визначаються цілями і завданнями дослідження. Дисертація містить вступ, чотири розділи, шістнадцять підрозділів, 8 пунктів, висновки, список використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації становить 401 сторінок. Загальний обсяг дисертаційної роботи становить 510 сторінок. Список використаних джерел налічує 480 найменувань.

РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА ТА ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

У першому розділі розглядаються джерела, історіографія формування герменевтичної проблематики та методико-методологічна основа дослідження. З цією метою розкривається зміст основних понять, винесених у назву дослідження, здійснюється критичний аналіз джерел за темою дисертації, розкриваються основні підходи до осмислення виникнення, розвитку і самого існування герменевтики в німецькій філософії XIX–XX ст. У певному сенсі герменевтична філософія, яка розглядається, сама підлягає герменевтичному аналізу і є об'єктом для самої себе. До того ж герменевтичні дискурси не є чимось єдиним, однорідним і монолітним, скоріше за все вони нагадують ризому – досить хаотичне і не систематизоване сплетіння методів, підходів, процедур інтерпретації, кожний із яких має свою роль і значення.

1.1 Ступінь дослідження проблеми. Огляд літератури

Герменевтичний дискурс, якщо розглядати його у повному обсязі, такий, яким він планувався у працях засновників, висуває перед сучасним дослідником багато теоретичних, загальнокультурних, лінгвістичних і методологічних питань. Саме визначення понять «інтерпретація», «розуміння», «сенс» викликає певні труднощі через перенавантаження цих понять смислом як в історико-культурній ретроспективі, так і з погляду сучасного наукового і навіть побутового дискурсу.

У цьому сенсі герменевтика не є чимось особливим на відміну від інших спроб створити більш-менш загальну філософську методологію, пояснювальну схему або систему дискурсу. Серед подібних проєктів слід відзначити структуралізм, семіотику, психоаналітичні теорії, марксистську діалектику, деконструкцію тощо. В них також демонструється тенденція до узагальнення історико-культурного матеріалу, претензія на доведеність та інтуїтивну

достовірність, але всі ці спроби побудувати універсальну методологію виявилися лише частковим вирішенням питання про метод і навіть у певній мірі лише ілюзією методу.

Завдання цього підрозділу полягає у доведенні того, що сучасна філософська герменевтика як методологічний проект є завершальною фазою розвитку класичної європейської філософії. Тобто герменевтика не є близькою іншим методологічним проектам (структуралізм, семіотика, психоаналіз), але охоплює їх проблематику як найбільш універсальний, найбільш узагальнюючий дискурс.

Універсальна роль філософської герменевтики неодноразово підкреслювалася її творцями: Ф. Астом [252–254], Ф. Шлейєрмахером [235; 373–375], В. Дільтеєм [79–85; 280–284], Х. Штейнталем [381; 382], М. Гайдеггером [53; 206–217; 313], Г.-Г. Гадамером [41–52; 294–299]. На думку цих мислителів, у філософській герменевтиці розглядається загальна проблематика розуміння. Традиційна герменевтика насамперед була «мистецтвом розуміння», яке займалося інтерпретацією текстів. Шлейєрмахер зробив вирішальний для сучасної філософії поворот до герменевтики, коли він порушив питання про загальні умови можливості розуміння. Потім В. Дільтей, розвиваючи свою теорію інтерпретації культурних виразів життя, по-філософськи ґрунтовно розвинув сам проект. Для Гадамера герменевтика має справу в першу чергу не з методами гуманітарних наук, а з універсальними моделями розуміння й інтерпретації. Універсальність належить до кола об'єктів розуміння, до культури як цілого, організованої на підґрунті мови і тільки потім як методології. Загальний нарис історії філософської герменевтики і предметного кола її ідей наводить Е. Тісельтон [196; 388]. Також доволі важливою з погляду феноменолого-герменевтичного аналізу є доробок Г. Шпета «Герменевтика і її проблеми» [236].

Гадамер підкреслює, що проблеми герменевтики початково розвивалися теологією і юриспруденцією, а потім – історичними науками. Але вже німецькі романтики дійшли думки, що розуміння (*Verstehen*) та інтерпретація, як це

сформулював Дільтей, мають відношення не тільки до письмово фіксованих виразів життя, але зачіпають і загальну співвіднесеність людей одне з одним і зі світом. Це проявилось і у вживаних термінах, наприклад, у слові «Verständnis» – розуміння. У німецькій мові саме слово «Verstehen» також означає «мати стосовно чого-небудь згоду». Отже, можливість і необхідність розуміння є основними діями людини, яка бере на себе основний тягар її спільного життя з іншими людьми, особливо на шляху, що веде через мову і взаємність спілкування. Тому, на думку філософа, універсальність домагань герменевтики стоїть поза будь-якими сумнівами.

З іншого боку, «мовність» (обтяженість мовою, заглибленість у мову) події розуміння, яка розігрується між людьми, означає і майже непереборну перешкоду, на яку вперше звернули увагу німецькі романтики й оцінили її спочатку позитивно. Можна сформулювати її одним реченням: «Individuum est ineffabile» (індивід невимовний) [див. 207, с. 24–25].

На сьогодні герменевтика представлена трьома відносно самостійними гілками або сферами дискурсу. Ця дисципліна ще біля своїх витоків позиціонувалася не тільки як загальна теорія розуміння і інтерпретації, а і як певна методологія, яка здатна висвітлити фундаментальні проблеми гуманітарної науки, розробити універсальний інструментарій, що має високу евристичну цінність. Ці два підходи до розуміння герменевтики (тобто як загальної теорії та методології) дуже швидко були доповнені третім напрямом – окремими герменевтичними дослідженнями, що проводилися у царині гуманітарного знання. Тематика інтерпретації і розуміння, принципи побудови схем інтерпретації широко використовуються у лінгвістиці, дослідженнях культури, історії, літературознавстві, різноманітних суміжних дисциплінах, що пов'язують психоаналіз, соціальну антропологію, логіку та філологію, структуралістські теорії і когнітивізм.

Саме ці дослідження виявилися досить життєздатними, а також набули певної популярності. Водночас те, з чого герменевтика почалася як філософська

дисципліна, залишилося у стані невизначеності, уявлення про розуміння і його обрії, так і не вийшло за межі загальних положень і з часом перетворилося на ще одне коло розвитку метафізики.

Наразі як ніколи актуальні слова Ф. Шлейєрмахера про герменевтику як мистецтво розуміння, яке ще не існує в загальній формі, але – тільки як безліч спеціальних герменевтик [235, с. 41]. Зауважимо, що філософська герменевтика в наш час зберігається лише тому, що є не одна подібна теорія з чітко окресленою предметною сферою, а численні герменевтичні студії з більш-менш зрозумілими завданнями, кожна з яких прагне досліджувати проблему розуміння з погляду певної філософської позиції. Наприклад, уже давно як специфічна герменевтична теорія розглядається психоаналіз. Численні дослідники підкреслюють часто ледь помітну схожість цих методів, точкою перетину яких є дослідження *сліду*. Ситуація діалогу, що виникає між психоаналітиком і аналізантом, дуже нагадує герменевтичний дискурс, коли інтерпретатор намагається віднайти смисл, що приховується у деякому культурному продукті.

Таке зіставлення філософської герменевтики і психоаналізу не витримує критики, оскільки ці дві дослідницькі процедури розташовані по різні боки кола розуміння або ж виступають із зовсім різних методологічних позицій. Хоча дослідження різниці або збіг цих методів – завдання окремого дослідження. Зауважимо, що психоаналіз, що може бути розглянутий як увесь психоаналітичний рух, є більш-менш добре завуальованою редукаціоністською методологією, головна мета якої – звести різноманітні прояви психічної діяльності людини до декількох ключових тем, які постійно обертаються довкола інстинктів. Власне психоаналітичні техніки виконують роль специфічної машини інтерпретації, що оберт за обертом направляє аналізанта по замкнутому колу інтерпретації, домагаючись якогось стандартного, заздалегідь передбачуваного результату. Це машина, що редукує і спрощує смисли, що є, по суті, закритою системою і таким чином діаметрально протилежною цілям і завданням герменевтики, яка є відкритою

дискурсивною системою, механізмом, який розгортає сенс, мережею, що вловлює тонкі ноематичні зв'язки, що конгеніальні тетичній структурі свідомості.

Усе зазначене вище ще більшою мірою може бути зараховане також до інших редукційних схем інтерпретації, які представлені структуралізмом і семіотикою та за визначенням орієнтовані на пошук інваріантних структур і знакових комплексів, що будують спрощені схеми інтерпретації складних смислових феноменів. Наразі не йдеться про недоліки чи можливості кожного з указаних методів, але лише про те, що кожна методологія має своє поле інтерпретації і свій специфічний дискурс, зумовлений колом завдань і особливостями виникнення кожної теоретичної позиції.

Герменевтична методологія і сам герменевтичний дискурс за визначенням уникають будь-яких форм редукціонізму і є прямим продовженням і логічним розвитком кола ідей класичної західноєвропейської метафізики. Ще за античних часів розпочалося формування дискурсу інтерпретації, причому не тільки продуктів людської діяльності, але і в більш широкому сенсі. Достатньо згадати дельфійського оракула, – по суті, культ, пов'язаний із інтерпретацією, пророцтва сивілл та їх значення для античної культури, фігуру Гермеса, однією з найважливіших функцій якого була інтерпретація волі богів. Без перебільшення можна сказати, що вся антична культура і філософія пронизані духом інтерпретації і розуміння, наприклад, діалектика Платона з її шістьма методам, і є ніщо інше, як герменевтична техніка.

Загальній герменевтиці важко визначитися з її місцем, практично з тієї ж причини, з якої важко вказати місце і самій філософії в системі людського знання. Спеціальні ж або приватні герменевтики і за своєю суттю, і за своїм дискурсом є тільки сумами коментарів і не задовольняють жодну наукову вимогу, тобто не відповідають меті, заради якої взагалі була створена сама герменевтика.

Питання, що пов'язані з виникненням і розвитком філософської герменевтики, неодноразово ставали предметом розгляду як у межах самої

герменевтики, так і з боку численних критиків цього напрямку. Достатньо згадати праці представників аналітичної філософії А. Айєра [255], Л. Вітгенштайна [394–408], С. Кріпке [346]. Для змістовного наукового аналізу цієї критики необхідно більш-менш чітко виокремлювати праці, в яких сама герменевтика розуміється надмірно широко, як практично будь-який роздум про сенс будь-чого, про що б не йшла мова, про художню творчість або про ситуації повсякденного спілкування. Тим більш важливо провести хоча б умовну межу, що відокремлює власне філософську герменевтику від богословської екзегези, спрямованої на тлумачення священних текстів різних релігій і релігійних конфесій. Також не слід втручатися в царину історичних інтерпретацій, у яких усе більш широко застосовується герменевтичний метод. Нарешті, необхідно чітко бачити різницю між філософською герменевтикою і різноманітними психологічними тлумаченнями, традиційною методологією яких уже понад сто років є психоаналіз у його різних версіях або близькі до нього напрями.

Найбільш послідовним і системним критиком герменевтичного методу і власне герменевтики є аналітична філософія як нащадок позитивізму XIX ст. Науковий емпіризм, що й до нашого часу є невід'ємною складовою аналітичної філософії, а також логіцизм, який почав розвиватися на початку XX ст., є основними стратегіями критики метафізики. Саме метафізична складова герменевтики, точніше сама герменевтика, що осмислена як метафізика, стає об'єктом атак аналітиків.

Які ж основні претензії до філософської герменевтики з погляду прихильників чіткого наукового дискурсу? Перш за все це невизначеність, розмитість базових понять герменевтики – смислу, розуміння, інтерпретації тощо. Частково це пов'язано з дійсно складною і суперечливою природою зазначених понять. Будь-яка спроба дати чітке й однозначне їх визначення виявляє якийсь непереборний смисловий залишок, що не підлягає визначенню і виходить за межі точних дефініцій. У свою чергу, спробам сформулювати найбільш загальне

(філософське) визначення смислу характерні для філософського дискурсу надмірність і, як наслідок, відсутність будь-якого прикладного значення. З цього приводу слід зазначити, що герменевтика завжди прагнула використовувати паралелі й аналогії з філологією, хоча б для надання видимості більш чіткого дискурсу своїм побудовам. На жаль, ці спроби, навіть незважаючи на їх дотепність, залишаються досить зовнішніми і довільними по відношенню до суті справи. Для прикладу можна вказати на теорію Г. Аста, в якій герменевтика є своєрідним продовженням граматики і філологічної критики [252].

Ще більш проблемним, хоча і більш продуктивним, є зв'язок герменевтики і метафізики, загалом усієї метафізичної проблематики. Якщо метафізика розуміється як семантичне ядро філософії, що представляє і переробляє всі доступні для людини смисли, то герменевтика за своєю суттю і призначенням повинна виконувати функцію інтерпретації і пошуку сенсу в самій філософії, в усіх без винятку філософських теоріях, що робить герменевтику за визначенням найбільш універсальною філософською методологією.

Умовно можна зазначити, що філософська герменевтика є філософією для самих філософів. Інтерпретація при цьому є процедурою, яка ніколи не завершується, це своєрідне споглядання за споглядачем, за яким споглядає сам предмет споглядання. Це логічна і семантична колізія, що відображалась у різні часи у різних культурах. Герменевтика стверджує не просто певну автономність тексту від його творця, його умовне самостояння, внутрішнє життя, але й активність продуктів культури, які самі виконують роль агентів впливу. Те, що інтерпретує інтерпретатор, інтерпретує його самого. З цього приводу спадає на думку відома фраза Ніцше: «Якщо ти довго дивишся в безодню, то безодня теж дивиться в тебе». Невичерпність смислового потенціалу продуктів культури, їх принципова незавершеність, неможливість підігнати сенс під певні формальні принципи та структури самі по собі роблять герменевтику доволі популярною методологією.

Саме це досить радикально відрізняє герменевтику від редукціоністських схем інтерпретації, від зайвого сцієнтизму, психологізму, соціологізму, економізму тощо. Всі спроби прояснити філософські смисли через різноманітні форми людської діяльності, «підшити» філософію до однієї з них потерпіли невдачу. Саме герменевтика намагається прояснити філософію через притаманний їй відкритий пошук істини, її незаспокоєність на досягнутому, її постійне самовідновлення і навіть самозаперечення.

Сенс, який прагне віднайти герменевтика, в цьому контексті не належить тільки до природи або тільки до людської активності, до діяльності уяви, хоча можна стверджувати про істину природних речей самих по собі, особливо там, де мова йде про живу природу. Описуючи цей підхід, слід зазначити, що, переходячи від природних до суто ментальних і культурних форм, сенс у ньому виявляється принаймні в чотирьох основних позиціях. Також і в структурі самого смислу можна виокремити постійно наявний бінарзм, який, власне, і заважає створити повноцінну й адекватну очікуванням загальну теорію герменевтики. Сьогодні подібні теорії є можливими лише в загальному вигляді, а також у локальних дослідженнях, кожне з яких створює свій вид герменевтичного дискурсу з огляду на специфіку матеріалу, з яким має справу. Прикладом може слугувати бездоганний аналіз етики Платона, здійснений Г.-Г. Гадамером [47; 299].

Можливо, зазначена подвійність – це найбільш очевидна і давня проблема, з якою стикається герменевтика на всіх етапах свого розвитку, проблема, витoki якої можна виявити ще в античній науці та філософії. В цьому контексті можна з упевненістю вказати на традицію платонівської Академії і на школу стоїків.

Дослідник історії герменевтики Г. Шпет вказує, що «...з самої сутності герменевтичних питань зрозуміло, що вони повинні були виникнути там, де зароджується бажання дати собі свідомий звіт про роль слова як ознаку повідомлення. Перша постановка цих питань, так само як і спроби їх приватного прикладного вирішення, тісно пов'язана із питаннями риторики, граматики і логіки,

з одного боку, і в зв'язку з практичними потребами педагогіки, моралі та навіть політики – з іншого. Так, перш за все Гомер став предметом тлумачення в школах, і, мабуть, не тільки граматичного, а й морального; природно, він і все життя давнього елліна, як про те свідчить Платон, залишався джерелом своїх моральних і політичних принципів, застосування яких вимагало не тільки простого відтворення віршів, а й тлумачення їх. Дуже рано, мабуть, уже з кінця VI ст. розпочалася і власне «вчена» екзегеза національних поем, яка шукала деякого прихованого – алегоричного, морального і фізичного – сенсу міфів і зображень Гомера. Отже, софісти, які були як вчителями вищої освіти, зокрема ораторського мистецтва, так і загалом риторями, продовжували і розширювали справу цих перших екзегетів, але софісти, може бути, вперше пов'язали питання тлумачення для практичних цілей із теоретичними питаннями мовознавства, особливо з важливою проблемою правильності мови. Питання про *nomoi* або *physei* не є питанням про походження: *nomoi* і *physei* не позначають, що «за згодою» або «природно» виникла мова, а вказують, що закономірно або випадково слово позначає той чи інший предмет. Від цього і у софістів, і у Платона в «Кратилі» питання про значення слів і про тлумачення пов'язують із проблемами пізнання і логіки [236, с. 249–250].

Відповідно, як вважає Г. Шпет [236], для Платона питання про слова, думки і предмети було таким, що об'єднує ці досить різні речі, так само, як і у Аристотеля, насамперед у його роботі «Про тлумачення» [11, с. 91–116], яка тісно пов'язана із думками Платона, і цей його твір абсолютно ґрунтовно віднесений до логіки, на той час у Аристотеля йдеться тільки про форми вираження думки, саме про логічні форми суджень з боку їх істинності або хибності, а не про тлумачення або розуміння, і не про прийоми досягнення того чи іншого результату. Нарешті, стоїки нерозривно пов'язували питання логіки і граматики, хоча, мабуть, не займалися мистецтвом інтерпретації, проте в їх середовищі був започаткований напрям аномалістів, який згодом відіграв таку велику роль у тлумаченні текстів [236, с. 250].

Платон звертає увагу на присутність ідеального початку у будь-якої речі, що і є смисловими координатами феномена. Отже, кожна річ має власну ідеальну історію. Окрім самого предмета, його відображення в слові і того, що мислиться в ньому, ще чітко вгадується також і четвертий, власне платонічний, компонент – об’єктивно існуюча ідея, нематеріальна частина слова, яка втілюється як у його матеріальному тілі, так і в розумінні і використанні слова його носієм – людиною. Початкова проста і природна дуальна схема *річ – слово* значно ускладнюється.

У платонізмі річ існує лише тому, що втілює в собі ідею; думка також істинна не сама по собі і не тому, що ковзає по поверхні речі, сприймаючи її зовнішню форму або маніпулюючи нею, але тому, що розкриває ідею, завдяки якій річ має своє буття. Тому і сенси, якими оперує людина, лише настільки пов’язані з річчю, наскільки їх значення і сенс, вказуючи на річ, висловлюють її ідею. Наслідуючи цю традицію, стоїки теж розробили власну модель смислоутворення, що включає в себе три компоненти, які нерозривно пов’язані: те, що позначається, що позначає і реальний предмет. Тим, що позначає, як правило, буває слово; саме значення – та смислова предметність, що виявляється в слові, яку ми сприймаємо як сталу в нашій свідомості. Нарешті, реальний предмет – це зовнішній об’єкт. Із трьох перерахованих елементів у стоїків два тілесних – слово і реальний предмет, а один безтілесний – це певна умовна смислова предметність, або стоїчний лектон.

Тут сенс і думка не просто долучаються до ідеї, але самі створюють і слово, і лектон, які виступають двома формами смислової трансформації. Саме смисли становлять ідеальний шар нашої свідомості і самої культури. Тому нам потрібна така герменевтична позиція, яку можливо налаштувати на пошук будь-яких сенсів у їх багатовимірному зв’язку: із словом і самою словесною організацією нашої культури, з одного боку, і з ментальністю носія мови – з другого.

Як зауваження і певну критику на адресу позиції Г. Шпета, можна відзначити те, що герменевтика за визначенням має справу не тільки з текстами, але з будь-якими продуктами культури. Все, що має відношення до людини, її життя у світі, її

самоусвідомлення і продуктів діяльності, стає об'єктом герменевтичного дискурсу. Безсумнівно, продукти мови і мовлення, тексти в будь-якій формі є першочерговим матеріалом герменевтики.

У зв'язку з цим слід порушити питання, наскільки припустимо інтерпретувати всі культурні феномени і навіть сам світ як текст. На сьогодні це досить поширена думка, що, швидше за все, є метафорою, ніж науковою позицією. Не можна не розуміти відмінностей між власне текстами і їхньою роллю в культурі та іншими формами діяльності, наприклад, економічною. Навіть у мистецтві текстам і текстовій культурі належить більш значуща роль, ніж іншим видам художньої діяльності. В певному сенсі наша культура – це культура текстів і текстових форм, форм змісту, що містяться в тексті. Саме тому великими вчителями людства є книги, а не танці, наприклад. Про останні, якщо говорити про давнину, і сказати немає чого, але давні тексти продовжують функціонувати в нашій культурі, залишаючись вічно актуальними. Дійсно, хіба можна сказати або навіть подумати про те, що Гомер «застарів»? Або що Біблія більше не актуальна? Швидше, слід сказати, що у подібних текстів – презумпція значущості та актуальності.

Подання про нескінченність сенсу і можливості його нескінченної інтерпретації, зрозуміло, розходяться з претензіями емпіризму та логіцизму на досягнення якогось кінцевого результату. У цьому полягає одвічний конфлікт у розумінні істини і того, як вона досягається в природничо-науковому пізнанні, і в розумінні продуктів культури. Ця різниця, на наш погляд, має не стільки епістемологічний, скільки антропологічний характер. Певний дуалізм, закладений у людській природі, провокує подібну відмінність. Щось зримає, очевидне, що обчислюється і калькулюється, ми пізнаємо згідно з виробленими тисячоліттями науковими критеріями. Саме цим пояснюється видатний успіх природничих наук у пізнанні природи.

Також, безсумнівно, що певна і при цьому найважливіша частина того, що ми називаємо людиною, наполегливо уникає подібного розгляду, ховається в надрах

нашої свідомості, в незліченних ментальних характеристиках, там, де ми виявляємо сенс у всіх продуктах нашої життєдіяльності, і перш за все – у формах мови. Власне, мова йде про картезіанський дуалізм, вкрай непридатний для природничих наук і все ще актуальний для наук гуманітарних. Відомий дослідник проблеми свідомості Девід Чалмерс у своїй книзі «Усвідомлюючий розум» (The Conscious Mind, 1996) із деяким смутком констатує, що сам пристає на одну з версій картезіанського дуалізму, оскільки за останні триста років ми навряд чи значно просунулися в цьому питанні [223].

Ряд сучасних філософів зберігають при цьому певний оптимізм, сподіваючись, що успіх нейронаук дозволить вирішити цей дуалізм, зрозуміло, в бік природничо-наукового монізму або просто матеріалізму, коли нарешті будуть знайдені матеріальні еквіваленти нашої розумності, свідомої активності і, відповідно, сенсу. Інші автори висловлюють більш-менш стриманий скептицизм у цьому питанні, вказуючи на принциповий вододіл між фізичною реальністю і цариною духовної діяльності.

Навіть якщо якісь матеріальні механізми сенсоутворюючої діяльності людини і будуть знайдені, то відмінність між ними буде приблизно такою ж, як відмінність між фізичними і хімічними властивостями фарб на картині Рафаеля і тим змістом, який у них вбачається. Зрештою, не будемо ж ми шукати відмінності між Сервантесом і Достоєвським у властивостях мозку авторів і читачів їхніх романів.

Якщо позбутися недоречної іронії, то слід визнати, що в цьому питанні ми маємо фундаментальну наукову та філософську проблему, яка була сформульована ще в давнину і призвела, зрештою, до радикального розмежування всіх філософських теорій. Йдеться про так зване «основне питання філософії», вперше сформульоване Фрідріхом Адольфом Тренделенбургом (1802–1872) в його праці «Логічні дослідження» (1840 р.), – питання про ставлення духу до матерії.

Не підлягає сумніву той факт, що при розгляді сенсу ми повинні так чи інакше враховувати дві його сторони: матеріальну форму – форму слова і мови і ментальну – форму людської думки і особистісного змісту. Спроба розглядати смисл тільки як матеріальну структуру, якою можливо об'єктивно оперувати, призводить до значного збіднення і формалізації будь-якого дослідження в цій царині. Розгляд смислу переважно з погляду його внутрішнього, суб'єктивного змісту в свою чергу призводить до значної довільності герменевтичних трактувань. Залежно від цілей і завдань конкретного дослідження на перший план може виступати одна з онтологічних складових сенсу, але в кінцевому підсумку в полі зору будь-якого дослідника повинні утримуватися і зовнішня, і внутрішня його форма.

Отже, в своєму огляді ми розглянемо наукові праці, безпосередньо присвячені розвитку філософської герменевтики в Німеччині, починаючи з того періоду, коли почав формуватися самостійний герменевтичний дискурс, який вийшов з-під опіки теології і практики біблійної екзегези. Цей процес почався разом із формуванням класичної філології як наукової дисципліни і необхідності істотно розширити уявлення про базу та принципи інтерпретації, включити в поле розгляду будь-які джерела і матеріали, зокрема і світського характеру. Було поставлено завдання розуміння давнини в усіх її аспектах, що призвело до появи дослідницьких програм, у яких герменевтика відігравала істотну роль.

Засновниками нової герменевтики стали видатні філологи свого часу, знавці давньогрецької літератури Ф. Шлейермахер (1768–1834) [235; 373–375] і Ф. Аст (1778–1841) [252–254]. Роль цих авторів у створенні нової дисципліни важко переоцінити. Достатньо вказати на ключові праці цих мислителів, які заклали підвалини філософської герменевтики і вказали на її принципові аспекти і труднощі, з якими неодмінно стикається будь-який інтерпретатор. Саме в працях Ф. Шлейермахера та Ф. Аста з'являється образ-концепт «герменевтичне коло», який є неодмінною ознакою герменевтичного тлумачення, розуміння, своєрідною першою апорією герменевтики. Важливо, що засновники філософської

герменевтики вказували на принципове значення герменевтики як загальної наукової методології, що потребує уявлення про тотальний характер і важливість інтерпретації і тлумачення скрізь, де ми стикаємось із людською свідомістю, духовною діяльністю та культурою. Цим вони передбачили подальший розвиток герменевтики, пов'язаний з іменем В. Дільтея.

Серед учених і мислителів раннього, фундаційного періоду герменевтики в Німеччині слід відзначити праці та організаційні зусилля Ф. Вольфа [37], діяльність якого загалом сприяла виникненню філології як науки. У зазначеній роботі Ф. Вольф розробив загальну програму розвитку науки про класичну давнину і виділив 26 розділів цієї науки, причому перші чотири названі так: 1) філософське мововчення або загальні підстави двох стародавніх мов; 2) граматики грецької мови; 3) граматики латинської мови; 4) основи філологічної герменевтики [див. 37, с. 89]. Таке високе положення герменевтики, як і самої філософії, обумовлено інтелектуальним кліматом, духовними віяннями того часу, прагненням наблизити наше розуміння якомога ближче до задуму автора, до самої суті першоджерела.

Не менш видатним ученим, людиною, яка тонко відчувала і розуміла античну культуру, був також Август Бек (1785–1867), якому належить одна з найважливіших установок герменевтики: «Герменевтика – це пізнання пізнаного» [273, с. 280]. А. Бек розглядає герменевтику не тільки як один із методів філологічної науки, але і вбачає в ній гносеологічну функцію. Герменевтика повинна стати теорією пізнання для самого пізнання, тобто загальною теорією розуміння. З-поміж оглядових праць цього періоду, наприклад, з історії античної герменевтики, особливо помітні роботи Фрідріха Бласса (1843–1907) [21] і Теодора Бірта (1852–1933) [265]. Ф. Бласс визначає герменевтику як мистецтво розуміти усну або письмову мову взагалі, особливо тексти давніх письменників [див. 21, с. 1].

Те, що філософська герменевтика виникла із царини філології, яка, у свою чергу, виокремила принципи і методи інтерпретації від богословської екзегези,

мало у подальшому дуже важливі наслідки. На кожному кроці, який робила філософська герменевтика, її супроводжувало певне оточення з найбільш видатних філологів того періоду. Так, важливе значення для розвитку проблем розуміння та інтерпретації мало вчення видатного філолога, філософа і реформатора освіти Вільгельма фон Гумбольдта (1767–1835), який створив оригінальне вчення про внутрішню форму мови, що виражає її сутнісну духовну природу і її можливість мати певний сенс [67–69;]. Сам мислитель не запропонував робіт у царині герменевтичної інтерпретації, але його погляди на природу мови і її роль у формуванні культури й історії кожного народу відіграли важливу роль у створенні філософської герменевтики вже у ХХ ст., на що неодноразово вказували її творці – М. Гайдеггер і Г.-Г. Гадамер.

Також серед герменевтичних теорій, що беруть свій початок із царини філології, помітна концепція Конрада Германа (1819–1897), професора філософії Лейпцизького університету, який займався розробкою важливих для філософської герменевтики питань: походження і розвиток мови, мова в контексті духовної культури, взаємини мови і мислення тощо. Комплексна організація науки про мову була зумовлена складністю набору завдань, які, на думку К. Германа, вона покликана вирішити. З одного боку, вона повинна була займатися вивченням властивостей мови, з іншого – на базі мовного матеріалу дослідити закономірності мислення [315–318].

Важливим внеском у розуміння мовних витоків герменевтики стала теоретична діяльність Хеймана Штейнтала (1823–1899) – видатного німецького мислителя, учня і послідовника В. фон Гумбольдта [67-69]. Х. Штейнталь вказує на відмінність між «психологічною» та «індивідуальною» інтерпретацією, включає їх в один ряд, у якому існує три види, які він розрізняє, – інтерпретацію граматичну, історичну і технічну. Штейнталь керується думкою, що філологія в своїй методологічній частині не обмежується тільки інтерпретацією та критикою і що до цього треба додати метод конструювання, який розв’язує питання, які далеко

виходять за межі інтерпретації, тому що її об'єктом є тільки текст, тоді як конструювання, на його думку, виходить за межі тексту – до однорідної сукупності творів літератури, що являють собою одне ціле. Наприклад, можна інтерпретувати твори Піндара як окреме явище античної літератури, але можна розглядати його творчість як складову частину давньогрецької літератури класичного періоду, знаходячи спільні риси і ключові аспекти для загальнофілософської інтерпретації.

Справжнім теоретичним проривом у створенні філософської герменевтики стали праці Вільгельма Дільтея (1833–1911), концепція якого є джерелом нових підходів, про що свідчать подальші хвилі рецепції та критики, дискусії і суперечки. Опрацювання основних позицій у царині філософії історії, розуміння мови і сутності психологічного суб'єкта є необхідною передумовою розбудови фундаментального підходу до освоєння світової філософії минулого століття загалом і спадщини В. Дільтея зокрема [79–85; 280–284]. Більш детально вплив цього мислителя на формування кола ідей філософської герменевтики розглядається у другому розділі дисертаційної роботи.

На початку ХХ ст. бурхливого розвитку набули дослідження у царині логіки і методології науки, які з часом призвели до прискіпливого ставлення до мови і її впливу на формування людської свідомості та більшості культурних контекстів. Особливий внесок у дослідження цієї проблематики зробила феноменологія і близькі до неї мислителі. На нашу думку, для розуміння того, як формувалося проблемне поле філософської герменевтики, принципово важливо з'ясувати роль феноменологічного методу і, зокрема, роль засновника феноменології Едмунда Гуссерля (1859–1938) [71–74; 325–335]. Також важливою є роль Ф. Brentano (1838–1917) і А. Майнонга (1853–1920), ідеї яких мали безпосередньо впливали на філософський дискурс кінця ХІХ – початку ХХ ст., а в царині феноменологічної філософії мови – ідеї Антона Марті (1847–1914) [356; 357].

Для загального розуміння філософської герменевтики і її розвитку у Німеччині за останні два століття є принциповим усвідомлення того, що цей напрям

досліджень і царина філософського дискурсу розвивалися під безпосереднім впливом феноменології. Це принципове положення буде детально розглянуто у третьому розділі дисертації, ми лише зауважимо, що філософський доробок Е. Гуссерля і його послідовників становить важливу частину джерельної бази нашого дослідження.

Першою науковою працею, в якій більш повно представлений розвиток герменевтики загалом і німецької герменевтики цього періоду зокрема, є «Герменевтика і її проблеми» учня Е. Гуссерля Г. Шпета (1879–1937), що побачила світ тільки упродовж 1989–1992 рр. у збірках «Контекст». У подальшому вона була перевидана у зібранні філософських праць мислителя [236]. Г. Шпет розкриває проблемну царину філософської герменевтики, але скептично ставиться до її загального значення. Він вбачає у герменевтиці допоміжну дисципліну, що перебуває на перетині смислових полів філософії, філології, етнопсихології тощо. Такий підхід не можна вважати продуктивним для розуміння герменевтики як всеохопної філософської теорії і водночас загальногуманітарної методології. Саме ця установка і є головною для цього дослідження.

Принципово важливим джерелом дослідження є праці Мартіна Гайдеггера (1889–1976), без якого важко уявити сучасну філософію загалом і філософську герменевтику зокрема. Перш за все використовується робота «Буття і час» [313], в якій проводиться аналітика Dasein і його численних модусів, що в своїй основі і виступає як герменевтичний дискурс. Позиціонування своєї філософії як герменевтики робить уже сам Гайдеггер і протягом усієї роботи не відступає від цього визначення. Після так званого «повороту» 30-х рр. герменевтична складова філософії Гайдеггера тільки посилюється і охоплює нові тематичні регіони, герменевтику події (Ereignis), герменевтичні студії з поезії Е. Меріке, Р. Рільке, Ф. Гельдерліна, Г. Тракля та інших [150; 177–180; 56; 199; 336; 361]. Чималий внесок у розвиток філософської герменевтики і герменевтичного дискурсу зробили праці Гайдеггера, що побачили світ у збірці «Holzwege», а також статті, есе і лекції

післявоєнного періоду [314]. Герменевтична проблематика є осередком філософії Гайдеггера так само, як і його прискіпливе ставлення до питання про буття. В такій лематизації немає конфлікту або протиріччя, оскільки ми вважаємо, що онтологічна спрямованість філософії Гайдеггера і її герменевтична складова є одним цілим і відрізняються тільки аспектом або рівнем розгляду ключових проблем метафізики. Інакше кажучи, онтологія і герменевтика є одним цілим, тому можливо стверджувати про герменевтику самого буття, так само, як і про онтологічний зміст самої герменевтики.

Важливим матеріалом для розуміння засад філософської герменевтики є праці Г.-Г. Гадамера (1900–2002), який по праву є одним із її творців [41-52; 294–299]. Філософську роботу, яку виконав Гадамер, узявши за основу філософський доробок Гайдеггера, можна порівняти з роботою Аристотеля відносно Академії. Внаслідок систематизації і раціоналізації герменевтичного дискурсу, були актуалізовані нагальні питання і потреби інтерпретації культури, історії, мистецтва й освіти. Гадамер не просто провів ревізію ідей свого наставника і друга, він продемонстрував, як герменевтика може перетворитися на загальногуманітарну методологію, і сам зробив кроки в цьому напрямі.

Ми завершуємо свій розгляд формування герменевтичного дискурсу позицією К.-О. Апеля (1922–2017) [9; 10; 246–249], який вже є нашим сучасником і, на наш погляд, його позиція являє собою вже принципово інший підхід до процесу розуміння і до самого уявлення про сутність мови і мовленнєвого досвіду людини. Він, безсумнівно, пов'язаний із філософською герменевтикою, однак виражає зовсім іншу позицію, в якій можна простежити вплив аналітичної філософії і прагматизму. Апель стверджував первинність інтерсуб'єктивності комунікації порівняно з індивідуальною свідомістю людини. Основою цієї комунікації Апель вважає мову, підґрунтям якої для нього є парадигмальні очевидності. Отже, він досить радикально протистоїть класичному баченню герменевтичних теорій, які в основі своїх програм мали уявлення не про очевидності, а як раз про прихований

сенс мови, який потребує виявлення. Не меншу увагу в цьому відношенні привертає філософія Ю. Габермаса та інших мислителів Франкфуртської школи, але принципова відмінність їх основ від метафізичних і онтологічних витоків філософської герменевтики може бути темою окремого дослідження.

Ми переходимо від розгляду першоджерел дослідження до розгляду критичної літератури. В цій царині є певні обмеження, сутність яких доволі зрозуміла. Через неабияку популярність герменевтичної проблематики, а також величезну увагу до її творців, кожен із яких є дійсним класиком філософії XIX–XX ст., ніяке наукове дослідження не в змозі розглянути і проаналізувати навіть малу частину тих монографій, дисертацій, статей і доповідей, що з'являються щорічно у великій кількості. Навіть якщо б ми поставили за мету розглянути тільки помітні, тільки резонансні публікації останніх десятиліть, то і для цього була б потрібна окрема наукова праця. Тому для нашого огляду були відібрані наукові праці, які найбільш системно відображають головні теми і доробки сучасної герменевтики, охоплюють доволі широке коло проблем – від історії герменевтики до філософської компаративістики і порівняння позицій окремих мислителів. Ми також відібрали окремо як англomовні праці представників різних сучасних шкіл, зокрема і тих, що критичні по відношенню до герменевтичного методу, так і роботи німецькомовних авторів, які продовжують герменевтичний дискурс і намагаються відтворити його в сучасних умовах. Поза розглядом ми залишили численні роботи, що присвячені прикладним аспектам герменевтики у сфері соціально-психологічного або медичного консультування, сучасної біблійної або коранічної екзегези, тексти, що аналізують ті чи інші сучасні культурні феномени, явища масової культури, герменевтику рок-музики, герменевтику реклами, популярної кінопродукції тощо. Взагалі складається враження, що саме слово «герменевтика» перетворилось на модний штамп і використовується в сучасній культурі доволі некритично, без належної рефлексії і розуміння, не кажучи вже про повагу та інтелектуальну доброчесність.

Свій огляд ми почнемо з доробків сучасних дослідників, присвячених аналізу первинних засад герменевтики і її розвитку в Німеччині за останні два століття. Одним із найбільш знаних і видатних дослідників герменевтичної спадщини німецьких мислителів є, безумовно, Ж. Гронден [65; 66; 306–309]. Його вступ до філософської герменевтики є одним із найбільш коректних досліджень у цій царині [308]. Автор розглядає основні етапи розвитку герменевтики, вказує на роль богословської, філологічної та історичної інтерпретації в її розвитку, вказує на значення позиції романтичної школи в особі Ф. Аста і Ф. Шлегеля, послідовно аналізує концепції Ф. Шлейєрмахера і В. Дільтея [308]. Також ключове значення мають його студії та коментарі до філософської герменевтики М. Гайдеггера [309] і Г.-Г. Гадамера [306]. Ж. Гронден є не тільки істориком філософії, але і послідовником герменевтичної традиції. Він стверджує метафізичний і онтологічний зміст герменевтики, який намагається пов'язати з історичними та соціокультурними студіями.

Загалом це стосується не тільки згаданих авторів, уся соціальна та історична спрямованість герменевтики викликає певні питання. Чи можливо зробити філософську герменевтику в її метафізичному розумінні прикладною методологією комунікації? Чи були вдалими спроби зробити прикладною будь-яку філософську теорію? З цього приводу існує дуже давній і виважений скептицизм. Можливо, філософській герменевтиці не варто слідувати за інтелектуальною модою і потребами свого часу і залишитись у царині інтерпретації явищ культури.

Важливим внеском у розуміння витоків і формування проблематики філософської герменевтики стала публікація праць Отто Фрідріха Больнова (1903–1991), німецького філософа і викладача, який продовжував традиції філософії життя. Больнов – автор понад 300 наукових робіт із антропології, етики, історії філософії, герменевтики. Саме розвитку філософської герменевтики присвячена збірка праць філософа з двох томів, яка видана у 1983 р. Зараз ця праця виходить у новій редакції [269; 270]. Також слід відзначити його роботу, присвячену видатним

філософам, творцям сучасної герменевтики, – «Hermeneutik Positionen: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer» [320].

Серед робіт, які присвячені релігійній герменевтиці у Німеччині, слід відзначити працю Ф. Прісмуса (F. Priesemuth, 2020) [369], в якій розглядається теологічна складова герменевтики Ф. Шлейєрмахера. Загалом обсяг цієї роботи не дозволяє розглянути всі дослідження релігійної герменевтики, що повинно бути предметом окремого дослідження. Ми будемо зупинятися лише на тих працях, які безпосередньо стосуються саме філософської складової в межах створення і функціонування герменевтичних контекстів, зокрема працю Б. Харбек-Пінгеля (B. Harbeck-Pingel), в якій розглядається теологічна епістемологія, насамперед євангелічна герменевтика [310].

Важливим внеском у розгляд фундаментально-методологічної функції герменевтики є монографія Лютца Даннеберга (L. Danneberg, 2019). Це дуже актуально, коли герменевтику часто розуміють як надто сторонні форми дискурсу, які не належать до філософії і вже давно перетворили герменевтику на псевдоінтелектуальну моду. Саме методологічна функція філософської герменевтики є такою, що виправдовує її створення і сучасне існування. Праця Даннеберга може бути розглянута як суттєве доповнення до класичного розуміння методологічної ролі філософської герменевтики.

З-поміж зарубіжних робіт, присвячених зв'язку герменевтики з психологічною проблематикою, розумінням свідомості тощо слід згадати роботу К. фон Плоєця (K. von Ploetz). «Герменевтика: зв'язок психології і філософії» 2019 р [367]. Ці питання мають принципове значення для розуміння сучасної герменевтики і її проблем. Досить згадати, що в герменевтичній теорії, яку розробляє П. Рікер, герменевтика досить суттєво пов'язана із психоаналітичним дискурсом і навіть є його частиною [174–176].

Іншою групою робіт є дослідження, присвячені зв'язку філософської герменевтики і філології, літературознавства, інтерпретації мистецтва та інших

складних формоутворень культури, наприклад, міфології. Серед робіт останніх років слід відзначити книгу Герхарда Курца (G. Kurz) 2018 р. «Герменевтичне мистецтво: практика інтерпретації», в якій автор розвиває теорію герменевтичного літературознавства [347]. Також монографія Б. Бієра (B. Biere): «Лінгвістика і герменевтика: нариси теорії мови» [264]. Герменевтиці, літературній критиці і теорії мови присвячений збірник лекцій, статей і творів К. Мюллера-Фольмера (K. Mueller-Vollmer) 2018 р. [360]. Проблема герменевтичної антропології присвячена дисертація Кім Намхо (Kim, NamHo) «Людина і герменевтика: інтеграційна теорія», захищена 2017 р. у Бонні [339].

Особливо слід виділити монографію Г. Фігала (G. Figal), присвячену феноменології та герменевтиці простору (2017 р.) [290]. Також цінною роботою цього автора є дослідження поняття об'єктивності в герменевтиці [289]. Герменевтичний аналіз поняття об'єктивності здійснюється в зв'язку зі структурами свідомої діяльності та проблемами пізнання світу. Автор розглядає семантичний аспект грецького концепту *ὄλοκεῖμενον* (реальність, реальний, істинний предмет, річ) і аналізує погляди Гуссерля і Гайдеггера та їх уявлення про об'єктивність.

Важливою передумовою формування філософської герменевтики в межах феноменологічного руху була філософія Ф. Brentano. Розгляду його впливу на цей процес присвячені також роботи А. Chrudzimski [275].

Серед німецькомовних дослідників, які займалися історією філософської герменевтики, відзначимо також праці А. Arndt [250], Н. Arnold і Н. Detering [251], К.-М. Bogdal [268], F. von Herrmann [322], R. Konersmann [342], E. Koreth [343], O. Kraus [345], J. Laplanche [350; 351], J. Pepin [365], O. Pöggeler [370], P. Rusterholz [371; 372], W. Schneiders [377], а також збірку 2018 р. «Heideggers Hermeneutik der Faktizität: die Grundbegriffe» [312], що стала однією з помітних робіт останніх років, присвячену дослідженню герменевтики фактичності Гайдеггера, під редакцією

С. Камільєрі, Г. Фаньє та Ш. Говрі, в якій розглядаються фундаментальні поняття онтології Гайдеггера в їх зв'язку із герменевтичним дискурсом.

Значна частина фундаментальних робіт, присвячених формуванню філософської герменевтики в Німеччині, опублікована в останні роки англійською мовою. Розглянемо більш докладно основні з них. Перш за все звернемося до дисертаційних робіт. У докторській дисертації Г. Флойда (Floyd, Gregory P.) з характерним формулюванням теми «Від свідомості до життя» 2016 р. [291] розкриті та реконструйовані основні принципи раннього М. Гайдеггера в його спробах співвіднести феноменологію і теологічну екзегезу в його навчальному курсі 1920–1921 рр. «Св. Павло і Августин». Щоб зрозуміти параметри і значення цього проекту, Г. Флойд розглядає його як продовжувача феноменології Гуссерля, а також спадкоємця більш широких тенденцій у «науковій» філософії, теології та історії релігії.

Мірилом успіху Гайдеггера, як вважає Флойд, є його опис «формальної вказівки», яка прагне забезпечити рефлексивне, тобто саме філософське відображення життя, не віддаючи переваги конкретній теоретичній думці. Ця спроба спонукає його переосмислити феноменологію як герменевтику фактичного життя і змістити акцент із феноменології релігійної свідомості на феноменологію релігійного життя.

Що відрізняє цей підхід, так це його фокус на «цільову» або «виконувану» природу значення життя. Після реконструкції та розгляду теорії Гайдеггера Г. Флойд зазначає у нього явну тенденцію до надмірної формалізації, яка фокусується виключно на розумінні правомірності (Vollzugsinn) за допомогою сенсу змісту (Gehaltsinn). Г. Флойд наводить як приклад С. К'єркегора, якого Гайдеггер аналізує, щоб показати, чому зосередження уваги на відповідній формі значення висловлювання не вимагає при цьому ігнорування його змісту. Г. Флойд пропонує деякі способи, якими модифікована версія філософії релігії Гайдеггера може бути

актуальною в наші дні. Автор дисертації розглядає цей аспект герменевтики Гайдеггера на кількох смислових рівнях:

– біографічному, показуючи, як виникав і проявлявся інтерес до герменевтичної проблематики у різні періоди життя і творчості філософа;

– історичному, показуючи, що теорія пізнання і метафізика – це визнання того, що людина по-справжньому не усвідомлює єдності, яка лежить в основі афективних станів, трансцендентних структур та історичних подій. Автор розглядає релігію як мотив, що лежить в основі великих звершень людства, тому філософію релігії слід розуміти як теорію, що об'єднує антропологію, соціологію та історію. Г. Флойд абсолютно справедливо зазначає, що ми не можемо зрозуміти конкретний зміст уявлень Гайдеггера про феноменологію та його герменевтику, якщо не звернемо увагу на дискусії навколо біблійної герменевтики в Німеччині цього періоду. Ці дискусії є фоном, на якому Гайдеггер формує новий підхід до філософії релігії, яку він описує як феноменологію релігійного життя.

Викликає певний інтерес робота М. Крамера, присвячена порівняльному аналізу теорій Гадамера і В. Беньяміна в аспекті соціальної критики та історичної інтерпретації [344]. Автор розглядає, як ці філософи пояснюють правильне завдання історичної інтерпретації на противагу історизму. Історизм для них – це думка, згідно з якою історична інтерпретація повинна відповідати реальній історії. Історизм ґрунтується на завданні розкрити, «як це було насправді». Історики розглядають тимчасову дистанцію, яка відокремлює сьогодення від минулого, як епістемологічну прірву, що потребує розроблення методу, який відновлює історичну реальність. Крамер розглядає критику Гадамера і альтернативу історизму, як це пояснюється в роботі «Істина і метод». За словами Гадамера, оскільки розуміння інформатора формується на тій же традиції, яка забезпечує контекст значущості, в якому повинен бути зрозумілий історичний предмет, існує горизонт сенсу, який об'єднує дослідника і його предмет. Цей горизонт, традиція, встановлюють межі, які, хоча і завжди відкриті для перегляду і розширення,

обмежують діапазон законних інтерпретацій, відкриваючи відносно стабільний історичний світ.

Вирішальне значення для Гадамера з цього погляду має передача змісту традиції – як процес, який звільняє твори від особливості їх походження в конкретних умовах виробництва й отримання, інтегруючи їх в універсальний контекст традиції. Отже, часова відстань розглядається як щось позитивне. Вальтер Беньямін заперечує цю думку. Крамер простежує розвиток теорії тлумачення Беньяміна, який має підозру щодо прямого контакту інтерпретатора з історичною традицією в тому вигляді, в якому вона передається, на користь системи, що виражає саморозуміння правлячого класу. Для Беньяміна процес передачі традиції не може полягати в його універсальності, а, швидше, постійно підтверджує комплекс інтерпретацій, які слугують певним інтересам. Альтернатива Беньяміна – це процедура, яка розкриває конкретні соціальні витoki домінуючих інтерпретативних структур, звільняючи зміст традиції для нових інтерпретацій, побудованих із погляду тих, хто наразі знаходиться в маргінальному становищі. Автор робить висновок, що критика передачі традиції Беньяміном розкриває важливі політичні передумови філософській герменевтиці Гадамера.

Слід відзначити також роботу Олександра Торела, присвячену герменевтиці Гадамера [389]. Автор висловлює позицію, що в основі герменевтичного розуміння Гадамера лежить той факт, що історія не може коли-небудь бути зафіксованою або остаточною, замість цього історія постійно переписується і переказується. За словами Гадамера, герменевтик не є конкретним методом, який може бути застосований у разі необхідності, *герменевтика – це основний режим, у якому ми інтерпретуємо і розуміємо текст*. Важливо зазначити, що мова йде про текст у його найбільш широкому розумінні, текст як матеріал історика.

Близької до Гадамера позиції дотримується автор дисертації, М. Lima (2009) [354], метою якого є розуміння концепції герменевтики всередині ідеї Гадамера про зв'язок між мовою і розумінням. З огляду на цей предмет необхідно обміркувати

декілька питань, які у центрі роздумів Гадамера. На думку автора, можна показати три способи подання теми: перший розглядає історико-філософську еволюцію проблем герменевтики, другий акцентує увагу на онтологічних проблемах, поставлених Гайдеггером, які мають фундаментальний вплив на розуміння Гадамера. У цьому сенсі філософ пропонує герменевтику як онтологію. Третій шлях полягає в синтезі мислення Гадамера, який показує, що герменевтика не може бути зрозумілою як простий інтерпретаційний метод, але тільки як спосіб існування розуміння загалом. Нарешті, ми можемо зрозуміти герменевтику як живу тематизацію історичних явищ, що визначають діалогічні відносини між світом і відповідними суб'єктами.

Інтерпретація герменевтики Гадамера в її зв'язку із християнською етикою представлена в дисертації А. Wilson 2007 р. [393]. У цьому дослідженні розглядаються наслідки для християнської етики роботи Г.-Г. Гадамера (зокрема, його герменевтики, представленої у праці «Істина і метод»). Адекватність моральних роздумів, заснованих на автономному моральному міркуванні, розглядається разом із концепцією абстрактної універсальної раціональності Просвітництва. Автор дисертації пропонує дві основні тези. По-перше, етика (зокрема християнська етика) повинна посісти належну герменевтичну позицію: належним чином враховувати вкоріненість етики в історію та традиції і відмовитись від надії на універсальну або об'єктивну думку, на основі якої можна робити етичні судження. По-друге, людські істоти – це, по суті, образні моральні суб'єкти, а уява посідає центральне місце в етиці, тому що вона посідає центральне місце в мові і розумі. Легалізм і утилітаризм розглядаються як приклади залежності етики від поняття абсолютної істини й універсального методу. Автор розглядає працю Гадамера «Істина і метод», виділяючи сфери, що мають відношення до етики, відзначає центральне місце уяви для моральних міркувань і совісті, проводить паралелі між совістю і смаком. Передбачається, що належний акцент на метафоричній природі морального дискурсу разом із поняттям розуму (і

морального осмислення), який за своєю суттю є творчим, краще узгоджується із феноменологією етичного осмислення, ніж традиційні пояснення, а також дозволяє давати більш гнучкі відповіді на моральні питання. У дослідженні робиться висновок про те, що належна герменевтична християнська етика надавала б більшу роль уяві в моральному міркуванні та забезпечила б гнучку творчу та гуманну систему, яка належним чином відображає доброту і красу Бога.

Ми вказуємо на це дослідження насамперед як на приклад доволі оригінального прочитання і розуміння текстів Гадамера, що демонструють певною мірою великий евристичний потенціал герменевтичного дискурсу, який проявляється в таких несподіваних і нетипових для філософської герменевтики темах.

Серед робіт на французькій мові треба відзначити докторську дисертацію Pauline Dubouclez «Critique et herméneutique: Adorno, Gadamer, Habermas», захищену в Сорбонні в 2012 р. [287]. Автор зіставляє німецьке і французьке розуміння герменевтичного дискурсу і ролі самої герменевтики. В цьому зв'язку згадуються знамениті дебати, в яких у 60-ті рр. виступали проти критичної теорії Г.-Г. Гадамер і Ю. Габермас, де зображена чітка альтернатива між «герменевтичною свідомістю» і «критичним усвідомленням» П. Рікера. Історія критичної теорії показує, однак, що її бажання зануритися в кризу, яка є історією, відмова від участі в «традиційній науці» призводить до того, що її пов'язують із герменевтикою більш складні відносини, ніж іноді здається. Отже, Т. Адорно будує «інтерпретацію» як парадигму філософської рефлексії. Теорія Габермаса в своєму прагненні забезпечити критиків своїми правовими підставами знаменує собою розрив із такою парадигмою на користь реконструкції.

Тут взагалі ми торкаємось дуже складної, важливої і цікавої теми: співвідношення герменевтичної філософії в Німеччині в її головному визначенні як метафізичної теорії і альтернативних підходів до інтерпретації і розуміння, серед яких слід відзначити насамперед герменевтику П. Рікера [див. 174–176], критичну

теорію і негативну діалектику Т. Адорно [2] та комунікативізм у версіях Ю. Габермаса і К.-О. Апеля [204; 205; 9; 10].

У четвертому розділі дисертації ми більш детально розглянемо цю різницю. В цьому контексті слід відзначити, що колективна герменевтика, колективне розуміння та інтерпретація, до яких постійно апелює комунікативна філософія, неможливі, – все це абстракції, які описують деякі групові феномени, і це становить предмет соціальної психології, яка активно розвивається. Але ця дисципліна є емпіричною наукою і не має власного метафізичного виміру. Герменевтичний дискурс у межах теорії комунікації та соціальної психології, звичайно, можливий, але лише як локальний аспект діяльності соціального суб'єкта. Іншими словами, комунікативна філософія є доповненням до метафізики, своєрідним ерзацем метафізичного дискурсу, який не забезпечує філософській герменевтиці належного онтологічного підґрунтя.

Відзначимо цікаве дослідження S. Majumdar (2019 р.), що присвячене концептуалізації внутрішнього світу індивіда в роботах В. Дільтея [355]. Автор представляє роботу, яка розповідає про інтелектуальний досвід Дільтея, зокрема, надані докладний літературний огляд текстів, які розвивають його ідеї, опис аналізу елементних складових свідомості, оцінка Дільтеєм самосвідомості та його психологічна епістемологія. Дослідження пояснює позицію Дільтея про зв'язок між аспектами та динамікою у психіці. Обґрунтовується відмінність Дільтея між психічними і фізичними об'єктами психологічного дослідження, показано, що свідомість становить феноменальну єдність. Наведені приклади значущості ідей Дільтея для сучасної психологічної теорії і практики.

Відзначимо доволі цікаву роботу Мартіна Форда 2007 р., присвячену передумовам герменевтики Гадамера і її трансформації в роботах філософа [292].

Загальна мета роботи – показати, як герменевтика Гадамера синтезує ідеї Гайдеггера і Дільтея, щоб створити нову герменевтику. Герменевтика Гадамера заснована не тільки на пріоритеті онтології, як наполягає Гайдеггер, і не тільки на

продукті життя, який можна об'єктивно зрозуміти за допомогою вивчення і суворого методу, як це припускає Дільтей. Для Гадамера герменевтика – це *розуміння онтології з погляду історії*. Завдяки цьому синтезу Гадамер не тільки поміщає себе в контекст «філософії життя» (Lebensphilosophie), але також показує, що *саме в мові Буття може бути розкрито відповідно до життєвих контекстів*.

Традиційним предметом герменевтики є розуміння – розсуд і освоєння смислових горизонтів, які представлені в текстових формах. Тексти можуть бути написані природними мовами, а також умовними текстами інших мистецтв. В умовному сенсі текстом є будь-який слід цілеспрямованої людської діяльності – побут, архітектура, інші пластичні мистецтва й ін. Саме герменевтика з позиції Гадамера і є спосіб читання та інтерпретації текстів, причому саме методологія роботи з текстами дозволяє створювати способи інтерпретації всіх інших культурних феноменів.

У цій роботі філософія Дільтея і Гайдеггера пояснюється в історичному контексті, щоб зрозуміти, як і чому Гадамер бачить необхідність перевершити ці філософії. Особлива увага приділяється ролі, в якій ці дві протилежні філософії використовувалися для доповнення одна одної в головному творі філософської герменевтики Гадамера «Істина і метод». Для Гадамера завдання розуміння ніколи не завершене, тому його герменевтика залишається динамічною структурою, за допомогою якої ми завжди можемо поставити під сумнів минуле і наші традиції.

Відзначимо дослідження Кріса Педерсена 2017 р., присвячене філософській герменевтиці Гадамера і її значенню для історичної інтерпретації в процесі історичної освіти [364]. Автор вбачає у сучасній історичній освіті суттєвий недолік, що стосується діалогу молодих істориків із минулими формами життя і текстами давнини. Саме в філософській герменевтиці Гадамера дослідник бачить певні можливості для подолання цього недоліку.

Релігійним витокам сучасної герменевтики присвячене дисертаційне дослідження К. Хольте (Holte, Carlyle W.) [324]. Автор намагається з'ясувати й

описати роль біблійного тлумача в роботі щодо викладу Святого Письма, досліджуючи герменевтику Лютера і Меланхтона. Оскільки історики досить нечітко називають такі функції *вірою*, то саме дослідження спрямоване на експлікацію цього терміну. Основне твердження дисертації може бути викладене так: суб'єктивний елемент герменевтики для Лютера і Меланхтона полягає в тому, що рятівна робота Бога доходить із його любов'ю до тлумача в розпал людської історії і приймається як евристична парадигма розуміння живого Слова Божого для людей. Важливо, щоб ця рятівна робота розглядалася як приведення людини в нове життя віри і надії, щоб ця робота також створила нову реальність разом із відкритістю для остаточного виконання роботи і волі Бога.

Складові елементи цього центрального положення проілюстровані в роботах як Лютера, так і Меланхтона, з висновком, що обидва богослови згодні з цією центральною герменевтичною проблемою. Також важливо, що опис суб'єктивного елемента в герменевтиці Лютера і Меланхтона узгоджується з їх загальною теологічною позицією.

Богословсько-етичній проблематиці присвячена докторська дисертація С. Безнера (Bezner S.) 2008 р., у якій розглядається теологічна герменевтика Д. Бонхеффера [263]. Автор стверджує, що робота Дітріха Бонхеффера найкраще сприймається як послідовний проект богословської герменевтики з церковною спрямованістю. Він досліджує життя і творчість Бонхеффера, щоб продемонструвати, як богословська герменевтика знаходиться в центрі його богословського проекту і те, що кожна фаза розвитку в його герменевтиці логічно узгоджується як з його історичним і культурним контекстом, так і з іншими його творами. Щоб навести цей аргумент, у дисертації продемонстровано, як певні богословські теми (наприклад, Христос, який існує як церковна громада) розвиваються в ході роботи Бонхеффера. Автор стверджує, що церковно-орієнтована герменевтика, запропонована Бонхеффером, забезпечує відмінну основу для сучасної теологічної рефлексії і пропонує деякі можливі способи

майбутнього тлумачення з огляду на його методологію. Безнер досліджує взаємодію Бонхеффера з філософією, епістемологією і онтологією, щоб створити богословську антропологію, засновану на цій церковній темі Христа, що існує як церква-громада. Бонхеффер спирається на теологічну антропологію, використовуючи концепцію послуху Христу. З цією богословською темою слухняності Бонхеффер взаємодіє і інтерпретує ситуацію в Німеччині 30-х рр. Автор розглядає етику Бонхеффера і його тюремні праці, стверджуючи, що останньою церковною темою, що виникає в його богословської герменевтиці, є замісні репрезентативні дії. Безнер демонструє, як кожна з герменевтичних тем Бонхеффера будується на його позиції щодо ненасильства, і наводить приклад того, як сучасна церква може отримати уроки від такої герменевтики.

Розумінню тимчасовості в герменевтиці Г.-Г. Гадамера присвячена докторська дисертація В. Воскресенської, яку вона захистила у Монпельє 2018 р. [390]. Мета цієї роботи полягає в тому, щоб з'ясувати, що означає назва «фігура тимчасовості», або модальність часу, що з'являється в герменевтиці Гадамера. Відправна точка дослідження полягає в тому, що розуміння – це подія, і в ній щось із минулого «промовляє» у сьогоденні, поза будь-якою тимчасовою дистанцією. Досвід розуміння пов'язаний зі структурою подій, тому тема часу накладає свій відбиток на кожну тезу думки Гадамера, чи то онтологія твору мистецтва, ставлення до традиції або лінгвістичний і діалогічний характер нашого буття в світі. Щоб пояснити участь часу в найважливіших структурах герменевтичного досвіду, автор розглядає три його основні сфери, що виділені Гадамером в праці «Істина і метод». Почнемо з аналізу видатної темпоральності твору мистецтва в тій мірі, в якій це виявляє проблему часової інтерпретації значення. Потім ми розширимо його до сукупності герменевтичного досвіду, виводячи його з уявлень про присутність і історичність. Це, нарешті, приводить нас до того, що ми підкреслюємо конститутивну незавершеність переживання сенсу, укладеного в його діалогічній сутності. Час для нас є не стільки предмет дослідження, скільки смислові межі для

його читання та розуміння, що дозволяє виявити тимчасовий і історичний характер смислу і досвіду розуміння.

Зіставленню герменевтичних концепцій Г.-Г. Гадамера і П. Рікера в їх взаємній контроверсійності присвячене дослідження Лібере Пвонго Бопе (Libère Rwongo Bore) [352]. Автор акцентує увагу на тому, що Рікер і Гадамер, можливо, ніколи не обговорювали свої концепції герменевтики і її завдання. Здається, що така дискусія бажана, і навіть дуже нагальна. Якщо Рікер завжди виявляв великий інтерес до філософської герменевтики Гадамера і обговорював його тези, то слід відзначити, що Гадамер був задоволений лише дуже нечіткими натяками на герменевтичні роботи французького філософа. Наразі слід визначити межі цього діалогу і умови його можливості. В роботах цих антагоністів, з одного боку, вбачається протиставлення вимог методів і правил тлумачення, єдиних, які здатні гарантувати його науковість, а з іншого – існує логічна вимога спочатку зрозуміти онтологічну мету феномена розуміння, щоб уникнути суб'єктивного свавілля. Якщо тлумачення обумовлене самою річчю, то «сама річ» означає горизонт, до якого прямує будь-який процес інтерпретації або розуміння. У цьому сенсі ми стверджуємо, що уявлення Гадамера про герменевтичний досвід знаходить свого кращого союзника в категорії «присвоєння світу» П. Рікера, світу, який текст розгортає і відкриває для читача. Як в одному, так і в іншому фундаментальне питання полягає в пошуку саморозуміння «суб'єкта», тобто розширення його горизонту сенсу, але ставлення якого до історії залишається проблематичним. Справа в тому, що, з одного боку, саморозуміння – це не звільнення від історії, яка нас створює і формує, з іншого – це може бути сказано тільки в межах історичності нашого мовного горизонту.

Дослідженню категорії буття у феноменологічній герменевтиці присвячена праця G. de Beaupre 2011 р. [258]. Автор прагне описати фундаментальні категорії з цієї аристотелівсько-гайдеггерівської проблематики і дати відповіді на питання фундаментальної онтології, яка утворює основу феноменологічного і

герменевтичного досвіду загалом. Спочатку визначається «буденність» як критерій диференціації (а не тільки тимчасовість). Отже, це має дезавуювати знання, яке складається з абстракцій, щоб розвинути герменевтику існування. Потім розробляється новий список фундаментальних категорій, таких як елементи, речі, їжа, тварини, рослини і люди. Світ – це переплетення цих різних основних жанрів. Ці жанри, або способи буття, виникли спільно, вони є трансісторичними і такими, що не змінюються. Нарешті, виникає тип виробництва, який автор називає тоталітарним, і який дозволяє онтологічно ставити під сумнів етику і політику. Саме в цьому автор вбачає сенс всесвітньо-історичного буття Гайдеггера.

Відзначимо роботу Р. Девідсона (Davidson R.) «Typology in Scripture. A Study of Hermeneutical Typos Structures» [277], в якій досліджуються поняття *typos* і власне типологічні структури в різних релігійних системах. Герменевтика представлена як базовий рівень розгляду матеріалу, закріпленого в текстових і затекстових формах. Девідсон широко використовує поняття семасіології в особливому, специфічному сенсі, як аспекту герменевтики інтерпретації. Семасіологія включає в себе розгляд етимологічної складової слова, вивчення його історії і тих смислів, які змінювали один одного упродовж усього її існування. Це власне є найважливішою процедурою інтерпретації і загальним місцем практично всіх герменевтичних теорій.

Дослідження Д. Гінева (Ginev D.) 2016 р. [301] цікаве в тому сенсі, що автор відстоює ідею герменевтичного реалізму у зв'язку із сучасною науковою епістемологією.

Важлива робота Ф. В. фон Херманна (Herrmann F. W. von) «Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology» 2013 р. [322] як принципове дослідження, що вказує на значення феноменології для формування проблематики філософської герменевтики. Герменевтика розглядається як сегмент феноменологічної рефлексії, її завершальний момент.

Праця з двох томів Kockelmans J. «Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences» [340; 341] присвячена герменевтичній феноменології та її

можливостям у галузі природничо-наукового знання. Вивчення історії науки в аспекті її герменевтичного тлумачення є досить плідною науковою ідеєю.

Дослідження К. Лафонта (Lafont C.) «The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy (Studies in Contemporary German Social Thought)» 2002 р. присвячене найважливішому аспекту розвитку філософії в ХХ ст. – так званому «лінгвістичному повороту» і участі герменевтичної філософії в його здійсненні [349].

Короткий вступ у філософську герменевтику Гадамера і ті перспективи, які вона відкриває для розуміння суті освіти й особистісного розвитку, висвітлені в роботі Дж. Ніксона (Nixon J.) 2017 р. [362]. Характерна риса герменевтики – бути допоміжною дисципліною, яка орієнтує суб'єкта на розуміння і соціально-культурну взаємодію.

Слід зауважити, що такий підхід є доволі застарілим. Філософська герменевтика тривалий час не мала вигляду загальної теорії, і в багатьох випадках і зараз не сприймається такою. Спеціальні ж дослідження смислу і за своєю суттю, і за своїм призначенням є тільки сума спостережень і не задовольняють жодних наукових вимог, тобто не є науковими дисциплінами. Саме в наш час герменевтична філософія здатна продемонструвати свої можливості вже не як окремих філософський метод, а як узагальнююча метафізична теорія.

Марсель Корніс-Поуп (Cornis-Pope M.) у своїй роботі «Герменевтичне бажання і критичне переписування. Оповідальна інтерпретація після постструктуралізму» [413] вводить поняття літературної педагогіки, яка заснована на концепції критичного переписування, і дозволяє читачам відчувати процес оповіді та виробляти критичну реконструкцію безпосередньо, перетворюючи своє герменевтичне бажання для кожного з виникаючих смислів на самоусвідомлюване критичне відтворення. Читачі підходять до текстів із великими загальними і герменевтичними очікуваннями, з бажанням швидко піти від невизначеності, відкрити значення всього неоднозначного, що представлене в тексті. Саме

розповідь спокушає нас своєю «послідовністю», розвиваючи в читачі прагнення до замкнутості сенсу, своєрідну «пристрасть до сенсу». Процес «нормалізації» текстів, на думку автора, відбувається за допомогою герменевтичної інтерпретації. Але тексти також здатні протистояти їх «нормалізації», спираючись на свої особливості, які засмучують негентропійні стратегії читання і всіх видів інтерпретації, в яких беруть участь читачі, перекладачі, критики, історики.

Серед інших західних авторів, праці яких ми не можемо розглянути детально, але які дуже важливі для розуміння проблематики дисертаційного дослідження, слід назвати таких дослідників: J. Barash [256], D. Beamer [257], I. Berlin [259; 260], R. Bernasconi [261], W. Blattner [267], I. Bulhof [271], J. Bullock [272], R. Coltman [276], G. Davies [278], R. Duncan [288], M. Gelven [300], J. Girdwood [302], K. Gjesdal [303], J. Gray [305], K. Harder [311], Ch. Kahn [337], G. Kerferd [338], M. Kusch [348], R. Palmer [363], E. Schiappa [376], R. de Sousa [380], R. Stern [383], S. Surrency [384], M. Wainwright [391], D. White [392], Ήρολαΐδης, Γιώργος [409], S. Zabala [410], W. Zhang [411], M. Zimmerman [412].

Також важливо вказати на зарубіжні збірки матеріалів і статей, які були опубліковані за останні роки і безпосередньо стосуються теми дисертації [262; 319; 321; 358; 359; 366; 378; 385–387]. На доказ того, що певне коло сучасних дослідників ще не вважають філософську герменевтику повноцінною філософською дисципліною або напрямом, вкажемо на «Blackwell guide to continental philosophy» 2003 р. [266]. В цьому огляді теорій «континентальної філософії», філософська герменевтика як окрема теорія взагалі не розглядається.

Цим ми завершуємо розгляд західних дослідників герменевтичної традиції в німецькій філософії. Отже, кількість робіт, присвячених герменевтиці, з кожним роком неухильно зростає, і в цьому вбачається не тільки данина філософській моді. Все більше дослідників бачить у герменевтиці відображення нагальних потреб часу, сучасної парадигми, орієнтації на розуміння і комунікацію з будь-якими формами дискурсу.

Окремо відзначимо праці радянських дослідників і сучасних російських учених, що присвячені історії філософської герменевтики: С. Абрамов [1], А. Апаєва [8], Е. Атаманських [13], Д. Беляєв [15], Б. Бессонов [16; 17], В. Бібіхін [18–20], Г. Богін [25], С. Брайович [26], Р. Габітова [39; 40], П. Гайдено [54; 55], Р. Громов [64], Є. Жеребіна [114], З. Зайцева [118], М. Козлова [125], А. Копилов [126], А. Крюков [131], Л. Куркіна [134], А. Лаврухін [137], М. Лебедєв [139], А. Лоза [141–143], В. Малахов [147], К. Мартинов [148], І. Маслова [149], А. Мігла [151], І. Нарський [154], С. Одуєв [156], А. Патлач [160; 161], Н. Петренко [162], С. Пшеніцин [173], В. Руднев [181; 182], Г. Рузавін [183], В. Селіверстов [186], М. Соболева [188–190], С. Ставцев [191], А. Стафкенс [192], Л. Тєтєєв [195], О. Туришева [200], Є. Фальов [201], Н. Черняк [225; 226], А. Черняков [227], Є. Шульга [242].

Серед сучасних вітчизняних дослідників тема історії герменевтичної філософії в Німеччині є доволі популярною, кількість робіт також зростає з кожним роком, тому коротко відзначимо найбільш важливі і найбільш сучасні дослідження. Варта уваги дисертація І. Пухти, присвячена трансформації класичної концепції суб'єкта у філософській герменевтиці (2008) [172], а також – О. Варшавського «Концепція мови в онтології Мартіна Гайдеггера (історико-філософський аналіз)» (2004) [32]; С. Возняка «Фундаментальна онтологія Мартіна Гайдеггера як концептуальна передумова його розуміння мислення» (2013) [36]; А. Карпенка «Історіографія рецепції філософії Мартіна Гайдеггера (кроспарадигмальний аналіз)» (2014) [119], Л. Терехової [194], В. Чуйко [228]; монографії А. Богачева [22], В. Горського [61], І. Гояна [62], В. Громова [63], А. Єрмоленка [113], В. Кебуладзе [122], С. Кошарного [128], В. Кременя [129], В. Лимонченко [140], М. Савельєвої [184], Е. Скиби [187], В. Чернієнко [224], Д. Шевчука [233].

Також відзначимо ряд статей українських дослідників, які безпосередньо стосуються теми нашої дисертації: А. Александрова [3], А. Дахнія [75; 76],

М. Дойчик [86], В. Дротенка [88], І. Карпенка [120], О. Ходус [220; 221], С. Шевцова [231].

Для прояснення значень вживаних термінів і для проведення етимологічних розглядів у дисертаційній роботі активно використовувалися словники давньогрецької мови [87; 274; 293; 323; 353], старонімецької і сучасної німецької мови [117; 326], філософський лексикон Р. Гокленіуса [304], етимологічний словник праїндоевропейської мови Ю. Покорни [368], а також філософські словники та енциклопедії [155].

Підсумовуючи відзначимо, що ми намагалися зосередитися, *по-перше*, на різноманітних дослідженнях німецької герменевтики, щоб продемонструвати її різноплановість, різноманітність підходів і перспектив, якщо завгодно, її смислових топосів, в колі яких себе реалізує герменевтичний дискурс. Звісно, вказаними темами дослідження неможливо вичерпати весь креативний потенціал філософської герменевтики. Багато тем і проблемних сфер ще чекають своїх дослідників. *По-друге*, ми прагнули показати метафізичну сутність і єдність герменевтичного дискурсу і самої герменевтичної філософії. У своїх найбільш розвинених теоретичних формах сучасна філософська герменевтика є всеохоплюючою онтологічною моделлю, яка не відкидає нічого з того, чим займалася онтологія протягом трьох останніх тисячоліть, однак додає до традиційних онтологічних проблем питання мови і смислу. Отже, філософська герменевтика є закономірним продовженням європейської філософії, яку активно розширює, освоюючи нові смислові поля.

У своєму дослідженні ми розгортаємо уявлення про загальний характер філософської герменевтики, про те, що саме її існування є закономірним продовженням метафізичного запитування світу. Герменевтика, що розуміється таким чином, є ідеалом філософського пізнання, вистражданого всією історією західноєвропейської метафізики.

Саме тому філософська герменевтика є закономірною тематизацією з боку мови і розуміння сенсу традиційних проблем європейської метафізики та продовження її питань у сфері складної, багаторівневої структури смислу та смислової діяльності. Царина смислоіснування і смислоутворення є своєрідною рецепцією класичної онтології, новим її змістом і сенсом існування герменевтики як загальнофілософської методології.

Важливо бачити сучасну філософську герменевтику в контексті уявлень про трансформацію дискурсивних практик і їх вплив на формування філософських теорій. Герменевтика як теорія розуміння і інтерпретації сама являє собою сукупність або сім'ю інтерпретативних моделей, умовно поєднаних в одне ціле, і новий тип комунікації із самими екзистенційними витокami філософського знання, що принципово для розуміння окремих його компонентів. Також принципово важливо розуміти, що герменевтична філософія у своїх найбільш сучасних формах – це і є філософія мови, яка намагається представити і реконструювати всі доступні людині смисли.

1.2. Методологія і методи дослідження

У цьому підрозділі ми розглянемо методико-методологічну основу дисертаційного дослідження. Питання про методологію дослідження філософської герменевтики, історії її становлення і розвитку її проблематики потребує особливої уваги. Це зумовлено двома причинами: по-перше, філософи, які залишили свій слід у цій галузі, далеко не завжди повністю і послідовно висловлювали свою позицію. Наприклад, записи з герменевтики Ф. Шлейєрмахера є доволі розрізненими нотатками, які сам філософ не підготував до друку, і загальну ідею яких необхідно ще збагнути. Ще більш складне і важке завдання для читача являє собою розуміння робіт М. Гайдеггера, який на всіх етапах свого творчого розвитку розвивав власну оригінальну термінологію, мав особливий авторський стиль, що межує з поезією.

Крім того, в творчості філософа поєднувалися конструктивні та смислові елементи досить різних філософських течій: феноменології, філософії життя, концепцій Гуссерля, Дільтея, елементи філософії досократиків, які важко несуперечливо об'єднати без застосування особливих методів аналізу. Нарешті, необхідність порівняння позиції дослідників із рядом лінгвістичних теорій також передбачає використання спеціальних процедур інтерпретації.

По-друге, особливо складно застосовувати метод або набір процедур для розгляду самого герменевтичного методу. Ситуація нагадує рекурсію в логіці, коли необхідно створювати опис або давати визначення досліджуваного об'єкта всередині нього самого, тобто досліджуваний об'єкт виявляється частиною власного опису. Інакше кажучи, герменевтична методологія, яку прагнуть створити філософи, звертається на розуміння самого методу герменевтики. Насправді в цьому немає якогось принципового ускладнення, легко помітити, що все свідоме життя людини протікає в межах постійної рекурсії: ми займаємося самооцінкою і усвідомленням власної свідомої діяльності, тобто інтерпретуємо наш власний інструмент інтерпретації.

Важливо бачити сучасну філософську герменевтику в контексті уявлень про трансформацію дискурсивних практик і про їх вплив на формування філософських теорій. Герменевтика як теорія розуміння і інтерпретації сама виступає як сім'я дискурсивних стратегій, умовно поєднаних в одне ціле, і такою, що являє собою новий тип комунікації з першоджерелом філософського знання, що принципово для розуміння окремих його компонентів. Дуже важливо усвідомлювати взаємозв'язок філософської герменевтики з філософією мови та теоретичну невизначеність найбільш важливих елементів герменевтичного дискурсу.

Ми керуємося розумінням того, що кожна значна філософська теорія, не кажучи вже про філософські напрями, виробляє, встановлює новий власний стиль і навіть порядок дискурсу і саме філософська герменевтика і є цей новий порядок, який так чи інакше був присутній у всіх без винятку напрямих філософії XX ст.:

феноменології, екзистенціалізмі, аналітичній філософії, марксизмі, психоаналізі та ін. Цей інтерпретуючий дискурс проникає у сутність сучасної філософії, і є її квінтесенцією і основним мотивом. Отже, герменевтичний логос є ніби «розплесканим» у багатьох теоріях, незважаючи на їхні, часто принципові, відмінності.

У своїй теоретичній основі дисертацію побудовано на наукових здобутках зарубіжних і вітчизняних філософів. Серед німецьких філософів, що так чи інакше осмислювались та переосмислювались дисертантом, слід назвати таких мислителів, як Ф. Аст, Ф. Шлейєрмахер, В. фон Гумбольдт, В. Дільтей, Ф.Брентано, А. Майнонг, Е. Гуссерль, К.-О. Апель, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер та ін.

У процесі написання дисертаційної роботи використовувалися праці сучасних зарубіжних дослідників, які зробили певний внесок у розвиток методології філософії, проблем інтерпретації та аналізу текстів, таких як Т. Ван Дейк і В. Кінч [31], Н. Арутюнова [12], В. Бабушкін [14], Ж. Гронден [65; 66; 306–309], С. Гурін [70], Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі [77; 78], Л. Єльмслев [110], Т. Кларк [123], І. Кобозєва [124], Е. Корет [127], Дж. Лайонз [138], М. Фуко [202; 203], Ю. Хабермас [204; 205], Г. Шпет [236–240].

Серед досліджень у царині історії герменевтики і філософської методології, на які безпосередньо покладался дисертант, особливо слід відзначити праці вітчизняних авторів: Є. Аляєва [4; 5], В. Андрущенко [7], Є. Андроса [6], Є. Бистрицького [27–29], І. Бичка [30], А. Богачева [22–24], В. Возняка [35], С. Возняка [36], О. Висоцької [38], П. Гнатенка [57; 58], І. Голубович [59], Г. Горак [60], В. Горського [61], А. Єременко [111; 112], Г. Заїченко [115; 116], В. Кебуладзе [121; 122], С. Кримського [130], О. Кулика [132; 133], С. Куцепал [135; 136], А. Лоза [141-143], В. Ляха [144; 145], М. Мінакова [152], І. Мозгового [153], В. Окорокова [157], Т. Павлової [158], В. Палагути [159], В. Петрушенко [163], М. Поповича [167; 168], С. Пролєєва [169], В. Пронякіна [170; 171], С. Секунданта [185], В. Табачковського [193], О. Токовенка [197; 198], О. Халапсіса [218], Н. Хамітова

[219], О. Хоми [222], Ю. Шабанової [229; 230], С. Шевцова [232], В. Шинкарука [234], Я. Шрамка [241], В. Ярошовця [243–245] та ін. Власні наукові дослідження Дубініної В.О. відображені в наукових публікаціях [89-109], [285-286].

Методологія дослідження історії філософської герменевтики повинна включати методи, які використовуються для аналізу складних за своєю структурою утворень, наприклад, у дослідженнях мови. Йдеться про поєднання методів синхронії і діахронії, що досить широко застосовуються в сучасній лінгвістиці. Це дозволяє розглянути герменевтичну філософію щонайменше в двох основних аспектах: по-перше, з погляду її відповідності певній філософській традиції необхідно вивчити історико-філософські передумови творчості філософа; по-друге, розглянути ставлення герменевтичної філософії до провідних філософських напрямів сучасності, які й самі є частиною історії філософії, такі як феноменологія, комунікативна філософія, аналітична філософія тощо.

Також принцип синхронії дозволяє досліджувати філософську герменевтику як цілісну філософську позицію, окремі частини якої не розділені жорсткими межами. Сама герменевтика покладається на методи історичної та філологічної науки, теорією пізнання якої є саме герменевтика, тобто діяльність розуміння і інтерпретації. Зважаючи на цю логіку, представники філософської герменевтики часто відстоювали певний плюралізм в теорії пізнання: «Методологія, виходячи з принципового визнання «плюралізму» наук і їх методів, повинна в своїх інтересах вимагати такого ж плюралізму «теорій пізнання». <...> Саме не «теорія пізнання», а теорії пізнання – ось, що потрібно методології. «Теорії пізнання» в цьому сенсі – це перш за все теорії методів дослідження, за допомогою яких предмет з предмета «дослідження» перетворюється на предмет пізнання. «Теорії пізнання» суть теорії спостереження, самоспостереження, експеримент, тлумачення і т. ін.» [239, с. 319].

Особливий аспект методології дослідження стосується розуміння герменевтичної філософії та її проблем. Досить вкорінене і навіть традиційне розуміння філософії як науки або як специфічного типу наукового мислення, як

особливої форми духовної діяльності або як особливого феномена культури – всі ці підходи, що розглядаються в межах будь-якої сучасної методології, в більшій чи меншій мірі є неприйнятними для відображення позиції філософської герменевтики.

Не відкидаючи в принципі жодного з можливих визначень, герменевтика розуміє філософію і філософування як мистецтво створення і інтерпретації текстів, в яких, незалежно від їх характеру, мовних і психологічних особливостей, представляються, розглядаються і розв'язуються філософські проблеми. Можлива і зворотна ситуація, коли поява у філософії нових проблем несподівано вводить в коло філософських текстів ті джерела, які раніше такими не вважалися. Наразі герменевтична реконструкція філософських сенсів часто здійснюється на основі таких текстів, які не можуть однозначно вважатися філософськими, якщо розуміти філософію тільки як науку або як особливий тип наукового мислення.

Якщо розуміти філософію як творчість, як мистецтво створювати смисли і оперувати ними, то зрозуміло, що текст є тим полем, на якому розгортається справді герменевтична рефлексія. І лише після цього ми можемо приписати філософії ті ознаки, які, як правило, і домінують у визначеннях: філософія як наука, філософія як феномен культури, форма суспільної свідомості й ін. У підсумку всі подібні визначення можуть бути прийняті лише як окремі специфікації предмета філософії.

Те, що прагне реконструювати філософська герменевтика, є продуктом філософської рефлексії, внутрішнього смислозаглиблення. Лише з огляду на це, можна виявити більш-менш глибинну відповідність філософії та її об'єктів. Можливо, саме в цьому і криється причина постійної невідповідності між тими чи іншими філософськими побудовами та процесом життя, власне феноменальними структурами буття. Вкрай важливо відмежувати суто життєву, буттєву проблематику, незалежно від того, має вона особистісний або соціальний характер, і проблеми філософії, справжнє походження і специфіка яких є сферою активних наукових дискусій.

Все це важливо мати на увазі саме в ході дослідження філософської герменевтики, яка на всіх етапах свого розвитку відповідає методологічній установці Е. Гуссерля, який писав про «...глибоко істотні і навіки незабутні відмінності між ідеальним і реальним законом, між нормуючим і причинним регулюванням, між логічною і реальною необхідністю, між логічною і реальною підставою. Ніяка мислима градація не може скласти перехід між ідеальним і реальним» [325, с. 68].

Специфіка герменевтичної філософії саме і полягає у спробі зберегти реальність в її смисловій направленості до нашого мислення і в той же час змінити погляд на феномен так, щоб зняти цю непосредність, перетворити її на акт смислоутворення, тобто зрозуміти, зафіксувати феномен у формах смислу.

Отже, самовизначення герменевтичної філософії покликане сприяти підвищенню історико-філософської коректності дослідження, оскільки воно принципово не орієнтує автора на вибір того чи іншого методологічного шаблону, що дозволяє наблизитися до сутності проблем, що розглядаються.

Слід розуміти, що розвиток філософської герменевтики протягом усієї її історії був не простим і прямолінійним процесом, а протікав по тих досить «звивистих руслах», які виникали в духовній культурі конкретного історичного періоду. Більш коректно можна сказати, що ці шляхи надавалися в розпорядження тлумачів, і це було пов'язано з особливостями суспільно-політичного, національного і релігійного розвитку того чи іншого народу. Не останню роль на цьому шляху відігравали також випадкові фактори і обставини, наприклад, тогочасна інтелектуальна мода, яка змушувала дослідників рухатися наосліп, часто досягаючи результату, якого вони зовсім не очікували. Ми вже згадували про романтичні метафори, дуже популярні у свій час.

Можна знайти приклади подібних захоплень і в наші дні. «Смерть автора», «смерть суб'єкта» тощо показують сучасну зачарованість деяких філософів тим, що можна назвати «естетикою завершального жесту». Сучасна філософська

герменевтика є рівновіддаленою як від процедур нігілізації постмодерної філософії, так і від примітивного редукціонізму позитивістських теорій. Не меншу роль, на наш погляд, повинне відіграти принципове дистанціювання герменевтики від спокус соціологізму і психологізму, які перетворюють метафізичний дискурс на нескінчене поневір'яння по закутках і задвірках несвідомого або роблять його залежним від потреб політичного моменту.

Методологічною основою дисертаційного дослідження став історико-філософський аналіз, що дозволив простежити контекст і умови виникнення філософської герменевтики, а також динаміку її тлумачень у різних концепціях представників німецької філософії. Цей метод також є вдалим для визначення подальших трансформацій філософської герменевтики і перетворення її на герменевтичну філософію. Отже, базою дисертаційного дослідження є *історико-філософський метод* у його найбільш узагальнюючій формі. Він обумовлює взаємозв'язок філософії та її історії, філософських проблем і того інтелектуального контексту, в якому вони виникали і розглядалися. Серед методів історико-філософського дослідження, що послідовно виникали в історії філософії і в подальшому вже ніколи не зникали з арсеналу фахівців, слід визначити буквальний *описовий метод*, який В. Віндельбанд називає «наївним» і який при всій своїй наївності і недовершеності акцентує увагу на історичній і текстуальній достовірності при розгляді філософських текстів [33, с. 21]. Слід відзначити також те, що і сам Віндельбанд користується описовим методом в ході аналізу систем західної філософії XIX ст. [див. 34].

Другим методом історико-філософського аналізу є *генетичний метод пояснення*, який включає в себе психологічне пояснення, яке апелює до особистості та індивідуального творчого шляху філософа, прагматичне пояснення, яке намагається вивести ідеї філософа з тих проблем, які не розв'язали його попередники, та культурно-історичний метод, який вбачає в розвитку філософії відображення культурного та інтелектуального прогресу людства [33, с. 21].

Ці методи історико-філософського дослідження не втратили своєї актуальності й донині і широко використовуються в нашому дисертаційному дослідженні. Так, *культурно-історичний метод* дозволяє розглядати становлення філософської герменевтики як відображення більш широкого і більш важливого процесу або соціального і культурного запиту – потреби розуміння всіх аспектів людського життя, тонких смислових нюансів культури кожного народу. Крім того, з цієї позиції герменевтична філософія є прямим нащадком європейської метафізики, її продовженням у сферу філософії мови, сенсу, розуміння та інтерпретації.

Серед іншого треба прояснити один термінологічний аспект нашого дослідження. Зазвичай, якщо інше не зумовлене завданнями дослідження, ми використовуємо поняття «сенс» і «смысл» як синонімічну пару. Але, наслідуючи Ф. де Соссюра, який вважав, що синонімів у мові взагалі не існує, ми розрізняємо ці поняття, віддаючи перевагу слову «смысл», яке вказує на процес і продукт людського мислення, походить від праслов'янського **mysliti* і в такому значенні присутнє у всіх без виключення слов'янських мовах. У цьому значенні воно співмірне з давньогрецьким коренем *νοῦς* – ум, розум і його численними похідними, наприклад, *διάνοια* – мисль, дух, розум, розумна діяльність, свідомість; або також *ἐπίνοια* – думка, винахід [87]. Зазначимо також, що у феноменології Е. Гуссерля, яка розглядається в нашому дослідженні як безпосереднє філософське джерело сучасної герменевтики, поняття *νόημα* використовується для визначення саме смислу в його відношенні до мислення, думки, розуміння.

Витоком цього слова вважається праїндоевропейський корінь **mūdh-* «палко бажати», до чогось прагнути, а його дериват **mūd-slio-* перекладається як мисль, думка, смисл. У цьому разі ми спираємося на авторитетний «Етимологічний словник індоевропейської мови» Юліуса Покорни [368, с. 743].

У латинському слові *sens*, в свою чергу, акцентується увага також на чуттєвому сприйнятті і до значення цього слова додається елемент сенсуалізму, що

не завжди доречно в контексті розгляду процедур інтерпретації духовної діяльності людини. Так *sensibilis* означає те, що чуттєво сприймається, чуттєво помітне і т. ін. В такому подвійному значенні це слово використовується і в сучасних європейських мовах. Наприклад, німецьке слово *der Sinn* також має два основні значення – чуттєве сприйняття, наприклад, *stumpfe Sinne* – притуплені почуття, але також – і смисл, свідомість і т. ін. Можливо, саме через цю двозначність німецького слова Гуссерль і використовує давньогрецьке слово «*ноема*» і його похідні, такі як «*ноематична діяльність*», «*ноематичний горизонт свідомості*» тощо. На нашу думку, саме слово «смысл» більш точно передає в українській мові цей важливий аспект герменевтичної інтерпретації як продукування думок, як розумову і розумну діяльність свідомості.

Отже, в тих випадках, в яких бажано підкреслити саме діяльність свідомості як процедуру розуміння і створення певного ідеального змісту, ми будемо використовувати слово «смысл», що більш точно вказує на духовну складову цього процесу.

Продовжимо розгляд методів історико-філософського дослідження. Найбільш довершеним і саме науковим методом дослідження філософських концепцій Віндельбанд вважає *метод історичної критики*, який здатен відволіктися від особистісних установок дослідника, з одного боку, і не піддатися впливу тієї філософської системи, яка досліджується [33, с. 21]. Важливим внеском у розвиток цього методу стали досягнення філологічної науки, яка дозволяє віднайти тверду наукову основу для дійсно об'єктивного аналізу історико-філософського матеріалу. Серед інших ми активно використовуємо *етимологічний підхід*, який дозволяє віднайти вихідний сенс важливого терміну, а також відстежити його історичні та культурні трансформації.

У цьому ж аспекті також важливими є методи синхронії та діахронії в контексті різних підходів до філософських текстів. Так, філософська герменевтика розвивалася діахронічно, тобто у плині часу, і на кожному етапі свого розвитку вона

мала певні особливості, що відрізняли її від інших епох. Але водночас на кожному етапі герменевтична філософія зберігала деякі важливі характеристики, які дозволяють сприймати її як цілісну філософську позицію, тобто синхроністично. Наприклад, усталеною формою герменевтичної філософії є метафізичний дискурс, а також філософський ідеалізм, орієнтація на духовну складову мови, свідомості та процедур інтерпретації і розуміння. Герменевтика (принаймні, німецька герменевтика) завжди зберігала цю тенденцію, і це є однією з найбільш суттєвих характеристик герменевтичної традиції.

Один із найважливіших методів, які використовуються в дисертаційній роботі, є *компаративний метод*, який дозволяє проаналізувати можливості та доцільність зведення всієї культури до системи смислів, які є головною метою герменевтичної інтерпретації. *Компаративний аналіз* дав змогу не лише зіставити міркування філософів у межах розвитку філософської герменевтики, а й визначити, як вони співвідносяться з ідеями критиків герменевтики. На підставі етимологічного аналізу найважливіших концептів філософської герменевтики вдалося виявити вихідний сенс цих понять, їх історичні, соціокультурні та лінгвістичні трансформації, а в підсумку – їх відносну релятивність.

Отже, компаративний підхід у цьому дослідженні має подвійне завдання; по-перше, необхідно зіставити філософсько-герменевтичні концепції самих творців герменевтики, оскільки остання не являє собою єдину філософію. Розбіжності між різними авторами в межах самої філософської герменевтики можуть бути доволі суттєвими, наприклад, між вченням Ф. Аста та Г.-Г. Гадамера або Ф. Шлейєрмахера і М. Гайдеггера. Лише детальний компаративний аналіз у поєднанні з іншими методами може виявити тонкі лінії смислових перетинів, що притаманні цим герменевтичним концепціям. Слід відзначити також, що компаративний аналіз не можна здійснити без урахування того мовного матеріалу, який лежить в основі філософського смислу будь-якої концепції. Інакше кажучи, порівняння текстів Платона і Гуссерля неможливе, якщо не взяти до уваги той факт, що перший писав

давньогрецькою, а другий – німецькою мовою. Традиційний переклад без додаткового етимологічного і морфологічного аналізу не може дати ніякого цінного порівняння позицій двох мислителів, скажімо, по відношенню до поняття «ейдос», «ейдетичне», яке вони обидва використовують. Наприклад, Платон у багатьох випадках використовує це слово в його повсякденному сенсі, тобто як «образ», «зовнішній вигляд», зовсім не маючи на увазі свій ідеальний світ, тоді як Гуссерль вводить поняття ейдетики саме як споглядання сутності речей, як заміну німецького слова *das Wesen* – сутність, про що сам пише в першому томі своєї праці «Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії» [71, с. 23–24].

Отже, філософська компаративістика в тих випадках, коли вона стосується порівняння авторів різних культур, мов, епох, коли це необхідно, повинна враховувати певний елемент неперекладності термінів, смислів, понять з однієї філософської мови на іншу. Процедура зіставлення саме і полягає в тому, щоб визначити той вихідний смисл, який вкладав кожен автор у той чи інший термін, хоча загалом у ряді випадків і це неможливо.

В роботі з текстами загальнометодологічну основу складали надбання історико-критичного та *системно-структурного* підходів. Також провідну роль у дисертаційній роботі відіграв *міждисциплінарний підхід*, який у межах історико-філософського дослідження передбачає синтез не тільки норм наукового дослідження першоджерел, а й теоретичні ідеї і принципи, що визначають напрями дослідження об'єкта.

Найбільш важливими міждисциплінарними перетинами філософської герменевтики є, звісно, перетини з гуманітарними науками, а також певними розділами загальної психології і антропології. Загалом поруч із філософською герменевтикою традиційно знаходяться інші поля герменевтичного дискурсу. Це філологічні науки, історичне пізнання, психологічні теорії, які описують свідомість, особистість, психологічні стани і мотивацію людини. На наш погляд, поруч із такими супутниками філософської герменевтики міждисциплінарність перш за все

полягає в тому, щоб, використовуючи матеріал цих наук, зберегти сутнісний, евристичний потенціал найбільш герменевтичної філософії, яку ми розуміємо насамперед як метафізичну теорію.

Цілісну історико-філософську ретроспективу ідей філософської герменевтики забезпечила єдність *культурно-історичного* та *парадигмального* підходів, які дають можливість усвідомити особливості розуміння ролі та завдань герменевтики у різні історичні періоди, в різних наукових і філософських парадигмах.

У ході дослідження були використані загальнонаукові та філософські методи пізнання, насамперед дедукція, яка допомогла надати авторському погляду послідовності та простежити важливі причинно-наслідкові зв'язки, та індукція, що дала змогу в результаті вивчення окремих міркувань філософів узагальнити їх на рівні філософських концепцій, тенденцій чи парадигм. Застосування герменевтичного методу є майже принциповим для аналізу витоків і розвитку найбільш філософської герменевтики. Досить часто тексти засновників філософської герменевтики потребують використання особливих процедур інтерпретації, оскільки автори не висловлювали свою позицію досить чітко і однозначно. *Феноменологічний метод* дозволив побачити у розвитку філософської герменевтики ейдетичну складову, вказати в цьому процесі на ті позиції і поняття, які роблять сучасну герменевтичну філософію також і фундаментальною метафізичною теорією. Завдяки методу категоріального аналізу вдалося з'ясувати сутнісне значення категорій сенсу, свідомості, інтенціональності, темпоральності тощо.

У певному сенсі герменевтична філософія, яка розглядається, сама підлягає герменевтичному аналізу і є об'єктом для самої себе. До того ж, герменевтичні дискурси не є чимось єдиним, однорідним і монолітним, швидше за все вони нагадують різому – досить хаотичне і не систематизоване сплетіння методів, підходів, процедур інтерпретації, кожний із яких має свою роль і значення.

Філософська робота, яка висвітлює настільки обширну і неоднозначну тему, не може уникнути смислових повторів, перехрещень, особливо в ключових пунктах. Філософська герменевтика не була створена і представлена в готовому вигляді як деяка авторська позиція. Ми не можемо казати про герменевтику як про єдину теорію, як наприклад, вимовляємо слова «філософія Канта» або «платонізм». Навіть творці герменевтики часто сприймали її як допоміжну дисципліну, метою якої є щось важливе, однак те, що знаходиться за межами самої герменевтики. Техніка або методологія пошуку сенсу, при цьому і сам він як такий, були лише впізнаваним позначенням для чогось невисловленого, чогось найважливішого, сутнісного, екзистенціально значущого.

Унаслідок цього наша робота – це перш за все збирання сегментів, розрізнених фрагментів герменевтичного дискурсу в німецькій і німецькомовній гуманітарній традиції останніх двох століть, оскільки саме тут герменевтика поступово і непереможно набувала ознак метафізичної теорії, форми завершення західно-європейської метафізики або, в будь-якому разі, її значного прогресу та оновлення.

Важливим методологічним принципом, яким ми керувались у своїй роботі, є *принцип ризоматичності* або власне ризоми, своєрідний концепт-метафора, який ввели у філософію Ж. Делез і Ф. Гваттарі [78]. Власне герменевтична філософія у своїх численних проявах і представниках і є специфічною ризомою, що відображає також певну логіку смислу, логіку культури, в якої немає чогось найважливішого, так само, як і не існує найголовнішої або найважливішої культури.

Усі об'єкти герменевтики так само як і вона сама є ризоматичними структурами, тобто зовсім і не структурами, а швидше – живим конгломератом сенсів, які потребують не активного втручання інтерпретатора-герменевта, а швидше подорожі, руху вздовж смислових ліній і їх перетинів. У цьому відношенні ризома нагадує карту, а не методологічний шаблон: «...ризома – карта, але не калька. Складати карту, але не робити кальку. <...> Якщо карта протиставлена

кальці, то це тому, що вона повністю розгорнута в напрямі експерименту, пов'язаного з реальністю. Карта не репродукується замкнутим на собі несвідомим, вона його конструює. <...> Вона сама складає частину ризоми. Карта відкрита, вона здатна на зв'язок у всіх своїх вимірах, демонтована, оборотна, вона схильна до постійних модифікацій. Вона може бути розірвана, перевернута, адаптована до будь-яких способів збирання, над нею можуть працювати індивід, група або соціальна формація. Можна намалювати її на стіні, сприйняти як твір мистецтва, її можна побудувати у вигляді політичної акції або медитації. Це може бути одна з найважливіших характеристик ризоми – бути завжди у формі множинності» [279, с. 20].

Це звісно ж не означає, що смисловий простір герменевтичної філософії є принциповим хаосом, коли все пов'язане одне з одним, але система зв'язків не встановлена. Завданням герменевтики є швидше за все не встановлення системи між живими елементами смислу, але розв'язування, розплутування численних коренів смислів і семантичних зв'язків між ними. Проте навіть у разі відсутності чіткої системи в історії формування герменевтичного смислового простору ми прагнули надати нашому розгляду системний характер, простежуючи тонкі зв'язки і пункти перетину між різними авторами та концепціями, оскільки всі вони в кінцевому підсумку додавали ті чи інші компоненти для формування цілісної картини.

Висновки до першого розділу

Показано, що сучасна герменевтика представлена трьома відносно самостійними гілками або сферами дискурсу. Ця дисципліна ще біля своїх витоків позиціонувалася не тільки як загальна теорія розуміння і інтерпретації, а і як певна методологія, яка здатна висвітлити фундаментальні проблеми гуманітарної науки, розробити універсальний інструментарій, що має високу евристичну цінність. Ці

два підходи до розуміння герменевтики (тобто як загальної теорії та методології) дуже швидко були доповнені третім – окремими герменевтичними дослідженнями, що проводилися у царині гуманітарного знання.

Герменевтика являє собою відкриту дискурсивну систему, механізм, який розгортає сенс, мережу, що вловлює тонкі ноематичні зв'язки, які конгеніальні тетичній структурі свідомості. Герменевтична методологія і сам герменевтичний дискурс за визначенням уникають будь-яких форм редукціонізму, і в цьому аспекті є прямим продовженням і логічним розвитком кола ідей класичної західноєвропейської метафізики. В цій ролі філософська герменевтика протистоїть усім формам редукціонізму, таким як фізикалізм, логіцизм, семіотика, психоаналіз тощо.

За своєю суттю герменевтика являє собою внутрішню методологію для філософії. Інтерпретація при цьому є процедурою, яка ніколи не завершується, це своєрідне споглядання за споглядачем, за яким споглядає сам предмет споглядання. Це логічна і семантична колізія, що відображалась у різні часи у різних культурах. Герменевтика стверджує не просто певну автономність тексту від його творця, його умовне самостояння, внутрішнє життя, але й активність продуктів культури, які самі виконують роль агентів впливу. Те, що інтерпретує інтерпретатор, інтерпретує його самого. З цього приводу спадає на думку відома фраза Ніцше: «Якщо ти довго дивишся в безодню, то безодня теж дивиться в тебе». Невичерпність смислового потенціалу продуктів культури, їх принципова незавершеність, неможливість підігнати сенс під певні формальні принципи та структури самі по собі роблять герменевтику доволі популярною методологією.

Сенс, який прагне віднайти герменевтика, не належить тільки до природи або тільки до людської активності, до діяльності уяви, хоча ми можемо говорити про істину природних речей самих по собі, особливо в тих випадках, коли йдеться про живу природу. Описуючи цей підхід, слід зазначити, що сенс зустрічається принаймні в чотирьох основних позиціях, переходячи від природних до суто

ментальних і культурних форм. Також і в структурі самого смислу можна виділити постійно присутній бінаризм, який, власне, і заважає створити повноцінну і адекватну очікуванням загальну теорію герменевтики. Наразі подібні теорії є можливими лише в загальному вигляді, а також у локальних дослідженнях, кожне з яких створює свій вид герменевтичного дискурсу, враховуючи специфіку матеріалу, з яким має справу.

Показано, що при розгляді сенсу ми повинні так чи інакше враховувати дві його сторони – матеріальну форму – форму слова і мови і ментальну – форму людської думки і особистісного змісту. Спроба розглядати смисл тільки як матеріальну структуру, якою можливо об'єктивно оперувати, призводить до значного збіднення і формалізації будь-якого дослідження в цій сфері. Розгляд смислу переважно з погляду його внутрішнього, суб'єктивного змісту в свою чергу призводить до значної довільності герменевтичних трактувань. Залежно від цілей і завдань конкретного дослідження на перший план може виходити одна з онтологічних складових сенсу, але в кінцевому підсумку в полі зору будь-якого дослідника повинні утримуватися і зовнішня, і внутрішня його форма.

Для загального розуміння філософської герменевтики і її розвитку у Німеччині в останні два століття є принциповим усвідомлення того, що цей напрям досліджень і царина філософського дискурсу розвивалися під безпосереднім впливом феноменології, яка є необхідною метафізичною основою будь-якого герменевтичного дискурсу, що претендує на загальність.

Традиційним предметом герменевтики є розуміння – розсуд і освоєння смислових горизонтів, які представлені в текстових формах. Тексти можуть бути написані природними мовами, а також умовними мовами інших мистецтв. В умовному сенсі текстом є будь-який слід цілеспрямованої людської діяльності – побут, архітектура, інші пластичні мистецтва тощо. Власне герменевтика і є спосіб читання та інтерпретації текстів, причому саме методологія роботи з текстами дозволяє створювати способи інтерпретації всіх інших культурних феноменів.

У своїх найбільш розвинених теоретичних формах, сучасна філософська герменевтика являє собою всеохопну онтологічну модель, яка не відкидає нічого з того, чим займалася онтологія протягом трьох останніх тисячоліть, однак додає до традиційних онтологічних проблем питання мови і смислу. Отже, філософська герменевтика є закономірним продовженням європейської філософії, яку активно розширює завдяки освоєнню нових смислових полів.

У своєму дослідженні ми розширюємо уявлення про загальний характер філософської герменевтики, про те, що саме її існування є закономірним продовженням метафізичного запитування світу. Герменевтика, що розуміється таким чином, є ідеалом філософського пізнання, вистражданого всією історією західноєвропейської метафізики. Саме тому філософська герменевтика є закономірною тематизацією з боку мови і розуміння сенсу традиційних проблем європейської метафізики та продовження її питань у сфері складної, багаторівневої структури смислу і смислової діяльності. Царина смислоіснування і смислоутворення є своєрідною рецепцією класичної онтології, новим її змістом і сенсом існування герменевтики як загальнофілософської методології.

Важливо бачити сучасну філософську герменевтику в контексті уявлень про трансформацію дискурсивних практик і про їх вплив на формування філософських теорій. Герменевтика як теорія розуміння і інтерпретації сама є сукупністю або сім'єю інтерпретативних моделей, умовно поєднаних в одне ціле, і являє собою новий тип комунікації із самими екзистенційними витоками філософського знання, що принципово для розуміння окремих його компонентів. Принципово важливо розуміти, що герменевтична філософія в своїх найбільш сучасних формах – це і є філософія мови, яка намагається представити і реконструювати всі доступні людині смисли.

Герменевтика як теорія розуміння і інтерпретації сама є сукупністю або сім'єю дискурсивних стратегій, умовно поєднаних в одне ціле і таким, що являє собою новий тип комунікації з першоджерелом філософського знання, що

принципово для розуміння окремих його компонентів. Дуже важливо усвідомлювати взаємозв'язок філософської герменевтики з філософією мови та теоретичну невизначеність найбільш важливих елементів герменевтичного дискурсу.

Специфіка герменевтичної філософії полягає у спробі зберегти реальність у її інтенціональній віднесеності до нашої свідомості і в той же час змінити погляд свідомості на феномен таким чином, щоб зняти цю безпосередність, перетворити її на акт смислоутворення, тобто зрозуміти, зафіксувати феномен у формах думки і слова.

Розвиток філософської герменевтики протягом усієї її історії був не простим і прямолінійним процесом, а протікав по тих досить «звивистих руслах», які виникали в духовній культурі конкретного історичного періоду. Більш коректно можна сказати, що ці шляхи надавалися в розпорядження тлумачів, і це було пов'язане з особливостями суспільно-політичного, національного і релігійного розвитку того чи іншого народу.

Зауважимо, що принцип ризоми використовувався як загальний підхід до розуміння філософської герменевтики і важливий методологічний принцип. Саме герменевтична філософія у своїх численних проявах і представниках і є специфічною ризоною, що відображає також певну логіку смислу, логіку культури, в якій немає чогось найважливішого, так само, як і не існує найголовнішої або найважливішої культури. Всі об'єкти герменевтики так само як і вона сама є ризоматичними структурами, тобто зовсім і не структурами, а швидше за все – живим конгломератом сенсів, які потребують не активного втручання інтерпретатора-герменевта, а швидше подорожі, руху вздовж смислових ліній і їх перетинів. У цьому відношенні ризома нагадує карту, а не методологічний шаблон.

Список використаних джерел до першого розділу:

1. Абрамов С. Р. Герменевтика реформации и ее вклад в современную теорию интерпретации сакрального текста / С. Р. Абрамов // *Studia Linguistica*. – Санкт-Петербург : Тригон, 2000. – Вып. 9. – С. 90–96.
2. Адорно Т. В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / Т. В. Адорно. – Москва : Канон ; РООИ «Реабилитация», 2011. – 191 с.
3. Александрова А. В. История философии как опыт нескончаемой философской интерпретации текста / А. В. Александрова // *Вісник НАУ. Філософія. Культурологія*. – 2008. – № 1 (7). – С. 5–9.
4. Аляев Г. Е. Метафізика особистості у філософії С. Франка / Г. Е. Аляев // *Філософська і соціологічна думка*. – 1993. – С. 43–50.
5. Аляев Г. Е. О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю) / Г. Е. Аляев // *Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры* / под ред. Владимира Поруса. – Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – С. 17–28.
6. Андрос Є. І. Інтелект у структурі людського буття / Є. І. Андрос. – Київ : Стилос, 2010. – 358 с.
7. Андрущенко В. П. Історія соціальної філософії. Західноєвропейський контекст / В. П. Андрущенко. – Київ : ТанDEM, 2000. – 406 с.
8. Апаева А. Ю. История герменевтики от Шлейермахера до Гадамера / А. Ю. Апаева // *Вестник РГГУ. Философия, социология, искусствоведение*. – 2013. – № 1. – С. 60–71.
9. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл Отто Апель. – Москва : Логос, 2001. – 344 с.
10. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Карл Отто Апель // *Вопросы философии*. – 1997. – № 1. – С. 76–92.

11. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под ред. З. Н. Микеладзе. – Москва : Мысль, 1978. – Т. 2. – 687 с.
12. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс / Н. Д. Арутюнова // Теория метафоры : сборник / общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 5–32.
13. Атаманских Е. А. Герменевтика, плюрализм и неофрейдизм / Е. А. Атаманских, К. Н. Любутин, А. В. Перцев // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 179–293.
14. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки: критический анализ / В. У. Бабушкин. – Москва : Наука, 1985. – 217 с.
15. Беляев Д. А. История конституирования философской герменевтики. Тропы эстетической экспликации / Д. А. Беляев, В. И. Лукьянчиков // Манускрипт. – Тамбов : Грамота, 2019. – Т. 12, вып. 5. – С. 87–90.
16. Бессонов Б. Н. Герменевтика. История и современность / Бессонов Б. Н. // Х.-Г. Гадамер. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 5–36.
17. Бессонов Б. Н. Мировоззренческий смысл и идеологическая направленность философской герменевтики / Бессонов Б. Н. // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 270–300.
18. Биbihин В. В. Из рассказов и бесед А. Ф. Лосева / В. В. Биbihин // Лосев А. Ф. Имя: сочинения и переводы / А. Ф. Лосев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1997. – С. 489–526.
19. Биbihин В. В. Слово и событие / В. В. Биbihин. – Москва : Эдиториал УРСС, 2001. – 280 с.
20. Биbihин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару / Владимир Биbihин. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 536 с.

21. Бласс Ф. Б. Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка : [пер. с нем.] / Ф. Б. Бласс. – Москва : Ленанд, 2016. – 202 с.
22. Богачев А. Л. Філософська герменевтика / А. Л. Богачев. – Київ : Курс, 2006. – 405 с.
23. Богачев А. Л. Раціональна герменевтика Нового часу / А. Л. Богачев // *Sententiae*. – 2011. – Т. XXV (№ 2). – С. 27–41.
24. Богачев А. Л. Філософський початок герменевтики / А. Л. Богачев // *Філософська думка*. – 2011. – № 5. – С. 60–75.
25. Богин Г. И. Филологическая герменевтика : учеб. пособие / Г. И. Богин. – Калинин: Калининский гос. университет, 1982. – 84 с.
26. Брайович С. М. Герменевтика и религиозная традиция / С. М. Брайович // *Герменевтика: история и современность. Критические очерки* / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 204–215.
27. Быстрицкий Е. К. Концепция понимания в исторической школе философии науки / Е. К. Быстрицкий // *Вопросы философии*. – 1982. – № 11. – С. 142–149.
28. Быстрицкий Е. К. Научное познание и проблема понимания / Е. К. Быстрицкий. – Киев : Наукова думка, 1986. – 134 с.
29. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие / Е. К. Быстрицкий. – Киев : Наукова думка, 1991. – 200 с.
30. Бычко А. К. У истоков христианского иррационализма / А. К. Бычко. – Киев : Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
31. Ван Дейк Т. А. Стратегии понимания связного текста / Т. А. Ван Дейк, В. Кинч // *Новое в зарубежной лингвистике*. – Москва : Прогресс, 1988. – Вып. XXIII : Когнитивные аспекты языка. – С. 154–207.
32. Варшавський О. П. Концепція мови в онтології Мартіна Гайдеггера (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 –

історія філософії / Олександр Павлович Варшавський. – Дніпропетровськ, 2004. – 20, [1] с.

33. Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд. – Киев : Тандем, 1995. – 368 с.

34. Виндельбанд В. История новой философии : в 2 т. / В. Виндельбанд. – Москва : Гиперборея ; Кучково поле, 2007. – Т. 2: От Канта до Ницше. – 512 с.

35. Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума : опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк. – Киев : Редакция журнала «Самватас», 1994. – 340 с.

36. Возняк С. В. Фундаментальна онтологія Мартіна Гайдеггера як концептуальна передумова його розуміння мислення : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / Степан Володимирович Возняк. – Дніпропетровськ, 2013. – 18, [1] с.

37. Вольф Ф. А. Что такое классическая филология? Очерк науки древности : [пер. с нем.] / Ф. А. Вольф. – Москва : Либроком, 2012. – 96 с.

38. Висоцька О. Є. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства) / О. Є. Висоцька. – Дніпропетровськ : Інновація, 2009. – 316 с.

39. Габитова Р. М. К публикации «Герменевтики» Ф. Д. Э. Шлейермахера / Р. М. Габитова // Общественная мысль: исследования и публикации. – Москва : Наука, 1993. – Вып. IV. – С. 220–224.

40. Габитова Р. М. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера / Р. М. Габитова // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 61–96.

41. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.

42. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ханс-Георг Гадамер. – Київ : Юніверс, 2000. – Т. 1 : Герменевтика I. – 464 с.

43. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ганс-Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2000. – Т. 2. : Герменевтика II: Доповнення 478 с.
44. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Ганс-Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2001. – 288 с.
45. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – 368 с.
46. Гадамер Г. Г. О круге понимания / Г. Г. Гадамер // Г. Г. Гадамер. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 43–57.
47. Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Г. Г. Гадамер. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское Философское Общество, 2000. – 256 с.
48. Гадамер Г. Г. Семантика и герменевтика / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 60–71.
49. Гадамер Г. Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 9–15.
50. Гадамер Г. Г. Эстетика и герменевтика / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 256–265.
51. Гадамер Г. Г. Язык и понимание / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – Москва: Искусство, 1991. – С. 9–15.
52. Гадамер Г. Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Г. Г. Гадамер ; пер. с нем. А. В. Лаврухина. – Минск : Пропилеи, 2007. – 240 с.
53. Гайдеггер М. Дорогою до мови / М. Гайдеггер ; пер. з нім. В. Кам'янець. – Львів : Літопис, 2007. – 232 с.
54. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному / П. П. Гайденко. – Москва : Республика, 1997. – 496 с.

55. Гайдено П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика / П. П. Гайдено // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. – Москва: Наука, 1978. – 367 с.
56. Гёльдерлин Ф. Сочинения / Ф. Гёльдерлин. – Москва : Художественная литература, 1969. – 544 с.
57. Гнатенко П. И. Феномен природы человека / П. И Гнатенко. – Київ: Вища освіта, 2014. – 167 с.
58. Гнатенко П. И. Идентичность: философский и психологический анализ / П. И. Гнатенко, В. Н. Павленко. – Киев : Арт-Пресс, 1999. – 466 с.
59. Голубович И. В. Смех на границе субуниверсумов реальности: опыт осмысления феноменологической социологии А. Щюца. Δο'ξα / Голубович И. В. // Докса: зб. наук. праць з філософії та філології. – Одеса, 2002. – Вип. 3 : Природа сміху. – С. 87–91.
60. Горак Г. І. Стратегія життя. (Філософський, етичний та психологічний вимір) / Г. І. Горак. – Київ : Український Центр духовної культури, 2001. –169 с.
61. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – Киев : Наукова думка, 1981. – 206 с.
62. Гоян І. М. Историко-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології / І. М. Гоян. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. – 360 с.
63. Громов В. Е. Смысл и границы человеческой духовности / В. Е. Громов. – Днепропетровск : НГУ, 2010. – 255 с.
64. Громов Р. А. Антон Марти. Философия языка брентановской школы / Р. А. Громов // Логос. – 2004. – № 1. – С. 106–137.
65. Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Жан Гронден ; пер. фр. А. П. Шурбелёва. – Санкт-Петербург : Русский Мирь, 2011. – 252 с.
66. Гронден Ж. К композиции «Истины и метода» / Жан Гронден // Религия. Церковь. Общество. – Санкт-Петербург : РХГА, 2016. – Вып. V. – С. 42–68.

67. Гумбольдт В. фон. Характер языка и характер народа / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – Москва : Прогресс, 1985. – С. 370–381.

68. Гумбольдт В. фон. О духе, присущем человеческому роду / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – Москва : Прогресс, 1984. – С. 337–345.

69. Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – Москва : Прогресс, 1984. – С. 307–323.

70. Гурин С. П. Маргинальная антропология [Электронный ресурс] / С. П. Гурин. – Саратов, 2000. – Режим доступа: www.philosophy.ru/library/margin. – Назва з екрана. – Дата звернення: 29.10.2020.

71. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.

72. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Кузницына. – Санкт-Петербург : Наука, 2013. – 494 с.

73. Гуссерль Э. Логические исследования / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск, 1994. – Т. 1. – С. 175–353.

74. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – 316 с.

75. Дахній А. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера / Андрій Дахній // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. – 2012. – Вип. 15. – С. 29–37.

76. Дахній А. Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера / Андрій Дахній // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 76–88.

77. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1992. – 288 с.

78. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и посл. Я. И. Свирского. – Екатеринбург ; Москва : У-Фактория ; Астрель, 2010. – 895 с.

79. Дильтей В. Собр. Соч : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. III : Построение исторического мира в науках о духе. – 419 с.

80. Дильтей В. Виникнення герменевтики / В. Дильтей // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. – Київ: Ваклер 1996. – С. 33–60.

81. Дильтей В. наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.

82. Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. I : Введение в науки о духе. – 768 с.

83. Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интелект. книги, 2001. – Т. IV : Герменевтика и теория литературы. – 536 с.

84. Дильтей В. Сущность философии / В. Дильтей. – Москва : Интрада, 2001. – 155 с.

85. Дильтей В. Категории жизни / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129–143.

86. Дойчик М. В. Гідність людини у філософії стоїцизму / М. В. Дойчик // Гілея: науковий вісник. – 2009. – Вип. 17. – С. 203–212.

87. Древнегреческо-русский словарь : в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий. – Москва : Госиздат иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1. – 1044 с.; Т. 2. – 851 с.

88. Дротенко В. І. Антропний принцип в контексте філософської діалектики (античність, висока класика) / В. І. Дротенко // Людина та її дійсність: Філософсько-антропологічні дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 3. – С. 60–63.

89. Дубініна В. О. Формування герменевтичної парадигми в німецькій філософії XIX–XX ст. / В. О. Дубініна. – Харків : Видавництво ФОП Панов А. М., 2020. – 360 с.

90. Дубініна В. О. Проект універсальної герменевтики Ф. Аста / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2017. – Вип. 127 (12). – С. 161–164.

91. Дубініна В.О. The hermeneutic approach in considering the idea of the university as a socio-cultural phenomenon in the history of philosophy = Герменевтичний підхід у розгляді ідеї університету як соціокультурного явища в історії філософії / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2018. – Вип. 1 (8). – С.120–129.

92. Дубініна В. О. Герменевтичний проект В. Дільтея / В. О. Дубініна // Вісник Львівського Університету. Філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 16. – С. 31–36.

93. Дубініна В. О. Розуміння як інтенціональна структура: розвиток герменевтики Ф. Brentano / В. О. Дубініна // Схід. – 2018. – Вип. 5 (157). – С. 5–8.

94. Дубініна В. О. Герменевтика Г.-Г. Гадамера як універсальна філософія розуміння / В. О. Дубініна // Схід. – 2019. – Вип. 1 (159). – С. 5–9.

95. Дубініна В. О. Прикладний поворот філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Versus. – 2018. – Вип. 1–2 (№ 11–12). – С. 37–41.

96. Дубініна В. О. Обрії герменевтичного дискурсу: до методологічних засад філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Грані. – 2019. – Вип. 5. – С. 57–65.

97. Дубініна В. О. Основні концептуальні схеми філософської герменевтики і їх відображення у філософській критиці. Критична реконструкція К.-О. Апеля / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2019. – Вип. 148 (9). – С. 65–68.

98. Дубініна В. О. Концепція філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2017. – Вип. 149 (10). – С. 34–37.

99. Дубініна В. О. Феноменологічні традиції і герменевтика самої свідомості Е. Гуссерля / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2019. – Вип. 1 (9). – С. 74–82.

100. Дубініна В. О. Гайдеггер: аналітика *dasein* як герменевтичний дискурс / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2020. – Вип. 153 (2). – С. 264–267.

101. Дубініна В. О. Структура герменевтичного досвіду / В. О. Дубініна // Грані. – 2020. – Вип. 3 (23). – С. 57–63.

102. Дубініна В. О. Історичні трансформації герменевтики М. Гайдеггера / В. О. Дубініна // Освітній дискурс. – 2020. – Вип. 21 (3). – С. 31–41.

103. Дубініна В. О. Між психологією, феноменологією, логікою та метафізикою, філософський доробок Алексіуса Майнонга / В. О. Дубініна // Схід. – 2020. – Вип. 3 (167). – С. 11–15.

104. Дубініна В. О. *Philosophy of language V. von Humboldt and formation of german hermeneutic of the XIX century* = Філософія мови В. фон Гумбольдта і формування німецької герменевтики XIX століття / В. О. Дубініна // *European humanities studies: State and Society*. East European Institute of Psychology, Poland. – 2018. – № 1 (2). – P. 15–26.

105. Дубініна В. О. *Methodology of philosophical hermeneutics in the social sciences* = Методологія філософської герменевтики в соціальних науках / В. О. Дубініна // *Open access peer-reviewed journal Science Review*. – 2019. – № 2 (19), February. – P. 25–31.

106. Дубініна В. О. Герменевтика Метафори / В. О. Дубініна // *International journal of innovative technologies in social science*, march. – 2020. – № 3 (24). – P. 19–23.

107. Дубініна В. О. Герменевтика Х-Г Гадамера як філософія мови / В. О. Дубініна // *International academy journal «Web of Scholar»*. – 2020. – №5 (47), May. – P. 60–64.

108. Дубініна В. О. Герменевтична інтерпретація як порядок дискурсу / В. О. Дубініна // *International journal of innovative technologies in social science*. – 2020. – № 4 (25). – Р. 3–7.

109. Дубініна В. О. The «House of being» Martin Heideggers Hermeneutic project (A Critical Analysis). *Evropska Veda: Vedecky casopis* / В. О. Дубініна // *European science: Scientific journal*. – 2020. – № 1. – Р. 128–135.

110. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка : [пер. с англ.] / Л. Ельмслев // *Зарубежная лингвистика* / Л. Ельмслев. – Москва : Прогресс, 1999. – Т. 1. – С. 131–256.

111. Ерёменко А. М. История как событийность: в 2 т. / А. М. Ерёменко ; отв. ред.: А. Н. Литвинов. – Луганск: Луганская акад. внутр. дел им. 10-летия независимости Украины, 2005. – Т. 1. – 2005. – 542 с.; Т. 2. – 2005. – 494 с.

112. Ерёменко А. М. Энтелехиальная целостность события: онтологические и нарративные аспекты / А. М. Ерёменко // *Доха*. – 2004. – № 6. – С. 203–211.

113. Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія / А. М. Єрмоленко. – Київ : Лібра, 1999. – 488 с.

114. Жеребина Е. А. Филологическая герменевтика и традиции немецкой романтической школы в языкознании [Электроний ресурс]. – дис... канд. филолог. наук. : 10.02.04 – германская філологія / Е. А. Жеребина. – Санкт-Петербург, 2001. – 180 с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/filologicheskaya-germenevtika-i-traditsii-nemetskoj-romanticheskoi-shkoly-v-yazykoznanii#ixzz5PDtSxH6f>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 29.10.2020.

115. Заиченко Г. А. История западной философии. Классика против постмодернизма / Г. А. Заиченко. – Днепропетровск : Наука и образование, 2000. – 200 с.

116. Заиченко Г. А. Необходимость метафизики / Г. А. Заиченко // *Философский век. Альманах*. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 1998. – № 7. – С. 133–137.

117. Зайцева З. Н. Немецко-русский и русско-немецкий философский словарь / З. Н. Зайцева. – Москва : Изд-во МГУ, 1998. – 320 с.

118. Зайцева З. Н. М. Хайдеггер: язык и время / З. Н. Зайцева // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – Москва : Высшая школа, 1991. – С. 159–177.

119. Карпенко А. О. Історіографія рецепції філософії Мартіна Гайдеггера (кроспарадигмальний аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – історія філософії / А. О. Карпенко. – Слов'янськ, 2014. – 193 с.

120. Карпенко И. В. Интенциональность сознания и жанровое многообразие философии / И. В. Карпенко // Гуманітарний часопис. – 2005. – № 3. – С. 5–10.

121. Кебуладзе В. І. Кант і російська релігійна філософія / В. І. Кебуладзе // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 7–8. – С. 180–206.

122. Кебуладзе В. І. Феноменологія досвіду : монографія / В. І. Кебуладзе. – Київ : Дух і літера, 2012. – 278 с.

123. Кларк Т. Наследие скептицизма / Т. Кларк // Логос. – 2012. – № 6 (90). – С. 123–140.

124. Кобозева И. М. Лингвистическая семантика / И. М. Кобозева. – Москва : Либроком, 2009. – 352 с.

125. Козлова М. В. Концепции поэтического языка в эстетике XX в. (Хайдеггер, Бадью, Гадамер) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.04 – эстетика (философские науки) / М. В. Козлова. – Москва, 2015. – 146 с.

126. Копылов А. В. Перевод как проблема философской герменевтики: пролегомены к исследованию / А. В. Копылов. – Мурманск : МГПУ, 2008. – 324 с.

127. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; пер. с нем. В. Тарлецкого. – Киев : Тандем, 1998. – 248 с.

128. Кошарний С. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль) / С. Кошарний. – Київ : Наукова думка, 1992. – 124 с.

129. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції / В. Г. Кремень. – Київ : Книга, 2005. – 528 с.

130. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – Київ : Парапан, 2003. – 240 с.

131. Крюков А. Н. Единство сознания. Трансцендентальное Я или интенциональное самосознание / А. Н. Крюков // Ученый записки Казанского университета. Гуманитарные науки. – 2015. – Т. 157, кн. 1. – С. 58–65.

132. Кулик А. В. Эволюция философских стратегий взаимодействия с хаосом : дисс. ... д-ра филос. наук : 09.00.05 – история философии / А. В. Кулик – Днепропетровск : ДНУ, 2015. – 438 с.

133. Кулик О. В. Критика філософами ХХ ст. ідеї раціонального впорядкування / О. В. Кулик // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2014. – Т. 22, вип. 24(1). – С. 29–33.

134. Куркина Л. Я. Герменевтика и «теория интерпретации» художественного произведения // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 245–269.

135. Куцепал С. В. Семіотика як органон пізнання / С. В. Куцепал // Філософські обрії. – 2006. – Вип. 16. – С. 90–100.

136. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс з префіксом «пост-» : монографія / С. В. Куцепал. – Київ : Парапан, 2004. – 302 с.

137. Лаврухин А. В. М. Хайдеггер в интерпретациях Х.-Г. Гадамера. Комментарий переводчика / А. В. Лаврухин // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Х.-Г. Гадамер. – Минск : Пропилеи, 2007. – С. 226–228.

138. Лайонз Дж. Лингвистическая семантика. Введение / Дж. Лайонз ; пер. с англ. В. В. Морозова и И. Б. Шатуновского. – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 400 с.

139. Лебедев М. В. Стабильность языкового значения / М. В. Лебедев. – Москва : Эдиториал УРСС, 1998. – 168 с.

140. Лимонченко В. В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монография / В. В. Лимонченко. – Дрогобыч : Изд. отд. Дрогобыч. гос. пед. ун-та им. Ивана Франко, 2014. – 482 с.

141. Лоза А. В. Филологическая герменевтика как раздел философской грамматики К. Германна / А. В. Лоза // Ярославский педагогический вестник. – 2014. – № 2. – Т. I: Гуманитарные науки. – С. 145–150.

142. Лоза А. В. О жизни и творческом пути лингвофилософа К. Германна / А. В. Лоза // Верхневолжский филологический вестник. – 2018. – № 2. – С. 153–157.

143. Лоза А. В. Этимология и синтаксис как выразители «духа языка» в рамках лингвофилософских исследований Конрада Германна / А. В. Лоза // Ярославский педагогический вестник – 2014 – № 4 – Т. I : Гуманитарные науки. – С. 155–159.

144. Лях В. В. Суспільство на порозі ХХІ століття / В. В. Лях. – Київ : УЦДК, 1999. – 272 с.

145. Лях В. В. Трансформації соціокультурної сфери в інформаційному суспільстві / В. В. Лях // Культура в сучасних трансформаційних процесах. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. – С. 6–30.

146. Майнонг А. Самоизложение / А. Майнонг ; пер. с нем. Р. Громова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2003. – 80 с.

147. Малахов В. С. Философская герменевтика Г. Гадамера // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 324–334.

148. Мартынов К. К. Интенциональность и научный натурализм / К. К. Мартынов // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2007. – № 2. – С. 20–38.

149. Маслова И. В. Понимание как осознание границ мыслимого : дис. канд. филос. наук : 09.00.01 – онтология и теория познания / Маслова И. В. – Санкт-Петербург: СПбГУ, 2007. – 165 с.

150. Мёрике Э. Ф. Старый башенный петух / Э. Ф. Мёрике ; пер. с нем., сост., вступ. статья и прим. В. Б. Микушевича. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2014. – 372 с.

151. Мигла А. В. Референция пустых терминов как философская проблема : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 – онтология и теория познания / А. В. Мига. – Москва, 2013. – 128 с.

152. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду : монографія / М. А. Мінаков. – Київ : ПАРАПАН, 2007. – 380 с.

153. Мозговий І. П. Неоплатонічна традиція в східній патристиці : дис. д-ра філос. наук: 09.00.11 – онтологія і теорія пізнання / І. П. Мозговий ; [Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка]. – Київ, 1999. – 455 с.

154. Нарский И. С. Онтология и методология философской герменевтики // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 39–60.

155. Новейший философский словарь / сост. и ред. А. А. Грицанова. – Минск : Книжный дом, 2003. – 1280 с.

156. Одуев С. Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» В. Дильтея / С. Ф. Одуев // Герменевтика: история и современность. Критические очерки/ ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 97–120.

157. Окорочков В. Б. Метафізика епохи трансцендентального мышлення: Специфика, сущность и тенденции развития / В. Б. Окорочков. – Дніпропетровськ : Вид-во Дніпропетровського ун-ту, 2000. – 264 с.

158. Павлова Т. С. Нормативність моралі і права у філософії Г. Гегеля / Т. С. Павлова // Гілея: науковий вісник. – 2019. – Вип. 141. – С. 104–106.

159. Палагута В. І. Самоідентифікація соціального суб'єкта в дискурсивних просторах : монографія / В. І. Палагута. – Дніпропетровськ : Інновації, 2010. – 440 с.

160. Патлач А. И. Философия языка Х.-Г. Гадамера : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 – история философии / А. И. Патлач. – Москва : МГУ, 2011. – 210 с.

161. Патлач А. И. Философия языка М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера (историко-философский анализ) / А. И. Патлач // Философские науки. – 2011. – № 7. – С. 104–114.

162. Петренко Н. А. Понимание как историко-философская проблема / Н. А. Петренко // *Materialy VIII miedzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji «Strategiczne pytania swiatowej nauki – 2012»*, Przemysl, 07–15 lutego 2012. – Nauka i studia, 2012. – V. 18 : Filozofia. Politologija. Panstwowy zarzad. – С. 35–45.

163. Петрушенко В. Л. Філософія: навч. посіб. / В. Л. Петрушенко. – Львів: Новий світ, 2012. – 647 с.

164. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1968. – Т. 1. – 623 с.

165. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1970. – Т. 2. – 611 с.

166. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – 687 с.

167. Попович М. В. Доказательство и понимание / М. В. Попович, С. Б. Крымский, А. Т. Ишмуратов. – Киев : Институт философии АН СССР, 1986. – 314 с.

168. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – Київ : Сфера, 1997. – 290 с.
169. Пролеев С. В. История античной философии / С. В. Пролеев. – Киев : Рефл-бук, 2001. – 512 с.
170. Пронякин В. И. Западноевропейская метафизика: истоки, эволюционные трансформации, перспективы: монография / В. И. Пронякин. – Днепропетровск : Изд-во ДНУ, 2006. – 360 с.
171. Пронякин В. И. Предмет и познавательные средства метафізики : монография / В. И. Пронякин. – Днепропетровск : Изд-во ДГУ, 1997. – 176 с.
172. Пухта І. С. Трансформація класичної концепції суб'єкта у філософській герменевтиці : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – історія філософії / І. С. Пухта. – Львів, 2008. – 22, [1] с.
173. Пшеницын С. Л. Межъязыковой перевод в свете идей философской герменевтики / С. Л. Пшеницын // *Studia Linguistica*. – Санкт-Петербург : Тригон, 1999. – Вып. 8. – С. 15–31.
174. Рикёр П. Я-сам как другой / П. Рикёр ; пер. с фр. Б. М. Скуратова. – Москва : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
175. Рикёр П. Герменевтика, этика, политика: Московские лекции и интервью / П. Рикёр. – Москва : Камі ; Academia, 1995. – 159 с.
176. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рикёр. – Москва : Московский философский фонд, совместно с Academia-центром и издательством «Медиум», 1995. – 411 с.
177. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 1 : Стихотворения (1895–1905). – 368 с.
178. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 2 : Стихотворения (1906–1926). – 592 с.
179. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 3 : Проза. Письма. – 608 с.

180. Рильке Р. М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи : [пер. с нем] / Р. М. Рильке. – Москва : Искусство, 1971. – 456 с.
181. Руднев В. П. О недостоверности: против Витгенштейна / В. П. Руднев // Логос. – 1997. – № 9. – С. 118–129.
182. Руднев В. П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста / В. П. Руднев. – Москва : Аграф, 2000. – 432 с.
183. Рузавин Г. И. Проблема понимания и герменевтика / Рузавин Г. И. // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 162–178.
184. Савельева М. Ю. После Канта / М. Ю. Савельева. – Київ : ПАРАПАН, 2006. – 152 с.
185. Секундант С. Г. Философско-методологические принципы историко-философской интерпретации / С. Г. Секундант // Докса. – 2006. – Вып. 10. – С. 158–166.
186. Селиверстов В. В. Значение и становление теории предметов А. Майнонга / В. В. Селиверстов // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. 27, № 1. – С. 198–201.
187. Скиба Е. К. Ідентичність як базове поняття концепту «сучасне суспільство» / Е. К. Скиба // Українознавчий альманах. – Київ : КНУ імені Тараса Шевченка, 2013. – Вип. 1. – С. 125–128.
188. Соболева М. Е. Логика герменевтики / М. Е. Соболева // Вопросы философии. – 2013. – № 6. – С. 140–148.
189. Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии : монография / М. Е. Соболева. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. – 412 с.
190. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции / М. Е. Соболева. – Москва : Академический Проект, 2014. – 151 с.

191. Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – Санкт-Петербург : Лань, 2000. – 192 с.

192. Стафкенс А. Психоаналитические концепции реальности и некоторые спорные идеи «нового подхода» [Электронный ресурс] / А. Стафкенс // Журнал практической психологии и психоанализа. – 2002. – № 3. – Режим доступа: <http://psyjournal.ru/articles/psihoanaliticheskie-koncepcii-realnosti-i-nekotorye-spornye-idei-novogo-podhoda>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 2.10.2019.

193. Табачковський В. Г. Полісутнісне *homo* : філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – Київ: Інститут філософії НАН України; ПАРАПАН, 2005. – 432 с.

194. Терехова Л. В. Досвід духовного осягнення в містицизмі Пізнього Середньовіччя : дис. ... канд. філософ. наук : 09. 00.05 – історія філософія / Л. В. Терехова. – Київ, 2012. – 186 с.

195. Тетюев Л. И. Язык, интересубъективность, рефлексия особенности «Лингвистической парадигмы» К.-О. Апеля / Л. И. Тетюев // Известия Саратовского университета. Серия: «Философия. Психология. Педагогика». – 2014. – Т. 14, вып. 2. – С. 49– 52.

196. Тисельтон Э. Герменевтика / Э. Тисельтон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 430 с.

197. Токовенко О. С. Еволюційна міждисциплінарна програма дослідження когнітивних систем / О. С. Токовенко // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2011. – Вип. 2. – С. 401–408.

198. Токовенко А. С. Эволюционная эпистемология: становление новой философской парадигмы / А. С. Токовенко. – Днепропетровск: ДГУ, 1994. – 215 с.

199. Тракль Г. Стихотворения. Проза. Письма / Г. Тракль. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 1996. – 640 с.

200. Турышева О. Н. Теория и методология зарубежного литературоведения / О. Н. Турышева. – Москва : Флинта; Наука, 2012. – 160 с.
201. Фалёв Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / Е. В. Фалёв. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2008. – 224 с.
202. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с.
203. Фуко М. Порядок дискурса / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – Москва : Касталь, 1996. – С. 47–96.
204. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций : [пер. с нем.] / Ю. Хабермас. – изд. 2-е, испр. – Москва : Весь Мир, 2008. – 416 с.
205. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие : [пер. с нем.] / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 380 с.
206. Хайдеггер М. Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о логосе / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2011. – 504 с.
207. Хайдеггер М. Парменид / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2009. – 384 с.
208. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – изд. 2-е, испр. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 452 с.
209. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер. // Новая технократическая волна на Западе / сост. П. С. Гуревич. – Москва : Прогресс, 1986. – С. 45–66.
210. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. – Москва : Республика, 1993. – С. 63–176.

211. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. – Москва : Республика, 1993. – С. 192–220.

212. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления: пер. с нем. В. В. Бибихина / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – С. 259–273.

213. Хайдеггер М. Исток художественного творения // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. – Москва : Гнозис, 1993. – С. 47–116.

214. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Гнозис, 1993. – 336 с.

215. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – Москва : Высшая школа, 1991. – 192 с.

216. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. Г. Чернякова. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.

217. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиции герменевтической ситуации) / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. предисл. Н. А. Артеменко]. – Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия, 2012. – 224 с.

218. Халапсис А. В. Метафизика перед выбором / А. В. Халапсис // Грані. – 2007. – № 6 (56). – С. 43–47.

219. Хамітов Н. В. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології / Н. В. Хамітов, С. А. Крилова. – Київ : КНТ, 2014. – 393 с.

220. Ходус Е. «Идея субъекта» как эпистемологическая и гносеологическая проблема: к вопросу вариативности форм современной субъектности / Е. Ходус // Актуальні питання філософії та соціології: науково-практичний журнал. – 2014. – № 3. – С. 19–24.

221. Ходус О. «Баналізація зла» як прояв актуального екзистенційного досвіду: особливості медійної детермінації / О. Ходус // Наукові записки

Національного університету «Острозька академія». Серія Філософія. – 2014. – Вип. 16. – С. 96–104.

222. Хома О. И. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна / О. И. Хома. – Винница : Универсум-Винница, 1998. – 259 с.

223. Чалмерс Д. Сознаний ум. В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. – Москва : УРСС, 2013. – 512 с.

224. Чернієнко В. О. Ідентичність соціального суб'єкта у контексті соціокультурних трансформацій : автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Дніпропетр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. Дніпропетровськ, 2011. – 35 с.

225. Черняк Н. А. Проблема понимания и универсальность герменевтического опыта / Н. А. Черняк // Вестник Омского университета. – 2011. – № 4. – С. 202–206.

226. Черняк Н. А. Онтология понимания [Электронный ресурс] : дис. ... доктора филос. наук : 09.00.01 – онтология и теория познания / Н. А. Черняк. – Красноярск : 2013. – 354 с. – Режим доступа: <http://kulturolog.org.ua/publications/-p-article/326-2011-02-15-19-55-35.html>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 15.11.2018.

227. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.

228. Чуйко В. Л. Реконструктивна рефлексія в філософії науки : дис. ... д-ра філос. наук: 09. 00. 02 – діалектика і методологія пізнання / В. Л. Чуйко ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2001. – 356 с.

229. Шабанова Ю. А. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта в контексте развития европейской философии : монография / Ю. А. Шабанова. – Днепропетровск : Национальный горный университет, 2005. – 237 с.

230. Шабанова Ю. А. За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX–XX

веков : учеб. пособие по истории философии / Ю. А. Шабанова ; Национальный горный ун-т. – Донецк : Национальная горная академия Украины, 2002. – 150 с.

231. Шевцов С. В. Эдип Софокла и человек пещеры Платона: два пути постижения Бытия / С. В. Шевцов // Материалы и исследования по истории платонизма. – 2016. – Т. 9. – С. 22–44.

232. Шевцов С. В. Метафизика и мифология поэтического мышления (античность – современность: со-бытийный диалог) : монография / С. В. Шевцов. – Днепропетровск : Изд-во Днепропетр. нац. ун-та, 2007. – 364 с.

233. Шевчук Д. М. Проблеми методології гуманітарного пізнання у творчості Густава Шпета : монографія / Д. М. Шевчук. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька акад.», 2012. – 199 с.

234. Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських вчень про людину / В. І. Шинкарук. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – Київ : [б. в.], 2000. – С. 8–48.

235. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Шлейермахер Ф. ; пер. с нем. А. Л. Вольского. – Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2004. – 242 с.

236. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2005. – С. 248–469.

237. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта / Г. Г. Шпет. – Москва : КомКнига, 2006. – 216 с.

238. Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2007. – 712 с.

239. Шпет Г. Г. История как предмет логики / Г. Г. Шпет // Историко-философский ежегодник: 1988 г. – Москва : Наука, 1988. – С. 290–320.

240. Шпет Г. Г. Философия Джоберти (по поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») / Г. Г. Шпет // Мысль и слово. – Москва : [б. и.], 1917. – Ч. 1. – С. 297–367.

241. Шрамко Я. В. Знания и убеждения: их развитие и критический пересмотр / Я. В. Шрамко // *Философия науки*. – 2005. – № 1 (24). – С. 3–19.

242. Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика / Е. Н. Шульга. – Москва : ИФРАН, 2002. – 235 с.

243. Ярошевець В., Аляєв Г. Філософія та історія філософії: методологічні підходи до історико-філософської науки / В. Ярошевець, Г. Аляєв // *Філософські обрії*. – 2003. – № 10. – С. 3–29.

244. Ярошевець В. І. Історія філософії від структуралізму до постмодернізму : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В. І. Ярошевець. – Київ : Знання України, 2004. – 213 с.

245. Ярошевець В. Філософія як історія філософії / В. Ярошевець // *Психологія і суспільство*. – 2012. – № 1. – С. 36–46.

246. Apel K.-O. Paradigmen der ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte / K.-O. Apel. – Berlin : [б. в.], 2011. – 372 s.

247. Apel K.-O. Transformation der Philosophie : in 2 Bd. / K.-O. Apel. – Frankfurt : Moskau [б. в.], 1973. – Band II : Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. – 446 s.

248. Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes / K.-O. Apel. – Frankfurt : Moskau : [б. в.], 1998. – 886 s.

249. Apel K.-O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants / Apel K.-O. // *Kant in der Diskussion der Moderne*. – Frankfurt : Moskau : [б. в.], 1996. – 590 s.

250. Arndt A. Friedrich Schleiermacher als Philosoph / Arndt A. – Berlin : Walter de Gruyter, 2013. – 417 s.

251. Arnold H. L. Grundzüge der Literaturwissenschaft / Arnold H. L., Detering H. – München : Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – 804 s.

252. Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik / F. Ast. – Landshut : [6. B.], 1808. – 228 s.
253. Ast F. System der Kunstlehre oder Ästhetik / F. Ast. – Leipzig : [6. B.], 1805. – 234 s.
254. Ast F. Grundriß einer Geschichte der Philosophie / F. Ast. – 2. Auflage ebd. – Landshut : bei Joseph Thomman, Buchdrucker und Buchhändler. 1825. – 446 s.
255. Ayer A. J. Language, Truth and Logic / Ayer A. J. – New-York : Dover Publication, 1952. – 160 p.
256. Barash J. A. Martin Heidegger and the problem of historical meaning / Jeffrey Andrew Barash. – New York : Fordham University Press, 2003. – 284 p.
257. Beamer D. Heidegger and the meaningfulness of questioning and Thinking / D. Beamer. – Kingston, Ontario, Canada : Queen's University, 2017. – 109 p.
258. Beaupre Gilles de. Êtres: recherches d'ontologie phénoménologique et herméneutique / Beaupre Gilles de. – Paris : Université de Poitiers, Institut catholique de Paris. Faculté de philosophie, 2011. – 543 p.
259. Berlin I. Die Trennung der Natur- und Geisteswissenschaften // Berlin I. Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – S. 158–195.
260. Berlin I. Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte / Berlin I. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – 512 s.
261. Bernasconi R. The question of language in Heidegger's history of being / Robert Bernasconi. – New Jersey : Humanities Press, 1985. – 110 p.
262. Between Description and Interpretation. The Hermeneutic Turn in Phenomenology / ed by Andrzej Wiercinski. – Toronto : Hermeneutic Press, 2005. – 289 p.
263. Bezner S. M. Understanding the world better than it understands itself the theological hermeneutics of D. Bonhoeffer / S. M. Bezner. – Waco : Baylor University, 2008. – 253 p.

264. Biere Bernd Ulrich. Linguistik und Hermeneutik: sprachtheoretische Aufsätze / Biere Bernd Ulrich. – Norderstedt : Books on Demand (BoD) GmbH, 2018. – 224 s.
265. Birt T. Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens / Birt T. – München : Oskar Beck Verlag, 1913. – 395 s.
266. Blackwell guide to continental philosophy / ed. by Robert C. Solomon and David Sherman. – Oxford : [б. в.], 2003. – 345 p.
267. Blattner W. D. Heidegger's 'Being and Time'. A Reader's Guide / Blattner W. D. – New-York : Continuum, 2006. – 189 p.
268. Bogdal K.-M. Problematisierungen der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus / Bogdal K.-M // Arnold H. L. Grundzüge der Literaturwissenschaft / H. L. Arnold, H. Detering. (Hg.). – München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – S. 137–156.
269. Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik / O. F. Bollnow. – Hamburg : adlibri Verlag, 2020. – Bd. I : Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. – 344 s.
270. Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik / München : [б. в.], 1983. – Bd. II : Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Alber, Freiburg. – 367 s.
271. Bulhof I. N. Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture / Bulhof I. N. – Dordrecht : Springer Netherlands, 1980. – 233 p.
272. Bullock J. F. Gadamer's Hermeneutic as Postmodern Wor(l)d / J. F. Bullock. – Washington : University of Washington, 1993. – 266 p.
273. Böckh A. Encyklopädie und methodologie der philologischen Wissenschaften / Böckh A. – Leipzig : Verlag von B. G. Teubner, 1877. – 824 s.
274. Chantraine P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque / P. Chantraine. – Paris : Histoire des Mots, 1968. – T. I–IV (1–2). – 1387 p.
275. Chrudzimski A. Die Ontologie Franz Brentanos (Phaenomenologica 172) / A. Chrudzimski. – Dordrecht : [б. в.], 2004. – 222 p.

276. Coltman R. The language of hermeneutics. Gadamer and Heidegger in dialogue / R. Coltman. – Albany: State University of New York Press, 1998. – 214 p.

277. Davidson R. M. Typology in Scripture. A Study of Hermeneutical Typos Structures / Davidson R. M. – Michigan : Andrews University Press, 1981. – 496 p.

278. Davies G. S. On Martin Heidegger – politics and life seen through the Apollonian-Dionysian duality [Електронний ресурс] / G. S. Davies. – [New York], 2013. – 314 p. – Режим доступу :

<http://eprints.staffs.ac.uk/1982/1/Davies%20Glyndwr%20PhD%20Thesis.pdf>. – Дата звернення: 03.02.2017.

279. Deleuze G. Capitalisme et schizophrénie 2 / Deleuze G., Guattari F. – Paris : Mille Plateaux ; Les Éditions de Minuit, 2005. – 645 p.

280. Dilthey W. Gesammelte Schriften / W. Dilthey. – Stuttgart : B.G. Teubner, 1990. – Bd. 1 : Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. – 429 s.

281. Dilthey W. Gesammelte Schriften / Dilthey W. – Leipzig : Teubner, 1922. – Bd. VII : Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. – 540 s.

282. Dilthey W. Gesammelte Schriften / Dilthey W. – Göttingen : [б. в], 1991. – Bd. 15 : Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. – 383 s.

283. Dilthey W. Hermeneutics and the Study of History / Dilthey W. // Selected Works. – Princeton : Princeton University Press, 1996. – Vol. IV. – 409 p.

284. Dilthey W. Leben Schleiermachers / Dilthey W. // System als Philosophie und Theologie. – [б. м.] : W. de Gruyter, 1966. – Bd. 2. Schleiermachers. – 811 s.

285. Dubinina V. The Art of Understanding and Testing Cosmological Models. Мистецтво розуміння та випробування космологічних моделей / Dubinina V. // Academic Journal International Society of Philosophy and Cosmology. – 2020. – Vol. 24. – P. 83–90.

286. Dubinina V. Hermeneutics as the Methodology of Interpretation of Languages and Texts of Extraterrestrial Intelligence = Герменевтика як методологія

інтерпретації мови і текстів позаземного інтелекту / Dubinina V., Tsybulco O. // *Philosophy and Cosmology*. – 2019. – Vol. 22. – P. 101–108.

287. Dubouclez P. *Critique et herméneutique: Adorno, Gadamer, Habermas* / Dubouclez P. – [Paris] : Université Paris-Sorbonne, 2012. – 330 p.

288. Duncan R. C. *The contribution of Hermann Kremer (1834–1903) to theological hermeneutic* / R. C. Duncan. – [London], 1958. – 321 p.

289. Figal G. *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy* / Figal G. – Albany : State University of New York Press, 2010. – 442 p.

290. Figal G. *Freiräume: Phänomenologie und Hermeneutik* / Figal G. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2017. – 305 s.

291. Floyd G. P. *From Consciousness to Life* / Floyd G. P. – Boston : Boston College, 2016. – 351 p.

292. Ford M. *Gadamer's transformation of hermeneutics: from Dilthey to Heidegger* / Ford M. – Saint Catharines : Brock University, Department of Philosophy, 2007. – 83 p.

293. Frisk H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* / Frisk H. – Heidelberg : Carl Winter-Universitätsverlag, 1960. – Bd. I–III. – 456 s.

294. Gadamer H.-G. *Kleine Schriften* / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1977. – Bd. 4. – S. 256–261.

295. Gadamer H.-G. *Wege zu Plato* / Gadamer H.-G. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2001. – 192 s.

296. Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke* / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1990. – Bd. 1: *Hermeneutik I. – Wahrheit und Methode*. – 494 s.

297. Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke* / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1993. – Bd. 2 : *Hermeneutik II. – Wahrheit und Methode. Ergänzungen*. – 533 s.

298. Gadamer H.-G. *Text und Interpretation* / Gadamer H.-G. // *Deutsche-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer,*

J. Greisch und F. Laruelle / Hrsg. Philippe Forget. – München : Wilhelm Fink Verlag, 1984. – S. 24–55.

299. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke / Gadamer H.-G. – Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. – Bd. 7 : Plato im Dialog. – 445 s.

300. Gelven M. A Commentary on Heidegger's Being and Time / Gelven M. A. – [Illinois] : Northern Illinois University Press, 1989. – 230 p.

301. Ginev D. Hermeneutic Realism. Reality Within Scientific Inquiry / Ginev D. – [б. м.] : Springer International Publishing, 2016. – 291 p.

302. Girdwood J.R.S. A hermeneutics of the ontology of time and technology / Girdwood J.R.S. – [Glasgow] : The University of Glasgow, 2010. – 161 p.

303. Gjesdal K. Herder's Hermeneutics. History, Poetry, Enlightenment / Gjesdal K. – [Cambridge] ; Cambridge University Press, 2017. – 231 p.

304. Goclenius R. Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiunter / Goclenius R. – Francofurti : [б. б.], 1613. – 1143 s.

305. Gray J. The Fabric Of Thought. Reason, Language and Experience in German Philosophy / Gray J. – Royal Holloway : University of London, 2016. – 357 p.

306. Grondin J. Einführung zu Gadamer / Grondin J. – Stuttgart : [б. б.], 2000. – 262 s.

307. Grondin J. Der Sinn für Hermeneutik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Grondin J. – Darmstadt : [б. б.], 1994. – 151 s.

308. Grondin J. Einführung in die philosophische Hermeneutik / Grondin J. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.

309. Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik / Grondin J. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. – 167 s.

310. Harbeck-Pingel B. Formation der Bedeutungen: theologische Epistemologie / Harbeck-Pingel B. – Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2018. – 106 s.

311. Harder K. Stefan George reception – Heidegger and Gadamer / Harder K. – Adorno : The Ohio State University, 2005. – 129 p.

312. Heideggers Hermeneutik der Faktizität: die Grundbegriffe / Herausg Camilleri Sylvain. – Nordhausen : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018. – 225 s.
313. Heidegger M. Sein und Zeit / Heidegger M. – Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. – 445 s.
314. Heidegger M. Holzwege / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2003. – 380 s.
315. Hermann C. Philosophische Grammatik / C. Hermann. – Leipzig : Friedrich Fleischer, 1858. – 428 s.
316. Hermann C. Philosophie der Geschichte / C. Hermann. – Leipzig : [б. в.], 1870. – 666 s.
317. Hermann C. Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte / C. Hermann. – Dresden : Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze, 1865. – 115 s.
318. Hermann C. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhange mit Logik, menschlicher Gestesbildung und Philosophie / C. Hermann. – Leipzig : Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1875. – 242 s.
319. Hermeneutic Phenomenology in Education. Method and Practice / Henriksson C., Friesen N., Saevi T. (eds.). – Rotterdam : Sense Publishers, 2012. – 216 p.
320. Hermeneutik Positionen Schleiermacher. Dilthey. Heidegger. Gadamer / Herausgegeben und eingeleitet von Hendrik Bitus. – Göttingen : [б. в.], 1982. – 155 s.
321. Hermeneutik und Interpretationstheorie. – Paderborn : Verlag Ferdinand Schöningh, 2020. – 245 s.
322. Herrmann F. W. von. Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology / Herrmann F. W. von. – Toronto : University of Toronto Press, 2013. – 152 p.

323. Hofmann J. B. Etymologisches Wörterbuch des Griechischen / Hofmann J. B. – München : Verlag von R. Oldenbourg, 1950. – 542 s.
324. Holte C. W. The subjective element in the hermeneutics of Luther and Melanchthon / Holte C. W. – Edinburgh : University of Edinburgh, 1969. – 332 p.
325. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 1. – 257 s.
326. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 2 (1). – 508 s.
327. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 2 (2). – 244 s.
328. Husserl E. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte. Texte I / Husserl E. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.
329. Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte. Texte II / Husserl E. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.
330. Husserliana. – Dordrecht: Springer, 1993. – Bd. XXIX : Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. – 399 s.
331. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1973. – Bd. I : Cartesianische Meditationen. – 249 s.
332. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1976. – Bd. III.1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. – 476 s.
333. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1976. – Bd. III. 2 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Halbband. Ergänzende Texte (1912–1929). – 706 s.
334. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1952. – Bd. IV : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. – 426 s.
335. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1966. – Bd. X : A Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins. – 436 s.

336. Hölderlin F. Die Gedichte. Sämtliche Gedichte und Hyperion / Hölderlin F. – Frankfurt am Main und Leipzig : Insel Verlag, 1999. – 667 s.
337. Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus / Kahn Ch.. – Cambridge : University Press, 1979. – 180 p.
338. Kerferd G. B. The Sophistic Movement / Kerferd G. B. – Cambridge : University Press, 1991. – 184 p.
339. Kim NamHo. Die menschliche Person und Hermeneutik: eine integrative Theorie / Kim NamHo. – Hamburg : Verlag Dr. Kovač, 2017. – 198 s.
340. Kockelmans J. J. Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences / Kockelmans J. J. – [б. м.] : Springer Netherlands, 1993. – Vol. 1. – 312 p.
341. Kockelmans J. J. Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences / Kockelmans J. J. – [б. м.] : Springer Netherlands, 2002. – Vol. 2. – 208 p.
342. Konersmann R. Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik / Konersmann R. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – 329 s.
343. Koreth E. Grundlagen der Hermeneutik / Koreth E. – Freiburg ; Basel ; Wien : [б. б.], 1969. – 166 s.
344. Kramer M. Transmission and Construction. Gadamer and Benjamin on the Politics of Interpretation / Kramer M. – [б. м.] : McMaster University, 1997. – 120 p.
345. Kraus O. Franz Brentano – zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre / Kraus O. – München : C.H. Beck, 1919. – 171 s.
346. Kripke S. A. Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition / Kripke S.A. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1982. – 150 p.
347. Kurz G. Hermeneutische Künste: Die Praxis der Interpretation / Kurz G. – Stuttgart : J.B. Metzler, 2018. – 387 s.

348. Kusch M. Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer / M. Kusch. – Dordrecht : [б. в.], 1989. – 362 p.

349. Lafont C. The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy (Studies in Contemporary German Social Thought) / Lafont C. – Revised Edition. – [б. м.] : MIT Press, 2002. – 377 p.

350. Laplanche J. Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik / Laplanche J. // Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse / J. Laplanche. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1996. – S. 142–176.

351. Laplanche J. Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse / Laplanche J. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1996. – 222 s.

352. Libère Pwongo Bope. Se comprendre historiquement: Enjeu herméneutique du rapport au texte et à la tradition. Gadamer versus Ricoeur / Libère Pwongo Bope. – Poitiers : Université de Poitiers, 2013. – 423 p.

353. Liddell H. G. Greek-English Lexicon / Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. – 9 Ed. – Clarendon : Press, Oxford, 1996. – 2441 p.

354. Lima M. J. Z. A Conceptio de Filosofia na Hermeneutica de Gadamer: a Relatto Linguagem e Compreensio / Lima M. J. Z. – [б. м.] : Universidade Federal do Ceará, 2009. – 122 p.

355. Majumdar S. Wilhelm Dilthey's Conceptualization of Mental Life: The Unity of Consciousness / Majumdar S. – [б. м.] : York University, 2019. – 178 p.

356. Marty A. Ueber den Ursprung der Sprache / Marty A. – Berlin : [б. в.], 1875. – 192 s.

357. Marty A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie / Marty A. – Prague : [б. в.], 1908. – 345 s.

358. Metaphor and Thought / ed. A. Ortony. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – 678 p.

359. Metaphor, problems and perspectives / ed. Miall D. S. – [б. м.] : Humanities Press, 1982. – 172 p.

360. Mueller-Vollmer K. Zu Hermeneutik, Literaturkritik und Sprachtheorie: gesammelte Vorträge, Beiträge und Essays / Mueller-Vollmer K. – Berlin ; Bern ; Wien: Peter Lang, 2018. – 376 s.

361. Mörike E. Sämtliche Gedichte / Mörike E. – Frankfurt am Main und Leipzig : Insel Verlag, 2001. – 511 s.

362. Nixon J. Hans-Georg Gadamer The Hermeneutical Imagination / Nixon J. – [б. м.] : Springer International Publishing, 2017. – 72 p.

363. Palmer R. E. Hermeneutics interpretation theory Gadamer H.-G. Heidegger M. Dilthey W. Schleiermacher F. Evanston / Palmer R. E. – [б. м.] : Northwestern University Press, 1988. – 283 p.

364. Pedersen C. Interpretation of past texts: the application of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics to an understanding of history education / Pedersen C. – [б. м.] : University of British Columbia, 2017. – 92 p.

365. Pepin J. Hermeneutik / Pepin J.// Reallexikon für Antike und Christentum. – Stuttgart : [б. в.], 1988. – Bd. 14. – 728 s.

366. Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic. Philosophical Essays in Honor of Thomas M. Seebohm / ed. O. K. Wiegand [and other]. – [б. м.] : Springer, 2000. – 351 p.

367. Ploetz K. von. «Hermeneutik»: die Verbindung zwischen Psychologie und Philosophie / Ploetz K. von. – Leipzig ; Frankfurt am Main : Deutsche National bibliothek, 2019. – 321 s.

368. Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch: Band I–III / Pokorny J. – Bern und München : Francke Verlag, 1959. – 1183 s.

369. Priesemuth F. Grund und Grenze des Verstehens: Theologie und Hermeneutik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher / Priesemuth F. – Berlin ; Boston: De Gruyter, 2020. – 166 s.

370. Pöggeler O. Heidegger und die hermeneutische Philosophie / Pöggeler O. – München : Alber ; Freiburg i. Br, 1983. – 448 s.

371. Rusterholz P. Hermeneutische Modelle / Rusterholz P. // H. L. Arnold, H. Detering (Hg.) Grundzüge der Literaturwissenschaft / H. L. Arnold, H. Detering. (Hg.). – München : Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – S. 101–136.

372. Rusterholz P. Zum Verhältnis von Hermeneutik und neueren antihermeneutischen Strömungen / Rusterholz P. // H. L. Arnold, H. Detering (Hg.) Grundzüge der Literaturwissenschaft / H. L. Arnold, H. Detering (Hg.). – München : Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – S. 157–178.

373. Schleiermacher F. Abteilung III: Zur Philosophie / Schleiermacher F. – Berlin : [6. B.], 1843. – Bd. 9 : 1835–1862. – 816 p.

374. Schleiermacher F. Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament / F. Schleiermacher. – Berlin: G. Reimer, 1838. – 389 s.

375. Schleiermacher F. Hermeneutics and Criticism / Schleiermacher F. – Cambridge : University Press, 1998. – 284 p.

376. Schiappa E. Protagoras and Logos / Schiappa E. – S. Carol : [6. B.], 2003. – 230 p.

377. Schneiders W. Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert / Schneiders W. – München : Beck, 1998. – 216 s.

378. Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions / ed. M. Staudigl. – [6. M.] : Springer Netherlands, 2014. – 281 p.

379. Schützeichel R. Althochdeutsches Wörterbuch / Schützeichel R. – 7 Auflage. – Berlin : [6. B.], 2006. – 312 s.

380. Sousa Rui de. Martin Heidegger's Interpretation of Ancient Greek Aletheia and the Philological response to it / Sousa Rui de. – Montreal : McGill University, 2000. – 205 p.
381. Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens / Steinthal H. – Berlin : [б. в.], 1851. – 327 s.
382. Steinthal H. Abriss der Sprachwissenschaft / Steinthal H. – Berlin : [б. в.], 1871. – Vol. I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. – 362 s.
383. Stern R. Hegel and the Phenomenology of Spirit / Stern R. – London : New York : Routledge Philosophy Guide Book, 2002. – 234 p.
384. Surrency S. F. A Gadamerian Analysis of Roman Catholic Hermeneutics / Surrency S. F. – [б. м.] : University of South Florida, 2015. – 241 p.
385. The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher. – [б. м.] : Cambridge University Press, 2006. – 317 p.
386. The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology / ed. B. Babich & D. Ginev. – [б. м.] : Springer International Publishing. 2014. – 398 p.
387. The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur / ed. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. – Albany : SUNY Press, 1990. – P. 69– 93.
388. Thiselton A. C. Thiselton on hermeneutics. The collected works and new essays of Anthony Thiselton / Thiselton A. C. ; ed. John R.Hinnells. – Routledge. 2006. – 1278 p.
389. Torell A. Historik and Hermeneutics: The Heidelberg Lectures / Torell A. – [б. м.] ; [б. в.], 2013. – 25 p.
390. Voskresenskaya V. Figures de la temporalité dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer / Voskresenskaya V. – [б. м.] : Université de Montpellier, 2018. – 342 p.
391. Wainwright M. Toward a Sociobiological Hermeneutic. Darwinian Essays on Literature / Wainwright M. – [London] : Palgrave Macmillan US, 2012. – 240 p.
392. White D.A. Logic and ontology in Heidegger / David A. White. – Columbus: Ohio University Press, 1985. – 245 p.

393. Wilson A. P. Hermeneutics and moral imagination: the implications of Gadamer's truth and method for Christian ethics / Wilson A. P. – [б. м.] : Durham University, 2007. – 284 p.

394. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 7–85.

395. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 5–215.

396. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Wittgenstein L. // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 2. – S. 217–346.

397. Wittgenstein L. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 3. – 266 s.

398. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Farben / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 8. – S. 7–112.

399. Wittgenstein L. Vermischte Bemerkungen / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 8. – S. 445–573.

400. Wittgenstein L. Philosophische Bemerkungen / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 2. – 319 s.

401. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 6. – 446 s.

402. Wittgenstein L. Das Braune Buch / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 5. – S. 117–282.

403. Wittgenstein L. Das Blaue Buch / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 5. – S. 7–116.

404. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 225–580.

405. Wittgenstein L. Tagebücher 1914–1916 / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 87–223.

406. Wittgenstein L. Über Gewißheit. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 8. – 113–257.

407. Wittgenstein L. Philosophische Grammatik. Herausgegeben von R. Rhees / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 4. – 491 s.

408. Wittgenstein L. Philosophical Grammar. Part 1–2 / Wittgenstein L. ; ed. by R. Rhees ; Transl. by A. Kenny. – Los Angeles : University of California Press, 1971. – 495 p.

409. Ξηροπαΐδης, Γιώργος. Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας / Ξηροπαΐδης, Γιώργος. – [β. μ.], Εκδοσεις Κριτική, 1995. – 202 σ.

410. Zabala S. The Remains of Being. Hermeneutic Ontology After Metaphysics / Zabala S. – [β. μ.] : Columbia University Press, 2009. – 178 p.

411. Zhang W. Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers. A Hermeneutics of Cross-cultural Understanding / Zhang W. – [β. μ.] : State University of New York Press, 2006. – 127 p.

412. Zimmerman M. Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and art / Michael E. Zimmerman. – Bloomington: Indiana University Press, 1990. – 186 p.

413. Cornis-Pope M. Hermeneutic Desire and Critical Rewriting. Narrative Interpretation in the Wake of Poststructuralism / Cornis-Pope M. – New York : Martin's Press, 1991. – 357 p.

РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ ДИСКУРСИВНОГО ПОЛЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ В НІМЕЦЬКІЙ ГУМАНІТАРНІЙ КУЛЬТУРІ ХІХ ст.

У другому розділі дисертаційного дослідження ми розглянемо перший етап розвитку філософської герменевтики в Німеччині ХІХ ст., коли формувалися головні принципи і засади власне герменевтичного дискурсу. Цей рух не був одностороннім, тоді як гуманітарні науки, насамперед філологія та історія, зробили велетенський крок уперед і потребували для свого усталеного розвитку загальної методології, теорії розуміння та інтерпретації, якою в той час і мислилася герменевтика. Але вихідне завдання герменевтики – обслуговувати загальний гуманітарний дискурс – постійно стикалося з іншим імпульсом – бажанням висловити універсальну філософську позицію, створити дискурс, який би зміг прояснити всі смисли і пов'язати розрізнені філософські системи.

Виникнення герменевтики саме в Німеччині було підготовлене трьома відносно незалежними культурно-історичними процесами: здобутками протестантської теології, що впродовж двох століть намагалася створити методологію, яка покликана віднайти автентичний смисл Святого Письма; філологічними студіями, які призвели до появи науки про стародавній світ; романтичною традицією в національній літературі, яка заявила про себе неабиякими досягненнями німецьких класиків.

У своєму дослідженні ми здебільшого розглянемо два останніх чинники, які, на нашу думку, більш за все сприяли створенню і розвитку саме філософської складової герменевтичного дискурсу в його відносній незалежності від завдань богословської екзегези. Для цього потрібно розкрити зміст і сутність герменевтичних проектів Ф. Аста, Ф. Шлейєрмахера, показати вплив на формування герменевтичної проблематики наукової діяльності В. фон Гумбольдта, значення якого для німецької культури ХІХ ст. взагалі важко переоцінити. В нашому дослідженні насамперед буде розглянута та складова його творчості, яка

стосується теорії мови, вчення про внутрішню форму мови, яка виражає її глибинний смисл і сам дух народу як її носія. Культура, таким чином, являє собою духовну діяльність, що пов'язана зі створенням і розумінням смислів. Необхідно розглянути антиномії або апорії мови, виявлені Гумбольдтом, які є методологічною основою герменевтичної філософії.

В окремому підрозділі розглядається герменевтична теорія мови К. Германна, яка стала важливим внеском у розвиток проблематики філософської герменевтики і її теоретичного самовизначення.

Завершується розділ розглядом герменевтики В. Дільтея, який вперше представив її як загальну методологію наук про дух. Слід відзначити, що філософія В. Дільтея є ключовою ланкою серед концепцій, що призвели до створення сучасної філософської герменевтики та формування її теоретичних основ. Принципове значення в цьому процесі має критика історичного розуму, яка показує межі історії як науки та неможливість прямого перенесення методів природничих наук на пізнання феноменів духовної культури. Іншим важливим аспектом у розробленні герменевтичного методу є широке застосування психологічного, суб'єктно-особистісного підходу до процесу розуміння і інтерпретації, що також відобразилось у сучасних герменевтичних теоріях.

Вказана проблематика неодноразово ставала предметом розгляду як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Загальним питанням виникнення і розвитку філософської герменевтики присвячені роботи Ж. Грондена [74; 75], А. Тісельтона [97], А. Торела [98], В. Шнайдерса [95], П. Рустерхольца [92], К. Меллера-Вольмера [90], О. Больнова [61], С. Абрамова [1], А. Апаєвої [2], А. Богачева [7], Є. Жеребіної [29], А. Лози [32–34], Г. Шпета [55] та інших; герменевтиці Ф. Шлейєрмахера присвячені праці Р. Габітової [10; 11], А. Арндта [56], Ф. Присмута [91]; філософії В. Дільтея – І. Булхофа [62], С. Кошарного [31], С. Маджумдара [85].

2.1. Обрії герменевтичного дискурсу в європейській філософії

На тлі перетворень і трансформацій, які сталися з філософією за останнє століття, особливо відзначається так званий «лінгвістичний поворот», який являє собою один із переломних моментів у розвитку сучасної філософії і призвів до постановки принципово нових питань про сутність мови. Звісно, в цьому разі взагалі не йдеться про якусь сплановану подію або про певний єдиний процес, що збігається за своїми характеристиками або є чимось близьким для різних філософських напрямів.

На початку XIX ст. у Німеччині з'явилася філософська або новітня герменевтика, дисципліна, яка виросла із глибин протестантської теології і класичної філології та згодом призвела до зміни вектору наукового сприйняття мови і процедур інтерпретації від суто інструментального до визнання мови не тільки повноцінним об'єктом філософії, але й системою смислоутворення, а самої герменевтики – як теорії інтерпретації і розуміння культурних артефактів, а також самої свідомості, інтерсуб'єктивної взаємодії і самого історичного процесу.

Розвиток філософської герменевтики в XX ст. вийшов далеко за межі німецької філософії, подолавши також філологічну орієнтацію. Загалом перед сучасною філософською герменевтикою, як і раніше, стоїть ряд численних викликів і спокус, які постійно спонукають філософів, кажучи словами Алена Бадью, «підшитися» до проблематики і дискурсу деяких суміжних дисциплін і процедур істини. Для філософської герменевтики це форми і засоби інтерпретації, які розповсюджені в релігійній екзегезі (з якою взагалі часто ототожнюють герменевтику), філології і психоаналізі. Останній також є специфічною теорією і технікою розуміння та інтерпретації, але без того метафізичного базису, який у свій час і був покладений в основу формування герменевтичних ідей. Сучасний психоаналіз давно вже виконує роль загальногуманітарної методології, яка намагається поглинути герменевтичні процедури, реінтерпретувати метафізичне

ядро філософської герменевтики в межах специфічного редукціоністського дискурсу. Це усвідомлює багато герменевтів, наприклад, П. Рікер у своїй праці «Конфлікт інтерпретацій» присвячує психоаналізу майже половину книги і не сприймає психоаналітичну парадигму як щось загрозове [42]. Але слово «конфлікт» все ж наводить на певні роздуми.

У своїй роботі ми будемо досліджувати насамперед розвиток герменевтичної проблематики, яка склалася в німецькій і, дещо ширше, в німецькомовній культурі протягом XIX–XX ст. За основу взяті генеза та еволюція поглядів німецьких мислителів на сутність і завдання самої герменевтики в системі гуманітарного знання.

З методу, що був покликаний, по суті, обслуговувати історико-філологічний і релігійний дискурс, герменевтика перетворилася на самостійну філософську дисципліну, яка відображає саму суть метафізичної проблематики. У першу чергу така зміна пов'язується з розвитком феноменологічної традиції, особливо з роботами Гайдеггера, який зумів звільнити герменевтику від надмірного впливу теорій мови і покласти її в основу метафізичного запитування. Це, зрозуміло, не означає, що сама мова була у філософському забутті, йдеться лише про зміну акцентів і дослідницьких установок.

Доволі актуальними на тлі сучасних викликів є ідеї творців герменевтичних теорій XIX ст. – Ф. Шлейєрмахера, Ф. Аста, В. Дільтея, в яких набули подальшого розвитку уявлення про духовну культуру як визначальну силу соціального розвитку та індивідуальності як передумови будь-якого існування. Зазначені теорії в підсумку і лягли в основу німецької герменевтики і її підходів до інтерпретації, пов'язаних перед усім із відмовою від розуміння герменевтики як допоміжного інструменту і її перетворенням у найбільш повну і довершену гуманітарну методологію. Саме такою є філософська герменевтика В. Дільтея у зв'язку з його уявленням про історичне пізнання. У вченні філософа герменевтика є не окремою складовою частиною, а суттю історичного пізнання, що базується на процедурах

розуміння та інтерпретації. Саме цей підхід у подальшому і був покладений в основу розвитку герменевтики і її підходів до інтерпретації складних духовних утворень і сприяв розширенню методологічного базису гуманітарного знання.

Принципове значення для розуміння сучасних герменевтичних студій має філософія мови і вчення про інтенціональність Ф. Brentano у зв'язку з розвитком герменевтичних ідей у межах феноменологічної школи, а також взаємозв'язок цієї концепції із представниками різних лінгвістичних теорій кінця XIX – початку XX ст. Поняття інтенціональності представлено як ключовий елемент процесу розуміння та інтерпретації. Також розуміння може бути витлумачене як формування особливого інтенціонального об'єкта, більш широко – вторинної інтенціональної структури, що створює лінії взаємозв'язку з вихідним текстом. Інтенціональність розглядається як первинна модель, яка створює сенс та саму можливість герменевтичної інтерпретації.

У XX ст. герменевтичний дискурс був відображений у працях представників феноменологічної школи Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, а також мислителів, які у певному сенсі працювали у проблемному полі, створеному феноменологією, таких як А. Майнонг [35; 36; 88; 89] і А. Марті [38; 39; 86; 87].

Розвиток німецької філософської герменевтики був логічно завершений у герменевтичному проєкті Г.-Г. Гадамера як завершальній фазі розвитку кола ідей німецької філологічної герменевтики XIX–XX ст. Філософія мови і вчення про розуміння й інтерпретацію досліджені у зв'язку з розвитком герменевтичних ідей у межах феноменологічної школи. Доволі дискусійним є взаємозв'язок позиції Гадамера з представниками різних лінгвістичних теорій початку XX ст. Поняття розуміння представлено як ключовий елемент герменевтичного процесу.

Утім, актуальність і недостатня розробленість в українській філософії власне філософської складової герменевтичних концепцій, які виникли в німецькій філософії XIX–XX ст., визначили головний аспект цієї роботи. Обираючи своєю темою дослідження проблеми генези німецької герменевтики у контексті

гуманітарних наук, ми намагалися не просто звернутися до стрижневої методологічної проблеми, що виникла в герменевтичній філософії, а й знайти у цій філософії потужні можливості подальшого розвитку. Для досягнення поставленої мети були визначені головні аспекти дослідження. Насамперед потрібно з'ясувати сутність і передумови виникнення філософської герменевтики у Німеччині на рубежі XVIII–XIX ст. Духовна ситуація в цей період була досить складною, відбувалося активне формування нових форм і парадигм інтелектуальної діяльності, в художній культурі набував сили і змісту романтизм, який не в останню чергу вплинув на формування кола ідей нової герменевтики. Романтики вперше ввели інтерпретатора як повноцінного учасника процесу інтерпретації. До романтиків коментар завжди знаходився в принциповій і, мабуть, виключній залежності від тексту, що розуміється як інший, більш високий рівень цілісності.

Романтизм як мистецько-філософський напрям розуміє практику інтерпретації як своєрідне творення сенсів, радикально зближуючи інтерпретацію і власне художню творчість. Саме в романтизмі виникає поняття про геніального реципієнта, тобто читача або глядача, який для того, щоб зрозуміти якийсь художній твір, повинен бути не менше обдарований художньо, ніж автор. Цей концепт, або, швидше, романтична фантазія, зіграв в історії герменевтики подвійну і не тільки позитивну роль. Звідси випливають усі численні романтичні формули про те, що справжніх читачів так само мало, як і справжніх письменників, що читання – це особлива художня майстерність, якої важко навчитися, і, нарешті, що читач повинен проникати в душу автора, проживати його життя через емоційне поглиблення у його досвід. Ця романтична фантазія також далека від реальності мови та її розуміння, як і від досвіду герменевтичної інтерпретації.

Ця установка може лише зашкодити розумінню і поставити надійний бар'єр до сенсу будь-якого твору мистецтва. Дійсно, чи ми можемо бути впевненими, що цей конкретний читач або глядач так само талановитий, як і митець? Це неможливо за визначенням, оскільки стирає кордон між мистецтвом і реальністю, між твором і

його реципієнтом. Це тим більш неможливо ще й тому, що насправді ми і до цього часу не розуміємо, у чому полягає геніальність митця, не кажучи вже про те, що сутності генія не розуміють і самі митці. У період, що передує романтизму, читач не розглядався як співучасник процесу розуміння і інтерпретації. У подальшому розвитку герменевтики і процедур інтерпретації реципієнт був введений як творча інстанція, однак зовсім не так, як це бачили романтики. Тим більше, що з повною впевненістю можемо стверджувати, що романтизм у Німеччині з'явився як інтелектуальне середовище, в межах якого і стало можливим формування кола ідей філософської герменевтики. З цією школою також пов'язується поступове звільнення герменевтики від впливу теології, який особливо помітний у попередній період. Герменевтика виникла з романтичної традиції і разом з її формуванням радикально змінило останню.

Другим важливим інтелектуальним полем, на якому формувалася філософська герменевтика, була класична філологія. Саме робота з видання античних класиків, коментарів і спроби розуміння античної спадщини стимулювала розвиток відповідних методів і теоретичного осмислення необхідності створення загальної теорії інтерпретації.

Те, що філософська герменевтика виникла із царини філології, яка, у свою чергу, відокремила принципи і методи інтерпретації від богословської екзегези, мало у подальшому дуже важливі наслідки. На кожному кроці, який робила філософська герменевтика, її супроводжувало певне оточення з найбільш видатних філологів конкретного періоду. Так, важливе значення для розвитку проблем розуміння та інтерпретації мала робота видатного філолога, філософа і реформатора освіти Вільгельма фон Гумбольдта, який створив оригінальне вчення про внутрішню форму мови, що виражає її сутнісну духовну природу та можливість мати певний смисл. Сам мислитель не запропонував праць у царині герменевтичної інтерпретації, але його погляди на природу мови і її роль у формуванні культури і історії кожного народу відіграли важливу роль у створенні філософської

герменевтики вже у ХХ ст., на що неодноразово вказували її творці – М. Гайдеггер і Г.-Г. Гадамер.

Саме тому філософська герменевтика є закономірною тематизацією з боку мови і розуміння сенсу традиційних проблем європейської метафізики та продовження її питань у сфері складної багаторівневої структури смислу і смислової діяльності. Царина смислоіснування і смислоутворення є своєрідною рецепцією класичної онтології, новим її змістом і сенсом існування герменевтики як загальнофілософської методології.

Важливо бачити сучасну філософську герменевтику в контексті уявлень про трансформацію дискурсивних практик і їх вплив на формування філософських теорій. Герменевтика як теорія розуміння і інтерпретації сама є *сім'єю дискурсивних стратегій*, умовно поєднаних в одне ціле, і новим типом комунікації з першоджерелом філософського знання, що принципово для розуміння окремих його компонентів. Дуже важливо усвідомлювати взаємозв'язок філософської герменевтики з філософією мови та теоретичну невизначеність найбільш важливих елементів герменевтичного дискурсу.

Ми керуємося розумінням того, що кожна значна філософська теорія, не кажучи вже про філософські напрями, виробляє, встановлює новий, власний стиль і навіть порядок дискурсу і саме філософська герменевтика і є цей новий порядок, який так чи інакше був присутній у всіх без винятку напрямках філософії ХХ ст. – феноменології, екзистенціалізмі, аналітичній філософії, марксизмі, психоаналізі та ін. Цей інтерпретуючий дискурс проник у сутність сучасної філософії, і є її квінтесенцією і основним мотивом. Отже, герменевтичний логос є ніби «розплесканим» у багатьох теоріях, незважаючи на їх, часто принципові, відмінності.

Ця проблема є не просто одним із дослідницьких завдань, що стоять перед наукою, а самою суттю, смисловим ядром герменевтики. Можна сказати інакше: *тотальність сенсу і ситуацій смислоутворення та інтерпретації є необхідними*

умовами конституювання герменевтичного дискурсу. При цьому сама герменевтика разом з її процедурами і є порядок дискурсу, який встановлює основну теоретичну парадигму сучасності.

У своєму дослідженні ми розгортаємо уявлення про загальний характер філософської герменевтики, про те, що саме її існування є закономірним продовженням метафізичного запитування світу. Герменевтика, що розуміється таким чином, є ідеалом філософського пізнання, вистражданого всією історією західноєвропейської метафізики.

Дотримуючись цієї теоретичної установки, зазначимо, що в німецькій філософії останніх двох століть була створена особлива форма дискурсу, проблемне поле, сфера завдань і навіть особливий стиль, що загалом ми позначаємо як *герменевтичний простір*. При всій метафоричності подібних топологічних зрощень, вони прижилися в сучасній філософії. Так, ми говоримо про простір дискурсу, смисловий горизонт, механізми інтерпретації, і це не викликає у нас ментального відторгнення. У кожному подібному випадку важливо усвідомлювати ступінь умовності таких оборотів, а можливо і їх принципову недостатність.

Ми фіксуємо наявність сенсу в наших висловлюваннях, як чогось такого, що виходить за межі значень і граматичних форм. Ця первинна даність сенсу є антропологічним і психологічним фактом, а крім іншого, ще й ментальною подією, формою внутрішнього уявлення та переживання. Інакше кажучи, сенс не просто усвідомлюється, а й постійно трансформується, перетворюючись на низку подій, на те, що відбувається, що можна зафіксувати в пам'яті та піддати аналізу й інтерпретації. Саме цей ментальний горизонт подій, або ноематичний горизонт, якщо скористатися термінологією Гуссерля, і становить, на нашу думку, проблемне поле філософської герменевтики.

Слід розглянути також, яким чином незліченні смисли, якими оперує людина, перетворюються на зв'язне ціле, формуючи її життєвий світ, утримуючи свідомість у стані смислової активності, заданості, перспективи. Можливо, розгадка криється

в інтенціональності, особливій властивості всіх без винятку ментальних процесів і утворень психіки. Однак, на наш погляд, інтенціональність – це лише перший крок на шляху утворення смислових структур, технічна умова смислоформування, уявна орієнтація, вказівка на те, що будь-яка смислова діяльність має за визначенням предметний характер.

Для розкриття багаторівневої структури смислоутворення необхідно проаналізувати будову теоретичної структури філософської герменевтики, провести критичний аналіз її базових концептів, а це можливо тільки в межах розуміння еволюції феноменологічної школи в її відношенні до герменевтичного дискурсу, необхідності феноменології для подальшого розвитку філософської герменевтики.

У цьому дослідженні доводиться теза про вирішальну роль феноменології у створенні сучасної філософської герменевтики. Перш за все мова йде про увагу до суттєвих характеристик свідомості та її ролі у створенні ноєматичного горизонту. Саме свідомість і створює можливість сенсу і його інтерпретації, умовне вікно таких можливостей. Принципове значення також має своєрідне «виключення світу», яке відбувається в межах послідовної феноменологічної редукції. На відміну від наукового, сцієнтистського редукціонізму, який намагається звести свідомість і її продукти до певних природних процесів і функцій, феноменологічна редукція залишає поза дужками питання про «дійсне» існування речей, відкриваючи таким чином простір для герменевтичної інтерпретації бідь-яких смислоутворень свідомості.

Ця процедура дуже технічна на перший погляд, насправді створює певний теоретичний бар'єр на шляху фізикалізму і редукціонізму, вказуючи філософській герменевтиці її законне місце в ряду філософських теорій. Отже, *філософська герменевтика осмислюється і позиціонується як метафізична теорія, яка спроможна поєднати як традиційну царину метафізичного дискурсу – онтологію і*

гносеологію, так і проблемні поля, що були актуалізовані вже у ХХ ст. – феноменологічну теорію свідомості та феноменологічну філософію мови.

У нашій роботі історико-філософська площина дослідження змістовно і концептуально перетинається із внутрішньою структурою герменевтичного поля, того, що взагалі підлягає інтерпретації. Структура буття розглядається в його співвідносності зі структурами сприйняття та чуттєвого досвіду і з ментальною картиною світу. Процедури і результати смислоутворення, ноематичної діяльності, а також світ інтерсуб'єктивної взаємодії – все це і є полем дискурсу сучасної філософської герменевтики.

Можна порушити питання, де в цій загальній схемі місце мистецтва і розуміння його сенсів, де місце для повсякденної комунікації і взагалі, чи має відношення філософська герменевтика до цих суттєво важливих форм життєдіяльності? На ці питання можливо відповісти з двох різних позицій.

По-перше, герменевтика, що позиціонує себе як філософська дисципліна, повинна за визначенням надавати загальний нарис реальності та вказувати на принципово значущі й невід'ємні компоненти смислової діяльності і її розуміння. Чи повинна, наприклад, естетика як філософська дисципліна слідувати за кожним митцем, вказуючи, повчаючи та інтерпретуючи творчий процес і його результати? З цим так чи інакше справляються історія мистецтва і художня критика, які, безумовно, базуються на певних естетичних принципах. Так само і філософська герменевтика є по відношенню до мистецтва загальною програмою інтерпретації, покликаною до постійного заглиблення у сутнісну, ейдетичну проблематику, не втрачаючи при цьому конкретики смислу і його фактуальності, яка притаманна мистецтву.

По-друге, як і в самому мистецтві, ми вбачаємо в герменевтиці певний елемент варіативності, неоднозначності, мультиверсивності, що зумовлено самою природою смислоутворення, суттю сенсу як такого, який ніколи не буває завершеним, раз і назавжди сформованим та сформульованим і, окрім того, він не

має звичної локалізації. Ми не тільки не розміщуємо смисл у фізичному просторі, що є зрозумілим, але він не знаходиться також і у самій свідомості, не можна знайти його і у творах мистецтва, з певного погляду смисл є меонічним утворенням, він – своєрідне ніщо, оскільки не знаходиться ніде і «розплесканий» в умовному просторі між творцем, його творчим доробком і споглядачем, інтерпретатором, реципієнтом, більш точно – між усіма можливими реципієнтами. Така нескінченість смислу робить його дуже незручним об'єктом дослідження, але саме смисл, що так розуміється, і є головним об'єктом філософської герменевтики.

З огляду на це відносно легше пояснити головну мету нашого дослідження, яка полягає в тому, щоб розгледіти поступове усвідомлення герменевтикою саме такого визначення смислу, дослідити головні етапи становлення її як універсальної науки і показати лінії взаємозв'язку з основними філософськими напрямками.

Саме герменевтика виступає в ролі теорії і загальної методології розуміння всього, що становить основу духовного життя людини. У своїй роботі ми будемо відстоювати тезу, що герменевтика згідно зі своєю природою постійно тяжіє до метафізики в тому сенсі, який вкладав у цей термін М. Гайдеггер, а також до ідеалізму, оскільки неможливо або дуже складно займатися інтерпретацією духовних, ідеальних, смислових утворень, не визнаючи їх принципову автономію і відмінність від іншої природи.

Окремою проблемою при цьому можна вважати питання про можливість існування герменевтики в межах матеріалізму або в сучасній науковій методології. Стосовно матеріалізму можна згадати марксистську антропологію, ключову роль у якій відіграє поняття відчуження, що проходить певні стадії – від простого економічного привласнення до трансформації духовного стану людини [див. 37]. Саме інтерпретація останнього в межах теорії відчуження і втрати людиною своїх духовних характеристик і нерозуміння себе робить марксизм, якщо і не герменевтикою у повному сенсі, то своєрідною теорією розуміння.

Специфіка марксизму і неомарксизму в тому, що вони майже цілком соціальні. В них завжди був відчутним недолік як онтологічних і гносеологічних побудов, так і первинних, архаїчних інтерпретацій життєвого світу. Це не дивно, якщо «добудувати» марксизм до рівня онтології, то він ризикує перетворитися на свою протилежність. Неувага до індивідуальної свідомості, до ментальних феноменів і до їх унікальності, що притаманна марксизму загалом, робить його не дуже відповідним середовищем для створення філософської герменевтики. Хоча деякі доробки сучасних марксистів, зокрема Гі Дебора або Ф. Джеймісона, могли б бути такими.

Також у четвертому розділі цієї роботи ми розглянемо рецепцію філософської герменевтики в сучасній аналітичній філософії, в якій, незважаючи на її критичний тон і постійний скепсис стосовно будь-якої версії метафізики, все ж є певний ресурс для побудови теорії інтерпретації. У зв'язку з цим, перш за все, розглянемо позицію Л. Вітгенштайна періоду його праці «Філософські дослідження», в яких є передумови для зближення аналітичної філософії і того розуміння сенсу, який притаманний філософській герменевтиці.

Особливого значення у зв'язку з цим набувають класичні поняття і водночас процедури герменевтики – інтерпретація, тлумачення і розуміння. Герменевтика часто порушує недоречні питання, як школяр, який раптом розуміє, що вчитель опускає (часто через особисте нерозуміння) дійсні проблеми науки та філософії, він просто проходить повз, повідомляючи дітям якісь готові істини. Ми губимося, коли діти або співрозмовники ставлять прості недоречні запитання. Чому не можна ділити на нуль? що таке зелене? що таке «Я»? чи одне й те саме ми маємо на увазі, коли говоримо «Я»? чому для опису реальних речей і вигаданих об'єктів ми використовуємо одну і ту ж граматику? Якщо для економії коштів, то чому тоді не економимо на синонімії, багатозначності, метафорах, недомовках та ін. Можлива відповідь: тому що наша мова зберігає глибинний несвідомий пласт нашої природи,

нашого минулого, в якому ми не так жорстко поділяємо світ на реальний і вигаданий, де сновидіння і герої міфів і переказів так само реальні, як і ми самі.

Людина спроможна розуміти лише те, чим вона є зараз, до того ж, саме в кожен такий момент, але і це є доволі поширена і складна ілюзія – створення і розуміння сенсу відносно самого себе. Ми просто не замислюємося над словами і вважаємо, що будь-яке переживання або ментальний прояв, будь-яка думка гарантовано мають сенс.

Як показує досвід феноменологічної інтерпретації, спочатку у Е. Гуссерля, потім у М. Гайдеггера в його аналізі Dasein, людина має тільки смутний, непевний досвід буття самої себе і без використання особливих форм саме герменевтичного дискурсу не спроможна віднайти свій справжній сенс. З погляду Гуссерля, ми перебуваємо у так званому «життєвому світі» (Lebenswelt), який складається із суми безпосередніх даностей, які задають форми орієнтації і поведінки [див. 82]. Подібні очевидні феномени в логічному сенсі є первинним шаром будь-якої свідомості, базисом, умовою можливості свідомого прийняття індивідом теоретичних установок. Ці можливості збігаються з цариною загальновідомих уявлень, що мають характер світоглядних автоматизмів, неусвідомлюваних витоків смислоутворення.

Кожна людина дійсно відчуває труднощі, коли хоче піддати феноменологічній рефлексії весь цей феноменальний ряд. Водночас це її особисті стани, що притаманні тільки їй, і тільки вона може бути експертом у їх інтерпретації. Але ця первинна інтерпретація не буває досить чіткою, вона потребує додаткових механізмів, послідовного проведення всіх етапів феноменологічної редукції для того, щоб віднайти смисл як певний результат, а не починати з нього як із надійного феноменологічного джерела. Якщо б люди так просто могли казати, що їм відомо, миттєво і без зайвих зусиль знаходили сенс у своїх безпосередніх переживаннях, то сама розмова про необхідність герменевтики була б зайвою.

Ми зможемо втратити цю необхідність, тільки втративши свою індивідуальність. Власне, це є і в світовій культурі, наприклад, у буддизмі, де немає приводу замислюватися, а чи схоже моє особисте просвітлення на просвітлення Будди чи воно чимось відрізняється, може, він був більш просвітлений, а моє просвітлення несправжнє, фальшиве. У цьому контексті будь-яка індивідуальність – фікція, міф, ця думка доволі популярна у сучасній культурі. Але ми взагалі не схильні використовувати слово «міф», яке останнім часом перетворилося на безглуздя і стало замінювати словосполучення «все, що завгодно». До того ж, ніхто з любителів використовувати це слово, так і не пояснив, у чому, власне, полягає міфологічність моїх переживань, моєї свідомості або математики, наприклад. Загалом далеко не кожна абстракція, ідеалізація або просто вигадка може бути міфом. Вважаємо, що міф – це не феномен, на який можна вказати пальцем, швидше за все, це – функція, притаманна деяким феноменам за певних обставина. Наприклад, грецькі міфи були ними в Стародавній Греції, але зараз вони цієї функції не виконують і, строго кажучи, не є міфами. Для більшості людей – це просто іноді кумедні, а іноді нудні історії, в кращому випадку, з якимось етичним або історичним підґрунтям. Можливо також, що як і мова міф не може бути суто індивідуальним, особистим, тобто я звичайно можу придумати щось, що нагадує мову, можу робити на ній свої записи або навіть почати нею міркувати, але це завжди буде чимось недостатнім.

Так само і з міфом. Будь-які вигадки і фантазії, як би сама людина в них не вірила, залишаються лише нюансами власної психіки. У кожної людини багато абсолютно неймовірних фантазій (особливо в так званих змінених станах свідомості), давно оформлених у якусь систему, але чітко видно різницю між ними і міфом, як функцією соціальних і культурних дискурсів. Навіть особистість, яка не може терпіти будь-якої спільноти, соціальності, все ж не є автономною і не може створити своєї власної в-собі-і-для-себе культури, міфології, мови. В людській культурі загалом є дещо мурашине, ми – або робочі мурахи культури, або її солдати,

але ніхто, навіть Платон або Шекспір, не є її виробниками. Інакше кажучи, мова, міф, культура не мають творця – народ не створює своєї міфології і своєї культури, він виникає разом із нею.

Принципово недостатньо спиратися на буденне розуміння герменевтики для того, щоб мати змогу інтерпретувати міфологію або те, що може виконувати функції міфу. Міф функціонує не тільки у сфері поезії або у будь-якому різновиді соціального дискурсу. Принциповим для розуміння міфу є те, що він функціонує тільки або майже виключно в системі табу.

На відміну від Гуссерля, М. Гайдеггер має своє бачення дофеноменологічного або «догерменевтичного» суб'єкта. Гайдеггеру в його онтології важливо протиставити поняття *Dasein* поняттю суб'єкта в новоєвропейському сенсі, оскільки *Dasein* в своєму онтологічному визначенні – ще не мисляча субстанція, це тільки буттєва передумова суб'єктності. Філософ вказує, що *ось-буття* (*Dasein*) якимось чином і з якоюсь явністю розуміє само себе в своєму бутті. Цьому суццю властиво, що з його буттям і через нього це буття йому самому відкрито. Зрозумілість буття сама є буттєва визначеність ось-буття. Тобто умови та інтелектуальний зміст існування *Dasein* включає в себе онтологію або поняття буття. І це онтологічне мислення самого себе не досягнуто в досвіді існування, а присутнє спочатку в готовому вигляді, як спадок: «Ось-буття (*Dasein*) у всякому своєму способі бути, а тому також із належною йому буттєвою тямущістю, вросло в успадковане тлумачення ось-буття і виростало в ньому. З нього воно постійно розуміє себе найближчим чином і у відомій сфері. Ця тямущість розмикає можливості його буття і управляє ними. Своє йому – і це значить завжди його «покоління» – минуле було за ось-буттям, але йде завжди вже поперед нього» [76, с. 45].

Цими словами Гайдеггер, слідом за Гуссерлем, рішуче пориває з просвітницькою концепцією свідомості у вигляді чистої таблички (*tabula rasa*). Будь-яка свідомість завжди історична, зумовлена минулим. У цьому положенні

можна углядіти просування картезіанського «мислю» (cogito) у бік Канта. В тому сенсі, що спосіб мислення і організація щойності мислення, як різноманіття місць мислимих речей, містять у собі апріорі та вкорінені в минулому. Ці апріорі, за словами Гайдеггера, «відчиняють можливості» мислення і дають йому напрями і способи руху.

Гайдеггер вперше відтворив те, що М. Фуко пізніше назвав «герменевтикою суб'єкта» [див. 51]. Він розуміє взаємозв'язок онтологічної і герменевтичної проблематики, пунктом перетину яких є поняття Dasein. Гайдеггер установлює необхідність герменевтики для розуміння самої суті людського буття і суті філософського дискурсу. Саме Гайдеггер завершує теоретичну роботу, яка була зроблена протягом XIX–XX ст. і уможливила формування базових концептів філософської герменевтики. Його відкриття полягає в тому, що герменевтична позиція природно вбудована в структуру Dasein і його подальші специфікації і віднаходження. Цей підхід робить філософську герменевтику *фундаментальною онтологічною теорією*. Саме в цьому полягають принципові відмінності герменевтики від інших методологічних підходів.

Отже, філософська герменевтика є закономірним продовженням розвитку європейської метафізики, її традиційних проблем у сфері складної багаторівневої структури сенсу та смислової діяльності. Царина смислоіснування і смислоутворення є за визначенням новим баченням онтології, новим її змістом і сенсом існування герменевтики як загальної філософської методології.

Загальний нарис, або загальна схема розвитку сучасної герменевтики і її проблематики, може виглядати таким чином. На першому етапі герменевтика виконує роль допоміжної дисципліни із набору практик і технік інтерпретації в царині теології, а згодом і в класичній філології. В цей період з'являються перші спроби визначити суть герменевтики, знайти її місце в ряду інших наук і вперше надати герменевтиці філософського звучання. Ця важлива фундаментальна робота була зроблена саме і майже виключно в німецькій філософії, більш широко – в

німецькій гуманітарній культурі в другій половині XVIII – початку XIX ст. Поступовий розвиток гуманітарних знань, перш за все філології та історії, а також бурхливий розвиток психології, яка в той час швидко набирала ваги і популярності, призвів до появи численних проектів теорій інтерпретації у цих царинах, а також численних взаємовпливів і теоретичних запозичень, що тільки сприяло загальному розвитку герменевтики. Серед таких впливів відзначимо теорію мови і філософське бачення культури В. фон Гумбольдтом, який вперше надав теорії мови дійсно філософського статусу.

Цей процес завершився виникненням герменевтичного дискурсу відразу в двох нових царинах (нових по відношенню до двох традиційних – теології і філології) – історичній, що пов'язана із філософською роботою В. Дільтея і психологічною, яка існувала як мінімум у двох головних формах. Це психоаналіз із його техніками інтерпретації особистості й інтроспективна психологія, перш за все робота В. Вундта, із загальною установкою на принципову неможливість передати суб'єктивний досвід індивіду, що потребує особливих технік інтерпретації.

Взагалі всі ці концепції створили загальними зусиллями на другому етапі, хоча і дуже аморфну, але досить упізнавану групу дискурсивних практик, яку можна назвати філософською герменевтикою, що з цього часу посідає своє законне місце в низці нових філософських теорій.

Новий етап розвитку герменевтики пов'язаний із розвитком феноменологічної філософії, яка надала філософській герменевтиці нового і принципово важливого імпульсу для розвитку. Герменевтика з цього часу займається розглядом структур свідомості, насамперед структур сенсоутворення і самого сенсу та його функціонування в царині інтерсуб'єктивності. Це завдання й досі актуальне для філософської герменевтики, тому вона і зараз є нащадком феноменологічного методу. Сучасній герменевтиці не треба повертатись «назад до Гуссерля», вона і без того постійно здійснює рецепцію ідей творця феноменології.

Наступний крок, який зробила філософська герменевтика, пов'язаний із роботою двох мислителів, які кожен по-своєму бачили роль і завдання герменевтичного дискурсу, але об'єднаних відносинами правонаступності. Звісно, мова йде про М. Гайдеггера і його учня Г.-Г. Гадамера, без яких філософська герменевтика не мала би такого значення, а наше дослідження взагалі не мало б сенсу. На теоріях цих мислителів ми більш детально зупинимось у відповідних розділах, зараз же зауважимо, що останній, феноменологічний етап розвитку філософської герменевтики призвів, на наш погляд, до формування *герменевтичної філософії* і навіть до створення *герменевтичної парадигми* всієї сучасної філософії, якій віддали належну данину майже всі її напрями – від марксизму до психоаналізу і навіть аналітичної філософії.

Отже, до цього часу герменевтика пройшла три етапи свого розвитку: формаційний, методологічного і технічного обслуговування гуманітарних наук і феноменологічний, коли вона перетворилася на універсальну метафізичну теорію, що відповідає нагальним проблемам і запитам сучасної філософії.

У своїй роботі ми будемо крок за кроком відтворювати саме *метафізичну складову герменевтики*, яка звісно і робить її філософською теорією, а не просто набором технічних процедур або навіть «методологією» на рівні інших теорій, які виникали в історії філософії. Претензії філософської герменевтики в цій царині – гранично максималістичні, тобто для нас будь-яка можлива інтерпретація має герменевтичну складову, отже, є частиною загального герменевтичного простору. Ми використовуємо в роботі цілу низку таких словосполучень, які вказують на принципову належність того чи іншого поняття до герменевтики, наприклад: *герменевтичний простір*, *герменевтичний горизонт*, *герменевтичний дискурс*, *герменевтична свідомість*, *герменевтичний логос*. Хоча ці комбінації ми і вводимо інтуїтивно, вони не є простою грою фантазії автора або даниною сучасній філософській моді, а послідовно знаходять своє пояснення, визначення і теоретичне виправдання. Важливо також усвідомлювати відносну неоднозначність подібних

семантичних зрощень і їх асоціативну складову. Так, словосполучення *герменевтичний горизонт* вказує не тільки на значні можливості герменевтичної інтерпретації, але й водночас і на її обмеження, адже горизонт – ὄριζων – це те, що обмежує зір, стає перепорою на шляху бачення. Ми не в змозі інтерпретувати як і що заманеться, нас щось обмежує, навіть у вільній царині сенсу.

Інакше кажучи, наші інтерпретації, які доходять до певного рівня, завжди наштовхуються на певний бар'єр. Ми не схильні до містифікації цього явища і вважаємо, що ці обмеження мають дуже раціональне пояснення. Наприклад, можна відзначити, що ми завжди були і, напевно, будемо обмежені в розумінні думок і почуттів іншої людини. Це і є певним герменевтичним горизонтом для нашої інтерпретації. Іншим обмеженням часто є належність того смислу, який потрібно віднайти, іншій культурі, особливо якщо мова йде про давні часи і про культури, які зникли. Все це досить зрозумілі речі, по суті, герменевтичний горизонт є метафорою обмежень нашого знання і наших інтерпретацій нашою власною свідомістю і нашими звичками, за межі яких ми ніколи не вийдемо.

Зовсім інша річ, коли ми порушуємо питання щодо нашої спроможності зрозуміти самих себе, і що це взагалі означає – розуміння самого себе, напевне, не те саме, що й розуміння іншої людини. Це проблематика, яка притаманна психоаналітичним теоріям, і слід визнати її важливість також і для філософської герменевтики. Що саме вислизає з обійм інтерпретатора, коли він намагається зрозуміти самого себе? Де в глибині нашої власної свідомості знаходиться цей горизонт інтерпретації?

У певному відношенні наше завдання полягало також і в тому, щоб зрозуміти ці обмеження і розкрити можливості подальшого розвитку герменевтичного дискурсу.

2.2. Формування герменевтики як форми філософського дискурсу

Розглянемо деякі теоретичні та прикладні аспекти історії філософської герменевтики у зв'язку з формуванням особливого герменевтичного простору в сучасній гуманітарній культурі. Насамперед проаналізуємо уявлення про сенс і розуміння, притаманне античній філософській традиції, а також термінологічні аспекти концепту розуміння в його практичній площині.

Зазначимо, що розвиток герменевтики протягом усієї її історії не був простим процесом, а протікав по тих досить «звивистих руслах», які виникали в культурі того чи іншого історичного періоду. Ще точніше можна сказати, що ці шляхи скоріше *надавалися* в розпорядження тлумачів і це було пов'язано з особливостями суспільно-політичного, національного та релігійного розвитку того чи іншого народу.

Герменевтика являє собою особливий аспект або виток у розвитку європейської філософії, який включає в себе всі інші рівні: онтологію, гносеологію, трансцендентальну феноменологію і філософію мови. Саме мова і є тим джерелом, із якого виникає сама можливість герменевтики. Мова – це середовище герменевтичного осягнення світу і зараз ми спостерігаємо в сучасній філософії ситуацію формування герменевтичного середовища, особливого смислового простору, в якому «прочитуються» всі філософські системи минулого і сьогодення.

Формування цього простору відбувалося протягом останніх двох століть значною мірою завдяки німецькій філософській і загалом інтелектуальній традиції. У цьому процесі поряд із протестантською теологією ключову роль зіграла класична філологія. Досить згадати, що засновниками нової герменевтики стали професійні філологи, видатні знавці античності Ф. Шлейєрмахер [54] і Ф. Аст [57]. Істотним внеском були також праці та організаційні зусилля Ф. Вольфа [9], діяльність якого взагалі сприяла виникненню філології як науки. У зазначеній роботі Ф. Вольф розробляв загальну програму розвитку науки про класичну

давнину, виокремлюючи 26 розділів цієї науки, зокрема, перші чотири названі так: 1) філософське мововчення або загальні підстави двох давніх мов; 2) граматики грецької мови; 3) граматики латинської мови; 4) основи філологічної герменевтики [9, с. 89].

Таке високе положення герменевтики зумовлено інтелектуальним кліматом, духовними віяннями того часу, прагненням наблизити наше розуміння якомога ближче до задуму автора, до самої суті першоджерела.

Видатним дослідником, людиною, яка тонко відчувала і розуміла античну культуру, був також Август Бек (1785–1867), якому належить одна з найважливіших установок герменевтики: «Герменевтика – це пізнання пізаного» [63, с. 280]. Серед оглядових праць з історії античної герменевтики особливо виокремлюються роботи Фрідріха Бласса [6] і Теодора Бірта [60]. Ф. Бласс визначає герменевтику як мистецтво розуміти усну або письмову мову загалом, а особливо давніх письменників [6, с. 1]. Також слід відмітити вклад В. Дільтея у розвиток герменевтики наприкінці XIX – на початку XX ст. [25].

У зв'язку з цим перед герменевтикою постійно виникає питання про те, чи можливо розуміння в принципі. Справа навіть не в тому, чи можемо ми зрозуміти Гесіода або Біблію. Питання в тому, чи можемо ми зрозуміти самих себе і що це, власне, означає. Наскільки виражається сенс, адекватний самому суб'єкту? Принципова основа герменевтики, її можливість і її необхідність – наявність зовнішнього та внутрішнього в слові, мові, знаку і т. ін. Наявність прихованого сенсу, метафоричність, конотації, багатозначність, особистісний смисл тощо – саме це уможливорює герменевтику, навіть незалежно від її реальних досягнень. У цьому контексті цілком доречні принципи Ф. Шлейєрмахера: 1. Все, що підлягає тлумаченню, має визначатися тільки з мови автора і початкового кола читачів. 2. Сенс будь-якого слова в цьому місці повинен визначатися за його зв'язком зі змістом контексту. Наприклад, грецький *логос* може означати в різних контекстах

розум і закон, а також прозу і Спасителя, що є взагалі досить традиційною проблемою перекладу і перекладачів.

У зв'язку з цим можна згадати діалог «Кратил» Платона, де Кратил стверджує, що існує правильність імен (ὀνόματος ὀρθότητα), притаманна кожній речі від природи. У свою чергу, Гермоген зауважує, що імена – лише наслідок договору і угоди. Тут же згадується Протагор: ἄνθρωπὸν φησὶ πάντων εἶναι μέτρον; де φησὶ – вважає, висловлює, підтверджує, – тобто людина встановлює і висловлює міру всіх речей. Ця заочна полеміка з Протагором – перша, по суті, філософська герменевтична суперечка, яка нам відома [41].

Не можна сказати, що робота Аристотеля «Про тлумачення» (Περὶ Ἑρμηνείας) є дійсним продовженням цієї проблематики [3]. Цей текст Аристотеля, по суті, являє собою своєрідний додаток до його ж твору «Аналітики», у якому обговорюється питання про істинність висловлювань, а також ряд елементів модальної логіки. Аристотель загалом приймає погляд платонівського Гермогена, кажучи, що імена мають значення за угодою, оскільки від природи у речей немає ніяких імен. Це, по суті, якесь передбачення позиції Ф. де Соссюра, оскільки твердження про випадковий характер імені – це принципова основа його лінгвістики.

Сама лексика, що описує ситуації розуміння і інтерпретації в давньогрецькій мові, досить різноманітна і являє собою доволі аморфний конгломерат понять, який складається із кількох принципових синонімічних рядів, серед яких нам у спадок залишилося насамперед слово *герменевтика* (ἑρμηνευτική) – «мистецтво тлумачення», від дієслова ἑρμηνεύω – «тлумачу», етимологія якого незрозуміла.

Етимологічний словник П. Шантрена вказує на малоазійське походження слова, перш за все від кореня ἑρμη- [64, с. 373]. Зазвичай також згадують, що бог Ἑρμῆς – Гермес, син Зевса і Майї, який, крім іншого, приймає душі померлих і йому через тридцять днів після смерті приносяться жертви. Також не зайве зазначити, що Гермес-Кадм вважався винахідником грецького письма; Гермес-Логій – бог-оратор;

тлумач сновидінь, він же відкриває очі сплячим, є покровителем окультних знань та ін.

Раціональнішим, хоча і менш натхненним, є зв'язок зі словом *τό ἔρμα* – стійка, стовп, підстава, причина і т. п. Воно пов'язує герменевтику з пошуком чогось ґрунтового або того, що лежить в основі. Друга частина слова *герменевтика* також досить примітна. Це дієслово *νεύω* – робити знак, кивати головою; обіцяти знаком, жестом; бути спрямованим, направлятися, бути узгодженим; мати схильність, тяжіти; сходитися (про геометричні лінії). Всі ці переливи значень можуть бути використані для розуміння слова. Також характерно *ἡ ναυτική* – мистецтво мореплавання, кораблеводіння. Наприклад, у слові «кібернетика» *κῶβερνάω* – управляти, правити, вести; *κῶβερνητική* – мистецтво управління. Це можливо, оскільки *νέω* – плавати, плисти; прясти; нагромаджувати, навалювати, насипати, складати. З огляду на сказане можна припустити, що слово «герменевтика» може означати узгодження підстав, орієнтацію в принципах і т. ін. [28].

Інший семантичний ряд пов'язує розуміння з тим, що отримано у чуттєвому сприйнятті. Так, слово *τό αἴσθημα* – відчуття, почуття, чуттєве сприйняття означає також і розуміння, точніше, той його різновид, який пов'язаний із переживанням. Наприклад, у Еврипіда: *αἴσθημα τοι κἀν νηπίοις γε τῶν κακῶν ἐγγύγνεται* – «і дітям властиво відчувати біду». Цей аспект зберігається і в сучасних мовах. Так, можна сказати: «Я це відчуваю», маючи на увазі «Я це розумію». У цьому разі ми маємо справу з особливим нераціональним видом розуміння. Саме цей його аспект надзвичайно ускладнює створення раціональної герменевтичної теорії.

Ще один найважливіший сегмент герменевтичного розуміння в давньогрецькій філософії пов'язаний із позначенням діяльності нашої свідомості та відповідним лексико-семантичним рядом. Перш за все це терміни, похідні від коренів: *ἡ γνώμη* – свідомість, дух, розуміння; *ὁ νοῦς* – розум; і *ἡ φρήν* – душа, розум, думка. Так, *ἡ ἔννοια* – розуміння як здоровий глузд – *παρά τέν ἔννοιαν* у Плутарха;

також τό *κατανόησις* – знання, розуміння; ἡ *ἐκδοχή* – прийняття, розуміння, тлумачення.

Нарешті, ἡ *φρόνησις* – найбільш загальний термін, що означає: здоровий глузд, розум, думка, розуміння, розважливність, але також і сприйняття, почуття, інтерпретація [28].

Отже, початкове розуміння герменевтики і її завдань групувалося навколо трьох основних сенсів:

1. Розуміння як відчуття, сприйняття, інтуїція.
2. Розуміння як здоровий глузд, розсудливість, свідома діяльність, природна робота думки.
3. Діяльність розуму. Це, безсумнівно, вищий рівень розуміння з погляду давніх греків. Він пов'язаний із тлумаченням, інтерпретацією, тобто з певною трансформацією того, що підлягає розумінню.

Існує питання, яке так чи інакше постає перед кожним дослідником, та й просто людиною, що розпочинає вивчення герменевтики. Це питання про її «застосування». Чи існують якісь конкретні процедури, технічні прийоми, які можна застосувати в межах герменевтичної інтерпретації? Зрозуміло, набір і змістовне наповнення таких процедур істотно відрізнялися в різні епохи і в різних інтелектуальних традиціях. Однак ми можемо виділити ряд досить поширених методів, якими так чи інакше користувалися практично всі послідовники герменевтичної традиції, таких як:

1. Символізація. Пошук непізнаного, незрозумілого, символічного в найпростіших словах. Проблематизація чогось простого і звичного. Знаходження метафоричності та смислової складності в звичайних словах і поняттях. Пошук конотацій, особистісного сенсу, ідіоматизація загального, ускладнення простого.

2. Деметафоризація. Прояснення метафор (ширше – тропів (оборотів, фігур мови), того, що використовується в переносному сенсі). Своєрідне зниження метафори – процедура в чомусь протилежна першій. Слова складні, іншомовні,

метафори, взагалі будь-які тропи, «розгвинчуються», з'ясовується якийсь первинний сенс, переклад, етимологія. Пошук буквального змісту таких висловів, як, наприклад, біблійні: «Впасти до зовнішньої темряви» або «Блаженні вбогі духом» тощо. Тлумачення – як спрощення складного і незрозумілого. З цього приводу спадає на думку вислів Д. Ліхачова – «реалізація метафори».

3. Десинонімія. Позбавлення від синонімів. Можна згадати вислів Ф. де Соссюра про те, що в мові синонімів немає. Кожен синонім – це додатковий привід для інтерпретації. Дійсно, кожний синонімічний ряд – це доволі складний конгломерат змісту, тонких сенсів, різницю між котрими може почути лише дуже підготовлений реципієнт.

4. Асоціативний метод. Він же рефлексивний підхід, хоча можна їх і розрізнити. Опис власне індивідуальних (психологічних, особистісних, ментальних і т. ін.) асоціацій, що виникають в ході прочитання тексту або сприйняття будь-якого культурного феномена. Питання лише в почутті міри, рівні освіти, досвіду та здібностей інтерпретатора. Скажімо, одна людина не здатна навіть описати зовсім прості речі, інша розгортає довгі й оригінальні послідовності асоціацій. Цей метод можна назвати також ідіосинкратичним (тобто суто особистий, індивідуальний, своєрідний). У всіх нас є свої приватні ідіосинкратичні конструкції реальності, і на цій підставі ми виносимо судження і розглядаємо речі в суб'єктивній перспективі [див. 47].

5. Змістовний паралелізм. Також метод ремінісценцій. Ідеться про історико-культурні смислові паралелі, комбінації зв'язків, перетин смислів і ремінісценції. Це не можна «вивчити», хоча цьому в принципі якось вчаться, це своєрідний навик, який набувається з досвідом роботи з текстами, з вивченням прикладів інтерпретації. Схоже на практику перекладу з іноземної мови. Ремінісценція (лат. *Reminiscentia* «спогад») – неявна цитата, уявне відсилання. Пошук неявних цитат, прихованих сенсів і алюзій. Ідеться про натяки, або алюзії, вміння інтерпретатора доречно навести цитату, надавши їй сенс, якого вона ще не мала.

Якщо дотримуватися зазначених прийомів, то можна стверджувати, що ті чи інші інтерпретовані тексти набувають найбільшого сенсу, коли їх розглядають як раціональні відгуки на проблеми і запити, які диктує сам час життя автора. Доволі зрозуміло, що в ході інтерпретації багатьох давніх текстів сучасні філософські поняття повинні бути винесені за дужки настільки, наскільки це можливо, для того щоб уникнути недоречної і передчасної схематизації історії ідей. Важливо також розуміти, що історичні джерела, що повідомляють про життя і діяльність тих чи інших авторів, слід розглядати з не меншою обережністю, ніж сучасні коментарі.

Сучасний дослідник Р. Галанін [15] виокремлює чотири герменевтичних принципи, які знадобляться для перекладу та інтерпретації текстів (в цьому випадку мова йде про фрагменти Протагора):

а) *ipsissima verba* (букв. достеменні слова) – пошук автентичного тексту;

б) *тріангуляція* (лат. *triangulatio* – покриття трикутниками) – значення слів, полідисциплінарний науковий метод дослідження, що полягає у спробі з'єднання кількісного і якісного підходів, і являє собою так званий «третій шлях». Якісний метод служить для висунення нових гіпотез із їх подальшою перевіркою за допомогою кількісного методу. Сам термін прийшов із геології, а в соціогуманітарних дисциплінах, зокрема в психології, тріангуляцію слід розуміти як процес зіставлення відомих текстів (в першу чергу Гомером і Гераклітом) із постпротагорівськими текстами Платона і Аристотеля. Відстежуючи еволюцію значень слів, використовуваних усіма ними, ми зможемо краще зрозуміти те, що має на увазі сам Протагор під тим чи іншим словом [15, с. 25–26];

в) *лінгвістична щільність* – це поняття, посилаючись на Ч. Кана [83, с. 87–96], Е. Скіаппа розуміє як «той факт, що сенс приватних висловлювань може бути перебільшений з огляду на те, що автор спеціально вибирав слова з великою кількістю значень» [94, с. 34]. Це стосується перш за все текстів про Протагора, оскільки, як зазначає Керферд: «Питання про правильність імен було чимось на зразок стандартної теми софістичної дискусії» [84, с. 68];

г) *лінгвістичний резонанс* – це поняття, також запозичене Скіаппой у Кана, означає той факт, що значення окремо взятого фрагмента можна краще зрозуміти, якщо розглядати його в зв'язку з іншими фрагментами того ж автора, що містять схожі слова або фрази [94, с. 34]. Інакше кажучи, фрагменти Протагора можуть ніби «відбиватися» і «утримуватися» один в одному, вступати в смисловий «резонанс», передаючи один одному частково або повністю свою смислову інтенцію.

Отже, у архітектоніці герменевтичного дискурсу ми можемо виокремити такі його форми:

1. Етимологічна герменевтика. Сюди ж відноситься народна етимологія. Мовне, лінгвістичне «зсередини». Загалом цей розділ традиційно позиціонується як філологічна герменевтика.

2. Психологічна (психоаналітична) герменевтика. Сюди можна зарахувати всі версії психоаналізу та аналітичної психології К. Г. Юнга. На включенні психоаналітичної традиції до складу герменевтичного дискурсу наполягає, наприклад, П. Рікьор.

3. Історична герменевтика. Входження тексту в якийсь історико-культурний, соціальний, національний, релігійний, міфологічний контекст. Історичне «зсередини». Наприклад, оцінка факту, що Франц Кафка жив саме в Празі початку ХХ ст., був німецькомовним євреєм в Австро-Угорщині і т. ін. Або те, що Шекспір – мешканець Лондона на рубежі ХVI–ХVII ст., може бути особливою темою герменевтичного дослідження.

4. До історичної примикає також *герменевтика особистісних контекстів*. Біографія, особистий досвід та ін. Особистісне «зсередини». Персональна іманентність і її розуміння. Наприклад, той факт, що Й. Бродський був емігрантом, а поет Зігфрід Сассун – бійцем на Першій світовій війні, багато змінює у сприйнятті їхньої творчості. У певному сенсі, для формування та існування філософської герменевтики було б достатньо тільки цієї проблематики, вказує на загадковість і практичну невичерпність внутрішнього світу будь-якої людини, неповторність її

переживань, досвіду, життєвих обставин тощо. Зрештою, це і є головною метою герменевтики, а її соціальна і навіть етична функція – зрозуміти конкретну людину, насамперед ту, що знаходиться поруч.

5. Герменевтика повсякденного життя, логосу. Герменевтика особистості, суб'єкта. Серед дослідників цієї форми герменевтичного дискурсу можна відзначити М. Фуко [див. 51; 52]. Саме повсякденність і є джерелом герменевтики і найважливішим її об'єктом.

Однак у самій природі герменевтичного дискурсу закладена необхідність інтерпретації і трансформації не просто суб'єктивного, але екзистенційного досвіду людини. Досвід людини є суб'єктивним за визначенням і являє принципове тематичне поле для розгортання герменевтичної рефлексії. Це не означає, що герменевтика повинна інтерпретувати якісь конкретні вибіркові аспекти людської життєдіяльності, наприклад, тільки релігійну традицію або літературні твори. Навпаки, все створене людиною, і все, що містить у собі людина, має стати предметом герменевтичного розгляду та інтерпретації.

Можна сказати, що первинною основою філософської герменевтики в будь-якому її варіанті є якась герменевтика буденності, яку важко визначити і яку можна зрозуміти двояко. З одного боку, це можливості розуміння і інтерпретації, доступні будь-якій людині в її повсякденному житті. У всі часи і у всіх культурах без винятку вистачало прикладів реалізації людської здатності до розуміння світу, себе самої і оцінки свого місця посеред суцього. Необхідно визнати, що джерелом всього нашого пізнання, зокрема й наукового, є саме ця природжена людська здатність.

Творчість смислів у повсякденній мові є попередником і аналогом мовної творчості взагалі. Досить згадати, що законним полем для герменевтичної інтерпретації є фольклор, усна народна творчість, що з часів романтизму є не просто елементом культурної традиції, а критерієм, мірою її значущості і цінності. Саме народна творчість давно визнана першоджерелом для подальшого культурного розвитку.

З іншого боку, герменевтика як філософська теорія і методологія в жодній мірі не може ігнорувати точку зору повсякденності, оскільки в ній викристалізовується екзистенційний досвід людини, який є невичерпним джерелом смислу. Чи не в тому головний доробок екзистенціалізму ХХ ст., який наочно продемонстрував цей аспект людського існування? Важливо згадати, що значна частина творчого доробку екзистенціально-орієнтованих мислителів – це художні твори, в яких розкривається саме жива людина з її інтересами, сумнівами, страхами і надіями. На цьому тлі дуже важливі також і ті автори, до яких ми не застосовуємо ніяких «-ізмів», але творчість яких є дуже яскравим прикладом найчутливішої герменевтики і розуміння найбільш важливих аспектів людського буття. Досить назвати імена Ф. Кафки, Р.-М. Рільке [43–46], Г. Тракля [49], Ф. Гельдерліна [17], Е. Меріке [40] та ін.

Якщо згадати власне філософські теорії, то можна відзначити, що успіх і цінність філософії М. Гайдеггера значною мірою зобов'язані його розгляду самої людської присутності, тобто екзистенції, в її найбільш значущих компонентах, хоча і сам філософ відмовлявся називати себе екзистенціалістом, що можна пояснити його небажанням ідентифікації з французькою екзистенціальною філософією і її розумінням феноменологічного методу. Але, безумовно, Гайдеггер у своїй *dasein*-аналітиці прагне розглянути перш за все повсякденний невиразний досвід людини.

Отже, філософська герменевтика не ігнорує думку і дискурс повсякденності, а навпаки, задіює його як основу для інтерпретації. У зв'язку з цим герменевтика є антропологічною концепцією, теоретичною моделлю, що сама інтерпретує будь-яку з існуючих антропологій. Герменевтична антропологія протистоїть як надлишковому сцієнтизму, так і зайвій соціологізації людини. Герменевтика заперечує недоречну іронію по відношенню до людини або спробу звести феномен людського до набору ігрових ситуацій, ролей, поведінкових стереотипів і т. п. Герменевтика прагне уявити людину творцем усіх сенсів без винятку. Людина для філософської герменевтики взагалі не є об'єктом, який можна було б розглядати

відсторонено до її численних смислів. Справжній опис людини повинен складатися з усіх можливих нюансів сенсу, які ми в змозі собі уявити.

Герменевтика у широкому розумінні, тобто як загальнофілософська теорія і як антропологічна концепція, сама є частиною культурного середовища, яка при цьому здатна піддавати глибинній рефлексії культуру загалом, оцінювати поточний стан культури, що є її важливим завданням і навіть культурною місією герменевтики. До того ж, ця стурбованість станом культури абсолютно не пов'язана з якоюсь конкретною епохою, народом або дійсним станом культурного середовища. Йдеться про те, що культура завжди вразлива, знаходиться під загрозою, хоча найчастіше саме вона виконує роль останнього оплоту суспільства, що руйнується. Утім, культура античного світу продовжувала існувати і після його падіння, руйнування господарського устрою, лінгвістичних змін, не кажучи вже про політичні трансформації. Власне, ми і до теперішнього часу спостерігаємо численні елементи античної спадщини, що функціонують в межах сучасної культури, хоча ні про яке відродження античності мова, звичайно, не йде. Незважаючи на свою повсякчасну вразливість, культура є також своєрідним оберегом для суспільства загалом і для самої людини зокрема.

Саме герменевтика знає, що таке культура, вона прекрасно розрізняє ті чи інші прояви культури, оцінює і піддає інтерпретації окремі її елементи, і в процесі розуміння визначає культуру загалом. Незважаючи на велику кількість визначень поняття культури, кожне з яких дійсно відображає частину якоїсь загальної картини, герменевтика вказує на культуру як сферу сенсу, тобто того, що підлягає інтерпретації. Строга ж дефініція культури можлива лише тому, що визначення є ніщо інше, як обмеження або відмежування поняття від усіх інших (*букв.* Definitio – визначення, точна вказівка; від дієслова *dē-fīnio* – обмежувати, замикати, але також і закінчувати і навіть вбивати).

Тому герменевтика уникає строгих визначень, але якщо відштовхуватися від пріоритетності сенсу, то культура визначається як усе, що має сенс, або як те, в чому

ми здатні його виявити. Ми відчуваємо, що визначити культуру більш строго, значить вбити її, насильно загнати в якісь межі, зовсім для неї не властиві.

Наприклад, традиційно протиставляють культуру природі, об'єкти культури, як щось зроблене, створене – природним об'єктам, що виникли немов самі по собі. Але природа дивним чином стає причетною до культури і, таким чином підлягає герменевтичній інтерпретації, якщо людина просто звертає на неї свій погляд. Краса ландшафту, зоряне небо, засніжені гори стають об'єктами естетичного споглядання і захоплення людини і таким чином об'єктами інтерпретації і розуміння. Що саме «розуміє» людина, розглядаючи хмари, захід сонця, ландшафт? Який сенс вбачається в подібних діях і подібних об'єктах?

Світ для людини, як він їй, відкривається, є сукупністю предметностей, топологічно заданих меж, що обмежують можливості нашого сприйняття і наших дій. Зазначимо, що кордони речей окреслюють для людини все, що існує і демонструють нам межі дозволеного, оскільки лише те, що існує, досягне і можливе для людини.

Отже, і філософський дискурс також ледь помітно пов'язаний із тим предметним середовищем, у якому він здійснюється. Крім побутових речей, нас оточує також і місцевість. Ми можемо стверджувати про невиразні переживання щодо місцевості та природного середовища загалом. Ми завжди знаходимо або здатні знайти певні смислові аналогії між своїми можливостями і способами сприйняття реальності, тим більше, що в звичайних умовах предмети оточують нас постійно, тим більше, що вони самі є важливим елементом повсякденності, навіть якщо і не даються нам безпосередньо. Ця даність або, кажучи інакше, виявлення предметності не може здійснитися, поки ми залишаємося в межах звичного середовища. Лише залишаючи його, ми відкриваємо світ із його незліченними топологіями. Саме це відкриття топологічності сенсу вже є проблемою, розв'язання якої суттєво залежить від загального підходу до дійсності і її змістовної інтерпретації в межах тієї чи іншої філософської і герменевтичної позиції.

Це стосується також і дихотомії «культура-цивілізація». Але громадянська спільнота, система влади і управління, економічні відносини, нарешті, техніка і технологія – це також елементи культурної традиції будь-якого суспільства.

Нарешті, найбільш просте і зрозуміле протиставлення культури і її відсутності в конкретній поведінці, думках або словах людини, трохи парадоксально виявляє її наявність. Наприклад, лайка, обценна лексика, – все це невід’ємна частина культури будь-якого народу. Ми говоримо про некультурну поведінку, маючи на увазі лише невідповідність її нашим очікуванням і соціальним нормам певного суспільства. Однак, поза сумнівом, просто зберігши групу навіть найбільш «некультурних» людей, проте свідомих і дієздатних індивідів, ми через якийсь час отримаємо те, що ми називаємо культурою.

Можливо, культура в будь-якому її вигляді продукується нашою свідомістю з огляду на її власну природу. У своєму суттєвому бутті культура є похідною від наших ментальних станів, а тому і її збереження – це перш за все збереження вільної та самодіяльної людської особистості, свідомості та її продуктів. Усе, що пройшло через нашу ментальну активність, має тенденцію перетворюватися на явища культури. І саму культуру можна розглядати як універсальний суб’єкт, який вважає себе творцем і симулятором усієї реальності.

З погляду філософської герменевтики, культура як царина смислів не є інструментом для реалізації якихось людських цілей, знярядям у руках політиків, правителів, ідеологів. Слід відмовитися від стереотипу, що є творці, а є споживачі культурного надбання. Вільне творення смислів – це спосіб існування культури і культурної традиції, незалежно від його положення в суспільстві, віку та професії.

Влада в будь-якому суспільстві завжди боялася і буде боятися культури і здебільшого ворожа по відношенню до неї. Вона, в особі можновладців, інтуїтивно здогадується, що культура претендує на вищу владу в суспільстві і прагне підмінити собою державу та її інституції. Крім того, здійснення державної діяльності є дотриманням законів, правил, інструкцій, на відміну від культурної роботи, в основі

якої – суб'єкт і його творчість, а тому свобода переступати за всі мислимі, тим більше такі, що декларуються, межі і встановлення. Тому гармонії у взаємовідносинах влади і культури не буде ніколи. Вони відображають абсолютно різні прагнення людини.

Але вказане протистояння зовсім не має доходити до стадії прямого конфлікту. Адже, як уже зазначалося, форма правління, владні інституції – це також частина культури будь-якого народу, до того ж, важлива, і саме та її частина, яка повинна визначити як свої власні кордони, так і кордони проявів культурної свободи. Суспільство встановлює межі відправлення релігійних культів або деяких форм художньої творчості, що йдуть врозріз із панівною мораллю.

Часто трапляється, що держава, як правило, менш консервативна, ніж суспільна мораль цієї епохи і може бути ініціатором і захисником культурних новацій. Усе це відбувається і в наш час. Суспільна думка в деяких випадках не схвалює протестних форм, яких набуває діяльність певних співтовариств, проте держава через певні установки ставиться до них досить толерантно.

Для герменевтичного дискурсу творчість – це не стан, якого потрібно досягти або в якому зручно перебувати, але сам механізм і процес створення смислів, при цьому культурна традиція являє собою мережу «звивистих і тонких стежок», які є важливими складовими всієї мережі. У царині сенсу і в самій ментальності людини, повернення назад часто означає просування вперед, тобто є прогресом, а заклик рухатись вперед часто означає занепад.

Саме герменевтика повинна бути і є універсальною і ненав'язливою теорією інтерпретації і розуміння культурних феноменів. Це одне з головних завдань герменевтики, оскільки саме культурні феномени і необхідність їх розуміння колись і закликали до життя саму герменевтику. Мова йде, по-перше, про релігійний дискурс і релігійні феномени, які й досі потребують якогось особливого розуміння. Також завжди актуальною є потреба інтерпретації художнього досвіду, досвіду естетичних переживань і самого мистецтва.

В усі часи, кожен, хто намагався зрозуміти той чи інший витвір мистецтва, вникнути в авторський задум, або ж просто дослухатися до своїх власних відчуттів, той вже ставав герменевтом, незважаючи на рівень його рефлексії. *Світ потребує інтерпретації* – в цьому простому ствердженні міститься, на наш погляд, головний мотив існування герменевтичної філософії. Додамо лише, що світ культури потребує інтерпретації в найважливішому і сутнісному сенсі, ми просто змушені розуміти культуру, до якої належимо, це пов'язане з нашим виживанням і не менш важливе, ніж контроль над природним середовищем.

Слід зазначити, що проблема інтерпретації і стратифікації герменевтичного досвіду є принциповою для розуміння самої суті герменевтики. Цей досвід не є якоюсь окремою його формою, наразі ми можемо зазначити те, що він пронизує все гуманітарне знання, що дозволяє говорити про формування особливого герменевтичного культурного, семантичного, змістового простору, в якому повинна бути «прочитана» і осмислена будь-яка людина. Ця установка дозволяє абсолютно інакше поглянути на роль і завдання герменевтики на шляху її перетворення на універсальну філософську методологію.

2.3. Проект універсальної герменевтики Ф. Аста як початок герменевтичного дискурсу

У цьому підрозділі ми розглянемо позицію видатного німецького філософа і філолога Георга Антона Фрідріха Аста (1778–1841), якого по праву можна вважати піонером у царині розробки сучасної герменевтики. Запропонований ним проект побудови універсальної герменевтичної теорії залишається актуальним і донині, продовжуючи привертати увагу фахівців із різних галузей, від класичної філології та історії до філософії і теології.

Саме цей напрям у герменевтиці виявився найбільш життєздатним і продуктивним, додамо також – і популярним, чому сприяли талант і оригінальність численних дослідників. Водночас те, з чого герменевтика почалася як філософська теорія, залишилося в початковому стані, уявлення про інтерпретацію так і не вийшло за межі загальних положень і з часом доповнилося численними метафізичними побудовами і ремінісценціями.

Традиція, що виникла завдяки роботам німецьких філологів, існує і до сьогодні. Група герменевтичних теорій, які позиціонують себе як філологічні, формують певний дискурсивний простір, пов'язаний із мовою і лінгвістичною інтерпретацією. Можливо, навіть сенс існування загальної герменевтики в наш час зберігається лише тому, що є не одна подібна дисципліна з чітко окресленою предметною сферою, але є велика кількість філологічних, культурологічних і психологічних теорій, із більш-менш зрозумілими завданнями, кожна з яких прагне досліджувати складні культурні феномени з погляду певної сфери наукового і навіть позанаукового знання.

Філософська герменевтика тривалий час не мала вигляду загальної теорії, і в багатьох випадках і зараз не сприймається такою. Спеціальні ж дослідження смислу і за своєю суттю, і за своїм призначенням є тільки сума спостережень, що не задовольняють жодні наукові вимоги, отже, не є науковими дисциплінами.

Однак, у момент появи і далі протягом своєї ось уже двохсотлітньої історії нова герменевтика претендує саме на загальність своїх положень і висновків, прагне об'єднати розрізнені схеми і методи інтерпретації та стати універсальною гуманітарною теорією, без поділу на зони впливу між факультетами.

Історію нової герменевтики прийнято починати з робіт Ф. Шлейермахера (1768–1834), перш за все з його книги «Герменевтика» (1809–1810) [54], проте в зв'язку з цим ім'я Фрідріха Аста часто незаслужено залишається в тіні. Так, Е. Тісельтон у своєму узагальнюючому дослідженні лише одного разу згадує Аста в зв'язку з авторством поняття «герменевтичне коло» [48, с. 20]. Можливо, це

пояснюється тим, що вказане дослідження у значній мірі присвячене розвитку богословської гілки герменевтики, а всі інші автори розглядалися більш конспективно. Дійсно, Ф. Аст не займався біблійною критикою, але був класичним філологом, дослідником античної філософії, видавцем фундаментального грецько-латинського зібрання творів Платона з одинадцяти томів, а також упорядником вражаючого за своєю повнотою тритомного словника Платона.

Окрім позиції тих чи інших авторів, є також два важливі питання: чому саме Німеччина і чому саме на рубежі XVIII–XIX ст. Відповідь на ці питання заслуговує спеціального дослідження, яке повинне було б вийти далеко за межі філософії і включити в себе загальноісторичний контекст, розвиток культури в німецьких державах того періоду, особливості релігійного життя, систему освіти тощо. Вкажемо лише на деякі, найбільш важливі, на нашу думку, обставини і фактори. У першу чергу згадаємо про те, що новітня герменевтика в Німеччині народжується як елемент протестантського теологічного дискурсу. Саме протестантизм дослідники герменевтики називають середовищем, яке саме і продукувало герменевтичні студії. Доступ загалу до Святого Письма, переклади текстів на національні мови, велика кількість конфесій, постійний діалог між ними – все це потребувало тлумачення, розуміння, інтерпретації.

Іншим фактором, який сприяв народженню герменевтики саме в Німеччині, можна вважати розвиток романтизму, що спричинило зростання інтересу до власної національної культури, а з іншого боку, продукувало розвиток ліричної поезії з її суб'єктивними смислами, чуттєвими нюансами і пошуком особливих лексичних і стилістичних засобів вираження. Саме творчій суб'єкт у романтизмі і його участь в процесі інтерпретації створює необхідність герменевтичного дискурсу. У певному сенсі, увесь романтизм – це вираження герменевтичної позиції, у будь-якого романтика ми знаходимо класичну тріаду *автор – текст – читач* як архітектонічну структуру розуміння, умовний простір інтерпретації.

Третім фактором, що зіграв важливу роль у появі і розвитку нової герменевтики, була філологічна наука, яка в той час відійшла від царини філософії. У цьому сенсі особливо відзначились дослідники античної спадщини, які саме в Німеччині у вказаний період створили певну моду на давньогрецьку культуру. Цей процес розпочався ще за часів неосхоластики, у період деякої втоми від латинської схоластики і спроб задіяти потенціал давньогрецької мови. Видатним діячем цього напрямку з повним правом можна вважати Рудольфа Гокленіуса (1547–1628) з його неймовірним «Філософським лексиконом» (*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philisophiae fores aperiunter*), який був виданий у 1613 р. у Франкфурті [73]. Вже в цій книзі можна побачити контури формування герменевтичної проблематики, а також прискіпливу увагу до слова, його сенсу, тонких дистинкцій між поняттями.

У цей період класична філологія, яка розумілася як загальна наука про античну давнину, стає мірилом освіченості будь-якої людини по всій Європі, а також своєрідною візитною карткою Німеччини, в якій дослідження античної спадщини і давньогрецької мови розвивалися найбільш активно. Досить згадати тодішні жарти про те, що німці створили давньогрецьку мову і тепер вчать їй усіх інших, включно із самими греками. Дійсно, в німецьких університетах того часу велася постійна робота з перекладу, видання і тлумачення давньогрецьких класиків, чи варто дивуватися, що саме тут розвивається герменевтичний дискурс, і саме в Німеччині він перетворюється на загальну герменевтичну теорію.

Можна відзначити роботи, в яких розглядається роль Ф. Аста в формуванні проблематики сучасної філософської герменевтики і її основних концептів. Так, в хрестоматії, присвяченій історії герменевтики [96], тексти німецького мислителя по праву відкривають підбірку. У багатьох роботах відзначається роль Аста в створенні сучасної герменевтичної парадигми.

Наприклад, німецький дослідник J. Grondin в своєму «Вступі до філософської герменевтики» [75], говорить про видатну роль Ф. Аста і Ф. Шлегеля в

посткантіанському переході від Просвітництва до Романтизму і далі до робіт Шлейєрмахера [75, с. 99–100].

Автор зазначає, що герменевтичний проект є спільним знаменником ранніх романтичних зусиль таких різних авторів, як Фрідріх Аст і Фрідріх Шлегель, робота яких вплинула на Фрідріха Шлейєрмахера. У 1808 р. Аст зміг представити роботу, в якій він дотепно говорить про необхідність відновити вихідну єдність, що виражає себе в давнині і поширити її на всю історію духу. Для цього використовуються елементи граматики, герменевтики і критики. Для Просвітництва таке високорівневе завдання під назвою «герменевтика» було б просто неможливим. Аст керується тотожно-філософським висновком про те, що все розуміння, без початкової єдності всього духовного, було б недосяжним. Усі розуміння – це рецидивуючий розум, якому ніщо не чуже. Однак відправною точкою герменевтичного сприйняття цього духовного елемента є знання духу давнини. Це пояснює Аст: «Тому герменевтика вимагає розуміння античності у всіх її зовнішніх і внутрішніх елементах і ґрунтується на поясненні писемних пам'яток античності» [57, с. 101].

Один із чільних представників філософської герменевтики ХХ ст. – Г.-Г. Гадамер [див. 71] високо оцінював роль Ф. Аста на ранньому етапі її формування, кажучи про нього, як про безпосереднього попередника Шлейєрмахера. Аст дивився на завдання герменевтики з принципово змістовного погляду, він казав про те, що герменевтика повинна встановити згоду між античністю і християнством, точніше, – між знову відкритою справжньою античністю і християнською традицією. Гадамер зазначає, що дана вимога є щось нове в порівнянні з просвітницькою позицією, оскільки така герменевтика вже не вимірює традицію мірою природного розуму, але вимагає досягти якоїсь змістовної згоди. Мова йде не тільки про внесок Ф. Аста в розробку теорії філологічної герменевтики, але й про постановку більш масштабного завдання – перетворення її в філософську теорію, завдання, яке актуальне і донині.

Основною роботою Ф. Аста, що присвячена цьому питанню, є його «Загальний план граматики, герменевтики і критики» (1808) [57], в якій він вперше викладає свій проект, втілений також в ряді досліджень з естетики, філософії і теорії мистецтва [58; 59].

Аст починає своє дослідження ключовим теоретичним положенням, в якому відбилися всі філософські і культурні віяння того часу: «Мова – це вираження і одкровення духу, як в його зовнішньому (об'єктивному), так і в його внутрішньому (суб'єктивному) житті» [57, с. 1].

Аст вказує, що всі дії мають свою власну манеру або метод, який виходить зі своєї сутності, кожна діяльність життя має свої власні принципи, без керівництва якої вона втратить себе в невизначених напрямках. Ці принципи стають все більш актуальними, коли ми переходимо з нашого власного духовного світу і зовнішнього світу в чужий, де жоден знайомий дух не керує нашими невизначеними кроками або не звертає наші невизначені зусилля. Якщо ми самі побудуємо ці принципи, ми зрозуміємо чужинні явища, зрозуміємо світ незнайомого духу і припустимо їх більш глибокий сенс тільки поступово і з працею.

Філософ зазначає, що для духу (Geist) немає нічого чужого, стороннього як такого, оскільки він являє собою вищу, нескінченну єдність, центр усього життя, який не обмежений будь-якою периферією. Якби було інакше, то як ми могли б стати здатними осягнути найдивніші, до сих пір незнайомі сприйняття, відчуття й ідеї. Якщо те, що існує і може існувати, з самого початку не було в дусі і не еволюціонувало від нього, як єдиний нескінченний світ переломлюється в тисячу кольорів, які виходять з одного джерела, все було б інакше. Усе це просто різні уявлення Єдиного, закинуті в тимчасове і знову розчиняються в цьому Єдиному. Буття не може трансформуватися в знання або тілесне в дух, який не був би родинним йому [див. 57, с. 166].

Все життя – це дух, і без духу нема життя, немає буття, навіть не чуттєвого світу, бо фізичні об'єкти, які механічно сприймаються інтелектом як інертні, мляві

і матеріальні, тим більш здаються тільки мертвими істоти, погашені в продукті, скам'янілі в своєму фізичному існуванні, він знайомий зі своєю силою і знає, що істота, якою спочатку було життя, також не може перестати бути живою і що він висловлює свою життєву силу в той момент, коли сприятлива сила повинна стимулювати коливання її життєвих сил (*Lebensgeist*) [див. 57, с. 167].

Аст пропонує оригінальну основу своєї герменевтичної теорії, кажучи про принципову єдність людського духу, який зберігає свої основні якості та орієнтири, незалежно від історичних трансформацій і етнічних або психологічних особливостей: «...все розуміння, причому, не тільки зовнішнього світу, але й «іншого», абсолютно неможливо без початкової єдності і рівності всього духовного (*Geistige*) і без оригінальної єдності всіх об'єктів в душі. Бо якщо один може впливати на іншого, а останній поглинати вплив першого, якщо вони не пов'язані один з одним, і той, хто може наближатися до іншого, формувати себе за своєю подобою або, навпаки, інший формувати себе подібним чином?

Отже, ми не розуміли б ні твори мистецтва, ні текст, якби наш дух не був сам по собі та принципово єдиним із духом старовини, щоб він міг досягнути цей дух, чужий йому тільки тимчасово і відносно. Бо тільки тимчасове і зовнішнє (виховання, освіта, життєві обставини) постулюють різницю в душі. Якщо ми ігноруємо тимчасові й зовнішні відмінності як випадкові по відношенню до чистого духу, тоді всі душі однакові. І це, власне, і є мета філологічної освіти: очищення духу від тимчасового, випадкового і суб'єктивного і передача тієї оригінальності й універсальності, яка необхідна для вищих і чистих людей, для гуманізму, який може досягнути Істину, Добро і Красу у всіх формах і уявленнях, якими б чужими вони не були, перетворивши їх в свою власну природу [сутність – *Wesen*], таким чином стаючи знову єдиним з оригінальним, суто людським духом, з якого він пішов через обмеження його часу, його освіти та його обставин» [57, с. 166–167]. Таке величне та ідеалістичне розуміння ролі та завдань філології загалом і герменевтики в особливості притаманне саме романтичній традиції, представником якої можна

вважати Ф. Аста. Вже в цих, перших нотатках з герменевтичної філософії ми вбачаємо всі майбутні трансформації нової науки.

Аст вважає, що ідея про тотальну єдність людського духу має очевидне релігійно-філософське підґрунтя. Це не просто ідея, як це може здатися тим, хто протиставляє дійсність як реальність, вважаючи лише її дійсно достовірною і протиставляючи її ідеалу, не враховуючи, що існує тільки одне істинне і оригінальне життя, яке не є ні ідеальним, ні реальним, тому що останні виходять з нього тільки як тимчасові протилежності, і що саме ідея наближається до цього первісного життя найтісніше і, отже, є найбільш повним втіленням самої реальності. Тому історія ідей для Ф. Аста завжди більш переконлива, ніж проста історія фактів.

Аст вважає, що в своїй історії людство існувало в певній єдності і має також історичний період, коли його духовна природа проявляється в найбільшому достатку і чистоті всіх життєвих сил, а саме в східному світі, «...який був міфічним і релігійним тільки тому, що ще не знав тимчасової полярності реальної і ідеальної форми (Bildung). Бо язичництво і християнство в індійському світі, наприклад, ще одне: Бог – це одночасно повнота або тотальність (пантеїзм) і єдність (теїзм) всього життя» [57, с. 172].

Тільки після розпаду східного світогляду окремі елементи його природи проявляли себе тимчасово (як періоди людського розвитку): ось де для Ф. Аста початок так званої реальної історії, тимчасового і послідовно розвинутого життя людства. Два полюси історії для Ф. Аста – це грецький і християнський світи, які виникли, проте, з одного центру – орієнталізму і прагнуть через свою первісну єдність до возз'єднання в сучасному світі: «Тоді свято нашого розвитку буде свідомо створеної гармонією поетичного (пластичного, або грецького) і релігійного (музичного, або християнського) життя людства (Menschenbildung). Таким чином, все вийшло з Єдиного Духа, і все прагне знову повернутися до Єдиного Духу. Не знаючи цієї початкової єдності, яка бігла від себе (відділяючи себе тимчасово) і

знову шукає себе, ми не тільки не здатні зрозуміти старовину, але і знати що-небудь взагалі про історію та людський розвиток» [57, с. 174].

Наскільки ми можемо покладатися на такий висновок вченого-філолога в побудові теорії герменевтики, як науки про розуміння та інтерпретацію і далі до створення загальної філософської методології. Слід розглянути підстави цього підходу і визначити, які ж ці загальні елементи людського духу, що крокує в своїй чистоті по всіх історичних періодах, ігноруючи нескінченну різноманітність нашого роду, в його історичних, соціально-політичних, культурних і психологічних відмінностях. Чи не є це передумовою або ремінісценцією гегелівської філософії, в якій йдеться про подібну єдність?

Тут необхідно зазначити, що Аст, на відміну від Гегеля, не ставить перед собою завдання формального об'єднання всього знання під егідою якоїсь абстрактної духовності, та й ще із явним теологічним підтекстом. Він говорить лише про саму принципову можливість розуміння представниками різних епох, народів, культур одне одного і прагне виявити джерела і механізми такого розуміння.

Аст вказує, що будь-яке тлумачення і пояснення текстів чужої культури, що написані іноземною мовою, передбачає розуміння *не тільки певної частини, а й сукупності цього іноземного світу*, що, в свою чергу, передбачає розуміння початкової єдності духу. Бо завдяки цій єдності ми можемо не тільки сформулювати уявлення про цілісність зовнішнього світу, а й правильно і точно розуміти кожне окреме явище в душі цілого.

Герменевтика або екзегеза (Аст часто не розділяє цих понять) передбачає розуміння давнини у всіх її зовнішніх і внутрішніх елементах і засновує на ній пояснення написаних давніх творів. Тільки ті, хто повністю розуміє, як його зміст, так і форму, можуть пояснити роботу, розвинути її сенс і описати її внутрішню форму, а також зовнішній зв'язок з іншими творами або з старовиною загалом [57, с. 172].

Розуміння творів давнини засноване на їх змісті і формі, тому що все має певний контент або предмет і відповідну форму, яка виражає і розкриває його. Зміст – це те, що було сформовано, форма, – це вираження його формування. Як стародавність сама по собі формується в усій її художній і науковій, суспільній і особистій формах життя, настільки нескінченно різноманітний і зміст її творів. Отже, розуміння творів давнини з погляду їх змісту передбачає знання, в найширшому сенсі цього слова, древніх мистецтв, наук і археології.

Форма в написаних творах давнини – це мова, що є вираженням духу. Таким чином, розуміння творів давнини передбачає також знання стародавніх мов. Зміст (суб'єкт) і форма спочатку одна: оскільки все, що формується, спочатку є дещо самооформлене, форма є зовнішнім вираженням цієї оформленості, і те, що спочатку одне, утворює себе, розділяє, щоб після самосформованості перетворитися на внутрішнє (зміст або предмет) і зовнішню (форму). Первісна єдність всього того, що ми звично називаємо духом. Отже, дух – це думка, з якої починається все творіння, до якого все, що створене, має бути відновлене, якщо воно має бути зрозуміле не в його простому вигляді, а в його сутності і правдивості. Подібно до того, як предмет і форма виходять від духу, так обидва вони повинні бути повернуті до нього, тільки тоді ми дізнаємося, чим вони були спочатку і самі по собі, і як вони були сформовані [57, с. 173–174].

Ми можемо збагнути все життя античності через форми, в яких вона представляє себе, тільки після того, як ми познайомимося з оригінальною єдністю цілого, з духом, як фокусом, з якого виходять усі явища внутрішнього і зовнішнього життя. Без цієї вищої єдності ціле розпалося б в темну і неживу масу атомістичних фрагментів, з яких ні один не мав би зв'язку з іншим, і, отже, ні у чого не було б сенсу. Але дух старовини в кожному окремому випадку знову набуває певну форму, хоча і не по своїй суті, оскільки це один Дух присутній у всіх, але в індивідуальній формі.

Тому розуміння тексту вимагає не тільки розуміння стародавнього духу як такого, але і особливо визнання унікального духу автора, щоб досліджувати не тільки те, як дух висловлював себе у творчості автора в цьому змісті і в цій формі, щоб проявити себе в її формуванні, а також побачити, як сам дух автора знову є тільки одкровенням вищого, універсального духу стародавнього світу [57, с. 176–177].

Отже, особливу увагу Ф. Аст приділяє розумінню античної філософії і культури. Він вважає, що ми здатні осягнути все життя античності через форми, в яких вона сама представляє себе, лише після того, як ми познайомимося з оригінальною єдністю цілого, з її духом, як фокусом, з якого виходять усі явища внутрішнього і зовнішнього життя. Без цієї вищої єдності ціле розпалося б в темну і неживу масу атомістичних фрагментів, з яких жоден не мав би зв'язку з іншим і, отже, у жодного з них не було б сенсу. Лише ідея про те, що давнина, що розглядається як особлива епоха в розвитку людства, являє собою поезію або зовнішнє, вільно і красиво сформоване життя, може найкраще втілити й описати дух старовини загалом. Якщо ми таким чином можемо відстежити все, усвідомити внутрішній зв'язок з духом цілого, тоді ми по-справжньому осягнемо кожен твір античних часів не тільки по своїй зовнішності, але і за їх духом в його найбільш високому розумінні.

У текстах Ф. Аста ми знаходимо вказівки на існування трьох основних теоретичних способів розуміння: *історичного, граматичного і духовного*, з яких особливо виділяється третє, духовне розуміння як справжнє і вище, в якому історичне і граматичне зливаються в одне життя.

Історичне розуміння визнає, що сформувався дух, граматичне говорить про те, як він був сформований, а духовне розуміння простежує те, як предмет і форма повертаються назад до їх оригінального, гармонійного життя в душі. Навіть суспільно-політичне життя давнини, яку античний автор сприймав і представляв собі як даність, спочатку було продуктом універсального духу давнини. І давній

письменник відтворює в собі те, що вже створено, осягаючи його своїм духом, згідно з його поглядами і традицією. Іншими словами, в історичних і філософських текстах давнини зміст є вільно реконструйованим відтворенням, тоді як у художніх і наукових роботах він є спонтанним і добровільним творінням, сформованим автономно духом поета чи мислителя.

Третє або духовне розуміння – це справжнє, найважливіше і вище, в якому історичний і граматичний способи зливаються в одне життя. Історичне розуміння визнає, що сформувався дух, граматичне, як він був сформований, і духовне розуміння простежує те, як, зміст і форма, повертаються назад до їх оригінального, гармонійного життя в душі. Навіть суспільне життя давнини, яке історичний письменник сприймав і представляв як даність, спочатку було продуктом універсального духу давнини. Історичний письменник відтворює в собі те, що вже створено, осягаючи його своїм духом, згідно з його поглядом і направленістю. Іншими словами, в текстах давнини зміст є вільно реконструйованим відтворенням, в той час як в художніх і наукових роботах він є спонтанним і добровільним творінням (Gebildet), створеним автономно духом поета чи мислителя [57, с. 178].

Таким чином, в герменевтичній теорії Ф. Аста, основне положення всього розуміння і знання полягає в тому, щоб знайти конкретне в душі цілого і зрозуміти конкретне через ціле; перший – аналітичний, другий – синтетичний метод пізнання. Однак обидва вони позиціонуються тільки як пов'язані один з одним. Подібно до того, як ціле не можна розглядати окремо від конкретного, як його члена, так і конкретне не може розглядатися окремо від цілого, як сфери, в якій воно функціонує. Таким чином, жоден з них не передус іншому, оскільки обидва – є умови один одного і становлять взаємне гармонійне життя. Точно також дух колективної давнини не може бути по-справжньому зрозумілим, якщо ми не зрозуміємо його в конкретних проявах у творчості авторів давнини.

Якщо ми зможемо визнати дух старовини тільки через його прояви в творах давніх авторів, то лише тому, що вони і самі припускають, у свою чергу, пізнання

універсального духу. Ф. Аст уперше задається питанням, як можна зрозуміти конкретне, коли воно передбачає знання цілого, в той час як ми нездатні одночасно осмислити ціле без суми його частин? Так вперше формулюється *концепт герменевтичного кола*: якщо я розумію *a, b, c* тільки через *A*, але це саме *A* знову тільки через *a, b, c* тощо. Ми не можемо навіть сказати, що з них є первинним, ціле або його частини. Останні проникнуті духом цілого, вони самі по собі є індивідуальними розробками одного *A*, кожен з яких містить *A* вже в певному сенсі, і нам не потрібно проходити нескінченну послідовність деталей, щоб знайти їх єдність.

«Тільки таким чином можливо, що я можу осягнути конкретне через ціле і, навпаки, ціле через особливе, оскільки обидва одночасно наведені в усій їх особливості. Разом з *a* також позиціонується *A*, тому що перше є лише проявом останнього, таким чином Ціле позиціонується одночасно з індивідуальним. І чим далі я просуюся в розумінні конкретного, проходячи через лінію *a, b, c* тощо, тим яснішим і жвавішим стає для мене дух, тим більше змінюється ідея всього цілого, яка вже виникла в мені з першою ж ланкою в серії індивідів. Бо дух ніде не є складовою частиною окремих частин, а є оригінальною, простою, нерозділеною сутністю. Він так само простий, цілий і нероздільний в кожному конкретному, оскільки він нероздільний сам по собі, тобто кожна окрема частина є лише унікальною, виявленою формою Єдиного духу» [57, с. 179–180].

Отже, всі автори епохи античності, але особливо ті, чиї роботи є вільним твором духу, є один дух, але кожен своїм власним способом, якщо врахувати його індивідуальність, його розуміння і зовнішні обставини життя. Ідея і дух всієї давнини опосередковується нам через кожного конкретного поета і автора античності. Але ми повністю розуміємо автора тільки тоді, коли ми розуміємо дух усієї давнини, який проявляється в автора в союзі з його власним індивідуальним духом. Пізнання останнього включає в себе розуміння конкретного духу епохи, в

якій жив автор, індивідуальний дух самого автора, а також знання про освіту і зовнішні обставини, які вплинули на його розвиток.

Аст наводить свій відомий приклад: Піндар відноситься згідно з предметом, формою та духом до по-справжньому давніх поетів. Тому його поезія відкриває нам в цих трьох відносинах дух усієї давнини. Атлетичні конкурси, які він святкує, мальовнича, рідна і чиста форма їх подання, дух його гімнів, що палають патріотизмом, героїчна чеснота, пробуджують у нас прославлений образ дійсно класичного світу, в якому людина не тільки культивувала в собі благородні почуття і похвальні устремління, але, крім того, захоплювалася великими справами батьківщини і її богів. Призом на змаганнях була не тільки почесна прикраса переможця і його батьківщини, а й прославляння бога, на честь якого проводилися ігри.

Це загальний зв'язок, який вірші Піндара мають в душі старовини загалом. Однак самі по собі вони розкривають свій дух унікальним чином, оскільки в них йдеться не тільки про дух старовини, але й дух автора. Це породжує питання: в якому віці жив Піндар, який був його особливий дух, як він розвивався і в яких обставинах творив? Необхідно відповісти на всі ці питання якомога повніше, якщо ми хочемо накидати справжню і живу картину духу і характеру поезії Піндара. Це те, що внутрішнє розуміє стародавній поет.

Таке завдання викликає багато запитань. Чи не є вона лише декларацією, за якою стоїть наша тотальна неможливість досягнути дух чужої і далекої культури. Чи можемо ми взагалі претендувати на це? Можна спитати інакше, чи можу я зрозуміти дух своєї епохи і що я під цим розумію. Доволі очевидно, що кожен із моїх сучасників буде по-різному бачити і висловлювати цей дух, якщо останній взагалі існує. Тобто, чи доречно виставляти ідеалом пізнання і розуміння такий концепт, сутність якого не прояснена і незрозуміла і навіть існування якого викликає сумніви.

Ф. Аст не був би видатним вченим і найкращим знавцем Платона, якщо б не розумів усіх труднощів свого підходу. Він намагається відповісти на ці питання і вказати на можливі техніки інтерпретації. Мислитель називає розвиток розуміння і його виклад *експлікацією*. Остання, звичайно, передбачає розуміння і заснована на ній. Бо тільки те, що було по-справжньому зрозуміле і притому зрозуміле як поняття, може бути повідомлено і роз'яснено іншим.

Саме розуміння містить два компоненти: «...розуміння конкретного і підсумовування конкретного в сукупність єдиного сприйняття, почуття або ідеї, розсічення його елементів або характеристик і об'єднання розчленованих частин в єдність сприйняття. Отже, експлікація також заснована на розвитку конкретного або окремої людини, а резюме конкретного в єдності. Розуміння і пояснення – це, отже, пізнання і розуміння» [57, с. 184–185].

Ф. Аст також застосовує вищезгадане герменевтичне коло, а саме до того, що конкретне можна зрозуміти тільки через ціле і, навпаки, ціле тільки через індивідуальне, і в тому, що сприйняття або поняття, концепти передують пізнанню конкретного, хоча сприйняття і поняття, розвивається тільки через них. Тут, як і вище, це коло можна вирішити тільки шляхом визнання оригінальної єдності конкретного і загального як істинного життя їх обох. Тоді дух усього міститься в кожному окремому елементі, і чим далі розвивається конкретний прогрес, тим зрозумілішою і жвавішою стає ідея цілого, а дух також не формується через зв'язок конкретного, а живе спочатку в конкретному, тому конкретне дійсно є проявом духу в його сукупності.

У поясненні твору або його конкретної частини ідея цілого не породжує комбінацією всіх її окремих частин, а скоріше виникає в людині, яка здатна зрозуміти ідею в першу чергу як найважливішу особливість і далі стає все яснішим і жвавішим, чим більше експлікація конкретних сенсів. Перше розуміння ідеї цілого через конкретне – це гіпотеза, тобто ще невизначене і нерозвинене передбачення духу, яке перетворюється в яскраве і ясне пізнання через зростаюче розуміння

конкретного. При вивченні сфери особливої ідеї, яка до цих пір являла собою гіпотезу в точці першого розуміння, тепер виявляється як чітка і свідомо єдність різноманіття, яке представлене в особистості. Так розуміння і пояснення завершаються [57, с. 187].

Таким чином, «...розуміння і експлікація твору – це справжнє відтворення або відтворення того, що вже сформовано. Бо кожне творіння починається з міфічної, все ще прихованої відправної точки, з якої, як чинники цього творіння, розвиваються елементи життя. Вони фактично формують, взаємно обмежують сили, які об'єднуються в одне ціле через процес взаємного взаємопроникнення. Ідея, яка ще не розвинена на початку, але надає життєвим факторам їх напрями, знаходиться цілком і об'єктивно в створеному продукті. Отже, мета всього творіння – це прояв духу, гармонійне формування зовнішнього (елементи, що відокремлені від початкової єдності) і внутрішнього (духовного) життя. Початок творіння – це єдність, саме творіння – це множинність (розрізнення елементів), завершення створення або створеного – це взаємопроникнення єдності і множинності, тобто Сукупність (Allheit)» [57, с. 187–188].

Аст відзначає, що не тільки всю роботу, але і її конкретні частини і навіть її окремі уривки можна зрозуміти і пояснити тільки в такий спосіб: що, оскільки кожен розуміє первинну єдність, людина також розуміє дух і ідею всього. Потім ми пояснюємо окремі частини і елементи, щоб отримати уявлення про індивідуальний характер цілого. Пізнаючи всі подробиці, ми робимо наступний крок – підсумовуємо все в єдине ціле, яке з пізнанням усіх елементів тепер є чітким, свідомим і в усіх його особливостях є живим цілим.

Експлікація оди, наприклад, виходить із вихідної точки творчості поета. У ньому вже намічена ідея цілого, оскільки, безсумнівно, вихідна точка самого поетичного доробку виникла в натхненній ідеї цілого. Початковий напрямок в початковій точці, ідея цілого еволюціонує через всі елементи всієї поеми, а експлікація повинна осмислювати ці окремі моменти, кожен у його

індивідуальному житті, до тих пір, поки коло виявлених елементів не буде повним, поки ціле, що складається з частин, повертається назад до ідеї, в якій відбувалося виробництво, до тих пір, поки багаторічне життя, перетворившись в багато окремих частини, знову не стане початковою єдністю, як перший представлений момент твору тільки натякає на єдність, так спочатку щось тільки невизначене, проявляється як жива гармонія [57, с. 189].

Аст виказує себе як естетичний ідеаліст. Для нього кожна окрема праця поета виходить також з одного сприйняття або ідеї. Подання та розвиток цієї ідеї – це множинність її життя, її завершення – це гармонія єдності, з якого розгортається це багаторазове життя, і з множинністю, тобто реальним життям. Кожен твір, який є сам по собі, може служити доказом і прикладом.

Особливо передбачає ідею цілого духу, який формує себе в усіх своїх частинах в яскраве життя, знову повертаючись у себе. З поверненням духу в свою початкову сутність коло експлікації, як вважає Ф. Аст, закривається. Отже, будь-яка особливість має на увазі духу, тому що він виходить від нього і є пронизаний ним. Отже, кожна особливість містить також своє власне життя, тому що вона розкриває дух унікальним чином. Сама по собі, в своєму просто зовнішньому, емпіричному житті єдиною є буква, що взята в її внутрішній сутності, в її значенні і ставленні до духу цілого, який представляє себе в унікальній формі, як сенс, неперевершене розуміння букви і сенс в його гармонійній єдності. Буква – тіло чи плащ духу, через який невидимий дух входить в зовнішнє, видиме життя. Значення – це провісник і перекладач духу, сам дух – справжнє життя.

Відносно кожного фрагмента, що вимагає пояснення, потрібно спочатку запитати, про що йдеться в *букві*, по-друге, що цим сказано, яке *значення* має твердження, яке місце воно займає в тексті, по-третє, що є *ідея* цілого або *духу*, як єдність, з якого виходить буква і в яку вона прагне повернутися. Без сенсу буква мертва і нерозбірлива. Зрозуміло, сенс без духу сам по собі розумний, але він має індивідуальне або атомістичне значення, яке не має основи і цілі без духу. Бо тільки

через дух ми приходимо до розуміння того, чому, звідки, і де кожен об'єкт [57, с. 192].

Отже, згідно з концепцією Ф. Аста, *буква, зміст і дух* є трьома елементами, а також трьома етапами герменевтичного пояснення і розуміння. *Герменевтика букви* (Buchstabe) – це вираження слова і предмета конкретного, *герменевтика сенсу* (Sinn) – це пояснення його значущості (Bedeutung) в зв'язку з цим фрагментом тексту, а *герменевтика духу* (Geist) – це експлікація його більш високого ставлення до ідеї цілого, в якому приватне розчиняється в єдності цілого [див. 57, с. 192].

Експлікація слова і предмета передбачає знання мови і археології, іншими словами, граматичне та історичне знання давнини. Що стосується мови, необхідно визначити різні етапи її розвитку, а також її різні форми і діалекти, оскільки кожен письменник пише на мові свого віку і на діалекті свого народу. Мова Гомера відрізняється від мови поетів епосу і лірики більш пізньої доби, драматургів тощо не тільки щодо його генія, а й щодо її зовнішнього та формального розвитку. Кожен конкретний уривок і кожне слово в ньому повинні бути конкретно зрозумілі. Скрізь, де сенс слів, які невідомі або використовуються незвичайним або метафоричним способом, не відразу зрозумілий, ці слова повинні бути досліджені у відношенні до їх етимології, аналогії і різного використання в різні періоди різними авторами, щоб встановити значення що відповідає змісту роботи і духу цілого витвору [див. 57, с. 192].

Експлікація предмета передбачає знання давнини як такої, і особливо того предмета, який розглядався автором. Фактично, ми повинні досліджувати рівень розвитку, що був досягнутий в той час мистецтвом, наукою, культурою загалом. Пояснення сенсу засноване на розумінні духу і тенденції античності як такої і конкретного автора, який є предметом експлікації. Бо, не здогадуючись або не визнаючи дух старовини, неможливо по-справжньому зрозуміти сенс навіть одного уривку. Якщо сучасний чуттєвий чи логічний розум не піднімається до чистого сприйняття життя і духу старовини, він легко ризикує зробити помилку і

інтерпретувати помилково не тільки грецькі або римські тексти загалом, але й окремі їх уривки.

Значення твору і конкретного уривку виведено з духу і тенденції автора. Тільки інтерпретатор, який зрозумів їх і ознайомився з ними, може зрозуміти кожен уривок в дусі свого автора і розкрити його правильний сенс. Наприклад, у Платона, часто буде інше значення слова у порівнянні зі схожим словом у Аристотеля. Бо те, що у Платона є безпосереднім сприйняттям і вільним життям, в Аристотеля часто є лише логічним поняттям і національною рефлексією. Але якщо ми розглядаємо окрему роботу самостійно, то сенс кожного конкретного уривку і кожного слова визначається його ставленням до інших найбільш близьким словами і уривками і до роботи загалом [див. 57, с. 195–196].

Отже, не тільки одне й те ж слово, а й окремі, подібні тексти, несуть в іншому контексті різні значення. Але щоб зрозуміти сенс цілого, від якого залежить розуміння цієї частини, потрібно було вивчити дух, намір, час і умови суспільного та приватного життя, в яких була написана робота, про яку йде мова. Тому історія розуміння літератури, індивідуальної освіти, життя автора необхідна для розуміння кожної конкретної роботи. Окрім того, необхідно розрізняти простий і алегоричний сенс. У повідомленнях, що є сумнівними, цей сенс, як правило, є найбільш правильним, що найближче відповідає духу старовини і особливо духу, тенденції і характеру автора.

Пояснення духу тексту або окремого уривка означає виклад ідеї, яку автор мав на увазі чи несвідомо керувався. Бо ідея – вища, жива єдність, з якої розвивається все життя, і до якої воно знову повертається духовно перетвореним. Елементами ідеї є множинність, перцептивність, розвиненість життя і єдність як форма множинності життя, тобто сприйняття і поняття. Гармонійне взаємопроникнення цих двох форм породжує ідею. У багатьох авторів ідея як така не виникає, а тільки її елементи, або сприйняття, або поняття: сприйняття в разі емпіричних, історичних текстів, просте поняття в логічних і філософських трудах.

Тільки в разі істинно художніх або філософських текстів усе розвивається з цієї ідеї і все прагне до неї, так що не тільки весь текст, а й окремі уривки мають своє життя в цій ідеї.

Для Ф. Аста в емпіричних і логічних текстах експлікація духу полягає, перш за все, в розвитку сприйняття або поняття, погляду, із яким вони викладаються. Кожне сприйняття і кожне поняття вказує на ідею, оскільки обидва є лише окремими елементами ідеї. Наприклад, сприйняття людського життя, яке історик Геродот сприймав як світогляд, яке він постійно тримав перед собою, розповідаючи свою історію, сприймається як просте сприйняття, емпіричне і без будь-якого вищого духовного значення, незважаючи на те, що воно піднімається до релігійного погляду Немезиди, що карає самовпевненість. Яке джерело цього сприйняття? Ми питаємо по праву, тому що все кінцеве передбачає таку вищу основу. Воно відбувається в самому житті речей, в єдиному спогляданні якого перебував історик. Але де ж виникає закон кінцевих об'єктів, так що у них є певні межі, що зводять нанівець і знищують себе, коли вони хочуть вийти за межі, встановлені для них природою? Тільки сама ідея кінця або цілі пояснює цей закон, а також тій того погляду, якого дотримувався Геродот [57, с. 200].

Інші історики засновують свою історію, наприклад, на концепції національної незалежності, судової системи, яку людство прагне реалізувати в історії, або, як прагматики, хочуть навчати читача з певних предметів через історичну розповідь, розглядаючи історію як те, що має найбільшу суспільну користь і т. ін. Яке походження цих понять? Чим вони є? Це всього лише фрагментовані елементи ідеї історії. Як і будь-яка ідея, ідея історії якраз є повною і незалежною. Але елементи, будь то сприйняття або поняття, які виходять з гармонійної єдності ідеї, не мають самостійного життя, оскільки вони визначаються і засновані в ідеї. Отже, кожне сприйняття і кожна концепція як така є кінцевою і обмеженою і передбачають більш високу основу. Логічний філософ повністю живе в понятті, яке також приводить до ідеї, тому що кожний концепт заснований на ідеї [57, с. 201].

За допомогою пояснення духу ми піднімаємо себе вище букви і сенсу букви до першооснови життя, з якої вони обидва вийшли, а саме до ідеї, яка або стояла так ясно перед внутрішнім оком автора, або, там, де він не зміг піднятися до ясності життя – прийняла форму чуттєвого сприйняття або поняття.

Експлікація духу, однак, двояка: внутрішня і зовнішня, або суб'єктивна, і об'єктивна. Внутрішня або суб'єктивна експлікація духу діє в даній сфері, оскільки вона простежує ідею, з якою виступає автор. Він розвиває з цієї ідеї тенденцію і характер роботи та реконструює саму ідею в окремих частинах тексту, так що вона демонструє основну єдність, з якої вийшло все, як єдність перетворилася на множинність, і як через гармонію цілої множинності об'єдналася з єдністю знову в одне життя. Іншими словами, експлікація демонструє взаємозв'язок між окремими частинами в роботі, як кожна частина формується і як кожна частина прагне повернутися в єдність цілого (як це відноситься до цілого). Таким же чином пояснення духу конкретного уривку, його предмета і його буквального сенсу та змісту ставиться до ідеї, яку мав на увазі автор, до духу його поглядів, їх формування та вираження. Таким чином, нечіткі уривки, які висловлюють інший словесний сенс і навіть зовсім інший сенс, можуть бути зрозумілі та правильно витлумачені через чітке пізнання духу тексту, його ідеї і тенденції [57, с. 203].

Зовнішнє або об'єктивне пояснення духу виходить за межі цієї сфери ідеї, представленої в роботі. Він частково демонструє свій зв'язок з іншими пов'язаними з нею ідеями і своїм ставленням до основної ідеї, з якої виходять всі інші, частково, оцінюючи з більш високою точки зору дух, представлений в тексті, як щодо його існування, так і його ставлення до форми представлення.

Таким чином, наприклад, дух платонічного діалогу можна зрозуміти і правильно інтерпретувати, тільки якщо ми зв'яжемо ідею кожного окремого діалогу з відповідними ідеями в інших діалогах, якщо, іншими словами, ми порівнюємо аналогічні діалоги між собою відповідно до їх духу, простеживши їх остаточно до фундаментальної ідеї діалогів і всієї філософії Платона, щоб

визначити їх зв'язок з основною ідеєю. Бо одна ідея пронизує всі його тексти, складаючи душу платонічних діалогів, але в кожному окремому тексті вона з'являється в іншому поданні, розглянутою з іншої точки зору. Ця особливість передбачає інші особливості. Бо, якщо в одному діалозі Платон представляє ідею тільки практично, це вказує на теоретичне або діалектичне відношення до цієї ідеї в іншому діалозі. Отже, два таких діалоги стоять в найближчих взаємних відносинах. Однак обидва вказують на інші діалоги, в яких представлена одна й та ж ідея, а не в її розподілі на діалектичну і практичну точку зору, а в її первісному житті тощо. Співвідношення ідеї в індивідуальному діалозі, а також в найближчих діалогах, до єдиного фокусу всіх ідей, розкриває вищий принцип, у якому ідея, представлена в окремих діалогах, має не тільки її остаточний доказ, але і її справжнє життя [57, с. 205].

Таким чином Ф. Аст вказує на те, що оцінка духу роботи, наприклад, одного з діалогів Платона, передбачає максимально повне і точне знання не тільки генія Платона, а й всієї античності, особливо філософії і мистецтва. Бо я можу оцінити філософський і художній рівень цього тексту Платона по відношенню до платонічного генія тільки в тому випадку, якщо я досягнув якомога більше геніальності філософії і мистецтва Платона. Тільки мої знання філософського і художнього духу класичного світу дозволять мені оцінити не тільки кожен з творів Платона, а й усі його твори в світлі духу старовини і визначити їх ставлення до мистецтва і філософії подібних творів античності. Обидва способи оцінки, один відносно генія автора, а інший щодо духу античності, відносяться або до змісту – представленої ідеї, або до форми – поданням цієї ідеї.

Однак оцінка змісту і форми по відношенню до генія автора є відносною величиною, оскільки для одного читача текст може бути найдосконалішим, але в порівнянні іншим, дуже недосконалим. Наприклад, судячи по духу Сократа, кілька невеликих діалогів, приписуваних Платону, чудові щодо їх змісту, ідей, етичних

принципів, прекрасного погляду на життя тощо, а також щодо їх форми – яскравої, драматичної, часто імітує уявлення про їх простоту, природність і безпосередність.

Однак, оцінюючи в світлі генія Платона, ті ж самі діалоги, можливо, повинні бути опущені до найнижчого рангу з текстів Платона, оскільки вони не виявляють ні піднесеної форми життя в ідеї, ні інтелектуального прагнення до нескінченного, не надто обдаровану силу уявлення і абсолютну уяву.

Оцінка духу тексту з посиланням на геній народу і вік є лише формою фіксації національної специфіки. Бо роботи іонічного поета чи мислителя повинні оцінюватися інакше, ніж твори італійського або аттичного автора. Те, що може бути чудовим для іонічного автора, буде незначним або не мати значення для італійського або аттичного автора і навпаки. Можливо, іонійський автор вже досягає вищої мети в своїй сфері, коли через вільну, звільнене життя духу він проникає в реалізм, властивий йому, і піднімає сприйняття, до рівня концепції. І навпаки, італійський чи піфагорійський автор, можливо, досяг вищого у своїй сфері, якщо йому вдалося перетворити ідею в конкретне уявлення, тобто возз'єднатися з поняттям сприйняття. Отже, ми захоплюємося у іонійського письменника ідеальним утворенням, а в італійського – реалістичним, а в Аттиці, однак єдністю реального й ідеального, тобто безпосередньо представленим (драматично, діалогічно) життям ідеї.

Як іонічний поет, Гомер, таким чином, є найдосконалішим поетом, а Піндар є доричним ліричним поетом, але жоден із них не є найдосконалішим поетом, оскільки в кожному переважає тільки один з істотних елементів досконалої форми. Гомер як іонічний поет перевершує Піндара в його яскравому, об'єктивному представленні, так і Піндар, навпаки, затьмарює Гомера своїм глибоким внутрішнім життям духу і душі. Якщо, крім того, ми порівнюємо грецьку націю загалом з іншими народами, ця оцінка також виявляється лише національною. Наприклад, як римський ліричний поет, Горацій – найдосвідченіший поет, але він загалом не

єдиний, бо якщо він включений до лав грецьких поетів, він може бути поставлений, мабуть, тільки на третє місце [57, с. 209].

Є ще більш висока оцінка духу тексту, ніж просто відносна і національна. Вже згадана сама по собі ця оцінка є найвищою, оскільки вона не виходить з конкретної, обмеженої точки зору, але є досить абсолютною. Бо це свідчить вже не про індивідуальність і національність, а про Істину, Красу і Добро. Істина є поглядом на філософські та наукові тексти, Краса є принципом, за яким оцінюються твори мистецтва, а Добро – дух життя, який охоплює обидві попередні ідеї.

Якщо, наприклад, ми оцінюємо платонівський текст щодо його індивідуальності, ми тоді пов'язуємо його дух з генієм Платона, і якщо ми оцінимо його на національному рівні, то дух античності стане критерієм нашої оцінки. Однак, якщо ми хочемо оцінити це в абсолютному сенсі, тоді ми повинні піднятися вище простої відносної і національної точки зору на вищу, абсолютну, мабуть, як того і бажав би сам Платон. Спочатку ми запитаємо, як ідея, представлена Платоном, відповідає самій Істині. Чи підходить вона до абсолютної ідеї істини або відходить від неї?

Слід запитати при цьому, що насправді означає словосполучення «в абсолютному сенсі» і чи спроможні ми взагалі піднятися над національною думкою? Це зовсім не тривіальне і зовсім не просте питання. Можна стверджувати, що в ньому відображаються майже всі головні складності і апорії герменевтичної філософії. Відповідь, яку можна дати відразу, – «ні». Тобто як ми не можемо вийти із власного тіла, так само ми не спроможні переступити через свою свідомість, мову, яку вважаємо своєю і численні соціальні і культурні умови нашого формування, нашого життєвого і ментального світу. Ця позиція є точкою зору здорового глузду, вона – майже аксіоматична.

І що ж тепер, герменевтика неможлива, а Ф. Аст просто висловлює свої, майже нічим не підтвержені надії? Можливо, слід звернути увагу на слово «майже». Якщо б проникнення в чужі думки, в іншу мову, іншу культуру було

просто і автоматичне, то саме в цьому разі герменевтика дійсно була б неможлива. Той факт, що в нас взагалі є якась теорія або теорії інтерпретації і розуміння, підкреслює, що, по-перше, інтерпретація потрібна і, по-друге, інтерпретація можлива.

Наскільки наші інтерпретації і, як наслідок, розуміння, адекватні, істинні – це вже інше питання. І це питання пов'язане не з розумінням давніх авторів, а з тим, що ми взагалі вкладаємо в це поняття. Що таке розуміння, або «зрозуміти» взагалі? І що підкаже мені, що в цьому конкретному випадку я і справді щось або когось зрозумів? Не слід чи нам вважати, що в нас немає єдиного зразка розуміння для всіх випадків і що такі різні речі, як тексти Платона, проза Кафки, пейзаж за моїм вікном, пейзаж, що висить на стіні, продавця в магазині – все це я розумію дуже по-різному. І все це – тільки мала частина прикладів і форм розуміння.

Крім того, у кожному такому випадку є певний досвід, на який я спираюся, і який підказує мені, коли моє розуміння є «достатнім», тобто достатнім для цієї конкретної ситуації, для моїх цілей і т. ін. Наприклад, можна читати Платона у студентському віці і якимось його «зрозуміти», причому, це і є розуміння, теж важливе і те, що дано людині в даній ситуації. Після цього можна вивчити давньогрецьку мову і знову читати Платона, звертаючи увагу на певні лінгвістичні нюанси. Це теж розуміння, але вже на новому рівні, який може і не відмінити попередній. Можна продовжити розвивати цей приклад, так, згодом, вивчення Платона може стати справою всього життя і десятиліття читання його діалогів можуть перетворитися на щось зовсім інше, щось насправді «своє», такий рівень розуміння класика, який вже неможливо піддати рефлексії.

Слід запитати, в якій мірі платонівські діалоги є творами мистецтва? Як вони представляють ідею Прекрасного як такого? Чи виходить Прекрасне з них чисто і безтурботно, або воно обмежена будь-яким одним (предметом, метою, манерою і т. ін.)? По-третє, що таке душа, саме серце платонівських діалогів?

«Чи є це внутрішнім життям Блага, яке перетворюється в них, його чеснота бездоганна і прагне до святості, або вони несуть надто помітні відбитки свого віку, їх національного характеру і т. ін.? Платон – один із небагатьох письменників, які одночасно є мислителями, художниками і перетвореними духами, для яких безумовна оцінка – тричі митець! Навпаки, більшість інших – тільки мислителі або художники або дотепні автори» [57, с. 211].

Таким чином, з позиції герменевтики Ф. Аста, тільки та людина, яка здатна на таку неперевершену оцінку, яка необхідна для досконалого розуміння, а також для повного пояснення авторського духу, може піднятися вище самого автора, через ідею Істини, Краси, і Добра, як таких. І якщо тільки філософія обрана для того, щоб жити в блаженстві цих ідей, то й тільки філософськи підготовлений філолог буде здатний піднятися з тимчасової підстави граматичної та історичної інтерпретації на ефірні висоти духовної, неперевершеної інтерпретації і вдячності [57, с. 212].

Але як технічно втілити таку масштабну дослідницьку програму? Чи не є це міркування лише теоретичною декларацією вченого-ідеаліста щиро відданого духу античності? Зрозуміло, Ф. Аст не зупиняється на загальних положеннях, що очевидно не подобалося йому як класичному філологу, видавцеві і досліднику платонівських текстів і пропонує свою структуру майбутньої науки про розуміння та інтерпретацію. Остання представляється йому як безумовно практична діяльність, заснована на роботі з конкретним матеріалом – літературними джерелами.

Цей момент знаходить своє втілення в Аста в його зіставленні і сполученні трьох компонентів майбутньої теорії інтерпретації – граматичної побудови мови (власне граматики), герменевтики як теоретичної основи розуміння і тлумачення наявного літературного матеріалу, і критики, що розуміється не як негативне ставлення до цього матеріалу, але як вимога незаангажованості, систематичності і повноти. Отже, мислитель вибудовує триступеневу процедуру розуміння і

інтерпретації, яку згодом ми можемо виявити практично у будь-якого філософа, який залишив свій слід в історії філософської герменевтики.

Отже, зазначимо, що Ф. Аст є засновником сучасної герменевтики, яка розуміється в єдності її основних концептів і процедур інтерпретації. Творчість німецького мислителя виглядає тим більш цінною, чим більше вона звільняється від оков біблійної екзегези і стверджує загальність тлумачення в межах цілісності людського духу і єдності культури. Цей підхід згодом стане домінуючим у філософській герменевтиці ХХ ст.

Розглянута в цьому підрозділі тріада Аста *граматика, герменевтика, критика* вимагає додаткового компаративного аналізу в межах сучасних підходів до розуміння герменевтики і її завдань. Нечіткість і розмитість герменевтичного дискурсу, про який було зазначено вище, можна подолати за допомогою створення більш переконливих і достовірних схем інтерпретації, прийнятих у сфері суміжних дисциплін. У цьому контексті, теоретичний імпульс, що виходить від робіт представника класичної філології може виявитися надзвичайно корисним.

Особливим є питання про співвідношення герменевтичних проєктів Ф. Аста і Ф. Шлейермахера. Останній вказує у своїй роботі «Герменевтика» на зв'язок з теорією Аста, кажучи про єдність герменевтики, граматики і критики, чому, власне, Аст і присвячує свою роботу. Важливо також авторство Ф. Аста в створенні концепту «герменевтичного кола», що став згодом одним з наріжних каменів в межах герменевтичних концепцій. Питання про зв'язок і взаємодію зазначених авторів – це не тільки проблема формального пріоритету в розробці засад герменевтичної філософії, але, перш за все, тонке змістовне питання про предметну основу і співвідношення різних форм і методів інтерпретації, можливості їх застосування до конкретних джерел. Все це може стати матеріалом для подальших історико-філософських досліджень.

2.4. Релігійно-філософська герменевтика в працях Ф. Шлейєрмахера

Одним із ключових етапів у розвитку філософської герменевтики в Німеччині став романтичний рух XVIII–XIX ст., частиною якого була творчість німецьких філософів, письменників, гуманістів: Фрідріха фон Шлегеля (1772–1829), Августа Вільгельма Шлегеля (1767–1845), Новаліса (Фрідріха фон Гарденберга; 1772–1801) і Ф. Шлейєрмахера, який став одним із засновників сучасної філософської герменевтики.

Романтична школа інакше розглядає систему і характеристики смислових зв'язків між оригінальним текстом і його інтерпретатором. До романтиків коментар завжди знаходився в принциповій залежності від тексту, що розуміється як інший, більш високий рівень цілісності. Безумовно, коментар міг розкривати приховану глибину тексту, прояснювати граматику його семантичних стежок і навіть утворювати якусь сферу цілеспрямованих асоціацій, але залишаючись онтологічно вторинним феноменом, що не володіє незалежною смисловою активністю і субстанціональністю.

У 1800 р. Ф. фон Шлегель написав «Розмову про поезію», що являє собою сукупність правил і принципів романтичної школи. Цей твір включав у себе статтю про різні періоди розвитку поезії, дослідження міфології, лист про роман та інші твори. Основні положення діалогу полягають у такому: вивчення мистецтва зводиться до вивчення його історії. Всі мистецтва і науки утворюють певний організм, що розвивається в їх історії, справжній митець є найбільш важливим членом всієї сукупності мистецтва, в той же час кожний окремий твір може бути правильно оціненим лише в зв'язку з усіма іншими творами творця, а також і з усією історією мистецтва. Шлегель мріє про універсальну енциклопедію наук і мистецтв у зв'язку з історією людського духу, справа, яка ще й досі залишається невиконаною і водночас актуальною.

Романтизм як напрямок розуміє рецептивно-інтерпретативну практику як своєрідне творення смислів, таким чином зближуючи інтерпретацію і творчість. Саме в романтизмі виникає поняття про геніального реципієнта, тобто читача або глядача, який для того, щоб зрозуміти якийсь художній твір, повинен бути не менше обдарований художньо, ніж автор. Цей концепт, або, скоріше, романтична фантазія зіграла в історії герменевтики далеко не позитивну роль. Звідси випливають всі численні романтичні формули про те, що справжніх читачів так само мало, як і справжніх письменників, що читання – це особлива художня майстерність, якої важко навчитися, і, нарешті, що читач повинен проникати в душу автора, проживати його життя через емоційне поглиблення у його досвід. Ця романтична фантазія також далека від реальності мови і її розуміння, як і від досвіду герменевтичної інтерпретації.

Ця установка може лише зашкодити розумінню і як така ставить надійний бар'єр до смислу будь-якого витвору мистецтва. Як ми можемо бути впевненими, що цей конкретний читач або глядач так само талановитий, як і митець? Це неможливо за визначенням, оскільки стирає кордон між мистецтвом і реальністю, між твором і його реципієнтом. Це тим більш неможливо ще й тому, що насправді ми і до цього часу не розуміємо у чому полягає геніальність митця, не кажучи вже про те, що цього не розуміють самі митці. У період, що передує романтизму, читач не розглядався як співучасник процесу розуміння і інтерпретації. У подальшому читач був введений як творча інстанція, однак зовсім не так, як це бачили романтики.

Тим більше, що з повною впевненістю можемо стверджувати, що романтизм у Німеччині з'явився таким інтелектуальним середовищем, в межах якого і стає можливим формування кола ідей філософської герменевтики. З цією школою також пов'язується поступове звільнення герменевтики від впливу теології, яке було особливо помітно в попередній період. Герменевтика народилася з піни романтичної традиції і, разом з її формуванням, радикально змінило останню.

Будь-який розгляд історії німецької герменевтики за визначенням буде неповним і недостатнім, якщо не розуміти ролі, яку відіграв у її становленні видатний учений, богослов, філософ і філолог Фрідріх Даніель Ернст Шлейєрмахер (1768–1834). Цей мислитель, безсумнівно, спирався на існуючу раніше практику богословської екзегези, поширену в протестантській теології XVII–XVIII ст. Й. Кладеніус (1710–1752) опублікував у Ляйпцигу книгу під назвою «Вступ до правильного тлумачення розумних промов і текстів» (1742). У цій книзі він ставить завдання – створити загальну герменевтику як мистецтво тлумачення, яке виконує в душі філософського раціоналізму.

Царина герменевтики обмежується «розумними промовами і текстами», тобто з неї виключаються богословські, сакральні і поетичні тексти: сакральні тексти, які містять божу сокритість, таємницю (*göttliche Geheimnisse*) і, отже, що перевищують людський розум, поетичні тексти – через властиву їм двозначність і загадковість. У догматичних філософських й історичних текстах герменевтика повинна тлумачити так звані темні місця. При цьому частина темних місць є предметом вивчення критики як своєрідного вчення про справжність тексту і граматики як вчення про мову.

Слід пояснити, що йдеться саме про граматику, а не власне філологію, оскільки до останньої в той час зараховували науки про Античність, яка займалася усіма античними текстами, від математичних до філософських. Саме таке розуміння філології мав один з її засновників А. Вольф [9]. На думку Кладеніуса, до компетенції герменевтики належать тільки ті «темні» місця, які читач не розуміє через недостатнє знання ним того предмета, про який ідеться в тексті. Завданням розуміння Кладеніус вважає повне оволодіння предметом, яке відбувається завдяки засвоєнню понять, які цей предмет висловлюють. Предмет для філософа об'єктивна тобто позатекстова даність. Виникає тріада: предмет – текст – читач. Відсутні поняття про предмет повинен дати читачеві тлумач. Важливо відзначити, що роль автора тексту при такій побудові стає вторинною. Автор висловлює в тексті своє

знання про предмет, і тому читач в розумінні предмета тексту може перевершити самого автора.

З цим постулатом пов'язана ідея Кладеніуса про «точку зору», як про історично і суб'єктивно зумовлену форму розуміння. Загалом герменевтика Кладеніуса відштовхується від концепції словесної творчості як наслідування природі, що і призводить до поділу предмета та тексту. Знову ж таки доволі суперечливою є теза про те, що читач може перевершити автора в розумінні тексту. Можна досить вільно розуміти це положення, але не зовсім зрозуміло, як його можна експлікувати, або навіть уявити, як це виглядає практично. Як і в інших подібних випадках це розмиває грань між автором і реципієнтом, а також, на нашу думку робить неможливою саму герменевтичну інтерпретацію. Більш поміркованим є встановлення балансу між автором, текстом (самою мовою як такою) і реципієнтом-читачем, який завжди привносить в розуміння твору щось своє, щось індивідуальне, але цей додаток ми не розглядаємо як щось таке, що притаманне вихідному тексту, а тим більше його творцю.

У цей же період Георг Фрідріх Майер (1718–1777) опублікував в 1757 р. герменевтичний трактат, що був озаглавлений «Досвід загального мистецтва тлумачення». Герменевтика Майера, спираючись на філософські ідеї німецького раціоналізму, будує універсальну герменевтику на основі загальної теорії знаків. Знак у Майера – це поняття не тільки мовне. Знаками є всі предмети світу, які він називає природними знаками, які утворюють сукупний семіотичний простір, в центрі якого знаходиться Бог. Мовні знаки утворюються за зразком природних знаків. Вони вказують на свого творця – автора тексту. Так виникає паралелізм Божественного і людського, світу і тексту. Всі ці автори і сама екзегетична практика безсумнівно слугували теоретичним джерелом герменевтики Шлейєрмахера [див. 54, с. 14].

Філософські погляди Шлейєрмахера викладені в його творі про діалектику, що з'явився в друкованому вигляді, як і його примітки до теорії герменевтики (саме

так логічніше називати тексти філософа, присвячені питанням інтерпретації і розуміння), тільки після його смерті. Можливість філософського пізнання обумовлюється повною відповідністю мислення і буття. Логічному зв'язку понять відповідає причинний зв'язок зовнішньої дійсності. Як родові поняття слугують логічною підставою для видових, так точно вищі сфери буття реально обумовлюють існування нижчих.

Пізнання виникає з взаємодії двох чинників: органічного, який представляє матеріал пізнання та інтелектуального, який його оформлює. Перший обумовлює хаотичне різноманіття сприйняття, другий вносить в систему визначеність і єдність. Отже, ми бачимо послідовність, яка простежується вже в античності. Починаючи від конкретних уявлень чуттєвості до все більш і більш загальних понять, мислення, нарешті, приходять до ідеї абсолютної єдності буття. Ця ідея вже не є поняттям, тому що вона не виражає нічого певного. Вона належить до невизначеного суб'єкта нескінченної кількості суджень. Точно так же, спускаючись до сфери чуттєвого сприйняття, мислення приходять до можливості нескінченної кількості суджень, що виражають окремі факти всього різноманітного досвіду.

Отже, площина певних понять має два протилежні кордони. Ці межі збігаються з переходом мислення, з одного боку, в суто чуттєву, з іншого – в суто інтелектуальну функцію.

Крім цього, двом сферам мислення відповідають два роди буття: реальне і ідеальне. Самосвідомість доводить внутрішню тотожність буття і мислення реального й ідеального. В основі всього буття лежить абсолютна світова єдність або Бог. Ця єдність неминуче передбачається нашим мисленням, але ніколи не може бути здійснена в думці. Позбавлене такої єдності, наше пізнання є завжди відносним. Теологічне вчення Шлейєрмахера кладе в основу релігійності почуття абсолютної залежності. Це почуття і є стимулом богопізнання. Богословські концепції і навіть догмати не належать до справжньої сутності релігії, але представляють продукт рефлексії над релігійним почуттям. Це почуття і є врешті-

решт останньою інстанцією при обговоренні догматичної сторони релігії. Отже, лише ті догмати отримують теологічне виправдання, які можуть бути зведені до релігійного почуття і є його необхідними вираженнями. У християнстві він бачить найбільш бездоганну релігію, що має своє історичне обґрунтування в досконалій і безгрішній особистості Христа. Психологічну основу християнства становить свідомість спокути і переконання в тому, що це спокутування, здійснене Христом. Під спокутою він розуміє такий вплив на людей, завдяки якому почуття абсолютної залежності, виникає з більшою легкістю і силою.

Герменевтична позиція Ф. Шлейєрмахера ґрунтується на установці нерозуміння вихідного тексту. Такий підхід на сьогодні слід визнати досить архаїчним саме через його ригоризм, оскільки прийнято вважати, що певний рівень предрозуміння або навіть передбачення сенсу або істини завжди присутній у суб'єкта, що пізнає. Такий підхід уперше був озвучений античними стоїками в концепті пролепсиса. Шлейєрмахер вважає, що нерозуміння важких місць є наслідком нерозуміння місць більш легких. Правильно зрозуміти окреме місце тексту можна тільки в зв'язку з цілим текстом: необхідно простежити, яку роль окреме місце відіграє в загальній композиції твору, як воно виникає з попереднього і як вливається в подальший виклад. Необхідно відзначити, що ми не можемо сформулювати загальноживаний і однозначно прийнятний концепт цілого. Як саме і на якому етапі герменевтичного дослідження ми можемо сказати, що вже досягли бажаної цілісності? Швидше за все, треба визнати, що ціле виступає або в певному технічному сенсі, наприклад, ми можемо вважати таким цілим «Іліаду» Гомера, або як цілим і цілісністю є певний ідеал, який ми самі створюємо в процесі герменевтичної інтерпретації. Це зовсім не означає, що поняття цілого не має об'єктивного змісту, або підлягає суб'єктивній деконструкції. Але все-таки слід розуміти, що будь-яка цілісність має досить умовний характер.

Важливою тезою нашої роботи є думка про те, що герменевтика Ф. Шлейєрмахера не є науково розробленою теорією і не має систематичного

характеру. Скоріше, мова йде про певні наукові декларації з загальним визначенням правил і принципів нової наукової дисципліни. В цьому відношенні роботи іншого фундатора герменевтики Ф. Аста швидше можуть бути визнані як систематичне підґрунтя герменевтичного знання.

Шлейермахер приступив до розробки своєї теорії в 1805 р і продовжував займатися цим до кінця життя. У своїх більш пізніх лекціях 1826–1827 рр. абсолютно в дусі романтичної школи філософ визначає своє розуміння завдань і загального змісту герменевтики, яку він визначає як таке собі герменевтичне мистецтво і надає їй всесвітньо-історичний зміст і цінність, вказуючи, що чим більше герменевтичних завдань стоїть перед поколінням, тим більш потужним важелем такого роду стає герменевтика. Крім того, уважний розгляд історії вчить, що з часу відродження наук заняття тлумаченням вносило тим більший і різнобічний внесок у духовний розвиток, чим більш воно занурювалося в наукові принципи. Але якщо герменевтичному мистецтву судилося бути настільки дієвим, важливо, щоб зберігався істинний інтерес до того, що передається за допомогою мови і тексту. Інтерес може бути різноманітним, при цьому філософ розрізняє в ньому три ступені. Перший ступінь – це історичний інтерес.

На цьому ступені йдеться про виявлення поодиноких фактів. Наприклад, вивчення древніх авторів із природничого погляду, при цьому ні мовний, ні психологічний контекст не досліджується. На цьому найбільш низькому ступені тлумачення збігається з найширшим його розумінням. Другий ступінь – це художній інтерес або смак. Він вищий, ніж перший, бо на нього піднімаються не народні маси, а тільки освічені люди. Такі заняття ведуть вже далі. Виклад за допомогою мови дає естетичну насолоду і спонукає читача до вивчення мови і художніх творів. Вчення про мистецтво, гадав Шлейермахер, особливо стимулюється смаком до творів давнини.

Третій ступінь – це спекулятивний, тобто суто науковий і релігійний інтерес. Філософ порівнює обидва інтереси, оскільки всі вони походять від вищого в

людському дусі. Науковий інтерес охоплює річ в її глибинній сутності. Без мови ми не можемо мислити. А мислення є основою всіх інших функцій духу, завдяки тому, що ми мислимо словесно, ми і досягаємо певного рівня свідомості і розуміння. Пізнання того, як людина створює і використовує мову, має найвищий науковий інтерес. Вищий науковий інтерес має пізнання людини як явища з людини як ідеї [93, с. 236–237].

У своїх нотатках і лекціях, присвячених герменевтиці, Шлейермахер вказує на два шари і два найважливіші аспекти герменевтичного розгляду – граматичний і психологічний. Перший є цілком традиційним для філологічної науки того часу, близькі думки ми зустрічаємо й у братів Шлегелів і у Ф. Аста. Обидва аспекти є абсолютно рівноправними і повинні застосовуватися в усіх випадках герменевтичного тлумачення, але в різних відносинах і на різних етапах.

Очевидно, що традиційне ставлення читачів, наприклад, до Біблії або до класичного тексту – це завжди позиція погляду і сприйняття від низу до верху. Завідомо досвід реципієнта є фрагментарним і потребує постійного заповнення оригінальним текстом, тоді як досвід класичного тексту завжди сповнений, самодостатній і навіть надлишковий по відношенню до можливостей читача. У романтичну ж епоху стверджується уявлення, що саме читач щоразу заново породжує з себе деяку суб'єктивну установку, яка тільки й дозволяє сприйняти художню творчість. Читаючи книгу, людина, у першу чергу, особливим чином організовує свою суб'єктивність і завдяки цьому сприймає зміст тексту. Тобто якщо в передромантичну епоху в основі читання лежав досвід розуміння, який незмінно повертався до оригінального зразка, то в основі романтичного досвіду лежить емпатія, певне одночасне раціональне і емоційне сприйняття прочитаного, його суб'єктивно значуще особистісне прочитання. Ф. Шлейермахер позначив герменевтику як мистецтво розуміння мови один одного, переважно письмове, тобто мова йде про тексти: «мистецтво розуміти чуже мовлення, особливо

письмове» («die Kunst, die Rede eines anderen, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen») [93, с. 3].

Це досить стара і достатньо цікава теза, про те, що класичний текст взагалі має якийсь «досвід», так, як би він був живою істотою, а також про те, що цей досвід завжди переважає досвід і можливості читача. У цій тезі можна побачити простий пієтет по відношенню до класичної культури, а також традицію інтерпретації і розуміння релігійних текстів, де самоприменшення інтерпретатора є доволі традиційним. Дійсно, хто з богословів може заявити, що він повністю «зрозумів» Біблію? Однак в цьому відношенні до класичних текстів можна побачити і щось більше, ніж простий пієтет. Відзначимо, що кожен такий текст перенасичений культурними, релігійними, естетичними та психологічними асоціаціями й ремінісценціями і певною мірою, справді, може бути активним учасником герменевтичного процесу, своєрідним провокатором смислу.

Однак по відношенню до античної культури ми все ж таки знаходимось в іншому положенні, більш вільному і тому – більш продуктивному з погляду герменевтики. Ми не зобов'язані приймати на віру ідеї Платона або ентелехію Аристотеля, не кажучи вже про Єдине неоплатонізму. По відношенню до цього надбання ми можемо сподіватися на певне розуміння в тій мірі, в якій ми взагалі спроможні розуміти іншу людину або будь-який текст.

Інша річ, якщо Шлейєрмахер має на увазі ту безумовну і майже нескінченну дистанцію між особистісними розбіжностями людини античного світу і сучасною людиною. У певному сенсі ми не зрозуміємо Платона, оскільки нам невідомий його життєвий світ, наприклад, важко уявити точку зору людини, яка зовсім не знайома з основами і досягненнями сучасної науки. Можна припустити, що в такому світосприйнятті ми знайдемо багато від міфологічної свідомості. Так чи інакше ми будемо свої схеми і моделі інтерпретації, оскільки до цього нас спонукає очевидна практична необхідність.

На думку Шлейєрмахера, у тексті будь-якого твору можуть поєднуватися два начала – дотримання існуючих правил і відхилень від них, обумовлене тим, що геній сам створює образи і задає правила. Тому знання правил необхідне, але недостатнє для розуміння твору. Вільну від правил геніальність слід осягати безпосередньо, немов перетворюючи себе в іншого. Можливість такого перевтілення в автора обумовлена наявністю в кожному мінімумі чогось іншого. При цьому порівняння з самим собою стають імпульсом для «дивінації», пророчого дару, здатності передбачати, здогади, що робить інтерпретатора конгеніальним автору. У концепції Шлейєрмахера розуміння не зводиться до поодинокого акту, а являє собою процес, що неодноразово повторюється на різних рівнях розуміння. Причина колоподібності цього процесу вбачалася вченому в тому, що ніщо з того, що підлягає тлумаченню, не може бути зрозумілим за один раз. Процес розуміння міг тривати аж до моменту, коли інтерпретатору раптом все стає зрозумілим до деталей.

Можна стверджувати, що розуміння у Шлейєрмахера представляється рухом по колу, або всередині цього кола, але так чи інакше коло замкнуте. Тобто процес розуміння цілого здійснюється через розуміння його частин, і, навпаки, розуміння частин можливо тільки при розумінні цілого. Сам Ф. Шлейєрмахер казав, що як ціле розуміється з окремого, але і окреме можна зрозуміти лише з цілого, і це має таку важливість для цього мистецтва і настільки незаперечно, що вже перші ж операції неможливо виконати без застосування його, та й величезна кількість герменевтичних правил в більшій чи в меншій мірі ґрунтується на ньому.

З циклічним характером процесу розуміння пов'язана одна з найбільш важливих теоретичних проблем герменевтики – проблема герменевтичного кола. Принцип герменевтичного кола був сприйнятий герменевтикою з античної риторики (питання про співвідношення частин і цілого); він широко практикувався і в екзегезі Середніх століть, яка вимагала для розуміння біблійного тексту віри в нього, а для віри – його розуміння. Герменевтичне коло передбачає почергове

розуміння частини з цілого і цілого з частини: для того щоб зрозуміти ціле, необхідно зрозуміти його частини, але зрозуміти частини можна, лише зрозумівши ціле. На думку Шлейєрмахера, процес розуміння відбувається саме в межах такого роду взаємозчеплення; цей процес проходить кілька стадій коригування змісту, де ціле визначається його частинами і навпаки, і в результаті, в ідеалі, це повинно привести до адекватного розуміння всього тексту.

Кінцевою метою розуміння, його підсумком має стати повне злиття інтерпретатора з особистістю автора, який висловив себе в тексті. Таке злиття досягається просуванням інтерпретатора від твору автора до початкового імпульсу, котрий породив цей твір, – тобто, по суті справи, інтерпретатор проходить у зворотному напрямі шлях самого автора, повністю повторюючи його творчий акт.

При цьому інтерпретатору необхідно врахувати не тільки авторську свідомість, але і підсвідомість, і те несвідоме, що незалежно від авторської волі проявилось або не проявилось в творі. Тобто в кінці кінців інтерпретатор повинен зрозуміти автора краще і в більшому обсязі, ніж автор сам себе розуміє. Природно, що досягти такого розуміння може тільки людина, яка наділена відповідним талантом. Талант інтерпретатора, таким чином, стає умовою, необхідною для того, щоб розуміння відбулося.

Тут ключовою виявляється одна важлива характеристика, яку Кант дав мистецтву: він визначає естетичний досвід як незацікавлене споглядання, тобто таке сприйняття об'єкта, яке позбавлене утилітарно-практичних, прагматичних цілей. Ця думка про незацікавлене споглядання і привела до теоретичного обґрунтування та утвердження концепту геніального реципієнта. Очевидно, що, якщо споглядати дерево або пейзаж може художник, а потім зображати і спостерігати його може будь-яка людина, то досвід переживання природи і досвід переживання мистецтва зближуються.

Отже, досвід художника і досвід простого глядача його творчості теж до певної міри зближуються. Відповідно, вибудовується дуже цікава діалектична

модель, в якій з факту споглядання природи як основи мистецтва розвивається ціла модель суб'єктивного ставлення до навколишнього світу, яке одночасно підживлюється емоційно-чуттєвими зустрічами з природою і з мистецтвом. У підсумку ця кантіанська думка про незацікавлене споглядання стала невід'ємною частиною всієї сучасної герменевтики.

Шлейєрмахер вибудовує свою герменевтичну позицію в повній відповідності зі своїми поглядами на природу релігійного дискурсу. Він використовує термін «фантазія», в його майже античному, стоїчному значенні, який в сучасній естетичній філософії асоціюється з якоюсь особливою силою поета або художника і є фундаментальною загальнолюдською здатністю суб'єктивно відчувати нескінченність Божества. Шлейєрмахер не вважав, що всі люди повинні бути натхненними художниками, але використовував ті ж терміни, щоб донести до читачів свою думку: ті, хто щиро аналізує свої суб'єктивні відчуття, може відчутти Бога і пізнати справжню релігію, не звертаючись ні до Церкви, ні до Біблії, ні до священнослужителів.

Він наполягає на тому, що філологія може бути наукою про розуміння, тобто наукою герменевтичною, і в цій якості вона існувала впродовж століть паралельно з поетикою – у формі класичної та біблійної герменевтики. Тому і своє вчення про розуміння сенсу Шлейєрмахер називає герменевтикою, маючи на увазі давню традицію тлумачення смислової сторони текстів.

По суті, в епоху Шлейєрмахера герменевтика переживає своє друге з часів античності народження, знаходячи статус філософської дисципліни. Шлейєрмахер здійснив найважливішу переакцентування основної герменевтичної проблеми, тобто проблеми розуміння та інтерпретації: він перейшов від предмета розуміння до природи розуміння як такого, концептуально поставивши питання про те, що таке розуміння і що таке сенс.

Усвідомлення універсальної основи розуміння істотно змінило і уявлення про об'єкт розуміння. Відтепер він перестає носити вибіркового – залежно від ціннісних

критеріїв – характер: розуміння підлягають не тільки високі зразки античної літератури або тексти Святого Письма, розуміння підлягає взагалі будь-то усний чи письмовий текст, будь-який мовний акт. При цьому найсуттєвішою ідеєю герменевтичної системи Шлейєрмахера, яка свідчить про романтичні витoki його філософії, стає ідея особистості: на що б не було направлене розуміння, яким би не був його об'єкт, воно врешті-решт завжди виявляється спрямованим на людину, на особистість, з метою виразити себе за допомогою мови через той чи інший об'єкт.

Потреба і можливість розуміння іншої людини обумовлена, на думку Шлейєрмахера, наявністю єдиного субстрату загальнолюдської природи: так, усі люди різні, але ця різниця зводиться лише до різниці в поєднанні і міру прояву тих чи інших загальних, притаманних усім людям властивостей людської природи. Кожній людині властиво те, що так чи інакше наявне в усіх інших людях, у будь-якій іншій людині – у цьому сенсі людину можна пізнати. Тому, по суті, немає нічого такого, що з огляду на свою непізнаваність могло б приректи людину на те, щоб вона залишилася незрозумілою.

Отже, знаходиться потужна передумова для переходу від нерозуміння особистості до її розуміння, яке, в свою чергу, відбувається шляхом тлумачення текстів, оскільки в тексті, на думку Шлейєрмахера, авторський аспект виявляється не менш істотним з погляду інформативності, ніж предметно-змістовний. Розуміння тексту – це не просто розуміння того, про що в ньому йдеться, це перш за все розуміння того, як про це «чимось» йдеться. У цьому і проявляє себе особистість автора, тому саме через розуміння тексту можливо і необхідно прийти до розуміння особистості автора – така логіка Шлейєрмахера.

Однак у той же час Шлейєрмахер вступає в полеміку і з нею самою. Попередня герменевтика, пише він, займалася тлумаченням окремих важких місць, що зустрічаються в древніх текстах або в Біблії, описуючи таким чином випадки можливого нерозуміння. Для Шлейєрмахера зрозуміти важке місце тексту без установки на розуміння всього тексту неможливо, зрозуміти окреме місце можна

тільки в зв'язку з цілим текстом. Тому стратегія герменевтики, на думку Шлейєрмахера, має бути іншою: герменевтика повинна вивчати не окремі випадки можливого нерозуміння, а сам процес розуміння, бо він являє собою дуже складний вид людської діяльності і серйозну проблему.

За Шлейєрмахером, метою розуміння є сенс мови іншої людини. Однак кожна людина, відповідно до романтичної концепції, являє собою неповторну індивідуальність: кожен, як пише Шлейєрмахер, «на свій лад висловлює людство». Унікальністю своєрідності відрізняється і мова кожної людини – усна чи письмова, тому проникнення в її сенс і вимагає певних зусиль з боку того, хто розуміє.

У ситуації читання розуміння спрямоване на смислову своєрідність авторської мови. Тлумачення змісту авторської мови і є завданням герменевтики. Причому Шлейєрмахер розглядав герменевтику як науку, яка здатна на «краще розуміння» авторської мови в порівнянні з тим, як сам автор розуміє її. «Зрозуміти автора краще, ніж він сам розуміє себе і своє творіння» становить мету герменевтики для Шлейєрмахера. Герменевт, вважає він, здатний на краще розуміння авторської мови, тому що він володіє особливими правилами інтерпретації. Тому герменевтові і підвладне розуміння тих смислів, які приховані навіть від авторського розуміння.

Головним правилом герменевтики Шлейєрмахер висуває таке положення – ціле розуміється через частину, а частина розуміється тільки в зв'язку з цілим. Це правило згодом отримало назву герменевтичного кола (*Zirkel in Verstehen*), хоча сам Шлейєрмахер цей термін щодо обґрунтованого ним принципу тлумачення не використав. Обґрунтування дії цього принципу спирається у Шлейєрмахера на оригінальне розуміння авторського твору. Перш ніж повернутися до прояснення принципу герменевтичного кола, сформулюємо його.

Шлейєрмахер розуміє твір як смислову, а відтак і духовну, єдність. З одного боку, твір являє собою звичайний словесний феномен: він є фактом мови, тому що автор будує його з універсальних мовних одиниць. З іншого боку, твір являє собою

духовний феномен: він є фактом індивідуального духу, адже автор вкладає в текст унікальний сенс, обумовлений особливостями його індивідуального мислення і індивідуальної мови. Тому, до речі, твір і мислиться як носій таємних смислів, прихованих не тільки від читача, але навіть і від автора. Для читача прихованими є ті смисли тексту, які пов'язані з таємницею духовного життя автора. Для автора прихованими є ті смисли, які виникають в процесі його роботи з мовою: користуючись універсальними мовними одиницями, автор вкладає в них таємний індивідуальний зміст, не підозрюючи часом про виникнення смислового ефекту. Отже, якщо для романтичної школи зміст твору тотожний авторському задуму, то для Шлейєрмахера сенс твору ним зовсім не вичерпується: він не тотожний ні авторському задуму, ні авторській особистості.

Таким трактуванням тексту як діалектичної єдності загального та індивідуального і зумовлена методологія інтерпретації у Шлейєрмахера: твір, пише він, має тлумачитися в двох аспектах: словесному і духовному. Тлумачення в словесному сенсі Шлейєрмахер називає граматичним, тлумачення в духовному сенсі – психологічним. Як можна зрозуміти техніку того й іншого виду тлумачення?

Граматичне тлумачення Шлейєрмахер визначає таким чином: це тлумачення авторської мови «як вийнятої з мови». Розглядаючи твір як факт мови, герменевтик, за Шлейєрмахером, повинен мати на меті виявлення суб'єктивних авторських значень слів і пропозицій. У творі, пише він, слово вживається не в своєму, а в метафоричному, суто авторському сенсі. Виявляючи невласні значення слів, герменевт отримує можливість розтлумачити особливості авторського слововживання і таким чином розтлумачити авторський сенс.

Граматичне тлумачення повинно здійснюватися відповідно до двох канонів, як їх називає Шлейєрмахер.

Перший канон: все, що в певній мові потребує уточнення, уточнюється лише з мовної сфери, загальної для автора і перших читачів. При цьому все потребує уточнення і уточнюється тільки в контексті. Всякий фрагмент промови, як

матеріальний, так і формальний, сам по собі є невизначеним. До будь-якого ізольованого слова ми обираємо певний набір способів його вживання. Те ж саме застосовується і до будь-якої мовної форми. Як конкретну методику граматичного тлумачення відповідно до цього канону Шлейєрмахер рекомендує порівнювати значення слів в авторському тексті з їх словниковим, тобто з мовним значенням.

Встановлюючи свій перший канон, Ф. Шлейєрмахер порушує питання про сенс і значення, передбачаючи таким чином такі дебати з цієї проблеми: «Одні називають те, що мислиться словом, значенням, а те, що мислиться в цьому контексті – сенсом. Інші кажуть, що у слова є тільки значення, але немає сенсу, окремо взята пропозиція має здоровий глузд, але не обов'язково зрозумілість, яка властива лише повністю завершеному висловлюванню. Мабуть, можна заперечити, що і мову можна зрозуміти повніше в зв'язку зі світом, який вона відображає, однак це виходить за межі тлумачення. Вищезазначена термінологія краща хоча б тому, що пропозицією є нерозривна єдність, такою ж нерозривною єдністю є і сенс, взаємовизначення суб'єкта і предиката за допомогою один одного. Але і воно не в повній мірі відповідає мові, адже сенс в порівнянні зі зрозумілістю є абсолютно тим самим, що і значення. Істина полягає в тому, що перехід від менш певного до більш визначеного у будь-якій справі, пов'язаній з тлумаченням, є нескінченим завданням. Там, де окрема пропозиція становить завершене ціле тільки для себе самого, відмінність між змістом і зрозумілістю, здавалося б, зникає як, наприклад, в епіграмах і гномах. Але останню спочатку повинна визначити читацька асоціація, і в цьому разі кожен проявляє міру своїх здібностей. Перша визначається тільки відношенням до окремих актів мовлення.

Якщо мову розкласти на окремі частини, то кожна з них буде чимось невизначеним. Будь-яка пропозиція, повністю вирвана з контексту, буде чимось невизначеним» [93, с. 73–74].

Другий канон граматичного тлумачення – канон про визначення локальної значущості значення слова. Мається на увазі, що значення слова можна зрозуміти

лише на тлі інших слів тексту, з урахуванням зв'язку з ними, тобто в контексті. Необхідність здійснення цього правила Шлейєрмахер обґрунтовує тим, що в різних контекстах слово може набувати специфічних значень. У цьому випадку твір розглядається як ціле, а слово – як його частина.

Утілюючи цей канон у ставленні до Нового Заповіту, Шлейєрмахер використовує методику аналізу «паралельних місць»: він зіставляє ті фрагменти тексту, в межах яких вживаються одні й ті ж слова. Так виявляється специфічна семантика, якою характеризується контекстне вживання слова.

Інший бік герменевтичної процедури, за Шлейєрмахером, – психологічне тлумачення, тобто тлумачення твору як факту індивідуального мислення автора і його життя. Мета філософа – реконструкція психологічної особистості автора, а також особливостей і змісту його розумової діяльності. Психологічне тлумачення також має два канони, хоча Шлейєрмахер у цьому разі використовує слово «завдання».

Перше завдання психологічного тлумачення полягає в дослідженні того, з огляду на які внутрішні й зовнішні обставини життя автора виник художній задум. У цьому разі життя автора розглядається як ціле, а твір – як її частина, як один із елементів у системі біографічних проявів авторської особистості. В межах цього завдання розуміння твору поза розумінням біографічних реалій життя автора трактується як неможливе.

Однак, розмірковує Шлейєрмахер, існують твори, відносно яких цей канон не застосовують. Це, наприклад, твори, авторство яких не встановлено, чи твори, щодо життя авторів яких не існує відомостей достовірних або, принаймні, достатніх для реконструкції їх психологічної індивідуальності. Крім того, це твори, щодо яких взагалі питання авторства не вирішене. До них належить і Біблія, чие походження, за Шлейєрмахером, в однаковій мірі може бути як божественним, так і людським. Тексти, які неможливо розглянути в контексті авторського життя, можуть, пише Шлейєрмахер, так і залишитися герменевтичною загадкою.

Зменшити їх загадковість дозволяє друге завдання психологічного тлумачення, у визначенні Шлейєрмахера, – технічна процедура. У межах цього завдання рекомендується поетологічний аналіз – розгляд тієї системи художніх засобів, за допомогою яких виражається художній сенс. Власне методику психологічного тлумачення Шлейєрмахер відрізняє від методики граматичного тлумачення. Попередній, граматичний аналіз здійснювався за допомогою порівняльного аналізу лінгвістичних фактів.

За допомогою порівняльного аналізу здійснюється і психологічне тлумачення: Шлейєрмахер рекомендує дослідження авторської індивідуальності проводити на основі порівняння її з індивідуальностями інших авторів. Але водночас при психологічному тлумаченні аналіз, за Шлейєрмахером, обов'язково повинен поєднуватися з дивінацією. Дивінація – це спосіб тлумачення, який здійснюється інтуїтивно і, на відміну від аналізу, носить логічно нез'ясовний характер. Здійснюється дивінація за допомогою чуттєвого вживання герменевта в автора.

Вживання в автора Шлейєрмахер розуміє як знищення тієї історичної дистанції, яка розділяє інтерпретатора і автора: зусиллям волі і уяви герменевт повинен подолати причетність до власного історичного і біографічного контексту і «зрівнятися з автором», як пише Шлейєрмахер, в знанні життя і мови.

Розуміння твору можливе тільки за умови відмови інтерпретатора від своєї суб'єктивності та за допомогою проникнення в суб'єктивність автора. Таким чином, герменевтичний успіх, по Шлейєрмахеру, забезпечується не тільки застосуванням правил, він залежить і від таланту інтерпретатора, від його здатності до наслідування і відчуття іншого. Тому Шлейєрмахер визначає герменевтику як «інтуїтивну науку», або як «вчення про мистецтво правильно розуміти чуже мовлення». Отже, в трактуванні Шлейєрмахера, герменевтика – це синтез науки і мистецтва.

Отже, у межах різних канонів граматичного і психологічного тлумачення твір як об'єкт тлумачення розуміється або як ціле щодо окремих слів, або окремих елементів своєї структури, або як частина в ставленні до мови або життя автора. Тепер ми маємо можливість уточнити суть загального правила герменевтики Шлейєрмахера, відповідно до якого частину слід розуміти через свою приналежність до цілого, а ціле – тільки з огляду на частини, що становлять його. Такий зміст того принципу, який пізніше отримав назву «герменевтичне коло», а його структуру утворюють дивінація і аналіз.

Відповідно до теорії Шлейєрмахера, розуміння завжди починається з інтуїтивного припущення інтерпретатора щодо загального змісту твору. Виникає дивінаційна гіпотеза, яку інтерпретатор прагне перевірити, звертаючись до аналізу частин твору або розглядаючи твір як частину мови або життя автора. На базі аналізу виникає нова дивінаційна гіпотеза щодо цілого змісту твору, яка знову піддається аналітичній перевірці через звернення до частин твору, мови або життя автора тощо. Отже, герменевт в акті розуміння твору завжди рухається по колу: від розглядання певного цілого до аналізу його частин, від аналізу частин – до нового передчуття, передбачення щодо цілого. Цей процес повторюється знову і знову. Розуміння, таким чином, виникає поступово, на основі тривалого і багаторазового звернення до словесного матеріалу.

У цьому нескінченному круговому русі думки герменевта, за Шлейєрмахером, полягає головна складність будь-якого розуміння. Шлейєрмахер сповідував негативне ставлення до герменевтичного кола і розмірковував про способи його подолання. Але слід розуміти, що існує єдиний спосіб подолання герменевтичного кола. Це досягнення інтерпретаторами вичерпного розуміння твору, тобто такого розуміння, коли кожне слово твору відкривається інтерпретатору в сукупності авторських сенсів. Шлейєрмахер вірив в можливість досягнення такого розуміння, хоча і усвідомлював, що його можна порівняти з дивом. Але з кожним новим витком герменевтичного кола, з кожною новою гіпотезою

герменевт, як вважав Шлейермахер, все більше поглиблює власне розуміння авторської мови, все більше наближається до її глибинного, таємного змісту.

Важливим методологічним елементом сучасної герменевтики є розгляд будь-якого об'єкта як самототожної цілісності, семантично нероздільної на складові частини. Герменевтика повинна щоразу, коли тлумачить свій предмет, знову повертатися до його цілісності і реконструювати її. Інтерпретуючи природний об'єкт, або ідею, або художній твір, ми щоразу повинні зберігати якусь установку на неруйнівне споглядання. Це знаходиться в явному протиріччі з тим досвідом спілкування з мистецтвом, який був в передромантичний час, коли твори часто вільно перероблялися, а їх цілісність могла з легкістю порушуватися.

Аж до кінця XIX ст. ми могли оцінювати твір мистецтва з огляду на його власну структуру, характеристики, у його відносно самостійному існуванні. Твори мистецтва були естетично цілісні і самодостатні у своїй образній організації, виступаючи об'єктивним транслятором культурних цінностей. Навпаки, у мистецтві модерної епохи при розгляді прекрасного спиратися виключно на художній текст вже не можна. Тому необхідно казати про деякі задуми митця, які він до кінця не висловив, які можна осягнути тільки у вічному поверненні нашої інтерпретації до цього ж образу. Власне, саме за такою моделлю побудовані численні інтерпретації творів мистецтва у сучасних інтерпретаторів, де ми повинні проробляти кілька циклічних операцій тлумачення при домінанті майже психологічного розуміння семантики тексту. Одночасно з цим затверджується феноменологічна темпоральність кожного сегмента творіння, яке розкриває свою сутність в принципово темпоральній площині, що, в свою чергу, релевантно сучасним герменевтичним методам роботи зі знаковими системами.

Тим часом, як вважають сучасні дослідники Д. Беляєв і В. Лук'янчиков [4], підґрунтя цілого ряду проблем, з якими стикається сучасна герменевтика, також знаходиться в сфері естетики, її парадоксів, що виникли в XX ст. Так, уся класична естетика заснована на безумовному верховенстві категорії прекрасного. З часів

античності вважалося, що природа влаштована за онтологічними законами краси, і до них же спрямоване мистецтво, яке виражає ці принципи за допомогою художнього мімезису. Все потворне в цій естетичній парадигмі розглядається як щось випадкове, девіантне і концептуальне, але не субстанціональне. Це дуже схоже на зло у стоїків, яке має реальність, але не має онтологічної, субстанціональної основи. З цим можна погодитися лише з певними зауваженнями. По-перше, давні елліни розуміли певну естетичність зла і виражали це в своєму мистецтві. Ми можемо знайти чимало прикладів такого бачення. По-друге, в давньогрецькій філософії деякі негативні сили мали субстанціональне значення, тобто вважалися онтологічною складовою філософської теорії. Наприклад, це війна (полемос) у Геракліта, ворожнеча (нейкос) у Емпедокла.

На думку вказаних дослідників [4], сьогодні відбуваються окремі спроби дослідження всієї постромантичної герменевтики як естетичної трансформації від прекрасного до потворного, з подальшою їх конвергенцією. Потворним у цьому разі є щось огидне, те, що призводить до спотвореного споглядання. Відповідно, кожний раз, коли феномен не задовольняє герменевтичне розуміння цілісності, він визначається як потворний. Тому дослідження кордонів потворного стає одночасно і дослідженням кордонів герменевтики. Саме тут проводиться лінія розмежування об'єктів, із якими вона може працювати, а з якими через відсутність їх цілісності така взаємодія неможлива. Аналітика герменевтики, породженої естетикою романтизму, виявляє ряд істотних парадоксів. Так, романтична герменевтика керується тим, що предметом естетичного споглядання і оцінювання є все природне. Тим часом відчуття відрази для людини теж природні. Шлейермахер виходив з того, що ця суб'єктивна програма рано чи пізно призводить до відрази до всього того, що відбувається в світі і живому взагалі [див. 4, с. 90].

Іншим викликом для сучасної герменевтики, на думку вже згадуваних авторів [4], є спосіб її конституювання особливого гносеологічного проекту, не обмеженого матеріально виключно когнітивними рамками. Герменевтика намагається

легітимізувати особливу пізнавальну практику розкриття істини, в якій остання виступає не тільки як певний когнітивний імператив, але і як імператив політичний, соціально-економічний або художньо-культурний. Виникає природне запитання: які можуть бути інші значення істини, що виходять за межі когнітивної відповідності предмету? Очевидно, що вже в науковому дискурсі ХХ ст. ні про яку класичну адекватність об'єкта і когнітивних уявлень про нього говорити не доводиться, в світі того що психологія намагається розкрити автономний характер наших уявлень про матеріальний світ. І саме герменевтика вказала на принципову методологічну обмеженість спроб абсорбувати філософію психологією, тому що вони не враховують, що істина не є виключно когнітивним станом, вона не є тільки предмет розуму, споглядання або підсумком певних роздумів. Сама істина може «збутися» як частина соціальної або політичної реальності, в однаковій мірі і художній твір здатен виступати носієм істини. Тому істина не обмежується виключно когнітивної сферою. Людина не є тільки епістемологічною істотою, але значну частину свого життя проживає в ситуації перманентної репрезентації, яка передує когнітивним процесам. Взагалі емоційна діяльність людини теж має свій когнітивний зміст, для сучасної психологічної теорії це є загальним положенням.

Отже, на думку дослідників [4], у цій концепції істини відбувається спроба подолати розрив між романтичною і доромантичними моделями герменевтики. Так, Гадамер пропонує досить оригінальну модель, в якій інтерпретатор потрібен не для осягнення істини, а лише для визнання істини. Можливо помилкою романтиків було те, що вони прийняли цю душевну рішучість прийняти нове і незвичайне за пізнання речі. Як наслідок, німецький філософ зберігає необхідність так званого геніального читача, але не для акту когнітивного пізнання, а для ситуації визнання. Досить важливо, що принциповим поняттям герменевтики стає поняття саморепрезентації речі, що приходить на місце романтичного уявлення про цілісність речі. Тепер інтерпретатор знаходить у нашому суб'єктивному досвіді не стільки прагнення до цілісності, скільки інтенцію до саморепрезентації, і вважає,

що на це зусилля відгукується мистецтво. Він виходить з того, що повсякденний досвід часто зовсім не є досвідом естетичним, а скоріше виступає досвідом зіткнення з чимось недовершеним. Тому потрібні численні зусилля думки для подолання цього негативного досвіду. І в цьому разі мистецтво, згідно з герменевтичною інтерпретацією, допомагає людям абсорбувати ті риси суб'єктивного досвіду, які не здатні споглядати красу. Відповідно, мистецтво і когнітивні практики намагаються впоратися з незавершеністю.

У підсумку слід зазначити, що виникнення сучасної філософської герменевтики багато в чому пов'язане зі зміною статусів текстів та режимів їх читання. Цей процес частково був ініційований у межах естетики романтизму, яка радикально змінила фокус сприйняття художнього твору і місце в ньому реципієнта. Тепер реципієнт наділяється творчою суб'єктивністю, необхідною для розуміння оригінального тексту. Можна сперечатися про те, наскільки геніальний читач є мірилом сенсу, який існує у творі, який інтерпретується.

Хіба в цьому проблема інтерпретації творів Платона або, наприклад, розуміння Аристотеля. Очевидно, що таким чином відкривається простір сваволі інтерпретатора. Зрозуміло також те, що ми маємо віднайти у Платона той сенс, який не залежить від чиєїсь геніальності, але є автентичним роздумам самого античного мислителя. У подібному становищі ми опиняємось у відношенні до інтерпретації священних текстів, наприклад, біблійних. Абсолютно зрозуміло, що читача буде насамперед цікавити не особисті прозріння геніального інтерпретатора, але той вихідний сенс, який передбачається в подібних текстах. Також в контексті естетичного феномена руху від прекрасного до потворного, найбільш гостро проявилось в художній практиці XIX–XX ст. Кристалізується герменевтична проблема збереження принципової необхідності холономності в інтерпретації знакової системи. Романтична школа, до якої можна зарахувати засновника нової герменевтики з огляду на процеси секуляризації та індивідуалізації, активно

розвивалися і навіть пропагувалася в цей період, відкриває простір для сваволі інтерпретатора і применшення ролі загальних принципів.

Загальним підсумком розгляду герменевтики Ф. Шлейермахера слід визнати її відносну нерозробленість і фрагментарність. У ряді випадків думка філософа сама вимагає інтерпретації з огляду на свою незрозумілість або надлишковість стислості. Незважаючи на пріоритет мислителя в створенні філософської герменевтики, у встановленні її базових понять і проблем, необхідно зазначити, що це було лише першим етапом на шляху розвитку цього напрямку.

2.5. Герменевтичний дискурс у філософії мови В. фон Гумбольдта

Формування кола ідей, що склали основу сучасної філософської герменевтики, невіддільне від уявлень про сутність мови і розуміння її ролі в формуванні духовної культури, а також від уявлень про людську індивідуальність, її створення та розвиток. Розгляд подібних питань є принциповим для виявлення тієї дійсної ролі, яку герменевтичний проект зіграв в історії європейської гуманітарної культури. В іншому випадку його рецепція обмежиться уявленнями про герменевтику, як про один з філософських напрямів, що розглядаються в курсах з історії філософії. У такій ситуації важко буде зрозуміти, чому статус герменевтичних отримують теорії, що досить принципово відрізняються одна від одної. Це і біблійна критика, і філософія життя, і феноменологічна традиція, екзистенціалізм і численні школи семіотики.

У цьому підрозділі ми розглянемо ряд концептуальних передумов, які зробили можливим формування німецької герменевтики ХІХ ст. і які, з відомими поправками, зберігають своє значення і в сучасній філософській герменевтиці, пов'язаної насамперед з роботою Г.-Г. Гадамера [12–14; 71–72]. В цьому контексті виникає питання, чому філософська герменевтика і її ідеї виникають і розвиваються саме в Німеччині, на межі ХVІІІ і ХІХ ст. Перш за все слід вказати на традицію

тлумачення, що склалася в межах протестантської теології, а також на коло проблем, окреслених у німецькому трансцендентальному ідеалізмі, який, безсумнівно, є теоретичною основою герменевтичних теорій.

Важливою ланкою в розвитку теорій розуміння і інтерпретації є виникнення наукової філології, нової науки про мову і розуміння останньої як необхідної духовної основи для розвитку народу і людини. Саме створення теоретичних основ філології можна вважати заслугою німецької науки цього періоду. Чималу роль у цьому процесі зіграли також просвітницькі та реформаторські ідеї, які створили передумови для широкої освітньої реформи в Німеччині в першій третині XIX ст., засновані на уявленні про людину, як про духовну істоту, вільну і всебічно розвинену індивідуальність.

Одним із мислителів, теоретиків нової філології та реформатором освіти, людиною, ім'ям якої називають саму форму класичного університету, став Вільгельм фон Гумбольдт (1767–1835). У його уявленні про людину закладено прагнення останньої бути самодіяльною і самостійною особистістю, справжнім креатором власного світу. Відповідно, і виховання повинно викликати в вихованцях прагнення до самовизначення, а не конформізм по відношенню до світу. Філософ вважав, що слід прищеплювати прагнення не тільки до речей прикладних, але будити в людині творчі сили, розвивати здатність до абстрактного мислення, щоб людина була в змозі орієнтуватися в ситуації вибору, в критичних і нестандартних умовах. Відповідно до цієї установки і навчання повинно орієнтувати на закони, форми думки і слова, при цьому освіта жодним чином не повинна підлаштовуватися під майбутню професію, але має бути універсальною.

Гумбольдт сповіщає ідеал неогуманізму, який з'являється в європейській думці з середини XVIII ст. Він звертається до класичної, перш за все давньогрецької спадщини, і є критиком ідей Просвітництва з його пріоритетом практичної користі, що розуміється зазвичай цілком утилітарно. На думку В. фон Гумбольдта, греки втілювали ідеал всебічного розвитку людини. Це уявлення, втім, не зовсім

відповідало дійсності. Свого часу грецька освіта зовсім не була позбавлена практичної складової, а ідеалізовані форми виховання та розвитку особистості рідко втілювалися в дійсності.

Епоха романтизму, до якої належить і творчість В. фон Гумбольдта, з більшими чи меншими поправками завжди була схильна до ідеалізації античного минулого, а надлишкова ідеалізація грецької культурної спадщини стала загальним правилом, починаючи з епохи Відродження, і особливо після падіння Візантії, коли західні інтелектуали усвідомили, яку унікальну культуру було знищено і яку спадщину вони втратили в класичній і візантійській освіченості.

Завдяки Гумбольдту, його прихильникам і однодумцям вивчення мови набуває зовсім іншої якості, мова людини, на думку Гумбольдта – це основна форма пізнання світу. Вивчення класичних мов удосконалює власне розуміння світу і самого себе. Автор німецьких освітніх реформ був також видатним лінгвістом, вченим, значення ідей якого зберігається і в наші дні. Він став родоначальником нового напрямку в мовознавстві, яке до першої третини ХХ ст. було одним із найбільш впливових у дослідженні мови.

Вчення В. фон Гумбольдта про внутрішню форму слова і мови і про висловлення в мові духу, ментальності, свідомості кожного народу стало теоретичною основою його педагогічних ідей і реформ в галузі народної освіти.

Згідно з поглядами Гумбольдта, головна цінність вивчення класичних мов полягає в тому, що за допомогою останніх ми засвоюємо специфічні форми мислення греків. Шанування греків в цей період прийняло майже релігійний характер, так само як і пієтет перед всією античною культурою. Університети і гімназії Німеччини стали своєрідними храмами класичної вченості, а викладачі – жерцями своєрідної релігії нового елінізму, що не могло не позначитися на менталітеті цілої епохи.

Новації в освітній системі в цей період були спрямовані на формування нової соціальності, проти колишнього світу ієрархії і спадкової аристократії: тепер не

походження, а талант і здібності людини повинні були визначати її цінність і важливість, її соціальний статус. Освіта з цього часу перетворюється на єдиний показник кваліфікації, стає новим сертифікатом благородства, і знання грецької мови і культури стало знаком нової інтелігенції, нової освіченості.

Ця тенденція знайшла своє відображення і в роботах творців нової герменевтики, видатних німецьких філологів, кожен з яких вніс свою лепту в розуміння античної спадщини і в науку про класичну давнину. Так, Шлейєрмахер є автором видатного перекладу Платона на німецьку мову, а Ф. Аст – видавцем і коментатором Платона, а також склав повний тритомний словник грецького мислителя. Саме в межах класичної освіченості, у філологічних студіях цього періоду і виникла філософська герменевтика, при цьому чималу роль в її створенні зіграла наука про мову.

Вільгельм фон Гумбольдт прагнув конкретизувати і розвивати філософське вчення Канта на матеріалі суспільної історії, але по ряду питань він прагнув зберегти духовну основу платонізму, що і виразилося в його вченні про внутрішню форму мови. Гумбольдт вважав, що історія як наука в певному сенсі може збігатися з естетикою, і розробив свою теорію історичного пізнання. Відповідно до неї, всесвітня історія є результатом діяльності духовної сили, що лежить за межами пізнання, яка не може бути зрозумілою з позицій наукового детермінізму.

Проявляє себе ця духовна сила через творчі здібності та особисті зусилля окремих індивідів, що впливають з природної необхідності або з потреби. Таким чином, історичне життя суспільства є результатом свободи і необхідності життя індивідів і життя загалом. На цих ідеях Гумбольдта базується уявлення про дух і духовну культуру, розвинене згодом в німецькому ідеалізмі. Гумбольдт розумів під духовною культурою релігійно-моральні уявлення, які призводять до вдосконалення особистості людини і, разом з тим, – до поліпшення суспільного життя.

Одночасно з цим Гумбольдт формулює своє вчення про індивідуальність. Він стверджує, що будь-яка людська індивідуальність є ідеєю, що базується в явищі. Гумбольдт вважав, що в індивідуальності криється таємниця будь-якого існування і першим висловив думку про необхідність різноманітності. Будь-яке зовнішнє начало трансцендентно по відношенню до людини і має обмежуватися виключно встановленням певних соціальних рамок. Вищу мету, яка повинна визначати межі діяльності соціуму, Гумбольдт бачив в універсальному розвитку індивідуальності.

Питання про зв'язок теорії В. фон Гумбольдта з тими чи іншими філософськими концепціями, по-різному трактується істориками філософії. Однак досить зрозуміло, що вплив на вченого загальної філософської атмосфери епохи сприяв розгляду великих, кардинальних питань антропології та теорії мови.

Принципове значення для розуміння мови мають сформульовані В. фон Гумбольдтом антиномії мови. Основні положення вчення Гумбольдта про мову можна сформулювати у вигляді антиномій або краще – апорій мови, в існуванні яких він вбачає діалектику мови. У роботі «Про порівняльне вивчення мов стосовно до різних епох їх розвитку» [див. 20]. Гумбольдт писав, що сутність мови безперервно повторюється і концентрично проявляється в ній самій; вже в простому реченні, заснованому на граматичній формі, видно її завершену єдність, і оскільки з'єднання найпростіших понять спонукає до дії всю сукупність категорій мислення, де позитивне є негативне, частина – ціле, одиничне – множинність, наслідок – причина, випадкове – необхідне, відносне – абсолютне, вимір в просторі – визначення в часі, де одне відчуття знаходить собі відгук у іншому, то як тільки досягається ясність і визначеність вираження простого з'єднання думки, в достатку слів виявляється представлення мови як цілого [20, с. 308]. Мова як ціле складається з суперечливих одне до одного понять, саме ця суперечливість і визначає характер мови. До найважливіших апорій мови Гумбольдта належать такі:

1. Мова водночас виступає як діяльність і як продукт діяльності. За своєю сутністю мова є виразником діяльності духу, вона «не продукт діяльності (*ergon*), а

діяльність (*energeia*)». На думку Гумбольдта, мову не готовим матеріалом, який можна перелічити в усій його кількості і так чи інакше засвоїти. Мова це організм, який вічно відроджується відповідно до своєї сутності. Мова є щось постійне і в кожний конкретний момент те, що минає. З іншого боку, кожне наступне покоління отримує від попереднього мову вже в готовому вигляді як результат, продукт діяльності народного духу. У цих готових формах міститься все для оновлення мови і вічного руху духу внаслідок людської творчості.

2. Антиномія мови і мислення. Гумбольдт всіляко підкреслює нерозривну єдність мови і мислення: мова є орган, який утворює думку; мова прагне перетворити звук у вираження думки; без мови неможливе утворення понять і саме слово є єдністю звуку і поняття.

3. Протиставлення об'єктивного і суб'єктивного в мові. Мова є суб'єктивною по відношенню до того, що пізнається але по відношенню до суб'єкта вона є об'єктивною. Мова має самостійне буття, у суті своїй вона не залежить від окремих осіб, хоча дійсне життя мова отримує тільки у вживанні між людьми. Мова належить мені, зазначає Гумбольдт, тому що я відтворюю її власною діяльністю. З одного боку, людина сприймає мову так, як вона заповідана традицією, а з іншого – вона сама постійно відтворює мову в своєму існуванні.

4. Антиномія стійкості і руху в мові. Це протиріччя тісно пов'язане з розумінням мови як діяльності і як продукту діяльності. Мова постійно змінюється і в той же час надзвичайно стійка до змін і навіть консервативна. Кожна людина вносить свої зміни в мову, але в той же час вона сприймає її в готовому вигляді від попередніх поколінь. Елементи мови, що сприймаються, складають деяким чином мертву масу, але в той же час містять у собі живий зародок нескінченних змін, оскільки кожна особа по-різному і при цьому безперервно впливає на мову, змінюючи її в кожному поколінні.

5. Мова є продуктом історичного розвитку і це не викликає сумнівів, але водночас будь-яка мова в певному сенсі виникає відразу і ми ніколи не бачили виникнення якоїсь мови в нашій історії [16, с. 308].

6. Протиріччя індивідуального і колективного в мові. Мова, вважає Гумбольдт, належить завжди цілому народові, але в той же час вона залишається творінням окремих осіб, тому що мова живе і відтворюється тільки в узусі окремих людей. Оскільки говорять тільки окремі особи, то мова – створення індивідів. І водночас мови як творіння народів передують творінням окремих осіб. Мова виражає світогляд окремої людини, але в той же час людина завжди залежить від народу, до якого належить.

7. Протиставлення мови і мовлення. Мова є певною системою, сукупністю певних фактів, які реалізуються у вигляді окремих актів мовної діяльності. Мова – це внутрішнє взаємопов'язаний організм, кожний з найдрібніших елементів якого тим або іншим чином визначається мовою. У мові немає нічого одиничного, кожний її елемент проявляє себе лише як частина цілого. Система мови завжди реалізується в мовленні у вигляді окремих актів мовної діяльності. У зв'язку з цим можна згадати концепцію видатного лінгвіста нашого часу – Е. Косеріу, який вказував на наявність у мові трьох рівнів: система – узус – норматив.

8. Парадокс розуміння і нерозуміння. Мова і розуміння розглядаються Гумбольдтом як різні форми діяльності мови. Слова отримують свою остаточну визначеність тільки в мові індивіда. Однак в живій мові ніхто не розуміє слів абсолютно в одному і тому ж сенсі: і той, хто говорить і той, хто слухає можуть сприймати один і той же предмет з різних сторін і вкладати різний, індивідуальний зміст в одне і те ж слово. Тому взаємне розуміння між співрозмовниками є в той же час і розбіжність в їх розуміння навіть самих простих речей.

Усі ці антитези, парадокси або апорії безпосередньо впливають на формування герменевтичного смислового простору в аспекті розуміння мови і її

продуктів і виступають як методологічні настанови для формування філософської герменевтики.

У своїх ранніх лінгвістичних працях В. фон Гумбольдт висловлює ідеї, пов'язані з так званої стадіальною концепцією мови. Ці ідеї були засновані на аналізі значного для того часу кількості мов, зокрема, на підставі матеріалів, зібраних його братом. Він першим серед мовознавців-теоретиків став вивчати мови американських індіанців.

Вивчення мови на цьому етапі становить предмет власне історичної лінгвістики. Удосконалення мови тісно пов'язане з історичним розвитком відповідного народу. Але водночас і в цьому разі можна і потрібно зіставляти мови. Тільки на матеріалі мов, що знаходяться на однаковій стадії розвитку, можна відповісти на загальне питання про те, як усе різноманіття мов взагалі пов'язане з процесом походження людства. Тому В. фон Гумбольдт відкидає ідею про те, що уявлення людини про світ не залежать від її мови.

Різне членування світу різними мовами, як зазначав учений, виявляється при зіставленні простого слова з простим поняттям і уявленням про світ. Уже в своїх ранніх роботах В. фон Гумбольдт заявляє, що мислення не просто залежить від мови взагалі, а ще й до певної міри воно визначається кожною окремою мовою.

В. фон Гумбольдт також вказує на колективний характер мови і стверджує, що мова не є довільним витвором окремої людини, а належить завжди цілому народові, мова є спадком, який пізніші покоління отримують від поколінь минулих. Важливо розуміти і те, що мови є не тільки засобом вираження вже пізної дійсності, але, більш того, і засобом пізнання раніше невідомого. Їх відмінність не тільки відмінність звуків і знаків, а й відмінність самих світоглядів. У цьому, на думку вченого, полягає сенс і кінцева мета всіх досліджень мови.

Гумбольдт дає своє принципове визначення мови: «За своєю дійсною сутністю мова є щось постійне і разом з тим в кожен даний момент мінливе. Навіть її фіксація за допомогою тексту являє собою далеко не досконалий мумієподібний

стан, яке передбачає відтворення його в живому мовленні. Мова не є продуктом діяльності (ergon), а самою діяльністю (energeia). Її справжнє визначення може бути тому тільки генетичним. Мова являє собою постійно відновлювану роботу духу, спрямовану на те, щоб зробити артикульований звук придатним для вираження думки. У справжньому і дійсному сенсі під мовою можна розуміти тільки всю сукупність актів мовленнєвої діяльності. У безладному хаосі слів і правил, який ми за звичкою називаємо мовою, наявні лише окремі елементи, відтворювані – і до того ж неповно – мовної діяльністю; необхідна постійно повторювана діяльність, щоб можна було пізнати сутність живої мови і скласти правильну картину живої мови. По розрізненім елементів не можна пізнати те, що є вищим і найтоншим у мові; це можна осягнути і вловити тільки у зв'язку мовленнєвих актів. Розчленування мови на слова і правила – це лише мертвий продукт наукового аналізу. Визначення мови як діяльності духу абсолютно правильно і адекватно хоча б тому, що буття духу взагалі може мислитися тільки в діяльності і як така» [81, с. 103].

Цей підхід можна оцінити як визначальний для установлення основ герменевтики, а отже, і самої герменевтичної позиції. Мова і слово обіймають, в свою чергу, всю повноту дійсного змісту, що ріднить позицію Гумбольдта з «Філософією духу» Гегеля, якщо тільки інтерпретувати мову і її життя як дійсну потужність гегелівської Ідеї, яка є Абсолютним духом.

Перед нами – досить специфічний світогляд, своєрідний надлінгвізм, всесловесність, доктрина, в якій, незважаючи на загальну стриманість, все ж таки присутній досить тонкий і своєрідний ідеалізм, який спирається на вічну новизну, невичерпність і могутність мови. Аналог такого підходу можна знайти у Гуссерля там, де він говорить про абсолютне Его як точки відліку і умови темпоральності.

Для Гумбольдта природніше говорити про автономію або самостійність мови, яка є не тільки і не стільки феноменом, скільки засобом, що пред'являє все інші феномени, зокрема і саму людину. Мова – це специфічний діяч, людина ж сама у певному сенсі – феномен мови, який живе в мові і її всіляких формах. Ми не можемо

залишити своїх мовних кордонів, навіть якби хотіли це зробити. Це було б виходом за межі суцього, яке для нас повністю охоплене мовою і представлене в ній, оскільки для Гумбольдта весь духовний світ є мовою. Людина вступає в коло, окреслене мовою, і переміщується в ньому досить вільно. Тільки в цьому колі можливі народження і життя, любов і ненависть, логіка, мистецтво і філософія. Людина, ким би вона не була, не має влади вийти за межі цього кола і залишитися самою собою.

Необхідно більш чітко розмежувати слово і мову у Гумбольдта, тому що і те й, інше поняття, крім лінгвістичного навантаження, несуть на собі відбиток метафізики. Так, слово в лінгвістичному аспекті перебуває в складі мови, в метафізичному ж – сама мова є словом. Ці аспекти далеко не завжди чітко розрізняються у Гумбольдта, що навряд чи є методологічним недоглядом. Справа в тому, що будь-яке слово, з погляду філософа, і метафізично, і лінгвістично принципово невичерпне, будь-яке слово припускає наявність всього мовного, тобто смислового контексту, є спонуканням до смислотворчості й виступає в цьому процесі саме як активна сила.

Взаємоузгоджений досвід у його культурно-історичній даності стає у Гумбольдта основою для побудови герменевтики, що зближує його позицію з поглядом В. Дільтея [див. 65; 66]. Важливим є також у В. Дільтея і зв'язок герменевтики з мовою: «Ілюмінацією ми називаємо мистецтво розуміння стійко фіксованих проявів життя. Оскільки духовне життя лише в мові знаходить своє повне, вичерпне життя і тому сприяє об'єктивному розумінню значень, то тлумачення завершується в інтерпретації слідів людського буття, залишених в писемності. Це мистецтво – основа філології, наука про це мистецтво – герменевтика» [66, с. 265].

Таким чином, завдяки В. фон Гумбольдту, вчення про мову було виведено з суто лінгвістичних рамок на вільний метафізичний простір. Він одним з перших показав, наскільки лад і характер мови залежить від душевного ладу і характеру народів і індивідуумів – носіїв мови, тобто зафіксував зв'язок між духом і мовою,

мисленням і мовою, між логікою і лінгвістикою. Нарешті, Гумбольдт створив вчення про внутрішню форму мови, і хоча воно не відрізняється достатньою ясністю, проте стало основою більш пізніх і більш розгорнутих концепцій, зокрема й сучасної філософської герменевтики.

Про свою високу оцінку В. фон Гумбольдта говорить і М. Гайдеггер, який зазначає, що дискурс про мову почався в грецькій античності, щоб потім розійтися по різноманітних шляхах роздум про мову і досягнути своєї вершини в мовознавчій думці Вільгельма фон Гумбольдта, який уявляє собі мову як особливу «роботу духу». Керуючись цим орієнтиром, він йде по слідах того, що виявляється як сутність мови, як дещо, що є вона сама. Це «дещо» і називають сутністю. Гумбольдт відсилає до поняття внутрішньої мовної форми, до якої належить питання: що таке мова як вираження думки, якщо ми мислимо в світлі її походження з внутрішньої діяльності духу? Відповідь Гумбольдта така: коли в душі пробуджується почуття, що мова є не просто розмінний засіб для взаєморозуміння, але справжній світ, який дух внутрішньої роботою своєї сили покликаний спорудити між собою і предметами, – тоді ми на правильному шляху до того, щоб все більше відкривати в цьому світі [див. 53, с. 262–263].

Герменевтика «вслухається» в мову, намагаючись знайти сенс, прихований в її глибинах, незалежно від особистості того, хто говорить, пише або інтерпретує. У певному сенсі стверджується, що людська мова є «розумнішою» свого носія. Виникає свого роду парадокс: вчення, яке розпочало з людської індивідуальності, змушене було редукувати спочатку речі до феноменів, потім феномени до значень, значення до мовних форм, а останні визнати єдиними формами, в яких проявляється світ, людство, індивідуальність. До цього, власне, і приходять Гумбольдт, для якого мова перетворюється на квінтесенцію культуру, тотальне вираження духу.

Якщо до появи герменевтики людина вважала, що в світі є речі і факти, то в герменевтиці речі перетворилися на словоформи, значення, смисли. Людина змушена була поступитися необхідністю стати інтерпретатором, герменевтиком.

Відтепер людина оточена власною мовою і її смисловими утвореннями. Однак попри всю свою причетність до людини, при всіх особливостях в інтерпретації тих чи інших смислових моментів, сам суб'єкт розуміння в герменевтиці, сам потенційний герменевтик – завжди охоплений своєю власною мовою, своїми власними смисловими утвореннями. Наприклад, гра у Г.-Г. Гадамера є у своїй тотальності суб'єктом самої себе: «З погляду мови, власне суб'єкт гри – це явно не суб'єктивність того, хто поряд із іншими видами діяльності віддається також і грі, але лише сама гра. Ми просто настільки звикли співвідносити феномен типу гри з суб'єктивністю, <...> що залишаємося глухі до цієї вказівки духу мови» [71, с. 110].

Позиція Гумбольдта досить близька до цієї точки зору. Людина зовсім не господар мови, не її власник, як не володіє вона і власною свідомістю, навпаки, – це вона захоплена мовою, причому, не тільки зсередини, але і зовні, оскільки для німецького мислителя весь духовний всесвіт також є словом, за яким немов за частоколом значень і словоформ ховається сама людина, перетворюючись в герменевтичного суб'єкта.

Отже, можна казати про незаперечний вплив кола ідей В. фон Гумбольдта на формування теоретичних основ німецької герменевтики ХІХ ст., про принципову переорієнтацію проблематики останньої з суто філологічних проблем і релігійної екзегези на розуміння мови і її утворень як необхідної духовної основи людини і культури. У межах підходу, що розвинутий Гумбольдтом, герменевтика вперше за весь час свого існування набуває духовну, метафізичну, тобто загальну сутнісну основу, що дозволяє їй стати в ХХ ст. багатовимірною універсальною гуманітарною методологією.

Також слід зазначити, що серед герменевтичних проектів, що беруть свій виток із царини філології, виділяється теорія Конрада Германна (1819–1897), німецького вченого, професора філософії Лейпцизького університету, який займався розробкою важливих для філософії мови питань: генеза і розвиток мови, мова в контексті людської історії, взаємини мови і мислення тощо. Складна

багаторівнева організація науки про мову була обумовлена складністю завдань, які, на думку К. Германна, вона покликана вирішити. З одного боку, вона повинна була займатися вивченням властивостей мови, з іншого – на базі мовного матеріалу дослідити закономірності мислення. Серед важливих робіт німецького мислителя виділяються: «Філософська граматика» (*Philosophische Grammatik*) 1858 р.; «Філософія історії» (*Philosophie der Geschichte*) 1870 р., а також «Проблема мови і її розвиток в історії» 1865 р. [77–80].

Серед досліджень спадщини цього автора слід відзначити роботи російської дослідниці А. В. Лози, в яких розкриваються як біографічні, так і концептуальні особливості теорії К. Германна [див., 30–34].

Філософ представив філософську граматику як нову дисципліну – суміжну між філологією і філософією. Від філології вона отримала практичний матеріал, тобто мову і її структури, в той час як з філософії запозичила термінологію і методологічний апарат для досліджень. У структурі філософської граматики К. Германн вважав філологію підґрунтям для філософії, оскільки остання охоплює безліч сфер життя людини, але власної експериментальної бази не має. Цією базою покликана була стати філологія. Така висока оцінка і роль філології не є чимось випадковим або даниною фахової підготовки мислителя. Навпаки, у той період розвитку науки філологія загалом грала визначну, ба навіть виняткову роль у формуванні гуманітарного дискурсу. Таке положення речей є досить традиційним, досить згадати, що ще в давнину, слово *ή φιλολογία* – означало любов до науки взагалі, пристрасть до вчених занять і бесід, по суті, було одним із синонімів самої філософії.

2.6. Формування герменевтичного дискурсу у творчості В. Дільтея

2.6.1. Герменевтика як історична і загальногуманітарна методологія

Від початку ХХ ст. до цього часу філософування Вільгельма Дільтея є предметом наукового інтересу з боку провідних філософів, що працюють в межах так званого «континентального проекту». Концепція Дільтея постає джерелом нових підходів, про що свідчать подальші хвилі рецепції та критики, дискусії і суперечки. Опрацювання основних позицій в царині філософії історії, розуміння мови і сутності психологічного суб'єкта постає необхідною передумовою розбудови фундаментального підходу до освоєння світової філософії минулого століття загалом та зокрема спадщини В. Дільтея [див. 21–27; 65–69].

Головне завдання цього підрозділу – розкрити принципові положення герменевтики В. Дільтея, показати, що вона не є окремою теорією в межах його філософії, яка більш орієнтована на проблеми історичного пізнання, але саме герменевтичний метод і виступає квінтесенцією історичної рефлексії. Герменевтика в уявленні Дільтея не знаходиться поруч з історичною наукою, вона є джерелом дійсного пізнання історії та її рушійних сил.

Концепція В. Дільтея безперечно сприяла формуванню сучасної філософської герменевтики, різноманітність вихідних текстів філософа робить актуальним завдання провести певну дистинкцію між історико-культурним аспектом розуміння його філософії сучасниками та безпосередньо філософську герменевтику філософа як предмета спеціального дослідження. Необхідність звести окремі випадки читання, розуміння та критики герменевтики В. Дільтея в єдину історико-філософську концепцію зумовлено різноманіттям оцінок його філософування. Життя і мислення В. Дільтея складають значну теоретичну проблему для філософського дискурсу, вирішення якої вже давно розглядається дослідниками як необхідна ланка у розумінні витоків філософії ХХ ст.

Вплив Дільтея на сучасні філософські роздуми якраз і пов'язаний з інтенсивним обговоренням проблем інтерпретації історії, розуміння культурних артефактів і форм людського життя. Ідея історичності, герменевтика, філософія життя і описова психологія – центральні філософські мотиви Дільтея, активно дискутувалися в подальшій гуманітарній думці. Протягом останнього століття його ідеї були предметом критичних роздумів філософів, починаючи від Гуссерля і Гайдеггера до Гадамера і представників Франкфуртської школи. Так само помітний вплив філософських ідей Дільтея в конкретних гуманітарних науках, таких як філологія, історія, психологія. При цьому стратегії роботи з його ідеями демонстрували і продовжують демонструвати цілий спектр позицій, від м'якої інтерпретації, яка прагне показати відкритість філософської програми В. Дільтея новим рухам в гуманітарних науках, до повного неприйняття його позиції. Так чи інакше, звернення до ідей Дільтея продовжує стимулювати філософську рефлексію історичного життя і її подальшу концептуалізацію.

Як відзначають численні дослідники творчості В. Дільтея, німецький філософ був першим, хто поставив питання можливості герменевтичної інтерпретації щодо історичного пізнання. Д. Шевчук цілком слушно вважає, що філософська концепція В. Дільтея відзначається прагненням доповнити три критики І. Канта ще однією. Сам Дільтей коротко називав свій проект «критикою історичного розуму». Філософ відзначає, що розробляючи теорію пізнання, Кант виходив із засад, які у формальній логіці та математиці слугують засобами розгляду проблеми пізнання, формальна логіка в часи Канта вбачала в граничних логічних абстракціях, законах та формах мислення останню логічну основу правдивості всіх наукових законів. Закони та форми мислення, а також перш за все судження, в якому, на його думку, представлені ці категорії, містили умови пізнання. Він розширив ці умови за допомогою тих, які уможливають математику. Велич підходу Канта полягала у вичерпному аналізі математичного та природничого знання. Питання стосується

того, чи можлива в межах його понять теорія пізнання історії, яку сам Кант не розробив [23, с. 135].

Також небезпідставні є спроби пов'язати герменевтику В. Дільтея з подальшим філософським розвитком. Так, С. Кошарний розкриває лінії взаємозв'язку феноменології Е. Гуссерля і філософії Дільтея, показуючи, що в роботі останнього можна виділити певні коливання між трансценденталізмом і емпіризмом [31]. До цього умовного дуалізму позиції філософа ми ще повернемося.

Герменевтика В. Дільтея розвивається в межах певного психологічного підходу, основу якого становить розгляд трьох послідовних процесів – переживання, вираження і розуміння. Саме вони є на думку філософа відмітними ознаками наук про дух. Він зазначає, що люди як суб'єкти історії, що осягаються тільки за допомогою сприйняття, були б простим фізичним актом і тому були б доступні природничому пізнанню. Оскільки ж людина і людство в своїй історії також переживаються і виражаються в різних проявах життя, то ці останні підлягають розумінню. Власне кажучи, це і є основний посил, теоретичний базис усієї його герменевтики, а також передумова її ключової ролі в розумінні людини і історії.

Саме так виражає свою позицію сам філософ: «Мабуть, гуманітарні науки і справді мають ту перевагу над усім природничо-науковим знанням, що їхній предмет становить собою не просто чуттєво дане явище, не одне лише відображення дійсності у свідомості, а саму безпосередньо дану внутрішню дійсність – і саме її як зсередини пережитий зв'язок. Однак уже з того способу, в який цю дійсність дано у *внутрішньому досвіді*, виникають значні утруднення для об'єктивного осягнення свого предмета гуманітарними науками. Крім того, внутрішній досвід, за допомоги якого я інтеріоризую свої власні стани, ніколи, попри все, не може привести мене до усвідомлення для себе самого своєї власної індивідуальності. Тільки у зіставленні себе з іншими я здобуваю досвід стосовно індивідуального у мені» [22, с. 34].

Сам факт, що людина має відчуття, різномірні форми вираження, взагалі – суб'єктність, засновану на саморефлексії, робить об'єктивне наукове пізнання людини і людства до кінця неможливим. Якщо це так, то В. Дільтей бачить своє завдання в тому, що б, по-перше, піддати критиці саму можливість історії і виявити, що насправді ми можемо знати про неї. Цим і буде виконана програма «четвертої критики», що наслідує кантіанську традицію. По-друге, якщо повністю об'єктивне пізнання історії і продуктів людського духу неможливе, то слід створити програму, яка покаже, що і як ми можемо пізнати у цій царині.

Людина, яка визначається природою, закони якої вона прагне пізнати, виключає себе саму з цього пізнання, але лише тільки заходить мова про саму людину, її властивості, історію, ставлення до світу, нам доводиться звертатись до самого життя в його базових процесах і координатах. Загальний напрям герменевтичного пізнання в цьому разі позначається як рух у глибину – від зовнішнього до внутрішнього, основні стадії цього процесу – це переживання, вираження і розуміння.

Герменевтика ще не пройшла через рефлексію щодо мови і її сутності, мова є психологічним інструментом, що виражає ідею історичності, саму історію як таку. В цьому відношенні підхід Дільтея є певним кроком назад у порівнянні з позицією В. фон Гумбольдта, для якого мова є принциповим виразником духу народу, за допомогою своєї внутрішньої форми, точніше, – цілої системи форм, як зовнішніх, так і внутрішніх [18–20].

Для Гумбольдта природніше говорити про автономію або самостояння мови, яка є не тільки і не стільки феноменом, скільки засобом, що пред'являє все інші феномени, зокрема і саму людину. Мова – це специфічний діяч, людина ж сама у певному сенсі – феномен мови, який живе в мові і її всіляких формах.

У той же час взаємоузгоджений досвід в його культурно-історичної даності стає у Гумбольдта основою для побудови герменевтики, що зближує його позицію з концепцією В. Дільтея. Важливим є також у В. Дільтея і зв'язок герменевтики

з мовою: «Ілюмінацією ми називаємо мистецтво розуміння стійко фіксованих проявів життя. Оскільки духовне життя лише в мові знаходить своє повне, вичерпне життя і тому сприяє об'єктивному розумінню значень, то тлумачення завершується в інтерпретації слідів людського буття, залишених у писемності. Це мистецтво – основа філології, наука про це мистецтво – герменевтика» [66, с. 265].

Дільтей ще коливається між трансценденцією мови й історії та між можливостями емпіричного пізнання, в чому можна розгледіти певний дуалізм його концепції.

Застосовуючи своє дуалістичне розуміння до поетичної творчості, Дільтей насамперед протиставив свій метод історичній школи, яка прагнула звести вивчення літературних явищ до ясності та достовірності природничих наук і розглядала людину як соціальну істоту, що формується під впливом навколишнього середовища. Дільтей усупереч цьому підходу виступав проти дослідження зовнішніх умов, що визначають художній твір, і приділяв увагу безпосередньо світогляду письменника і вказував на значення переживання для поезії. Отже, Дільтей став провісником принципово нового підходу до розуміння поетичних творів, нової герменевтики, яка не абстрагується від переживань поета, а навпаки, ставить їх у центр літературознавчого і філософського дискурсу. Цим підходом неодноразово користувався М. Гайдеггер, який завжди високо оцінював історико-герменевтичний проект Дільтея.

Світ художника відрізняється, за Дільтеєм, від світу інших людей: він, по-перше, має свою основу – поетичну фантазію, яка нерозривно входить до його душевної організації, по-друге, поету властиве прагнення звільнитися від тиску дійсності за допомогою властивого йому одному сильного прагнення до творення, саме тому кожен художній твір є оформлення питомого життєвими переживаннями окремої події. Завдання герменевтика полягає у встановленні зв'язку між поезією і переживанням письменника.

Дільтей наближується до сучасного погляду на герменевтику, її процедури інтерпретації і розуміння. Він наполягає на тотальності останніх та можливості їх застосування до будь-яких проявів духу і духовної культури: «Розуміння виявляє різні рівні. Ці рівні зумовлені насамперед інтересом. Якщо інтерес обмежений, те саме відбувається і з розумінням. Як нетерпляче ми інколи прислуховуємося до певної дискусії; ми визначили у ній лише один практично значимий для нас пункт, не виявляючи інтересу до внутрішнього життя того, хто говорить. А втім, іншого разу ми через кожний вираз обличчя, через кожне слово напружено прагнемо проникнути у внутрішній світ оповідача. Але навіть найнапруженіша увага тільки у тому разі може стати процесом, згідним з усіма правилами мистецтва. процесом, у якому досягається контрольований рівень об'єктивності, – коли життєвий вияв зафіксований і ми знову і знову можемо до нього повернутися. *Таке згідне з усіма правилами мистецтва розуміння довгочасно фіксованих життєвих виявів ми називаємо витлумаченням або інтерпретацією.* У цьому значенні наявне також мистецтво витлумачення, предметами якого є скульптури або картини, і вже Фрідріх Август Вольф закликав до створення археологічної герменевтики і критики. Велькер виступив на її захист, а Преллер вдався до спроб її здійснення. Але вже Преллер відзначає, що така інтерпретація мовчазних творів завжди залежала від пояснення з царини літератури. Величезне значення літератури для нашого розуміння духовного життя та історії полягає, отже, в тому, що тільки у мові внутрішньолюдське дістає своє найповніше, вичерпне й об'єктивно зрозуміле вираження. А тому мистецтво розуміння сягає своєї кульмінації у витлумаченні або *інтерпретації наявних у писемності залишків людського буття* [22, с. 37–38].

Цей підхід є основою сучасної філософської герменевтики, яка усвідомлює своє завдання як максимально можливе проникнення в дух і матерію будь-якого явища культури, розглядаючи останні за аналогією з поетичною творчістю, «поезисом», який є квінтесенцією людської творчості загалом. Дільтей відзначає

цю достатньо давню тенденцію, що набула розвитку в наш час завдяки філософській роботі Г.-Г. Гадамера [71].

Дільтей відзначає в цьому контексті, що розуміння перетворюється на витлумачення, яке досягає загальної значущості, лише тоді, коли воно стикається з письмовими пам'ятками мови. По той бік цієї практичної користі для справи самого витлумачення перед нею стоїть інше й таке важливе завдання, яке насправді є її головним завданням, вона повинна, на противагу постійному вторгненню романтичної сваволі й скептичної суб'єктивності у царину історії, теоретично обґрунтувати загальнозначимість інтерпретації, на якій базується будь-яка достеменність історії. Включене в контекст теорії пізнання, логіки і методології гуманітарних наук, це вчення про інтерпретацію стає важливою сполучною ланкою між філософією та історичними науками, головною складовою основоположення наук про дух [22].

Серед важливих компонентів герменевтики В. Дільтея слід відзначити доволі умовно і дещо розмите розрізнення аналізу та інтерпретації. Він не ставить собі за мету дати чітке визначення цих процедур та показати, чим взагалі аналіз природничих наук відрізняється від аналізу чи інтерпретації в гуманітарному пізнанні. Філософ застосовує своє інтуїтивне бачення цієї різниці і покладається на інтуїцію читача. Інакше кажучи, Дільтей сам не демонструє використання герменевтичного методу, він розробляє лише найбільш загальні підходи до його застосування. Навряд це можна вважати помилкою або недоліком його позиції, досить згадати, що і в наш час філософська герменевтика залишається доволі розмитою методологією, підпорядкованою лише інтуїції та підготовці кожного окремого інтерпретатора. Наразі існує стільки герменевтик, скільки й самих герменевтів, що для багатьох критиків наближає її скоріше до сфери мистецтва, ніж до науки.

Другою особливістю герменевтичного проекту В. Дільтея є його досить помітна психологічна, тобто – натуралістична орієнтація, на чому неодноразово

наголошували численні критики німецького філософа. Але ж не слід забувати, що і у своєму подальшому розвитку філософська герменевтика зазнавала значного впливу з боку психологічного знання, достатньо згадати лише психоаналіз. Так, П. Рікьор у своєму загальному підсумку герменевтичних теорій більш ніж третину присвячує саме психоаналізу. Тому у сучасному розумінні герменевтичного дискурсу та увага, яку Дільтей приділяє психологічному суб'єкту, заслуговує на певне розуміння.

Отже, відзначимо, що філософія В. Дільтея є ключовою ланкою серед концепцій, що призвели до створення сучасної філософської герменевтики та формування її теоретичних основ. Принципове значення в цьому процесі має критика історичного розуму, яка показує межі історії як науки та неможливість прямого перенесення методів природничих наук на пізнання феноменів духовної культури. Другим аспектом в розробці герменевтичного методу є широке застосування психологічного, суб'єктно-особистісного підходу до процесу розуміння і інтерпретації, що також знайшло своє відображення в сучасних герменевтичних теоріях.

Таким чином, якщо пов'язати філософську концепцію В. Дільтея з філологічними доробками В. фон Гумбольдта, то можна виділити три основні вектори сучасної герменевтики – *історичність*, що розуміється як розкриття сущого в його історії, *мова* як відображення духу народу, *суб'єктність* і суб'єктна орієнтація і пошук психологічних корелятів герменевтичного дискурсу.

2.6.2. Взаємовплив герменевтики і поетики у творчості В. Дільтея

Ми розглянули герменевтику В. Дільтея по відношенню до формування методології наук про дух загалом. Звісно, що німецький філософ був також істориком культури, тому питанню методу дослідження культурних феноменів і

артефактів приділяв суттєву увагу. Особливий інтерес викликає питання про ставлення герменевтики філософа до продуктів художньої творчості, зокрема, літератури і як його теорія співвідноситься з іншими герменевтичними проектами.

У революційних для свого часу працях Дільтея набули подальшого розвитку уявлення про духовну культуру і духовну сутність людини в історії, як визначальну силу соціального розвитку та індивідуальності, як передумові всякого існування. Разом із доробком німецьких філологів це склало в підсумку основу німецької герменевтики і її підходів до інтерпретації і розуміння, пов'язаних перед усім з відмовою від бачення герменевтики як технічного інструменту і перетворенню останньої в найбільш повну і довершену гуманітарну методологію. Саме такою є філософська герменевтика В. Дільтея у зв'язку з його уявленнями про історичне пізнання. У вченні філософа герменевтика не є окремою складовою частиною, але виступає суттю історичного і культурного пізнання, що базується на процедурах розуміння та інтерпретації. Саме цей підхід і став у подальшому основою розвитку герменевтики і її підходів до інтерпретації складних духовних утворень і сприяв розширенню методологічного базису гуманітарного знання.

В цьому підрозділі ми розглянемо ще один важливий аспект герменевтики В. Дільтея – її причетність до процесу художньої творчості, особистості митця і створених ним виробів мистецтва. Це питання тим більш актуальне, оскільки майже всі творці німецької герменевтики приділяли йому неабияку увагу, процес художньої творчості і його кореляти – законна сфера герменевтичного дискурсу у будь-якому розумінні. Майже в усіх роботах філософа проводиться аналіз тих чи інших аспектів художньої творчості.

Для обґрунтування специфіки методу розуміння як універсального методу наук про дух Дільтей і звертається до вчення Шлейєрмахера про герменевтику як універсальну науку. Звернемо увагу на ту трансформацію, яку Дільтей робить щодо вчення свого попередника. Перший пункт трансформації теорії Шлейєрмахера у Дільтея стосується розуміння змісту герменевтичної процедури.

Дільтей відмовляється від граматичного аспекту тлумачення. Як ми знаємо, у Шлейєрмахера розуміння здійснюється в сукупності двох аспектів (граматичного і психологічного), то в розумінні Дільтея інтерпретація передбачає тільки психологічне тлумачення, тобто реконструкцію того авторського ментального стану, який знайшов своє вираження в тексті. Саме як знакове втілення авторського переживання, авторської емоції і розуміється текст у Дільтея. В своїх нарисах з історії герменевтики В. Дільтей вказує на перші паростки такого розуміння інтерпретації. Він розглядає герменевтичну теорію пієтиста XVIII ст. Августа Германа Франке, який в своїй роботі «Керівництво для читання Св. Письма» (1717) вперше звертає увагу на принципове значення тих душевних станів, у яких перебували автори священних текстів. Будь-яке мовлення за визначенням несе в собі афект і герменевтиці таким чином потрібна своєрідна «патологія Святого Письма» [25, с. 43].

При цьому, якщо Шлейєрмахер трактував психологічне тлумачення як єдність аналізу і дивінації, то Дільтей ототожнює розуміння тільки з останньою. Аналіз як метод пізнання індивідуальності автора Дільтей виключає. «Пізнати людину, за Дільтеєм, значить проникнути в її мотиви, ідеали, уявлення, в її цілісний духовний світ, і єдиним засобом такого проникнення може служити тільки емпатичне вживання, яке симпатизує ідентифікації з іншим, своєрідне перевтілення» [30, с. 17]. У зв'язку з цим Дільтей ставить під сумнів віру Шлейєрмахера в можливість адекватної інтерпретації твору, досяжною за допомогою застосування процедур тлумачення, і не визнає проблеми герменевтичного кола.

Інший аспект трансформації вчення Шлейєрмахера у Дільтея стосується розуміння характеру діяльності герменевта. Шлейєрмахер, нагадаємо, вважав, що суб'єктивність герменевта перешкоджає розумінню і тому потребує свідомої редукції з боку інтерпретатора. Дільтей висуває протилежну ідею: суб'єктивність герменевта не суперечить розумінню автора, а навпаки, сприяє йому, оскільки

вживання пов'язане з переживанням іншості того, чия ментальність є предметом розуміння. Оскільки автор усвідомлюється інтерпретатором як носій абсолютно унікального досвіду, його власна душевна організація набуває такого ж статусу, що в свою чергу, загострює розуміння неповторності чужої індивідуальності. Окрім того, розуміння формує і збагачує персональний досвід читача і стає фактором його саморозуміння. Адже вживання в іншого дозволяє йому «в уяві пережити все те, в чому відмовили йому його власна сучасність і його особиста доля; в межі – пережити сукупний досвід усього людства» [30, с. 19].

Отже, в герменевтиці В. Дільтея, інтерпретація – це, з одного боку, суто психологічний акт, що ми вже розглядали у попередньому підрозділі, а з іншого боку, акт індивідуально-особистісний, який базується на ментальності інтерпретатора.

У своїх літературознавчих студіях Дільтей досить послідовно рухається в двох площинах, які постійно перетинаються. Це, *по-перше*, історичний і соціальний зріз, включення будь-якого автора або тексту в систему історичних зв'язків і відношень. У цьому філософ безсумнівно виступає як новатор у царині літературознавчого дискурсу, вводячи в нього принцип історизму, задовго до того, як це почали робити марксистські літературознавці. Це започаткування саме і є важливим внеском Дільтея в розвиток філософської герменевтики, яка відтепер повинна дотримуватися цієї парадигми.

У цьому ж сенсі варто згадати роботу іншого видатного німецького філософа, сучасника Дільтея, неокантіанця Вільгельма Віндельбанда (1848–1915), який в своїй «Історії давньої філософії» вказує на три методи історії філософії: 1) наївний дескриптивний метод; 2) генетичний метод, який включає психологічне пояснення і культурно-історичний погляд; 3) умоглядний метод критики, який окрім іншого також містить у собі позицію історичної критики [8, с. 21].

По-друге, Дільтей активно використовує метод психологічного тлумачення, ґрунтуючись на своїх загальнотеоретичних установах, як представник академічної

«філософії життя» він акцентує увагу на понятті життя і життєвого світу людини, яке не може бути нівельоване або піддане будь-якій формі редукції.

Цей непримиренний антиредукціонізм Дільтея ми вважаємо цінним надбанням філософської герменевтики цього періоду, який у подальшому, – вже у Гайдеггера і Гадамера, перетвориться на один з базових принципів герменевтичного дискурсу.

«Практичною реалізацією методу Дільтея стала його дескриптивна психологія. Так Дільтей називає спосіб пізнання духовного життя автора, при якому його внутрішній світ, який знайшов своє вираження у творі, «не обмірковується, а переживається» (тобто не пояснюється, не виводиться логічно з сукупності фактів, а розуміється за допомогою вживання). Результатом застосування цієї методики щодо літератури стають в творчості Дільтея біографії авторів. Дільтей пише про Гете, Петрарку, Лессінга, Новалиса, Діккенса. Біографічний нарис при цьому подається як спосіб встановлення зв'язку між текстом і духовним світом автора, де текст розглядається як втілення авторського переживання. Як і в критичній творчості Сент-Бева, розуміння змісту твору підміняється у Дільтея розумінням авторської емоції» [50, с. 29].

В естетиці В. Дільтея різні види осягнення – *прояснення, відображення і репрезентація* в дискурсивних процедурах – разом становлять один метод, який направлений на схоплення і вичерпання переживання. Оскільки переживання незбагненно і ніяке мислення не може проникнути в нього, оскільки знання саме виникає лише в ньому, а усвідомлення переживання завжди поглиблюється самим переживанням, то виконання цього завдання виявляється нескінченним не тільки в тому сенсі, що воно завжди передбачає такі наукові процедури, але в тому, що воно за своєю природою не має рішення. Але до цього додається розуміння – настільки ж початкове завдання, хоча і припускає переживання як методу. Вони утворюють дві дотичні боку логічного процесу [21, с. 273].

Дільтей вказує, що тлумачення було б неможливим, якби прояви життя були цілком чужими нам. З іншого боку, воно було б непотрібним, якби не було в них нічого чужого. Отже, тлумачення знаходиться між цими двома крайніми протилежностями. Воно необхідне там, де є щось чуже, яке мистецтво розуміння, тобто – герменевтика, повинно освоїти.

Тлумачення, яким займаються заради нього самого, без зовнішньої практичної мети, виявляється вже в самій звичайній розмові. Кожна розмова, що має якесь значення, вимагає привести висловлювання співрозмовника у внутрішній взаємозв'язок, який не даний в його словах ззовні. Чим більше ми дізнаємося про співрозмовника, тим сильніше наше неявне намагання, пов'язане з його участю в розмові, досягнути підстави цієї бесіди. Потім до цього приєднується тлумачення промов в дискусії; вони можуть бути зрозумілі тоді, коли з контексту дискусії стає зрозумілою думка, з позицій якої той, хто сперечається, переслідуючи свій приватний інтерес, розглядає предмет, коли стають зрозумілими натяки, коли кордони і сила мови щодо якогось предмета оцінюються по індивідуальності оратора. Зв'язок думок, характер натяків залежать від досягнення індивідуального способу комбінації. Увага до цього індивідуального способу комбінації – це момент, який вперше ввів у герменевтику Шлейєрмахер.

Грамматична інтерпретація постійно здійснює порівняння, за допомогою якого слова стають визначеними. Ця інтерпретація оперує з тим, що зберігає свою рівність в мові. Психологічна інтерпретація постійно пов'язує дивінаторне досягнення індивідуального з жанровою класифікацією творів. Однак при цьому мова йде про те, яке місце займає письменник в розвитку цього жанру. До тих пір, поки цей жанр формується, письменник бере участь в створенні жанру, спираючись на свою індивідуальність. Йому потрібна велика індивідуальна сила. Але коли він приступає до створення твору після того, як жанр твору повністю визначений, цей жанр сприяє йому, рухає його вперед. Дивінаторні процедури і порівняння

здійснюються в один і той же час. Стосовно до індивідуального ми ні в якому разі не можемо обійтися без порівняльного методу [21, с. 274–275].

Як ми бачимо, Дільтей значно відступає від програми Шлейєрмахера, яка передбачала постійне врахування граматичної і технічної складової герменевтичного дискурсу. Це досить природно, оскільки Шлейєрмахер був професійним філологом-класиком, видатним перекладачем усього Платона. Цей переклад і досі багатьма знавцями вважається важливим етапом на шляху розуміння та інтерпретації античного класика. Людина, яка все життя перекладала з давньогрецької найскладніші тексти, просто не може не розуміти цінність і принципову важливість граматичної складової герменевтичного дискурсу, саме поле якого формується завдяки слову і його характеристикам, слову і його дериватам.

Навіть найбільш розповсюджені в давньогрецькій літературі слова будуть геть незрозумілими без граматичного аналізу. Наприклад, слово *ὄψτασις* – основа, фундамент, те, на чому стоїть і т. ін. Але в процесі розвитку давньогрецької мови це слово неодноразово змінювало своє основне значення. Наприклад, у досократиків воно використовувалося у значенні «реальне», «те, що існує». У Аристотеля воно вже розуміється як реальне, дійсне, істинне у протилежність фантасмагоріям, уявленням, ілюзіям, тобто є синонімом істини. Нарешті, у Новому Заповіті воно використовується як позначення Бога – реальності у вищому сенсі. Саме таке значення було засвоєне в часи Середньовіччя, коли воно перетворилося в «іпостась» – форму божественної особистості, божественну персону.

Таку процедуру інтерпретації можна зробити майже з кожним словом будь-якої мови і це принципово важливо для розуміння стародавніх текстів, надбання культур, що давно минули. Шлейєрмахер як раз добре розуміє, що кожне слово нашої мови є невичерпним джерелом сенсів і що відкрити це джерело можливо тільки із знанням самої фактури, граматичної основи мови. Така ж ситуація і з іншими видами і формами мистецтва: музикою, пластичними мистецтвами,

театром тощо, де ми завжди маємо діло з якоюсь фактурою, технікою, засобами створення і існування твору. Без знання цього матеріалу мистецтв, герменевтичне пізнання неможливе за визначенням.

Дільтей не визнає граматики і загалом граматичного рівня мови (тобто у певному сенсі – технічного рівня інтерпретації) як етапу герменевтичного дискурсу і більшу увагу приділяє історичним і біографічним аспектам творіння, що є його безумовним досягненням, але з причини його негативізму щодо складового матеріалу мистецтв, ми вважаємо його герменевтичну програму неповною, певним кроком назад в порівнянні із Фрідріхом Шлейєрмахером.

Така позиція Дільтея визначає і його ставлення до проблеми розуміння і визначення меж останнього. Мислитель також не відступає від історичного погляду і вказує на особливий характер розуміння у зв'язку з пам'яттю. Він говорить, що спосіб осягнення слідів минулого завжди один і той же – це розуміння. Різний тільки вид останнього. Загальним же для всіх видів розуміння є перехід від розуміння невизначено-певних частин до спроби схопити сенс цілого, а потім вже до спроби, з огляду на цей сенс, краще визначити ці частини. Вона може бути невдалою, коли окремі частини не дають можливості зрозуміти їх таким чином. І це спонукає давати нове визначення сенсу, необхідне для розуміння частин. Ці спроби тривають до тих пір, поки весь сенс, що міститься в проявах життя, не буде вичерпаний.

Такий підхід можна вважати майже редуccionістським, оскільки ідеалісту або метафізику важко уявити собі цю «вичерпність» сенсу, що міститься в проявах життя. Як і саме життя, так і його сенс і навіть сенс кожного слова не може бути вичерпаним. У всякому разі ми не можемо вважати це герменевтичною програмою, або її елементом. Ні граматично, ні психологічно, ні, тим більше історично, смисл не є чимось вимірюваним і закінченим. Як буде виглядати фраза «Я повністю вичерпав сенс сонетів Шекспіра» або «У нашу епоху поезія Гомера себе вичерпала»? Так не може сказати не тільки герменевтик, але й пересічний читач. У

цьому аспекті ми можемо віддати перевагу Ф. Шлейєрмахеру, який вважав, що процес інтерпретації і розуміння – невичерпний, тому що невичерпний сенс, на який вони направлені, який, в свою чергу вказує на невичерпність людського духу, що має божественну основу. Тобто має місце цілком послідовна градація: Бог – людський дух – смисл – текст, і в той мірі, в який рукою автора водить Провидіння, в той мірі всі компоненти процесу створення тексту і його інтерпретації є нескінченими.

Для Дільтея власна природа розуміння полягає в тому, що тут образ не стає основою як якась зовнішня реальність, що характерно для пізнання природи, яке оперує тим, що може бути однозначно визначено. У пізнанні природи образ перетворюється в незмінну величину, що виявляється в спогляданні. Предмет конструюється з образів як щось стійке, що дозволяє, в свою чергу, пояснити цю зміну образів, ставлення операцій в розумінні через поєднання зовнішнього і внутрішнього, цілого і частин тощо. Безумовно-невизначене, спроби визначення, вічна незавершеність, перехід від частини до цілого, і навпаки [21, с. 276].

На думку В. Дільтея, суб'єктами всякого висловлювання в науках про дух є індивідуальні життєві єдності, які соціально пов'язані між собою. Це конкретні особистості, продуктами діяльності яких виступають рухи, дії, слова. Саме це і є предметом наук про дух – необхідність все це пережити і зрозуміти.

Дільтей постійно акцентує увагу на тому, що індивідууми існують не ізольовано, а пов'язані між собою відносинами сім'ї, а також більш складних об'єднань, націй, епох і, нарешті, усього людства. Доцільність і схожість, яка спостерігається в цих одиничних організаціях, створює можливість типових поглядів в науках про дух. До цієї типізації слід завжди ставитись із певною обережністю, оскільки дуже легко зробити системну помилку, виділяючи замість головних другорядні елементи, що об'єднують різні культури.

Жодне поняття не вичерпує змісту цих індивідуальних одиниць: різноманіття даного в них може бути тільки пережите, зрозуміле й описане. Їх втілення в

історичні процеси також залишається єдиним у своєму роді і не може бути вичерпано думкою. Формації і об'єднання одиниць, між іншим, аж ніяк не довірливі. Між ними немає жодної речі, яка не була б вираженням пережитої структурної єдності індивідуального та суспільного життя. Немає жодного оповідання, хоча б про самий простий факт, який разом з тим не прагнув би зробити його зрозумілим за допомогою підпорядкування його загальним уявленням або поняттям про психічні прояви. Також немає жодної людини, яка не пов'язувала би окремі факти, що потрапляють в поле її сприйняття, на підставі доступних їй загальних уявлень або понять, як те дозволяє йому досвід особисто пережитого. Також немає, нарешті, жодного індивідуума, який на основі доступного йому досвіду життєвих цінностей і цілей не прагнув би об'єднувати, вибираючи і пов'язуючи, одиниць в одне значуще, осмислене ціле [26, с. 10].

Творчість В. Дільтея є важливою фазою на шляху розвитку філософської герменевтики, її проблематики і концептів. Для кожного дослідника в цій сфері це є доведеним фактом. Можна згадати високу оцінку його філософської роботи Г. Шпетом в його дослідженні з історії герменевтики, в якому він пише: «Висунути на перший план принципове значення герменевтичних проблем і старанно пропагувати герменевтику як методологічну основу для історії і взагалі наук про дух – заслуга Дільтея» [55, с. 382]. Разом із тим Г. Шпет відзначає деяку однобічність в розумінні внутрішньої форми і проблематики герменевтики: «При постановці питання у Дільтея занадто легко піддатися психологізму, і навіть самий предмет історичного вивчення *resp.* розуміння звести до суто психологічного» [55, с. 383]. І далі: «Як і Шлейермахер, Дільтей тільки порушує проблему. Він бере її ширше, вбачаючи в ній підставу для всіх наук про дух, але цим аж ніяк ще не долає вузькість, яку несе з собою властивий його визначенню психологізм. З іншого боку, Дільтей не поставив зворотного, у багатьох відношеннях перевірного питання – про *логічне* вираження інтерпретації і розуміння, тобто загального питання про знак, в якому ми висловлюємо не тільки себе, але щось не особисто тільки, але

предметно повідомляємо. І не можна заперечувати, що ця співвідносна герменевтичному дослідженню логіко-семасіологічна проблема вислизає від Дільтея через те саме психологічне звуження його принципів передумов у визначенні предмета і завдань наук про дух, а, отже, і розуміння як специфічного «виду пізнання» в сфері цих наук» [55, с. 385].

Тобто ми бачимо, що Дільтей відходить від царини філології і перетворює герменевтику на загальногуманітарну методологію, але, в той же час робить крок назад, відмовляючись розглядати граматичний, словесний, знаковий прошарок розуміння, і перетворює свою теорію в «герменевтику життя» в його психологічному та історичному вимірах. При цьому він далекий від розуміння *логіко-семантичної складової герменевтичного дискурсу*, того, що у подальших дослідженнях в цій сфері стане однією з найважливіших проблем.

Високу оцінку герменевтиці Дільтея дає також Е. Тісельтон, який вказує, що внесок Дільтея в герменевтику полягає в трьох основних моментах. Перш за все він поширив вплив герменевтики на право, суспільні науки і всі види людської діяльності, що виходять за межі мови. Якщо герменевтика застосовна до мови, значить, її принципи застосовні до всього людського суспільства і окремих його інститутів. Окрім того, Дільтей наполегливо стверджував, що як сама інтерпретація, так і її об'єкти повністю обумовлені їх місцем в історії, тобто ввів в герменевтику *історичність*. У цьому питанні він займав позицію, проміжну між Гегелем і Гайдеггером, чим заслужив схвалення Гадамера. Нарешті, він використовує поняття «життя» як сполучну ланку між об'єктом інтерпретації і тлумачем. Інтерпретатору доводиться «пережити» чужий досвід, вставши на місце іншої людини шляхом «співпереживання» або «переміщення» [48, с. 178–179].

Герменевтика В. Дільтея завершує собою розвиток цієї дисципліни на першому етапі. На той момент вже стає зрозумілим її неспростовність і її неабияке значення для розвитку гуманітарних наук. У цей період, який охоплює понад сто років, від останньої третини XVIII і до кінця XIX ст. герменевтичний дискурс

проходить становлення в декількох проблемних царинах, які не втратили своєї актуальності і значущості і до сього часу. Це *теологія і завдання богословської екзегези*, це *філологічний дискурс* на рівні граматики і на рівні сенсу, це *психологічна складова герменевтики*, її принципова залежність від особистості творця або інтерпретатора, це також *історичний вимір герменевтики*, який був наданий їй В. Дільтеєм.

Водночас ці сфери є також і умовами формування *герменевтичної свідомості* і, більш загально, *герменевтичної парадигми* сучасної філософії. Неможливо сказати, що ми знаходимось, або колись опинимось в деякому пункті свого розвитку, в якому вже стане непотрібним будь-який із вказаних аспектів герменевтики. Найбільш проблемним виглядає її теологічна складова, яка може і не бути присутня в тих чи інших дослідженнях, але ж згадаємо про літературну творчість в широкому сенсі і таких авторів, як Ф. Достоєвський, Ф. Кафка, Т. Манн, Г. Гессе, Р.-М. Рільке і багатьох інших, в творчості яких присутня певна релігійна складова, тому умовно теологічний аспект відіграє неабияку роль у будь-якій спробі їх розуміння.

У певному сенсі, кожен із вищезгаданих класиків сам є герменевтом, тонким інтерпретатором, який зумів змусити слова, мову стати чимось оформленим і передати безліч сенсів, провокуючи подальші, нескінчені процедури і зусилля інтерпретації.

Підведемо підсумки становлення філософської герменевтики на першому етапі її розвитку. Серед головних чинників, що сприяли формуванню герменевтичної проблематики в німецькій філософії ХІХ ст., слід відзначити такі.

По-перше, продовжується вплив теологічної екзегези, яка саме і виконує роль домінуючої герменевтичної позиції в німецькій гуманітарній культурі. Цей вплив, на нашу думку, має подвійну якість. З одного боку, він є тим поживним середовищем, в якому зароджуються нові ідеї, відпрацьовується методологія, методи і техніки інтерпретації, формується саме уявлення про герменевтичний

дискурс, як особливу форму інтелектуальної роботи, відносно незалежної від самого предмета інтерпретації. Отже, ще до своєї появи, філософська герменевтика імпліцитно присутня у численних теолого-герменевтичних студіях. З іншого боку, сфера теології, тим більше, тільки в її протестантській версії, за визначенням значно звужує можливості будь-якого дискурсу. Так само і герменевтиці недоставало певної широти і загальності, якої вона набула у подальшому розвитку. Зазначимо, що герменевтиці стало тісно у межах теології, тому її подальший розвиток був пов'язаний із поступовим виходом з-під опіки релігії і перетворенню герменевтики на універсальну гуманітарну методологію. Але до цього був ще довгий шлях, який можна охарактеризувати як поступове оволодіння герменевтикою все нових і нових сфер дослідження.

По-друге, в останній третині XVIII ст. формується нова наукова дисципліна та навіть, новий науковий дискурс який відразу ж поставив герменевтику в ряд своїх найважливіших методів дослідження та інтерпретації. Мова йде про класичну філологію, яка сформувалася як науковий напрям на рубежі століть і деякий час була представником філології як такої. Назва «класична філологія» не повинна вводити в оману і наводити на думку про те, що вона не має відношення до філософії. Саме в цей час зусиллями видатних німецьких гуманітаріїв, насамперед А. Вольфа, класична філологія виступала як універсальна наука про античний світ, дисципліна, матеріалом якої були будь-які античні тексти від філософії до геометрії. Тому і герменевтика представила на цьому тлі як універсальний науковий метод, загальна наука, що займається всіма аспектами розуміння та інтерпретації, намагається знаходити сенс, рухаючись від автора до реципієнта через текстові форми і матеріальні артефакти. Так, майже водночас розробляють свої проекти універсальної герменевтики видатні вчені Ф. Аст і Ф. Шлейєрмахер, і хоча кожен з них відстоює певну філософську позицію, сама герменевтика ще не стає повноцінною філософською дисципліною, вона все-таки залишається у царині методології. Це ні в якому разі не є недоліком власне герменевтики, тому що і зараз,

більш ніж через двісті років герменевтика позиціонується як методологічний дискурс, спроба представити всі можливі механізми інтерпретації і пошуку сенсу. До розуміння герменевтики як форми метафізичного дискурсу треба було пройти ще один етап.

По-третє, герменевтика поступово переростає межі філології і взагалі текстової культури і виходить на загальногуманітарний простір. Вона перетворюється на універсальну філософсько-антропологічну дисципліну, яка займається інтерпретацією всього, що має відношення до духовної діяльності людини. Саме таке бачення герменевтики ми знаходимо у В. Дільтея, який вбачає в герменевтиці метод розуміння всесвітньо-історичного процесу і тих духовних імпульсів, які вели і ведуть людство шляхом духовного розвитку і самодоскональності. Це більш широке тлумачення герменевтики, розуміння її завдань і досі є її невід'ємною складовою. Творчий імпульс, що був отриманий від В. Дільтея по суті завершив формування герменевтичних концептів з погляду їх діахронічності, широти і технічної універсальності, але герменевтика ще не проникла у саму свідомість людини, тобто – *свідомість в її синхроністичному сенсі*.

Отже, формування предметної області і теоретичних концептів філософської герменевтики в німецькій філософії у ХІХ ст. відбувалося в трьох основних смислових горизонтах, в межах *теології – філології – історії* як трьох царинах герменевтичного дискурсу, кожний з яких має свої філософські здобутки і свою недостатність. Четвертим пунктом можна було б назвати психологію і *психологічний аспект герменевтики*, але в цьому періоді її розвитку сама психологія як наука ще могла забезпечити герменевтичний дискурс більш-менш достовірним науковим матеріалом. Тому психологічна складова герменевтики ще знаходиться у початковому стані, хоча заради правди, ми її теж відмічаємо.

Для перетворення герменевтики на повноцінну філософську дисципліну необхідно було ввести в її концептуальний каркас поняття суб'єкта, того, хто створює тексти і смисли, того, хто їх інтерпретує і розуміє саму екзистенцію, яка

одна тільки і спроможна надати герменевтиці її справжнього змісту. Цей процес, що почався ще у XIX ст., був пов'язаний з формуванням нової версії трансцендентальної філософії і філософської методології – феноменології, або феноменологічного руху, якому судилося вплинути на розвиток усєї європейської філософії у XX ст.

Висновки до другого розділу

Виявлено, що філософська герменевтика в тому вигляді, в якому вона склалася протягом останніх двох століть, не є окремою філософсько-методологічною дисципліною або чиеюсь авторською концепцією. Навпаки, ми спостерігаємо формування з розрізнених герменевтик, які формувалися у царині філософії, філології, історії, психології, специфічної *герменевтичної філософії* або *герменевтичного руху у філософії* (де філософська герменевтика є лише складовою частиною), руху, який пронизує всі сфери гуманітарного знання і всі сфери соціального і культурного життя. Завдяки зусиллям німецьких філософів був створений загальний філософський дискурс розуміння, тотальне поле герменевтичної інтерпретації, яке охопило всі філософські теорії XX ст.

З'ясовано філософське підґрунтя для виникнення нової філософської герменевтики в Німеччині на початку XIX ст., тобто розкриті передумови, завдяки яким було сформоване дискурсивне поле герменевтики, інакше кажучи, показано, що цими складовими передумовами є: 1) протестантська теологічна герменевтика (що розвивалася з початку реформації в Німеччині у XVI ст., у якій герменевтичний дискурс обслуговував потреби релігійної екзегези); 2) наука про давнину, насамперед класична філологія (яка потребувала нових особливих методів і методології дослідження античної спадщини); 3) романтична традиція в німецькій літературі і теорії мистецтва (яка найбільш гостро і принципово порушила питання про відношення автора і читача і креативну, творчу роль останнього).

Досліджено принципово новаторський підхід до створення філософської герменевтики Ф. Аста, ім'я якого в критичній літературі незаслужено залишається у тіні іншого видатного засновника герменевтики – Ф. Шлейєрмахера. Показано, що саме Ф. Асту належать базові теоретичні й методологічні новації герменевтичної філософії, а саме: герменевтичне коло, поняття інтерпретації як проникнення у сферу духовної діяльності людини, значення матеріальної граматичної і технічної складової будь-якого герменевтичного дискурсу, залежність герменевтичного дискурсу від обраних процедур інтерпретації і граматичного складу мови.

Розкрито положення про те, що філософська герменевтика є не тільки технічною або методологічною теорією, але й поєднує в собі всі теоретичні та метафізичні засади будь-якої інтерпретації, тим паче, що герменевтика лише тому і лише тоді здатна виконувати свою методологічну функцію, коли вона виконує роль загальної теорії мови, сенсу, свідомості та враховує не тільки прагматичні механізми формування сенсу, але й наділяє його певним онтологічним змістом. Отже, герменевтичний дискурс є не тільки як нескінченним зусиллям інтерпретації, тобто релятивною процедурою, але і пошуком сутності речей, тобто має сутнісну, онтологічну складову.

Висвітлено ідею про обмеженість будь-якої форми філософської герменевтики, що ігнорує матеріал, із якого створений носій смислу і який лежить в основі створення і самого існування об'єкта інтерпретації. Наприклад, для найбільш частого застосування методів герменевтичного розгляду – продуктів словесної творчості, таким матеріалом є мова цього народу і її особливості на кожному етапі розвитку, її граматичний лад, специфічна лексика, що притаманна автору (в широкому сенсі те, що прийнято, за Гадамером, називати традицією). Без урахування цих матеріальних історичних факторів будь-яка спроба інтерпретації приречена на довільні суб'єктивні спекуляції (наприклад, щодо будь-якого твору мистецтва).

Розкрито положення про визначну і майже вирішальну роль класичної філології в період її становлення як науки (у ХІХ ст.) у розвитку сучасного герменевтичного дискурсу. Можна вказати на певний збіг у часі зародження і подальшого співіснування цих двох сфер гуманітарного дискурсу. Подальший розвиток відокремив філософську герменевтику від філологічних і історичних студій, але і донині вона має для науки про давнину неабияке значення, що набуло особливого значення у зв'язку з компаративними дослідженнями давніх культур, їх релігії, міфології, художньої творчості.

Показано найважливішу роль теорії мови В. фон Гумбольдта у наданні філософському дискурсу про мову статусу наукової концепції. З'ясовано, що його положення про внутрішню форму мови, яка є виразником духу народу, є фактично варіантом філософської герменевтики, що його вчення за своєю суттю є ідеальним балансом між принциповими технічними аспектами філології (в розумінні мови як засобу спілкування, організації соціального життя тощо) і баченням метафізичної сутності мови, яка вже не є простим інструментом, але виражає собою всю повноту людини (всю повноту її сенсів).

Серед важливих компонентів герменевтики В. Дільтея слід відзначити доволі умовне і дещо розмите розрізнення аналізу та інтерпретації. Він не ставить собі за мету дати чітке визначення цих процедур і показати, чим загалом аналіз природничих наук відрізняється від аналізу чи інтерпретації в гуманітарному пізнанні. Філософ застосовує своє інтуїтивне бачення цієї різниці і покладається на інтуїцію читача. Інакше кажучи, Дільтей сам не демонструє використання герменевтичного методу, він розробляє лише найбільш загальні підходи до його застосування.

Показано, що філософія В. Дільтея є ключовою ланкою серед концепцій, що призвели до створення сучасної філософської герменевтики та формування її теоретичних основ. Принципове значення в цьому процесі має критика історичного розуму, яка показує межі історії як науки та неможливість прямого перенесення

методів природничих наук на пізнання феноменів духовної культури. Іншим аспектом у розробленні герменевтичного методу є широке застосування психологічного, суб'єктно-особистісного підходу до процесу розуміння і інтерпретації, що також відображено в сучасних герменевтичних теоріях. Отже, якщо пов'язати філософську концепцію В. Дільтея з філологічними доробками В. фон Гумбольдта, то можна виокремити три основні вектори сучасної герменевтики – історичність, що слід розуміти як розкриття суцього в його історії, мова як відображення духу народу, суб'єктність і суб'єктна орієнтація і пошук психологічних корелятивів герменевтичного дискурсу.

Герменевтика В. Дільтея завершує собою розвиток цієї дисципліни на першому етапі. На той момент вже стає зрозумілим її неспростовність і неабияке значення для розвитку гуманітарних наук. У цей період, який охоплює понад сто років, від останньої третини XVIII і до кінця XIX ст. відбувається становлення герменевтичного дискурсу в декількох проблемних царинах, які не втратили своєї актуальності та значущості й до цього часу. Це *теологія і завдання богословської екзегези, філологічний дискурс* на рівні граматики і на рівні сенсу, *психологічна складова герменевтики*, її принципова залежність від особистості творця або інтерпретатора, а також *історичний вимір герменевтики*, який був наданий їй В. Дільтеєм. Водночас ці сфери є також і умовами формування *герменевтичної свідомості* і більш загально – *герменевтичної парадигми* сучасної філософії.

Список використаних джерел до другого розділу:

1. Абрамов С. Р. Герменевтика Реформации и ее вклад в современную теорию интерпретации сакрального текста / С. Р. Абрамов // *Studia Linguistica*. – Санкт-Петербург : Тригон, 2000. – Вып. 9. – С. 90–96.
2. Апаева А. Ю. История герменевтики от Шлейермахера до Гадамера / А. Ю. Апаева // *Вестник РГГУ. Философия, социология, искусствоведение*. – 2013. – № 1. – С. 60–71.

3. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под ред. З. Н. Микеладзе. – Москва : Мысль, 1978. – Т. 2. – 687 с.
4. Беляев Д. А. История конституирования философской герменевтики. Тропы эстетической экспликации / Д. А. Беляев, В. И. Лукьянчиков // Манускрипт. – Тамбов : Грамота, 2019. – Т. 12, вып. 5. – С. 87–90.
5. Бессонов Б. Н. Мировоззренческий смысл и идеологическая направленность философской герменевтики / Бессонов Б. Н. // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 270–300.
6. Бласс Ф. Б. Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка : [пер. с нем.] / Ф. Б. Бласс. – Москва : Ленанд, 2016. – 202 с.
7. Богачев А. Л. Філософська герменевтика / А. Л. Богачев. – Київ : Курс, 2006. – 405 с.
8. Виндельбанд В. История новой философии : в 2 т. / В. Виндельбанд. – Москва : Гиперборея ; Кучково поле, 2007. – Т. 2: От Канта до Ницше. – 512 с.
9. Вольф Ф. А. Что такое классическая филология? Очерк науки древности : [пер. с нем.] / Ф. А. Вольф. – Москва : Либроком, 2012. – 96 с.
10. Габитова Р. М. К публикации «Герменевтики» Ф. Д. Э. Шлейермахера / Р. М. Габитова // Общественная мысль: исследования и публикации. – Москва : Наука, 1993. – Вып. IV. – С. 220–224.
11. Габитова Р. М. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера / Р. М. Габитова // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 61–96.
12. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики/ Ханс-Георг Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.

13. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ганс-Георг Гадамер. – Київ : Юніверс, 2000. – Т. 1 : Герменевтика I. –464 с.

14. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ганс-Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2000. – Т. 2. : Герменевтика II: Доповнення 478 с.

15. Галанин Р. Б. Риторика Протагора и Горгия / Р. Б. Галанин. – Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2016. – 264 с.

16. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Система наук. Ч. 1 / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – Санкт-Петербург : Наука, 1992. – 444 с.

17. Гёльдерлин Ф. Сочинения / Ф. Гёльдерлин. – Москва : Художественная литература, 1969. – 544 с.

18. Гумбольдт В. фон. Характер языка и характер народа / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – Москва : Прогресс, 1985. – С. 370–381.

19. Гумбольдт В. фон. О духе, присущем человеческому роду / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – Москва : Прогресс, 1984. – С. 337–345.

20. Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – Москва : Прогресс, 1984. – С. 307–323.

21. Дильтей В. Собр. Соч : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. III : Построение исторического мира в науках о духе. – 419 с.

22. Дільтей В. Виникнення герменевтики / В. Дільтей // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. – Київ: Ваклер 1996. – С. 33–60.

23. Дильтей В. Наброски к критике исторического раз ума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.

24. Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. I. : Введение в науки о духе. – 768 с.

25. Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интелект. книги, 2001. – Т. IV : Герменевтика и теория литературы. – 536 с.

26. Дильтей В. Сущность философии / В. Дильтей. – Москва : Интрада, 2001. – 155 с.

27. Дильтей В. Категории жизни / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129–143.

28. Древнегреческо-русский словарь : в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий. – Москва : Госиздат иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1. – 1044 с.; Т. 2. – 851 с.

29. Жеребина Е. А. Филологическая герменевтика и традиции немецкой романтической школы в языкознании [Электроний ресурс]. – дис... канд. филолог. наук. : 10.02.04 – германская філологія / Е. А. Жеребина. – Санкт-Петербург, 2001. – 180 с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/filologicheskaya-germenevtika-i-traditsii-nemetskoj-romanticheskoi-shkoly-v-yazykoznanii#ixzz5PDtSxH6f>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 29.10.2020.

30. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе / сост., общ. ред. Г. К. Косикова. – Москва : Изд-во Московского ун-та, 1987. – 512 с.

31. Кошарний С. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль) / С. Кошарний. – Київ : Наукова думка, 1992. – 124 с.

32. Лоза А. В. Филологическая герменевтика как раздел философской грамматики К. Германна / А. В. Лоза // Ярославский педагогический вестник. – 2014. – № 2. – Т. I: Гуманитарные науки. – С. 145–150.

33. Лоза А. В. О жизни и творческом пути лингвофилософа К. Германна / А. В. Лоза // Верхневолжский филологический вестник. – 2018. – № 2. – С. 153–157.
34. Лоза А. В. Этимология и синтаксис как выразители «духа языка» в рамках лингвофилософских исследований Конрада Германна / А. В. Лоза // Ярославский педагогический вестник – 2014 – № 4 – Т. I : Гуманитарные науки. – С. 155–159.
35. Майнонг А. Самоизложение / А. Майнонг ; пер. с нем. Р. Громова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2003. – 80 с.
36. Майнонг А. О теории предметов / А. Майнонг // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. 27, № 1. – С. 198–230.
37. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва : Госполитиздат, 1956. – 690 с.
38. Марти А. Об отношении грамматики и логики / А. Марти // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 138–168.
39. Марти А. Что такое философия / А. Марти // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 169–185.
40. Мёрике Э. Ф. Старый башенный петух / Э. Ф. Мёрике ; пер. с нем., сост., вступ. статья и прим. В. Б. Микушевича. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2014. – 372 с.
41. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1968. – Т. 1. – 623 с.
42. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рикёр. – Москва : Московский философский фонд, совместно с Academia-центром и издательством «Медиум», 1995. – 411 с.
43. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 1 : Стихотворения (1895–1905). – 368 с.
44. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 2 : Стихотворения (1906–1926). – 592 с.

45. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 3 : Проза. Письма. – 608 с.
46. Рильке Р. М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи : [пер. с нем] / Р. М. Рильке. – Москва : Искусство, 1971. – 456 с.
47. Стафкенс А. Психоаналитические концепции реальности и некоторые спорные идеи «нового подхода» [Электронный ресурс] / А. Стафкенс // Журнал практической психологии и психоанализа. – 2002. – № 3. – Режим доступа: <http://psyjournal.ru/articles/psihoanaliticheskie-koncepcii-realnosti-i-nekotorye-spornye-idei-novogo-podhoda>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 2.10.2019.
48. Тисельтон Э. Герменевтика / Э. Тисельтон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 430 с.
49. Тракль Г. Стихотворения. Проза. Письма / Г. Тракль. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 1996. – 640 с.
50. Турышева О. Н. Теория и методология зарубежного литературоведения / О. Н. Турышева. – Москва : Флинта; Наука, 2012. – 160 с.
51. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с.
52. Фуко М. Порядок дискурса / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – Москва : Касталь, 1996. – С. 47–96.
53. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления: пер. с нем. В. В. Бибихина / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – С. 259–273.
54. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Шлейермахер Ф. ; пер. с нем. А. Л. Вольского. – Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2004. – 242 с.
55. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2005. – С. 248–469.

56. Arndt A. Friedrich Schleiermacher als Philosoph / Arndt A. – Berlin : Walter de Gruyter, 2013. – 417 s.

57. Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik / F. Ast. – Landshut : [6. B.], 1808. – 228 s.

58. Ast F. System der Kunstlehre oder Ästhetik / F. Ast. – Leipzig : [6. B.], 1805. – 234 s.

59. Ast F. Grundriß einer Geschichte der Philosophie / F. Ast. – 2. Auflage ebd. – Landshut : bei Joseph Thomman, Buchdrucker und Buchhändler. 1825. – 446 s.

60. Birt T. Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens / Birt T. – München : Oskar Beck Verlag, 1913. – 395 s.

61. Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik / München : [6. B.], 1983. – Bd. II : Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Alber, Freiburg. – 367 s.

62. Bulhof I. N. Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture / Bulhof I. N. – Dordrecht : Springer Netherlands, 1980. – 233 p.

63. Böckh A. Encyklopädie und methodologie der philologischen Wissenschaften / Böckh A. – Leipzig : Verlag von B. G. Teubner, 1877. – 824 s.

64. Chantraine P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque / P. Chantraine. – Paris : Histoire des Mots, 1968. – T. I–IV (1–2). – 1387 p.

65. Dilthey W. Gesammelte Schriften / W. Dilthey. – Stuttgart : B.G. Teubner, 1990. – Bd. 1 : Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. – 429 s.

66. Dilthey W. Gesammelte Schriften / Dilthey W. – Leipzig : Teubner. 1922. – Bd. VII : Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. – 540 s.

67. Dilthey W. Gesammelte Schriften / Dilthey W. – Göttingen : [6. B.], 1991. – Bd. 15 : Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. – 383 s.

68. Dilthey W. Hermeneutics and the Study of History / Dilthey W. // Selected Works. – Princeton : Princeton University Press, 1996. – Vol. IV. – 409 p.

69. Dilthey W. *Leben Schleiermachers / Dilthey W. // System als Philosophie und Theologie.* – [б. м.] : W. de Gruyter, 1966. – Bd. 2. *Schleiermachers.* – 811 s.

70. Figal G. *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy / Figal G.* – Albany : State University of New York Press, 2010. – 442 p.

71. Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke / Gadamer H.-G.* – Tübingen : [б. в.], 1990. – Bd. 1: *Hermeneutik I. – Wahrheit und Methode.* – 494 s.

72. Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke / Gadamer H.-G.* – Tübingen : [б. в.], 1993. – Bd. 2 : *Hermeneutik II. – Wahrheit und Methode. Ergänzungen.* – 533 s.

73. Goclenius R. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiunter / Goclenius R.* – Francofurti : [б. в.], 1613. – 1143 s.

74. Grondin J. *Der Sinn für Hermeneutik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Grondin J.* – Darmstadt : [б. в.], 1994. – 151 s.

75. Grondin J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik / Grondin J.* – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.

76. Heidegger M. *Sein und Zeit / Heidegger M.* – Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. – 445 s.

77. Hermann C. *Philosophische Grammatik / C. Hermann.* – Leipzig : Friedrich Fleischer, 1858. – 428 s.

78. Hermann C. *Philosophie der Geschichte / C. Hermann.* – Leipzig : [б. в.], 1870. – 666 s.

79. Hermann C. *Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte / C. Hermann.* – Dresden : Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze, 1865. – 115 S.

80. Hermann C. *Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhange mit Logik, menschlicher Gestesbildung und Philosophie / C. Hermann.* – Leipzig : Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1875. – 242 s.

81. Humboldt W. von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts / Humboldt W. von. // Humboldt W. von. Werke.* – Berlin : [б. в.], 1848. – Vol. VI. – 630 s.

82. Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte. Texte II / Husserl E. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.
83. Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus / Kahn Ch.. – Cambridge : University Press, 1979. – 180 p.
84. Kerferd G. B. The Sophistic Movement / Kerferd G. B. – Cambridge : University Press, 1991. – 184 p.
85. Majumdar S. Wilhelm Dilthey's Conceptualization of Mental Life: The Unity of Consciousness / Majumdar S. – [б. м.] : York University, 2019. – 178 p.
86. Marty A. Ueber den Ursprung der Sprache / Marty A. – Berlin : [б. в.], 1875. – 192 s.
87. Marty A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie / Marty A. – Prague : [б. в.], 1908. – 345 s.
88. Meinong A. Über Gegenstandstheorie : Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie / Herausgegeben von Meinong A. ; Mit Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien. – Leipzig : [б. в.], 1904. – S. 1–51.
89. Meinong A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit / A. Meinong. – Leipzig : Verlag von Jochann Ambrosius Barth, 1915. – 760 s.
90. Mueller-Vollmer K. Zu Hermeneutik, Literaturkritik und Sprachtheorie: gesammelte Vorträge, Beiträge und Essays / Mueller-Vollmer K. – Berlin ; Bern ; Wien: Peter Lang, 2018. – 376 s.
91. Priesemuth F. Grund und Grenze des Verstehens: Theologie und Hermeneutik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher / Priesemuth F. – Berlin ; Boston: De Gruyter, 2020. – 166 s.
92. Rusterholz P. Hermeneutische Modelle / Rusterholz P. // H. L. Arnold, H. Detering (Hg.) Grundzüge der Literaturwissenschaft / H. L. Arnold, H. Detering. (Hg.). – München : Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – S. 101–136.
93. Schleiermacher F. Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament / F. Schleiermacher. – Berlin: G. Reimer, 1838. – 389 s.

94. Schiappa E. Protagoras and Logos / Schiappa E. – S. Carol : [б. в.], 2003. – 230 p.
95. Schneiders W. Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert / Schneiders W. – München : Beck, 1998. – 216 s.
96. The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur / ed. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. – Albany : SUNY Press, 1990. – P. 69– 93.
97. Thiselton A. C. Thiselton on hermeneutics. The collected works and new essays of Anthony Thiselton / Thiselton A. C. ; ed. John R.Hinnells. – Routledge. 2006. – 1278 p.
98. Torell A. Historik and Hermeneutics: The Heidelberg Lectures / Torell A. – [б. м.] ; [б. в.], 2013. – 25 p.

РОЗДІЛ 3. ФОРМУВАННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ У СМИСЛОВОМУ ПЕРЕТИНІ НАУКОВИХ І ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПРОЕКТІВ

У третьому розділі ми дослідимо другий етап розвитку проблематики і концептів філософської герменевтики в Німеччині, який виникає як переосмислення здобутків цього методу в царині гуманітарного знання і пошук або систематичне формування нових підходів до проблем інтерпретації і розуміння. Після робіт В.Дільтея методологічна направленість герменевтичного дискурсу вже добре усвідомлюється філософським співтовариством і перш за все пов'язується, як частина історичного методу, насамперед, з практикою історико-культурної інтерпретації. В працях Дільтея герменевтична філософія знаходить своє логічне завершення саме як діахронічна теорія, яка розглядає дух в його історичному житті, враховуючи відмінності, які відрізняють одну форму життя від іншого.

Нового імпульсу для розвитку філософська герменевтика отримує в зв'язку з розвитком феноменології, яка, наслідуючи картезіанській традиції, робить свідомість предметом філософського аналізу. Саме на рівні свідомості відбувається формування смислових структур, тих, що і підлягають інтерпретації. Також принципово важливо, що формування концептів, що складають основу сучасної філософської герменевтики, невід'ємне від уявлень про сутність мови і розуміння її ролі в формуванні духовної культури, а також від уявлень про людську індивідуальність, її створення та розвиток. Розгляд подібних питань є принциповим для виявлення тієї дійсної ролі, яку герменевтичний проект зіграв в історії європейської філософії.

Перш ніж вести розмову про інтенціональну структуру розуміння, слід з'ясувати, чи можливо розуміння в принципі. Справа навіть не в тому, чи можемо ми зрозуміти той чи інший текст або того чи іншого автора. Питання в тому, чи можемо ми зрозуміти самих себе і що це, власне, означає.

Основа герменевтики, її можливість та необхідність – наявність зовнішнього та внутрішнього в слові, мови, знаку, тощо. Незалежно від реальних досягнень, герменевтику робить можливою метафоричність, багатозначність та особистісний смисл.

Всі ці питання стають предметом розгляду феноменологічної школи і близьких до неї концепцій, серед яких ми виділяємо насамперед концепцію засновникам феноменології Е. Гуссерля, філософію Ф. Brentano, теорію предметів А. Майнонга.

Наступний крок у розвитку проблематики філософської герменевтики зробив М. Гайдеггер, філософія якого певним чином сприяла розвитку феноменології, а з другого боку, виражає зовсім інші тенденції, зокрема, здійснює так званий «лінгвістичний поворот», спробу метафізичного розуміння мови в контексті проблематики антропології та інтерпретації самого людського існування. Ця екзистенціальна складова герменевтичного дискурсу насамперед виражена в *Dasein* – аналітиці, а також в пізніх роботах німецького мислителя.

3.1. Феноменологія Е. Гуссерля як методологічна підстава розвитку філософської герменевтики

3.1.1. Ідея інтенціональності Ф. Brentano як передумова формування нового дискурсу щодо контекстів свідомості

Розвиток філософської герменевтики в XIX–XX ст. був пов'язаний із паралельним здійсненням кількох дослідницьких програм, викликаних до життя самими різними стимулами. Перш за все, слід зазначити філологічну спрямованість ранніх герменевтичних студій, пов'язаних з бурхливим розвитком науки про мову. Чималий вплив на формування філософії мови і кола герменевтичних ідей мали дослідження В. фон Гумбольдта і його вчення про внутрішню форму мови, яке

згодом було підхоплено його численними послідовниками, а у ХХ ст. проявилось у формі неогумбольдтіанства.

У цьому підрозділі ми розглянемо ще один вектор розвитку герменевтичної проблематики, який пов'язує останню з рядом найважливіших теорій цього періоду і безпосередньо виводить нас до появи феноменології Е. Гуссерля, що є джерелом сучасної філософської герменевтики. Йдеться про філософію мови і психологічні ідеї Ф. Brentano (1838–1917), вплив якого на подальшу філософську думку важко переоцінити. Цей мислитель, можливо, і не настільки продуктивний в порівнянні зі своїми більш відомими співвітчизниками, став тим не менш своєрідним «учителем для вчителів», людиною, що передбачив появу ряду найважливіших філософських концепцій. У зв'язку з цим філософська робота Ф. Brentano завжди отримувала високу оцінку. Досить згадати біографію філософа, написану О. Краусом, зі спогадами і коментарями Е. Гуссерля і К. Штумпфа [71]. Новітні дослідники творчості філософа загалом солідарні з такою позицією [див. 1; 3; 4; 16; 30].

Завдання цього дослідження – розглянути інтенціональність, як одне з ключових понять філософії і психології Ф. Brentano, у зв'язку з подальшим розвитком феноменології в контексті формування герменевтичної проблематики в німецькій філософії початку ХХ ст.

Перш за все розглянемо вихідний сенс поняття інтенціональності. Brentano стверджує, що будь-який психічний феномен характеризується за допомогою того, що середньовічні схоласти називали інтенціональним (або ж ментальним) внутрішнім існуванням предмета, і що ми, хоча і в дещо двозначних висловах, назвали б ставленням до змісту, спрямованістю на об'єкт, який треба розуміти не тільки як «об'єктивну реальність», але також як іманентну предметність. Будь-який психічний феномен містить у собі щось як об'єкт, хоча і не однакою чиною [9, с. 33].

Ця установка висловлює і описує необхідну умову самого розуміння суб'єктивності.

Герменевтика – важливий аспект і виток у розвитку європейської метафізики, що не заперечує, але впускає в себе (здійснює зняття) інші аспекти: онтологію, епістемологію, трансцендентальну егологію. Відповідно, можна виокремити умовні рівні метафізики – онтологічний, егологічний, герменевтичний.

Формування концептів, що склали основу сучасної філософської герменевтики, невіддільне від уявлень про сутність мови і розуміння її ролі в формуванні духовної культури, а також від уявлень про людську індивідуальність, її створення та розвиток. Розгляд подібних питань є принциповим для виявлення тієї дійсної ролі, яку герменевтичний проект зіграв в історії європейської філософії.

Перш ніж вести розмову про інтенціональну структуру розуміння, слід з'ясувати, чи можливе розуміння в принципі. Справа навіть не в тому, чи можемо ми зрозуміти Гомера або Кафку. Питання в тому, чи можемо ми зрозуміти самих себе і що це, власне, означає. Чи адекватний сенс, що виражається, самому суб'єкту?

Принципова основа герменевтики, її можливість і її необхідність – наявність зовнішнього та внутрішнього в слові, мові або знаку. Наявність прихованого сенсу, метафоричність, конотації, багатозначність, особистісний смисл та ін. – саме це робить можливою герменевтику, навіть незалежно від її реальних досягнень.

Втім, будь-яка герменевтична теорія обіцяє багато, але дуже мало дає недосвідченому інтерпретатору. Тобто щоб дійсно застосовувати той чи інший герменевтичний підхід, необхідно вже бути досвідченим тлумачем. У певному сенсі, це схоже на ситуацію в психоаналізі. Простіше кажучи – герменевтиці також потрібно вчитися.

У філософії мови брентановської школи поняття інтенціональності тісно пов'язане з герменевтичною проблематикою. Також надзвичайно гостро стоїть питання про інтенціональність у ставленні до власне ментальних феноменів, – свого роду вторинної інтенціональності. Власне кажучи, для розуміння останньої створюється сам герменевтичний проект, оскільки саме ментальна, суб'єктивна

діяльність людини найбільш радикально протидіє науковому, об'єктивному пізнанню, саме людська суб'єктивність підлягає герменевтичному розгляду і розумінню. Відповідно до цього, *якщо інтенціональність є найважливішою, принциповою характеристикою свідомості, саме вона є основною структурою герменевтичного розуміння.*

Головним аспектом теорії Ф. Brentano є ідея інтенціональності як фундаментальної властивості свідомості. Свідомість розглядається як чистий феноменальний потік своїх переживань, як чиста свідомість, яка, незважаючи на всю непричетність до світу, продовжує створювати інтенціональні структури.

Інтенціональність – це спрямованість на об'єкт. Інтенціональність чистої свідомості означає, що вона продовжує бути пов'язаною із предметним світом, модифікованою редукцією, тобто даними свідомості у вигляді феномена, що існує лише остільки, оскільки він наділяється смислом. Об'єкт, що піддається осмисленню, становить настільки ж необхідну сторону переживань свідомості, що і сам суб'єктивний процес осмислення.

Поняттям інтенціональності позначається саме предметна спрямованість свідомості. Через інтенціональність свідомість спочатку відкриває речі, це й є первинна відкритість трансцендентальної свідомості. Інтенціональність є властивістю, завдяки якій свідомість спочатку пов'язана зі світом і пізнає його, і саме таке поняття інтенціональності лежить в основі всіх подальших перспектив феноменологічного дослідження. Свідомість як така є свідомість в тій мірі, в якій вона інтенціональна. Інтенціональність є трансценденцією, виходом свідомості за свої межі, за межі іманентної даності.

Значення ідеї і принципу інтенціональності Ф. Brentano для побудови філософських теорій наголошується рядом сучасних дослідників. Зокрема, І. Карпенко відзначає: «З позиції інтенціональності свідомості філософія постає не стільки єдиною, монолітною, чітко упорядкованою системою, скільки «системою систем», які знаходяться у відносинах і зв'язках одна з одною, нагадують

«сімейства мовних ігор» Л. Вітгенштайна. Ці відносини і зв'язки нагадують плетені структури. Філософські концепції і способи філософування ставляться один до одного не як рід і вид. Вони утворюють складні ланцюжки і плетіння, в яких кожна з ланок перетинається з прилеглими, «чіпляється» за них, але при цьому може не мати ніяких безпосередніх зв'язків з іншими, може ніяк до них не ставитися або мати складно опосередковані переходи до них» [26, с. 8].

Проблематика розуміння, настільки принципова для побудови філософської герменевтики, може бути ефективно представлена в горизонті інтенціональних станів і структур. З-поміж основних рівнів інтенціональних структур у їх зв'язку зі здоровим глуздом і значенням виокремимо такі:

- 1) рівень квазісемантичних інтерпретацій, де знак виконує роль психічного образу – це вихідне, найбільш базове психологічне розуміння інтенціональності;
- 2) інтенціональність як індексація, знакові структури як індекси, маркери функцій, властивостей і відносин об'єктів;
- 3) інтенціональність як маркер значення знаку, основа раціональної діяльності та феноменологічної редукції;
- 4) інтенціональність як царина смислових побудов, трансформація значення в ноематичні структури;
- 5) царина особистих конотацій, інтенціональність як суб'єктивний, особистісний сенс;
- 6) нарешті, інтенціональні структури що існують в інтерсуб'єктивному горизонті, представляють соціально-культурні аспекти ментальних станів і властивостей.

Наведена класифікація є лише найбільш загальною схемою уявлення про інтенціональність і його відношення до проблеми розуміння, вона може бути доповнена більш ретельною диференціацією самої суб'єктивності, введенням класифікації знакових структур, введенням часового параметра і т. ін. Однак цілком зрозуміло, що інтенціональність в теорії Ф. Brentano не постає перед нами як

якийсь аморфний об'єкт, але являє собою досить структуроване утворення [див. 9; 46].

У розгляді Е. Гуссерля чиста свідомість відкривається в результаті здійснення феноменологічних редукцій – послідовного «поміщення в дужки» або утримання від будь-якого полагання дійсного існування світу і всіх явищ в ньому [див. 68].

Принцип редукції полягає в утриманні від віри в реальність навколишнього світу. Для буття свідомості як потоку переживань немає необхідності в будь-якому реальному бутті. Сутнісний закон говорить: існування речі не потрібно даністю з необхідністю, – воно у відомому відношенні завжди випадково. Мається на увазі таке: завжди може бути так, що подальше протікання досвіду змусить відмовитися від того, що було покладено по праву досвіду [див. 67, с. 101].

Між свідомістю і реальністю проходить прірва сенсу. Існування природи не може обумовлювати існування свідомості. Природа, на думку Гуссерля, існує лише як конституїрована в упорядковуваних інтенціональних актах свідомості. При цьому саме конституювання саме і є інтенціональною діяльністю свідомості з формування своєї предметності як структур сенсу [67, с. 103–104].

Такий підхід, як зазначає і Гуссерль, цілком конгеніальний позиції А. Майнонга, який, також дотримуючись брентанівській методології, розглядав ментальну активність, як доволі автономну від будь-якої реальної предметності [75; 76].

Свідомість у своїй чистоті має визнаватися замкнутим в собі взаємозв'язком буття, а саме взаємозв'язком іманентного буття, яке не потребує для свого існування ніякої речі, в яке ніщо не може проникнути і зсередини якого ніщо не може вислизнути; для якого не може існувати просторово-часової трансценденції, і яка не може полягати в жодній просторово-часової взаємодії, яка не може відчувати причинного впливу з боку реальних предметів.

Отже, в межах феноменологічної редукції ми спрямовуємо погляд на чисту свідомість в її абсолютній автономії. Вона і буде тим феноменологічним залишком.

З предмета пізнання виключається все фактичне, конкретне, реально існуюче і єдиним завданням справжнього пізнання оголошується дослідження структури чистого свідомості, аналіз феноменів свідомості як таких. При здійсненні феноменологічної редукції відбувається перехід від природної установки свідомості до феноменологічної.

Інтенціональний принцип і теоретичний підхід до свідомості пориває з традицією розуміння свідомості як психічного уявлення предметів. Дана теорія нав'язує нам допущення про реальне існування предметів, але в феноменології знімається питання про те, чи є предмет, на який спрямована свідомість, реальним або вигаданим. В результаті свідомість постає не як відображення зовнішніх об'єктів, а як наділена особливою здатністю створювати свій власний світ, структура, що сама визначає своє існування.

Отже, неважливо, чи існує в реальності інтенціональний об'єкт. Лише життєві установки нав'язують нам прагнення шукати за інтенціональним процесом або думкою будь-який реальний об'єкт.

Вже згадана таким чином інтенціональність – це теоретико-пізнавальний принцип, що виражає орієнтацію, з одного боку, на об'єктивне значення феноменів, а з іншого боку – на інтенцію суб'єкта-інтерпретатора. Інтенціональність, стає фундаментальною структурою свідомості, що лежить глибше будь-яких конкретних, локальних психічних станів.

Інтенціональний предмет є сплав будь-яких суб'єктивних способів даності – сприйняття предмета свідомості як інтенціональності властиве герменевтичному дискурсу та оволодіння повнотою сенсу при сприйнятті предмета.

Отже, згідно із феноменологічною теорією будь-який акт людської свідомості та розуміння сенсу має принципово інтенціональну структуру. Ментальність загалом інтенціональна за своєю суттю, вона завжди виявляється спрямованою на якийсь предмет, характер якого індиферентний самій структурі психічного.

Як висновок слід зазначити безумовну евристичність принципу інтенціональності, який введений Ф. Brentano, і його теоретичне відображення в усіх подальших феноменологічних і герменевтичних теоріях. Саме розуміння як основна ціль, інтуїтивно вводиться в герменевтику, є структурою ізоморфної інтенціональності. Інтенціональний об'єкт, природа якого байдужа до дійсного існування речі, перетворюється в найважливішу характеристику свідомості та основний елемент герменевтичного дискурсу.

3.1.2. Поняття темпоральності і герменевтика форм свідомості

Гуссерль доволі високо оцінює свій метод і взагалі феноменологію, як загальну філософську теорію, яку він намагається створити. Він вважає, що його вчення було вистраждане всією історією новоєвропейської філософії: «...феноменологія була потайною мрією всієї філософії Нового часу. Тяжіння до неї відчутне вже в дивовижно глибоких картезіанських роздумах, після – у психологізмі школи Локка. Юм вже майже вступає на її територію, хоча і з зав'язаними очима. Однак уперше по-справжньому її углядів Кант, найвеличніші інтуїції якого стають більш зрозумілими тільки зараз, коли ми з усією свідомою ясністю розробили специфіку феноменологічної царини» [67, с. 133].

Все це заявлене в ключовій роботі Е. Гуссерля, яку можна розглядати також як фундаментальну теоретичну основу герменевтичного дискурсу, – «Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії», у трьох книгах, з яких за життя самого філософа була опублікована лише перша частина [див. 67; 68; 69]. Друга була повністю закінчена Гуссерлем, але так і не була видана. В нашій роботі ми розглянемо основні положення цієї праці філософа і їхнє значення для розвитку герменевтики.

Основою цього періоду розвитку феноменології є такі положення: по-перше, поняття сутності та споглядання сутності, зокрема класифікація сутностей; по-

друге, поняття феноменології як науки про ейдетичні (тобто сутнісні, субстанціональні) компоненти нашого знання, що розкривається в безпосередньому спогляданні сутностей апіорі. Отже, феноменологія займається дескрипцією в трансцендентальній чистій свідомості. До цього долучається вчення про феноменологічну редукцію як головний метод феноменології. По-третє, вчення про природну установку свідомості і її виключення у процедурі *epoché* – утримання від суджень, який має очевидні скептичні конотації; про метод феноменологічної редукції – ейдетичної і трансцендентальної. Четверте, вчення про інтенціональну структуру свідомості – ноєзіс і ноєму. Зокрема, Гуссерль розглядає основні для феноменології характеристики переживань свідомості. Передумовою розгляду інтенціональної структури свідомості виступає поняття інтенціональності, а також уявлення про рефлексію, яка розкриває інтенціональну природу ноєматичних актів.

Принципово важливим для феноменології Гуссерля є поняття темпоральності (*Temporalität*), яке виступає як найважливіша характеристика свідомості. Темпоральність визначає саме існування досвіду свідомості. Причому Гуссерль далекий від того, щоб визначати темпоральність з будь-яких фізичних або взагалі природничо-наукових позицій. Для нього фізичний час також, як і будь-який реальний предмет – це щось, що підлягає редукції, це те, про існування чого не повинен висловлюватися феноменолог: Як і реальна, об'єктивна річ, фізичний світ не цей феноменологічно, в однаковій мірі як і час фізичного світу, реальний час, час природи в сенсі наук про природу, а також психології як природничо-наукового знання про душу [70, с. 4].

Таким чином, Гуссерль прагне виключити (*Ausschaltung*) об'єктивний час з феноменологічного розгляду. Феноменологічний час – це перш за все іманентний час протікання (скоріше, самого існування) свідомості. Гуссерль розрізняє те, що відчувається тимчасово і те, що сприймається як тимчасове. Останнє у нього означає фізичний, об'єктивний час. Відчувається тимчасове, втім, воно не є саме об'єктивним часом або його специфікацією, але ж воно є феноменологічно даним,

за допомогою емпіричного схоплювання якого конститується ставлення до об'єктивного часу.

Об'єктивний час Гуссерля належить зв'язку предметностей досвіду. Темпоральні дані не просто відчуваються, вони вже несуть в собі властивості схоплювання, тобто на основі відчутних даних вимірюють часи і тимчасові відносини одного з одним, надають їм об'єктивну форму і відокремлюють віртуальний час від дійсного. Те, що конститується як об'єктивно значиме буття, в підсумку є одним нескінченим об'єктивним часом, у якому всі речі і події, тіла і їх фізичні властивості, душі і їх душевні стани мають своє певне тимчасове положення, яке можна виміряти [70, с. 5].

Гуссерль порушує питання про походження темпоральності та самого часу, вказуючи на наявність специфічних первинних формоутворень, які він називає час-свідомість (*Zeitbewußtseins*). Цей специфічний об'єкт феноменологічного розгляду є також особливим смисловим конструктором, що вказує, з одного боку, на одну з найважливіших характеристик свідомості, його істотний вимір, а з іншого – разом із інтенціональністю, свідчить про неможливість вважати свідомість як щось уособлене, що не залежить від його базових властивостей. Тобто, інакше кажучи, це свідомість перестає бути таким собі субстанціональним початком, особливим видом психічної причинності, як це уявлялося багатьом представникам так званого психологізму, але перетворюється на систему властивостей, функцій і корелятивів, серед яких плинність у часі – темпоральність, виступає як сама форма часу, що є прийнятною для людського сприйняття.

Іншою такою первинною характеристикою або модусом свідомості є інтенціональність, предметна орієнтація свідомості, яка також виконує роль самої свідомості. Бути інтенціональним – це не є вибором самої свідомості, або такою характеристикою, яка може на деякий час зникнути. Інтенціональність це те, без чого свідомості взагалі немає. Інакше кажучи, феноменологічний метод спочатку орієнтує дослідника на відмову від есенціалістських уявлень про природу

свідомості, в яких свідомість розглядається як самостійна структура, окремо від своїх феноменальних виявлень. Третьою сутнісною властивістю свідомості виступає сенс, більш точно, вся сукупність ноєматичних властивостей свідомості. З певної точки зору, свідомість в феноменології виступає своєрідною машиною виробництва сенсів. Таким чином, можна виділити три основні форми-характеристики самої свідомості, принципово важливих для розуміння основ феноменологічної герменевтики: темпоральність, інтенціональність і ноєматичність. У певному сенсі інтенціональність – це і є сама свідомість, або, як мінімум, її найбільш суттєва характеристика.

Для більш повного опису властивостей свідомості в контексті формування герменевтичного дискурсу, цього набору властивостей недостатньо. Якщо вести розмову про саму свідомість і її фундаментальні характеристики, то можна виділити декілька базових компонентів, кожен з яких має неабияке значення для розуміння герменевтичної складової феноменологічного методу. Серед числених властивостей і функцій свідомості слід акцентувати увагу на тих що створюють її ноєматичний горизонт. Спробуємо дати їх неповний перелік.

1. Суб'єктивність, можливо, – це і є ствердження самої свідомості, вказівка на те, що всі стани, функції і складові свідомості мають перш за все когерентні відносини з певним центром, тим, що може бути позначений як «Я». Ця властивість вказує на принципову недоступність станів будь-якої свідомості для іншої. Всі ментальні процеси, з якими пов'язане життя свідомості, відкриті тільки для неї самої і тільки на період її існування. Принципове значення для формування герменевтичного контексту і самої ситуації розуміння ця характеристика набуває при спробі зрозуміти особистісний сенс або зміст деякого тексту для самого автора, його мотивацію, думки, відчуття. Суб'єктивність є ніщо інше, як сама можливість сенсу, який провокує інтерпретацію, але водночас – це і обмеження для будь-якої герменевтики, ментальний кордон, через який неможливо переступити. Кажучи простіше, ми ніколи не зможемо привести свою інтерпретацію до того пункту, де

починається суб'єктивність іншої людини. У певному сенсі, герменевтика від першої особи неможлива.

2. Темпоральність – це, по-перше, констатація наявності часових властивостей свідомості, що робить останню процесуальною структурою, а також, по-друге, принципова характеристика свідомості або її синонім. Можливо поставити питання, наскільки темпоральними у цьому сенсі є інші об'єкти науки? Наприклад, об'єкти біології, які об'єднують поняття життя. Всяке життя процесуальне, всяке життя вимірюється часом, більш того, життя саме і задає свою міру часу для кожної живої істоти. У цьому відношенні свідомість не є виключенням, якщо, звісно, вважати свідомість властивістю живої істоти.

У світі не існує єдиної міри темпоральності, яку ми могли би застосувати і до фізичних об'єктів, і до живої природи, і до ментальних характеристик, існування сенсу або людської культури. Тому в певному сенсі можна вважати засновника феноменології продовжувачем традиції Протагора і його тези про людину, що є мірою всіх речей. Якщо моя свідомість є темпоральною за визначенням, то я і маю лише той час, який цією свідомістю визначається.

У зв'язку з цим можна згадати так званий «соліпсизм теперішнього моменту», коли все, що я знаю про світ і про себе задається одномоментно, тільки в цю мить, як комп'ютерна програма, що тільки-но завантажена на комп'ютер. Все моє минуле, всі мої спогади виникли в цей момент і ніколи не мали місце в реальності. Однак і в цьому разі ми можемо зазначити темпоральний характер моєї ментальної активності та відчуттів, так само, як в комп'ютерній грі може бути свій внутрішній час, що не має відношення до «об'єктивного», «великого» фізичного часу.

3. Мінливість (варіабельність) – це те, що добре описується за допомогою метафори «поток», властивість, що напрями виходить з темпоральності і також є характерною рисою всіх речей, але водночас притаманна свідомості і її продуктам, як їх специфічна характеристика.

4. Єдність свідомості – така ж характеристика, як у всіх речей на світі, оскільки будь-який предмет у світі для існування як певної предметної визначеності повинен бути чимось єдиним. Це стосується не тільки фізичних речей, але й ментальних утворень, навіть якщо це персонажі сновидінь або літературні герої. Але слід відзначити, що свідомість та її феномени мають свій особливий тип єдності, хоча б тому, що ця єдність, по-перше, щось доволі умовне і не має чітких критеріїв, а, по-друге, єдність свідомості і всіх її ноєматичних компонентів забезпечується самою ж свідомістю. Тобто свідомість в певному сенсі є щось самостворене, те, що існує не з об'єктивних природних причин, а тоді, коли вона сама бажає існувати. Така ж свобода, яка притаманна створенню сенсу і смислових структур, які можуть втратити сенс просто тому, що свідомість відмовляється його визнавати.

5. Відсутність анізотропності, можливість руху назад і взагалі абсолютно довільне ставлення до часу в межах вічного сьогодення свідомості. Вільне поводження з часом, що притаманне нашій свідомості, належить також і до сфери смислоутворення, коли актуальність будь-якого моменту може вільно вибирати сама свідомість.

6. Іntenціональність – властивість, що вже була розглянута нами, одна з ключових характеристик з погляду феноменологічної філософії, однак, слід вибрати, якій з численних версій інтенціональності слід віддати перевагу.

7. Предметність – наявність предметної структури свідомості, характеристика, що певним чином впливає з інтенціональності. Свідомість без предметної структури просто не існує, вона «відключається» як електронний пристрій без навантаження. Свідомість просто йде, коли в ній немає потреби. Це стосується *ноетичної* структури свідомості, достатньо згадати експерименти з повної сенсорної депривації де свідомість може покинути людину при відключенні певних аналізаторів від зовнішнього світу. Можна стверджувати, що також є

предметним сенс і вся ноематична діяльність свідомості, навіть в тих випадках, коли ми маємо справу з дуже непевними і смутними смисловими утвореннями.

8. Символізм – властивість свідомості, що виражається не тільки в постійному використанні мови, зокрема і для особистісних ментальних самозвітів, але і в постійному прагненні свідомості будь-який об'єкт або ситуацію перетворити на символ. У цьому відношенні образна структура свідомості також цілком людська характеристика.

9. Соціальність – властивість, в якій знаходить своє вираження факт залежності появи і формування свідомості від соціального середовища (попросту – від Іншого або колективного Іншого). Свідомість за визначенням є продукт соціального середовища і численних впливів інших людей. Ми не знаємо ні одного випадку існування свідомості, яка б виникла сама по собі. Точно також, наша свідомість залежна від сприйняття зовнішнього світу, вона не може виникнути, розвинути та існувати без певного контакту з людським співтовариством. Тому і для філософської герменевтики однією із найбільш важливих проблем, є питання інтеркомунікації, соціальних характеристик смислу, його загальнозживаності і загальноприйнятності.

10. Структурність – чим би не була свідомість, вона є структурним утворенням. Це ще одна важлива теза феноменологічної школи, яка згодом була усвідомлена і прийнята майже всіма напрямками психології. Ми можемо відразу виділити в структурі свідомості як мінімум деякий центр і периферію, елементи, що пов'язані з обробкою сигналів і такі, що мають відношення до ноематичної діяльності і т. ін.

11. Ієрархічність / Доповнюваність (різоматичність) – ці характеристики свідомості час від часу називаються залежно від підходу до її розуміння.

12. Надмірність, або Надлишок (Екссесівність) – стани свідомості завжди вказують за межі свого безпосереднього змісту [28]. Ноематичні акти свідомості і, звісно ж, сама ноема також мають невизначену тривалість і невизначений зміст,

який завжди виходить за межі наочно даного. Ця характеристика свідомості виступає однією з причин самої можливості герменевтики.

13. Вибірковість (селективність) – свідомість взагалі здійснює постійний вибір, аж до вибору: мати або не мати саму свідомість.

14. Багатомірність і неоднорідність (гетерогенність). Діяльність свідомості, зокрема і діяльність зі створення смислів, взагалі протікає в деякому умовному просторі, який саме і створює можливість для формування поля герменевтичної інтерпретації.

15. Рефлексивність – свідомість у певному сенсі завжди спрямована на свій внутрішній світ, на саму себе. Є доволі спірним питання, чи потрібна самосвідомість для наявності свідомості, або чи можна мати свідомість і не знати про це? Тобто не просто не віддавати звіту у володінні свідомістю в конкретний момент, але не мати принципову можливість зробити це. Для більшості феноменологів свідомість майже завжди є також і самосвідомістю, яка складається з постійних актів рефлексії, що реалізує принцип зворотного зв'язку.

Останнім виміром свідомості можна вважати доволі спірне існування неусвідомлюваного фону, або самого несвідомого, як особливої психічної інстанції, що набула значного психологічного і філософського змісту завдяки численним школам психоаналізу. Для багатьох дослідників сама наявність несвідомих процесів, несвідомих мотивів є дуже проблематичним.

Особливе значення в феноменологічних дослідженнях свідомості має її власна онтологічна структура і її відповідність структурам життєвого світу людини. Проблема ставиться так: чи відповідають предметні форми свідомості і її смислові утворення певної «реальності». Після досить довгих дебатів і міркувань з цього приводу, досить поширеною виявилось уявлення про ізоморфізм світу, який сприймається людиною, структур свідомості, починаючи від форм чуттєвого споглядання і закінчуючи складними смисловими конструкціями і мови, її граматичних і смислових форм. Ізоморфізм світу – мислення (логосу) – мови

(сенсу), виражений таким чином, є методологічною і теоретичною базою герменевтичного дискурсу, вказує на його можливості і постійну прив'язку до реальної, живої людини. Цей принцип також лежить в основі і нашого розуміння герменевтики.

Онто-психологічній формі самого предмета як феномена, що виявлена і схоплена свідомістю безпосередньо в акті чуттєвого споглядання, відповідає чиста смислова форма предмета, що схоплює думку у відповідних мовних, смислових формах. Оскільки предметом для свідомості стає будь-яка річ, властивість, відношення або функція, то весь світ перетворюється для неї в наскрізну систему форм, як тих, на які безпосередньо спрямована активність свідомості, так і тих, в яких така діяльність завжди відбувається.

Форма предмета і його смислова форма, таким чином, виступають як кореляти, однак семантична дистанція між ними настільки велика, що вони розташовані ніби в різних герменевтичних горизонтах, або контекстах, і лише іноді, відповідно до якогось закону, який ще потрібно встановити, сполучаються одна з одною. Ця різниця, хоча і виявлена тільки теоретичним чином. Так, М. Гайдеггер у своїй роботі «Виток художнього торіння» створює модель смислової присутності речі [42]. Немає потреби говорити про те, наскільки мало цей створений смисловий об'єкт схожий на реальний предмет, що володіє власною якісною визначеністю, і, звісно, власною предметною неповторністю. Правильно і те, що ми не знаємо напевно, в чому полягає унікальність предмета поза всяким зв'язком з тим, хто пізнає і осмислює його, тобто із суб'єктом. Тим паче, що виникає спокуса і самого суб'єкта позначити лише тими інтенціями, які співвідносять, позиціонують його по відношенню до цієї предметності.

Предмет як інтенціональний, ноєматичний, смисловий феномен, що створений філософом, має не меншу визначеність, ніж реальний феномен, але в іншому відношенні. Будь-яка спроба описати річ у дусі кантіанства наштовхується на непереборні теоретичні труднощі, оскільки у цьому разі відбувається заміщення

форми предмета, тобто самого предмета в його первинному до-семантичному бутті, смисловою формою [42].

Річ, предмет, у тій мірі, в якій він взагалі є реальним, а також його ноематична форма, яка є смисловим корелятом речі, – непорівнянні в принципі. Можливість людської свідомості бажати зв'язку з цим і виявляти бажане, можна вважати або дивом, або небезпечною помилкою, настільки велика різниця між предметом і його смисловим наповненням.

Руйнування предметності до певної міри дає можливість по іншому поглянути на феномен, інакше його уявити, спробувати відкрити в ньому те, що раніше не помічалось, однак повне руйнування предметної форми, якщо таке взагалі можливе, є смисловою втратою для естетичної свідомості: втративши предметність, вона попадає в царину суб'єктивного свавілля, руйнується її ноематична структура. По суті, поза предметною формою свідомості немає сенсу говорити і про саму свідомість. Так само справедливо і те, що предметна форма в свою чергу може бути виявлена лише в інтенціональній структурі свідомості.

Людина часто сприймає свій контакт зі світом і процес сприйняття речей досить спрощено, вважаючи, що її органи відчуття дають їй безпосередній образ предмета. Тобто саме існування предмета перед нашим поглядом не викликає сумнівів, оскільки його наявність підтверджується повсякденною практикою. Ілюзія безпосередності і навіть свободи в сприйнятті реальності має чітку практичну спрямованість, оскільки звільняє нас від непотрібних сумнівів щодо дійсного існування об'єкта сприйняття. Людина не помічає і зовсім не повинна помічати, що її сприйняття опосередковується численними факторами: колишнім досвідом, який вказує нам на звичний образ реальності, семантичними установками, які змушують нас більш вибірково і прискіпливо ставитися до реальності, що сприймається.

По суті, свідомість проводить своєрідне подвоєння реальності, яке залишається прихованим від повсякденного погляду. Так виникають дві

взаємозалежні структури, які майже нічого не знають одна про одну. Показати, розкрити цей зв'язок і є завдання феноменології. У другому томі «Ідей», Гуссерль виділяє два полюси смислової діяльності і самого існування свідомості: полюс «Я» (Ich) і полюс Речі (Objekt) [69, с. 105]. Основні структури свідомості виникають саме при зіткненні останньої з предметом.

Необхідною і непомітною ілюзією свідомості щодо речі є уявлення про те, що вона споглядає предмет прямо і безпосередньо. Насправді, наше сприйняття не тільки з'єднує свідомість з предметом, а й є його презентантом, а значить посередником, ширмою, яка може приховувати справжній стан справ. З погляду феноменології, свідомість розглядає не сам предмет, а його відображення за допомогою сприйняття. Таким же чином формується і ментальний предмет, який існує в ноєматичній структурі свідомості і лише умовно відповідає реальному предмету. Так і полюс «Я» і полюс предмета самі мають досить складну структуру і це тільки в першому наближенні.

Для наших цілей достатньо вказати на принципове значення такої структури для формування необхідної дистанції для розуміння та інтерпретації складних смислових утворень. Якщо б свідомість мала безпосередній контакт з реальністю, герменевтика була б зайвою, а скоріше за все, і неможливою. Але навіть простіша діяльність свідомості продукує своєрідний смисловий розрив, який і є полем для герменевтичної рефлексії.

Жоден феномен, жодна річ в світі не має предметної форми в самій собі, поза сполучення з чимось іншим. Така ж і природа самої свідомості. Своєю власну предметність вона виявляє, лише стикаючись з зовнішнім, чуттєвим предметом. Окрім цього співвіднесення з предметом, свідомість і її продукти мають ідеальний характер.

У тому випадку, коли предмет, річ належить до внутрішнього досвіду свідомості, ми маємо справу з трансцендентальним об'єктом феноменології, тобто вже і не з феноменом власне, а з відношенням, що уможливорює будь-який

феноменальний об'єкт або досвід у власному значенні цього слова. Важливо відзначити, що Е. Гуссерль не заперечував того, що цей феноменологічний об'єкт є щось так чи інакше «виведене» з безпосереднього досвіду, – це не тільки позиція здорового глузду, але і всієї сучасної психології. Для людини, ким би вона не була, природно вважати, що факти свідомості з'являються лише як синтез тих чи інших сприйняття і переживань, які будують феноменальний образ речі як результат. Це може бути охарактеризоване як прояв природної установки свідомості, яка сама по собі цілком без'якісна, проте в ряді випадків закриває шляхи подальшого розгортання рефлексії.

Більш суттєвою характеристикою цього внутрішнього об'єкта, внутрішньої речі, є те, що остання лежить в основі будь-якого феноменального виявлення. Що це означає? Перш за все, важливо відзначити, що «лежати в основі» не означає в той же час «бути причиною». Причини, що виникають десь на кордоні «Я» і Миру, феноменальності гранично незрозумілі і можливо ніколи не відкриються людині. Не впадаючи в зайві спекуляції, Гуссерль залишає подібні питання поезії і теології. Зовсім інше турбує нас, коли ми хочемо порушити або вирішити питання про підстави нашого знання, зокрема про підстави чуттєвого споглядання. Самі ці підстави можуть мати різну природу, але частіше доводиться чути про підстави логічні і трансцендентальні. Розглянемо їх більш детально, оскільки в подальшому нам знадобиться досить ясне і чітке їх розмежування.

У загальному вигляді логічне і трансцендентальне, поряд з екзистенційним і трансцендентним є рівнями, на яких здійснюється будь-яка семантична інтерпретація реальних або віртуальних смислових відносин, фактів і процедур. При цьому істотно, що логічний рівень стоїть дещо осторонь від інших, які, в свою чергу, можуть бути розглянуті як специфікації метафізичного розгляду смислової реальності. Сама логіка як така метафізикою ще не є, хоча і підлягає метафізичній інтерпретації. Гуссерль неодноразово говорив про необхідність зв'язку між логікою і буттям, логікою і мовою, логікою і культурою.

Цікаво розглянути судження Е. Гуссерля про цей предмет. Так, в «Логічних дослідженнях» він каже, що логіка досліджує сферу, що належить до істинної, правильної науки, як такої, іншими словами, що конститує ідею науки, щоб, приклавши отриману мірку, можна було вирішити, чи відповідають емпіричні дані науки своїй ідеї, або в якій мірі вони до неї наближаються і в чому від неї ухиляються. У цьому логіка виявляє свій характер нормативної науки і усуває з себе порівняльний спосіб розгляду, властивий історичній науці. Поняття чистої логіки, як воно розвивалося досі, обіймає теоретично замкнуте коло проблем, які по суті належать до ідеї теорії. Оскільки жодна наука неможлива без пояснення з підстав, отже, без теорії, чиста логіка найбільш загальним чином обіймає ідеальні умови науки взагалі.

В межах феноменології наші слова важливі остільки, оскільки вони так чи інакше поєднують безпосередні споглядання і формують досвід свідомості в деяку єдність. Значення такої єдності важко переоцінити. Простежуючи потік явищ в іманентному спогляданні, ми переходимо від феномена до феномена, кожен з яких є єдність в потоці і сам є потоком, і ніколи не приходимо ні до чого, крім феноменів. Тільки тоді, коли іманентне споглядання і речовий досвід отримують словесне вираження, вони вступають у певні відносини з феноменом, який знаходиться в спогляданні як феномен і пізнана в досвіді річ.

Як саме феноменологія, що займається свідомістю і її актами, стає, вченням про буття і його апріорні, трансцендентальні основи. В різних моделях феноменології цей процес здійснюється по своєму, але ми можемо відзначити певні тенденції. Так, на ранньому етапі розвитку феноменологічних досліджень включення проблематики свідомості в онтологічні побудови відбувалося за допомогою аналізу проблем іменування, значення і сенсу, розуміння у Гуссерля і розгляду історико-культурних підстав мови і мовної діяльності.

На ранньому етапі розвитку феноменології мова цікавила Гуссерля переважно лише як операціональна система нашої свідомості, система значень і

смислів в яких відбивається і змінюється інтенціональна активність суб'єкта. Можна сказати, що загалом Гуссерль розділяє інструментальний підхід до мови, що зводиться до тези про те, що мова є формою і способом прояву активності свідомості, агент, який здійснює і направляє назовні цю активність.

Феноменологічний метод Гуссерля полягає, таким чином, у виявленні та описі поля безпосередньої смислової напруженості і пов'язаності свідомості і предмета, поля, горизонти якого не містять в собі прихованих, непроявлених як значення сутностей. Сама свідомість при цьому не є предметом, однак вона інтенціональна, тобто спрямована на предмет, що і робить можливим всю систему значень, причому, не тільки в логічному або лінгвістичному сенсі.

Свідомість і світ у Гуссерля не зводяться одне до одного. Звернемося до «Логічних досліджень»: «Психологічні логіки не помічають глибоко істотних і навіки незабутніх відмінностей між ідеальним і реальним законом, між нормативним і причинним регулюванням, між логічною і реальною необхідністю, між логічною і реальною основою» [19, с. 224].

Література як словесне мистецтво, доступне майстру, є не тільки вираженням і відображенням життя самосвідомості, але також і активним творцем останнього. Вона втілює в собі самостояння і самодіяльність свідомості, виступаючи найбільш розгорнутою системою рефлексії щодо людини і її якостей.

Феноменологія можлива лише в разі розкриття тих потенцій, якими володіє слово як значуща смислова річ. Про те, що слово саме є якась річ, завжди цілком зрима, чутна і відчутна буде сказано в останньому розділі нашого дослідження. Поки ж звернемо увагу на процеси формо- і сенсоутворення, що протікають в мові і свідомості як реальностях, переважно естетичних і герменевтичних, або принаймні таких, що вимагають інтерпретації. Важливо розібратися в цьому питанні саме тут, оскільки в подальшому ми будемо розглядати різноманітні форми смислу в їх взаємозв'язку і у відношенні до свідомості, зокрема і до герменевтичної свідомості.

Можна стверджувати, що якщо буття зовнішніх феноменів або речей як таких неведене, то немає причин сумніватися в наявності власного «Я». Отже, і речі достовірні лише остільки, оскільки вони перебувають у свідомості суб'єкта або оскільки вона на них звернена. Саме це і доводиться у концепції інтенціональності. Ця картезіанська установка на думку Е. Гуссерля лежить в основі феноменологічної редукції і самого феноменологічного методу. Метод Гуссерля полягає у виявленні й описі поля безпосередньої смислової напруженості і пов'язаності свідомості і предметного поля, горизонти якого не містять в собі прихованих, непроявлених як значення сутностей. Власне свідомість у Гуссерля непередметна, хоча інтенціональна, вона «спілкується» з предметом за допомогою створюваного нею світу значень. Отже, з погляду феноменології (досить дуалістичною в своїй основі), свідомість і світ незвідні одне до одного.

У творчості Гуссерля простежується складна тема розрізнення трансцендентальної феноменології від феноменологічної (ейдетичної) психології. Навіть феноменологічна психологія, яка здійснює ейдетичну редукцію, є, по Гуссерлю, «трансцендентально наївною», бо не досягає «коперніканського перевороту» від сенсу світу як «позитивної» даності, що характерно для будь-якої, навіть ейдетичної, психології, до суто трансцендентального за змістом «світу як інтенціональної Ноєми», що відповідає абсолютній або трансцендентальній феноменології, побудова якої можлива виключно внаслідок трансцендентально-феноменологічної редукції.

Тут ми маємо справу з певним ускладненням для застосування методу повної феноменологічної редукції Гуссерля, опис якого сам засновник феноменології іноді супроводжує доволі своєрідними епітетами, такими як, наприклад, необхідність «колосальних зусиль» для здобуття феноменологом необхідної «висоти методичного звершення». У Гуссерля вже й без того важка феноменологічна праця до того ж постійно атакується якимись «спокусами», що підштовхують феноменолога до «падіння» з настільки важко набраної феноменологічної

«висоти», тобто до повернення назад, у природну установку. Наприклад, у своїй підсумковій праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» [18; 65].

Гуссерль відводить цілий параграф докладного опису «труднощам розуміння справжнього сенсу здійснення тотального епохе», а також «спокусі його хибного розуміння». Філософ вказує на «ні з чим не зрівнянну своєрідність» тотального епохе, що має на увазі його неясність, причому «з самого початку». Тому перша спокуса, яка чатує на феноменолога, пов'язана зі зрозумілою «занадто людською» слабкістю завжди спрощувати свою працю, яка в цьому випадку стане мотивувати зниження зусиль для самого розуміння процесу редукції. Адже, виявляється, мало теоретично знати метод укладення «в дужки» психофізичного світу і навіть недостатньо мати намір його здійснити, необхідно, як досить слушно зауважує Гуссерль, зрозуміти, як це потрібно робити.

А це величезне додаткове і зовсім невдячне зусилля, бо воно не дає ніякого феноменологічного результату, а всього лише створює умови для здійснення адекватної дескрипції ідеаційного споглядання. І досвід дійсно підтверджує, що багато спроб здійснити *епохе* (навіть якщо спиратися на свій особистий досвід феноменологічної редукції) так і залишаються в межах буденної свідомості (тобто свідомості природної установки), ніколи не виходячи у сферу трансцендентального.

Спокуса для Гуссерля – стати на той чи інший помилковий шлях, який, звичайно ж, не призведе до мети, спокуса неправильного розуміння того, як повинно бути здійснено це епохе, – в чому можна досягти ясності вже заздалегідь. Більшість труднощів феноменологічної редукції пов'язані, на переконання Гуссерля, з «розумовими звичками вікових традицій, які зберігають силу, навіть якщо від них свідомо відмовляються». Маючи багаторічний досвід упровадження феноменологічного методу в філософську науку, Гуссерль констатує, що влада забобонів настільки велика, що трансцендентальне епохе і редукція вже протягом десятиліть підіймаються по щаблях свого розвитку, але при цьому було досягнуто

тільки те, що перші результати справжньої інтенціональної дескрипції з глибокими для їхнього змісту наслідками, переносилися в стару психологію.

Важко і навіть неможливо або небажано дорікати психологам, які не тільки за часів Гуссерля, але і в наш час слідують природній установці як базовому методологічному принципу, вихідної та кінцевої точки своїх досліджень. Сюди можна віднести не тільки інтроспективну психологію, але також і біхевіоризм, і психоаналіз, і сучасні когнітивні дослідження. Емпірична психологія просто не має вибору в цьому питанні. Можливо, справа не тільки у виборі, але і в тому, що у психолога, який вивчає емпіричні механізми психіки немає інструментів для здійснення трансцендентальної редукції і тотальної *epoche* (ἐποχή). Так само, як, наприклад, у математики немає інструментів для доказу етичних постулатів.

У цьому питанні, як це не парадоксально, феноменолог міг би знайти союзника в особі художника, поета, музиканта або в людині віруючий, наприклад, в буддисті, який, якщо відволіктися від численних культурних відмінностей, здійснює щось схоже на «відключення» природної установки свідомості, відмовляється від споглядання різномаїття речей і від надання їм статусу «реальності». При всіх відмінностях, такі установки і практики нагадують трансцендування феноменолога. Парадокс у цьому випадку полягає в тому, що феноменологія, в розумінні її творця, повинна була наблизитися до суворого наукового знання, здійснивши таким чином одвічну претензію філософії. Але в результаті, методи «суворої науки», навіть на думку учнів Гуссерля, стали все більше нагадувати особливий різновид еготеології. Подальша участь феноменологічного руху в теологічних дослідженнях, схоже, підтверджує цю тезу.

Також і поетична творчість в ряді випадків демонструє очевидне прагнення вийти за межі природної установки свідомості або ж взагалі за межі природності, демонструючи таким чином значний метафізичний потенціал поезії. Поет за допомогою натяків, недомовок, метафор часто піднімається на той самий трансцендентальний рівень, про який говорить феноменологія. Чи так це насправді,

чи ж ми просто зачаровані поетичними метафорами, їх красою і неоднозначністю? Можливо. Але правильно і те, що і Гуссерль використовує метафори, без строго їх обґрунтування. Чим же, як не метафорами є поняття «полюс Я» або «ноематичний горизонт», наприклад. І вже якщо ми порівнюємо поетичні та філософські метафори, то у нас навряд чи знайдеться чіткий критерій, якій же з них віддати перевагу. Більш докладно метафори в їх відношенні до герменевтики розглянемо в третьому розділі.

Нас у цьому разі цікавить перш за все значення феноменології для формування простору герменевтичного дискурсу. Інакше кажучи, як саме феноменологія «впускає» в себе герменевтику або як саме феноменологія перетворюється в герменевтику і теорію інтерпретації. Очевидно, що це відбувається завдяки підвищеній увазі до змістотворної діяльності свідомості, її тетичних актів і ноематики, тобто, власне, змісту, який присутній в феноменології швидше як неемпірична, трансцендентальна форма, отже, він не виражає ніякого конкретного змісту.

Тобто, сенс в феноменології – це перш за все можливість сенсу, навіть можливість будь-якого сенсу, оскільки Гуссерль позбавляє феноменолога можливості говорити про «дійсне» існування реального світу. Саме ця обставина ріднить феноменологію з теорією сучасника Гуссерля – Алексіуса Майнонга з його «дивною» онтологією або «джунглями Майнонга», де допустиме певне існування найдивовижніших об'єктів. Концепцію А. Майнонга розглянемо в цьому розділі слідом за Гуссерлем. Відзначимо тільки те, що Гуссерль зазначав близькість феноменології до теорії Майнонга, вказуючи лише на її надмірно психологічну орієнтацію.

Гуссерль звертає увагу на важливу характеристику природної установки як установки досвіду (*Erfahrung*). Те, що описувалося вище як «виявлення» чогонебудь навколо «Я», яке передує робити висновки мислення, є не що інше, як саме те, що називають «дослідно осягати» (*erfahren*). Тварина і донаукова людина,

перебуваючи в природній установці, за Гуссерлем, мають у своєму розпорядженні виключно те, що дослідно осягають себе самих, все речі, тіла і чужі «Я». Більш того, висловлювання, що описують даність установки досвіду, претендують на абсолютну очевидність «само собою зрозумілою» істини.

У природній установці з безсумнівною істинністю я висловлюю і бачу, що виявляю себе як такого, хто володіє тим-то і тим-то, як центр якогось оточення. З тієї ж очевидністю я впевнений, що там-то і там-то я неодмінно знайду дещо, тому, що «я єсьмь» і що світ є і т. ін. Іншими словами, досвід має свою правомірність, точніше, будь-який акт судження в природній установці «на основі досвіду» має свою цілком зрозумілу правомірність.

Саме через цю владу феномена очевидності досвіду людина займається емпіричною наукою. Ця наука, відповідно до твердих переконань Гуссерля, є наука природної установки, до якої перш за все відноситься фізичне природознавство, але також і емпірична психологія. Так само, як природознавство описує і пояснює фізичний світ за допомогою закону причинності, так і психологія в дусі того ж закону причинності пояснює і описує людські особистості з їх мінливими станами і актами і з їх мінливими схильностями (властивостями характеру і т.ін.). При цьому психологія ігнорує явища, в яких особи є собою і чимось іншим. Іншими словами, не відрізняється річ і явище речі. Річ – це фізичне, а не психічне. Але тому що досвід знає тільки один світ, оскільки душі суть саме душі тіл, то психологія, заснована на феномені абсолютної очевидності досвіду, без найменшого сумніву вбудовує психічне Я в межах об'єктивного часу, того часу, якому належить також і просторовий світ, що вимірюється за допомогою годинників та інших приладів. Це «Я» просторово-тимчасовим чином прив'язане до тіла, від функціонування якого залежать психічні стани і акти.

Так психологія природної установки зводить психічне «Я» до деякої речі, що має своє місце і тривалість існування серед інших речей просторово-часового світу.

Також важливим пунктом описуваної Гуссерлем природної установки, особливо актуальною на шляху пошуку сутності істинної «суворої науки», є відмінності як мінімум двох рівнів «наївного» пізнання: в емпіричній (власне природної) установці і, так званої, апіорній установці. Гуссерль звертає увагу на безперечний факт того, що природний світогляд (*Weltauffassung*), що охоплює емпірично доступне буття природи, не поширюється на предмети, що не мають наявного буття, як, наприклад, фігури чистої геометрії або числа.

Геометричні фігури як можливі форми чистого простору, а також чисті числа натурального числового ряду не є речами і ні в якому сенсі не є фактами природи. Виходить, що поряд з природою, світом фактичного просторово-часового даного буття (світом «емпіричним»), існують також ідеальні світи, світи ідей, які непросторові, нечасові, можна сказати, нереальні з погляду фактичного емпіричного буття. Разом з тим, ці «нереальні» ідеї, очевидно, є, як є числа в числовому ряду. Все це знову ж наводить на думку про близькість феноменології Гуссерля до теорії Майнонга, а також і Платона. Загалом зв'язок засновника феноменології з платонізмом є доволі цікавою історико-філософською проблемою. Один з російських феноменологів і дослідників герменевтики – Густав Шпет вказував на платонічну складову феноменології, більш того, таку, яка спроможна «очистити» і віднайти «справжнього» Платона. Гіпостазування платонівських ідей Шпет вважаю неоплатонічним і в особливості християнським перекрученням Платона, початим, взагалі, ще з легкої руки Аристотеля. Платонізм Гуссерля, на його погляд, тим і цінний, що він звільнюється, нарешті, від горезвісного існування, *resp.* бачення ідей в Бозі і, таким чином, колись ми доберемося до визнання справжнього Платона [44, с. 362].

Суб'єкти важливих наукових висловлювань, заснованих на ідеальних предметностях, нітрохи не «гірше» речей природи. Відповідно до цього Гуссерль говорить про необхідність знаходити відмінності між природною чи емпіричною установкою, з одного боку, і установкою не емпіричною, або апіорною.

3.1.3. Ноематичний горизонт свідомості – головне поле герменевтичної інтерпретації

Герменевтика, що наслідує феноменологію, є відкритою дискурсивною системою, механізмом, який розгортає сенс, мережу, що уловлює тонкі ноематичні зв'язки, які конгеніальні тетичній структурі свідомості.

На початку ХХ ст. бурхливого розвитку набули дослідження у царині логіки і методології науки, які з часом призвели до прискіпливого ставлення до мови і її впливу на формування людської свідомості та більшості культурних контекстів. Особливий внесок у дослідження цієї проблематики зробила феноменологія і близькі до неї мислителі. На нашу думку, для розуміння того, як формувалося проблемне поле філософської герменевтики, принципово важливо з'ясувати роль феноменологічного методу і, зокрема, роль засновника феноменології Едмунда Гуссерля (1859–1938) [17–20; 60–70]. Також важливою є роль Ф. Brentano (1838–1917) і А. Майнонга (1853–1920), ідеї яких мали безпосередньо впливали на філософський дискурс кінця ХІХ – початку ХХ ст., а в царині феноменологічної філософії мови – ідеї Антона Марті (1847–1914) [73; 74].

Для загального розуміння філософської герменевтики і її розвитку у Німеччині в останні два століття є принциповим усвідомлення того, що цей напрямок досліджень і царина філософського дискурсу розвивався під безпосереднім впливом феноменології.

Першою науковою працею, де більш повно представлений розвиток герменевтики взагалі і німецької герменевтики цього періоду є також робота учня Е. Гуссерля – Г. Шпета (1879–1937) «Герменевтика і її проблеми», що побачила світ тільки у 1989–1992 роках у збірках «Контекст». У подальшому вона була перевидана у зібранні філософських праць мислителя [43]. Г. Шпет розкриває проблемну царину філософської герменевтики, але скептично відноситься до її

загального значення. Він вбачає у герменевтиці допоміжну дисципліну, що знаходиться на перетині смислових полів філософії, філології, етнопсихології тощо. Такий підхід не можна вважати продуктивним для розуміння герменевтики як всеохоплюючої філософської теорії і, водночас, загальногуманітарної методології. Саме ця установка і є головною для цього дослідження.

Найбільш значний вплив на розробку герменевтичної методології в межах феноменологічної філософії здійснили концепція життєвого світу Гуссерля і метод інтенціонального аналізу. Останній використовувався Гуссерлем для дослідження свідомості як особливої сенсоутворюючої реальності. Можна говорити про особливу форму переконації установки від неактуального для розуміння матеріалу до актуального для розуміння, при якому виникає своєрідний суб'єктивний стан реципієнта, програмований цим текстом [64, с. 36]. Дослідник виділяє такі положення феноменології, які можуть представляти інтерес при розробці герменевтичної теорії розуміння: суб'єктивні, реальності, що опредмечені в культурі, які утворюють відкриту систему і при цьому піддаються типологізації; інтенціональні суб'єктивні реальності (сенси), тобто звернені на об'єкт, внаслідок чого дослідник замість обмеженого набору опредмечених ідеальних конструкцій повинен мати справу з необмеженим горизонтом опредмечених сенсів; суб'єктивні реальності, які можуть бути по-різному відрефлектовані в свідомості; вони можуть стати або предметом знання, або засобом реактивації власних переживань реципієнта, або засобом провокування нових переживань. Ці процеси можуть поєднуватися, бо вони виявляються в результаті різних технік розуміння, що діють одночасно в різних поєднаннях [64].

На сучасну герменевтику значною мірою також впливала гуссерлевська концепція життєвого світу, яка починає відігравати все більшу роль як своєрідна парадигма в усіх напрямках сучасної філософії. В. Бабушкін вважає, що «...герменевтика, взявши на озброєння концепцію життєвого світу, внесла в неї низку істотних коректив. Якщо феноменологія прагне розкрити апріорі соціально-

історичний світ крізь призму суб'єктивності, то герменевтика воліє займатися виявленням соціальних феноменів, вдаючись насамперед до мови. Сучасна філософська герменевтика використовує поняття життєвого світу найчастіше як загальний фон, називаючи його «світом розуміння», «людським світом», «мовним світом і т. п.» [3, с. 184].

Розглянемо феноменологічну структуру свідомості більш детально. Ця теорія Гуссерля викладена ним в «Ідеях – I» [67], що складають нині третій том «Гуссерліани». Другий том цієї праці, в якому описуються приватні проблеми феноменології, як це планував філософ, так і не був опублікований за життя автора, хоча був фактично підготовлений до друку і загалом справляє враження закінченого твору. У період, наступний за виданням першого тому праці «Ідеї», Гуссерль ще двічі викладає своє бачення феноменології та її основних аспектів: у праці «Картезіанські роздуми» (1931) [20; 66] і в роботі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936) [65; 18]. Незважаючи на ряд важливих відмінностей у викладі автором своєї позиції, ми будемо орієнтуватися на версію, викладену в двох томах праці «Ідеї».

Гуссерль з самого початку відмовляється вести розмову про «реальність» і «реальне» (Real), він говорить, що з радістю взагалі відмовився б від цього слова, якби знайшов йому заміну [67, с. 8]. Замість реальності він веде мову про світ, як повної сукупності можливого досвіду і традиційно розділяє науки на природні і науки про дух. Завданням же філософії є ідеація (Ideation) – те, що видивляється суті (Wesensschauung) або веде пошук чистих сутностей, даних в сутнісному спогляданні.

Гуссерль послідовно позиціонує свою теорію, як нову теорію свідомості і ейдетичну (тобто не емпіричну, яка є різновидом природних наук) психологію. Він каже, наприклад, що ця чиста сутність (reine Wesen) інтуїтивно втілюється не тільки в сприйнятті, але, в однаковій мірі і в продуктах фантазії [67, 16]. У всіх продуктах

фантазії ми можемо за допомогою ідеації углядіти вихідні, чисті сутності (Wesenoriginärererschauen), знаходячи їх у якомусь першоджерелі [67, 16].

Отже, феноменологічна свідомість займається спогляданням сутностей. Саме тому вона стає загальною онтологією і фундаментом для побудови приватних онтологій, що описують будь-які окремі буттєві регіони. Однак свідомість, що цікавить Гуссерля перш за все, як чиста свідомість («reine» Bewußtsein), вона ж – трансцендентальна свідомість, завдяки феноменологічній *epoché* формує разом з собою весь феноменологічний регіон (phänomenologische Region). Інакше кажучи, все, чим займається феноменологія, вся її предметна область, є не що інше, як корелят *чистої = трансцендентальної свідомості*.

Гуссерль широкими мазками накидає філософську картину життя свідомості і його долі в актах когітації. Він також розставляє акценти по ходу викладення своєї позиції, вказуючи на методичні, а по суті епістемологічні труднощі, які ми зустрічаємо при спробі дослідження свідомості і її характеристик: «Навіть досвід (переживання – Erlebnis) ніколи не сприймається в своїй повній єдності. За своєю природою – це річка, на яку ми можемо поглянути рефлексивно, по якій ми можемо плисти, лише від теперішнього моменту, а минулі моменти вже назавжди втрачені для сприйняття. Лише в формі ретенції (Form der Retention) ми володіємо свідомістю минулого або в формі ретроспективного спогаду» [67, с. 93–94].

Гуссерль рухається в межах картезіанської парадигми, коли робить заяви про безумовну даність кожному його власної свідомості і актів когітації. Він вважає, що в будь-якому потоці наших переживань є принципова гарантія нашого абсолютного існування саме тут. На його думку, це не може бути ілюзією, вигадкою, фантазією, оскільки, те, що нам мариться, може бути ілюзією, але наша свідомість, як те, що безпосередньо марить – не може бути фікцією або вигадкою.

Чужа свідомість дійсно може не існувати для мого досвіду проникнення (einfühlender – розуміння, емпатії, більшої чуйності). «Але моє співпереживання і моя свідомість взагалі споконвічно і абсолютно дані не тільки по суті, але і

екзистенційно». – «Aber m e i n Einfühlen und m e i n Bewußtsein überhaupt ist originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz» [67, с. 97].

Якщо існування речі за Гуссерлем не потрібне з необхідністю, воно – випадкове, як і весь світ, то чисте «Я» є абсолютним і необхідним полаганням, воно не може не бути – актуальність моїх переживань є абсолютна реальність [67, с. 98].

Свідомість у Гуссерля, що розуміється, як потік переживань, не потребує будь-якого реального буття. У той же час, світ трансцендентних сутностей немислимий без свідомості. Різниця між свідомістю і реальністю характеризується філософом досить своєрідно: «Між свідомістю і реальністю воістину зяє прірва сенсу» [67, с. 105]. Ця «прірва сенсу», можливо, є однією з кращих метафор для позначення можливості, завдань і самої суті герменевтичної філософії. Гуссерль, як ми бачимо встановлює безумовну первинність і абсолютність чистої свідомості, а весь світ при цьому розглядається лише як її корелят. Він постійно підкреслює цю думку, підходячи до неї з різних сторін, стверджуючи новий порядок речей або нове положення справ у феноменології, замість *ordo et connexio rerum* на чільне місце повинно бути поставлене *ordo et connexio idearum*, тобто замість світу речей феноменолога повинен цікавити порядок і зв'язок ідей.

Гуссерль відмовляє природі в детермінації нашої свідомості, яка у нього зовсім не потребує чого-небудь, крім самої себе: «Існування природи не може зумовити існування свідомості, тому що вона сама виявляється корелятом свідомості, вона конституює себе в зв'язках (контекстах) свідомості (Bewußtseinszusammenhängen)» [67, с. 109].

Не слід відразу ж приписувати творцю феноменології так званий суб'єктивний ідеалізм і мало не соліпсизм, як це іноді робилося. Справа в тому, що Гуссерль зовсім не має на увазі свідомість емпіричну, ту свідомість, якою володіє кожна людина і якою займається психологія. Наші почуття, надії, страждання та ін. – зовсім не первинні по відношенню до речей, навпаки, вони самі мають такий же

речовий характер. Все це дія або реалізація природної установки свідомості, яку феноменолог і повинен подолати.

Так, у Гуссерля свідомість конституює світ таким, яким вона ж його і сприймає, але в цьому разі вже не йдеться про створення, творіння світу в тому ж сенсі, в якому письменник пише роман або скульптор з безформної глини створює твір мистецтва. Світ – корелят свідомості, він конституюється і конструюється для самої свідомості як нескінченна потенція сенсу, саме об'єктивного сенсу, яким і займаються природничі науки. Найменше Гуссерль бажає нігілювання наук і наукового знання, згадаємо, що перш за все творець феноменології є професійним математиком і його першою науковою працею стала дисертація з математики «До теорії варіаційного числення». Мова тому не йде про заперечення науки, але про пошук місця філософії в ряду інших наук. Філософія в образі феноменології, як вважає Гуссерль, є такою ж ейдетичною наукою, як і математика, що відрізняється від останньої лише формою представлення знань.

Чиста свідомість у Гуссерля не має імені і прізвища, не страждає і не сподівається, по суті, вона сама є не що інше, як корелят платонівської ідеї, адже вона ейдетична, тобто ідеальна, за своєю суттю, вічна, абсолютна – кращого аналога ідеям Платона важко відшукати. Ми не дарма згадували в зв'язку з цим Г. Шпета та його оцінку Гуссерля як платоніка. Дійсно, Гуссерль стверджує свою ейдетичну свідомість без домішки неоплатонічної теології і, схоже, зовсім не прагне створити якусь его-теологію, адже мова у нього ніколи не йде про якийсь конкретне «Я» або свідомість конкретної людини, але навпаки, моя конкретна свідомість, лише тому є такою і взагалі лише тому можлива, що в своїй сутнісній основі є саме ейдетичною, причетною ідеї, є чистою надемпіричною свідомістю або висловлює ідею свідомості. Предмет феноменології – «чиста свідомість в її абсолютному самобутті» («...reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein») [67, с.107]. Це і є те, що залишається після здійснення феноменологічної редукції, непереборний

феноменологічний залишок (*phänomenologische Residuum*), який, як ми бачимо, нескінченно далекий від звичного психологічного розуміння свідомості.

Трансцендентальне вивчення свідомості – це не вивчення світу або окремих речей, все це «береться в дужки» і навіть не передбачається як умова існування чистої свідомості і її характеристик. При цьому, правда, філософ говорить про якісь переживання, але і вони мають у нього абсолютний характер: «...безмежне поле абсолютних переживань – основне поле феноменології» («...unendliche Feld absoluter Erlebnisse ist – das Grundfeld der Phänomenologie») [67, с. 107].

Що це за переживання і яка їхня природа – невідомо, в усякому разі, можна припустити, що мова йде про смислові характеристики свідомості, які, на відміну від його логічної структури, все ж мають відношення до екзистенції і людського ставлення до світу. Можливо, Гуссерль має на увазі, що сенс – це завжди також і якийсь переживання, відповідно, нескінченність смислового поля обов'язково означає і нескінченність потоку переживань.

Як відбувається конституювання сенсу і формування герменевтичного поля в феноменології? Перш за все стверджується пріоритет свідомості, а не реальності або природи: «Реальність і світ – це просто назви для певних дійсних смислів, а саме одиниць «сенсу», пов'язаних з певними співвідношеннями абсолютної, чистої свідомості, які за своєю суттю і надають сенс, наділяючи його достовірністю, а не інакше» [67, с. 120]. Ця позиція феноменології вже була розглянута раніше. При цьому, все, що укладається в дужки не стирається з дошки остаточно, воно проходить переоцінку, отримує певні індекси і знову стає об'єктом феноменології і, додамо, науки загалом, оскільки, на думку Гуссерля, вся сфера наукового знання повинна стати феноменологічною.

Важко сказати, наскільки дослідження хіміка або зоолога зміняться за своєю суттю, якщо вони вважатимуть свої об'єкти, наприклад, хімічні елементи або комах, лише корелятами чистої, трансцендентальної, ейдетичної свідомості. Швидше за все, методологія, що розробляється Гуссерлем стосується все тих же

наук про дух, гуманітарного знання і в цьому відношенні її значення важко переоцінити. Феноменологія дає своєрідний «доступ» до дуже тонкої внутрішньої емпірії нашої свідомості в її самих непомітних, дуже чутливих і все-таки – дуже важливих продуктах. У загальному вигляді ми називаємо це смислом, але зрозуміло, що мова йде про постійно здійснюються актах розуміння світу, самої людини, його життя, соціальності, культури та ін.

Сенс для феноменолога виникає перш за все через властиву свідомості інтенціональність. Оскільки свідомість завжди є свідомість чогось, то інтенціональність стає її невід’ємною властивістю, більш того, самою свідомістю. Для того, щоб не називати різними термінами продукти діяльності свідомості і її окремі моменти, Гуссерль вводить поняття *ноези* (Noese) і його численні похідні: «ноезіс», «ноетичне», «ноетичний момент» (noetisches Moment) і т. п.

Мова, звичайно ж, йде про діяльність розуму, який наділяє сенсом незліченні матеріальні кореляти свідомості, які завдяки цьому стають його власним матеріалом. Джерело цього терміну також **абсолютно з**, це найважливіше грецьке слово, що виражає саму думку і процес мислення і осмислення: $\acute{o} \nu\omicron\upsilon\varsigma$ – думка, розум, розум; здоровий глузд; душа, серце, сенс, значення; наприклад, $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{o} \nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\iota\epsilon\kappa\acute{o}\sigma\mu\eta\varsigma$ – розумовий початок, принцип мислення (у Анаксагора – світовий розум). Сюди ж можна віднести численні похідні, що описують розумовий процес і його результати:

- $\delta\iota\alpha\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ – мислення, думка: $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\alpha\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (Аристотель);
- $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ – думка, міркування, розум, свідомість, дух, зміст;
- $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$ – мислення, думка, розуміння;
- $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ – передбачення, промислення, провидіння;
- $\nu\omicron\acute{\epsilon}\omega$ – подумки уявляти, придумувати, замислювати, означати;
- $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ – умоглядний, розумоосязний;
- $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ – мислення, умогляд;

Гуссерль говорить, що поеза все ще залишається прив'язаною до матеріального і є його особливою ментальною трансформацією, обробкою. Але все ж поеза як форма протистоїть матерії – *hylé* (ὕλη) і, відповідно, гілетичному рівню: «феноменологічні міркування і аналізи, спеціально стосуються матеріального, можуть називатися гілетично-феноменологічними, а ті, що пов'язані з поетичними моментами, – ноетично-феноменологічними. Незрівнянно більш важливі і продуктивні аналізи лежать на боці ноетичного» [67, с. 196].

Отже, ми отримуємо два перших взаємопов'язаних рівня інтерпретації та осмислення: гілетичний, що стосується самого матеріалу чуттєвого пізнання, його чуттєвої, емпіричної, психологічної форми; і ноетичний рівень, на якому відбувається конституювання предметностей свідомості (*Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten*), поези наділяють душею гілетичне і з'єднуються між собою в різноманітно-єдині (*mannigfaltig-einheitlichen*) континіуми і синтези, які забезпечують всі види об'єктивних єдностей, які знаходяться в свідомості [67, с. 196].

Цим реальним даним ноетичного змісту свідомості слідує і відповідають дані корелятивного ноематичного змісту (*noematischen Gehalt*). Цей зміст – Ноему (Ноема), якою володіє все, що сприймається, мається на увазі і усвідомлюється, Гуссерль називає «сенсом» (*Sinn*), хоча підкреслює, що і це занадто загальне поняття [67, с. 203].

Ноематичний корелят, або просто Ноема, або сенс – щось усвідомлюване як таке, слідом за гілетикою і ноетикою, виступає третім рівнем розуміння і інтерпретації в феноменології. Цей сенс невіддільний від сутності предмета, він не може бути вилучений, усунутий або знищений, на відміну від реального предмета і, відповідно, від його сприйняття. Тут знову можна вказати на нездоланну прірву між матеріальними речами, складовими так званої «реальності» й ейдетичними, тобто ідеальними, сутнісними елементами світу.

Гуссерль чітко розрізняє ноєзіс і Ноему, вважаючи їх відмінність важливим елементом осягнення феноменологічного методу. Ноєзіс при цьому визначається як повне і конкретне інтенціональне переживання і його іменування, яке вказує на його найбільш істотні характеристики [67, с. 222].

Гуссерль проводить тонку дістинкцію між поняттями Ноєми і сенсу, вказуючи, що Ноєма має набагато більший об'єм: «Звичайно, те, що з'явилося як «сєнс» в нашому вибірковому аналізі, не вичерпує повну Ноєму. Відповідно, ноєтична сторона інтенціонального досвіду полягає не тільки в моменті фактичного «тлумачення» (*Sinngebung*), до якого «сєнс» виразно належить як корелят. Скоро стане зрозуміло, що повна Ноєма складається з комплексу ноєтичних моментів, що конкретний смисловий момент утворює тільки своєрідний необхідний основний шар, на якому, по суті, засновані додаткові моменти, які ми, отже, тільки в розширювальному сенсі називаємо смисловими моментами» [67, с. 206].

Це одне з найцікавіших положень гуссерлевської теорії, що відкриває значні можливості для подальшого розвитку. Ноєматичні акти, немов кокон, який обволікає все, що ми відносимо до нашого «Я», свідомості, самих себе. Переходячи від чистої гілетики до ноєзи і далі – до ноєматичних актів, формується загальне поле інтерпретації, навіть якщо окремі елементи цього поля не відбиваються в свідомості актуально. Сєнс як центр, ядро ноєматики формує її найбільш актуальні компоненти. Але, крім цього, існують периферійні сфери, які, між іншим, також мають єйдєтичний, тобто сутнісний і істотний характер.

По суті, ми маємо спільну герменевтичну модель, схему інтерпретації, що володіє значним євристичним потенціалом. Всі три рівні цієї моделі є взаємопов'язаними, але не в сенсі простої з'єднуваності або деталей будь-якого механізму. Ці рівні припускають один одного і створюють швидше єдиний організм, ніж конгломерат. Так Гуссерль пише про якийсь «вищої свідомої сфері» («höheren' Bewußtseinsphäre»), в якій «...в єдності конкретного досвіду, ноєзи багаторазово нашаровуються одна на іншу, відповідно до цього обґрунтовуються і

ноематичні кореляти. Тому що немає ноематичного моменту без специфічно пов'язаного з ним ноетичного моменту, це принцип всього, що встановлено» [67, с. 215]. Тому в судженнях, так само, як і в будь-яких інтенціональних переживаннях і станах, необхідно завжди розрізняти дві сторони – ноєзіс і ноєму. Будь-яка фундаментальна розробка понять також передбачає ці дві сторони. Логіка в цьому сенсі лише тому не герменевтична і не підлягає герменевтичній інтерпретації, що завжди розглядає пропозиції в суто логічному сенсі, оскільки не цікавиться Ноємою в повному складі (*vollen Bestand*).

Як можна зрозуміти цей інтерес до Ноєми «в повному обсязі» і що означає такий інтерес. Інтуїтивно зрозуміла відміна логіки і логічного аналізу пропозицій від того розгляду, який здійснюється нами при інтерпретації поетичного твору. Адже герменевтику цікавить перш за все область людських смислів, причому, в їх повному обсязі, так би мовити, в повній версії. Інша справа, що гуссерлевська метафора свідомості як «поток» не дозволяє нам претендувати на таку повноту. Як тільки ми зафіксуємо один ноематичний акт, він цієї ж миті перетворюється на інший, можливо, навіть – на свою протилежність. Свідомість і всі її компоненти, які так детально розглядає Гуссерль, виглядає таким собі Протеєм, невловимим і мінливим. Всі три шари чистої свідомості, описані як: *гілетичне – ноетичне – ноематичне*, і виглядають саме так, причому, ймовірно, це зовсім не проблема, точніше, проблема і ускладнення зовсім в іншому сенсі, ніж може здатися.

Ми не маємо права нарікати на плинність нашої свідомості, оскільки вона – це і є ми самі, а її невловимість – це і є її жива форма. Швидше за все саме в цій невловимості і, додамо, ідеальності сенсу лежить джерело нашої духовної і творчої активності, що створює матеріал для розуміння та інтерпретації.

Гуссерль, резюмуючи свій опис ноематичної структури, зазначає, що «Свідомість взагалі, будь-якого виду і форми пронизана радикальним розривом. По-перше, як ми знаємо, вона належить кожній свідомості, в якій чисте «Я» не живе з самого початку як «виконання», тобто не з самого початку має форму «*cogito*»

<...> В межах модусу *cogito* є дві можливості здійснення свідомості: до будь-якого *cogito* належить відповідна йому протилежність, таким чином, що в його Ноємі є точно відповідна їй противоноєма (*Gegennoema*) в паралельному *cogito*. <...> Це відповідає радикальній відмінності корелятивів: з одного боку, конституйоване ноєматичне вчинення, має характер незмінного, реального досягнення, з іншого боку – «проста думка» є точно відповідним досягненням. Реальне і змінене в ідеалі відповідають один одному абсолютно точно, і все ж вони не мають однакової природи. Щодо внесення змін до сутностей: аналог відповідає вихідної сутності як «тінь» від тієї ж самої сутності» [67, с. 259].

Таким чином, Ноєми досить складно організовані, наприклад, мають ієрархічну структуру. Так, Гуссерль говорить про Ноєми вищого порядку, в яких смислове ядро оточене новими тетичними (*thetischen*) характеристиками. Йдеться про цінності, модальності, оцінки своїх переживань тощо [67, с. 267]. Для Гуссерля будь-яка свідомість – *тетична* (*θῆσις* – встановлення, положення; цікаво також і *θετικῶς* – як основа, у вигляді припущення, твердження; або *θετικός* – встановлений як правило) або актуально, або потенційно. Якщо пов'язати це положення з потенцією свідомості як творця смислів, то можна відзначити її творчий характер і здатність вільного продукування своїх феноменів.

Завершуючи розгляд феноменології, слід сказати, що її вплив на формування герменевтики і сучасного герменевтичного дискурсу був визначальним. Перш за все це стосується підготовки теоретичної бази герменевтичного розгляду – створення сучасної філософської теорії свідомості, в якій відбилися найрізноманітніші новації цього періоду: досягнення інтроспективної психології, лінгвістичні дослідження початку ХХ ст., трансформація позитивістської філософії, розвиток і занепад неокантіанства і багато іншого.

Засновник феноменології не створив праці з відповідною назвою, хоча і в другому томі «Ідей» і в інших роботах пізнього періоду вже був намічений перехід до проблематики інтерсуб'єктивності, соціальних контекстів, тлумачення і т. п.

Проте саме розвиток феноменології був поштовхом і теоретичною основою подальших герменевтичних студій, перш за все, в роботах учня Гуссерля – М. Гайдеггера.

3.2. Онтопсихологічна складова герменевтики у концепції *so-sein* А. Майнонга

Розгляд становлення проблематики філософської герменевтики був би неповним і недостатнім без аналізу тих спроб інтерпретації смислових об'єктів, які здійснювалися в філософії на рубежі XIX–XX ст. Серед теорій, які до цих пір привертають увагу дослідників і викликають численні суперечки, слід назвати теорію предметів (*Gegenstandstheorie*) Алексиуса Майнонга (1853–1920) і ряд висновків, які з неї випливають.

Ця теорія, що вводить онтологічні сутності, надлишкові для звичних онтологічних побудов, і які деякі дослідники прозвали «джунглями Майнонга», зважаючи на їхню фантазійність і незвичайність, ґрунтується на припущенні, що можна думати як про існуючі про будь-які об'єкти, навіть якщо вони не існують в емпіричній реальності. За прикладами далеко ходити не потрібно, це і славнозвісна «золота гора» і персонажі міфології – кентаври, сирени, сильфи і т.ін., а також будь-які продукти художнього вимислу і фантазії.

Майнонг керувався тим простим припущенням, що якщо ми в змозі мислити такі феномени, значить, вони мають якийсь рід буття, певну характеристику присутності в реальності. Отже, Майнонг відрізняє буття речі, з огляду на яке вона є об'єктом думки, від її існування, яке є істотним онтологічним статусом, які приписуються звичайним предметам. Майнонг назвав такі неіснуючі об'єкти «бездомними». Філософ дотримується думки, що «існування» є просто властивістю об'єкта, так само як колір або маса можуть бути властивістю чого б то не було. Якщо прийняти погляд послідовників філософа, то слід визнати, що Майнонг

висловлював думку, що всі взагалі об'єкти «байдужі до буття» і що вони стоять «за межами буття і небуття». З цього погляду Майнонг прямо заперечує, що існування є власністю об'єкта. Якщо наслідувати цю, по суті, інтенціоналістську теорію, то об'єкт існує тільки як предмет, на який націлена увага суб'єкта, або предмет існує лише настільки, наскільки скоординований із суб'єктом.

Цей підхід так чи інакше має відношення до суперечок, які точилися в європейській філософії того періоду щодо значення і смислу висловлювань як в логіці і математиці, так і в межах природної мови. Споконвічна проблема сенсу, який ми знаходимо в словах, труднощі у віднесенні його до будь якого онтологічного регіону, самі ж сприяли появленню теорії Майнонга.

Особлива складність в інтерпретації та поданні гуманітарного знання саме і полягає в умовності та навіть нікчемності матеріальної форми слова і особливої насиченості його ідеальної форми, яким, в першому наближенні виступає сенс. У деяких випадках ці форми міняються місцями і тоді ми спостерігаємо гіпертрофовану матеріальність, яка втратила свій вихідний сенс, свій лектон, як у античних стоїків, наприклад, циклопічні пам'ятники давно минулих епох.

Майнонг створює свою онтологію (теорію предметів) з трьох базових рівнів: 1) буття, реальні предмети; 2) теоретичні предмети, наприклад, число; 3) so-sein – той самий «третій елемент», що складає сутність майнонгіанства. По суті, філософ пропонує більш детально розрізняти онтологічну і смислову предметність.

Теорія А. Майнонга намагається зв'язати подібні уявлення про майже неіснуючому, але так чи інакше важливому смислового об'єкті з сучасними психологічними теоріями та уявленнями. Класифікація знаково-смислових предметностей цілком порівнянна із загальною класифікацією предметів у А. Майнонга в їх більш розгорнутій редакції:

- Реальні об'єкти, тобто матеріальні речі, або такі, що виражають певне матеріальне відношення, процес або функцію (наприклад, дерево, людина, звук).
- Умовні об'єкти більш високого порядку (біосфера, мелодія).

- Ідеальні предмети, перш за все – математичні об'єкти (числа і т. п., відносини – рівність, відмінність).
- Можливі предмети, насамперед об'єкти вигадки і фантазії (золота гора, Одисей, Гамлет).
- Неможливі предмети (дерев'яне залізо, круглий квадрат та ін.).
- «Чиста предметність» (сутність, істина, річ у собі і т.ін.).

В цьому відношенні до цього дня цілком актуальна полеміка А. Майнонга з Б. Расселом. «Неіснуючий круглий квадрат існує». Майнонг пропонує дистинкції між існуванням як детермінантою буття і буття існуючим як детермінанта природи предмета. По суті, розрізнення між онтологічним і смисловим розумінням предметності. Слід поміркувати, наскільки насправді це різні речі, тобто всі розуміють, що це, дійсно, різні речі, але згадаймо Платона, який у своєму діалозі «Республіка» дає класифікацію регіонів буття, серед яких знаходиться місце чомусь майже неіснуючому – відображенням, ілюзіям, тіням та ін. [33].

Питання про «дивні» предметності є одночасно і питанням про істину і достовірність. Існує умовна класифікація суджень щодо достовірності, яка показує, які з них можуть бути піддані герменевтичному розгляду. Звичайно, це судження ноуменальні, теологічні (в умовному сенсі, зрозуміло) і нонсенс.

Філософ досить переконливо пояснює інтуїтивну необхідність введення подібних сутностей, більш того, він вказує, що наше мислення і свідомість, а також чуттєве сприйняття і емоції і без дозволу науки вже оперують такими об'єктами. Він відмічає, що метафізика, безумовно, повинна мати справу з сукупністю того, що існує. Але сукупність всього того, що існує все ж безкінечно мала із сукупністю предметів пізнання. Цей фактор часто не відображається в наших теоріях, оскільки люди зачаровані сукупністю того, що «дійсно» існує, а тому в нашому пізнанні ми часто принижуюмо значення недійсного. Недійсне трактується нами як чисте ніщо (тут можна згадати Аристотеля, або стоїків), або, точніше, як щось таке, що зовсім

не цікаве для нашого пізнання, або таке, що знаходиться на його периферії [29, с. 205].

Тут треба зазначити, що філософ не докоряє нашому пізнанню, його так би мовити генеральній лінії, його загальному тренду. Він не збирається ставити на один щабель галактики реальні живі організми з золотими горами і кентаврами. Але є така онтологічна царина, в якій всі ці умовні, вигадані, неіснуючі об'єкти мають свій сенс і своє існування. Крім того, мова йде не тільки про кентаврів. Ще є абстракції філософії, соціології, теорії культури, є об'єкти релігії, а також психічні і психологічні феномени, для яких існування означає «бути інтенціональним об'єктом». Наприклад, ми традиційно вважаємо, що наша планета існувала задовго до нашої появи на ній, що її існування не залежить від того, що ми про неї думаємо і чи думаємо взагалі.

Зовсім інша справа, коли йдеться про наші особисті сприйняття, почуття та інші психологічні характеристики і функції. Якщо я відчуваю любов до якоего предмета, тварини або людини, то не можна казати, що це почуття існувало до мене, без мене, замість мене і т. ін. Сам факт наявності почуття, сама інтенція, що наявна в будь-якій психологічній функції або процесі, вже і є самоствердженням, самодоказанням, вона є тому, що я так відчуваю.

Так можна сформулювати один з базових принципів інтраспекціоністської психології, але не тільки. Мова може йти про дуже широке коло реалій і сутностей, з якими мають справу гуманітарні науки і, насамперед, філософська герменевтика, проблематику якої ми зараз розглядаємо. Цей принцип такий: *критерієм існування вихідних форм психічного виступають свідчення самого суб'єкта психічної реальності.*

При цьому, такого роду свідчення зазначаються або як локалізовані в просторі, або носять позапросторовий характер. У першому випадку вони приймають екстраспективні, інтерсуб'єктивні форми, у другому – інтроспективні, інтерсуб'єктивні форми. Це не означає, звичайно, що таким чином ставиться під

сумнів існування інших форм (типів) реальності і інших способів виявлення психічної реальності. Це не означає також, що всі свідчення суб'єкта психічної реальності визнаються безумовно достовірними. Принцип евідентності вказує лише на можливість (і необхідність) структурування самої психічної реальності на основі певним чином заданих критеріїв і передбачає існування двох типів такого роду критеріїв, що відповідають двом типам пізнавальних установок: екстраспективної і інтроспективної.

Провідна особливість психологічного знання полягає в тому, що воно виникає як результат усвідомлення властивостей свідомості. У царині смислу виразно виявляється те, що воно є єдністю процесів об'єктивації і суб'єктивації, результат суб'єктивації (осмислення) попередньо об'єктивувати продуктів пізнавальної активності. Суб'єкт психологічного пізнання покликаний до того, щоб знаходити засоби і методи об'єктивації продуктів суб'єктивної активності, які відкривають можливість доказового інтроспективного знання. З цієї точки зору гуманітарні науки є об'єктивним знанням про суб'єктивну реальність. Точніше, прагнуть бути або претендують на такий статус своїх теорій. Але не менш правильним було б назвати їх суб'єктивним знанням про суб'єктивну реальність.

Гуманітарне знання – це не тільки певним чином систематизоване знання про смислову реальність, але одночасно і різноманіття взаємодіючих, а нерідко і взаємозаперечливих напрямів, кожний з яких претендує на найбільш адекватне зображення досліджуваної реальності. Різноманіття співіснуючих напрямів і сфер смислоутворення можна було б також розглянути як різноманіття типів саме психологічних знань. Саме це різноманіття виникає завдяки тому, що в різних напрямках пріоритетне значення надається різним джерелам отримання емпіричних даних, різним процедурам (методам) їх вилучення, різних способів тлумачення, інтерпретації (тобто герменевтичним процедурам) отриманої інформації.

Смислова реальність існує у формі понадорганічного буття живої істоти. Але в будь-якій живій істоті в процесі її життєдіяльності формуються психічні

механізми. Тому одна з фундаментальних проблем гуманітарного знання полягає у виявленні демаркаційного кордону між живими істотами, що володіють чуттєвим образом реальності, і живими істотами, що не володіють нею.

Смислові механізми загалом є похідними по відношенню до будови організму і формам його життєдіяльності. Однак встановити які-небудь однозначні залежності між будовою організмів і рівнем складності цих механізмів, що формуються на їх основі, ґрунтуючись на сучасних уявленнях, важко. Існує спокуса вважати, що складність ментальних процесів і поведінки живої істоти – прямо пропорційна її місцю в ланцюзі еволюції. Однак це викликає великі сумніви, а часто і зовсім суперечить фактам етології (науки про поведінку тварин). Так, поведінка кальмарів, восьминогів, багатьох видів птахів – має куди більшу складність, ніж, наприклад, поведінка польових мишей, хоча останні знаходяться набагато вище на еволюційних сходах.

Можна вказати на найбільш суттєві характеристики всіх смислових утворень і смислу як такого:

1. Предметність – процедура і результат будь-якого смислоутворення в принципі описується в тій же системі онтологічних категорій, що і механізм будь-якого реального процесу або акту життєдіяльності. Інакше кажучи, смислові об'єкти підлягають такому ж розумінню і визначенню за допомогою таких самих концептів, як і фізичні предмети. Смысл – невід'ємна частина системи функцій нашої свідомості і нашої мови, тому ми використовуємо ті ж самі мовні одиниці, як до опису вигаданих персонажів міфології і художньої літератури, так і до предметів, які сприймаємо за допомогою аналізаторів. Тобто в нас, наприклад, Шерлок Холмс, це чоловік, який ходить, розмовляє, грає на скрипці, і все це відповідає дійсності, хоча самого Шерлока Холмса ніколи не існувало в тому ж сенсі, в якому існує реальна, фізична людина.

Однак, на відміну від будь-якого іншого власне фізіологічного акту, кінцеві, підсумкові показники будь-якого смислу можуть бути описані тільки термінами

властивостей і відношень зовнішніх об'єктів, фізичне існування яких може бути ніяк не пов'язане з цими смисловими утвореннями і які становлять його зміст. Так, сприйняття або уявлення не можна описати інакше, ніж термінами форми, величини, твердості об'єкта, що сприймається. Думка може бути описана лише термінами ознак тих об'єктів, відношення між якими вона розкриває. Емоція – термінами відносин до тих подій, предметів або осіб, які її спричиняють, а довільне рішення або вольовий акт не можуть бути виражені інакше, ніж термінами тих подій, по відношенню до яких ці дії або вчинки відбуваються.

2. Суб'єктність – у царині смислоутворення залишається абсолютно прихованою вся внутрішня динаміка тих зрушень станів свідомості, які цей процес реалізують. Інакше кажучи, смисл майже підмінює, заміщує собою суб'єкта і сам виконує активну функцію.

3. Чуттєва недоступність – смисл є недоступним прямому чуттєвому спостереженню. Людина не сприймає ані своїх, ані чужих смислів, хоча їй безпосередньо відкривається предметна сторона смислу. Не можна спостерігати власний смисл, розумовий акт, емоцію, вольове зусилля – ми можемо спостерігати або форму, в якій дається смисл або результат його усвідомлення.

4. Спонтанна активність – на всіх рівнях формування смислу – від найпростішого розуміння до вищих проявів розумності і моральності – конкретні параметри цього акту не можуть бути безпосередньо виведені ні з психічних, ні фізіологічних даних, ні з соціальних впливів і стимулів. В активності смислоутворення немає жорсткої передумови та фіксованої програми і суб'єкт може діяти багатьма способами. Смислова діяльність – це прояв свободи.

5. Автономність – смислові утворення не мають свого «матеріалу», ні психічні процеси, ні мовні структури, ні мовленнєві засоби самі по собі не містять смислу. Останній розплесканий між всіма цими засобами, функціями і процесами і є невловимим залишком діяльності цілісного суб'єкта.

Резюмуючи можна відзначити, що концепція А. Майнонга принципово важлива для розуміння складних механізмів психіки людини, там, де ми маємо справу з мисленням, свідомістю, усіма тими процесами, які відповідають за акти смислоутворення, а отже, і за процедури інтерпретації і розуміння.

Ще більш переконливим Майнонг стає, коли ми починаємо розглядати безпосередньо саму свідомість і її продукти. Безперечно, свідомість – найважливіший об'єкт сучасних гуманітарних наук, особливе формоутворення, що відповідає за отримання, обробку, зберігання і використання інформації про реальність, побудову поведінкових моделей, використання мови та інших символічних систем. Особливою характеристикою свідомості є специфічне переживання його носієм своєї суб'єктивності, індивідуальності і унікальності, особливе і навіть парадоксальне протиставлення свідомості і всього іншого світу. У певному відношенні свідомість є синонімом нашого розуму, нашої ментальності, мислення, нашого Я, нас самих. Тільки свідома істота може бути визнано рівним людині і тільки свідома людина є для нас повноцінним носієм самої людяності, здатним відповідати за свої вчинки. Ведуться давні і малопродуктивні суперечки про те, чи мають свідомість тварини і чи можуть технічні пристрої володіти свідомістю. Це робить актуальним питання про критерії свідомості, а також проблему суб'єктивності, самосвідомості, несвідомого.

Свідомість, як і сенс, ми визначаємо швидше інтуїтивно, все що про неї можна сказати, що вона – результат інтроспекції, фантазій і домислів. Але хіба не можна сказати, що більшість з перерахованих властивостей дійсно притаманні свідомості? Щось же ми маємо на увазі під цим словом. Один з найбільш незручних об'єктів для «наукової» психології, яка нерідко прагне елімінувати те, що не в змозі пояснити.

Саме така доля спіткала продукти свідомості, тобто вигадані, неіснуючі або майже неіснуючі феномени. Неважко помітити, що саме ці неіснуючі сутності і є законним і найбільш важливим предметом герменевтичної свідомості.

Принципове значення теорія А. Майнонга набуває у світі того, що значна частина смислоутворень виникає не тільки під контролем свідомості, але і поза нею. Проблематика несвідомого і його ролі у формуванні сенсу – наскрізна тема сучасної психології, як на рівні буденного знання, так і з моменту появи її наукової форми. Особливо слід відзначити участь у цьому процесі своєрідної популяризації несвідомого релігійних доктрин і значення повсякденного досвіду. У певному сенсі, феномени несвідомого: сновидіння, галюцинації, фантазії, інтуїція, творчість так чи інакше фігурують як основні об'єкти розгляду в дослідженні художньої творчості, мистецтва загалом і мають неабияке значення для розуміння механізмів смислоутворення, що саме і є цариною герменевтичного дискурсу.

Дослідження несвідомого традиційно пов'язується з розвитком психоаналізу З. Фрейда і його розумінням сексуальності, а також його числених послідовників, хоча багато авторів і психологічних шкіл брали участь в цьому процесі: Отто Вейнінгер (1880–1903); Магнус Гіршфельд (1868–1935); Хевлок Елліс (1859–1939) тощо. Варто також згадати і сучасні когнітивні дослідження.

Справедливості заради слід зазначити, що незважаючи на майже абсолютну популярність цієї проблематики, існують скептики, які заперечують саму наявність несвідомого в тому сенсі, в якому воно розглядається в психоаналізі – як визначальних і в той же час неусвідомлюваних мотивів людини.

Дійсно, феномени несвідомого – сновидіння, фантазії тощо. Все-таки усвідомлюються, оскільки без ментального самозвіту суб'єкта взагалі не можуть бути представлені, а отже і не можуть бути розглянуті дослідником, тобто ці феномени без усвідомлення їх носія просто не існують.

Крім того, для мене недостовірно, що у мене є мотиви, яких я зовсім не усвідомлюю і для виявлення яких необхідна якась особлива психотехніка, якою і є психоаналіз. Правда, в цьому разі мова може йти лише про дорослу і здорову людину. Адже дитина може дійсно не усвідомлювати джерела своєї поведінки або творчих актів. Наприклад, у малюнку сім'ї або неіснуючої тварини може

відображатися прихована незадоволеність ситуацією і при цьому буде відсутнє чітке усвідомлення останньої, включаючи її вербалізацію.

Критики психоаналізу говорять про те, що дана теорія сама продукує феномен несвідомого, інакше кажучи, несвідоме в тому сенсі, в якому про нього говорять психоаналітики, є артефактом, тому не є настільки ж очевидним об'єктом, якими є свідомість, емоції у відповідь можна було б заперечити, що і ці останні в значній мірі є науковими (і не тільки) конструктами, що відображають наші ментальні уявлення про власну психіку або ж позначеннями деяких аспектів поведінки (моделей поведінки), тобто просто концептуальними конструкціями або схемами.

Серед недоліків всіх подібних теорій відзначають їх холізм (що взагалі може бути і цінністю і недоліком). Так, суспільність з погляду психоаналізу виглядає як система репресивних форм, завжди ворожих по відношенню до людини. Це відноситься в значній мірі і до культури в усіх її проявах: релігія, мистецтво, наука, моральні цінності тощо. Своєрідне протиріччя: те, що нас формує і без чого ми не могли б відбутися як особистості, є могильником нашої індивідуальності і свободи. Такий підхід вимагає, як мінімум, коригування, що і було зроблено в подальшому розвитку.

Відносно вигаданих сутностей теж можна сказати, що вони є найважливішими об'єктами герменевтики, і теорія А. Майнонга хоч і не є герменевтичною за своїми ознаками, але відкриває шлях до розгортання герменевтичного дискурсу. Визнання за всіма об'єктами відчуття, мислення і емоцій певної реальності дає можливість розглядати їх як смислові даності, що створюють сам суб'єкт і є цеглинами для побудови цілого нашої культури. Остання переповнена недостовірними і неіснуючими сутностями, серед яких і сама свідомість і сутність, і ентелехія Аристотеля, і кантівська річ сама по собі, і поняття свободи, совісті, справедливості і ще безліч дуже важливих речей. Неважко помітити, що виникнення і саме існування філософської герменевтики можливе лише при умові наявності подібних речей, інакше їй нічого було б інтерпретувати.

Такий характер нашою мови і того сенсу, який формується завдяки їй, породжує безліч важливих і не дуже важливих, так би мовити, неіснуючих речей, які і становлять ейдетичне тіло людської культури.

3.3. Герменевтико-феноменологічний проект екзистенціальної філософії М. Гайдеггера

3.3.1. Аналітика *Da-sein* в його антропологічно-герменевтичному сенсі

В цьому підрозділі ми розглянемо ключове поняття філософії Гайдеггера як підґрунтя для здійснення герменевтичного дискурсу. Напевне, що *Dasein*, сама присутність в її розгортанні як сущого, відкривається як певне передрозуміння і створює таким чином герменевтичну ситуацію. Це виступає як принципова передумова для створення будь-якої можливої герменевтики, оскільки в механізм самовиявлення і розгортання модусів присутності вбудована сама можливість розуміння. Остання здійснює себе як незкінчену потенцію сенсу, що реалізується на трьох основних рівнях герменевтичного дискурсу: онтичному, онтологічному та рівні фундаментальної онтології.

Наша мета – розглянути передумови формування методу герменевтики М. Гайдеггера в період створення ним своєї ключової роботи в 1927 р. і до початку так званого «повороту», здійсненого в середині 30-х рр. Ми піддаємо аналізу ключової екзистенціал і, без перебільшення, – своєрідний символ всієї філософії Гайдеггера – поняття *Dasein*, слово, настільки навантажене смисловими ремінісценціями, що саме його розуміння стає проблемою. Разом з тим, не викликає сумніву, що саме в процесі розгортання сущого, що розуміється, як людська присутність, відбувається формування структур розуміння, навіть, якщо мова йде про його невиразну і невизначену форму.

Дана проблема вже давно так чи інакше розглядається дослідниками філософії Гайдеггера, які небезпідставно вбачають у структурах присутності ключ до розуміння своєрідної антропологічно орієнтованої онтології філософа. У загальному вигляді на це джерело своєї філософської герменевтики вказував вже Г.-Г. Гадамер [49].

Сучасні автори закономірно прагнуть зв'язати герменевтику Гайдеггера з його онтологічної аналітикою. У зв'язку з цим слід згадати роботи В. Блетнера (W. Blattner) [45], М. Гелвена (M. Gelven) [50], Г. Ксіропаїдіса [80]. Оригінальну спробу розглянути герменевтику Гайдеггера в зв'язку зі східними практиками інтерпретації здійснив W. Zhang в своїй монографії 2006 р. [81]. Відзначимо також дослідження герменевтики Гайдеггера Є. Фальова [36]. Узагальнюючий аналіз розвитку герменевтичної позиції Гайдеггера дає також Е. Тісельтон [35].

Дуже важливо розуміти, що загальний підхід до реконструкції герменевтики Гайдеггера не може обмежуватися розглядом структур Dasein в онтичному горизонті. Для більш повного аналізу присутності слід звернути увагу на власне онтологічне і фундаментально онтологічне (Fundamentalontologische) вимірювання, в яких герменевтика Гайдеггера знаходить своє найбільш повне втілення. Це підтверджується тією обставиною, що Гайдеггер послідовно розширював предметну область свого методу герменевтики. Ранній Гайдеггер говорить про герменевтику фактичності (Hermeneutik der Faktizität), в «Бутті і часі» про аналітику Dasein, потім з'являється герменевтика Ніщо (Was ist Metaphysik) [58]. Нарешті, після «Повороту» з середини 1930-х рр. філософ присвячує свої роздуми «буттєвої історії» (Geschichte des Seyns) [див. 59].

У цьому підрозділі ми розглянемо, як аналітика присутності розгортається в полі герменевтичної інтерпретації передусім в ключовий роботі Гайдеггера «Буття і час». В полі зору буде знаходитись насамперед вихідний німецький текст цієї праці. При цьому не можна обійти мовчанням той досвід перекладу, який був проведений В. Бібіхінім [6; 40], оскільки саме з ним пов'язане розуміння філософії

Гайдеггера цілим поколінням вітчизняних читачів. Не ставлячи за ціль тотальну критику всього перекладу загалом, відзначимо все ж таки ті неясності, які ускладнюють розуміння цього тексту.

Уже у вступі, кажучи про експозицію питання про сенс буття, Гайдеггер піднімає проблему про структуру питання про буття (Seinsfrage). Гайдеггер вводить своє відоме Dasein, як синонім Seienden – існуюче, суще, даність; Dasein дається в дужках після Seienden. У перекладі Бібіхіна Seienden – «певне, суще», але в цьому разі, швидше за все, мова йде про якесь суще, просту даність. Dasein, звичайно, і присутність теж, але також і даність, і існування, те що якимось стається. При цьому, da – тут; там; ось. Da – наявність, присутність, безпосередність (у Гайдеггера). Згадаймо, що Dasein у Гегеля – буття, існування, людина; наявне буття; у Канта, Фіхте, Шеллінга – емпірична наявність речі або особи; предметний, речовий, реальний спосіб буття.

Гайдеггер вказує, що «Sein ist jeweils das Sein eines Seienden» – «Буття є всякий раз буття суцього». Можна сказати також: в кожному разі, чи взагалі – відповідно, в значенні «завжди» [56, с. 9].

Також характерний відразу ж усталений зв'язок суцього як присутності з екзистенцією: «Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer urdendwie verhält, nennen wir Existenz» – «Саме буття, до якого присутність може так чи так ставитися і завжди якимось поставилося, ми називаємо екзистенцією» [56, с. 12].

Тобто моя Присутність (Dasein) у бутті не може обійтися без ставлення до самого цього буття і це створює буття екзистенції. «Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein» – «Присутність розуміє себе завжди зі своєї екзистенції, можливості його самого бути самим собою або не самим собою» [56, с. 12]. Після «себе» можна додати «самого», а також в кінці фрагменту: бути самим собою чи не бути самим собою.

Ці можливості Dasein або вибирає саме, або виявляється в них мимоволі, або виростає серед них.

Для уявлення про герменевтичну ситуацію, яка продукується розглядом Dasein, принципове значення має таке міркування Гайдеггера: «Узята предметно-змістовно, феноменологія є наука про буття суцього – онтологія. В цьому поясненні завдань онтології виникла необхідність фундаментальної онтології, темою якої є онтологічно-онтичне особливе суще, сама присутність, а саме так, що ставить себе перед суттєвою проблемою, питанням про сенс буття взагалі. З самої розвідки видно: методичний сенс феноменологічної дескрипції є тлумачення. Λόγος феноменології присутності має характер ἐρμηνεύειν, тобто герменевтики, через яку буттєва тямущість, що належить до самої присутності, сповіщає про власний сенс буття і головні структури свого буття. Феноменологія присутності є герменевтика в споконвічному значенні слова, що означає заняття тлумаченням. Оскільки ж через розкриття сенсу буття і основних структур присутності взагалі встановлюється горизонт для будь-якого подальшого онтологічного дослідження, ця герменевтика стає разом і «герменевтикою» в сенсі розробки умов можливості всякої онтологічної розвідки. І оскільки нарешті присутність володіє онтологічною перевагою перед усім суцим – як саме суще в можливості екзистенції, герменевтика як тлумачення буття присутності отримує специфічний третій пункт – розуміючи філософськи, первинний сенс аналітики екзистенціальної присутності. У цій герменевтики <...> наявне те, що може бути названо «герменевтикою» тільки в похідному значенні: методологія історіографічних наук про дух» [56, с. 37].

Гайдеггер протиставляє традиційній аналітиці буття, яка спирається на мережу категоріальних конструкцій, свої топоси-екзистенціали, що представляють виявлення, модуси або експлікації Dasein. Справа в тому, що екзистенціал за визначенням має відношення до людини і її буття, до цього самого Хто. Категорії, або роди суцього, за Аристотелем, звичайно, спочатку ніби безособові, але

стверджувати, що вони принципово не мають відношення до людини і її існування та вимагають введення екзистенціалів, було б помилково.

Але ж категорії Аристотеля відносяться до всього суцього або до всіх родів суцього без вилучення і до всяких способів його опису.

Цей пункт завжди викликав чимало запитань читачів і критиків Гайдеггера. Яка природа екзистенціалів і в чому полягає їх відмінність від категорій? Нам вбачається, що екзистенціали якраз і виражають те семантичне ядро або ж окреслюють те смислове поле, яке і є омріяним герменевтичним об'єктом. Категорії створюють понятійну основу, каркас філософії, якщо вона претендує на пізнання наявного буття в його об'єктивній відстороненості від суб'єкта, який пізнає його специфікації.

Але суб'єкт ніколи не надається нам як сторонній персонаж, із яким ми вже повністю розібралися. Навпаки, він сам є проблемою або навіть згустком проблем, як екзистенція, яка вже стає полем для принципово нового дискурсу, який сам проголошує і підносить себе як герменевтика.

На відміну від класичної герменевтики, орієнтованої багато в чому на ідеал об'єктивного розуміння, Мартін Гайдеггер звертає увагу на первинність самого феномена розуміння. У праці «Буття і час» Гайдеггер порушує питання про дійсність навколишнього світу, який головним чином належить самій людині. Людину не можна уявити як якийсь цілком відокремлений від світу суб'єкт пізнання, який теоретично пізнає світ як об'єкт. Конкретна людина як Dasein – є початкове буття в світі. Людина без її ставлення до світу неможлива.

Гайдеггер описує два способи початкового буття-в-світі: *Bendlichkeit* – те, що знаходять, налаштованість, безпосередність свідомості, і *Verstehen*, тобто розуміння, буття як можливість. Таким чином, мова йде про феномени, що лежать в основі всіх теоретичних і практичних дій: людина в безпосередності свого буття-в-світі вже заздалегідь розуміє своє становище в ньому. Розуміння має дві істотні характеристики. Воно має структуру проекту (*Entwurf*) і занедбаності

(Geworfenheit), яка передбачає неминучість відповідальності за своє існування. Для людини не існує твердих, запропонованих природою цілей, а сама вона не є готовою істотою, здатною зрозуміти речі у всій їх визначеності. Людина швидше являє собою відкриту майбутньому істоту. Саме ця істота задає для себе простір свободи дій і можливостей. Таке задавання і є проект, а те, що людина проектує, є сенсом, в світлі якого стають зрозумілими всі речі. Таким чином, поняття проекту маніфестує для Гайдеггера ідею, що людина сама визначає план свого життя, і тільки в світлі цього проєктованого сенсу речі стають для людини зрозумілими.

Розуміння світу не визначене раз і назавжди, але залежить від мінливих проєктів. До структури початкового розуміння відноситься і занедбаність, неможливість для людини абстрагуватися від власного буття. Її буття, та його походження передують йому і визначають сутність екзистенції. Ми визначені в нашому розумінні нашим минулим. Таким чином, розуміння не може існувати без запобігаючого розуміння. Таке розуміння самого розуміння виключає будь-які претензії на універсальну й абсолютну істину.

Істина завжди пов'язана з початковою відкритістю світу. Гайдеггер неодноразово підкреслює, що не слід змішувати поняття Dasein з суб'єктом: Dasein безумовно об'єктивно існує, мова йде про людську істоту, залучену в світ.

Через виявлення екзистенціальної структури Dasein людина може знайти сенс буття. Ці структури називаються екзистенціалами. Як спосіб існування людини, екзистенціали передують категоріям і поняттям. Таке передування лежить в основі феномена розуміння і є його передструктурою.

Наступним моментом герменевтики суцього є його тричастинний поділ. По-перше, на царину онтичного, що належить до сфери інтерпретації суцього. Це розгортання і розуміння суцього в його власних межах, певне передрозуміння, смутна зрозумілість буття, що притаманна людському існуванню. Це представлене як розгортання екзистенціалів суцього, його присутність (Vorhandenheit), його буття в світі (In-der-Welt-sein), серед яких виділяються його основні структури і

визначення: підручне (Zuhandenheit), безособовість, страх і турбота. У цьому аспекті суще розглядається ніби з погляду себе самого, ще не знаючи про свою власну долю, яка відкривається йому у тимчасовості. Сущє переживає падіння, занепад (Verfallenheit), що означає приреченість і розчинення в світі, в бутті з іншими через чутки (Gerede), цікавість і двозначність.

Другим етапом розгортання сущого є його перехід в онтологічний вимір, пов'язаний з усвідомленням тимчасовості. Сущє інтерпретується з погляду буття (Sein) і є для нього основою для герменевтичного розгляду. У цьому пункті буття протистоїть Ніщо, як його протилежність. Нарешті, третім етапом герменевтичного розгортання можна вважати розгляд екзистенції з погляду фундаментальної онтології, яку Гайдеггер позначає як буттєво-історичний вимір (Seynsgeschichte), вводячи особливе написання – Seyn, що є застарілим для сучасної німецької мови. Цей термін Гайдеггер починає використовувати в середині 30-х рр., зокрема, у своїй збірці «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» [59]. У цьому аспекті Буття не протистоїть Ніщо, але включає його в себе, як визначальний сенс.

Для Гайдеггера час не щось окреме, або додаткове до буття, не те, де і в чому це буття реалізується, не деяка апріорна умова (нехай суб'єктивна або трансцендентальна – як у Канта). Для Гайдеггера буття і є час, відповідно, час і є буття (Seyn ist «Zeit»).

Час Гайдеггер бачить як Seynsgeschichte, тобто розгортання буття в часі, при тому, що буття мислиться не як щось окреме, що розгортається в часі, але як сам час. Однак це не час в природно-науковому розумінні (апріорний модус існування об'єкта) і не історія гуманітарних наук (як щось людське – сукупність людських діянь, відповідей на виклики, де суб'єктом виступає людина і людське). У часі як Seynsgeschichte не може бути ні самотійного об'єкта, ні суб'єкта. Діячем Seynsgeschichte є саме буття, воно ж і є час. Це буття (Seyn) відноситься до самого себе і до сущого (Seiende), розгортаючись як час. Слід сказати, що мова йде про

буття як *Seyn*, а не про буття як *Sein*. Тобто час Гайдеггер розуміє *фундаментально онтологічно*, а не тільки онтологічно.

Цей аспект герменевтики Гайдеггера, тобто питання про співвідношення понять *Sein* и *Seyn*, є ще досить не розкритим питанням. Немов зачаровані роботою «Буття і час», дослідники вкрай неохоче рухаються далі, розуміючи чи не буквально назву хайдеггеровської збірки «Стежки, які нікуди не ведуть» (як це переклали на французьку). Між іншим, це – п'ятдесят років філософської роботи вже зрілого філософа, який багато в чому переосмислив свої перші кроки. Питання про буття було поставлено, але не вирішене.

Починаючи з 1931 р., філософ час від часу використовує застарілу форму написання слова *das Seyn* – буття, щоб підкреслити ізначальність і фундаментально-онтологічне розуміння буття, на відміну від його традиційної і помилкової «онтологічної» інтерпретації.

Як точку відліку використаємо судження видавця і коментатора Гайдеггера Фрідріха-Вільгельма фон Херманна (нар. 1934 р.) в його післямові до видання Heidegger M. Beiträge: «Чергування способу написання *Sein* і *Seyn*, навіть якщо в його основі лежить явно виражена відмінність у значенні, Гайдеггер не дотримується послідовно. У цитатах я приймаю оригінальне гайдеггерівське написання, однак проводжу таку відмінність між *Sein* і *Seyn*: якщо мова йде про буття взагалі або з перспективи *Da-sein*, як в «Бутті і часі», то я пишу *das Sein* (буття); якщо ж мова йде про самостійне, «звивисте» Буття, з перспективи якого розглядається все суще, включаючи і *Da-sein*, то я пишу *das Seyn* (Буття)» [59, с. 516].

Іноді при перекладі цю різницю передають так: буття і Буття – *Sein* / *Seyn*. Згадаємо також, що *Das Wesen* – сутність; від *Wesan* – стара форма дієслова «бути». Відмінювання дієслова-зв'язки *sein* – бути має в мовах індоєвропейської системи суплетивний характер, тобто різні форми дієслова утворюються від різних коренів.

Буття – Das Sein – віддієслівний іменник. Наведемо приклад із старонімецької мови:

– **sin** *st. M.*, Sinn, Verstand, Vernunft, Gedanke, Geist, Einsicht; Erkenntnisart; Bedeutung; Verlangen, Herz, Gemüt; s. haben ze, den Sinn richten auf; in s. nemen, sich dazu verstehen [сенса, розуміння, розсудок, розум, думка, дух і т. ін.].

– **sīn**¹, siin, sēn *Poss.-Pron.*, sein; durch sīnen willon, seinetwegen [його, свій, своє]

– **sīn**², siin, syn *an. V.*, sein, werden, geschehen, sich ereignen, kommen; vorkommen, da sein, vorhanden sein; (Бути, ставати, робитися, той самий випадок, бути чимось тощо) [79].

Одне з пояснень суті поняття буття як *das Seyn* дається в есе «Подолання (ліквідація) метафізики» (*Überwindung der Metaphysik*): «Denn» Welt «im seynsgeschichtlichen Sinne (vgl. Bereits »Sein und Zeit«) bedeutet die ungegenständliche Wesung der Wahrheit des Seyns für den Menschen, sofern dieser dem Seyn wesenhaft übereignet ist».

«Бо «світ в буттєво-історичному сенсі означає безпредметну сутність істини буття для людини, оскільки вона, по суті, передана буттю» (*Überwindung der Metaphysik*) [58, с. 91].

Таким чином, є три виміри, три послідовних шари в аналізі буття (і три види історії, відповідно, три форми розповіді про буття):

– **онтичне**. *Da-sein*, що розглядається в його власній перспективі як суще (*Seiende*);

– **онтологічне**. Буття (*das Sein*), що розглядається з перспективи *Da-sein*. *Sein* – буття як суще, як сутність сущого. *Seienden*, тільки більш високого порядку. Метафізичний підхід – *Sein ist das Seiende nicht*.

– **фундаментально-онтологічне** (*fundamental-ontologische*), в якому буттю (*das Sein*) відкривається його дійсна доля, або сутність істини буття, світ в його бутті-історії, тобто справжньої, сутнісної історії світу, історії світу як буття (*das*

Seyn). Seyn – буття як не існуюче, як те, що робить суще сушим, але саме сушим не є. Гайдеггер відкрив поняття фундаментальної онтології, щоб відрізнити від сучасної, по суті, платонічної або постплатонічної онтології, що оперує буттям як Sein, розуміючи під цим в результаті тільки суще і, ігноруючи іншу сторону буття – не суще, тобто ніщо (Nichts). За Гайдеггером буття як Seyn, або Seyn-буття, є і буття суцього і ніщо одночасно (Seyn ist Sein und Nichts).

Seyn-буття існує як подія. «Das Seyn west als Ereignis», – пише Гайдеггер і уточнює, що Seyn-буття взагалі не є, воно існує (Seyn west), тобто перебуває в суті. З цього випливає, що Seyn – це випадковість (Zu-Fall), а не щось постійне і незмінне. Seyn-буття збувається як найбільша подія (Ereignis).

Буття, як фундаментально-онтологічне поняття, не буває без Четвериці (Geviert). Як тільки буття виявляє себе у події (Ereignis), відразу ж маніфестується Четвериця з усіма своїми сторонами. Але в Четвериці відбувається і зворотний процес її Уніщовіння (Nichten) при забутті, відстороненні від Seyn-буття.

Це самостійне буття очевидно зв'язується Гайдеггером з поняттям Seynsgeschichte – Буття-історією (seynsgeschichtliche – буттєво-історичний). Але це не та історія, до якої ми звикли. Це проект, який ще не реалізовано. Це і є те, що здійсниться після стрибка, стрибка або розриву (der Sprung). Це буття *Буття* в його всесвітньо-істинній формі в його істинній мові-розповіді (die Geschichte), в його говоріння з глибини Ніщо.

Онтологія оперує з буттям як з Sein, розуміючи під цим Seiendheit, сутність [насправді – «буттєвість»]. Seyn – ж це буття, яке, навпаки, повністю вислизає від онтології (а може – нікуди воно не вислизає, а саме являє найбільш фундаментальну онтологію), осягається не з боку суцього, а інакше (скоріше, з боку не-суцього, тобто ніщо), і являє собою справжню трансцендентність і автентичну філософію, яку Гайдеггер пропонує створити. Seyn зі сторони не-суцього все ж не є Ніщо, зате вельми нагадує порожнечу, недіяння і т.п. буддійські терміни.

Тут своєрідна діалектика: спочатку Da-sein рухається в лабіринті своїх екзистенціалів-специфікацій, потім відкриває тимчасовість як буття-до-смерті (Sein zum Tode), нарешті, з цього жаху (das Entsetzen) виростає і порятунок, з Ніщо виступає справжнє буття (Seyn), буття в його істині, якій доручена людина.

Ми можемо резюмувати основні тези Гайдеггера щодо буття: 1) суще просто є; 2) буття не є суще (Sein ist das Seiende nicht); 3) буття є ніщо; 4) є істина буття (ἀλήθεια); 5) істина буття лежить у тимчасовості; 6) буття є війна, конфлікт (πόλεμος); 7) буття є священне, сакральне (das Heilige); 8) буття є подія, привласнення (das Ereignis); 9) буття є Четвериця (das Geviert).

Отже, філософія Гайдеггера і його герменевтична методологія і сам герменевтичний дискурс за визначенням уникає будь-якого спрощення і редукції і являє собою певний розвиток кола ідей європейської трансцендентальної філософії.

Цей зв'язок є доволі проблемним, оскільки герменевтика виступає також методом інтерпретації і розуміння і самої метафізики. Якщо метафізика розуміється як смисловий стрижень філософії, що являє і переробляє всі доступні для людини сенси, то герменевтика по своїй суті і за своїм призначенням повинна виконувати функцію інтерпретації і пошуку сенсу в самій філософії, в усіх без винятку філософських теоріях, що робить герменевтику за визначенням найбільш універсальним філософським методом.

Сенс, який прагне віднайти герменевтика, не відноситься тільки до природи або тільки до людської активності, до діяльності уяви, хоча ми можемо говорити про істину природних речей самих по собі, особливо там, де мова йде про живу природу. Описуючи цей підхід, слід зазначити, що сенс у ньому трапляється принаймні в чотирьох основних позиціях, переходячи від природних до суто ментальних і культурних форм. Також і в структурі самого смислу можна виокремити постійно присутню двозначність, яка саме і заважає створити повноцінну і адекватну очікуванням загальну теорію герменевтики. Сьогодні подібні теорії є можливі лише в загальному вигляді, а також у локальних

дослідженнях, кожне з яких створює свій вид герменевтичного дискурсу, враховуючи специфіку матеріалу, з яким має справу.

Суттєвим положенням філософії Гайдеггера в його аналізі Dasein, є те, що людина має тільки смутний, непевний досвід буття самої себе і без використання особливих форм саме герменевтичного дискурсу не спроможна віднайти свій справжній сенс. Гайдеггеру в його онтології важливо протиставити поняття Dasein поняттю суб'єкта в новоєвропейському сенсі, оскільки Dasein в своєму онтологічному визначенні – чи не мисляча субстанція, це тільки буттєва передумова суб'єктності. Філософ вказує, що Dasein розуміє якимось чином і з якоюсь явністю в своєму бутті. Цьому суцільному властиво, що з його буттям і через нього це буття йому самому відкрито. Зрозумілість буття сама є буттєва визначеність тут-буття або присутності.

Тобто умови та інтелектуальний зміст існування Dasein включає в себе онтологію, або поняття буття як такого. І це онтологічне мислення самого себе не досягнуто в досвіді існування, але присутнє спочатку, в готовому вигляді, як спадок: «Так-буття (Dasein) у всякому своєму способі бути, а тому також з належить йому буттєвої тямущістю, вросло в успадковане тлумачення ось-буття і вирросло в ньому. З нього воно розуміє себе найближчим чином і в відомій сфері постійно. Ця тямущість розмикає можливості його буття і управляє ними. Своє йому – і це значить завжди його «покоління» – минуле годі було за ось-буттям, але йде завжди вже вперед його» [56, с. 45].

Гайдеггер розуміє взаємозв'язок онтологічної і герменевтичної проблематики, пунктом перетину яких виступає поняття Dasein. Гайдеггер установлює необхідність герменевтики для розуміння самої суті людського буття і суті філософського дискурсу. Здобуток Гайдеггера полягає в тому, що герменевтична позиція природно вбудована в структуру Dasein і його подальші специфікації і віднаходження.

Цей розгляд підґрунтя герменевтичної позиції Гайдеггера показує досить велику евристичну цінність ідей німецького мислителя, тим більш парадоксально, що саме практичному аспекту його герменевтики приділяється так мало уваги. Слід відзначити, що герменевтика Гайдеггера є не тільки абстрактною теоретичною конструкцією, а й виконує роль предметного поля для аналізу сучасних проблем філософської антропології і соціальної філософії.

3.3.2. Сенс, істина, тимчасовість у формуванні герменевтичного горизонту

Герменевтична позиція Гайдеггера розгортається упродовж кількох стрижневих тем, аспектів або смислових пунктів, які складають ядро його онтології. Аналіз перебування, присутності – Dasein відбувається, слідуючи певній логіці, в якій легко помітні основні позиції і екзистенціали. Власне, саме Dasein є екзистенціалом або екзистенцією, оскільки виражає собою людське існування. Серед інших термінів, Гайдеггер найбільш активно використовує поняття часу і тимчасовості (Zeitlichkeit), поняття падіння, занепаду (verfallen), в-світі-буття (In-der-Welt-Sein), турботи (Sorge), страху (Fürcht), жаху – тривоги (Angst) тощо. Зрозуміло, як основний теоретичний мотив використовуються поняття істини і сенсу (Sinn), яких і визискує філософія.

За основу нашого розгляду візьмемо такі положення Гайдеггера: «Початкова екзистенційна основа Dasein є *тимчасовість* (Zeitlichkeit)» [56, с. 234]. «Сенсом буття того суцього, яке ми називаємо Dasein виявляється *тимчасовість*. (Zeitlichkeit)» [56, с. 17]. Саме з тимчасовими структурами Dasein філософ пов'язує його сутність і свої уявлення про сенс.

Гайдеггер інтерпретує саме наявність сенсу як якийсь екзистенційне відношення: «У нарисі розуміння суще розкривається в своїй можливості. <...> Коли внутрішньосвітове суще відкривається разом з буттям Dasein, а значить

приходить до розуміння, то ми говоримо, що воно має *сенси*. Але, строго кажучи, зрозумілий не *сенси*, але *суща* або, відповідно, *буття*. *Сенси* є те, на чому тримається зрозумілість чого-небудь. Що в розуміючому розкритті явно артикульоване, ми називаємо *сенси*. *Поняття сенси* охоплює формальний каркас того, що необхідно належить, що артикульовано розуміє тлумачення. *Сенси* є через *намір*, *обачність* і *передвирішення*, *структуроване після начерку* [плану], з чого стає зрозумілим *щось як щось*. <...> *Сенси* є екзистенціал *Dasein*, не властивість, що приліплена до *сущого*, лежить «за» ним або як «проміжна область» знаходиться десь у невизначеності. *Сенси* «має» тільки *Dasein*, оскільки розкритість в-світі-буття «здійсненна» через його виявлення *сущого*. *Тому тільки Dasein може бути осмисленим або безглуздим*» [56, с. 151].

Це ключовий абзац, у якому *сенси* виступає як екзистенціал. Ідеться про те, що *сенси* природжений людині, а не знаходиться десь у нічийних землях і не артефакт, якого могло б і не бути, тобто міг би і не пристати до *сущого*. На наступній сторінці підтвердження цього: «І коли ми запитуємо про *сенси* буття, то дослідження не стає глибокодумним і не розмірковує про *щось*, що стоїть за буттям, але запитує про нього самого, оскільки розташоване всередині зрозумілості [ясності, тями – *Verständlichkeit*] *Dasein*. *Сенси* буття ніколи не може бути поставлений на противагу до *сущого* або до буття як такого, що несе «основу» [*Grund* – ґрунт, причина, фундамент] *сущого*, тому що «підстава» стає доступною тільки як *сенси*, і нехай це буде навіть сама безодня (*Abgrund*) безглуздості» [56, с. 152].

Для представників аналітичної філософії і цілого ряду інших напрямів, Гайдеггер висловлюється досить нечітко в своїх визначеннях, таким чином зникає дещо важливе, раціональне ядро, інакше кажучи, філософ не визначає нічого. Для багатьох читачів його філософія гарно огортує смислову порожнечу. Ми, звісно, дуже далекі від такої оцінки, але треба визнати, що герменевтична філософія Гайдеггера сама вимагає застосування герменевтичного методу. Що саме має на увазі філософ, коли таким чином визначає *сенси*?

Цілком зрозуміло, що він піддає критиці надмірно технічні спроби визначити зміст, зв'язати його із значенням і дати певні інструкції для їх розрізнення. Це цілком виправдане завдання ставилося і вирішувалося в сучасних Гайдеггеру теоріях, починаючи від Г. Фреге [37; 38] і аж до формування семіотики Ч. У. Морріса [див. 31; 77].

Що саме не влаштовує Гайдеггера в подібних теоріях, навіщо необхідний настільки складний і не всім зрозумілий додаток, можна сказати навіть, настільки не емпіричне, не прикладне доповнення. Це доповнення, власне, і є онтологічне розуміння сенсу, спроба пов'язати його наявність з якимись принциповими аспектами людського існування. Йдеться про те, що сенс в розумінні німецького філософа, набуває характеру цінності, втрачає ту адіафоричність і відстороненість від екзистенціальних проблем, яка властива представникам сциентистських теорій.

Інакше кажучи, Гайдеггер зовсім не стурбований тим, щоб перетворити метафізику на науку або якимось чином їх зрівняти. Він прагне висловити той сенс, про який емпіричні й точні науки взагалі нічого не знають, вони просто не мають інструментів для опису подібних речей. Відповідно, сенс є якесь початкове і фундаментальне знання про істину людського перебування в світі – Dasein, яке мислиться в сукупності його екзистенціалів і як стан постійного падіння, занепаду. Лише втрачаючи щось важливе в своєму перебуванні в світі, ми набуваємо якийсь сенс. Сама можливість сенсу з'являється тоді, коли наше існування ставиться під сумнів або знаходиться під загрозою. Дуже важливо розуміти, що в своїй основі Гайдеггер говорить про досить прості і зрозумілі речі, коли у всіх екзистенціальних структурах Dasein людині відкривається якась істина або сенс, який полягає в його тимчасовості, перебуванні в часі і, як наслідок, в смертності. Саме в цьому джерело екзистенціального страху і тривоги.

Далі йдеться про герменевтичне коло, як наслідок вищевикладеного. Те, що повинно бути зрозумілим, не може бути зрозуміле, якщо ми його *вже* не розуміємо. Але якщо це *circulus vitiosus*, то заняття історичного тлумачення а priori виганяється

зі сфери суворого знання. Історія відшкодовує цю ущербність (Mangel – порок, дефект) «духовної значимістю» її «предметів» («geistige Bedeutung» ihrer «Gegenstände»). Загалом саме така позиція Ф. Шлейєрмахера та Ф. Аста.

Гайдеггер з цим радикально не згоден: «Але бачити в такому колі vitiosum і відшукувати шляхи його уникнення, а також «сприймати» його тільки як неминучу недосконалість, значить нерозуміти розуміння в його основі. <...> Вирішальне – не вийти з кола, але правильним способом увійти в нього. Це коло в розумінні не коло [Kreis], по якому рухається будь-який вид пізнання, але воно є проявом екзистенціальної *передструктури* [Vor-struktur] самого Dasein. <...> Оскільки розуміння є екзистенційний сенс можливості буття самого Dasein, онтологічні передумови історичного пізнання принципово перевершують ідею строгості найточніших наук. Математика не суворіше історії, а тільки вужче щодо кола релевантних для неї екзистенціальних підстав» [56, с. 153].

Гайдеггер загалом негативно ставиться до спроб осягнути «сутність мови» (Wesen der Sprache), неявно маючи на увазі аналітичні теорії, що використовують один із аспектів мови: вислів, символічна форма, повідомлення як висловлювання тощо. Але ці моменти не можна несуперечливо об'єднати в одному визначенні. Важливіше опрацювати онтологічно-екзистенційне ціле структури мови на основі аналітики Dasein.

Дійсно, ми дуже багато можемо сказати про мову, причому все це буде правда, але виробити єдине розуміння очевидно не вдається. Дивно, але ми й досі не маємо єдиної теорії мови, що охоплює всі її властивості та аспекти.

Гайдеггер наполягає на онтологічному змісті мови, оскільки наявна зрозумілість *у-світі-буття* вимовляється як мова. Значуще ціле цієї зрозумілості приходить до слова. Значення приростають словами. Але вони не стають словоречами, що забезпечені значеннями. Будь-яка висказаність мови сама є мовою. Будь-яка мова, крім повідомлення, має також характер самоговоріння (Sichaussprechens) [56, с. 162].

Крім сенсу і мови Гайдеггер вводить час як одну з найважливіших сторін своєї онтології «час, в сенсі «буття в часі», служить критерієм розділу буттєвих регіонів (Seinsregionen)» [56, с. 18]. Він намагається показати, що у правильно експлікованому феномені часу вкорінена центральна проблематика всієї онтології.

Фундаментально-онтологічне завдання інтерпретації буття як такого охоплює собою і розробку темпоральності буття. В експозиції проблематики темпоральності вперше дається конкретна відповідь на питання про сенс буття. Таким чином Гайдеггер починає розмову про час. Власне, нічого нового і загадкового в принципі немає порівняно з традиційними філософськими уявленнями про час. У часі міститься уявлення про нашу смертність – це цілком традиційно (досить згадати Апокаліпсис). Зрозуміло також і те, що всі наші намагання висловити дещо «позачасове» або «надчасове» також висловлюють нашу єдину, по суті, позицію щодо часу. Підсумок усіх міркувань філософа з цього приводу: «Будь-яке дослідження – і не в останню чергу таке, що рухається по колу центрального буттєвого питання – є онтичною можливістю (ontische Möglichkeit) Dasein. Буття знаходить свій сенс у тимчасовості» [56, с. 19]. Таким чином Гайдеггер пов'язує сенс і час.

Буття як основна тема філософії – це не рід суцього, і все ж воно зачіпає будь-яке суще. Його універсальність треба шукати вище. Буття і буттєва структура знаходяться над всяким сущим і всякою можливою визначеністю суцього. Буття є промто трансценденція. Трансценденція буття присутності особлива, оскільки в ній лежить можливість і необхідність радикальних індивідуацій. Будь-яке розмикання буття як трансценденції є трансцендентальне пізнання. Феноменологічна істина (розімкнення буття), для Гайдеггера є *veritas transcendentalis*.

У першій частині своєї праці Гайдеггер розглядає інтерпретацію присутності на тимчасовість і експлікацію часу як трансцендентального горизонту питання про буття. Гайдеггер говорить про дві риси Перебування (Dasein). Друга вже названа вище: буття цього суцього завжди моє. Перша: екзистенція відноситься тільки до

Dasein, яке екзистенційно, традиційну ж екзистенцію Гайдеггер вважає просто наявністю – *Vorhandenheit*.

Філософ підкреслює відмінність між екзистенціалами і категоріями. Він каже, що всі експлікати, що впливають з аналітики Dasein, отримані з урахуванням його екзистенціальної структури. Оскільки вони визначаються з екзистенціальності, то буттєві риси Dasein є екзистенціалами (*Existenzialien*). Їх треба чітко відділяти від буттєвих визначень суцього, що не відповідне індивідуальному буттю людини. Такі буттєві, не екзистенціальні поняття Гайдеггер називає категоріями.

Екзистенціали і категорії є двома основоваможливостями буттєвих властивостей. Відповідне їм суще вимагає завжди різного способу первинного опитування: суще є Хто (екзистенція) або Що (наявність в найширшому сенсі). Про взаємозв'язок цих двох модусів рис буття можна говорити тільки з уже проясненого горизонту буттєвого питання [див. 56, с. 45].

У німецькій мові екзистенціал за визначенням має відношення до людини і її буття, до цього самого «Хто». Категорії, або роди суцього, за Аристотелем, звичайно, спочатку ніби безособові, але стверджувати, що вони принципово не мають відношення до людини і її існування та вимагають введення екзистенціалів, було б помилково. У тому й справа, що предікаменти Аристотеля відносяться до всього суцього або до всіх родів суцього і до всяких способів його опису.

Філософ вказує на три онтологічні структури: «1) *«У світі»*, щодо цього моменту постає завдання запитати про онтологічної структурі «світу» і позначити [визначити, встановити] ідею світу як такого. 2) *Суще*, завжди існує способом у-світі-буття. Те, що шукається в ньому, про що ми запитуємо в «Хто?» у феноменологічному розкритті повинно прийти до визначеності того, хто існує в модусі середньої повсякденності Перебування. 3) *В-буття* як таке; підлягає виявленню онтологічна конституція інтимності [*Inheit* – інтимність, внутрішній стан]...» [56, с. 53–54].

Про що тут ідеться? Ми, наша особистість, екзистенція не співіснує або не сумісна зі світом? Також і дві будь-яких людини і людина з будь-якої річчю не стикаються. Всі ми і все інше – є і в той же час ніхто *ні при кому* і ніщо *ні до чого*.

Тут же Гайдеггер вводить свою знамениту «Турботу» (Sorge): «Слово «потурбуватися» має найближчим чином своє донаукове значення і може означати: щось виконувати, влаштовувати, «доводити до розуму». <...> На тлі цих донаукових, онтичних значень вислів «потурбуватися» в цьому дослідженні використовується як онтологічний термін (екзистенціал) для позначення буття можливого буття-в-світі. Титул обраний не тому, що присутність повинна бути насамперед і в значній мірі економічною і «практичною», але тому що саме буття присутності належить побачити як *турботу*. Цей вислів знову ж треба брати як онтологічне структурне поняття. Воно не має відношення до «труднощів», «затмареності» і «життєвих турбот», що онтично знаходяться в кожному Dasein. Подібне, так само як «безтурботність» і «веселість», онтично можливе лише тому, що присутність *онтологічно* зрозуміла як турбота. Якщо до присутності сутнісно належить у-світі-буття, його буття до світу є по суті заклопотаність» [56, с. 57].

Гайдеггер говорить про пізнання, яке заздалегідь засноване на Schon-sein-bei-der-Welt – *вже-буття-при-світі* як сутнісно конституційоване в бутті Dasein, що *захоплене* світом. Тут benommen – приголомшений, знімілий; з помутнінням свідомості; пригнічений, збентежений; одурманений. Крім того, причастя II до benehmen – позбавляти, віднімати, захоплювати: der Schreck benahm mir den Atem – від переляку у мене дух захопило; але можна вибрати і die Aussicht benehmen – затуляти вид. Тобто *в-світі-буття* як те, що заклопотане світом, – заховано, затуляється. Причому заховано під тим же світом, яким воно переймається.

Для Гайдеггера феноменологічно описати «Світ» означає виявити і абстрактно-категоріально зафіксувати буття всередині світу наявного суцього. Суцце всередині світу – це речі, природні речі і ціннісно навантажені речі. Ні онтичне зображення внутрішньосвітового суцього, ні онтологічна інтерпретація

буття цього суцього незнайомі як такі з феноменом «Світ». В обох способах підходу до об'єктивного буття, світ вже передбачається [vorausgesetzt – є передумовою]. Колись давно можна було б сказати, що Гайдеггер є матеріалістом. Все ж для нього світ – це незнищенна предданість для наших описів і для самого Dasein.

Від сенсу в його загальному вигляді Гайдеггер переходить до відсилання і знака. «Для дослідження феноменів вказівки, знака і особливо значення їх характеристики як відносин до цього часу нічого не зроблено. Нарешті слід буде показати, що саме «відношення» внаслідок свого формально-загального характеру має онтологічне джерело у вказівці» [56, с. 77].

«Відношення між знаком і відсилання [Verweisung – посилення, вказівку] має три способи: 1) вказування [Zeigen – показування, вираження, прояв] як можлива конкретизація для-чого придатності фундована в структурі засобу взагалі, в його назад-до (відсилання). 2) Знакове вказування належить як риса підручного засобу [Zeugcharakter – властивість інструменту або інструментальна характеристика] підручному до цілісності засобів, до взаємозв'язку посилень. 3) Знак не тільки підручний поруч з іншими засобами, але в його підручності щоразу стає доступним для розсуду навколишній світ. Знак є онтично підручне, і як певний засіб функціонує разом з тим, ще й показник онтологічної структури підручності, цілісності відсилання і світовості» [56, с. 82].

Тобто знак, крім того, що він якийсь інструмент, ще й показник самої можливості суцього бути підручним людині, і простежується цікава аналогія між знаком і будь-яким суцим, окрім того, і сам знак розглядається як суцце. Отже, Гайдеггер окреслює певний герменевтичний простір, який з одного боку включає в себе все суцце як таке, як тотальну можливість інтерпретації, а з другого боку вказує на можливу специфіку знаку, який втілює в собі загальну підручність, майже інструментальність суцього до людини.

Гайдеггер певною мірою критикує позиції Декарта щодо буття і субстанції, критикує визначення світу як *res extensa*: «Таким чином онтологічні підоснови

визначення «світу» як *res extensa* стало виразно видно: не тільки нез'ясованим у своєму бутті-сенсі, але видана за непрояснену ідею субстанціальності, зображувану обхідним шляхом через найвизначніші Субстанціальні властивості тієї чи іншої субстанції. <...> Оскільки під онтологічне підкладається онтичне, слово *substantia* функціонує то в онтологічному, то в онтичному, але частіше в розпливчастому онтично-онтологічному значенні. За цією маловагомою різницею значення криється однак неопанованість принциповою проблемою буття» [56, с. 94].

Гайдеггер вказує на функції простору або просторовості (*Räumlichkeit*): «...просторовість очевидно сконститує внутрішньосвітове суще...» «...daß die *Räumlichkeit* offenbar das innerweltlich Seiende mitkonstituiert...». «у разі невиявлення чого-небудь на його місці, місцевість місця стає часто вперше чітко доступна як така. Простір, відкритий в огляданні в-світі-буття, як місткість цілісності засобів, завжди належить як його місця, до самого сущого. Голий простір все ще закрито. Простір розщеплено на місця» [56, с. 104].

Тільки відсутність чогось на його місці, показує, що це місце є. Всі доступні нам речі займають своє місце, але місце, або місце як таке, теж є місце – для самого сущого. Одна теоретична конструкція є місце для іншої, лише тому, що ми здатні абстрагуватися і від конкретних речей, і від конкретних місць, які ці речі займають. Гайдеггер пише про необхідність закріпити віддалення [*Entfernung* – видалення, відстань, далечинь, дистанція] як екзистенціал і розуміти його як спосіб буття *Dasein* в контексті його в-світі-буття. «Віддалення показує вчинення зникнення далечини, називає віддаленість від чого-небудь, наближенням» («*Entfernen* besagt ein *Verschwindenmachen* der Ferne, das heißt der *Entferntheit* von etwas, *Näherung*») [56, с. 105].

Для наших завдань важливо, що *Dasein* – це і є правильне онтологічне розуміння суб'єкта. Гайдеггер говорить далі, що простір показує себе як апріорне, але не в сенсі Канта, як щось, задалегідь належне ще безмірному суб'єкту, а в сенсі зустрічі простору при всякій зустрічі всього, що є під рукою (зустрічі Підручного).

У зв'язку з аналітикою присутності Гайдеггер говорить про його перебування в світі: «Структури Dasein однаково початкові з In-der-Welt-sein: взаємне буття і співперебування (Mitsein і Mitdasein)» [56, с. 114].

Гайдеггер переходить до одного з найцікавіших своїх екзистенціалів – Das Man. «Безособовість, яка не визначена і яка є Все, хоча і не як сума, нав'язує повсякденності спосіб буття. Безособовість сама має власний спосіб бути. Вищезгадана тенденція події, названа дистанціюванням, ґрунтується на тому, що буття один з одним як таке, стурбоване посередністю [Durchschnittlichkeit – посередність, буденність]. Вона є екзистенціальна властивість знеособленої соціальності» [56, с. 127].

Мова йде про сталу тенденцію до пересічності. У В. Бібіхіна перекладене «озаботилось серединой». Це зовсім не передає очевидно негативної оцінки *Man* самим Гайдеггером. Ця дистанція, буденність і зрівняння конституують те, що він називає громадськістю (публічністю – Öffentlichkeit). Багато критики останньої: вона править усім, все тлумачить, в усьому буває права. Все спрощує, все каламутить, все видає за доступне. Безособове суспільство завжди повинно було так чи інакше вчинити, але ніхто конкретно не мав, власне, ніхто конкретно цієї безликістю (Man) і не є. Люди полегшують всяке перебування і таким чином йдуть перебуванню назустріч, оскільки в ньому вкорінюється тенденція до спрощення і послаблення. І поки вони це роблять, вони утримують і зміцнюють свою вперту владу [див. 56, с. 127–128].

«Кожен є Інший і ніхто він сам. Безликість, відповідаючи на питання про Хто повсякденного Перебування, є Ніхто, якому все Перебування в бутті-один-з-одним себе коли-небудь вже вручило у володіння» [56, с. 128]. Гайдеггер каже Niemand – ніхто, нікчемність, нуль (про людину). Цікаво, що Der böse Niemand – злий дух.

«Безособовість існує способом несаможестійності і фальшивості [Uneigentlichkeit]. Бути цим способом не означає ніякого зниження вірогідності [Faktizität – фактичності] Dasein, безликість як ніхто не є ніщо. Навпаки, цим видом

буття є існування *ens realissimum*, якщо «реальність» розуміти як буття, що відповідає умовам існування» [56, с. 128]. «Безособовість є екзистенціал і належить як вихідний феномен до позитивного [певного] пристрою *Dasein*» [56, с.129].

В тому ж сенсі Гайдеггер говорить і про Самість: «Власне буття Самости (*Das eigentliche Selbstsein*) тримається [ґрунтується] не на відокремленому від безособовості надзвичайному стані суб'єкта, але є екзистенціальною модифікацією безособовості як сутнісного екзистенціала» [56, с. 130].

Робота Гайдеггера не націлена на розробку екзистенційного апріорі філософської антропології. На думку Гайдеггера, призначення дослідження – фундаментально-онтологічне. Але схоже, що теорія розуміння, тобто герменевтика Гайдеггера, – це все-таки антропологія. Розуміння завжди налаштоване, як щось підручне людині. Коли ми інтерпретуємо його як фундаментальний екзистенціал, то цим вказується, що цей феномен розглядається як основний модус буття *Dasein*. Розуміння, навпаки, в сенсі одного з можливих способів пізнання серед інших, на відміну від простого пояснення, має разом з ним інтерпретуватися як екзистенціальний дериват первинного розуміння, яке взагалі взаємно конститує ось-буття [56, с. 142–143].

Гайдеггер формулює загальні тези свого розуміння мови і сенсу: «Висловлювання спочатку означає показування. Ми цим утримуємо вихідний сенс *λόγος* як *αλόφανσις*: даємо побачити суще з нього самого. <...> Висловлювання означає те саме, що і предикація. Про «суб'єкта» висловлюється «предикат», той визначається за допомогою цього. <...> Висловлювання означає повідомлення, висловлювання і має відношення до висловлення в першому і в другому значенні. Воно є вимушене разом-споглядання, що показується в способі визначення» [56, с. 154–155].

Таким чином у фундаментальних екзистенціалах, що конституують *буття ось*, розкрито в-світі-буття, є схильність і розуміння, тобто простір для герменевтичного дискурсу, «Екзистенційно-онтологічний фундамент мови є

мовлення» («Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede») [56, с. 160]. «Мова екзистенційно подібна до схильності і розуміння» («Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich») [56, с. 161]. Це відверта онтологізація мови, її гіпостазування, що, в свою чергу, надає можливості для розгортання герменевтичного дискурсу. Для філософа мова є важливим елементом світу, який розуміється як структура, що корелює зі структурою Dasein.

Мова діє подвійно, вона, по-перше, приховує від людини сутність буття і є симптомом падіння екзистенції. Це виражається в понятті *gerede* – розмови, балачки, інсинуації та ін. По-друге, мова є певним виразником істини, тим, що відкриває людині її істинне буття і її неминучу долю.

Гайдеггер підбиває підсумки своєї теорії мови та перспективи досліджень у цій галузі. Оскільки для буття ось, тобто розташування і розуміння, конститутивна мова, а присутність означає: буття-в-світі, присутність як мова *буття-в* себе вже висловило. «У присутності є мова. Чи є випадковістю те, що греки, повсякденне буття яких вкладало себе переважно в говоріння-один-з-одним і які одночасно мали очі, щоб бачити, в дофілософському так само, як і у філософському тлумаченні присутності визначали сутність людини як ζῷον λόγον ἔχον. Пізніше тлумачення цієї дефініції людини в сенсі *animal rationale*, «розумна жива істота», правда, не помилкове, але воно приховує феноменальний ґрунт, з якого вилучена ця дефініція присутності. Людина виявляє [*zeigt* – виявляє, показує, проявляє] себе як суще, яке говорить. Це означає не те, що їй притаманна можливість голосового озвучування, але що це суще є способом розкриття світу і самої присутності. Греки не мають слова для мови, вони розуміли цей феномен «найближчим чином» як мову. Оскільки для філософського осмислення λόγος входив у розгляд переважно як висловлювання, розробка основоструктур форм і складових частин мови проходила за дороговказною ниткою цього логосу. Граматика шукала свій фундамент у «логіці» цього логосу. Остання проте ґрунтується в онтології наявного. Перейшов у сучасне мовознавство і в принципі сьогодні ще законодавчий

основосклад «семантичних категорій», що орієнтується на мову як висловлювання. Якщо навпаки взяти цей феномен в принциповій початковості і широті екзистенціалу, то виникає потреба перенесення науки про мову на онтологічно більш вихідні основи.

«Зрештою, філософське дослідження має одного разу зважитися запитати, який спосіб буття взагалі притаманний мові. Чи є він внутрішньосвітовий підручний засіб або має буттєвий спосіб присутності, або ні те, ні інше? Якого роду буття мови, якщо вона може бути «мертвою»? Що значить онтологічно, що мова росте і розпадається? У нас є наука про мову, а буття суцього, що є її темою, – туманне; навіть горизонт для дослідження питання про неї загороджений. Чи випадково, що значення найближчим чином і здебільшого «світовим», розмічені значимістю світу, і часто переважно «просторових», або це «емпірична обставина» екзистенційно-онтологічно необхідно, і чому? Філософському дослідженню доведеться відмовитися від «філософії мови», щоб питати про «самі речі», і воно повинно привести себе в стан концептуально проясненої проблематики» [56, с. 165–166].

Гайдеггер веде мову про повсякденне в бутті ось і падіння *Dasein*. (*Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins*); це не тільки падіння, але і руйнування, занепад, ослаблення, приреченість, деградація, обвалення, розпад. *Alltägliche* – щоденний, повсякденний, буденний, звичайний, пересічний. Власне, це *Dasein* обрушується, деградує в повсякденність. Це чутка, цікавість і двозначність характеризують спосіб, у якому *Dasein*, щоденне буття ось, розкрите в-світі-буття. Ці риси як екзистенційні ухвали не наявні в *Dasein*, вони становлять його буття. У них і в їх буттєвій зв'язності розкривається основний образ буття повсякденності, яке ми називаємо занепадом *Dasein*.

На думку Гайдеггера, занепад не виражає негативної оцінки. *Dasein* «впало» в світ, і що з того? Воно й існує при світі й розчиняється в цьому бутті *при*-. Ми невірно зрозуміли б екзистенційно-онтологічну структуру цього падіння / занепаду,

якби надали їй сенс поганого і гідного жалю онтичної властивості, яке слід подолати на більш прогресивних стадіях людської культури.

«Чутка розкриває Dasein до його світу, до Інших і до нього самого, проте так, що це буття до... має модус безмежної незавершеності [ширяння, зависання, невизначеності]. Цікавість розкриває все і вся, але так, що буття-в є всюди і ніде. Двозначність нічого не приховує від зрозумілості Dasein, але тільки, щоб утримати в-світі-буття в позбавленому коренів всюди-і-ніде» [56, с. 177].

Далі про відміну жаху [Angst] і страху [Furcht]. Жах пов'язаний з феноменом занепаду / падіння і відштовхується від нього. Для Angst більше підійшла б тривога, яка краще поєднується з турботою [Sorge] і стурбованістю. Справді, коли відчуваєш жах, то вже не до турботи про що-небудь, зазвичай від жаху буває паніка. Тривога, страх і турбота завжди йдуть рука об руку. Так, наприклад, Angstmacher – панікер; Angsttraum – кошмарний сон. Але як бути з іншими формами: Entsetzen – жах; Grauen – букв. сіроти; але і жах, страх, боязнь, відраза; Schreck – жах, переляк, страх.

«Тривога як буттєва можливість Dasein разом із ним самим розкривається перебуванням – це феноменальний ґрунт для чіткого формулювання початкової буттєвої цілісності Dasein, буття якого відкривається як турбота [56, с. 182].

«Аналітика Dasein просувається вперед аж до феномена турботи, повинна підготувати фундаментально-онтологічну (fundamentalontologische) проблематику, питання про сенс буття взагалі» [56, с. 183].

Гайдеггер вводить істину в зв'язку з питанням про буття. «Суще є незалежно від досвіду, знання і розуміння, якими воно розкривається, виявляється і визначається. Буття проте «є» тільки в розумінні сущого, до буття якого належить щось таке, як буттєва зрозумілість. Буття може тому бути таким, що не можна представити, але ніколи – абсолютно не зрозумілим. У онтологічній проблематики здавна буття і істину зводили разом, хоча і не ототожнювали. Це свідчить, хоча в початкових підставах, мабуть, приховано, про необхідний взаємозв'язок буття і

зрозумілості. Для достатньої підготовки буттєвого питання потрібно тому онтологічне прояснення феномена істини» [56, с. 183].

Про нерозрізненість тривоги / жаху і страху тобто Angst і Furcht, про те, що і самому Гайдеггеру не цілком зрозуміло, як тривога онтологічно взаємопов'язана з острахом. Він спробує крок за кроком пробитися до феномена тривоги [56, с. 185].

Вся відповідь філософа, по суті, міститься на стор. 186: тривога / жах виникає від буття-в-світі як такого. «Від-чого тривога є в-світі-буття як таке. Як феноменально відрізнити чого тривожиться тривога, від того, чого боїться страх? Від-чого тривога не є внутрішньосвітовим суцям. Тому, насправді їй не мати з ним справи. Загроза не має характеру певної шкодочинності, що зачіпає загрозливе в певному відношенні особливої фактичної буттєвої можливості» [56, с. 186].

Повсякденна мова занурена в заклопотаність підручним і промовляння його. Те, перед чим жахається жах, є ніщо з внутрішньосвітового підручного. «Повний феномен тривоги (Angst) відповідно показує Dasein як фактично екзистує в-світі-буття. Фундаментальні онтологічні риси цього суцього є екзистенціальність, фактичність і занепад буття (Existenzialität, Faktizität und Verfallensein)» [56, с. 191].

Продовжуючи розгляд екзистування Dasein, Гайдеггер розглядає фундаментальну проблему відношення свого розуміння світу і реальності (Weltlichkeit und Realität). «Під назвою «проблема реальності» змішуються різні питання: 1) чи є суще взагалі, імовірно «трансцендентне свідомості»; 2) чи може ця реальність «зовнішнього світу» бути досить доведена; 3) наскільки це суще, якщо воно реально є, пізнаване в його по-собі-буття; 4) що сенс цього суцього, реальності, взагалі означає» [56, с. 201].

Кант говорить про «скандал у філософії» і підтверджує присутність речей поза нашим сприйняттям, а Гайдеггер дає посилання на «Критику чистого розуму», де є знаменита «теорема» Канта: «Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir» [24, с. 369]. Гайдеггер вважає, що Dasein – це наявність або даність (Vorhandenheit), тому

«свідомість моєї присутності» означає для Канта свідомість мого наявного буття в картезіанському сенсі (*Bewußtsein meines Vorhandenseins im Sinne von Descartes*).

Термін *Dasein* слід розуміти як наявність свідомості, так і наявність речей. Гайдеггер вважає, що в цьому разі відбулося змішання того, що хочуть довести, з тим, що доводять, і з тим, що веде доказ. Гайдеггер критикує Декарта і, відповідно, Канта за дуалізм як такий, а за те, що суб'єкт у їх філософії не повністю визначений (*unter bestimmt*). Дуалізм суб'єкта та світу можливий лише при неправильному трактуванні суб'єкта (за Гайдеггером – *Dasein*).

Гайдеггер вважає, що так званий «скандал в філософії» полягає не в тому, що цього доказу до сих пір немає, але в тому, що такі докази постійно очікуються і робляться. Подібні очікування, наміри і вимоги є наслідком онтологічно недостатнього введення того, від кого незалежний і зовнішній світ повинен бути доведений як наявний. Недостатні не наші докази, а буттєвий образ суцього, що доводить і вимагає доказів. Правильно зрозуміле *Dasein* опирається таким доказам, тому що в своєму бутті воно завжди вже є те, що запізнілі докази вважають за потрібне вперше йому продемонструвати [56, с. 205].

«Що суще від буттєвого виду *Dasein* не може бути зрозуміле з реальності і субстанціальності, ми висловили тезою: субстанція людини є екзистенція» [56, с. 212]. Інакше кажучи, субстанцією людини є вона сама, її власне існування. Можна згадати Геракліта: «Людина вночі запалює світло» (див. Коментарі Гайдеггера до Геракліта) [39].

Гайдеггер завершує розгляд присутності визначенням істини. Він критикує позитивістське розуміння істини. Таке розуміння істини технічно марно, оскільки індиферентно до будь-якого конкретного матеріалу. Йдеться про ту саму духовність, яка передує всякому пошуку істини, так само як і будь-яку справу і саме існування людини. Давньогрецькі мислителі (Парменід, Платон, Аристотель) початково онтологічно пов'язують істину і буття. Аристотель визначає філософію

як: ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας [2, с. 94] – наука істини. Але одночасно це і наука про суще як суще, тобто в аспекті його буття [2, с. 119].

Основу логіки Аристотеля, як і сучасної науки, становить кореспондентська теорія. Гайдеггер виступає як критик кореспондентської теорії істини. Головний пункт критики – судження про те, що «місцем» істини є висловлювання або судження [Aussage (das Urteil)]. В кінці пункту резюме: «Висловлення істинно, значить: воно розкриває суще в ньому самому. Воно говорить, воно показує, воно «дає побачити» (ἀλόφανσις) в його відкритості» [56, с. 218]. Гайдеггер вказує на перший фрагмент Геракліта, де спеціально трактується логос і проглядає феномен істини в розумінні відкритості (непотаєності) – Entdecktheit (Unverborgenheit) – вона ж несхованість, несокритість, незахищеність. Саме до λόγος належить ἀ-λήθεια – явленість, відкритість. «Екзистенційно-онтологічні підстави самого відкриття показує вперше найбільш вихідний феномен істини» [56, с. 220]. «Dasein ist "in der Wahrheit"» – «Dasein існує "в істині"» [56, с. 221].

На захист Аристотеля, який ніби ніколи і не відстоював тезу, що вихідне «місце» істини є судження. Така теза за своїм змістом є упушення структури істини. «Не висловлювання є первинне «місце» істини, але навпаки, висловлювання як модус засвоєння розкритості і як образ буття-в-світі засноване в розкритті, відповідно в розімкнутості присутності. Ця вихідна «істина» є «місце» висловлювання і онтологічна умова можливості того, що висловлювання можуть бути істинними або помилковими (розкривають або приховують). Істина у вихідному сенсі зрозуміла, вона належить до основоустрою присутності. Цим титулом зазначений екзистенціал. Таким чином намічена відповідь на питання про спосіб буття істини і про сенс необхідності тієї передумови, що «істина існує» [56, с. 226].

«Присутність як конституїрована розімкненням завжди є в істині. Розімкнення є сутнісним способом буття присутності. Істина «є» лише оскільки і поки є присутність. Сущє лише тоді відкрито і лише до тих пір розімкнуте, поки взагалі

присутність є. Закони Ньютона, правило про суперечність, як істини взагалі істинні лише поки є присутність. До буття присутності, і коли її взагалі вже не буде, не було ніякої істини і не буде ніякої, бо тоді вона як розімкнення, відкриття і розкриття не зможе бути» [56, с. 226].

Якщо істина є, поки є Dasein, і невідомо, чи буде вона, коли ми зникнемо, то чи не означає це, що Гайдеггер говорить не про ту «істину» або ж зовсім не в тому контексті, в якому про неї говорять аналітики.

У підсумку Гайдеггер резюмує: «Ми знайшли основоположення тематичного сущого, в-світі-буття, суттєві [апріорні] структури якого центруються в розкритості. Цілісність цього структурного цілого розкривається як турбота. У ній міститься буття Dasein. Аналіз цього буття використовує, як дороговказну нитку те, що, забігаючи наперед, визначається як сутність Dasein, екзистенція. Ця назва означає в формальному повідомленні: Dasein є як можливість буття, що розуміється, для якої в її бутті мова йде про неї саму. Сущє, таким чином існуюче, є завжди я сам. Розробка феномена турботи призвела до ознайомлення з конкретним устроєм екзистенції, а значить з її вихідним зв'язком з фактичністю і занепадом Dasein» [56, с. 231].

Та система екзистенціальних властивостей Dasein, яку вибудовує Гайдеггер, відкриває значні можливості для розгортання герменевтичного дискурсу. Характерно, що герменевтична складова філософії Гайдеггера виступає водночас і елементом методології і яскравим прикладом її застосування. Важливим доробком філософської герменевтики в цьому випадку є її принципова онтологізація, причому, остання не виглядає, як щось штучне, навпаки, розгляд стосується принципів питань про сутність буття, розподіл онтологічних регіонів тощо.

Герменевтика Гайдеггера не є якоюсь окремою частиною його філософії, як не є вона і методом, який він використовує. Вона є базовою основою аналітики присутності і розгляду її екзистенціалів. В певному сенсі вся філософія Гайдеггера є герменевтичною і націлена на розуміння та інтерпретацію ключових онтологічних

проблем і по суті збігається з його онтологією. Ця тенденція продовжилася і після «повороту» 30-х рр., а також у післявоєнний період.

3.3.3. Герменевтичний дискурс і міфологема суб'єктності у «Holzwege» М. Гайдеггера

У цьому пункті розглянемо герменевтику присутності, яку розробив М. Гайдеггер, та історичні шляхи її подальшої трансформації. Ця тенденція втілювалась і була розвинута в проекті філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера, який акцентує увагу не на аналітиці присутності, а на мові, яка є об'єктом сенсоутворення і розуміння. Порівняльний аналіз цих теорій показує, що розуміння герменевтики як онтологічної інтерпретації присутності завершується не тільки в межах онтологічного дискурсу, але і в уявленні про мову як самостійного агента, який водночас є найбільш розвиненим топосом екзистенції.

Питання про співвідношення герменевтики М. Гайдеггера періоду «Буття і часу» і герменевтичними штудіями після «повороту» середини 30-х рр., є першочерговим для розуміння вчення німецького мислителя в його цілісності. Це питання неминуче постає перед дослідником його герменевтики. Другою важливою проблемою є вплив або ступінь впливу, що чиниться онтологією, теорією мови і герменевтикою Гайдеггера на подальший розвиток досліджень в даній області. Це стосується перш за все теорії філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера, якого ми розглядаємо як безпосереднього продовжувача справи свого вчителя, хоча і з певною специфікою, що стосується перш за все визначення бази герменевтичної інтерпретації.

Це питання неодноразово ставало предметом розгляду у філософській літературі останніх десятиліть. Серед найбільш помітних робіт можна відзначити дослідження: М. Kusch [72], J. Grondin [51–54], R. Coltman [47], O. Pöggeler [78], Л. Лаврухіна [28] а також дисертацію М. Козлової [27], в якій розкриваються

важливі зв'язки філософської герменевтики Гадамера з концепцією поетичної творчості. Також слід відзначити праці інших вітчизняних і зарубіжних дослідників [5; 6; 8; 10; 11; 13; 14; 15; 21; 22; 23; 25; 32; 34; 48; 55 та ін.].

Гайдеггер використовує словосполучення «герменевтика фактичності», вказуючи на певний смисловий і предметний рівень, який охоплюється цим терміном. Гайдеггер не залишив її позаду як уже пройдений етап, а поклав в основу свого грандіозного філософського проекту. Філософ вводить феноменологію як метод проведеного ним онтологічного дослідження, він представляє її як «герменевтику в споконвічному значенні слова, що означає заняття тлумаченням» [56, с. 37].

Ця інтерпретаційна версія феноменології не є простим поєднанням двох відокремлених філософських напрямів. Феноменологія в інтерпретації Гайдеггера має суттєву відміну від розуміння Гуссерля, це не слово про феномен, а слово, яке дається самому феномену, щоб бути побаченим. Мова виявляється артикуляцією буття, без якої воно залишається прихованим, у відповідь же буття відносить людину до своїх істин за допомогою мови. Таке значущє призначення мови, де мова виявляє свою відповідність буттю, а буття знаходить своє вираження в мові, і становить суть тієї початкової герменевтики, яка одночасно виступає і способом виявлення феномена, і характеристикою його існування як феномена. У більш пізніх працях, у період так званого «повороту», Гайдеггер посилив онтологічну складову свого розуміння мови, приступивши до створення фундаментальної онтології, як форми загального розуміння історії, де мова набувала принципового значення [59]. Схожі роздуми про сутність мови відображені також у більш пізній роботі філософа «Шлях до мови» [12; 41].

Аналітика присутності становить головний зміст праці Гайдеггера, при цьому вона повинна була стати основою фундаментальної онтології, яка виростає безпосередньо з такої герменевтики і в певному сенсі є її предметно-змістовним модусом. Подібна теорія є розумінням, яке здійснюється не як акт мислення, а як

спосіб перебування, особливий модус Dasein, яке дане не стільки епістемологічно, скільки екзистенційно.

Особливості раціонального підходу до дійсності, який може бути розглянутий як епістемологічний зразок, полягає саме в тому, що спонукає людину мислити себе, відштовхуючись від світу, за допомогою світу, і подібне «свідоме» опосередкування затуляє від неї її безпосереднє буття, її присутність. Тому необхідність осмислення власного проживання, реєстрованого терміном «фактичність», Гайдеггер формулює як основне завдання герменевтики фактичності, завдання не абстрактно-формальне, а перш за все життєво-практичне: її мета – зробити доступним, повідомити власне Dasein в його буттєвому характері самого цього Dasein, дістатися до суті самовідчуження, що присутнє Dasein. Герменевтика створює для Dasein можливість стати і бути розуміючою присутністю заради себе самого.

Отже, герменевтика фактичності маніфестується Гайдеггером, з одного боку, як особливий підхід до дослідження фактичності Dasein, а з іншого – як властивий цьому Dasein спосіб перебування в світі. Однак, незважаючи на справжність і невідбутність у розумінні існування, людині властиво віддаватися у владу тлумачення кимось іншим, чи то розхожі думки або науково аргументовані теорії, підміняючи свою автентичність сторонньої надуманістю і все більше відчужуючи від себе самого. Знаряддя боротьби за достовірність власного життя і повинна стати герменевтика як тлумачення документальної подієвості свого існування. Таке розуміння, яке пробуджується в тлумаченні, абсолютно не можна порівняти з тим, і яке пізнає як співвіднесення з іншим життям, зазвичай зветься розумінням; це взагалі не співвіднесеність з чим-небудь, а як самобуття самого Dasein; відразу ж термінологічно зафіксуємо його як присутність Dasein заради себе самого.

На противагу об'єктивній неупередженості наук герменевтика фактичності завжди вимагає особистої залученості, тому що саме це є специфікою присутності, а крім того, буття може відкритися тільки тому суцього, буттям якого воно є.

Зважаючи на неможливість відокремити розуміння від власного існування герменевтика фактичності мислиться Гайдеггером одночасно і нагальним завданням конкретного Dasein, і своєрідною теорією щодо здійснення буттєвого тлумачення. Її навмисна нечіткість позиціонується як альтернатива будь-якому науковому дискурсу, який релятивізує все, що потрапляє в поле його зору. Складність задуманого Гайдеггером проекту полягає в тому, що він намагається вибудувати теорію індивідуальної практики, теорію дотеоретичного, наївного, смутного розуміння, яке не може відрізнити себе від існування.

Така парадоксальна ситуація знаходить своє відображення, і до певної міри пояснення, також в герменевтиці, до того ж, у герменевтиці традиційної форми. Йдеться про такий концепт, як герменевтичний коло. Реабілітуючи цей концепт, неприйнятний в науці через його regress in infinitum, Гайдеггер наполягає на тому, що це єдина можлива модель розгортання Dasein-розуміння.

Гайдеггер, представивши в своїй праці розуміння як одну із екзистенціальних структур людського буття, наділив герменевтичне коло онтологічним значенням. Наприклад, «Суще, для якого як буття-в-світі мова йде про самому його бутті, має онтологічну структуру кола» [56, с. 153]. Це коло утворює початкова занедбаність людини, яка вкинута в світ. Людина перетворюється в елементарний і при цьому основний компонент в загальній архітектоніці світоустрою: завдяки тому, що людина вибудовує своє життя шляхом осмислення індивідуальної буттєвої можливості, набуває змісту і саме буття.

Герменевтика фактичності, спочатку замислена як практика саморозуміння присутності, розширюється тут до масштабів герменевтики світу, і в цьому сенсі вона виходить за межі встановлення істини свого буття і претендує на знання буття будь-якого суцього, тобто обертається фундаментальною онтологією. Головна робота Гайдеггера прагне привести від розуміння буття людським Dasein і приватних способів такого розуміння до сенсу буття, який артикулюється в різних значеннях і таким чином виділяє в своїй будові певні регіони.

Але не тільки екзистенціальна аналітика, яка прийняла загальний характер, виявляє свою парадоксальність. Проблема міститься вже в самому принципі герменевтики фактичності. Вона полягає в тому, що розуміння свого буття, на яке націлена інтерпретація, приречене залишатися недосяжним. Тобто, на думку Гайдеггера, питання про сенс буття відрізняється від інших питань про сенс будь-чого іншого. Якщо у звичайних питаннях щось дане розуміється з огляду на те, що становить його зміст, то для людської присутності, ми швидко приходимо до незбагненності своєї присутності.

Скільки б людина в процесі розуміння не переконувалася в присутності всього без винятку, у своєму власному ось-бутті і для своєї власної здатності розуміти питання про сенс, який вона рано чи пізно повинна порушити, наштовхується на певний горизонт. Ось-буття для себе самого – це не тільки відкритий горизонт своїх можливостей, в якому воно себе накидає, а й виявляється в собі характер непереборної фактичності. А якщо ця фактичність є щось непорушне, що надає фактичності будь-якому розумінню, то саме ця фактичність стає головною перепоною на шляху Dasein до власного буття. Гайдеггер, дотримуючись феноменологічної установки щодо феноменального предмета, обрав герменевтику фактичності як найбільш адекватний метод для дослідження особливого роду сущого. Але він не припускав, що експлікація та розгортання присутності, розпочата ним в «Бутті і часу», виявить недостатність самого феноменологічного методу. У розумінні цього факту Гадамер вбачає основну причину, що спонукала Гайдеггера до «повороту», переорієнтувавши його з екзистенційно-антропологічної тематики в напрямі онтології мови.

Проект філософської герменевтики Гадамера, безумовно, відштовхується від тих парадигмальних змін традиційного типу мислення, які були зроблені Гайдеггером, і, зокрема, від його герменевтики фактичності. Підхоплюючи і розвиваючи думку про розуміння як способі буття, Гадамер негайно занурює розуміння в мовний контекст. Уже в своїх перших роботах, присвячених Платону,

Гадамер тематизує мову як певну першореальність, яка надає людині життєвий простір і в освоєнні якої відбувається її знайомство зі світом: мова, як вважає філософ, є першим і чи не найважливішим оволодінням світу. Ця думка є важливим внеском Гадамера, оскільки в «Бутті і часу», незважаючи на онтологічне представлення мови, Гайдеггер ще не робить її стрижнем людського існування. У «Бутті і часу» накладаються головні лінії послідовної програми онтологічного дослідження мови, але лише в формі побажання. Гайдеггер ще дуже далекий від так званого «лінгвістичного повороту» і тим більше він не готовий представити чисте онтологічне існування мови. Але що означає чисте буття мови і чи можемо ми взагалі всерйоз говорити про таке існування мови?

Хоча у Гадамера відсутня необхідна герменевтична аналітика мови, він ніде не відступає від своєї тези про мовний характер розуміння. Для нього тим підґрунтям, на якому вибудовується людське існування як розуміння, або сама присутність як розуміння, виступає мова як самостійна онтологічна реальність. У той же час Гайдеггер приходить до мови через екзистенційно-онтологічну структуру присутності. Мова, за Гадамером, є апіорна умова будь-якого акту розуміння, простір його здійснення і одночасно підсумок, що виражається в тотальній обумовленості світу словом.

У праці «Істина і метод» Гадамер пише про те, що світ є світом лише остільки, оскільки виражається в мові, а й у тому, що справжнє буття самої мови полягає лише в тому, що в ньому виражається світ. У цьому дуже легко побачити певну тавтологію, в якій постійно звинувачують представників метафізичної філософії. У Гадамера початковий людський характер мови одночасно означає і початковий мовний характер людського буття-в-світі [49, с. 447]. У відносинах між світом і мовою немає місця підпорядкованості або ієрархії – слова виступають тією формою, яка дозволяє речам бути, бути побаченими як феномени, або бути почутими, оскільки істина світу, за Гадамером, розкриває себе в діалозі. Розгортається подібний до гри діалог, що захоплює в свою орбіту учасників, він стосується принципових основ розуміння, що

дає можливість знайти всю повноту сенсу і виявити істину, стає центральним поняттям герменевтики, оскільки саме тут здійснюється подія розуміння.

На цьому прикладі можна побачити відмінність у трактуваннях розуміння у Гайдеггера і Гадамера. Якщо для раннього Гайдеггера розуміння здійснюється як взаємодія *Dasein* з внутрішньо-розмірним існуванням в процесі його практичного освоєння, то Гадамер вважає найкращим зразком події розуміння зустріч з твором мистецтва. Це відрізняється від загального уявлення про розуміння як суто епістеміологічну царину. Мистецтво залучає нас не своєю корисністю: воно є зухвало неутилітарним, ні для чого не придатним. Позитивною умовою і напрямом досвіду є мова. Гадамер розглядає досвід не з телеологічної точки зору, як досвід, відповідний нашим очікуванням, але як процес, причому процес суттєво негативний, тобто досвід завжди є, перш за все, досвід недійсності, концепт досвіду означає, що свідомість, здійснюючи поворот, пізнає в іншому себе саму.

Таким чином, герменевтика Гадамера відрізняється від фундаментальної онтології Гайдеггера, заснованої на забутті буття в традиції західної метафізики, оскільки для Гадамера традиція – це не те, що слід подолати, але такий досвід, з яким треба вступити в діалог. Все це означає, що слова не просто висловлюють щось про якесь суще, але завжди звернені до цілісності буття, кінцеве слово завжди звернено до нескінченності можливого сенсу. Спекулятивний характер мови не вкладається в логіку висловлювань, тому що виходить за межі мислення в уявленнях і не підпорядковується догматизму і емпіризму повсякденності і повсякденного досвіду.

У результаті розвитку проблематики герменевтики фактичності як орієнтованої на осмислення буття присутності, і філософської теорії екзистенціальної аналітики, у герменевтики вперше виникає можливість вийти з області мистецтва тлумачення як практичної діяльності. Але без залучення цієї філософської програми в мовні структури, що вдалося здійснити саме Гадамеру, вона так би і залишилася простою декларацією про необхідність розуміння і

тлумачення, допоміжним прийомом для онтологічних досліджень. Гадамер перетворює герменевтику в особливий тип фундаментальної філософської теорії, яка поєднує *онтологію, філософію мови і герменевтику*.

Герменевтика присутності Гайдеггера містить особливу складність, з одного боку, припускаючи побудову концепції первинного, вихідного розуміння, що рівноцінно прямій реалізації життя і життєвого сенсу, а з іншого, – ставлячи перед присутністю питання про досягнення власного буття. У свою чергу, висування мови і її проблематики на перший план як смислового горизонту смислоутворення, від причетності до якого людина знаходить світ і своє місце в ньому. Цей підхід був здійснений Гадамером і це істотно розширює герменевтику присутності Гайдеггера до певної тотальної моделі розуміння, яка мислиться в контексті мовної подієвості.

Мовна заданість в герменевтиці Гадамера, підтверджує цінність дискурсу Гайдеггера щодо онтичного і онтологічного горизонтів розуміння, доповнює концепцію герменевтики фактичності і усуває її протиріччя шляхом примирення теоретичного і практичного планів існування, здійснюваних в категоріальній єдності мови. Саме ця єдність зовсім не є якоюсь технічною характеристикою мови і більш того, – має відношення не лише до мови і ситуацій мовної взаємодії, але являє собою корелят самого Dasein, його принципове втілення, смислове середовище розгортання екзистенції.

Висновки до третього розділу

Показано, що в основі сучасної герменевтичної філософії перш за все лежить певний феноменологічний досвід, тобто саме феноменологія в роботах своїх засновників є базовою теоретичною складовою герменевтики. Аналіз свідомості, що був зроблений Е. Гуссерлем, виявив головні характеристики людського духу, насамперед його здатність до формування смислів. Отже, підґрунтям свідомості у герменевтико-феноменологічному контексті є структури смислоутворення і

розуміння реальності та сама спроможність людини до осмисленої діяльності. Тому для герменевтичної філософії неабияке значення мають поняття інтенціональності та темпоральності, які вказують на принципову предметну орієнтацію свідомості і процедур смислопородження (у самій герменевтиці). Смысл, як і вся ноематична діяльність свідомості, є принципово предметним або наділеним реальністю, тобто є онтологічною сутністю. Виявлено, що феноменологічна онтологія свідомості, яку розкрив Гуссерль, стала необхідною передумовою становлення герменевтичного дискурсу та герменевтичної онтології.

Розкрито роль філософії Ф. Brentano у формуванні феноменологічного методу і в цьому сенсі опосередковано і філософської герменевтики. Цьому особливо сприяло введене ним поняття інтенціональності як базової структури свідомості, як її найважливішої характеристики. Саме тому, що Brentano вперше вказав, що людська свідомість створюється з численних інтенціональних контекстів, які саме і є предметом метафізичного і герменевтичного дискурсу, ми показуємо, що він є одним із творців не тільки філософської феноменології, але і філософської герменевтики.

Розкрито роль А. Майнонга у формуванні сучасного герменевтичного дискурсу і герменевтичної філософії. Показано, з одного боку, теоретичну близькість та емпіричну відмінність його концепції від феноменології, з іншого, – що теорія предметів Майнонга знаходиться на перетині інтересів і підходів різних наук – філософії, психології, мовознавства і надає певні можливості для інтерпретації продуктів людської фантазії, всього, що має сенс, незалежно від свого онтологічного статусу. Тобто його філософія є однією з умов формування сучасних схем інтерпретації, які претендують на розуміння релігійних систем, міфології, художньої творчості, а також пізнання внутрішнього світу кожної людини.

Поняттям інтенціональності позначається саме предметна спрямованість свідомості. Через інтенціональність свідомість спочатку відкриває речі, це і є первинною відкритістю трансцендентальної свідомості. Інтенціональність є

властивістю, завдяки якій свідомість спочатку пов'язана зі світом і пізнає його, і саме таке поняття інтенціональності лежить в основі всіх подальших перспектив феноменологічного дослідження. Власне свідомість є свідомістю в тій мірі, в якій вона інтенціональна. Інтенціональність є трансценденцією, виходом свідомості за свої межі, за межі іманентної даності.

Показано, що в межах феноменологічної редукції ми спрямовуємо погляд на чисту свідомість у її абсолютній автономії. Вона і буде тим, що залишається як феноменологічний залишок. Із предмета пізнання виключається все фактичне, конкретне, реально існуюче, і єдиним завданням справжнього пізнання оголошується дослідження структури чистої свідомості, аналіз феноменів свідомості як такої. При здійсненні феноменологічної редукції відбувається перехід від природної установки свідомості до феноменологічної. Інтенціональний принцип і теоретичний підхід до свідомості поривають із традицією розуміння свідомості як психічного уявлення предметів. Ця теорія нав'язує нам допущення про реальне існування предметів, але у феноменології знімається питання про те, чи є предмет, на який спрямована свідомість, реальним або вигаданим. Унаслідок цього свідомість постає не як відображення зовнішніх об'єктів, а як наділена особливою здатністю створювати свій власний світ, структура, що сама визначає своє існування.

Показано, що особливе значення у феноменологічних дослідженнях свідомості має її власна онтологічна структура та її відповідність структурам життєвого світу людини. Проблема в тому, чи відповідають предметні форми свідомості та її смислові утворення певній «реальності». Після досить тривалих дебатів і міркувань з цього приводу досить поширеним виявилось уявлення про ізоморфізм світу, який сприймається людиною, та структур свідомості, починаючи від форм чуттєвого споглядання і закінчуючи складними смисловими конструкціями, і мови, її граматичних і смислових форм. Ізоморфізм світу – мислення – мови, виражений таким чином, є методологічною і теоретичною базою герменевтичного дискурсу, вказує на

його можливості та постійну прив'язку до реальної, живої людини. Цей принцип також лежить в основі і нашого розуміння герменевтики.

Ноематичні акти – це немов кокон, який обволікає все, що ми відносимо до нашого «Я», свідомості, самих себе. Переходячи від чистої гілетики до ноєзи і далі – до ноєматичних актів, формується загальне поле інтерпретації, навіть якщо окремі елементи цього поля не відбиваються в свідомості актуально. Сенс як центр, ядро ноєматики формує її найбільш актуальні компоненти. Але, крім цього, існують периферійні області, які, між іншим, також мають ейдетичний, тобто сутнісний і істотний характер. По суті, ми маємо спільну герменевтичну модель, схему інтерпретації, що володіє значним евристичним потенціалом. Всі три рівні цієї моделі є взаємопов'язаними, але не в сенсі простої з'єднуваності, і не так, як деталі будь-якого механізму. Ці рівні припускають один одного і створюють швидше єдиний організм, ніж конгломерат.

Показано, що гуманітарне знання – це не тільки певним чином систематизоване знання про смислову реальність, але одночасно і різноманіття взаємодіючих, а нерідко і взаємозаперечливих напрямів, кожний із яких претендує на найбільш адекватне зображення досліджуваної реальності. Різноманіття співіснуючих напрямів і сфер смислоутворення можна було б також розглянути як різноманіття типів саме психологічних знань. Саме це різноманіття виникає завдяки тому, що в різних напрямках пріоритетне значення надається різним джерелам отримання емпіричних даних, різним процедурам (методам) їх вилучення, різним способам тлумачення, інтерпретації (тобто герменевтичним процедурам) отриманої інформації.

Розкрито положення про наскрізну герменевтичність філософії М. Гайдеггера на всіх етапах її розвитку; на етапі формування концепції і створення першої фундаментальної праці – це герменевтика людського буття в аспекті екзистенціалів *Dasein*, далі – до онтологічного аналізу буття-у-часі; у подальшому – це перехід до фундаментально-онтологічної теорії і розуміння всесвітньо-історичного буття як

Seyn. Нарешті, на пізньому етапі – розмова про герменевтику «чотирьох» і про сутність сучасної техніки на відміну від античної «техне», яка за своєю суттю є герменевтичною антропологією М. Гайдеггера, в якій сплітаються всі етапи розвитку його філософії.

На відміну від класичної герменевтики, орієнтованої здебільшого на ідеал об'єктивного розуміння, М. Гайдеггер звертає увагу на первинність самого феномена розуміння. У праці «Буття і час» він порушує питання про дійсність світу як навколишнього, що головним чином належить самій людині. Людину не можна уявити як якийсь цілком відокремлений від світу суб'єкт пізнання, який теоретично пізнає світ як об'єкт. Конкретна людина як Dasein є початкове буття у світі. Людина без її ставлення до світу неможлива. Гайдеггер описує два способи початкового буття-в-світі: *Bendlichkeit* – те, що знаходять, налаштованість, безпосередність свідомості, і *Verstehen* – розуміння, буття як можливість. Отже, мова йде про феномени, що лежать в основі всіх теоретичних і практичних дій: людина в безпосередності свого буття-в-світі вже заздалегідь розуміє своє становище в ньому. Розуміння має дві істотні характеристики. Воно має структуру проекту (*Entwurf*) і занедбаності (*Geworfenheit*), яка передбачає неминучість відповідальності за своє існування. Для людини не існує твердих, запропонованих природою цілей, а сама вона не є готовою істотою, здатною зрозуміти речі у всій їх визначеності. Людина швидше являє собою відкриту майбутньому істоту. Саме ця істота задає для себе простір свободи дій і можливостей. Таке задавання і є проект, а те, що людина проектує, є сенсом, у світлі якого стають зрозумілими всі речі. Отже, поняття проекту маніфестує для Гайдеггера ідею, що людина сама визначає план свого життя, і тільки в світлі цього проектованого сенсу речі стають для людини зрозумілими.

Показано, що сенс, який прагне віднайти герменевтика, стосується не тільки природи або тільки людської активності, діяльності уяви, хоча ми можемо говорити про істину природних речей самих по собі, особливо там, де мова йде про живу природу. Описуючи цей підхід, слід зазначити, що сенс зустрічається принаймні в

чотирьох основних позиціях, переходячи від природних до суто ментальних і культурних форм. Також і в структурі самого смислу можна виокремити постійно присутню двозначність, яка саме і заважає створити повноцінну й адекватну очікуванню загальну теорію герменевтики. Зараз подібні теорії можливі лише в загальному вигляді, а також у локальних дослідженнях, кожне із яких створює свій вид герменевтичного дискурсу з урахуванням специфіки матеріалу, з яким має справу.

Показано, що Гайдеггер зовсім не намагається перетворити метафізику на науку або якимось чином їх зрівняти. Він прагне висловити той сенс, про який емпіричні й точні науки взагалі нічого не знають, бо вони просто не мають інструментів для опису подібних речей. Відповідно, сенс у цьому контексті є якимось початковим і фундаментальним знанням про істину людського перебування у світі – *Dasein*, яке мислиться в сукупності його екзистенціалів і як стан постійного падіння, занепаду. Лише втрачаючи щось важливе в своєму перебуванні в світі, ми набуваємо якийсь сенс. Сама можливість сенсу з'являється тоді, коли наше існування ставиться під сумнів або знаходиться під загрозою. Дуже важливо розуміти, що Гайдеггер переважно говорить про досить прості та зрозумілі речі, коли в усіх екзистенціальних структурах *Dasein* людині відкривається якась істина або сенс, який полягає в його тимчасовості, перебуванні в часі і, отже, в смертності. Саме в цьому джерело екзистенціального страху і тривоги.

Показано, що робота Гайдеггера не націлена на розробку екзистенційного апріорі філософської антропології. Призначення дослідження – фундаментально-онтологічне. Однак теорія розуміння, тобто герменевтика Гайдеггера, – це все-таки антропологія. Розуміння завжди налаштоване, як щось підручне людині. Цей феномен розглядається як основний модус буття *Dasein*. Розуміння в сенсі одного з можливих способів пізнання серед інших, на відміну від простого пояснення, має разом із ним інтерпретуватися як екзистенціальний дериват первинного розуміння, яке взагалі взаємно конститує ось-буття.

Та система екзистенціальних властивостей Dasein, яку вибудовує Гайдеггер, відкриває значні можливості для розгортання герменевтичного дискурсу. Характерно, що герменевтична складова філософії Гайдеггера водночас є і елементом методології, і яскравим прикладом її застосування. Важливим доробком філософської герменевтики в цьому разі є її принципова онтологізація, причому остання не виглядає, як щось штучне, навпаки, розгляд стосується принципів питань про сутність буття, розподіл онтологічних регіонів тощо. Герменевтика Гайдеггера не є якоюсь окремою частиною його філософії, як не є вона і методом, який він використовує. Вона є базовою основою аналітики присутності та розгляду її екзистенціалів. В певному сенсі вся філософія Гайдеггера є герменевтичною і націлена на розуміння та інтерпретацію ключових онтологічних проблем і, по суті, збігається з його онтологією. Ця тенденція продовжилася і після «повороту» 30-х рр., а також у післявоєнний період.

Список використаних джерел до третього розділу:

1. Апаева А. Ю. История герменевтики от Шлейермахера до Гадамера / А. Ю. Апаева // Вестник РГГУ. Философия, социология, искусствознание. – 2013. – № 1. – С. 60–71.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под ред. В. Ф. Асмуса. – Москва : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
3. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки: критический анализ / В. У. Бабушкин. – Москва : Наука, 1985. – 217 с.
4. Бадиков Э. Ф. Герменевтика субъективности в европейской философии XX века / Э. Ф. Бадиков. – Уфа : Авеста, 1999. – 242 с.
5. Бессонов Б. Н. Герменевтика. История и современность / Бессонов Б. Н. // Х.-Г. Гадамер. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 5–36.

6. Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару / Владимир Бибихин. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 536 с.
7. Библия : в 2 т. – Ленинград : Духовное просвещение, 1990. – Т. 1. – 472 с. – Т. 2. – 496 с.
8. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире : [пер. с англ] / Л. Бинсвангер. – Москва ; Санкт-Петербург : КСП+. – 300 с.
9. Brentano Ф. Избранные работы / Ф. Brentano ; сост., перев, с нем. В. Анашвили. – Москва : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – 176 с.
10. Варшавський О. П. Концепція мови в онтології Мартіна Гайдеггера (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – історія філософії / Олександр Павлович Варшавський. – Дніпропетровськ, 2004. – 20, [1] с.
11. Возняк С. В. Фундаментальна онтологія Мартіна Гайдеггера як концептуальна передумова його розуміння мислення : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / Степан Володимирович Возняк. – Дніпропетровськ, 2013. – 18, [1] с.
12. Гайдеггер М. Дорогою до мови / М. Гайдеггер ; пер. з нім. В. Кам'янець. – Львів : Літопис, 2007. – 232 с.
13. Гайденко П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика / П. П. Гайденко // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. – Москва: Наука, 1978. – 367 с.
14. Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. В. Маркова. – Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. – 255 с.
15. Герменевтика: история и современность. Критические очерки ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – 303 с.

16. Громов Р. А. Антон Марти. Философия языка брентановской школы / Р. А. Громов // Логос. – 2004. – № 1. – С. 106–137.

17. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.

18. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Кузницына. – Санкт-Петербург : Наука, 2013. – 494 с.

19. Гуссерль Э. Логические исследования / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск, 1994. – Т. 1. – С. 175–353.

20. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – 316 с.

21. Дахній А. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера / Андрій Дахній // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. – 2012. – Вип. 15. – С. 29–37.

22. Дахній А. Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера / Андрій Дахній // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 76–88.

23. Зайцева З. Н. М. Хайдеггер: язык и время / З. Н. Зайцева // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – Москва : Высшая школа, 1991. – С. 159–177.

24. Кант И. Сочинения: в 4 т. / И. Кант. – Москва : Наука, 2006. – Т. 2, ч. 1 : Критика чистого разума. – 1081 с.

25. Карпенко А. О. Історіографія рецепції філософії Мартіна Гайдегера (кроспарадигмальний аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – історія філософії / А. О. Карпенко. – Слов'янськ, 2014. – 193 с.

26. Карпенко И. В. Интенциональность сознания и жанровое многообразие философии / И. В. Карпенко // Гуманітарний часопис. – 2005. – № 3. – С. 5–10.

27. Козлова М. В. Концепции поэтического языка в эстетике XX в. (Хайдеггер, Бадью, Гадамер) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.04 – эстетика (философские науки) / М. В. Козлова. – Москва, 2015. – 146 с.

28. Лаврухин А. В. М. Хайдеггер в интерпретациях Х.-Г. Гадамера. Комментарий переводчика / А. В. Лаврухин // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Х.-Г. Гадамер. – Минск : Пропилеи, 2007. – С. 226–228.

29. Майнонг А. О теории предметов / А. Майнонг // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. 27, № 1. – С. 198–230.

30. Мартынов К. К. Интенциональность и научный натурализм / К. К. Мартынов // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2007. – № 2. – С. 20–38.

31. Моррис Ч. У. Основания теории знаков / Моррис Ч. У.; пер. с англ. В. П. Мурат // Семиотика / сост. и ред. Ю. С. Степанов. – Москва : Радуга, 1983. – С. 37–89.

32. Патлач А. И. Философия языка М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера (историко-философский анализ) / А. И. Патлач // Философские науки. – 2011. – № 7. – С. 104–114.

33. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – 687 с.

34. Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – Санкт-Петербург : Лань, 2000. – 192 с.

35. Тисельтон Э. Герменевтика / Э. Тисельтон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 430 с.

36. Фалёв Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / Е. В. Фалёв. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2008. – 224 с.

37. Фреге Г. Смысл и значение / Г. Фреге // Фреге Г. Избранные работы / Г. Фреге ; пер. с нем. В. А. Куренного – Москва : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 25–49.

38. Фреге Г. О смысле и значении / Г. Фреге // Фреге Г. Логика и логическая семантика: сб. трудов / Г. Фреге ; пер. с нем. Б. В. Бирюкова. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – С. 230–246.

39. Хайдеггер М. Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о логосе / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2011. – 504 с.

40. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – изд. 2-е, испр. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 452 с.

41. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления: пер. с нем. В. В. Бибихина / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – С. 259–273.

42. Хайдеггер М. Исток художественного творения // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. – Москва : Гнозис, 1993. – С. 47–116.

43. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2005. – С. 248–469.

44. Шпет Г. Г. Философия Джоберти (по поводу книги В. Эрн «Философия Джоберти») / Г. Г. Шпет // Мысль и слово. – Москва : [б. и.], 1917. – Ч. 1. – С. 297–367.

45. Blattner W. D. Heidegger's 'Being and Time'. A Reader's Guide / Blattner W. D. – New-York : Continuum, 2006. – 189 p.

46. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkte / F. Brentano. – Leipzig : Verlag von Duncker & Humblot, 1874. – Bd. 1. – 350 s.

47. Coltman R. The language of hermeneutics. Gadamer and Heidegger in dialogue / R. Coltman. – Albany: State University of New York Press, 1998. – 214 p.

48. Ford M. Gadamer's transformation of hermeneutics: from Dilthey to Heidegger / Ford M. – Saint Catharines : Brock University, Department of Philosophy, 2007. – 83 p.

49. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke / Gadamer H.-G. – Tübingen : [6. B.], 1990. – Bd. 1: Hermeneutik I. – Wahrheit und Methode. – 494 s.
50. Gelven M. A Commentary on Heidegger's Being and Time / Gelven M. A. – [Illinois] : Northern Illinois University Press, 1989. – 230 p.
51. Grondin J. Einführung zu Gadamer / Grondin J. – Stuttgart : [6. B.], 2000. – 262 s.
52. Grondin J. Der Sinn für Hermeneutik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Grondin J. – Darmstadt : [6. B.], 1994. – 151 s.
53. Grondin J. Einführung in die philosophische Hermeneutik / Grondin J. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.
54. Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik / Grondin J. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. – 167 s.
55. Heideggers Hermeneutik der Faktizität: die Grundbegriffe / Herausg Camilleri Sylvain. – Nordhausen : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018. – 225 s.
56. Heidegger M. Sein und Zeit / Heidegger M. – Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. – 445 s.
57. Heidegger M. Gesamtausgabe / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann GmbH, 2000. – Bd 7 : Vorträge und Aufsätze. – 298 s.
58. Heidegger M. Was ist Metaphisik? / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2007. – 55 s.
59. Heidegger M. Gesamtausgabe / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989. – Bd 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). – 516 s.
60. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 1. – 257 s.
61. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 2 (1). – 508 s.
62. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 2 (2). – 244 s.

63. Husserl E. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte. Texte I / Husserl E.
– Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.
64. Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte. Texte II / Husserl E.
– Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.
65. Husserliana. – Dordrecht: Springer, 1993. – Bd. XXIX : Die Krisis der
Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. – 399 s.
66. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1973. – Bd. I : Cartesianische Meditationen. –
249 s.
67. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1976. – Bd. III.1: Ideen zu einer reinen
Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. – 476 s.
68. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1976. – Bd. III. 2 : Ideen zu einer reinen
Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Halbband. Ergänzende Texte
(1912–1929). – 706 s.
69. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1952. – Bd. IV : Ideen zu einer reinen
Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch.
Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. – 426 s.
70. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1966. – Bd. X : A Vorlesungen zur
Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins. – 436 s.
71. Kraus O. Franz Brentano – zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre
/ Kraus O. – München : C.H. Beck, 1919. – 171 s.
72. Kusch M. Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study
in Husserl, Heidegger and Gadamer / M. Kusch. – Dordrecht : [б. в.], 1989. – 362 p.
73. Marty A. Ueber den Ursprung der Sprache / Marty A. – Berlin : [б. в.], 1875.
– 192 s.
74. Marty A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und
Sprachphilosophie / Marty A. – Prague : [б. в.], 1908. – 345 s.
75. Meinong A. Über Gegenstandstheorie : Untersuchungen zur
Gegenstandstheorie und Psychologie / Herausgegeben von Meinong A. ; Mit

Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien. – Leipzig : [β. β.], 1904. – S. 1–51.

76. Meinong A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit / A. Meinong. – Leipzig : Verlag von Jochann Ambrosius Barth, 1915. – 760 s.

77. Morris Ch. W. Signification and Significance / Morris Ch. W. – New York, 1964. – [276 p.].

78. Pöggeler O. Heidegger und die hermeneutische Philosophie / Pöggeler O. – München : Alber ; Freiburg i. Br, 1983. – 448 s.

79. Schützeichel R. Althochdeutsches Wörterbuch / Schützeichel R. – 7 Auflage. – Berlin : [β. β.], 2006. – 312 s.

80. Ξηροπαΐδης, Γιώργος. Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας / Ξηροπαΐδης, Γιώργος. – [β. μ.], Εκδοσεις Κριτική, 1995. – 202 σ.

81. Zhang W. Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers. A Hermeneutics of Cross-cultural Understanding / Zhang W. – [β. μ.] : State University of New York Press, 2006. – 127 p.

РОЗДІЛ 4. ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ДИСКУРС ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ МУЛЬТИСИСТЕМНОСТІ І СЦІЄНТИЗМУ (НОВІТНІЙ ЕТАП СТАНОВЛЕННЯ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ)

Новітній етап розвитку філософської герменевтики безумовно пов'язаний із філософською роботою Г.-Г. Гадамера і його герменевтично-онтологічним проектом. З тієї позиції, яка пропонується в дисертаційному дослідженні, це є третім і на цей час останнім періодом розробки герменевтичної проблематики в сучасній німецькій філософії. Цей період пов'язаний не тільки з існуванням суто герменевтичного дискурсу, але і з формуванням так званого герменевтичного простору всієї сучасної філософії як універсальної парадигми, що вінчає собою розвиток західноєвропейської метафізики загалом. Це дуже важлива обставина, оскільки вимагає звернути увагу на такі філософські теорії, які традиційно не є суто герменевтичними, наприклад, на комунікативну філософію, структуралізм і постструктуралізм, психоаналіз тощо. В четвертому розділі ми розглянемо позицію одного з представників комунікативної філософії в Німеччині К.-О. Апеля і його підхід до проблеми мови, інтерпретації і їх зв'язку з традиційними метафізичними питаннями. Ми також розглянемо поняття порядку дискурсу, що введене в межах філософії пост структуралізму, і його стосунок до розвитку герменевтичної інтерпретації.

Не менш важливою є рецепція герменевтичної проблематики в межах аналітичної філософії, яка традиційно є послідовним критиком метафізичних філософем і проблем, і також у їх герменевтичному звучанні. Однак, як ми маємо намір показати, подібна рецепція сама стикається з герменевтичними проблемами, хоча б і в трансформованому вигляді. Питання мови, співвідношення значення і смислу, питання свідомості і розуміння ментальних утворень – все це є цариною герменевтичного запитування. У зв'язку з цим ми розглянемо філософські роботи Л.

Вітгенштайна, особливо пізнього періоду, його підходи до розуміння мови, теорію мовних ігор, і питання істини і достовірності в процесі семантичної інтерпретації.

4.1. Герменевтичний універсум Г.-Г. Гадамера на тлі розвитку німецької філософії у другій половині ХХ ст.

4.1.1. Феноменологічні витoki герменевтики Г.-Г. Гадамера у контексті екзистенціальної філософії М. Гайдеггера

Розвиток філософської герменевтики в ХХ ст. вийшов за межі німецької філософії, подолавши також певну філологічну орієнтацію. З методу, що був покликаний, по суті, обслуговувати історико-філологічний і релігійний дискурс, герменевтика перетворилася на самостійну філософську дисципліну, яка відображає саму суть метафізичної проблематики. У першу чергу така зміна пов'язується з розвитком феноменологічної традиції, особливо з роботами М. Гайдеггера, який зумів звільнити герменевтику від надмірного впливу теорій мови і покласти її в основу метафізичного запитування. Це, зрозуміло, не означає, що сама мова була віддана філософському забуттю, йдеться лише про зміну акцентів і дослідницьких установок.

Водночас розвиток герменевтики тривав у межах філологічного дискурсу, приводячи до певного відокремлення від метафізики і появи критики з боку мовознавців. У цих дослідженнях розвиток герменевтичної проблематики проходив на тлі зародження структуралістської теорії та методології, а також філософії мови брентанівської школи. У цьому процесі особливо виділяються праці А. Марті (1847–1914) [див. 26; 27] і Х. Штейнталя (1823–1999) [65; 66]. Так, вельми високу оцінку наукової роботи А. Марті дає сучасний дослідник цієї школи Р.А. Громов: «Філософія мови Марті є істотним моментом у розвитку мовознавства ХХ ст., без якого навряд чи можна дати адекватну картину трансформації досліджень у цій

області на рубежі XIX–XX ст. Його оригінальним внеском можна визнати інтенціональну концепцію мови як навмисної (*absichtlich*) соціальної дії; проект загальної семантики, орієнтований на комунікативну теорію значення; телеологічну і функціональну модель опису мови. Його ідеї були сприйняті як усередині брентанівської школи – вони мали істотний вплив на розвиток теорій мови і значення Гуссерля, Твардовського, Майнонга, – так і поза нею» [19, с. 107].

Якщо А. Марті є предтечею структуралістського і феноменологічного методу, то Х. Штейнталь максимально розширює розуміння мови у сферу психологічних інтерпретацій, опиняючись таким чином одним із найбільш відвертих психологістів у галузі мовознавства, про що недвозначно говорить Г. Шпет у своїй історії герменевтики [36, с. 358].

Отже, герменевтика як галузь наукового теоретизування одночасно розвивалася в кількох напрямках, що зовсім не сприяло її єдиному розумінню. Бачення герменевтики як єдиної наукової теорії повинно було врахувати всі ці численні імпульси, які виходять від феноменологічної школи, від філософії М. Гайдеггера і тих фундаментальних онтологічних питань, які він ставив на перше місце, а також від філолого-критичного знання і того досвіду прочитування та інтерпретації текстів, який був накопичений класичної філологією.

Таке завдання, на нашу думку, було поставлене і в значній мірі вирішене Г.-Г. Гадамером, у всякому разі, якщо прийняти його теоретичну установку про трансцендентність сенсу інтерпретатора.

У цьому розділі ми розглянемо доробок Г.-Г. Гадамера у царині філософської герменевтики, спираючись не тільки на його фундаментальну працю «Істина і метод» [50], але й на осмислення та інтерпретацію давньогрецької філософії, зокрема – текстів Платона [13].

Гадамер розуміє філософську герменевтику як важливий етап у розвитку європейської думки, як невід’ємну частину філософської рефлексії, що була підготовлена самою логікою розвитку філософії, мистецтва, літератури. Тому у

творчості філософа так багато місця приділяється аналізу і інтерпретації європейської культурної спадщини, що ніяким чином не заперечує, але допускає і оформлює інші філософські дисципліни: онтологію, гносеологію, етику, естетику та інші.

Формування кола ідей, що склали основу філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера, невід'ємне від уявлень про сутність мови і розуміння її ролі у формуванні смислу і всієї духовної культури людства, а також від уявлень про людську індивідуальність, її створення та розвиток. Розгляд подібних питань є принциповим для виявлення тієї дійсної ролі, яку герменевтичний проект зіграв і продовжує відігравати в розвитку європейської філософії.

Актуальність цього питання зумовлена тією роллю, яку філософський проект Г.-Г. Гадамера відіграє в розвитку сучасних уявлень про значення гуманітарного знання і насамперед – філософії у становленні людини як такої. Філософська герменевтика Гадамера із плином часу лише збільшує своє значення для розвитку філософського дискурсу, таким чином підтверджуючи свій великий евристичний потенціал. У сучасній українській філософії як ніколи актуальним є розвиток проблематики розуміння, насамперед, розуміння смислової компоненти людської діяльності у різноманітних галузях – від сфери мистецтва до політичного дискурсу. Але в наші дні можна спостерігати і деякі обмеження у розуміння значення і актуальності гадамерівської спадщини, дослідження якої часто має формальний характер, мислитель і його праці згадуються як своєрідна «фігура замовчування», без потрібної рефлексії і подальшого розвитку.

Німецька філософія, завдяки Гайдеггеру і Гуссерлю, зробила у ХХ ст. дуже важливий поворот. Якщо процитувати Гуссерля: це перехід від світу науки до світу життя. Саме у цій площині розуміє герменевтику і Гадамер, для якого це діяльність людини або людської спільноти, що пов'язана із розумінням або інтерпретацією як тексту, так і того, що може бути сприйняте як текст. Таким чином, історично філологічна герменевтика займає перше місце серед цих діяльностей: якби людина

не володіла мовою і не могла би з огляду на це розуміти тексти, вона не могла би розуміти і всього іншого.

Традиційним предметом герменевтики є розуміння – розсуд і освоєння смислових горизонтів, які представлені в текстових формах. Тексти можуть бути написані природними мовами, а також на умовних текстах інших мистецтв. В умовному сенсі текстом є будь-який слід цілеспрямованої людської діяльності – побут, архітектура, інші пластичні мистецтва тощо. Саме герменевтика з позиції Гадамера і є спосіб читання та інтерпретації текстів, причому саме методологія роботи з текстами дозволяє створювати способи інтерпретації всіх інших культурних феноменів.

Гадамер постійно наголошує, що герменевтика як гуманітарна методологія не може бути зведенням правил як у природничих науках. Це те, що Кант називає здатністю судження. Тут не застосовуються ніякі наукові методи, є тільки один масштаб оцінювання – специфічна точність погодженого, гарантованість смислового примирення, що досягається в процесі практичної згоди. Герменевтика – це специфічна практика.

Філософ формулює особливу істину герменевтики – істину, яку не може пізнавати і повідомляти хтось один. Таким чином, з самого початку герменевтика виступає як специфічний корелят соціальної свідомості, яка виражена у пошуку смислу і орієнтована на спільну інтерпретацію і порозуміння. На цьому тлі базується і розуміння Гадамером форм естетичної свідомості, найбільш повно відображених у досвіді мистецтва. Філософ висловлює істину, що здобута романтичною школою про те, що мистецтво – це істинний органон (тобто спосіб дії, інструмент) філософії і, мабуть, її суперник, який перевершує академічну філософію у всіх смислах [49, с. 256].

Гадамер в своїх наукових пошуках завжди залишався представником класичної традиції, тому не дивно, що значна частина його спадщини присвячена інтерпретації давньогрецької філософії і літератури. У цьому сенсі його теоретичні

установки дуже близькі позиції М. Гайдегера, який «відкрив», що ми можемо відтворити філософські роздуми греків: «На прикладі Платона і Аристотеля стало можливим вчитися тому, що будь-яке філософське мислення є подальша рефлексія початкового досвіду світу, що воно прагне додумати до кінця енергію понять і споглядань тієї мови, в якій ми знаходимось» [49, с. 258].

З позиції Гадамера, Гайдегер створює герменевтику фактичності, самоінтерпретацію фактичного людського існування. Це і є джерело герменевтики Гадамера: «...герменевтичний аспект не може обмежуватися герменевтичними науками – мистецтвом, історією, не може обмежуватися спілкуванням з текстами: універсальність герменевтичної проблеми, яку вже мав на меті Шлейєрмахер, відносяться до сукупності всього розумного» [49, с. 260].

У своєму баченні герменевтики, як і всієї філософії Г.-Г. Гадамер виступає як своєрідний новатор-консерватор, який дуже добре розуміє специфіку гуманітарного знання і той фундаментальний факт, що гуманітарні науки за визначенням – несучасні, софійні. Вони скоріш схоластичні, але не технічні. Тут, звичайно, можна і посперечатися, але неможливо відмовити філософу у глибокому проникненні в суть питання. Історія духовної культури зовсім не збігається з історією його матеріального, економічного або політичного розвитку. Також це стосується розвитку природничих і математичних наук, де діє правило – чим сучасніше – тим більш правильно, точно, більш істинно. Дійсно, античну математику зараз проходять у середній школі, а рівень сучасної фізики був би за межами сприйняття у стародавньому світі. Розвиток давньої науки цікавить хіба що її істориків і не є актуальним при засвоєнні сучасних досягнень.

Зовсім інакший вигляд, як вказує Гадамер, має вивчення духовної історії людства, його мистецтва, літератури, філософії. Гомер не є актуальним з будь-якого сучасного прикладного використання. Ми читаємо стародавню поезію, вивчаємо філософію греків, сприймаючи їх як цінність саму по собі, як те, що дещо робить із самою людиною, а не використовується для вирішення нагальних проблем. Тому

Гадамер і пояснює вже на перших сторінках свого головного твору, що історія філософії в певному сенсі не є історією, а виражає споконвічне прагнення людини до найвищих духовних злетів, до найвищих ідеалів [49, с. 256–257].

Для Г.-Г. Гадамера, який послідовно відстоював онтологічний аспект проблеми розуміння, герменевтика є сферою практики. Вона реалізується як діяльність розуміння, наприклад, як практика осмислення тексту. Трактатування герменевтики як вчення про буття має характер свого роду загальної філософії розуміння, предметом якої є не тільки науки про дух, а взагалі вся сукупність знання про світ і буття, причому буття для Гадамера, як і для Гайдеггера, є час. У зв'язку з цією установкою знаходиться і найважливіша передумова герменевтики Гадамера: немає і не може бути ніякого позаісторичного погляду, з огляду на який дослідник міг би поглянути на історію, як на об'єкт зовнішнього аналізу. Герменевт неминуче повинен рухатися в колі історичної традиції. Тільки така позиція дає змогу проникнути у живе тіло матеріалу, який вивчається, гарантує зменшення дистанції між дослідником і змістом духовних утворювань.

Філософська герменевтика спочатку несла в собі онтологічний зміст, навіть якщо таке завдання відразу і не було поставлене. Вперше зв'язок мови і онтології був описаний в «Кратилі» Платона, у наївній етимології Сократа, що вказує на зв'язок слів і їх значень з деяким реальним і ідеальним буттям. Власне кажучи, сенс будь-якої герменевтики полягає у встановленні такого зв'язку з огляду на загальнофілософські та методологічні установки мислителя. Другою яскравою спробою представити онтологію мови в зв'язку з пошуком сенсу й інтерпретацією є філософія стоїків у їх вченні про лектон.

У античних стоїків думка не просто долучається до ідеї, але сама створює і знак, і лектон, які виступають двома формами смислової трансформації того, що означається. Отже, концепт стоїків – досить важлива онтолого-смилова новація, термін, що позначає умовний, смисловий об'єкт, що володіє своїми особливими характеристиками.

Це смисловий конструкт не є річчю або думкою. Він має безпосередньо онтологічне наповнення, можна сказати, що саме він є тією ж самою частиною знаку, яка унеможлиблює повний, вичерпний опис і визначення знаку, як чогось абсолютно об'єктивного. Щось неіснуюче в дійсності, але принципове для розуміння процесу інтерпретації. Тому в стародавніх теоріях мови нез'ясованим лишається зв'язок смислу з річчю, між якими безсумнівно є відповідність і навіть певна подібність, однак це може сприйматися як щодо випадкове і необов'язкове.

Таке враження зовсім не є оманливим, оскільки смисл є автономним від усіх інших компонентів знаку і може мати власні характеристики, так само як і власне буття. Наприклад, смисл може існувати і після буття речі, в ситуаціях, коли річ була зруйнована, зникла тощо. Так, до цього дня існує смисл кожного імені кожної людини, який звичайно, відрізняється від конкретних людей.

Робота Гадамера з реконструкції смислу античної філософії відображає його концепцію розуміння, яке, як і у Гайдеггера, є способом існування людини, питання про умови і можливості розуміння потрібно розглядати в площині онтології. Саме так Гайдеггер досліджує поняття істини у Платона, що дає нам взірець онтичної герменевтики [55; 56], яку використовує і Гадамер.

Гадамер вельми широко трактує герменевтичний феномен, у якому він вбачає інтегральну єдність трьох аспектів – розуміння, інтерпретації і аплікації. Гадамер стверджує їх нероздільність, фактичну тотожність: розуміння завжди є тлумачення і завжди передбачає аплікацію того, що підлягає розумінню. Поняття аплікації у Гадамера окреслює межі феномена, який підлягає інтерпретації, і встановлює той факт, що всі феномени духовної культури в тій чи іншій ситуації повинні розумітися по-іншому.

У зв'язку з цим Гадамер досить оригінально підходить до прояснення сенсу і змісту освіти. З його точки зору, сутність освіти – це повернення до себе, передумовою якого є відчуження. Упізнання свого у чужому є нічим іншим, як поверненням до самого себе з небуття, або з інобуття [7, с. 56–57].

Гадамер, по суті, продовжує і завершує традицію онтологізації герменевтики, частково наслідуючи своїм попередникам, перш за все – М. Гайдеггеру, частково вказуючи на апріорний онтологічний зміст будь-якої можливої філософської теорії мови.

Принциповим питанням для будь-якої філософської герменевтики є проблема встановлення істини відносно процесу інтерпретації і його результатів. Гадамер вбачає в цьому проблему, яку намагається вирішити відсилкою до досвіду античної традиції, як філософської, так і риторичної, в якій висловлювання εὖ λέγειν – традиційно означало говоріння істинного, правильного, а не просто вміння щонебудь добре сказати [7, с. 56–57]. Античний ідеал євлогії – це зразок для усіх спроб побудувати теорію розуміння та інтерпретації, зразок, який спирається перш за все на природну інтуїцію людини і не підлягає будь-якому науковому доведенню.

Загалом дуже помітно, що Гадамер значну частину свого тексту присвячує апеляції до *common sense*, до здорового глузду, що вказує на неможливість обґрунтування герменевтичної позиції. В основу процесу інтерпретації ставиться те, що філософ називає герменевтичною розмовою (*hermeneutischen Gespräch*) [7, с. 461].

У зв'язку з цим Гадамер описує герменевтичну ситуацію, яка виникає тільки в процесі прилучення індивідуальної суб'єктивності інтерпретатора до історичного життя: «Мислення може звернутися як до джерела до цього багатства, що було накопичено для нього самою мовою. Саме так робить Платон, який спирається на попередню логічну роботу, що робиться для нього самою мовою. Це підтверджується при погляді на її первісну історію, особливо, на теорію формування понять в традиції Академії. Так, ми бачили, що вимога Платона піднятися над емпірією імен припускає принципову незалежність світу ідей від мови. Однак оскільки піднесення над іменами приводить до ідей і само розуміє себе як діалектику, тобто є прискіпливим поглядом (*Heraussehen*), загальним поряд з тим, що стається і як сумісний, єдиний погляд (*Zusammensehen*), який єдиний для

виду, оскільки дотримується природного напрямку, якого дотримується і сама мова. Підняття над природою імен свідчить лише про те, що істина речей є не в іменах. Це зовсім не означає, що можна обійтися без імен і без логосу. Платон завжди визнавав, що неможливо обійтись без цих посередників, хоча і вони не є ідеальними. Але ж неможливо пізнати ідею, істинне буття речей інакше, ніж при підтримці таких посередників. Але спитаємо себе, чи є пізнання самої ідеї як такої, в її конкретності і одиничності? Чи не є сутність речей такою ж цілісністю як є цілою і сама мова?» [50, с. 401].

Таким чином, Гадамер відстоює класичну і досить консервативну позицію, яка наближує його тлумачення герменевтики до платонізму, а також до певного ригоризму по відношенню до мови. Він розуміє людську мову як мову самого розуму, а мовне тлумачення як форму тлумачення взагалі. Для цього Гадамер використовує особливий концептуальний ряд: *Deutung*; *Auslegung*; *Interpretation*; *Erläuterung* (значення, тлумачення, інтерпретація, коментар) [50, с. 402–404]. У певному сенсі Гадамер наближується до концепту ідеальної мови Лейбніца, хоча він і далекий від аналітичності і логічного ригоризму останнього, оскільки відстоює принциповий метафоризм мовної свідомості [7, с. 498].

У світі того, що сказано, неможливо не згадати і про критику герменевтичного проекту Гадамера. У герменевтиці Гадамера дуже легко побачити консервативне прагнення реабілітувати традицію, некритичне підпорядкування певному авторитету. Також критика герменевтики лунала від представників сучасної комунікативної філософії, зокрема, від Ю. Габермаса, яка стосувалася можливості об'єднання герменевтичної методології з об'єктивною установкою. Теорія комунікативної дії, що була розроблена останнім, враховує те, що інтерпретатори тим або іншим чином залучені в соціальну взаємодію, а тому аж ніяк не є нейтральними спостерігачами. Розуміння у Габермаса виступає як важливий момент соціального процесу, який підпорядковується суспільним інтересам.

У межах цього підрозділу неможливо відповісти на всі критичні зауваження стосовно філософської позиції Г.-Г. Гадамера, однак слід відзначити, що будь-яка соціальна рефлексія у відношенні до герменевтики *не може повністю охопити* її завдань, які знаходяться у царині метафізики, так само, як і сам герменевтичний проект є завершальною фазою розвитку метафізики. Остання з часів Аристотеля розуміється як пізнання суті речей, яку неможливо охопити або трансформувати у будь-який різновид соціального дискурсу. Саме така орієнтація філософського проекту Гадамера робить герменевтику відносно автономною від швидкоплинних психологічних, соціальних і політичних зазіхань і спроб поставити її на службу тим чи іншим суспільним інтересам.

4.1.2. Герменевтика в контексті філософії мови

Лінгвістичний поворот, який ознаменував собою один з переломних моментів в розвитку сучасної філософії, призвів до постановки принципово нового питання про сутність мови. Звісно, в цьому разі взагалі не йдеться про якусь сплановану подію або про якийсь єдиний процес, що збігається за своїми характеристиками, або є чимось близьким для різних філософських напрямів. Важко сказати, наскільки коректно порівнювати інтерес до мови, наприклад, в лінгвістичній філософії та феноменологічній школі, в межах якої саме і відбувався розвиток герменевтики.

Герменевтика перетворилася на самостійну філософську дисципліну, яка відображає саму суть метафізичної проблематики. У першу чергу така зміна пов'язується з розвитком феноменологічної традиції і особливо з роботами М. Гайдеггера, який зумів звільнити герменевтику від надмірного впливу теорій мови і покласти її в основу метафізичного запитування. При цьому спостерігався і зворотний процес, коли розвиток філософської герменевтики стимулювався дослідженнями у царині філософії мови. Важливо зрозуміти, яким чином

відбувається взаємозв'язок між інтерпретацією та розумінням і самою сутністю мови, що найбільш виразно представлена в поетичній творчості.

Таке завдання було поставлене і в значній мірі вирішене Г.-Г. Гадамером, у всякому разі, якщо прийняти його теоретичну установку про сутнісну автономність мови від мовного суб'єкта і про трансцендентність сенсу інтерпретатора.

У цьому сенсі ми розглянемо послідовний розвиток Г.-Г. Гадамером філософського вчення про мову як основи його філософської герменевтики. Аналізуються різні етапи уявлень про мову у зв'язку з критикою інструментального підходу і розуміння мови як фундаменту історичного дискурсу і поетичної творчості. Остання розглядається як дорефлексивна основа мови, принципове відображення її сутності. При цьому художній досвід являє собою процедуру пізнання істини, у тій мірі, в якій цей досвід містить у собі розуміння, він сам являє собою герменевтичний феномен.

Проаналізуємо теорію мови Г.-Г. Гадамера у зв'язку з його проектом філософської герменевтики, спираючись перш за все на його фундаментальну працю «Істина і метод» [див. 7; 8–9]. Ми будемо також враховувати більш пізні роботи Гадамера [10–18], а також коментарі Ж. Грондена до головної праці Гадамера [20].

Філософська герменевтика є важливим етапом у розвитку європейської думки, невід'ємною частиною філософської рефлексії, що була підготовлена самою логікою розвитку філософії, мистецтва, літератури. Саме тому Гадамер приділяв так багато уваги аналізу і інтерпретації європейської культурної спадщини, античної філософії, поетичної творчості тощо.

Формування кола ідей, що склали основу філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера, пов'язане з уявленнями про сутність мови і її ролі у формуванні сенсу і всієї духовної культури людства, а також від уявлень про людську індивідуальність, її створення та розвиток. Розгляд подібних питань є принциповим

для виявлення тієї дійсної ролі, яку герменевтичний проект зіграв і продовжує відігравати в розвитку європейської філософії.

Постійним предметом герменевтики є розуміння смислових горизонтів, які представлені в текстових формах. Тексти пишуться природними мовами, а також на умовних текстах інших мистецтв. В умовному сенсі текстом є будь-який слід цілеспрямованої людської діяльності – побут, архітектура, інші пластичні мистецтва тощо. Задумкою Гадамера, саме герменевтика є способом читання та інтерпретації текстів. Тому, саме методологія роботи з текстами дозволяє створювати способи інтерпретації всіх інших різних культурних феноменів, що застосовуються в герменевтиці.

Перш за все, Гадамер піддає послідовній критиці будь-які редукціоністські та інструментальні теорії мови. При цьому не йдеться про заперечення інструментальної ролі мови як такої. Гадамер вважає, що це лише найбільш помітна і часткова функція мови, свою ж основну роль мова виконує на дорефлексивному рівні. Мова представлена тут як своєрідний трансцендентальний медіум як антитеза інструменталізму. Досить детально це питання розглядає А. Патлач у своїх роботах [див. 29; 30].

Основою філософської герменевтики Гадамера стає твердження про те, що художній досвід – це досвід пізнання істини, оскільки він містить в собі розуміння, отже, і сам є герменевтичним феноменом. Розуміння ж є фактом зустрічі з твором мистецтва, яке «може бути прояснене тільки з огляду на спосіб буття твору мистецтва» [50, с. 146].

Людське ставлення до світу, за Гадамером, універсальне в тому сенсі, що між будь-якими людьми за якими б то не було обставинами, існує можливість взаєморозуміння. Така постановка питання пов'язана з тим, що мова, що утверджується як індивідуальний інструмент, по суті, є суспільним явищем. Гадамер порівнює мову з суспільством, яке нею розмовляє, і пояснює, що мова є засобом зв'язку між людьми, тим, що з'єднує їх існування. Таким чином, не буває

суто приватної мови, оскільки з перших років життя ми входимо в мову, переймаючи її від інших. Мова відкриває цей світ для нас як розкриття сущого, досвіду світу: «Не тільки світ є світом лише остільки, оскільки він отримує мовне вираження, – але справжнє буття мови в тому тільки й полягає, що в ньому виражається світ. Таким чином, вихідна людяність мови означає разом з тим споконвічно мовний характер людського буття-в-світі» [50, с. 513].

Це висвітлення соціальне за своєю природою, що можна уледити ще при базовому визначенні мови: «...Мова знаходить своє справжнє буття лише в розмові, тобто при здійсненні взаєморозуміння. <...> Це життєвий процес, в якому проживається саме життя людського суспільства. <...> Людську мову слід мислити як особливий і єдиний у своєму роді процес остільки, оскільки в процесі мовного взаєморозуміння розкривається «світ». <...> Всі форми людської життєвої спільноти суть форми спільноти мовної, більше того: вони саме і утворюють мову» [50, с. 516].

Якщо в праці «Істина і метод» Гадамер вибудовує концепцію універсального трансценденталізму, то, як правильно вказує А. Патлач, у більш пізніх роботах, присвячених мові, Гадамер послідовно проводить детрансценденталізацію мови [див. 29], її поворот до феноменальності, в якій мова реалізується безпосередньо. Мова йдеться не тільки про мову повсякденності, якій іманентно притаманне смислове наповнення. Гадамер розуміє, що основне завдання тієї форми дискурсу, яку він прагне створити – це аж ніяк не герменевтика буденності або повсякденної мови. Головне завдання філософської герменевтики є бінарним – це розгляд і інтерпретація історії та історичних наративів і розуміння поетичної творчості, яка являє собою квінтесенцію історичного досвіду.

Одна з основних особливостей поетичного слова, за Гадамером, полягає в тому, що мова, здійснюючи саморепрезентацію, реалізує багатозначність, яка є не стільки відмітною властивістю саме поетичної мови, скільки належить сутності самої мови, що розуміється не як зібрання слів, а як абсолютно універсальне слово,

яка не тільки має певне значення, але завжди відсилає до цілого змісту. Ось чому слово в своїй тілесності відрізняється від інших матеріалів мистецтва. Гадамер вважає, що там, де звучить слово, викликається вся мова загалом, а також все, що на неї може бути сказано. Але в тому і річ, що на мові може бути сказане все.

Це досить сміливий і доволі загальний тезис, в якому неважко побачити старі уявлення Гадамера про трансцендентність мови і її загальний характер. Це своєрідний лінгвістичний платонізм, з яким, звичайно ж, не погодяться численні скептики і номіналісти. Останнім важко дорікнути в злому намірі або в приховуванні істини, оскільки легко зрозуміти мотив, який ними рухає – потреба перетворити вільний і метафоричний дискурс про мову і її можливості в справді науковий розгляд мови. Не будемо забувати, що сучасна наука являє собою не що інше, як систему організованого скептицизму, який прагне очистити наше пізнання від релятивізму, розмитих формулювань або посилок на інтуїцію. Сучасні психолінгвістичні, структуралістські або когнітивні дослідження мови також висловлюють її сутність.

Яке ж місце філософської герменевтики серед подібних досліджень? Наскільки вона взагалі здатна виконати своє призначення? Для Гадамера немає проблеми або суперечності, оскільки жоден вид філософського дискурсу про мову не заперечує іншого, але всі вони в кінцевому рахунку виконують одне завдання – створення єдиного, цілісного ейдосу мови. У межах цього завдання Гадамер відводить герменевтиці роль ейдетичної, трансцендентальної, метафізичної теорії, яка покликана об'єднати всі розрізнені дискурси про мову в єдине ціле.

Гадамер вказує на особливість людської мови і ставлення до світу на відміну від абсолютно інструментальної поведінки і «мови» тварин: «Піднесення над навколишнім світом спочатку має людський, а це значить, – і мовний сенс. Тварина може покинути навколишній світ, може обійти всю землю, не розриваючи, однак, своєї пов'язаності навколишнім світом. Навпаки, піднесення над навколишнім світом є для людини піднесенням *до світу*; вона не залишає навколишній світ, але

стає до нього в іншу позицію, у вільне, дистанційоване ставлення, здійснення якого завжди є мовним. Мова звірів існує лише *per acquisitionem* (за уподібненням). Адже мова в її вживанні є вільна і варіативна можливість людини. Мова варіативна не тільки в тому сенсі, що є також і інші, іноземні мови, які ми можемо вивчити. Мова ще й сама по собі варіативна, оскільки надає людині різні можливості для висловлення одного й того ж» [50, с. 476].

З цього можна зробити висновок про те, що принцип мimesis в мові означає, що слово наслідує не тільки одиничному акту мовлення, але світу загалом, тобто порядку, який, подібно до невидимої гармонії, не виражається, а присутня в слові. Така присутність порядку можлива там, де відсутня дистанція між здоровим глуздом і чуттєвим явищем, тобто в поетичному слові. Отже, говорячи про саморепрезентацію мови в поезії, Гадамер має на увазі, що в поетичному слові віднесення до зовнішнього світу виводиться за дужки, оскільки в ньому мова виконує роль не інструменту осмислення світу, а загальної «осі» (Da) буття. Одне з найбільш відомих визначень мови, по Гадамеру, це – «буття, яке може бути зрозуміле» [50, с. 548]. Буття і є уявлення-себе-самого і воно якраз і є справжнє буття мови, отже, ми можемо говорити про те, що в поетичному слові виявляє себе буття як ціле.

Як найбільш характерне виявлення сутності мови Гадамер досліджує завдання історичної науки. На думку Гадамера, у історика, що звертається до будь-якого історичного тексту, завжди є деяке «попереднє розуміння» цього тексту, задане йому традицією, в якій він живе і мислить; воно може коригуватися в процесі роботи над текстом, але історик не може повністю звільнитися від передумов свого мислення: мислення без передумов не існує, оскільки буття – це час, а людський досвід має кінцевий характер. Для характеристики попереднього розуміння Гадамер використовує слово «забобон», яке, каже Гадамер, до епохи Просвітництва не мало звичного для нас значення. Забобон означає щось, що передує міркуванням і роздумам, деяку дорефлексивного установку свідомості. З погляду філософії,

забобон – невід’ємна характеристика свідомості, наскільки остання розуміється історично. Відмовитися від забобону повністю неможливо, але можна, як каже Гадамер, привести його у зважений стан – в цьому і полягає завдання історика. Умовою досягнення такого стану є наявність часової дистанції між дослідником і тим, що досліджується.

Джерело герменевтики Гадамера: «...герменевтичний аспект не може обмежуватися герменевтичними науками – мистецтвом, історією, не може обмежуватися спілкуванням з текстами: універсальність герменевтичної проблеми, яку вже мав за мету Шлейєрмахер, відносяться до сукупності всього розумного» [50, с. 260]. Гадамер доволі вільно трактує герменевтичний феномен, у якому він вбачає інтегральну єдність трьох аспектів – розуміння, інтерпретації і аплікації.

Гадамер стверджує їх нероздільність, фактичну тотожність: розуміння завжди є тлумаченням і завжди передбачає аплікацію того, що підлягає розумінню. Поняття аплікації у Гадамера окреслює межі феномена, який підлягає інтерпретації, і встановлює той факт, що всі феномени духовної культури в тій чи іншій ситуації повинні розумітися по-іншому.

Мовний характер людського досвіду світу розширює горизонт нашого аналізу герменевтичного досвіду. Підтверджується те, що ми вже бачили на прикладі перекладу і тих можливостей взаєморозуміння, при яких ми виходимо за межі нашої власної мови, а саме: мовний світ, в якому ми живемо, не є межа, що перешкоджає пізнанню в-собі-буття, але цей світ в принципі охоплює собою все, у що може проникнути, до чого може піднятися наше пізнання.

У ключовій роботі Гадамера постійно виражається думка про самотійність і «вселенськість», абсолютність мови: «...в мові виражає себе (sich darstellt) сам світ. Мовний досвід світу «абсолютний». Він височить над відносністю всіх наших буттєвих позицій, оскільки охоплює собою будь-яке по-собі-буття, в якому би зв’язку воно не поставало перед нами. Мовний характер нашого досвіду світу передує всьому, що ми пізнаємо і висловлюємо як суще. Основний зв’язок між

мовою і світом не означає того, що світ стає предметом мови. Швидше за все, те, що є предметом пізнання і висловлювання, завжди вже оточене світовим горизонтом мови. Мовний характер людського досвіду світу не включає в себе предметність світу» [50, с. 482].

Наскільки раціональні подібні судження? Чи не є це просто вільної метафорою, за якою ховається традиційне для західної філософії гіпостазування понять. У цьому не важко помітити вплив платонізму. В цьому разі Гадамер гіпостазує мову загалом, на відміну від позиції Гайдеггера, мова – це не дім буття, але ймовірно саме буття або, щонайменше, істина буття. В іншому місці філософ заявляє про те, що мова є мовою самого розуму [див. 50, с. 467].

На думку Гадамера, в мовному оформленні людського досвіду світу відбувається не вимір або облік того, що є в наявності, але знаходить голос саме суще в тому вигляді, в якому як суще і значуще виявляє себе людина. Саме в цьому, а не в методологічному ідеалі раціонального конструювання, який панує в сучасній науці, впізнає себе здійснюване в науках про дух розуміння. Якщо раніше використовували для характеристики способу здійснення практичної історичної свідомості поняття його мовної природи, то причина цього криється в тому, що мовний характер має людський досвід світу взагалі [50, с. 488].

Отже, ми виявляємо певну єдність у розумінні Г.-Г. Гадамером проблематики філософії мови і завдань філософської герменевтики. Ця єдність обумовлена сутнісними характеристиками мовного середовища, яке являє собою один із найважливіших антропологічних чинників, неодмінну умову людського існування, ейдетичний фон, на якому розгортається наша суб'єктивність. Ця єдність також не є однаковістю, скоріше мова йде про різницю аспектів розгляду мови і її можливостей, про прихований ізоморфізм герменевтичного дискурсу, лінгвістичної ейдетики і технічних, інструментальних процедур.

Звісно ж, що саме такий погляд дозволяє врахувати і охопити найбільш істотні характеристики і прояви мови: по-перше, це побудова дискурсу повсякденності у

всьому його різномайтті і варіативності; по-друге, забезпечення нашого пізнання, з усією його технічністю і впорядкованістю, точним і надійним мовним інструментарієм; нарешті, по-третє, пошук необхідної тональності в розумінні поетичної творчості, царині, в якій безпосередньо реалізує себе герменевтичний метод.

4.1.3. Онтологічний поворот герменевтики Г.-Г. Гадамера: онтологія – мова – історія

Саме Г.-Г. Гадамер і його філософська герменевтика завершує певний етап у розвитку форми філософського і метафізичного дискурсу, який пов'язує її з фундаментально-онтологічним відношенням. Останнє словосполучення використано не випадково, воно відсилає до філософії Гайдеггера періоду «повороту» і його уявлення про справжню, сутнісну історію світу, історії світу як буття (*das Seyn*). Про це йшла мова в попередньому розділі.

Гадамер постійно вказує на ту обставину, що він не прагнув створити метод, який скасовує всі попередні або дозволяє відповісти на всі питання. Він прагне розглянути трансцендентальні підстави самої можливості інтерпретації і розуміння текстів. Новація Гадамера полягає не в тому, що він пропонує якесь нове рішення онтологічних або методологічних проблем, але в особливому використанні філософії М. Гайдеггера, в її специфічному додатку до розуміння відносин прихованого ізоморфізму онтології, історії та мови.

Гадамер здійснює онтологічний поворот герменевтики, представлений в його ключовій роботі «Істина і метод». Щоб зрозуміти, як цей онтологічний або універсальний поворот герменевтики насправді здійснюється, потрібно перейти до вихідної проблеми роботи, про питання про відповідність герменевтики гуманітарним наукам загалом або будь-якої з них окремо.

Ідея про вічний, надійний фундамент виникає з втечі людини від її власної тимчасовості. Ідея про абсолютну істину виникає з придушення або забуття цієї тимчасовості. Замість погоні за привидом останньої підстави Гайдеггер рекомендував радикально влаштуватися на рівні кінцевого.

Гайдеггер розглядає структуру нашого смутного початкового уявлення як позитивну онтологічну характеристику розуміння, щоб виробити можливість сприймати самих себе, з огляду на нашу ситуацію. Отже, Гайдеггер подолав гносеологічну проблему історизму. Мова йде не про примару вселенської підтримки, продукту позитивізму, а про усвідомлення існування, яке необхідно перемогти в відношенні наявних в його розпорядженні можливостей.

Немає сумнівів в тому, що Гадамер повертається до витоків онтології в її історичній площині, він радикалізує позицію Гайдеггера і зводить її до герменевтичних засобів, які слідує за мовою і її смисловими утвореннями.

Як вважає дослідник творчості Гадамера, Ж. Грондін, Гайдеггер, що присвятив себе розробці свого герменевтично більш радикального підходу, залишив позаду проблему історизму, а разом з ним і методологію гуманітарних наук. Коли Гадамер відновлює діалог з науками про людину, він не повинен розробляти «методологію», але може запропонувати назву «герменевтика» як наступник В. Дільтея, причому демонструє нестійкість ідеї універсально достовірного пізнання на прикладі наук про розуміння і таким чином показує неспроможність історизму. Критичне обговорення Гайдеггером проблем історизму стало одним із головних завдань Гадамера [див. 52].

До 1959 р. Гадамер сім разів читав лекції з назвою «Вступ до гуманітарних наук», в якому він розробив герменевтику, яка віддає належне цим наукам, результатами цих лекцій стала видана в 1960 р. книга «Істина і метод». Поштовхом до роботи стала проблема правильного (істинного) самовідображення гуманітарних наук у порівнянні з природничими науками. Гадамер стверджує, що всупереч ідеям,

підтримуваним історизмом і позитивізмом, необхідно, щоб гуманітарні науки розробили свої власні методи, щоб отримати статус науки [див. 52, с. 53].

Ця надія була стрижнем, навколо якого оберталися всі методологічні зусилля попередників Гадамера, який фундаментально ставить під сумнів цю відправну точку і задається питанням, чи дійсно прагнення до методів, які забезпечують спільність природничо-наукового знання, має місце в гуманітарних науках. Спочатку Гадамер орієнтувався на промову натураліста Германа Гельмгольца (1821–1894) про взаємини природних і гуманітарних наук в Гейдельберзі в 1862 р. У ній природничі науки характеризуються через методи логічної індукції, яка виводить правила і закони з емпіричного матеріалу, зібраного раніше.

Гуманітарні науки роблять це по-іншому. Вони приходять до своїх знань через щось на зразок психологічної залученості інтерпретатора. Гельмгольц говорить про «артистичну індукцію», яка виникає з інстинктивного почуття або такту, але для яких немає певних правил. Можливо, саме цей вчений найкраще міг би зрозуміти сенс роботи Гадамера.

Гельмгольц вважає, що не існує окремого гуманітарного методу. Щоб віддати належне гуманітарним наукам, він абсолютно правильно вказав на їхню специфіку, особливо відзначив пам'ять і авторитет і розповів про психологічний такт, який тут виконує роль раціонального доведення.

Гадамер згоден з Гельмгольцем, що гуманітарні науки в основному набагато більше стурбовані практикою ритму, ніж використанням будь-якого методу. Довгий час в гуманітарних науках велися дебати про те, що вчені-гуманітарії якимось чином знайдуть свої власні методи, щоб досягти рівня природничих наук. Гадамер у праці «Істина і метод» фундаментально критикує методологічну одержимість турботою про наукову природу гуманітарного знання. Тому вихідна теза Гадамера полягає в тому, що науковий характер гуманітарних наук «можна зрозуміти більше з традиції концепції освіти, ніж з ідеї сучасної науки» [50, с. 23].

У цьому сенс звернення до гуманістичної традиції на початку його книги. У надрах цієї традиції були розроблені терміни, які можуть відповідати вимогам гуманітарного знання. За словами Гадамера, ця традиція існувала до Канта, до того як вона була витіснена неоднорідним правилом концепції методу. Таким чином, Гадамер повинен досліджувати питання «як ця традиція підійшла до кінця і як претензія на істину в гуманітарних науках потрапила на чужий для них рівень методологічного мислення сучасної науки» [50, с. 29]. Як стався цей занепад гуманістичної традиції, для якої єдиним орієнтиром стала методологія, що запозичена у природних наук?

Гадамер відповідає: через фатальну естетизацію основних понять гуманізму, перш за все судження і смаку, які раніше виконували пізнавальну функцію. Це був вчинок або наслідок (Гадамер коливається в атрибуції) кантівської «Критики здатності судження», яка суб'єктивна, естетизована і, що те ж саме, позбавляє її пізнавальної цінності. Те, що не відповідає стандартам об'єктивних і методичних прийомів природничих наук, в цей час вважається просто «суб'єктивним» або «естетичним», тобто відокремленою від галузі знань. Оскільки кантіанська суб'єктивізація концепції смаку, на думку Гадамера, дискредитувала будь-які інші теоретичні знання, крім природничих наук, вона підштовхнула самовизначення гуманітарних наук до методології природничо-наукового знання. Це залишило гуманістичну традицію, в якій гуманітарні науки могли б визнати себе і встати на шлях естетичного і суб'єктивуючого судження.

Що при цьому втратили науки про дух [Geisteswissenschaften]: «Значення цього положення важко переоцінити. Що стало досить зрозумілим, так це те, чим жили філологічні та історичні дослідження і через що «гуманітарні науки», як їх називають, хотіли методично самоствердитися поряд з природничими науками» [50, с. 46]. Цей процес також не можна недооцінювати для композиційної структури твору «Істина і метод», проте слід враховувати мистецтво або естетику при розгляді цього твору. Однак, розкриваючи суб'єктивізацію і естетизацію наріжних каменів

гуманістичної традиції, центральне питання саморефлексії в гуманітарних науках не випускається з уваги, і Гадамер підтримує це центральне питання, коли осмислює процес створення абсолютно нової естетичної свідомості. Відповідно, ядро вступної частини «Істини і методу», складається з «критики абстракції естетичного свідомості».

Можна сказати, що перша частина цієї книги має скоріше антиестетичний, ніж естетичний зміст. Критика кантовської теорії смаку містить також розуміння того, що релятивізм в естетиці використовується як засіб опису типу знань, які досягаються в гуманітарних науках.

Відновлення герменевтичної специфіки гуманітарних наук відбувається в другому розділі «Істини і методу», в якому знаходиться «гуманістична герменевтика» Гадамера, як він її систематично називає [50, с. 264, 42, 46, 47, 48, 70]. Гадамер підкреслює продуктивність тимчасового інтервалу для історичного і герменевтичного розуміння. Це саме те, що відбувається в оцінці сучасного образотворчого мистецтва.

Те цінне, що неможливо виявити в сьогоденні існування художнього твору, виявляється завдяки історичній дистанції, що робить наші судження більш визначеними. Стверджується щось на зразок герменевтичної ефективності тимчасового інтервалу. У своїй роботі Гадамер пов'язав цю продуктивність з рішенням «критичного» завдання герменевтики: «Ніщо, окрім цього тимчасового інтервалу, не може вирішити дійсно критичне питання герменевтики, а саме, усвідомлювати власну упередженість, щоб текст представлявся в своїй інакшості і, таким чином, мав можливість повідомити свою істину всупереч нашим попереднім думкам» [50, с. 274].

Це рішення кілька одностороннє, оскільки відразу ж виникає питання, чи завжди цей проміжок часу виявляється таким продуктивним? Іноді саме стрибок позаду історичних інтерпретацій є герменевтично продуктивним. Крім того, часовий інтервал майже не дає інформації, коли справа доходить до поєднання з

сучасними інтерпретаціями. Пізніше Гадамер побачив однобічність свого підходу до цього питання. Коли в 1985 р. у його зібранні творів у п'ятому виданні з'явилася «Істина і метод», він змінив відповідний уривок і замінив «більше нічого ...» на «часто», так що тепер у тексті зазначено: «Часто інтервал часу, щоб зробити дійсно важливе питання герменевтики вирішуваним...».

Подальші вимоги Гадамера до розуміння фактів в гуманітарних науках повинні бути задоволені шляхом розробки розуміння, як слідства історичного розгляду літературних творів, історії їх виникнення і тлумачення. Очевидно, що тексти в певні епохи викликають різні інтерпретації, тому так важливо дотримуватися принципу усвідомлення своєї герменевтичної ситуації і продуктивності тимчасового інтервалу. Однак історична свідомість Гадамера означає щось, набагато більш фундаментальне, а саме історію впливів (*Wirkungsgeschichte*), що має статус принципу, з якого можна вивести всю його герменевтику [50, с. 305].

Це розуміння нашого власного історичного ефекту відбувається в оцінці Гадамером історизму. Останній сподівався уникнути історичної обумовленості, видаливши історію, яка його визначила. Згідно з історизмом, спеціально розвинена історична свідомість повинна бути здатною звільнитися від цього стану і дозволити об'єктивно вивчати історію. Гадамер, зі свого боку, стверджує, що сила впливу історії не залежить від її визнання. Історична свідомість функціонує не тільки як раціональна структура, а й на більш глибоких рівнях. «Тому, – робить висновок Гадамер, – упередження людини набагато більше, ніж її судження, окреслюють історичну реальність її буття» [50, с. 304].

Таким чином, концепція ефективної історичної свідомості має досить тонку двозначність. З одного боку, це означає, що наша сучасна свідомість була сформована і дійсно виведена з реальної історії. Наша свідомість буквально спровокована історією. З іншого боку, вона характеризує свідомість самої цієї діяльності, яку можна повторювати знову і знову. Це усвідомлення нашої діяльності

може знову означати дві речі: по-перше, вимога прояснення нашої історичності в сенсі опрацювання нашої герменевтичної ситуації, але також і перш за все, усвідомлення меж, наприклад, таких, як отримана освіта.

У цій останній формі історична свідомість є найбільш недвозначним філософським висловом для усвідомлення власної кінцевості. Визнання людських обмежень не паралізує рефлексію, а навпаки. За Гадамером, історична орієнтація розуміння на метафізичний ідеал знання була радше перешкодою. Навпаки, саме історична обізнаність обіцяє посилення рефлексії. Доказ універсального і специфічного герменевтичного характеру нашого сукупного досвіду можна застосувати до кінцевої герменевтиці Гадамера.

Після встановлення історії впливу як принципу Гадамер розглядає «основний герменевтичний феномен», який вийшов з методологічних пошуків ХІХ ст. Найважливішим питанням і головним розходженням з колишньою герменевтикою є проблема застосування. По суті, герменевтика до Гайдеггера вбачала головну роль герменевтичного розуміння в його використанні.

Насправді мета розуміння вважалася суто епістемологічною. Існував нез'ясований сенс, який потрібно було розуміти як такий. У кращому випадку застосування того, що розуміється таким чином, відбувалося ретроспективно в таких дисциплінах, як конкретна юриспруденція, в застосуванні закону до окремих випадків або в теології, наприклад, в гомілетичних поясненнях до тексту Біблії.

Однак, за словами Гадамера, застосування розуміння не має зворотної сили. Він наслідує інтуїції Гайдеггера, що розуміння завжди включає в себе пізнання і навіть самопізнання. Спочатку не існує чистого, об'єктивного розуміння значення, яке потім стало особливо важливим стосовно до наших питань. Ми входимо в кожную процедуру розуміння таким чином, що розуміння і застосування збігаються. Це може бути добре проілюстровано негативним прикладом нерозуміння: якщо ми не можемо зрозуміти текст, то це тому, що він нічого не говорить нам або ж йому нічого нам сказати. Тому не дивно або небажано, що розуміння відрізняється від

епохи до епохи, і навіть від людини до людини. Розуміння, мотивоване відповідними питаннями, є не тільки репродуктивним, а й, оскільки воно має на увазі застосування, розуміння є продуктивною поведінкою.

Застосування герменевтики не завжди може бути зроблено свідомо, не є свідомою дією. Самодостатня суб'єктивність – це слід традиції, в якій минуле і сьогодні постійно спілкуються. Розуміння тексту з минулого означає переклад його на нашу ситуацію, пошук значущої відповіді на запити нашого часу. Було відхиленням від історизму ставити об'єктивність залежно від зникнення суб'єкта, тому що істина, що розуміється як значення, виявляється лише в процесі застосування в історичних ситуаціях [див. 52].

Текст говорить тільки завдяки тим питанням, які ми поставили, звертаючись до нього сьогодні. Немає тлумачення і немає розуміння, яке не відповіло б на певні питання, які відповідають нашій нагальності. Невмотивоване питання, таке як те, не зачепить нікого і тому не буде представляти наукового інтересу. Немає необхідності намагатися виключити наші очікування щодо питань, що викликають питання, але підкреслювати їх таким чином, щоб тексти, які ми намагаємося зрозуміти, могли відповідати на них все чіткіше. У цьому полягає у Гадамера історична реалізація діалектики питання і відповіді.

Звідси можна углядіти перехід до третьої частини «Істини і методу», в якій відбувається *онтологічне розширення герменевтики*, що виводить її за межі гуманітарних наук: «Діалектика питання і відповіді <...> тепер дозволяє більш детально визначити, яким типом свідомості є історична свідомість, оскільки діалектика питання і відповіді, яку ми представили, змушує відносини розуміння проявлятися, як взаємозв'язок типу розмови (мовлення)» [50, с. 383]. Розуміння визначається як відношення, а точніше, як розмова. Отже, з погляду форми, розуміння – це не стільки набуття смислового значення, скільки завершення розмови.

Питання, яке необхідно задати, полягає в тому, чому мова і розмова можуть стати взаємозамінними факторами. На кого націлюється діалогічна природа мови? Цей акцент, безсумнівно, суперечить правилу логіки висловлювань в західній філософії, з її традиційною фіксацією філософського мислення на теоретичному дискурсі, аподиктичних судженнях, які є теоретичними в тому сенсі, що вони абстрагуються від усього, що прямо не сказане.

Це стало значним звуженням поля мови, Гадамер, разом з Гайдеггером вважають, що побудова логіки висловлювань стала одним з найважливіших рішень в західній культурі. Протидія цьому – основний мотив герменевтики мови, найпростіше розуміння якої може полягати в такому: «Мова виражається не у висловлюваннях (Aussagen), а в мовленні (розмові – Gespräch)» [50, с. 359].

Всупереч логіці твердження, для якої пропозиція утворює самодостатню одиницю значення, герменевтика нагадує, що твердження ніколи не відрізняється від його власного мотиваційного контексту, тобто з розмови, в яку воно вбудовано і з якої воно тільки й набуває сенсу.

Розуміння мови не зводиться до інтелектуального сприйняття суб'єктом об'єктивного, ізольованого фактичного змісту, але залежить від його належності до триваючої традиції, тобто до розмови, з якої тільки те, що було сказано, набуває послідовності та значення для нас.

У цьому діалозі немає тверджень, але є питання і відповіді, які в свою чергу піднімають нові питання. Є не просто твердження, яке може бути зрозуміле виключно на основі змісту, який воно представляє, якщо хтось хоче зрозуміти його в своїй істині. Кожне твердження має передумови, які воно само не встановлює. Тільки ті, хто враховує ці вимоги, можуть реально виміряти істинність твердження. Гадамер стверджує, що остання логічна форма такої мотивація кожного твердження – це питання. Тут ми торкаємося серця герменевтичної філософії, а саме, як висловився Гадамер, «герменевтика первинного стану справ, яка полягає в тому, що

немає ніякого можливого твердження, яке не може бути зрозуміле, як відповідь на питання, і що воно може бути зрозуміле лише як таке» [51, с. 226].

Гадамер говорить про «внутрішнє слово» (*verbum interius*), про щось невисловлене, але таке, що резонує, яке згадується в кожному мовному вираженні. Для Гадамера – це своєрідна душа герменевтики і в ній суть його критики логіки висловлювань. Це вчення про внутрішнє слово, співзвучне і семантичній теорії стоїків, і теорії про внутрішню форму мови В. фон Гумбольдта, дійсно дуже яскраво показує, що слова, які ми використовуємо, коли вони приходять в голову, не можуть вичерпати нас. Внутрішнє слово десь «позаду» сказаного означає не що інше, як цю розмову, але основа і суть мови в нашому запитуючому і самозапитуючому існуванні, розмова, яка не може повністю передати твердження: «Те, що сказане, – це не все. Тільки невисловлене перетворює сказане в слово, яке може досягти нас» [51, с. 504].

Проте, необхідно відзначити, що це герменевтика і теорія мови, а не якась містика невимовного. Щоб щось зрозуміти, необхідно обговорювати саму мову, а не невисловлене, внутрішню розмову. Гадамер зазначає: «Звичайно, базова лінгвістична природа розуміння не може означати, що весь світовий досвід має місце тільки як говоріння і розмова» [51, с. 496].

Якщо, проте, стверджується основний лінгвістичний аспект нашого мовного досвіду, то це тільки тому, що мова втілює єдиний засіб для внутрішнього спілкування, яким ми є для себе, і один для одного. Межа кожного твердження відчувається тільки в світлі того, що можна сказати. Ось чому герменевтика допускає пропозицію типу «бути зрозумілим». Основна мова розуміння виражається в наших висловлюваннях в меншій мірі, ніж у нашому пошуку мови для того, що ми маємо в душі і хочемо висловити. Для герменевтичної сторони розуміння менш важливо, що воно має лінгвістичний характер, що було б банальністю, ніж те, що воно живе від нескінченного процесу «включення в слово» і пошуку мови спілкування і повинно бути зрозуміле в контексті протікання цього

процесу. Тому що саме цей процес, – відповідна реалізація внутрішнього слова, і визначає універсальність герменевтики, універсальність герменевтичного всесвіту.

Затвердження універсальності важливо для розуміння того, що герменевтика тематизує численні дискусії. Чи можна це розуміти, як претензію на спільність у філософії Гадамера? У такому випадку, як він може бути примирений з герменевтичною тезою про історичність будь-якого розуміння? Гадамер де-факто говорить про «універсальність лінгвістичного розуміння», «універсальну герменевтику», яка впливає на загальне розуміння світу, і про поширення герменевтики «на універсальні питання». Зустрічаються такі загальні назви, як «універсальність герменевтичної проблеми», як назва статті 1966 р. або «герменевтичний вимір» у праці «Істина і метод». Не можна сказати, що ми чітко розуміємо про що в цьому випадку говорить Гадамер, що саме він розуміє під цією універсальністю. Гадамера не дуже турбує ретельне пояснення термінів, які як би віддають належне тенденції логіки висловлювань розбивати мову на значущі одиниці.

У контексті роботи Гадамера мова йде про універсальний аспект герменевтики, який визначається як сенс. Універсальність герменевтичного питання буде означати для герменевтики і самої філософії, що вона не належить до побічних проблем методології гуманітарних наук. Пошук розуміння і сенсу – це не просто методологічна проблема, а основна характеристика людської реальності.

Отже, «універсальний аспект» герменевтики можна протиставити суто «гуманітарній» герменевтиці. У цьому відношенні герменевтика є універсальним аспектом філософії, а не тільки методологічною основою так званих гуманітарних наук. Усі філософські, умоглядні зусилля Гадамера мають тенденцію розширити горизонт герменевтики за межі людської обмеженості таким чином, що це стає також і головним завданням філософії. Саме це означає поширення герменевтики на універсальні питання філософії і «онтологічний поворот герменевтики», про який ідеться в третій частині «Істини і методу». У цій заключній частині слід

підкреслити велику універсальність – тобто онтологічний чи філософський вимір – герменевтичного питання на додаток до гуманітарної герменевтики перших двох частин.

Але як можна говорити про універсальність герменевтичного виміру або досвіду, не жертвуючи філософією, яка вважає його абсолютним? Слово «універсальність» легко вводить в оману. У контексті «Істини і методу» універсальність мови виступає проти тези про обмеження, яке, мабуть, представляють конкретні мови. Гадамер відповідає, що це не так, тому що мова характеризується тим, що може шукати вираження для всього. Це мається на увазі, коли говорять про універсальність мови, який йде поруч з нескінченністю розуму.

Цей вимір мови є універсальним і формує всесвіт, в якому все розуміння і людське існування мають місце. Звичайно, це не означає, що мова має вираження для всього, що є. Справжня мова ніколи не вичерпує того, що повинно бути сказано. Її універсальність полягає в пошуку потрібного вислову. Отже, універсальний вимір, який тримає герменевтику в напрузі, – це внутрішнє слово, розмова, в якій кожен вислів отримує своє життя. Герменевтично значущим у мові є вимір внутрішньої розмови, той факт, що наше висловлювання завжди означає більше, ніж воно дійсно говорить. Нам не надається остаточне володіння мовою або поняттям. Ми живемо *в* і *з* розмови, яка ніколи не може закінчитися, тому що ніякі слова не можуть бути тим, хто ми є і як ми розуміємо своє існування [див. 52].

Універсальність герменевтичного філософствування вкорінена у внутрішньому слові, в якому є прагнення до розуміння і мова, яка становить всесвіт нашої кінечності. Герменевтична філософія Гадамера здійснює самоінтерпретацію людської фактичності, яка намагається пояснити її кінцівку, як універсальний горизонт, з якого все може мати сенс для нас.

Якщо є щось універсальне в філософській герменевтиці, тоді, ймовірно, визнання своєї власної кінцівки, усвідомлення, що наша реальна мова не є достатньою для внутрішньої розмови, яка змушує нас розуміти і виявляти сенс.

Тому філософська герменевтика Гадамера не знає більш високого принципу, ніж розмова.

Філософія Гадамера, ймовірно, є самою останньою, оригінальною і замкнутою концепцією герменевтики і була визнана одним з найбільш рішучих вкладів в філософію з часів Гайдегера. Останній дещо відійшов від філософської дискусії з середини 30-х рр., хоча його вплив завжди залишався значним. Гадамер знову призвів герменевтику до філософської дискусії, яка ставала все більш інтенсивною [див. 52].

Слід запитати, чи можливо інше розуміння ролі герменевтичного дискурсу і його онтологічного змісту? Герменевтика Гадамера висловлює цю тенденцію з максимально можливою повнотою, однак численні метафори універсальності, які він використовує, не дозволяють думати, що ситуація повністю прояснена. Все-таки герменевтика претендує на роль наукового дискурсу щодо сенсу, істини, розуміння та інтерпретації.

Незважаючи на вражаючі досягнення і зусилля, процес пошуку герменевтикою свого місця серед гуманітарних знань не можна визнати завершеним. Зусилля Гадамера можуть бути виправдані лише за умови подальшої онтологічної і історичної розробки спірних моментів. Так, наприклад, в його творчості не знайшли відображення численні види смислової діяльності, які пов'язані з різними онтологічно невизначеними формами дискурсу: фантазіями, ілюзіями, вигадками, сновидіннями тощо. Незліченні контексти, в яких людина проявляє сумніви, невпевненість, припускається помилок – також є об'єктом герменевтичного дискурсу.

У вченні Г.-Г. Гадамера, претензія герменевтичної філософії на універсальність досягає найвищої точки, що, власне, і перетворює герменевтику в нову форму, різновид онтології. Однак це було зроблено з використанням інструментарію класичної метафізики і тому залишилося на рівні вражаючого проекту. Як показує цей досвід, оновлення філософської герменевтики і її

проблемного поля неможливо без радикальної зміни точки зору на саму філософію і її завдання.

4.2. Герменевтика і її розуміння в горизонті метафори

Філософська герменевтика є в цей час філософською теорією, що активно розвивається, більш точно, групою філософських теорій, які ставлять перед собою завдання побудови цілісної методології, покликаної відобразити одну з основних парадигм і прагнень сучасності – ліквідацію дефіциту розуміння у всіх можливих сенсах. У зв'язку з цим надзвичайно актуальним є питання про механізми реалізації потенцій герменевтики і про ті можливості, якими вона володіє.

Розглянемо можливості філософської герменевтики у зв'язку з проблемами інтерпретації і розуміння метафор. Так чи інакше герменевтичний метод і його використання при аналізі конкретних смислових утворень пов'язується із поняттям метафори, яка може розглядатись як найважливіша складова герменевтичного дискурсу. Метафора і її можливості виражає найбільш сутнісну характеристику мови і мовленнєвої діяльності, яка відображає творчу природу нашої свідомості, самої структури раціональності. Проаналізуємо головні теоретичні підходи до розуміння метафори.

У царині інтерпретації на особливу увагу заслуговує проблема тропів, найважливішим з яких виступає метафора. Без перебільшення можна сказати, що необхідність і сама можливість герменевтики обумовлена існуванням метафор. Ті ситуації мовної взаємодії, в яких не використовуються або мало використовуються метафори, як правило не передбачають також і герменевтичної інтерпретації. Йдеться про накази, інструкції, рецепти, діагнози і інші випадки «технічного» використання мови. Хоча і в ряді випадків можна знайти можливість для інтерпретації, але все-таки визнаємо, що вона дуже обмежена.

Ставлення до використання метафор в науковій термінології і філософських текстах змінювалося залежно від багатьох факторів – від загального контексту наукового і культурного життя суспільства, від філософських поглядів різних авторів, від оцінки наукової методології, також ролі, що відводиться в ній інтуїції і, загалом, образному мисленню, від характеру досліджень, від поглядів на мову, її сутність і призначення, нарешті, від розуміння природи самої метафори.

Існує досить велика література, що присвячена дослідженню метафори і її ролі в побудові мови і, головне, в розумінні метафор. Серед найважливіших робіт у цій сфері відзначимо такі: J. Stern у своїй монографії говорить про особливу «метафоричну компетенцію» (Metaphorical Competence), вказуючи на відмінність наших пізнавальних процедур або здібностей щодо метафори і її використання: «Knowledge that Metaphor, Knowledge of Metaphor, and Knowledge by Metaphor» [67, с. 5]. Цю різницю можна прийняти як визначальну для нашого подальшого розгляду герменевтики метафори. Цікава також і стаття цього автора, яка присвячена семантиці метафори [68].

Kovecses Z. у своїй книзі про метафору зазначає, що «метафори є наборами відображень між конкретнішою або фізичною вихідною областю і більш абстрактним цільовим регіоном» [59, с. 77]. Цю ідею про суміщення або зближення у метафорі різних онтологічних регіонів теж можна вважати визначальною для розуміння архітектоніки герменевтичного дискурсу.

Зазначимо також на узагальнюючі роботи про семантику метафори В. Indurkha [57], М. Leezenberg [60], М. Knowles, R. Moon [58] і S. Guttenplan [53]. Окрім цього, надзвичайно цікавий історико-філософський аналіз розвитку теорії метафори в європейській філософії представлений в роботі С. Cazeaux [46]. Також слід звернути увагу на підбірки наукових робіт, присвячених метафорі [61; 62].

Можна виокремити два історично зумовлених підходи до розуміння метафор і їх ролі в нашій мові. Перший з них являє метафору як мовною, так і ментальною аномалією, що покликана лише затуманити думку, яка висловлюється. Метафора

бачиться як порушення зв'язності думки, свідоме ж використання метафор є прийомом, рівноцінним софізмам, брехні, навмисним введенням в оману. Як наслідок метафору пропонується виключити з ужитку в науці, філософії, суспільному житті, залишивши їй місце на сторінках поетичних збірок і в дитячих казках. Подібний підхід відстоювали Дж. Локк, Т. Гоббс, Д. Юм. Особливо активна критика метафори як мовної надмірності звучала з вуст представників аналітичної філософії, зокрема Л. Вітгенштайна, однак за іронією долі саме в його працях метафори не просто присутні, але, схоже, саме за допомогою метафор філософ висловлює найбільш значущі тези. Згадаймо, в «Логіко-філософському трактаті»: «Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt» – «Факти в логічному просторі є світ» [69, с. 7]. Чим же ще є цей так званий «Логічний простір», якщо не метафорою?

Вітгенштайн формулює своє завдання так: «116. Коли філософи вживають слово – «знання», «буття», «об'єкт», «я», «пропозиція», «ім'я» – і прагнуть схопити сутність речі, то слід завжди себе запитувати: як закріпилося це слово в рідній для нього мові, чи так фактично вживається в ній це слово? – Ми повертаємо слова від метафізичного назад до їх повсякденного вжитку» [75, с. 300]. І все-таки метафори широко використовуються в «Філософських дослідженнях». Наприклад: «Що є твоєю метою в філософії? – Показати мусі вихід із мухоловки» [75, с. 378]. Що б не малося на увазі як муха або мухоловка, слід визнати, що існує спокуса використовувати метафори, навіть для тих філософів, які свідомо вирішили їх позбутися.

Важливо відзначити, що ця критика триває до теперішнього часу. Багатьом дослідникам, особливо, в країнах з домінуванням традиції емпіризму і зараз здається, що метафори, тропи, ідіоми – це байстрюки пізнання, раціональності, мови. У зв'язку з цим характерна монографія D. Punter про метафору [63], при цьому, слід звернути увагу на загальну назву серії, в якій вийшла ця робота: «The New Critical Idiom».

Це цілком характерно для представників сучасного емпіризму, номіналізму, редукціонізму, скептицизму тощо, які керуються загалом благою мотивацією. Це спроба домогтися хоча б умовної об'єктивності, точності та надійності результатів в нашому гуманітарному пізнанні, для чого, звичайно, слід наблизити мову філософії до мови наук про природу.

Правда, давно вже зазначалося, що ця горезвісна і затребувана «точність» зовсім не є істиною або чимось істинним, правильним відображенням досліджуваних об'єктів, таких як культура, мораль, істина або поезія. Як не дивно, але позбувшись метафор, ми зовсім не можемо сказати нічого більш істинного, та й просто чогось нетривіального про поезію, такого, що дійсно прояснить її суть або просто пояснить нам, чому люди пишуть і читають вірші.

Другий підхід, який ми можемо знайти вже у Аристотеля, а в неявному вигляді і у досократиків, не кажучи вже про Платона, полягає у визнанні за метафорою найважливішої ролі в нашій мові і пізнанні. Те, що жодна мова не уникає метафор – абсолютно очевидно. Але чи так вже важлива метафора для нашого пізнання? Ми прагнемо представити думку, згідно з якою метафора є інструментом пізнавальної активності і, як наслідок, пізнання світу людиною, не меншою мірою, ніж логіка або математика, не кажучи вже про емпіричні методи природних наук.

Специфіка когнітивних здібностей людини і їх взаємозв'язок з усіма психічними процесами і самою організацією духовного життя людини змушують її порівнювати і зіставляти часто абсолютно різнорідні речі. Можливо, тут відіграє певну роль феномен синестезії, відомий вже в давнину, якість, що так чи інакше властива будь-якій людині. Саме цю властивість ми припускаємо в людині, коли задаємо питання про її улюблений колір, число тощо. Ця властивість продукує метафори у всіх без винятку формах дискурсу. По мірі входження в повсякденну мову метафора швидко «стирається» і у вигляді стандартної словоформи входить до складу мови. Проте використання метафор стикається з особливостями

конкретної форми дискурсу, з його стилістичними та структурно-функціональними властивостями. Крім того, метафора в реченні функціонує відносно незалежно від його суб'єкт-об'єктної структури. Це принципова особливість метафори, що визначає не тільки її лінгвістичні характеристики, але і висуває особливі вимоги до герменевтичного методу і його застосування.

Неоднорідність і гносеологічна надмірність метафори постійно привертала до себе увагу дослідників: «У метафорі укладена і брехня, і істина, і «ні» і «так». Вона відображає суперечливість вражень, відчуттів і почуттів. У цьому полягає ще один мотив її привабливості для поезії. Метафора вмє витягувати правду з брехні, перетворювати завідомо неправдиве висловлювання, якщо не в істинне (його важко верифікувати), то в правильне. Брехня і правда метафори встановлюються щодо різних світів: брехня – щодо знеособленої, перетвореної в загальне надбання дійсності, організованої таксономічною ієрархією; правда – щодо світу індивідів (індивідуальних видів і індивідуальних сутностей), сприйманого індивідуальною людською свідомістю. У метафорі протиставлені об'єктивна, відсторонена від людини дійсність і світ людини, що руйнує ієрархію класів, здатного не тільки вловлювати, але і створювати подібність між предметами» [4, с. 18].

Пошук і виявлення подібностей, що лежить в основі метафори, є одночасно одним з найважливіших компонентів методу герменевтики. Важливо відзначити, що ці подібності фіксуються не тільки там, де вони впадають в очі, але і між різними онтологічними сутностями. Наприклад, між людьми і тим або іншим кольором; або між людиною і яким-небудь числом. Дж. Р. Серл наводить приклад такої метафори «Саллі – просте число між 17 і 23». Таку метафору нелегко баналізувати, перетворити на щось стандартне, так само, як і нелегко зрозуміти, однак, неважко помітити, що саме з подібних «труднощів» і складається повсякденний мовний узус. Тим більше це відноситься до ліричної поезії або, наприклад, до релігійних текстів, пророцтв, заклинань тощо. Тобто всього того, для інтерпретації чого і був створений герменевтичний метод.

Розглянемо більш докладно всі основні різновиди тропів, які окреслюють собою особливий герменевтичний і одночасно метафоричний смисловий простір. Слід зазначити, що всі вони були виявлені і описані ще в епоху античності. Зокрема, Аристотель у своїй «Риториці» приділяє чимало місця опису тропів. Також критика неправомірного використання метафор міститься в роботі «Про софістичні спростування» [3]. Наведемо приклади метафор, які найбільш часто використовуються в літературній творчості:

Метафора (μεταφορά «перенесення; переносне значення») – слово або вислів, що вживається в переносному значенні, в основі якого лежить порівняння неназваного предмета або явища з будь-яким іншим на підставі їх загальної ознаки. Аристотель наводить приклади епіфори: «годинник йде»; «ніжка стільця»; «сонце зійшло». Приклади діафори: «смачна цитата»; «Срібно плаче Хворе». Метафора безсумнівно є найважливішим тропом, найбільш широко використовуваним в повсякденній мові і поетичному дискурсі. Саме метафора дала назву самій процедури порівняння речей несумісних і в той же час, при смисловому зрощенні дає новий сенс, відмінний від вихідного.

Метонімія (μετωνομία «перейменування») – словосполучення, в якому одне слово замінюється іншим, що позначає предмет (явище), що знаходиться в тому чи іншому (просторової, тимчасової і т.п.) зв'язку з предметом, який позначається замінним словом. Заміщає слово і при цьому вживається в переносному значенні. «Політика Білого Дому»; «Офіційний Пекін».

Синекдоха (συνεκδοχή букв. «співрозуміння» від συν- «разом» і εκδοχή «варіант, версія») – прийом, який полягає в тому, що назва загального переноситься на приватне («Все місто вийшло на вулицю»), рідше – навпаки, з приватного на загальне: «Він рветься в класики».

Епітет (ἐπίθετον «прикладена») – визначення при слові, що впливає на його виразність, красу вимови. «Конеборний Гектор»; «На тлі мармурового неба».

Алегорія (ἀλληγορία – іносказання) – художнє уявлення ідей (понять) за допомогою конкретного художнього образу: Смерть з косою; Феміда з вагами.

Порівняння («хитрий, як Одісей», «дурний, як сивий мерин»).

Евфемізм (εὐφήμη «благомовність» εὖ «добре» і φήμη «мова, чутка») – нейтральне за змістом і емоційному «навантаженні» слово або описовий вислів, зазвичай використовується в текстах і публічних висловлюваннях для заміни інших, що вважаються непристойними або недоречними. «Жінка при надії» замість «вагітна»; «Наказав довго жити» замість «помер». *Есхрофемізм* (αἰσχρός – поганий, і φήμη – чутка, сказання) – філологічний і культурний феномен зниження мови і послідовного виведення слів з ужитку. «Крайній», «останній», «блін» тощо, наприклад, намагаються не вимовляти.

Дисфемізм (зворотне евфемізму; δυσφήμη – неблагомовність) – грубе чи непристойне позначення спочатку нейтрального поняття з метою надання йому негативного смислового навантаження або просто для посилення експресивності мови, наприклад, «здохнути» замість «померти», «морда» замість «обличчя», «башка» замість «голова».

Гіпербола (перехід; надмірність, надлишок; перебільшення) – стилістична фігура явного і навмисного перебільшення, з метою посилення виразності і підкреслення сказаної думки. Наприклад, «я казав це тисячу разів».

Літота (λιτότης – простота, трохи, помірність) – зворотна гіпербола, що має значення применшення або навмисного пом'якшення. Наприклад, «Віршики пишу на дозвіллі»; «В атаку пішли танчики, солдатики» і т. ін.

Оксюморон (ὀξύμωρον, букв. «Дотепна дурість», від ὀξύς «гострий» і μωρός «дурний»).

Перифраз (περίφρασις «описовий вислів; алегорія»: περί «навколо, близько» і φράσις «висловлювання») – непряме, описове позначення об'єкта на основі виділення якого-небудь його якості, ознаки. «Червоні мундири» про британських піхотинців; «Блакитна планета» про Землю; «Червона планета» про Марс.

Іронія (εἰρωνεία «удавання») – сатиричний прийом, в якому справжній зміст прихований або суперечить здоровому глузду. «Де вже нам, дурням»; «Своїм слабким розумом я це зрозумів».

Сарказм (σαρκασμός, від σαρκάζω, буквально «розривати плоть») – один з видів сатиричного викриття, уїдливі гумор, вищий ступінь іронії. Наприклад, висловлювання: «Ну ти герой!»

Пафос (πάθος «страждання, пристрасть, збудження, наснага»), або патетика (παθητικός «чутливий, пристрастний, палкий, збуджений») – прийом звернення до емоцій аудиторії.

Персоніфікація або Уособлення (від лат. Persona «обличчя» і facio «роблю»), або прозопопея (πρόσωπον «особа; особистість» і ποιέω «робити»), антропоматизм (ἄνθρωπος «людина» і πάθος «почуття») – уявлення природних явищ і сил, об'єктів, абстрактних понять в образі дійових осіб, зокрема людини, або визнання за ними людських властивостей.

Катахреза (катахрезіс, від κατάχρησις – «зловживання») – неправильне або незвичайне вживання словосполучень з несумісними буквальними лексичними значеннями: «зелений шум»; «Коли рак (на горі) свисне» тощо.

Каламбур (фр. calembour) – літературний прийом з використанням в одному контексті різних значень одного слова або різних слів, або словосполучень, схожих за звучанням.

Парономасія (пароноμασία від παρά «поза» і ὀνομάζω «названого») або анномінація – образне зближення схожих за звучанням слів при частковому збігу морфемного складу. Один з різновидів каламбуру.

Інверсія (від лат. Inversio – перевертання, перестановка) – зміна значення слова шляхом розміщення в синтаксично незвичайному для нього місці пропозиції.

Усі ці різновиди тропів зовсім не є взаємовиключними, але лише підкреслюють і доповнюють один одного. Уявити собі людську мову без

ззначених конструкцій неможливо. Також неможливо сконструювати хоча б якусь подобу методу герменевтики без пошуку та інтерпретації метафор.

Таким чином, навіть попередній розгляд ролі метафори в герменевтичному дискурсі показує, що саме метафора, більш широко, – метафоричність, а в іншому аспекті – ідіоматичність, створюють саму можливість для існування герменевтики. Саме метафори з їх неоднозначністю провокують тлумачення і пізнання за допомогою методу герменевтики. Навіть одна метафора створює велике смислове навантаження, яке може розрядитися тільки через зусилля тлумачення. Текст, який принципово побудований або складається переважно з метафор, створює особливий смисловий простір, у якому і реалізується герменевтичний розгляд. У деякому сенсі збігаються смислові сфери, всюди, де ми зустрічаємось з метафорою, стає можливою також і герменевтика.

Частково правильне і зворотне, завданням герменевтичного дискурсу є не тільки тлумачення явних метафор, а й пошук метафоричності або ідіоматичності там, де її на перший погляд не видно. Не можна стверджувати, що пошук метафор – це єдина справа герменевтики, однак, правильно і те, що без розгляду тропів сучасна герменевтика мала б зовсім інший вигляд і призначення.

4.3. Критична реконструкція герменевтичного досвіду і метафізика у комунікативній філософії К.-О. Апеля

Загальна теза про відповідність філософської герменевтики етапам розвитку західноєвропейської метафізики знаходить своє підтвердження при розгляді деяких сучасних версій метафізики, точніше, – скорочених форм або рецепцій метафізики.

У цьому підрозділі ми розглянемо особливості «лінгвістичної парадигми» К.-О. Апеля, який піддав критичній реконструкції філософську традицію в німецькій філософії мови і герменевтиці. Оригінальну концепцію філософ утворює за допомогою трансформації попередньої трансцендентальної філософії, пошуку

відповіді на питання про створення умов можливої розумної комунікації в сучасному суспільстві на основі мови та етики солідарної відповідальності. Особливої актуальності набуває звернення до ідеї єдності мови і мовних умов можливості інтерсуб'єктивності прагматики розуміння себе та інших.

Тут варто звернутися до вихідного розуміння метафізики, яке хоча і зазнало у своєму розвитку ряд трансформацій, проте зберегло найважливіше смислове ядро, яке ми виявляємо у Аристотеля, а в імпліцитній формі вже у Платона і Парменіда.

Як відомо, термін τὰ μετὰ τὰ φυσικά означає щось або постфізичне, або щось позамежне для фізичного розгляду. Так μετὰ- означає посеред, разом, заодно; слідом, потім, після. Відповідно до цього значення, цей префікс використовується і зараз. Можна згадати про метамову (Тарський), про метатеорії (теорія про теорію); також «понад» в значенні «більше», «включає в себе» – метagalактика.

З цим же пов'язані і загальні підходи до визначення метафізики та її ставлення до філософії. У багатьох теоріях метафізика сприймається як сама філософія. В інших, метафізика – це розділ і певний аспект філософії і філософування. Якщо і розділ, то не в тому ж сенсі, в якому ми говоримо, наприклад, про етику, естетику та ін. Метафізика – це розмова про світ на новому рівні (вищому?); вона «більше» фізики, вона займається тим, що не створене, що не народжене – сутністю. У своєму найважливішому аспекті, метафізика – це перш за все метафілософія.

Будь-яка метафізика, при будь-якому її визначенні, є філософією, але не будь-яка філософія метафізична. Метафізика становить центр філософії, її середостіння, її смислове, семантичне ядро, основу. Також можна використовувати образ кореня, стовбура і крони. Але ілюстрації залишають поза розглядом всю складність відношень метафізики і філософії загалом. З цього приводу можна згадати Томпсона Кларка і його приклад, який ілюструє різницю між питаннями здорового глузду, науки, з одного боку, і філософськими питаннями, з іншого [21].

Продовжуючи цю аналогію, можна додати ще й третій тип питань або навіть самого запитування – метафізичний, вкорінений десь у глибині філософських

питань. Більшість людей не відчуває різниці між питаннями буденними або науковими і філософськими, більшість людей, які називають себе «філософами» не відчувають різниці між метафізичним і неметафізичним філософським запитуванням. Скажімо, можна задатися питанням, чому Діоген-кінік не розумів Платона і приносив йому всяких птахів? Тому що він був філософом, але не був метафізиком. Також не зайве згадати Плотіна, який на питання «Що таке філософія?», відповів «Найголовніше» (το τιωτατον – найцінніше, найважливіше, найдорожче і т. п.).

На думку сучасного дослідника історії метафізики М. Лакса (Michael Loux), метафізика досліджує сутність того, що є, що цілком співзвучне позиції Аристотеля [24]. Отже, метафізичний зміст «упаковано», «вшито» в будь-які інші питання, зокрема й метафізичні. Теоретично немає такого питання, яке не можна було б уявити, як метафізичне. Часто це виглядає безглуздо, там, де цей рівень є надмірним (наприклад, «метафізика футболу»).

Для нашого дослідження не менш важливим є питання про те, як метафізика стає герменевтикою? Як і для чого здійснюється славнозвісний «поворот до мови».

На ранньому етапі свого становлення метафізика має справу з суцям як таким. Згодом вона проходить ряд історичних і смислових етапів розвитку. Можна виділити три основні періоди на цьому шляху, метафізика, прочитана як онтологія, далі, вже в новий час, перехід до інтерпретації суб'єктивності, нарешті, вже в ХХ ст., формування і розвиток метафізичного дискурсу про мову.

Таким чином, одну і ту ж філософську проблему можна розглянути в горизонті суцього (онтологічному горизонті), горизонті суб'єктивності (суб'єкта; феноменологічному горизонті), горизонті мови (сенсу). Однак простежується єдність істини на всіх цих етапах. Що є це ціле? І, що важливіше, чи можливо відкрити новий простір для досліджень? Може бути, що далі – лише теологія, що не слідує ні логічно, ні феноменально. Інакше кажучи, існування Бога дано інакше,

ніж інтенціональність або пізнавальні можливості людини. Саме за новим витком розвитку метафізики вона стає герменевтичним дискурсом.

Незважаючи на принципову «нефізичність» метафізики, слід зазначити все ж таки значимість емпірії для формування метафізичного дискурсу. Що ще робить метафізика, як не шукає стійкі, істотні, сутнісні закономірності, ідеальні компоненти нашого досвіду, тобто емпірії. Але хіба це не є завдання науки взагалі або всієї філософії? Добро і зло, на відміну від добрих і злих вчинків, краса, на відміну від безлічі прекрасних речей, числа, «Я», сама наша свідомість, істина, на відміну від численних приватних істин – хіба це не метафізичні питання, але хіба вони не виростають також із нашої емпірії?

З ім'ям Карла-Отто Апеля (1922–2017) пов'язують останнє покоління представників німецької філософської класики, тобто саме цей філософ виступає одним з останніх метафізиків в сучасній німецькій філософії. Апель – автор оригінальної концепції «трансцендентальної прагматики», який запропонував сприймати сучасну філософію крізь призму парадигми «першої філософії», відомої з часів Аристотеля [див. 1; 2; 41–44]. Стійкої схемі міркувань про те, що ми живемо в епоху постметафізичного мислення, німецький філософ протиставляє власну парадигму, що ідея «першої філософії» сама повинна бути тематично осмислена в ряду історичної зміни парадигм. «Першу філософію» не слід сприймати як якесь абстрактне знання «обмежене» цілостністю буття, зовні об'єктивувати. «Перша філософія» здатна сьогодні відтворити пізнавальну рефлексію стосовно прагматичним умов мови і універсальної значущості філософського мислення, що досягається в інтерсуб'єктивній прагматиці розуміння себе та інших.

Задум Аристотеля щодо протофілософії передбачає перш за все – онтологію, яка пізніше, як відомо, стала сприйматися як метафізика. Історико-герменевтична реконструкція історії філософії, що здійснена німецьким філософом, допускає плідне осмислення неминущого і незаперечного значення метафізичної точки зору. Апель вказує на дві можливості в комбінуванні вимірювань розуму в традиції, який

прийнято сприймати як філософський логос. Перше можливе «повернення» він бачить на шляхах античної онтологічної парадигми протофілософії, і як завершальна ідея онтотеології вона зустрічається у Декарта як основа граничного обґрунтування філософії. При цьому критика Апеля спрямована на методичний соліпсизм в картезіанському стилі мислення, оскільки він повинен був спростувати критикою сенсу вихідні передумови самої філософії. Друга парадигма «першої філософії» співвідноситься з критичною філософією Канта, яка у Гегеля отримує своє радикальне втілення в критиці Канта і в принциповому ототожненні його філософії з історією догматичної метафізики [див. 33].

Але саме друга парадигма, вважає німецький філософ, відкриває новий вимір в філософії – простір трансцендентальної рефлексії і таким чином задає і визначає можливість третьої парадигми філософії сучасності, своєрідною новітньої трансформації трансцендентальної філософії. Вже Кант прагне обґрунтувати об'єктивну значимість пізнання за допомогою можливого досвіду трансцендентальної рефлексії. Однак і він, як вважає Апель, продовжує зберігати вірність успадкованій схемі розуміння, виходячи з «божественної точки зору», що визнає онтологічну і метафізичну теорію «двох світів». Канту вдається сформулювати філософські питання, які проясняють загальні умови можливості науки, математики та фізики. При цьому багато питань до цих пір залишаються без відповіді, це стосується специфіки комунікативного і мовного апріоризму суб'єктно-об'єктних відношень, особливостей інтерпретації практичної філософії суб'єкта в усіх його формах [див. 33].

У цьому сенсі зовсім не випадково Кант знаходить соломонове рішення, коли пропонує розрізняти емпіричні дослідження, які вже в XVIII ст. породжували потужний приріст окремих наук, зберігаючи при цьому традиційну єдність філософії і науки. Кант вказує, що будь-яка філософія є або знання з чистого розуму, або знання розуму з емпіричних принципів. Перша називається чистим, а друга емпіричною філософією. Більш того, трансцендентальна філософія визначається як ідея науки, а

справжнім завданням виступає раціональна аналітика і дослідження можливості апріорних понять, первинних філософських основ науки. Трансцендентальна філософія повинна включати в себе принциповий аналіз всього апріорного людського пізнання.

Як вважає Л. Тетюєв, Апель робить синтез трьох парадигм, оскільки вважає, що він був свого часу творчо підготовлений філософією мови – ідеями І.-Г. Гамана, І. Гердера і В. фон Гумбольдта. І як підсумок – мова і комунікація сприймаються базисними вимірами філософського Логосу в ХХ ст.: в феноменології М. Гайдеггера та герменевтиці Г.-Г. Гадамера, аналітичної філософії Г. Фреге, Б. Рассела і Л. Вітгенштайна. Саме завдяки третій парадигмі, яка дозволяє конкретизувати поняття критики розуму в сенсі поняття критики мови, стає можливим здійснення «прагматичного повороту» в сучасній філософії [див. 33, с. 50].

Важливо відзначити, що ідею трансформації трансцендентальної філософії Канта Апель вперше відтворює як ключову в філософській програмі модифікації сучасної філософії взагалі. У роботі «Трансформація філософії» (1973) [1] він виробляє власний арсенал прагматичної аргументації трансценденталізму. Апель об'єднує в синтезі розрізнені лінії аргументації існуючих філософських напрямів, що дозволяє йому визначити законне місце онтології в системі філософського пізнання і в перспективі трансцендентальної філософії мови і в інтерсуб'єктивності углядіти можливість не тільки синтезу і рефлексії, а необхідність новітньої корекції в обґрунтуванні теоретичної і практичної філософії [див. 33].

Щоб усвідомити, чому трансцендентальна прагматика стала символом синтетичної парадигми в філософському дискурсі епохи, що уникає радикальної критики розуму і критики культури, необхідно перш за все мати на увазі, що метафізичну значущість філософського пізнання Апель пропонує інтерпретувати в руслі аналітики мови. Філософський Логос він розуміє в два способи, на діалектичний манер: і як розум, і як мова. Критика пізнання трансформується в критику мови і критику, створюваного в мові за допомогою використання знаків,

сенсу. Всю колишню трансцендентальну установку, що виходить з кантівської ідеї апріорного пізнання, він замінює опосередкованим характером прагматичного вживання мови як пізнавального елемента в сучасному суспільстві. Повернення до витоків трансцендентальної філософії німецький філософ сприймає як шлях повернення до трансцендентальної складової сучасної філософії [див. 33].

Метафізичність Апеля, на думку Л. Тетюєва, полягає в тому, що він визначає ідеальне співтовариство як трансцендентальний суб'єкт, що вважає апріорі реальну можливість розширеного пошуку аргументації, взаємного розуміння і рефлексії щодо сенсу будь-якого висловлювання, спрямованого на досягнення консенсусу як мети. Можливість всякого пізнання ототожнюється в цьому разі з можливістю будь-якої аргументації. За можливістю рефлексії завжди вже передбачається можливість аргументації [див. 33, с. 51].

Ясного і чіткого розмежування емпіричної і трансцендентальної філософської позиції, на думку Апеля, можна досягти тільки в межах дискусії та діалогу, відкритих для розумних доводів і аргументів. Арсенал аргументів, які породжують раціональний дискурс, в кінцевому підсумку, можливий практично тільки при розрізненні реальної і ідеальної комунікативної спільноти.

В обґрунтуванні прагматики дискурсу Апель спирається на теорію мовних актів Дж. Остіна і Дж. Серля, важливе місце в якій відводиться конституюючим і перформативним висловлюванням. У своєму проєкті трансформації сучасної філософії він приходить до ідеї універсальної прагматики соціальних наук Ю. Хабермаса, який виділяє два рівні організації комунікації в суспільстві – безпосередній акт комунікації і моральну значимість всякої прагматики, що має в усіх випадках загальний і загальнозначущий характер.

Раціональна аргументація, яка стає необхідною при викладі будь-якої проблеми, передбачає значимість універсальних етичних норм. Питання про етику як передумову логіки для Апеля є стратегічним питанням, оскільки він стосується етичних основ будь-якої раціональної аргументації.

Особливу роль Апель відводить критиці сучасних підходів до мови, вказуючи, зокрема, що звичні для філософа метафори більш не досягають мети, коли мова йде про раціональну теорію мови. Філософія, на його думку, саме як теорія пізнання не може надати приватним наукам об'єктивну тематизацію мови. Філософія сьогодні стикається з проблематикою мови як з проблематикою підстав наукової і теоретичної побудови понять і висловлювань, так само як і своїх власних положень, тобто з проблематикою осмисленого і інтерсуб'єктивно значущого формулювання пізнання взагалі.

Апель вважає, що «перша філософія» більше не є дослідженням природи і суті речей або сущого, тобто онтологією, не є вона тепер і рефлексією над уявленнями або поняттями свідомості або розуму – теорією пізнання, але є рефлексією над значенням або змістом мовних висловів, тобто аналізом мови. До цього приєднується те, що не тільки перша філософія в сенсі теоретичної філософії, але і практична філософія – наприклад, етика в сенсі метаетики – повинна тепер методично опосередковуватись філософським аналізом слововживання і, отже, філософією мови [1, с. 239].

Цей підхід, зрозумілий, проте виникає ряд питань. По-перше, мовна орієнтація сучасної філософії зовсім не є звуженням онтологічного поля метафізики. Ми не знижуємо теоретичну вагу філософської онтології до рівня мовної емпірії, навпаки, ми виводимо розуміння мови на онтологічний рівень. Саме це робить Гайдеггер, кажучи про мову, як про будинок буття. Єдине, проти чого можна було б заперечувати, так це зайве гіпостазування мови і перетворення її в самостійну величину, субстанцію.

По-друге, аж ніяк не можна погодитися з тезою Апеля про вичерпаність дискурсу «першої філософії», про засилля мови і відмову від класичних онтологічних моделей. Колишня домовна онтологія зовсім не припинила свого існування і не вичерпала свого потенціалу, досить знову згадати Гайдеггера або філософію А. Бадью. Ми вбачаємо в такому повороті до мови не зниження

значущості класичної онтології, не відмову від її проблематики, але новий етап розвитку, сутнісне доповнення і розширення її смислового горизонту.

Розуміння себе та іншого Апелъ пропонує конкретизувати в дусі трансцендентальної мовної гри, або комунікації, яка передбачає спочатку інтерсуб'єктивну значимість моральних норм. Розуміння себе та іншого означає осягнення умов можливості розуміння сенсу моральних норм, і ці процеси принципово публічні. Основна норма взаємного визнання партнерів по дискусії імпліцитно включає в себе умову визнання всіх людей як особистостей. Етика логічної аргументації, як і етика дискурсу, передбачає визнання особистості як суб'єкта акту комунікації, розуміння й мови. Ця моральна вимога до всіх членів спільноти є основою етики діалогу, етики міжособистісного діалогу, етики будь-якого дискурсу. Ідеальною підставою етики виступає апріорі комунікативне співтовариство особистостей як морально-компетентних суб'єктів. У цьому полягає визнання основною моральної норми: етична спільність розуміється в дусі кантівського факту розуму, відкриваючи простір для обґрунтування основного етичного принципу.

Кожна людина, пише Апелъ, у кожен момент свого життя повинна підкріплювати свою участь у трансцендентальному комунікативному співтоваристві як морально компетентна особистість. Отже, основну моральну норму можна розуміти і як принцип транссуб'єктивності, розглядаючи його як основний принцип демократичної етики солідарної волі або методу моральної дискусії і всякого практичного обговорення. Інституціоналізація моральної дискусії в суспільстві вимагає від членів необмеженого суспільства не тільки визнання реальної рівноправності партнерства в комунікації, а й особистої моральної відповідальності за всі основні і другорядні наслідки. Навіть при відсутності комунікації, коли індивід знаходиться в умовах, близьких до прикордонної ситуації, і від нього вимагається прийняття абсолютно єдиних у своєму роді рішень, коли він змушений уявно переступати всі моральні норми, він все ж може навмисно діяти – в своїй особі

представляти все людство, а вибираючи себе, визнавати за собою право бути людиною, бути громадянином світу, як і всього людства – в душі Апеля – космополітичної спільноти [див. 33, с. 51].

Апель вважає, що наявність ідеальної етичної спільноти в реальності залишає і зберігає сенс виживання людського роду і його самоствердження і визволення. Апель називає цей сенс стратегією звільнення в століття науки і технології. У конкретних історичних ситуаціях, що межують з ризиком і заангажованістю, правильною стратегією залишається моральна рішучість, яка в прагненні до саморозуміння спирається на принцип моральної самотрансценденції.

Поняття «трансцендентальний» у такому прагматичному контексті Апель визначає як особливий тип філософського мислення, який у різних відношеннях постає завжди тематично і методично обґрунтованим, тому аргументований дискурс має по відношенню до всього раціонально обґрунтованого критичне значення і в цьому своєму статусі розцінюється як підстава всіх умов можливого емпіричного знання [див. 33, с. 52].

Треба зазначити, що герменевтична філософія є не тільки ідеєю можливої здійсненності всіх необхідно мислимих нормативних умов, але і цільова стратегія аргументації, яка має на увазі можливість раціонального обґрунтування змістовних претензій всіх суджень і дій. Згідно з трансцендентальною прагматикою Апеля тільки таким способом сьогодні можливо досягти раціонального вирішення всіх спірних питань як у філософському, науковому, так і культурному співтоваристві [див. 33].

Наскільки виправданим виглядає таке розуміння метафізики і подібне бачення герменевтичного суб'єкта? Додання герменевтиці колективного виміру, пошук сукупного соціального інтерпретатора, нарешті, пошук етичної складової інтерпретації – ось про що говорить Апель і це, зрозуміло, є певною новацією у розвитку філософської герменевтики. Але що ми дійсно отримуємо в результаті подібних новацій? Хіба герменевтика Ф. Шлейєрмахера або Ф. Аста не мала в собі

морального виміру, була повністю адіафоричною? І хіба герменевтична позиція В. Дільтея не містила в собі уявлень про соціокультурний і, отже, колективний аспект розуміння і інтерпретації? Апель загострює увагу на даних питаннях, будучи творцем комунікативної філософії, але все ж в цьому вбачається певна данина нашій комунікативній ері і людині нашого часу. Принципова можливість інтерпретації міститься спочатку в самому суб'єкті, колективний суб'єкт – це, як мінімум, просто корисна абстракція, настільки ж реальна, наскільки є реальною колективна кішка.

Травматичний досвід ХХ ст., особливо актуальний для післявоєнної німецької філософії, зажадав осмислення саме в царині колективних, соціальних феноменів, встановлення чіткого вододілу між здатністю суб'єкта приймати самостійні рішення, вільно інтерпретуючи реальність, або підкоритися колективному вибору, що також створює ілюзію розуміння, але позбавляє індивіда навіть ілюзії свободи.

Безсумнівно, заслуговує на увагу спроба німецького філософа виявити єдність настільки різних філософських вчень, наприклад, об'єднати філософію М. Гайдеггера і семіотику Ч. Пірса, однак навіть визнаючи цінність таких різних підходів, слід розуміти, що ці автори спиралися на абсолютно різні методологічні установки, мали перед собою принципово різні онтологічні моделі реальності. Будь-яка можлива близькість між такими різними філософами, є лише відображенням найзагальніших антропологічних характеристик, наприклад, розуміння визначної ролі мови в організації людських спільнот і для існування самої людини. Але при цьому, дистанція між людиною Гайдеггера і людиною Пірса виглядає настільки значною, що з таким самим успіхом ми могли б порівнювати людей і інопланетян.

Резюмуючи, хочеться відзначити, що колективна герменевтика, колективне розуміння і інтерпретація – неможливі, все це абстракції, які описують деякі групові феномени і це становить предмет соціальної психології, що активно розвивається. Але ця дисципліна є емпіричною наукою і не має власного метафізичного виміру. Герменевтичний дискурс у межах теорії комунікації та соціальної психології, звичайно, можливий, але лише як локальний аспект діяльності соціального суб'єкта.

Іншими словами, філософія Апеля є доповненням до метафізики, своєрідним ерзацом метафізичного дискурсу, який не забезпечує філософській герменевтиці належного онтологічного підґрунтя.

4.4. Рецепція герменевтичних ідей ХХ століття у межах аналітичної філософії

Принципово важливим фактором, супутнім становленню та розвитку філософської герменевтики в Німеччині на рубежі ХІХ–ХХ ст. і далі, аж до теперішнього часу, була полеміка з представниками принципово іншої традиції в розумінні мови, мовного суб'єкта, інтерпретації та пов'язаних з цим проблем. Традиційно цей напрям позначається як аналітична філософія, яка позиціонується як більш-менш радикальна критика європейської метафізики і, відповідно, філософської герменевтики, як її законного породження.

Але загальна теза нашого дослідження полягає в тому, що навіть послідовна критика певних положень філософської герменевтики, що здійснюється через критику самої філософії і її проблематики як «псевдопроблем», виконує роль рецепції, *герменевтичної за своєю суттю*, рецепції, яка призводить до більш стриманого аналізу ключових проблем герменевтики, але все ж такого, що в своїй основі торкається її головних тем і концептів. Ми маємо на увазі принципове розуміння мови і її відносної автономії – тезис, що притаманний як філософській герменевтиці, так і деяким представникам аналітичної традиції, наприклад, Л. Вітгенштайну пізнього періоду.

Ключовими проблемами аналітичної філософії є визначення сенсу (смислу) і значення як таких, а також в ситуаціях прагматичного використання мови. Різниця між ними і філософською герменевтикою лише в тому, що остання більшу увагу приділяє інтерпретаціям духовної культури, орієнтована на розуміння продуктів художньої творчості, в той час як аналітична філософія на ранньому етапі займалась

дослідженням мови наукового дискурсу, а на пізньому – мовою повсякденності. Але ж дискурс повсякденності саме і кладеться в основу будь-якого дискурсу взагалі і теж потребує герменевтичного аналізу.

Не менш важливою темою для аналітиків є наявність і принципи інтерпретації ментальних характеристик людини і того значення, яке мають її відображення у повсякденній мові. Саме характеристики свідомості є тим пунктом, де перетинаються наукові інтереси як представників аналітичної традиції, так і герменевтичних студій. Той факт, що аналітики завжди виглядають більш стриманими в оцінках і більш скептичними в своїх інтерпретаціях, не повинен заважати нам розгледіти певну близькість або навіть конгеніальність деяких аналітиків і класиків філософської герменевтики.

Розпочавшись з робіт Г. Фреге [34; 35], аналітична філософія тривалий час не покидала простори німецькомовної інтелектуальної культури, так аж до середини 30-х рр. значна частина успіхів цієї традиції була пов'язана саме з німецької та австрійської культурою. Крім Фреге, досить згадати представників Віденського гуртка, берлінської школи і, звичайно, Л. Вітгенштайна, який до кінця життя залишався німецькомовним філософом, принаймні, якщо судити за його текстами. За винятком листування і записів лекцій, всі інші тексти Л. Вітгенштайна написані німецькою мовою.

У сучасній історико-філософській літературі вже давно обговорюється питання про відповідність аналітичної філософії, особливо філософії зрілого Вітгенштайна, у період, коли він приступив до аналізу природної мови і проблематики феноменології і виростала з філософської герменевтики [див. 6].

Сама постановка проблем, а також властиве Вітгенштайну ретельне опрацювання всіх смислових аспектів будь-якого питання або труднощів, що поставали перед ним, робить його стиль і характер викладення матеріалу дуже близьким до герменевтичного дискурсу. Інакше кажучи, незважаючи на свій постійно декларований скепсис щодо менталізму, метафізики та її надмірно

змістовних концептів, Вітгенштайн на ділі показує принципову складність мови і її утворень, неоднозначність інтерпретацій і важливість тих самих мовних фікцій, з якими він збирався вести непримиренну боротьбу ще в «Логіко-філософському трактаті» [69].

Однією з ключових тем філософії Вітгенштайна є відповідність логіки і світу: «Так звані логічні пропозиції показують логічні властивості мови і внаслідок цього – світу, але вони не говорять нічого. Кожна пропозиція показує щось – поряд з тим, що вона говорить – про світ: оскільки якщо б вона не мала ніякого сенсу, вона не могла б використовуватися, і якщо вона має сенс, то вона відображає логічну властивість світу» [76, с. 209].

По-перше, характерно, що Вітгенштайн однозначно пов'язує логічні властивості світу і мови. По-друге, мова йде про беззмістовність самих логічних форм, які «влаштує» будь-який зміст, що мислиться. Може здаватися, що логіка займається обчисленням чогось конкретного, тоді як в своїх основах вона абсолютно байдужа до будь-якого можливого змісту і будь-якого розрізнення.

Іншої думки дотримується, наприклад, Гайдеггер: «Для дослідження феноменів вказівки, знака, і особливо значення їх як характеристики, як відношення ніхто не почув нічого. Нарешті повинно бути навіть показано, що саме «ставлення» внаслідок свого формально-загального характеру має онтологічне джерело у вказівці» [54, с. 77]. Інакше кажучи, знак і сама вказівка первинні, ніж та функція, яку вони виконують і навіть більш первинні, ніж саме означуване, оскільки останнє з'являється завдяки вказівкам.

Ставлення наших висловлювань до реальності має безліч аспектів: «І не можна сказати, що божевільний говорить нісенітницю, стверджуючи, що він Наполеон. Швидше, можна сказати, що він просто помиляється» [32, с. 128].

Але можна також сказати, що в разі заяви психічно хворого, що він – Наполеон, ми якимось чином не схоплюємо чогось дуже важливого.

Логічна можливість зовсім не означає, що це має відношення до реального світу. Це є умовна конструкція, яка відповідає лише певним законам логіки, правилам виводу і вихідній аксіоматиці. Тобто мова йде лише про послідовність логічних процедур і про їх відповідність деяким постулатам. Таким чином, ми можемо вважати, що з погляду логіки немає різниці, які приклади ми обираємо для своїх ілюстрацій. Проблема логіки і світу це не проблема самої логіки, але скоріше той гносеологічний моделі, яку ми обираємо. Якщо наші логічні процедури мають сенс, то їх можна використовувати. Факт використання логічних форм є якщо і не свідченням її істинності, то у будь-якому разі є прямим прагматичним ефектом. Або те, що я не можу використовувати його так само, як звичайну пропозицію, чи не означає, що ці пропозиції просто з різних обчислень. Ми використовуємо логіку зовсім не так, як вважає більшість тих, хто її вивчає в університеті. Пряма підстановка знайомих нам предметів і ситуацій зовсім не демонструє можливостей і завдань логіки. Наприклад, існує так званий парадокс матеріальної імплікації, коли судження типу «коли А, то В» хибне тільки у разі якщо «А» – істинне, а «В» – хибне. У всіх інших випадках імплікація істинна. При чому реальний зміст тверджень значення не має. Тобто істина імплікації полягає тільки відповідно до певних правил. Зазначимо, що вся логіка пропозицій має саме такий вигляд, вона байдужа до емпіричного змісту і особистісного сенсу наших пропозицій.

Також про це пише і Айер: «Зі справжніми труднощами емпірик стикається в зв'язку з істинами формальної логіки і математики» [45, с. 72]. Відстоюючи свій емпіризм, Айер показує, що істини математики і логіки є аналітичними, а тому не містять інформацію про реальність, отже, їх апріорність не означає, що ми володіємо апріорними знаннями про світ [45, с. 86–87]. Отже, Айер стверджує, що логіка і математика нічого не говорять про існування чи неіснування певних об'єктів.

Існування свідомості або, власне, будь-яке існування, полягає крім усього іншого в дії процедур іменування і комбінування імен та значень. Будь-яка можлива

оцінка останніх, будь вона радикально нігілістичною, теологічною або сцієнтистською, неминуче залишається в межах відношень іменування і знаковості. Онтологічний аспект знаку полягає в тому, що він – знак і нічим іншим не є. Іншими словами, існування знака як знака, складається в його презентації себе самого як знака, тобто він існує як знак тільки тому, що пов'язує свій вигляд, образ зі своєю роллю знака, графічна або звукова форма якого вибирається заради зручності, нічого не змінюючи по суті. Так само і з логічними формами [5, с. 244].

Деякі автори, які зробили чимало для становлення філософської герменевтики (В. фон Гумбольдт, Г. Шпет) додають до семантики слова якийсь надсемантичний рівень – внутрішню форму слова. Чи є остання семантичною категорією (семантичним концептом) або вона є якась фантазія про мову і її структури? Швидше за все, внутрішня форма слова – це метафізична категорія, щось неіснуюче, надмірність, що вгадується в слові і мові.

Інтерпретація останньої має кілька рівнів, пов'язаних з перерахованими вище рівнями знаковості. Все це можна образно уявити як поневіряння логічної форми всередині слова і мови на всіх етапах самовизначення останніх. Як це не парадоксально, внутрішня форма у Гумбольдта в контексті локалізації збігається з найбільш зовнішніми формами слова: акустичною та графічною, які також «розплескані» на всіх рівнях знаковості.

Найбільш глибоке, архетипове і, власне кажучи, недостовірне, ноуменальне, знаходиться в тому ж зв'язку з реальним функціонуванням знака, що і найбільш очевидні, найбільш достовірні форми. Нарешті, десь в умовному проміжку між ними знаходяться власне граматичні форми: фонетичні, морфологічні, семантичні, синтаксичні, а також історико-культурні форми, які є, по суті, лише варіацією мовних. Обидві розглянуті класифікації, незважаючи на відмінності, рухаються від явленого до розумоосяжного, від зовнішньої предметності до внутрішньої, від очевидного до прихованого.

Гайдеггер висловлює думку, згідно з якою знак, крім того, що він якийсь інструмент, ще й показник самої можливості суцього бути підручним людині: «Ставлення між знаком і відсилання [Verweisung – посилання, вказівку] троїсте: 1) вказування [Zeigen – показування, вираження, прояв] як можлива конкретизація для-чого придатності фундовано в структурі присутності взагалі, в його назад-до [Um-zu] (відсилання). 2) Знакове вказування належить як риса інструментального засобу [Zeugcharakter – властивість інструменту або інструментальна характеристика] застосовуваним до цілісності засобів, до взаємозв'язку посилань. 3) Знак не тільки інструмент поруч з іншими засобами, але в його інструментальності щоразу робиться дещо доступне для розсуду навколишнього світу. Знак є щось онтично-інструментальне, яке є певним засобом для показу онтологічної структури самої інструментальності, цілісності і належності Dasein до світу» [54, с. 82].

Відзначимо також і у Вітгенштайна: «<...> Уяви собі людей, які вживають в обігу, а саме монети, які виглядають так само, як наші монети з золота або срібла і вони також віддають їх за товари – але кожен дає за товар скільки йому захочеться і продавець не дає клієнтові більше або менше товару, залежно від того як той платить; коротше, ці гроші, або те, що таким чином виглядає, грають у них зовсім іншу роль, ніж у нас. Ми відчували б себе набагато менш близькими цим людям, ніж тим, які ще не знають ніяких грошей і використовують примітивний вид мінової торгівлі. – «Але монети цих людей будуть мати, все ж, якусь мету [сенса]!» – Чи має на меті все, що робиться [людьми]? Наприклад, релігійні дії. Цілком можливо, що ми були б схильні називати людей, які поводяться таким чином, божевільними. Однак ми не називаємо божевільними тих, хто подібним чином діє в формах нашої культури, наприклад, «безцільно» вживають слова. (Поміркуй про коронацію короля!)» [72, с. 95].

У тих випадках, які називає Вітгенштайн, мова йде про певні символічні форми, однак відмінності між ними досить очевидні. В одному випадку – у

наявності конкретна міра вартості за допомогою якої оцінюється все, що може бути товаром. У випадку з культурними формами ми не маємо чіткої межі між ними, як у першому випадку. Скоріш за все слід казати про традицію або культурні форми.

Крім іншого, неясно, яка, власне, потреба задовольняється в кожному конкретному випадку і, тим більше, які вигоди отримує індивід, беручи участь в подібних діях. Так що, приклад з грошима більше схожий на демонстрацію божевілья, ніж інші приклади Вітгенштайна, хоча для багатьох – релігійні дії, не кажучи вже про релігійні почуття, є ознакою ненормальності або, у всякому разі, викликають відповідні підозри. Все, що люди можуть зробити і роблять, все, що вони можуть помислити, має певний сенс. Все, в чому можна побачити систему або хоча б її подобу. У тих випадках, де система поки не вбачається, але я не оголошу дії безглуздими. Але може бути це просто гра чи навіть розіграш, щоб ввести нас в оману, а може ці люди розплачуються один з одним як маленькі діти, які або не знають реальної вартості товарів, або в даній соціальній системі це не має значення. Загалом ж, виявлення сенсу в людських діях – це швидше питання психологічних міркувань, ніж реальної наявності смислу. В усякому разі, ми перебуваємо в готовності відшукати або хоча б припустити раціональне зерно в будь-якій людській дії, навіть в самому нігілістичному підході, згідно з яким сенсу немає ні в чому.

Бажання породити суперечність безумовно існує і воно може мати будь-які знакові або філософські передумови. Але чи можемо ми «породжувати» протиріччя, як про це зазначає Вітгенштайн, швидше, тільки виявити. Використання протиріч у логіці можливе як технічна процедура або використання протиріччя як приклад у деякій мовній грі, як це і робить Вітгенштайн, нарешті, суперечливі логічні парадокси, і тоді ми маємо справу з особливою сферою логічних досліджень [див. 72]. У такому разі, що є застосування протиріччя? Усе залежить від точки зору, згідно з однією – все, що може бути висловлено і помисли, може бути застосовано так чи інакше. Відповідно до іншої, перш ніж говорити про

можливість застосування протиріччя, слід подумати про дійсну застосовність несуперечливих висловлювань [див. 72].

«Чому в математиці не повинно бути ніякого протиріччя?» – І чому його не може бути в наших простих мовних іграх? (Тут виразно є взаємозв'язок.) Чи є це основним законом, який керує всіма мовними іграми, які можна помислити? Протиріччя в наказі, наприклад, викликає подив і нерішучість, і тепер ми говоримо: це якраз і є мета протиріччя в цій мовній грі» [72, с. 254–255].

Очевидно, що різні мовні ігри можуть суперечити одна одній, та й у межах кожної окремої мовної гри протиріччя є потужним інструментом для виконання найрізноманітніших завдань. Воно може бути риторичною фігурою і дидактичним прийомом, виконувати експресивні функції, бути пародією, сатирою, елементом любовної гри, характеристикою сновидіння, літературним парадоксом і фантазією душевнохворого. Окрім того, у будь-якій можливій ієрархії мовних ігор те, що є протиріччям на одному рівні, може не бути ним на іншому. Хоча, можливо, не ієрархія, а сусідство: «Чому б не трактувати расселовське протиріччя як щось понадпропозиціональне, щось, що підіймається над пропозиціями і дивиться одночасно в обидва боки, як голова Януса! NB. Пропозиція $F(F)$ – в якому $F(\xi) = \sim \xi(\xi)$ – не містить змінних і тому могла б вважатися чимось понадлогічним, чимось безсумнівним, заперечення чого лише знову висловлювало б те ж саме. Так, хіба не можна було б навіть почати логіку з цього протиріччя? І від нього немов спуститися вниз до пропозицій. Самосуперечності пропозицію стояло б, подібно до пам'ятника (з головою Януса), над пропозиціями логіки» [72, с. 256].

Усі спроби розмежовувати значення і сенс, починаючи з Фреге і Рассела і закінчуючи сучасними лінгвістами (напр. І. Кобозєва) [22, с. 352] – абсолютно непереконливі. Виокремлення сенсу або сам концепт сенсу підкреслює, по-перше, неспроможність ідеї конвенції і, по-друге, показує більшу складність ідеї мовного значення, ніж про це прийнято думати. Якщо слова «світ», «дім», «храм» у межах релігійного світогляду (мовної гри) набувають якийсь особливий сенс, то це і

означає, що вони в цьому контексті змінюють своє мовне значення. Можливо мова йде про так зване конотативне значення або про прагматичні потенції знака (див. М. Лебедєв) [25, с. 41]. Класичний приклад з Вальтером Скоттом, який стверджував, що він не є автором «Уеверлі», але не те, що він не є Вальтером Скоттом, тобто самим собою, також не досягає мети, оскільки, якщо Вальтер Скотт заявив, що він не писав роман, який він насправді написав, то він таким чином відмовився від деякого значення поняття «Вальтер Скотт», тобто заявив, що він – це не він. Якби Вальтер Скотт відмовився від усього, що він зробив у житті, від будь-яких ситуацій і положень, в яких він був присутній, то це і означало б в повному обсязі, що він відмовляється визнавати себе Вальтером Скоттом.

Інакше кажучи, принцип підставимості тотожного не є правилом для всіх можливих мов і перш за все непридатний для природної мови.

У «Філософських дослідженнях» Л. Вітгенштайн міркує про співвідношення імені і значення, імені та його інтерпретації: «Поговоримо перш за все про те, що слово не має ніякого значення, якщо ніщо йому не відповідає. – Важливо встановлювати, що слово «значення» вживається противно духу мови [в протиріччі з правилами мови], якщо ним позначають річ, яка «відповідає» цьому слову. Це називається – сплутати значення імені з носієм імені. Якщо пан М. М. помер, то кажуть, помер носій імені, а не вмерло значення імені. І було б безглуздо говорити таким чином, оскільки якщо б ім'я перестало мати значення, то не мало б ніякого сенсу говорити «пан М. М. помер» [75, с. 261]. «Для великого класу випадків використання слова «значення» – нехай навіть і не у всіх випадках його використання – це слово можна витлумачити так: значення слова – це його вживання в мові. А іноді пояснюють значення імені, вказуючи на його носія [Träger]» [75, с. 262–263].

Вітгенштайн стверджує, що іменування і опис [Benennen und Beschreiben] розташовані не на одному рівні: іменування – це підготовка до опису. Найменування не є ще ходом в мовній грі, – так само, як і розстановка шахових

фігур – ще не хід у шаховій грі. Можна сказати: ім'ям речі ще нічого не зроблено. Вона не має також ніякого імені, крім як у грі. Це те, що мав на увазі Фреге: слово має значення тільки в контексті пропозиції» [72, с. 267]. «Я хочу називати [словом] «ім'я» тільки те, що не може входити в словосполучення «X існує». – І, отже, не можна говорити «Червоне існує», бо якщо б не було червоного кольору, то можна було б взагалі говорити про нього. – Точніше: якщо «X існує» означає тільки, що «X» має значення, – тоді це не пропозиція, що відноситься до X, а пропозиція про наше слововживання, а саме вживанні слова «X». Імена позначають тільки те, що є елементом реальності. Те, що не можна зруйнувати; те, що не змінюється при всіх змінах. – Але що це? – У той час як ми вимовляли пропозицію, вона вже витала перед нами! Ми висловлювали вже зовсім певне уявлення. Певний образ [Bild], який ми хочемо використовувати. Але досвід не показує нам цих елементів. Ми бачимо складові частини чого-небудь складного (стілець, наприклад). Ми говоримо, що спинка – частина стільця, але і вона складена з різних дерев'яних частин; тоді як ніжка – це проста складова частина. Ми бачимо також ціле, яке змінюється (руйнується), тоді як його складові частини залишаються незмінними. Це матеріали, з яких ми будуємо такий образ [Bild] реальності» [72, с. 273–274].

Ми саме звертаємося до мовлення, а мова чесно відображає цей процес. Це дійсно філософствування, причому мова в цьому разі явно не діє. Окрім того, ніхто з філософів і не заперечує того, що іменування, крім іншого, є суто технічною, формальною процедурою – номінацією, в якій немає нічого дивного, тим більше, окультного.

Можна сказати, що іменування, називання – *Benennen* є багатоаспектним ставленням або особливим елементом всіх наших мовних ігор і може розглядатися тому по-різному, залежно від завдань і цілей конкретного дослідження. Крім логіки та лінгвістики, іменування також є проблемою і психології, оскільки воно є психічним актом, сперечатися з цим було б, щонайменше, дивно. Більш того, для повноти картини, слід було б розглядати іменування ще і в певному культурно-

історичному контексті, що вже давно і робиться. Якщо ми збираємося розглянути процедуру іменування в її більш суворому, універсальному вигляді, то це не привід відкидати все інше. Ми просто повинні слідувати тій мовній грі, яку для цього обрали [див. 72].

Типові труднощі для герменевтичної теорії полягають у тому, як саме слова з'єднуються з своїм предметом. Ми можемо вбачати цей зв'язок чи заперечувати його, як це робить Вітгенштайн, але це не є логічним розширенням головної проблеми: що є зв'язок знака з позначається, імені з званям, слова з об'єктом; який механізм зв'язку з цим і що робить її можливою. Знаки не є простими мітками, покажчиками на фізичних, безпосередньо даних речах, їх відносна автономність і є головною проблемою і герменевтики і семіотичних теорій. Хоча і тоді виникали б питання про якості і позначенні якостей; а також про знаки дії або пасивності (біжить, спати, сидіти склавши руки), страждання (бути обдуреним, стати інвалідом); про знаки минулих і майбутніх подій; про знаки об'єктів, що не сприймаються тощо. У будь-якому разі це ускладнило б життя будь-якого аналітика [5, с. 243].

Але в глибині наших питань про ім'я та іменування ховається проблема ще більш важлива: про дійсність того, що позначають знаки, особливо, коли знаки позначають інші знаки або продукти нашого психічного життя, що б ми під цим не мали на увазі. Інтуїтивно ми розуміємо, що позначення – процес віртуальний (ідеальний) і хоча б тому вже – досить довільний, вся мислима обов'язковість якого укладена в так званій конвенції, яку, утім, також ніхто не укладав і яка є лише більш-менш зручною метафорою, що виражає факт мовної єдності. Фактом є використання нами загальної системи позначень для деякого класу подій, вживаючи яку, ми розуміємо один одного. Таким же фактом є наявність зв'язку наших слів (знаків) з відмінною (як правило) від них реальністю, яку вони, як прийнято говорити, позначають.

У процесі зв'язку знака з тим, що позначається, виникає як мінімум ще один агент або посередник, який і є результатом, а можливо, і єдиною метою процесу позначення. Наша мова давно зафіксував присутність цього агента і називає його значенням або змістом. Напрямок в лінгвістиці, який вважає своїм родоначальником Ф. де Соссюра, заперечує проти виділення цього агента як особливої реальності. Оскільки значення ми так чи інакше визначаємо за допомогою мовного знаку, а останній визначаємо, як знак тільки на тій підставі, що він щось означає, то щоб уникнути *circulus vitiosus* пропонується вважати форму знака (акустичний образ) і його значення нерозривною цілісністю, як дві сторони одного аркуша паперу. Знак спочатку складається з форми знака, зафіксованої в деякому образі і свого змісту, який має на увазі, мислиться в знаку [див. 72].

Для того, щоб не ставити наявність у знака значення в залежність від побічних, позамовних і, найчастіше, випадкових факторів, я готовий ввести значення (сене) як особливе ставлення або агент, який не міститься ні в знаку, ні в тому, що позначається в реальності, ні в самому інтерпретаторі, але є постійною процедурою означування, яка, з інструментальних міркувань (наприклад, для складання словника), може бути зупинена в будь-який момент, і тоді ми називаємо значенням результат зазначеного процесу [див. 72].

Процес і способи означування, а також досягнутий результат – це власне і є використання знака і тоді, за Вітгенштайном, знак має значення. Відповідь Вітгенштайна на питання, чи було у знака (ієрогліфа) значення, до його розшифровки, простий і міститься вже в ЛФТ: «3.328. Якщо знак не використовується [*nicht gebraucht*], то він не має значення [*bedeutungslos*]. У цьому сене девізу Оккама. (Якщо все йде так, ніби знак має значення, тоді він має значення)» [69].

Більш ранній погляд Вітгенштайна пов'язує сене пропозиції і його верифікацію: «Сене пропозиції – це його верифікація. Якщо я, наприклад, кажу: «Там на ящику лежить книга», як я чиню, щоб це верифікувати? Чи достатньо, якщо

я подивлюся на неї, або якщо я продовжу розглядати її з різних сторін, або якщо я візьму її в свої руки, обмацаю, відкрию, перегорнути, і т. ін.? У цьому контексті є дві думки. Перша: як би я не намагався зробити це, я ніколи не можу повністю верифікувати пропозицію. Пропозиція завжди залишається відкритою, як чорний хід. Що б ми не робили, ми ніколи не впевнені, що пропозиція істинна.

Друга думка, яку ми хотіли б відстоювати: ні, якщо я ніколи не можу верифікувати повністю зміст речення, то я не маю також нічого на увазі під пропозицією. Тоді пропозиція зовсім нічого не означає» [71, с. 47].

Чому настільки спокусливими і внутрішньо виправданими виглядають обидві висловлені позиції? І чому так хочеться зупинитися на першій з них. Що це за любов до відкритих систем? Чи підлягає цей вибір хоч якому-небудь поясненню? По-перше, велика кількість пропозицій я не в змозі не тільки повністю верифікувати, але і взагалі верифікувати, але при цьому без сумніву можу мати на увазі під цією пропозицією щось осмислене. По-друге, я справді не можу бути впевнений, що не помилився у своїй верифікації, оскільки часто обманювався навіть в самих найпростіших ситуаціях. По-третє, жодна пропозиція, як і вся наша мова, не є однозначно завершеною в семантичному відношенні, час і обставини змінюють його сенс або те, як він пов'язаний із мовним суб'єктом. Друга думка дуже ригористична, вона відправляє більшість наших пропозицій на звалище, оголошуючи їх безглуздими. Вона виглядає як побажання або програма дій по верифікації (або фальсифікації) усіх можливих пропозицій, але інтуїтивно недостовірна.

Деяке ім'я завжди має значенням, якщо у нього є денотат, але ім'я може мати значенням, не маючи денотата, нарешті, ім'я не може мати денотат, не маючи при цьому значення. В цьому разі наявність значення – це більш істотна характеристика імені, ніж його віднесеність до якогось реального об'єкта; наявність останнього – це справа випадку, наявність першого – істотно для розрізнення імені як імені. Значення розглядається тут, як той же, що і сенс, а останній – як більш-менш вдала

семантична варіація на тему значення. Якщо не потрібно пов'язувати значення слова з чим-небудь реальним або тим, що ми вважаємо таким, то не так уже й обов'язково розмежовувати значення і сенс [5, с. 244]. Такий підхід зберігається до тих пір, поки матеріал, що розглядається не змусить нас виділити сенс як особливу семантичну категорію.

Симуляція значення може бути названа грою з ще більшими підставами, ніж всі інші мовні акти. І як в більшості ігор ми стикаємося з деякими правилами гри, а також з інтерпретацією ігрових актів і самих правил. Наприклад, в шахах можлива інтерпретація позиції, але неможлива інтерпретація правил, оскільки будь-яка інтерпретація є їх порушенням. Так, я можу грати з кимось у шахи на умовній шахівниці, але ж це інша гра, тільки схожа на звичайні шахи і людині необізнаній вона здається щонайменше незвичною. В інших іграх, наприклад, у футболі, інтерпретація правил допускається як гравцями, так і арбітром, але те чи інше трактування правила не пов'язане із суттю гри. Інакше кажучи, можливий якийсь «ідеальний» футбол, скажімо, в комп'ютерному виконанні, в якому правила не можна інтерпретувати, оскільки не можна і порушити [див. 5].

Проте існує безліч ігор, в яких інтерпретація правил є їх істотною характеристикою, а самі правила надзвичайно умовні, розмиті і численні, більш того, в таких іграх часто зовсім заперечується наявність правил і при цьому гра продовжує здійснюватися. Ми говоримо про військові і політичні ігри, любовні ігри (наприклад, в області дискурсу, як у Р. Барта), про ігрову поведінку людей у різних соціальних групах: професійних корпораціях, злочинних співтовариствах, релігійних, вікових та інших субкультурах [5, с. 244].

Тут ведеться гра за неявними і нечітко заданими правилами, причому кожна група створює свої правила гри і правила її інтерпретації, користуючись, звичайно, загальномовним і загальнокультурним стандартами, але відсутність ясності і жорсткості правил (як у шахах) призводить до численних і часом ефектних колізій.

Чи не є і саме значення чимось штучним, таким собі надмірністю, що підпадають під «бритву Оккама»? Навряд чи. У всякому разі, Оккам, окрім знаків, предметів, що позначаються знаками і самого іменування (*appellatio*), вводить ще й супозиції (*suppositio* – заміщення, мати на увазі), як властивість, властиве терміну в складі висловлювання.

Супозиції містять у собі назви і значення імені і функціонують у будь-якому контексті, який може включати в себе (на увазі) опис речей недостовірних або зовсім не існуючих, або таких, питання про існування яких не може бути поставлене коректно. Супозиції Оккама, судячи з наведених ним же прикладів, є варіацією на тему сенсу висловлювання, який надбудовується над природним значенням імені та вводить його в певний контекст (мовну гру) [28, с. 29–35].

Вітгенштайн каже, що якийсь знак може мати значення, навіть якщо його носій (денотат, референт) перестав існувати. Тобто ми далеко не завжди можемо визначити носія імені, вказавши на нього пальцем. Окрім того, часто носій в принципі не локалізований в просторі-часі, щоб піддатися подібній процедурі. Наприклад, слово «історія» має значення, не маючи носія, в який можна було б ткнути пальцем. Розмежування значення імені (способу вживання) і носія імені (денотата) є досить принциповим, оскільки, якщо ми визнаємо, що є імена, які мають значенням, не маючи при цьому реального носія, то ми розлучаємося з класичною дефініцією Фреге: Значення власного імені – це сам предмет, позначений цим ім'ям [35, с. 233].

Можна заперечити, що на відміну від вигаданих персонажів, імена яких не володіють значенням, носій імені, що володіє значенням, існував в минулому. У такому випадку, ми вплутується в нескінченне з'ясування того, хто, де і коли існував, і чи існував насправді. Судження про історичного Наполеона можуть бути також далекі від істини, як і судження графа Шекспіра про Річарда III – персонажу трагедії.

Якщо ми разом з Фреге і Расселом вважаємо, що ім'я «Гамлет» не має значення чи має його лише в умовному контексті (володіє сенсом), то що станеться, якщо раптом з'ясується, що трагедія Шекспіра – це практично дослівно відтворена середньовічна хроніка про реальні події і з реальними учасниками? Ім'я «Гамлет» тут же набуває значення? Але ж по суті, тобто логічно, нічого не змінилося. Завтра виявлять, що середньовічна рукопис – фальшивка і слово знову втратить значення? Або ми дізнаємося, що Одисей існував і що він дійсно десь там висадився, тобто здійснював вчинки як реальну людину в реальному ж історії. Чому б ні? Чи не доцільніше припустити, що значення слова не залежить від характеру, природи, властивостей реальності, яку воно означає. Точно також, як «Червоне існує» нічого не говорить нам про природу і дійсне існування чого-небудь червоного, але лише про наше вживанні слова «червоний», так і слова «Гамлет» або «Наполеон» мають значення, нічого не повідомляючи про існування цих персонажів. Вітгенштайн, по суті, відступає від денотативного визначення значення, переходячи від логіки до мовної прагматиці і, відповідно, до прагматичного визначення [див. 5].

Саме це поріднює його позицію із поглядом філософської герменевтики, оскільки герменевтика займається саме прагматичними аспектами мовного значення, яким би формальним це не здавалося. Але інтерпретація художніх творів з цього погляду, поглиблення у психологічний світ автора або його персонажів, пошук соціальних та історичних аналогій – все це саме і є прагматичним аспектом герменевтичного дискурсу, і формалізм або навіть техніцизм цього слова не повинен вводити нас в оману [див. 5].

Відповідно до цього можна акцентувати увагу на кількох можливих підходах до розуміння значення. Наприклад, Дж. Лайонз виділяє шість теорій значення:

(1) референційна, або денотативна теорія, – значенням вислову є те, що воно означає;

(2) ідеаційна, або менталістська, теорія – значення вислову є ідея, або концепт, який асоціюють з ним в розумі будь-якого, хто знає і розуміє цей вислів;

(3) біхевіористська теорія – значення вислову є або стимул, який викликає його, або реакція, яку він викликає, або їх комбінація в конкретних випадках висловлювання;

(4) теорія значення як вживання – значення вислову визначається (або збігається) з його вживанням у мові;

(5) верифікаціоністська теорія – значення вислову, якщо воно є, визначається можливістю верифікації пропозицій або пропозицій, в які воно входить;

(6) умовно-істиннісна теорія – значення вислову є його внесок в умови істинності пропозицій, в які воно входить [23, с. 57].

Кожна з теорій акцентує увагу на якомусь аспекті значення і кожна в цьому відношенні може бути визнана «істинною». Чи можлива універсальна теорія значення, теорія, придатна для всіх випадків означення? У всякому разі, теорії 1, 5, 6 не можуть претендувати на загальність, оскільки так чи інакше пов'язані з референціальною або кореспондентною теорією істини. Як уже зазначалося, існує безліч випадків використання мовних висловів, у яких не фіксується їх істиннісне значення. Крім того, саме поняття істини повинно бути переглянуте для більшості пропозицій природної мови. Теорії 2, 3, 4 цілком можуть претендувати на універсальність, хоча дві останні можна без принципових труднощів об'єднати в одну, оскільки, в кінцевому рахунку, мовна поведінка це і є вживання слів і пропозицій.

Важко не помітити, що референційна теорія значення (тобто найбільш рання і найбільш поширена) безпосередньо пов'язана з кореспондентською теорією істини, з суб'єкт-об'єктної опозицією в нашому пізнанні і ставленні до світу, нарешті, з суб'єктно-предикативною формою пропозицій логіки і зв'язком підмет-присудок природної мови. Також неможливо заперечувати, що для фіксації ситуації означення і присутності того, що ми називаємо «значенням», необхідний суб'єкт в його психологічній якості і, відповідно, ментальний носій значення, що вживає мову і відповідає на стимули [див. 5].

Таким чином, перед нами все той же привид дуалізму: з одного боку, спостерігається мовна поведінка, «тіло» значення, у всіх його різноманітних аспектах, з іншого, – розумовий акт, ноєзис, без якого процес означування перетворюється або в реєстрацію зовнішніх об'єктів, або в реалізацію поведінкових програм. У цій опозиції «зовнішнє-внутрішнє» хочеться віддати перевагу останньому, оскільки я легко можу уявити собі означення без зовні спостережуваної поведінки (внутрішня мова), а ось уявити використання мови без відповідного ментального процесу неможливо. Можна, правда, заперечити, що будь-яке внутрішнє означення для кожного мовного суб'єкта можливе лише на підставі його колишньої реальної мовної практики і в кожен даний момент передбачає можливість зовнішнього вираження. Правильно і те, що певний технічний пристрій може вимовляти слова, що мають значення (наприклад, попереджати про небезпеку), без будь-якої ментальної відповідності.

Тут можливі нові заперечення: так, лише колишня мовна практика дозволяє мені мати так звану внутрішню мову, але якщо це сталося, я стаю автономним мовним суб'єктом, який постійно індивідуалізує мову, та й перше засвоєння мови проходило виключно в процесі формування відповідних індивідуальних ментальних станів. Що стосується комп'ютера, який попереджає мене про небезпеку, то він звичайно таких станів не має, як не має їх платівка, на яку записаний голос оперного співака. Однак навіть діти дуже швидко розуміють, що співає *не* платівка, інакше кажучи, ми всі знаємо, що трансляція акту мовної поведінки, по-перше, не має власних ментальних станів і, по-друге, саме тому не є реальною мовним поведінкою, але лише його симуляцією [див. 5].

«Значення вислову характеризується для нас його вживанням. Значення не є ментальним супроводом вираження» [74, с. 104].

І все-таки значення характеризується вживанням або воно і є це вживання? «Значення вислову залежить виключно від того, як ми будемо його вживати в подальшому. Ми хочемо уявляти собі значення не як таємничий зв'язок, який дух

здійснює між словом і річчю, ми хочемо уявити, що такий зв'язок містить повне вживання слова, так само, як, можна сказати, насіння містить дерево. Суть нашої тези в тому, що те, що відчуває біль або дивиться чи думає, має ментальну природу, полягає лише в тому, що слово «я» в реченні «Мені боляче» не позначає певного тіла, оскільки ми не можемо замінити «я» описом тіла» [74, с. 116].

Наприклад, Куайн заявляє про відмінність значення і референції, а також про свою антименталістську позицію: «Об'єкт референції, іменованій одиничним або позначений загальним терміном, може бути чимось під сонцем. Значення, проте, припускають сутності специфічного виду, оскільки значення вислову – це виражена ідея. Сучасні лінгвісти в значній мірі згодні, що ця ідея ідей, ідея ментального двійника лінгвістичної форми неприйнятна для лінгвістичної науки. Я думаю, біхевіористи праві, дотримуючись того, що розмова про ідеї – це сумнівне заняття навіть для психології. Шкода від такої ідеї ідей полягає в тому, що її вживання, подібно мольєрівському зверненню до *virtus dormitiva*, породжує ілюзію, що щось пояснено» [64, с. 48]. Мова йде про відомий приклад помилкового пояснення: *Orium facit dormire, quare est in eo virtus dormitiva* – «Опіум діє снотворно, оскільки в ньому є снодійна сила». Є безліч прикладів подібних пояснень, доказів або спростувань: «Цього не може бути, тому що цього не може бути ніколи». Сюди ж можна віднести онтологічний доказ Ансельма, міркування про ідеї, сутності, Абсолют та ін.

Як зазначає Е. Бадіков, всі антименталістські випадки не в змозі спростувати основу самої теорії – наявність ментальних станів (з усіма наслідками, що впливають звідси – евідентність та ін.), Що інтуїтивно очевидно для будь-якої людини, не створює таким чином досить пристойну пояснювальну модель, що елімінує ментальні акти. Одномоментні теоретичні вигоди не виправдовують віддалених наслідків для подальшого розгляду матеріалу психології, лінгвістики, семантики та ін [див. 5, с. 245].

Включення інтерпретатора в концепцію знака у Ч. Морріса [або, наприклад, М. Лебедєв «Стабільність мовного значення» [див. 25, с. 41–42] – означає отже ніщо інше, як введення ментальної складової в визначення знака. Адже інтерпретатор не тільки діє, демонструючи розуміння знака, а й власне розуміє знак без всякого дії. Так чи інакше, інтерпретатор вводить в схему знака своє власне ментальне зусилля.

Варто зауважити, що це загальна тенденція для багатьох аналітиків – переходити з часом від більш-менш радикального редуccionізму і біхевіоризму до визнання або включенню ментальних актів і станів в процес семіозісу. Наприклад, Х. Патнем, вводячи свої «стереотипи», які є, за його словами, «поданням» членів лінгвістичної спільноти про найбільш типові ознаки описуваного об'єкта. При цьому я не повинен біхевіорально демонструвати це своє уявлення, досить вже того, що я ним внутрішньо (ментально) володію [31, с. 207].

Цей же компонент, по суті, включає в себе «опис нормальної форми» для значення слова: «Пропоноване мною рішення полягає в тому, що опис нормальної форми для значення слова являє собою послідовність або «вектор», який повинен містити такі компоненти (можливо, доречно включити і інші типи компонентів): (1) синтаксичні маркери, що застосовуються до цього слова, наприклад, «іменник»; (2) семантичні маркери, що застосовуються до цього слова, наприклад, «тварина», «період часу»; (3) дескрипція додаткових ознак стереотипу, якщо такі є; (4) дескрипція екстенціонала» [31, с. 230–231].

Якраз останнє, тобто знання екстенціоналу, Патнем вважає абсолютно необов'язковим знанням при визначенні значення слова для будь-якого носія мови. Інакше кажучи, я повинен швидше знати про воду, що вона є рідиною, втамовує спрагу й інше, ніж те, що «вода» = H₂O. Дійсно, не станемо ж ми стверджувати, що Платон не знав, що таке вода, на тій підставі, що він не знав сучасної хімії. Очевидно, я і зараз не все знаю про воду, але щось підказує мені, що я так само, як і будь-який інший чоловік, все ж знаю про неї щось істотне [31, с. 231].

Фреге в листі до Гуссерля розділяє словесний універсум на пропозиції, імена власні і найменування понять (Begriffswort). Але в реальних семантичних ситуаціях ми не часто можемо їх розрізнити. Так буває завжди у випадку з будь-якою метафорою або ідіомою. Також незрозуміло, як бути з іменами якостей, властивостей, відносин, нарешті, дій і типів суб'єктів. Логіка ж не зобов'язана копіювати граматику з її частинами мови, точно також, як граматичний рід, наприклад, далеко не завжди відповідає біологічному полу, а може бути пов'язаний з поділом на одухотворені і неживі, активні і пасивні об'єкти або з їх відмінністю за величиною [див. 5].

На думку дослідників, у позиції Фреге лише видимість зрозумілості та простоти. По-перше, значення пропозиції не повинно зводитися тільки до його істинного значення. Останнє – лише один з рівнів або аспектів значення пропозиції. По-друге, значенням власного імені не завжди є предмет, тим більше, реальний, чуттєвий предмет. Слід визначитися, як повинно трактувати предметність: в дусі емпіризму, причому, у досить вузькому його розумінні, або розширено, коли предметність зв'язується з будь-якими актами думки і дії, зокрема і з мовною практикою. По-третє, загальним місцем для всіх фрегеанців є визнання висловів: «Монблан» і «Найвища гора в Європі» – одного значення і різних смислів, оскільки вони немов би вказують на один і той же об'єкт (денотат, значення), але кажуть різне про цей об'єкт. Якщо не трактувати значення тільки як денотативне значення, а доповнити його прагматичним, коннотативним, експресивним тощо, то таким чином відпаде необхідність виділяти сенс як особливий рівень інтерпретації, відмінний від значення. Тому вислови «Монблан» і «Найвища гора в Європі»; «Вальтер Скотт» та «Автор "Уеверлі"»; «Ранкова зірка» і «Вечірня зірка» мають різні значення. Так, слова «злочинець» і «підсудний» можуть вказувати на одну і ту ж особу, але їх значення і смисли (або просто значення) різні. Хоча для декого, хто жадає бачити в підсудному злочинця, ці слова мають однакове конотативне значення (сенс), при чітко усвідомлюваній різниці прагматичних значень [див. 5].

Фреге вказує, що правильний зв'язок між знаком, його сенсом і значенням повинен бути таким, щоб знаку відповідав певний сенс, а змістом, в свою чергу, – певне значення, тоді як одному значенню (одному предмету) відповідає не тільки один знак. Один і той же сенс виражається по-різному не тільки в різних мовах, але і в одній і тій же мові. Правда, є й винятки з цього правильного зв'язку. Зрозуміло, у досконалій сукупності знаків кожному вислову повинен відповідати лише один певний сенс, однак природні мови далеко не завжди задовольняють цю вимогу і доводиться задовольнитися тим, щоб хоча б протягом одного міркування слово завжди мало один і той же зміст [34, с. 26–27].

У загальному вигляді позицію Фреге можна окреслити так: ім'я виступає як знак, за яким так чи інакше закріплюються всі три компонента процесу референції: значення-сенс-уявлення. Відносини між членами цієї тріади у Фреге і не тільки у нього, з'ясовані недостатньо, особливо щодо сенсу.

Значенням власного імені є предмет, який ми позначаємо цим ім'ям; уявлення, яке ми при цьому маємо, повністю суб'єктивне; між ними лежить сенс, який хоча і не настільки суб'єктивний, як уявлення, але все-таки не є і самим предметом [34, с. 29]. Також можлива трансформація, змінення імені, яке буде вказувати на інший предмет, але володіти тим же змістом і викликати той самий суб'єктивний образ. У нашій інтерпретації це пояснюється так: якесь ім'я (наприклад, «кара») в певному контексті (мовній грі), актуальному для учасника гри (наприклад, засудженого) викликає певний суб'єктивний образ і володіє цілим конгломератом значень, від поширеного словникового, до незліченних конотацій, зміст яких залежить від характеру уявлення, що викликається цим ім'ям. Інше ім'я, наприклад, «вирок» має інше значення, але подібні конотації і суб'єктивні уявлення інші у зацікавленого учасника.

Самі уявлення (почуття, думки, відносини) при цьому також є предметом, що породжує нові семантичні залежності. Зрівняння в праві на референцію об'єктів реальних і віртуальних, призводить до того, що всі семантичні проблеми набувають

справжню гостроту і присмак авантюри, інтелектуальної пригоди, яка завжди була притаманна філософії. Тому, точно також, як ми відносимо до знаків всю сукупність знаків, – треба називати референтом все, що можна назвати, означити, заміщати за допомогою знаків.

У свою чергу, на думку Л. Вітгенштайна, «зв'язок імені і предмета, ми можемо сказати, складається з нерозбірливих знаків [каракулів], які написані на предметі (або інший такий же вкрай тривіальний зв'язок), і це все. Але ми не задоволені цим, оскільки відчуваємо, що знаки, написані на предметі, самі по собі не важливі для нас і жодним чином нас не цікавлять. І це правильно; все значення полягає в певному вживанні, яке ми знаходимо для написаних на предметі знаків, і ми в певному сенсі спрощуємо справу, коли говоримо, що ім'я має дивний зв'язок зі своїм предметом, відмінний від того, який існує між предметом і знаком, написаним на ньому, або від того, коли хтось, кажучи про предмет, вказує на нього пальцем. Примітивна філософія зводить повне вживання імені до ідеї зв'язку, який стає внаслідок цього таємничим зв'язком. <...> Тепер ми могли б використовувати вислів: «Відношення імені до предмета не є тільки таким тривіальним, «суто зовнішнім», зв'язком, і те, що ми називаємо зв'язком між ім'ям і предметом, характеризується повним уживанням імені; але тоді зрозуміло, що немає взагалі ніякого відношення між ім'ям і предметом, а є безліч відносин, що є безліч вживань звуків або знаків, які ми називаємо іменами. Тому ми можемо сказати: якщо іменування має бути чимось більшим, ніж просто використання кимось звуку для вказівки на щось, тоді повинні бути в тій чи іншій формі знання про те, як звук або напис повинні вживатися в конкретному випадку» [73, с. 265–266].

Зрозуміло, не можна стверджувати, що Фреге, Вітгенштайн і вже тим більше представники Віденського гуртка створювали щось подібне до філософської герменевтики, але цілком коректно заявити, що деякі загальні ідеї щодо мови, її природи, проблем значення і сенсу, питань інтерпретації і розуміння тут були наявні.

Отже, в результаті розгляду декількох базових концептів представників німецькомовної гілки аналітичної традиції, таких як значення, сенс, мовні ігри, контекст тощо, можна дійти досить несподіваного висновку: вони описують ті самі сутності – розуміння, інтерпретацію, свідомість, підходячи до них з різних позицій, але фіксуючи подібні труднощі та проблеми. У всіх випадках і варіантах компаративного аналізу важливо розуміти рівень ізоморфізму, тематичної і проблемної відповідності між двома найважливішими напрямками філософської думки ХХ ст. – феноменологією і герменевтикою, з одного боку, і аналітичної філософією, з іншого.

Об'єктивною об'єднуючою стороною даних теорій є мова, яка, незалежно від теоретичних установок дослідників, створює певне проблемне поле, виступає активною ланкою, посередником, який змушує з собою рахуватися. Наприклад, інтенціональна проблематика феноменології цілком конгеніальна поняттю «похідна інтенціональність» в сучасній американській філософії, аналіз мови, який здійснює Л. Вітгенштайн у своїх пізніх роботах дуже близький до феноменологічної редукції, прагматичні тенденції щодо мови і її феноменів близькі в обох напрямках. Так о області теорії значення позиція «аналітика» Вітгенштайна (періоду «Філософських досліджень» настільки близька позиції «феноменолога» Гайдеггера (періоду «Буття і часу»), що можна говорити про єдину теорію значення Вітгенштайна – Гайдеггера, при тому, що Вітгенштайн досить радикально розходиться з такими «аналітиками», як Фреге або Патнем (не кажучи вже про розбіжності між концепціями раннього і пізнього Вітгенштайна). як представник семантичного платонізму Гуссерль значно ближче до Фреге, ніж до Гайдеггера або Гадамера. У сфері філософії свідомості інтерналіст Серл ближче до феноменології Гуссерля, ніж до аналітика – екстерналіста Райла [6, с. 6].

Тут мова йде не тільки про тематичну єдність, обумовлену загальним предметом розгляду, але про деякий більш глибинний зв'язок, який показує, що

відмінності між континентальною та аналітичною філософією набагато більш умовні, ніж це зазвичай представляється.

Особливе місце займає питання про ставлення герменевтичного дискурсу до пізнавальних здібностей людини, з усією епістемологічною проблематикою. Знання людини тяжіє до цілісності та повноти і перш за все через особливості формування психічного образу, ширше, – ментальної картини світу. За межами нашого розгляду залишається улюблене питання представників аналітичної філософії: як змінився б наш цілісний образ світу, якби ми мали певні здібності, якими зазвичай не володіємо: сприймати радіоактивне випромінювання, наприклад. Більш того, ми не просто позбавлені можливості сприймати значну частину світу і його властивостей, але навіть те, що нам вдається сприймати, часто спотворено або просто невірно. Адже ми сприймаємо реальність через наявні у нас канали, які часто спотворюють отриману інформацію. Як наслідок можна зробити висновок, що все, що нам відомо, в якомусь сенсі невірно, тобто реальність нашого безпосереднього світу набагато різноманітніша, ніж ми можемо відчувати.

Важко не визнати певну правоту подібних тверджень, інакше як пояснити той факт, що ми використовуємо безліч приладів для реєстрації і вимірювання властивостей реальності. Але якщо ми настільки обмежені в своїх пізнавальних можливостях, то в якому ж сенсі ми знаємо про реальність все, що нам треба знати? Чи не є це ментальною ілюзією повноти і цілісності, що приховує наші недоліки? Може бути це просто адаптивний механізм, що дозволяє нам не тільки сприймати, а й приймати доступний людині сегмент реальності. Люди екстраполують свої недосконалі уявлення про цей сегмент на весь універсум і самі ж називають це цілісним образом світу. Але, можливо, тут немає протиріччя або ускладнення, адже мова йде перш за все про функціональну, або операціональну єдність наших уявлень про світ, а з цим напевне погодиться більшість скептиків.

Цілісність і повнота в цьому разі зовсім не вказує на кількість інформації, якою володіє та чи інша людина. Йдеться про спосіб її організації. Брак інформації

в якомусь одному сегменті герменевтичної інтерпретації негайно заміщується даними з іншого відділу, навіть якщо вони не відповідають критеріям здорового глузду, не кажучи вже про науку. Досить згадати, які дивні вигадки створюють люди, намагаючись пояснити незрозумілі для себе речі. Навіть сучасні люди дуже до цього схильні, заповнюючи прогалини в своїх знаннях всім, що підвертається під руку.

Ми можемо погодитися з тим, що бачимо руку і пов'язати з цим той чи інший образ реальності, але цей образ ще не гарантія її існування, він не гарантує, що стан справ дійсно таке. Ось що пише Л. Вітгенштайн: «2. Якщо мені – або всім – так здається, з цього не випливає, що це так і є. Але постав питання, чи можна осмислено [раціонально] в цьому сумніватися». «3. Хай хтось скаже, наприклад, таке: «Я не знаю, чи це рука», – то йому можна було б відповісти: «Розглянь краще». – Така можливість самосвідомства [Sichüberzeugens] належить мовній грі. Це одна з її істотних рис» [75, с. 119].

«Я знаю, що я людина». Для того щоб зрозуміти, наскільки незрозумілий [туманний, unklar] сенс цієї пропозиції, розглянемо її заперечення. Принаймні її можна було б витлумачити так: «Я знаю, що я маю людські органи». (Наприклад, головний мозок, хоча його теж ще ніхто не бачив). А як бути з такою пропозицією, як «Я знаю, що у мене є головний мозок»? Чи можу я в ньому сумніватися? Для сумніву відсутні підстави! Все на її [пропозиції] користь і нічого проти. Але ж можна уявити, що після операції мій череп виявиться порожнім» [75, с. 119–120].

Правильно зазначає Е. Бадіков, що якщо мовні конвенції взагалі існують, то сумнів в їх правильності або необхідності можливий і виправданий, більш того, такий сумнів повинен бути. Якщо можливість самопереконання в правильності того чи іншого висловлювання принципова для наших мовних ігор, то не менш важлива можливість заперечення очевидного. Люди це роблять часто, навіть усупереч здоровому глузду, хоча з раннього дитинства вільно чи мимоволі приєднуються до

мовної спільності, таким чином зобов'язуючись вживати мову певним способом [див. 5].

Як ми можемо у дійсності сумніватися в речах достовірних і що насправді сприяє появі такого сумніву. Ми можемо сумніватися в чому завгодно, хоча б з естетичних міркувань або в полемічній ситуації, або використовувати такий сумнів як методологічну процедуру, наслідуючи ряд філософських шкіл. На відміну від цих різновидів сумніву, можна також мати ще певний психологічний настрій сумніву, Саме цей психологічний аспект і лежить в основі сумніви в тому, що очевидно і в звичайних обставинах не підлягає верифікації [див. 5].

В текстах Вітгенштайна мова завжди йде про перевірку речей емпіричних. А що можна сказати про абстракції, філософські категорії тощо?

Можна сказати про епістемологічну цінність наших фантазій, яку вони безумовно мають, а тому надалі в цьому дослідженні ми розглядаємо продукти нашої психічної та мовної активності як естетичні і смислові феномени, не наполягаючи на їх повному онтологічному статусі.

Для кожної пропозиції, яку я можу вимовити або помислити, існує своя міра мовної і особистісної переконаності в його істинності. «5. Чи виявиться в подальшому пропозиція хибною [помилковою], пов'язане з тим, для якої мети я ці пропозиції присвятив» [72, с. 120].

Цей критерій – суто індивідуальний показник, і якщо він досить великий, то я використовую висловлювання на кшталт «я знаю», «я впевнений», «я переконаний» і навпаки. Упевнитись у чому-небудь безвідносно до всякого критерію, тобто в абсолютному значенні, не можна, так само як і зневіритися в чому-небудь в абсолютному сенсі. Це означало б вихід за межі знання, настрою, мови, що очевидно неможливо, хоча і саму цю неможливість слід розуміти умовно, оскільки її також нелегко уявити собі в абсолютному значенні [див. 5].

Будь-яку пропозицію можна застрахувати від фальсифікації, послідовно виводячи її за межі контекстів, в яких вона може виявитися помилковою. Не

виключено також, що будь-яку пропозицію можна зробити істинною, знайшовши умови, при яких вона стає такою.

Що означає критерій Вітгенштайна – мета і призначення пропозиції? Які критерії істинності ми визнаємо для цієї пропозиції або пропозицій? Чи буде це відповідність «дійсному стану справ» або відповідність моєї думки, настрою, моєї віри або відповідність пропозиції деякому мовному нормативу. Питання, команда, прохання, гіпотетичні конструкції, різного роду експресивні мовні акти і тощо – всі подібні пропозиції можуть бути правильно побудовані з погляду граматики, але визначати їх ми повинні без оцінки її достовірності.

Все, що відноситься до фантазій людини, якимось чином знижує жорсткість наших істиннісних вимог і оцінок. Яка правдивість або достовірність потрібна, коли розповідають про власні фантазії? Також яка істинність потрібна від висловлювання, вимовленого в самому сновидінні? В цьому разі можна сперечатися про зрозумілості або незрозумілості пропозиції, тобто про доступність самої мовної форми, але ніяк не про істинність. Зрештою, саме в сновидінні можна зустріти кентавра або Одиссея. Як можна заперечувати істинність висловлювання про русалок, побачених уві сні, якщо вони дійсно там були присутні. Що слід визнати визначальним для таких пропозицій? Адже це і є область їх дійсного призначення і застосування.

Характерно, що в свій сон я можу зустріти або думати, що зустрів, Шерлока Холмса або кентавра, але чи можу я в сновидінні хоч якось обґрунтувати тезу, що $2 \times 2 = 5$? Невже це питання моєї уяви? Але ж я можу в своєму сновидінні вважати, що $2 \times 2 = 5$. Чи буде у мене для цього уві сні більше підстав, ніж наяву? Підстав, мабуть, немає, але переконаність може бути. У такому випадку, чи не можна просто сказати, що уві сні я помиляюся і можу бути впевнений в чому-небудь без всяких на те підстав. Та й наяву чи завжди я підшукую підстави для своєї впевненості? Найчастіше я просто покладаюся на свою інтуїцію, звичку або ж думаю, що зовсім не важливо, наскільки обґрунтована моя впевненість [див. 5].

У нашому дослідженні за межами розгляду залишається питання про суб'єктивні установки носія мови, які також можна розглядати як критерій достовірності інтерпретації і які так чи інакше трансформують будь-які інші критерії. Очевидно, що більшість критеріїв достовірності можуть бути сформульовані тільки в загальному вигляді, оскільки мовні норми самі по собі досить розмиті, варіативні, схильні до змін.

Так, наприклад, можливі різноманітні відхилення від норм і просто помилки в побудові речень, однак, до певної міри ми все-таки розуміємо, про що вони говорять.

Крім суто лінгвістичних зв'язків і відносин існують певні логічні, історико-культурні та естетичні норми і стійкі відповідності, які також характеризують пропозицію з погляду його істинності. У цих випадках мова йде як правило про семантичному взаємодії з позамовних оточенням – життєвим світом, деяким онтологічним контекстом. Це відноситься не тільки до реальних об'єктів, а й до різного роду ментальних сутностей, яких так багато в сучасній філософії [див. 5].

Нарешті, епістемологічна достовірність передбачає можливість формулювати істинні речення щодо фантазій за умови, що останні розглядаються у відповідному контексті.

Позиція Вітгенштайна і його внесок в теорію інтерпретації полягає у визнанні основних складових як нашої переконаності в чому-небудь, так і нашого скепсису стосовно будь-якої реальності. Дві такі складові: мова і переживання показують можливість якогось почуття як екзистенціальної компоненти світогляду і можливість вираження свого стану. Останнє традиційно кристалізується в феномені мови і мовної взаємодії.

Поєднання зазначених складових в кожному конкретному випадку, по суті, у будь-якій пізнавальній, комунікативній чи екзистенціальній ситуації дозволяє говорити про формування цілісної картини світу, яка є основою для формування

герменевтичного дискурсу, який з рівною підставою можна було б назвати ментальною онтологією.

Чим є або повинна бути герменевтична онтологія? Цілісне світовідчуття, загальне враження від життя, якісь психологічні та екзистенційні стани, разом з їх мовною формою. Особистісна картина світу, власне трактування подій і головної з них – свого переживання світу. Чи є важливою вербальна форма для герменевтичної онтології? Можливо, що обов'язкова, але можливо це не так, хоча, в усякому разі, поза мовою або поза всякої мови повноцінне засвідчення неможливе. Таке розуміння герменевтичної складової нашого знання, якщо розглядати його досить широко, цілком вичерпують нашу здатність приймати що-небудь як достовірне свідчення або, навпаки, сумніватися в реальності деякого факту або події.

За межами цієї позиції залишився ще один канал зв'язку зі світом – наша здатність сприйняття, заснована на відомих перцептивних механізмах. Безумовно, інформація, одержувана нами за допомогою останніх, лежить в основі формування будь-якого образу реальності, однак, у ній самій ще не міститься оцінка подій як достовірних або недостовірних, так само як і можливості сумніватися в такій оцінці. Інформація наших аналізаторів – це важливий гносеологічний матеріал для всіх наших оцінок, але будується з нього дещо інше. Герменевтична онтологія складається із процедур пошуку сенсу і форм його існування, форма світовідчуття і настроїв, що лежить в основі відношення до світопорядку. Герменевтичне розуміння може бути виявлено у кожної людини, незалежно від всіх інших умов.

Зрозуміло, логічна форма є і у художнього дискурсу, так само, як і будь-який концепт по суті – ніщо, без свого вербального втілення. Уся ця схема в дійсності не має такого застиглому виду. Вона постійно трансформується від одного акту думки до іншого, області розмиваються, змінюються і перетікають одна в одну. У більшості випадків можна виявити превалювання однієї з них над іншою.

Оцінюючи внесок аналітичної філософії у формування герменевтичного дискурсу, можна відзначити що він часто знаходиться в тіні феноменології,

екзистенціальної філософії, структуралізму та інших теорій. Однак саме філософія Л. Вітгенштайна пізнього періоду демонструє певний потенціал для побудови теорії інтерпретації. Уявлення про мовні ігри, сімейну схожість та інші поняття і прийоми виглядають дуже продуктивно для побудови герменевтичного поля. Звісно, що в межах аналітичної філософії не було створено філософської герменевтики, але думку, яку ми відстоюємо, будь-яка філософська теорія мови вважає провокацією, тематизацією того чи іншого аспекту герменевтичного дискурсу.

Мова не йде про збіг принципів, або принципів установок творців таких різних філософських концепцій. Різниця між ними залежить напевне не тільки від методологічних засад того чи іншого мислителя, але і від національних традицій, а можливо і від власних уподобань. Насамперед можливість зіставляти герменевтику і аналітичну філософію дає загальна орієнтація сучасної філософії на побудову філософської теорії мови, цього Протея, який ніяк не попадає в сітку філософських дефініцій. Саме ментальна активність людини, численні акти свідомості і пов'язана з ними смислоутворююча діяльність робить це завдання надскладним і в той же час привабливим для багатьох дослідників. Не являючись феноменологом, Вітгенштайн у межах своєї філософської позиції тематизував проблематику відповідності ментальних актів, тому, що ми називаємо значенням, смыслом, ноємою тощо. Єдиний крок, якого не зробив Вітгенштайн, це перехід від позиції феноменалізму і емпіризму до розуміння трансцендентальних основ мови і нашої свідомості.

4.5. Герменевтична інтерпретація як порядок дискурсу

Філософська герменевтика виступає як закономірна тематизація з боку мови і розуміння сенсу традиційних проблем європейської метафізики та продовження її питань у сфері складної, багаторівневої структури смислу і смислової діяльності. Царина смислоіснування і смислопородження є своєрідною рецепцією класичної

онтології, новим її змістом і сенсом існування герменевтики як загальнофілософської методології.

У цьому підрозділі ми розглянемо філософську герменевтику як відкритий гуманітарний проект і як закономірний підсумок розвитку німецької філософії у XIX–XX ст.

Важливо бачити сучасну філософську герменевтику в контексті уявлень про трансформацію дискурсивних практик і їх вплив на формування філософських теорій. Герменевтика як теорія розуміння і інтерпретації сама виступає як сім'я стратегій і методів інтерпретації, умовно поєднаних в одне ціле і таким, що являє собою новий тип комунікації з першоджерелом філософського знання, що особливо важливо для розуміння окремих його компонентів. Дуже важливо усвідомлювати взаємозв'язок філософської герменевтики з філософією мови та теоретичну невизначеність найбільш важливих елементів герменевтичного дискурсу.

У наступному підрозділі ми поєднаємо уявлення про філософську герменевтику, яким воно склалося в німецькій філософії XIX–XX ст., з уявленням про те, що кожна філософська теорія, не кажучи вже про філософські напрями, виробляє, встановлює новий власний порядок дискурсу, і саме філософська герменевтика і є цим новим порядком, який так чи інакше існує у всіх без винятку напрямках філософії XX ст. – феноменології, аналітичній філософії, марксизмі, психоаналізі та ін. Цей інтерпретуючий дискурс глибоко проникає у сучасну філософію, є її квінтесенцією і основним мотивом.

Ця проблема є не просто одним з дослідницьких завдань, що стоять перед наукою, але виступає як сама суть, смислове ядро герменевтики. Можна сказати інакше: тотальність смислу і ситуацій смислоутворення та інтерпретації є необхідними умовами конституювання герменевтичного дискурсу. При цьому сама герменевтика і є порядок дискурсу, який встановлює основну теоретичну парадигму сучасності.

Тут можна згадати численні ситуації соціальної взаємодії, в яких передбачається герменевтичний дискурс. Можна говорити також про те, що скарги на брак розуміння настільки ж давні, як саме людство. У сучасних умовах герменевтику як теорію і як систему інтерпретаційних процедур і технік можна розглядати як підсумок розвитку всієї європейської філософії.

Таке уявлення про тотальність методу герменевтики було сформовано в німецькій філософії останніх двох століть і пов'язане з розвитком так званої нової герменевтики, теорії розуміння і інтерпретації, що вийшла за межі традиційної богословської екзегези. Хоча і до теперішнього часу можна зустріти таке надзвичайно вузьке розуміння герменевтики і її завдань.

На шляху перетворення герменевтики в універсальну теорію і методологію розуміння слід зазначити ряд ключових авторів і робіт, що зробили важливий внесок в цей процес. Найважливішою підставою для формування філософської герменевтики слугували роботи засновників герменевтики, в яких вперше було поставлене завдання побудови універсальної теорії інтерпретації. Провідне значення в цьому процесі мали праці Вільгельма Дільтея, який вказав на особливу природу гуманітарного знання і його залежність від зусиль розуміння і інтерпретації. Огляд цього етапу розвитку герменевтики можна знайти у відомій праці Г. Шпета [36; див. також 37–40]. Найважливішим етапом розвитку герменевтичного дискурсу є філософія М. Гайдеггера, серед ключових робіт якого традиційно відзначають його головну працю [54] і роботи більш пізнього періоду, нарешті, логічним підсумком розвитку німецької герменевтики виступають роботи Г.-Г. Гадамера, що являють собою своєрідний канон сучасної філософської герменевтики.

Герменевтика як царина інтерпретації водночас розвивалася в кількох напрямках, що дещо стримувало її подальший розвиток. Бачення герменевтики як єдиної наукової теорії повинно було врахувати всі ці численні імпульси, які виходять від історичних шкіл, від філософії М. Гайдеггера і тих фундаментальних

онтологічних питань, які він ставив на перше місце, а також від філолого-критичного знання і того досвіду інтерпретації, який був накопичений класичної філологією.

Саме словосполучення «порядок дискурсу» (*Ordre du discours*) традиційно розглядається як концепт філософії постмодерну, який вказує на соціокультурний і психологічний вимір дискурсивного середовища, тематизується як підсумок поширення і взаємодії деяких дискурсивних практик, тобто способів смислоуловлення і комунікації. Цей концепт представлений в однойменній роботі М. Фуко, яка присвячена аналізу механізмів контролю та детермінації в філософському і соціокультурному дискурсі. Фуко здійснює порівняльний аналіз дискурсивних практик, що культивуються в контексті сучасної культури, і дискурсивних практик класичної європейської традиції, що дозволяє йому визначити специфіку культурного статусу дискурсу і представити загальні закономірності соціокультурної детермінації останнього.

Описуючи смислові трансформації дискурсу, Фуко починає його історію з античності, в межах якої дискурс належав до домінантних і привілейованих феноменів культурного простору. Подібний його статус був забезпечений загальними метафізично артикульованими підставами античної культури, які задають простір мислення, в межах якого буття передбачалося пронизаним єдиним універсальним логосом, що осягаються в раціональному зусиллі. Дискурс, який конституювався в культурі подібного типу, не тільки сповіщав те, що має статися, але і сприяв його здійсненню, притягував і захоплював собою людей і вступав, таким чином, в змову з долею. Такий дискурс виявляється не тільки поширеним і впливовим, але й доволі небезпечним, оскільки володіє по відношенню до культурного простору актуальним потенціалом домінування, індивідуально представленим в соціально значущій для античного поліса фігурі філософа. У античній філософії відбувається те, що позначається як велика платонівська відмінність, істина більше вже не полягала в тому, чим був дискурс, або в тому, що

він здійснює, істина полягає тепер в тому, що він говорив, тобто істина перемістилася з акту висловлювання до того, що саме висловлюється – його змістом і формою, його об'єктом, його відношенням до свого сигніфікату.

Саме герменевтика і є способом розуміння та інтерпретації текстів, причому саме методологія роботи з текстами дозволяє створювати способи інтерпретації всіх інших соціально-культурних та історичних феноменів.

Поняття порядку дискурсу не означає деякої ієрархії однієї форми дискурсу над іншою. Таке ставлення в принципі не відкидається, проте воно абсолютно не підходить для визначення і самовизначення філософської герменевтики і герменевтичної філософії. Відношення підпорядкування дуже нагадують класичну логіку обсягу, екстенціоналу, в якій встановлюються точні співвідношення між об'ємами понять. Герменевтика за визначенням займається смисловими, інтенціональними характеристиками, причому, в набагато більш розгорнутому вигляді, ніж в логіці.

Герменевтичний дискурс пронизує собою будь-яке вираження думки або спробу описати специфічно людські сенси. В цьому відношенні герменевтика завжди пропонує інтерпретацію, навіть у тих випадках, коли реципієнту здається, що він «усе розуміє» і інтерпретувати більше нічого. Герменевтика підказує йому, що самий підступний вид нерозуміння – це ілюзія розуміння, відмова від подальшої інтерпретації. В цьому сенсі герменевтика виконує функцію стража, який не дає заснути нашій свідомості.

В іншому відношенні герменевтика є радикальною надмірністю, причому надмірністю, яка змушує сумніватися і коливатися щодо істинності розуміння багатьох найважливіших речей. Герменевтика в цьому сенсі – це семантична совість людини, причому, постійно неспокійна і незадоволена. Ця своєрідна недоречність герменевтики, звичайно ж означає лише її неінструментальність, те, що можна назвати ейдетичністю.

Шлях герменевтичної філософії – вглиб того, що вже так чи інакше відомо, повторення пройденого, відкриття відкритого. Герменевтика нескінченно «відкриває» Гомера і Платона, Шекспіра і Достоевського, тоді як інструментальна свідомість прагне якнайшвидше завершити розуміння і «закрити справу». Герменевтика ж постійно прагне до її перегляду, показуючи невичерпність смислу і, відповідно, процесу розуміння.

Іншою відмінністю герменевтики від інструментального знання виступає її спрямованість до цінностей, починаючи з психологічної мотивації, потім вторгнення в царину естетичних переживань, нарешті, в область моральної оцінки, інтерпретація вчинків. Усі ці розряди або реєстри герменевтичного дискурсу є наближенням до герменевтичної антропології, спроби надати образ цілісної людини.

Окрім цього, герменевтика також звернена на саму себе. Її історія, розвиток способів інтерпретації, досвід інтерпретації, що дійшов до нас з минулого, все це стає предметом додаткового розгляду.

Також важливим підґрунтям герменевтики, тим що створює її можливість і її необхідність є існування зовнішнього та внутрішнього в слові, мови, знаку тощо. Матеріальна форма знаку презентує його тільки з зовнішньої сторони. Ми розуміємо, що знак може виконувати свою функцію тільки при наявності того, що стоїть за його матеріальною формою, те що вважається поняттям сенсу. Саме існування цієї складової знаку і самої мови як знаку робить можливим герменевтичний дискурс.

Герменевтика мислиться як теорія, що встановлює визначення сенсу і смислоутворюючої діяльності. У зв'язку з цим виникають як мінімум два абсолютно нетривіальних питання. По-перше, що таке сенс і які можливі мінімальні носії сенсу. По-друге, яким чином сенс міститься там, де ми його вбачаємо?

Чи можливо однозначно казати про наявність сенсу, про презумпцію його існування. Існування де? В якому саме сегменті дискурсу ми прагнемо відшукати сенс того, що сказане або написане?

Що таке, це – *там*? І чому воно взагалі повинно бути? Можливо, нам просто хочеться, щоб сенс існував. Причому, сенс, як трансценденція. У звичному, іманентному ми перестаємо вбачати сенс, як не помічаємо повітря, яким дихаємо. Хоча, або трансценденція є у всьому, що пов'язане з людиною і її життям, або про неї взагалі не варто казати. Це як з богом та іншими містичними сутностями. Якщо він не скрізь, то від нього можна сховатися, але тоді який же він всемогутній, якщо від нього можна сховатися?

Питання про співвідношення герменевтики як дискурсу і дискурсу про трансцендентне є відкритим. Ми можемо розглядати його в різних версіях і наближеннях. Наприклад, можна говорити про відмінності в порядку дискурсу. Тобто в наявності дзеркальне співвідношення: онтологічний порядок ставить трансценденцію попереду інтерпретації, оскільки остання тому і можлива, що відшукує кордони пізнаваного і рухається уздовж них і за їх межі. Сама герменевтика тут є перш за все процедурою, способом, органом, за допомогою якого відбувається зусилля інтерпретації, яка ніколи не досягає своєї кінцевої мети саме через залежність об'єкта, який підлягає інтерпретації. Подібне неодноразово відбувалося при спробах інтерпретації священних текстів, які за визначенням не можуть бути зрозумілими до кінця. Та й саме це «до кінця» також не може бути осмислене раціонально. В цьому разі доречна аналогія зі спробою досягти обрїю, але скільки б ми не рухалися, він завжди буде недосяжний.

Герменевтичний дискурс постійно стикається з якимось кордоном, неможливістю розуміння або, що цілком рівносильно, з можливістю практично будь-якого розуміння. Своєрідним аналогом цієї ситуації є знамениті антиномії Канта, до яких ми неминуче приходимо, коли починаємо використовувати свій розум не за його прямим призначенням. Дотримуючись цієї позиції, можна сказати,

що у певному сенсі герменевтична ситуація являє собою якусь п'яту антиномію або протиріччя, коли ми прагнемо відшукати сенс навіть там, де він за визначенням відсутній. Підстави для цієї презумпції смислу слід шукати в самій організації нашої думки і, зрозуміло, у позараціональних мотивах людини. Кант говорить про ці питання, як про такі, які ми просто приречені порушувати. Так чи інакше ми повинні відзначити, що герменевтичний дискурс і дискурс про трансцендентне не є такими, що суперечать один одному або збігаються в своїй основі. Скоріше, мова йде про перетин різних смислових регіонів, пунктом перетину яких і є нескінченно умовний, постійно вислизаючий смисл.

Це складне становище, безсумнівно, можна вважати найважливішою апорією герменевтики, поряд з герменевтичним колом, а можливо, навіть більш важливим, оскільки так зване герменевтичне коло прекрасно перевтілюється при його збільшенні і перетворенні в систему кіл, у спіраль. У той же час, досягнення трансцендентного є віковичним завданням герменевтики, яка тільки й робить її можливою. Можна вказати на основні теоретичні позиції, які представляють наявність смислу в інтерпретованих текстах:

1. Смисл взагалі відсутній, тобто його немає ні в чому. Перед нами простий, цілком традиційний нігілістичний варіант. Цей підхід виглядає абсолютно не продуктивно, бо так ми нічого не пояснюємо. Все одно потрібно зрозуміти, чому ми все ж вбачаємо смисл хоча б в деяких речах. Подібна загальність завжди приводить до своєю протилежності і як правило призводить до парадоксів.

2. Смисл є в усьому. Незважаючи на життєствердне (платонівське) «так», проблеми ті ж, що і в першому випадку, потрібно пояснити, чому деякі речі позбавлені смислу. Платонівська ідея бруду або сміття.

3. Смисл є в усьому, але по-різному. Тобто один смисл більш осмислений, ніж інший. Існує більш-менш об'єктивна (попросту, загальна) градація смислів, тому і здається, що який-небудь маленький смисл вже і не смисл зовсім. Наводить на думку про можливість існування «найбільшого смислу», чогось найголовнішого,

найважливішого і т.п., що в кінцевому рахунку призводить все до того ж платонізму.

4. Смысл, який завгодно і в чому завгодно, є чи ні, залежно від установки інтерпретатора. Простий і добре вивчений релятивізм, з яким європейська філософія стикається з часу Протагора і його славнозвісного «людина є міра всіх речей...». Наука прагне уникнути релятивізму через його мінімальну продуктивність, так, ми по-різному сприймаємо і розуміємо оточуючий світ, але при цьому ми зобов'язані якимось чином, пояснювати його непереборну єдність. Людина постійно виявляє цю єдність у всіх сферах своєї життєдіяльності, крім того, вона виявляє, що світ, яким вона його знає, виник задовго до її народження і без її свідомої участі.

5. У чомусь смысл просто є, а в чомусь його просто немає. Тут можливі варіанти релятивізму і дуалізму. Світло і темрява, гностики, Плерома тощо. Зрозуміло, що традиційно в матеріальних речах, об'єктах, матерії як такої смислу не виявиться. Якщо щось і позбавляти змісту, то, звичайно, матерію. Тоді, якщо свідомість (в будь-якому істотному відношенні або в одній зі своїх суттєвих характеристик) виявиться раптом матеріальним, то воно буде позбавлене смислу. Це дійсно так? Або все-таки навіть якщо дух і породжується матерією, то він все одно оперує смислами і сам є осмисленим. Тут ми опиняємося в площині традиційних філософських спекуляцій, що становлять основу метафізичного дискурсу.

Можна уявити простір інтерпретації як якийсь загальний простір (місце) колективного несвідомого, в якому кожен інтерпретатор як якийсь сновидець рухається по власній траєкторії, тобто цей сон інтерпретатора є щось більше, масштабніше, ніж те, що бачить уві сні кожен з нас. Тоді виникає або стає затребуваною фігура координатора, мета-інтерпретатора, модератора, який стоїть над індивідуальними інтерпретаціями. Ця фігура – умовність, просто тому, що її не

існує. Тобто не існує в моїй ментальній активності. У всякому разі, про це не можна стверджувати нічого певного.

Можливо так само, що наші інтерпретації цілком автономні і прив'язані до чогось колективного лише зовнішнім, привхідним, випадковим чином. Але потім ця колективність не визначає чогось найважливішого в моїй свідомості. Тому інтерпретатором і координатором тут можуть бути тільки я сам або якась частина мене – сновидця. З цього погляду колективне несвідоме неможливе, як неможливий колективний головний біль.

Це дуже схоже на філософський зміст поняття інтенціональності. Хоча ми і не завжди розуміємо, що саме відображається в нашій інтерпретації, ми все ж таки можемо стверджувати, що будь-який ментальний феномен характеризується за допомогою того, що можна назвати внутрішнім існуванням предмета, його смисловим буттям, і що ми, хоча і в дещо двозначних висловах, назвали б ставленням до змісту, спрямованістю на об'єкт, під яким треба розуміти не тільки предметну дійсність, але також ментальну, іманентну смислову предметність. З цього погляду кожна емоція, кожний пізнавальний акт містить у собі щось як об'єкт, хоча форми буття цих об'єктів можуть суттєво відрізнятись.

Філософська теорія, що виникла на базі феноменології розглядає концепт інтенціональності як тісно пов'язаний з фундаментальною герменевтичною проблематикою. Також надзвичайно гостро стоїть питання про інтенціональність у ставленні до власне ментальних феноменів, – свого роду наведеною, привхідною інтенціональністю. Щоб зрозуміти останню, саме і треба створити саму філософську герменевтику, оскільки саме ментальна, суб'єктивна діяльність людини найбільш радикально протидіє науковому, об'єктивному пізнанню, саме наша суб'єктивність підлягає герменевтичному розумінню та інтерпретації. Саме тому інтенціональність є найважливішою, принциповою характеристикою свідомості, саме вона є найбільш фундаментальною складовою герменевтики.

Майже кожна людина відчуває труднощі, коли хоче піддати герменевтичному аналізу весь цей фантазійний, суб'єктивний ряд. Водночас це її особисті стани, що притаманні тільки їй і тільки вона може бути експертом в їх інтерпретації. Але ця вихідна інтерпретація не буває досить чіткою, вона потребує додаткових механізмів, послідовного проведення всіх етапів феноменологічної редукції для того, щоб віднайти смисл, як певний результат, а не починати з нього, як з надійного феноменологічного джерела. Якщо б люди так просто могли казати, що їм відомо і миттєво, без зайвих зусиль знаходити сенс у своїх безпосередніх переживаннях, саме питання про необхідність герменевтичної інтерпретації було б зняте.

Дослідження формування герменевтичного простору сучасної філософії ми завершуємо розглядом герменевтичної філософії як порядку дискурсу і форми організації дискурсивних практик. Протягом цього шляху ми намагалися продемонструвати різницю між поняттями «філософська герменевтика», яке наводить на думку про існування інших, не філософських герменевтик, що, зрозуміло, відповідає дійсності, і «герменевтична філософія», яка є підсумком формування герменевтичної парадигми сучасного гуманітарного знання. Ця філософія поки що існує в імпліцитній формі, вона тривалий час приходила до свого самовизначення, вела пошук власних концептів і парадигм і весь цей складний процес і був перш за все предметом нашого розгляду.

Завдяки зусиллям багатьох мислителів, герменевтика пройшла шлях від допоміжної філософської дисципліни до самостійної і багато в чому самодостатньої області філософського знання, яка прагне відобразити всі доступні людині сенси, по суті, займаючись тим, до чого завжди прагнула філософія. Відмінність герменевтичної філософії від інших перш за все полягає в тому, що вона вважає за краще прислухатися і вникати в те, що відбувається, а не формувати його на свій розсуд. Цей антисистемний, не репресивний, холістичний характер герменевтичної філософії відрізняє її від попередньої традиції, але аж ніяк не перетворює її в *анти-* або в постфілософію.

Навпаки, саме філософська герменевтика, в тому вигляді, в якому вона склалася в німецькій філософії з початку ХІХ ст., є законним продовженням класичної метафізики з її фундаментальними проблемами і вічними питаннями. Герменевтичний дискурс охоплює всю проблемну область філософії, набуваючи універсального характеру. Порядок герменевтичного дискурсу формується перш за все в онтологічній площині, де розумінню і інтерпретації підлягають найбільш глибинні, первинні характеристики реальності. В такому разі можна дорікнути герменевтиці в надмірному антропологізмі, оскільки ці глибинні властивості вона розглядає перш за все як справу самої людини. Саме людина виробляє глобальну розмітку суцього на ті чи інші онтологічні регіони, саме вона їх оцінює, займається їх пізнанням і визначає критерії істини.

Отже, філософська герменевтика з технічного методу перетворюється на філософську методологію, далі – трансформується в фундаментальну онтологію, а слідом за цим – в універсальну антропологічну теорію, оскільки прагне висловитися про все людське, про всі людські сенси без винятку. Саме ця претензія, на наш погляд, поступово отримувала своє теоретичне оформлення і самовизначення в німецькій філософській традиції останніх двох століть.

Висновки до четвертого розділу

Тільки спільний аналіз усіх герменевтичних напрямів ХІХ–ХХ ст. дозволяє зробити висновок: незважаючи на те, що у ХХ ст. були спроби виокремити етапи формування німецької філософської герменевтики (Г. Шпет, Ж. Гронден та ін.), у нашому дослідженні виявлено три основні стадії розвитку німецької філософської герменевтики, що відображають її змістовне наповнення. На першій стадії герменевтика розвивалась як допоміжна дисципліна у царині філології і релігійної екзегези і набула свого завершення в творчості В. Дільтея, який вбачає в герменевтиці загальну гуманітарну методологію. На другій – феноменологічній

стадії, герменевтика намагалася відтворити і виявити як свою основу найбільш важливі концепти, насамперед сенсу, і представити їх як онтологічні структури. Цей етап завершився роботою Гайдеггера, в якій філософська герменевтика стала одним із аспектів метафізичного дискурсу, орієнтованого на розкриття базових структур людської присутності. Третя стадія розвитку триває і донині, вона перетворює філософську герменевтику на герменевтичну філософію, що є автономною формою метафізики у царині філософії і онтології мови, сенсу і загальноантропологічних засад людського розуміння.

Доведено, що філософська герменевтика в своїх найбільш базових принципах насамперед являє собою метафізичну теорію. Тобто герменевтична філософія (на противагу аналітичній філософії) є продовженням традиції західноєвропейської метафізики з її пріоритетом дослідження буття і сутності і, таким чином, сучасна герменевтика є насамперед онтологічною теорією. Найбільш принципово це проявилось у філософії М. Гайдеггера, який вперше представив аналітику *Dasein* як герменевтичний дискурс, і в теорії Г.-Г. Гадамера – в його герменевтичній онтології мови. Доведено, що герменевтична філософія є не тільки нащадком метафізики, але у певному сенсі завершує певний етап розвитку метафізики, який упроваджує метафізичний дискурс у царину смислів та інтерпретації (у сфері мовних утворень і сутностей).

Показано, що герменевтика Гадамера відрізняється від фундаментальної онтології Гайдеггера, заснованій на забутті буття в традиції західної метафізики, оскільки для Гадамера традиція – це не те, що слід подолати, а такий досвід, з яким треба вступити в діалог. Все це означає, що слова не просто висловлюють щось про якесь суще, але завжди звернені до цілісності буття, кінцеве слово завжди звернено до нескінченності можливого сенсу. Спекулятивний характер мови не вкладається в логіку висловлювань, тому що виходить за межі мислення в уявленнях і не підпорядковується догматизму і емпіризму повсякденності та повсякденного досвіду.

Унаслідок розвитку проблематики герменевтики фактичності як орієнтованої на осмислення буття присутності і філософської теорії екзистенціальної аналітики у герменевтики вперше виникає можливість вийти зі сфери мистецтва тлумачення як практичної діяльності. Але без залучення цієї філософської програми в мовні структури, що вдалося здійснити саме Гадамеру, вона так би і залишилася простою декларацією про необхідність розуміння і тлумачення, допоміжним прийомом для онтологічних досліджень. Гадамер перетворює герменевтику на особливий тип фундаментальної філософської теорії, який поєднує *онтологію, філософію мови і герменевтику*.

Показано, що людське ставлення до світу, за Гадамером, універсальне в тому сенсі, що між будь-якими людьми за будь-яких обставин існує можливість взаєморозуміння. Така постановка питання пов'язана з тим, що мова, яка утверджується як індивідуальний інструмент, по суті, є суспільним явищем. Гадамер порівнює мову із суспільством, яке нею розмовляє, і пояснює, що мова є засобом зв'язку між людьми, тим, що з'єднує їх існування. Отже, не буває суто приватної мови, оскільки з перших років життя ми входимо в мову, переймаючи її від інших. Мова відкриває цей світ для нас як розкриття сущого, досвіду світу.

Виявлено певну єдність у розумінні Г.-Г. Гадамером проблематики філософії мови і завдань філософської герменевтики. Ця єдність обумовлена сутнісними характеристиками мовного середовища, яке являє собою один із найважливіших антропологічних чинників, неодмінну умову людського існування, ейдетичний фон, на якому розгортається наша суб'єктивність. Ця єдність також не є однаковістю, швидше за все йдеться про різницю аспектів розгляду мови і її можливостей, про прихований ізоморфізм герменевтичного дискурсу, лінгвістичної ейдетики і технічних, інструментальних процедур. Звісно ж, що саме такий погляд дозволяє врахувати й охопити найбільш істотні характеристики і прояви мови: по-перше, це побудова дискурсу повсякденності у всьому його різноманітті і варіативності; по-друге, забезпечення нашого пізнання, з усією його

технічністю і впорядкованістю, точним і надійним мовним інструментарієм; нарешті, по-третє, пошук необхідної тональності в розумінні поетичної творчості, царині, в якій реалізує себе герменевтичний метод.

Універсальність герменевтичного філософствування вкорінена у внутрішньому слові, в якому є прагнення до розуміння і мова, яка становить всесвіт нашої кінечності. Герменевтична філософія Гадамера здійснює самоінтерпретацію людської фактичності, яка намагається пояснити її кінець як універсальний горизонт, з якого все може мати для нас сенс. Якщо є щось універсальне у філософській герменевтиці, тоді, ймовірно, визнання свого власного кінця дає усвідомлення, що наша реальна мова не є достатньою для внутрішньої розмови, вона змушує нас розуміти і виявляти сенс. Тому філософська герменевтика Гадамера не знає більш високого принципу, ніж розмова. Філософія Гадамера, ймовірно, є останньою оригінальною і замкнутою концепцією герменевтики, вона була визнана одним із найбільш вагомих вкладів у філософію з часів Гайдеггера.

У вченні Г.-Г. Гадамера претензія герменевтичної філософії на універсальність досягає найвищої точки, що, власне, і перетворює герменевтику на нову форму, різновид онтології. Однак це було зроблено за допомогою інструментарію класичної метафізики і тому залишилося на рівні вражаючого проекту. Як показує цей досвід, оновлення філософської герменевтики і її проблемного поля неможливе без радикальної зміни погляду на саму філософію і її завдання.

Показано, що філософська герменевтика певним чином реактуалізує поняття метафори, на яке покладається особливе навантаження зі створення смислу в мовному узусі (Н. Арютюнова, Дж. Стерн та ін.). Сміслове поле метафори виходить далеко за межі художнього дискурсу і є не тільки прикрашенням мови, але в певному сенсі метафора – це сама сутність мови, саме те, що відрізняє людську мову, що підлягає інтерпретації від суворого наукового дискурсу. Розгляд ролі метафори в герменевтичному дискурсі показує, що саме метафора, більш широко –

метафоричність, а в іншому аспекті – ідіоматичність, створюють саму можливість для існування герменевтики. Саме метафори з їх неоднозначністю провокують тлумачення і пізнання за допомогою методу герменевтики. Навіть одна метафора створює велике смислове навантаження, яке може розрядитися тільки через зусилля тлумачення. Текст, який принципово побудований або складається переважно з метафор, створює особливий смисловий простір, у якому і реалізується герменевтичний розгляд, тобто у певному сенсі збігаються смислові сфери, всюди, де ми зустрічаємося з метафорою, стає можливою також і герменевтика. Частково правильне і зворотне: завданням герменевтичного дискурсу є не тільки тлумачення явних метафор, а й пошук метафоричності або ідіоматичності там, де їх на перший погляд не видно. Не можна стверджувати, що пошук метафор – це єдина справа герменевтики, однак правильно й те, що без розгляду тропів сучасна герменевтика мала б зовсім інший вигляд і призначення.

Показано, що навіть послідовна критика певних положень філософської герменевтики, що здійснюється через критику самої філософії і її проблематики як «псевдопроблем», виконує роль рецепції, *герменевтичної за своєю суттю*, рецепції, яка призводить до більш стриманого аналізу ключових проблем герменевтики, але все ж такого, що в своїй основі торкається її головних тем і концептів. Ми маємо на увазі принципове розуміння мови і її відносної автономії – тезис, що притаманний як філософській герменевтиці, так і деяким представникам аналітичної традиції, наприклад, Л. Вітгенштайну пізнього періоду.

Показано, що іменування, називання – *Benennen* є багатоаспектним ставленням або особливим елементом усіх наших мовних ігор і тому може розглядатися по-різному, залежно від завдань і цілей конкретного дослідження. Крім логіки та лінгвістики, іменування – це також і проблема психології, оскільки воно є психічним актом, сперечатися з цим було б, щонайменше, дивно. До того ж, для повноти картини слід було б розглядати іменування ще і в певному культурно-історичному контексті, що вже давно і робиться. Якщо ми збираємося розглянути

процедуру іменування в її більш строгому, універсальному вигляді, то це не привід відкидати все інше. Ми просто повинні слідувати тій мовній грі, яку для цього обрали. Розглянуто особливості «лінгвістичної парадигми» К.-О. Апеля, який піддав критичній реконструкції філософську традицію в німецькій філософії мови і герменевтиці.

Позиція Л. Вітгенштайна і його внесок в теорію інтерпретації полягає у визнанні основних складових як нашої переконаності в чому-небудь, так і нашого скепсису стосовно будь-якої реальності. Дві такі складові, як мова і переживання показують можливість якогось почуття як екзистенціальної компоненти світогляду і можливість вираження свого стану. Останнє традиційно кристалізується у феномені мови і мовній взаємодії. Поєднання зазначених складових у кожному конкретному випадку, по суті, у будь-якій пізнавальній, комунікативній або екзистенціальній ситуації дозволяє говорити про формування цілісної картини світу, яка є основою для формування герменевтичного дискурсу, який однозначно можна було б назвати ментальною онтологією. Чим є герменевтична онтологія? Це цілісне світовідчуття, загальне враження від життя, якісь психологічні та екзистенційні стани, разом із їх мовною формою? Особистісна картина світу, власне трактування подій і головної з них – свого переживання світу? Чи є важливою вербальна форма для герменевтичної онтології? Можливо, що обов'язкова, але можливо це не так, хоча, в усякому разі поза мовою або поза всякої мови повноцінне засвідчення неможливе. Таке розуміння герменевтичної складової нашого знання, якщо розглядати його досить широко, цілком вичерпує нашу здатність приймати що-небудь як достовірне свідчення або, навпаки, сумніватися в реальності деякого факту або події.

Виявлено, що найбільш критична до герменевтичної традиції аналітична філософія в працях і ідеях багатьох своїх представників (перш за все пізнього Л. Вітгенштайна) теж є специфічною рефлексією герменевтики, не залишається осторонь проблематики розуміння і інтерпретації і у такому сенсі перетворюється

на філософію аналізу, що наближується до герменевтичної філософії. Так, починаючи вже з праць Г. Фреге, який приділяв чимало уваги формуванню і розумінню сенсу в природній мові, і до робіт пізнього Л. Вітгенштайна, ми спостерігаємо певну «ослаблену» версію герменевтики. У такому сенсі такі теоретичні новації Вітгенштайна, як «теорія родинних схожостей» або «теорія мовних ігор» можуть вважатися прототипами герменевтичного філософського дискурсу, незважаючи на загальний критичний тон самого мислителя по відношенню до метафізики і її проблем.

Список використаних джерел до четвертого розділу:

1. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл Отто Апель. – Москва : Логос, 2001. – 344 с.
2. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Карл Отто Апель // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 76–92.
3. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под ред. З. Н. Микеладзе. – Москва : Мысль, 1978. – Т. 2. – 687 с.
4. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс / Н. Д. Арутюнова // Теория метафоры : сборник / общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 5–32.
5. Бадиков Э. Ф. Герменевтика субъективности в европейской философии XX века / Э. Ф. Бадиков. – Уфа : Авеста, 1999. – 242 с.
6. Борисов Е. В. Язык, сознание, мир. Очерки компаративного анализа феноменологии и аналитической философии / Е. В. Борисов, В. А. Ладов, В. А. Суровцев. – Вильнюс : ЕГУ, 2010. – 156 с.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.
8. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ханс-Георг Гадамер. – Київ : Юніверс, 2000. – Т. 1 : Герменевтика I. – 464 с.
9. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ханс-Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2000. – Т. 2. : Герменевтика II: Доповнення 478 с.
10. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Ханс-Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2001. – 288 с.
11. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – 368 с.

12. Гадамер Г. Г. О круге понимания / Г. Г. Гадамер // Г. Г. Гадамер. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 43–57.
13. Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Г. Г. Гадамер. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское Философское Общество, 2000. – 256 с.
14. Гадамер Г. Г. Семантика и герменевтика / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 60–71.
15. Гадамер Г. Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 9–15.
16. Гадамер Г. Г. Эстетика и герменевтика / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 256–265.
17. Гадамер Г. Г. Язык и понимание / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – Москва: Искусство, 1991. – С. 9–15.
18. Гадамер Г. Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Г. Г. Гадамер ; пер. с нем. А. В. Лаврухина. – Минск : Пропилеи, 2007. – 240 с.
19. Громов Р. А. Антон Марти. Философия языка брентановской школы / Р. А. Громов // Логос. – 2004. – № 1. – С. 106–137.
20. Гронден Ж. К композиции «Истины и метода» / Жан Гронден // Религия. Церковь. Общество. – Санкт-Петербург : РХГА, 2016. – Вып. V. – С. 42–68.
21. Кларк Т. Наследие скептицизма / Т. Кларк // Логос. – 2012. – № 6 (90). – С. 123–140.
22. Кобозева И. М. Лингвистическая семантика / И. М. Кобозева. – Москва : Либроком, 2009. – 352 с.
23. Лайонз Дж. Лингвистическая семантика. Введение / Дж. Лайонз ; пер. с англ. В. В. Морозова и И. Б. Шатуновского. – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 400 с.

24. Лакс М. Метафізика: сучасний вступний курс / М. Лакс. – Київ : Дух і Літера, 2016. – 584 с.
25. Лебедев М. В. Стабильность языкового значения / М. В. Лебедев. – Москва : Эдиториал УРСС, 1998. – 168 с.
26. Марти А. Об отношении грамматики и логики / А. Марти // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 138–168.
27. Марти А. Что такое философия / А. Марти // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 169–185.
28. Оккам У. Избранное / У. Оккам ; пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева. – Москва : Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.
29. Патлач А. И. Философия языка Х.-Г. Гадамера : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 – история философии / А. И. Патлач. – Москва : МГУ, 2011. – 210 с.
30. Патлач А. И. Философия языка М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера (историко-философский анализ) / А. И. Патлач // Философские науки. – 2011. – № 7. – С. 104–114.
31. Патнэм Х. Значение «значения» / Х. Патнэм // Патнэм Х. Философия сознания / Х. Патнэм; пер. с англ. О. А. Назаровой. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1998. – С. 164–234.
32. Руднев В. П. О недостоверности: против Витгенштейна / В. П. Руднев // Логос. – 1997. – № 9. – С. 118–129.
33. Тетюев Л. И. Язык, intersубъективность, рефлексия особенности «Лингвистической парадигмы» К.-О. Апеля / Л. И. Тетюев // Известия Саратовского университета. Серия: «Философия. Психология. Педагогика». – 2014. – Т. 14, вып. 2. – С. 49– 52.
34. Фреге Г. Смысл и значение / Г. Фреге // Фреге Г. Избранные работы / Г. Фреге ; пер. с нем. В. А. Куренного – Москва : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 25–49.

35. Фреге Г. О смысле и значении / Г. Фреге // Фреге Г. Логика и логическая семантика: сб. трудов / Г. Фреге ; пер. с нем. Б. В. Бирюкова. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – С. 230–246.
36. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2005. – С. 248–469.
37. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта / Г. Г. Шпет. – Москва : КомКнига, 2006. – 216 с.
38. Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2007. – 712 с.
39. Шпет Г. Г. История как предмет логики / Г. Г. Шпет // Историко-философский ежегодник: 1988 г. – Москва : Наука, 1988. – С. 290–320.
40. Шпет Г. Г. Философия Джоберти (по поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») / Г. Г. Шпет // Мысль и слово. – Москва : [б. и.], 1917. – Ч. 1. – С. 297–367.
41. Apel K.-O. Paradigmen der ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte / K.-O. Apel. – Berlin : [б. в.], 2011. – 372 s.
42. Apel K.-O. Transformation der Philosophie : in 2 Bd. / K.-O. Apel. – Frankfurt : Moskau [б. в.], 1973. – Band II : Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. – 446 s.
43. Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes / K.-O. Apel. – Frankfurt : Moskau : [б. в.], 1998. – 886 s.
44. Apel K.-O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants / Apel K.-O. // Kant in der Diskussion der Moderne. – Frankfurt : Moskau : [б. в.], 1996. – 590 s.
45. Ayer A. J. Language, Truth and Logic / Ayer A. J. – New-York : Dover Publication, 1952. – 160 p.
46. Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida / Cazeaux C. – New York : Routledge, 2007. – 221 p.

47. Chrudzimski A. Die Ontologie Franz Brentanos (Phaenomenologica 172) / A. Chrudzimski. – Dordrecht : [б. в.], 2004. – 222 p.
48. Dubouclez P. Critique et herméneutique: Adorno, Gadamer, Habermas / Dubouclez P. – [Paris] : Université Paris-Sorbonne, 2012. – 330 p.
49. Gadamer H.-G. Kleine Schriften / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1977. – Bd. 4. – S. 256–261.
50. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1990. – Bd. 1: Hermeneutik I. – Wahrheit und Methode. – 494 s.
51. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1993. – Bd. 2 : Hermeneutik II. – Wahrheit und Methode. Ergänzungen. – 533 s.
52. Grondin J. Einführung in die philosophische Hermeneutik / Grondin J. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.
53. Guttenplan S. Objects of Metaphor / Guttenplan S. – [б. м.] : Clarendon Press; Oxford University Press, 2005. – 305 p.
54. Heidegger M. Sein und Zeit / Heidegger M. – Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. – 445 s.
55. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1967. – 337 s.
56. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1997. – 30 s.
57. Indurkha B. Metaphor and Cognition. An Interactionist Approach / Indurkha B. – Dordrecht : Springer. 1992. – 456 p.
58. Knowles M. Introducing metaphor / Knowles M., Moon R. – New York : Routledge, 2005. – 142 p.
59. Kovecses Z. Metaphor. A Practical Introduction / Kovecses Z. – Second Edition. – Oxford : Oxford University Press, 2010. – 375 p.

60. Leezenberg M. Contexts of Metaphor (Current Research in the Semantics Pragmatics Interface) / Leezenberg M. – Amsterdam; London ; New York ; Oxford : Elsevier, 2001. – 321 p.

61. Metaphor and Thought / ed. A. Ortony. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – 678 p.

62. Metaphor, problems and perspectives / ed. Miall D. S. – [б. м.] : Humanities Press, 1982. – 172 p.

63. Punter D. Metaphor / Punter D. – New York : Routledge. 2007. – 158 p.

64. Quine W.V.O. From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays / Quine W.V.O. – Second ed., revised. – Cambridge, Mass : Harvard University Press, 2003. – 184 p.

65. Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens / Steinthal H. – Berlin : [б. в.], 1851. – 327 s.

66. Steinthal H. Abriss der Sprachwissenschaft / Steinthal H. – Berlin : [б. в.], 1871. – Vol. I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. – 362 s.

67. Stern J. Metaphor in Context / Stern J. – [б. м.] : The MIT Press, 2000. – 385 p.

68. Stern J. Metaphor, semantics, and context / Stern J. // The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought / ed. R. W. Gibbs, Jr. – [б. м.] : Cambridge University Press, 2008. – P. 362–279.

69. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 7–85.

70. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Wittgenstein L. // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 2. – S. 217–346.

71. Wittgenstein L. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 3. – 266 s.

72. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 6. – 446 s.

73. Wittgenstein L. Das Braune Buch / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 5. – S. 117–282.

74. Wittgenstein L. Das Blaue Buch / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 5. – S. 7–116.

75. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 225–580.

76. Wittgenstein L. Tagebücher 1914–1916 / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 87–223.

77. Wittgenstein L. Philosophical Grammar. Part 1–2 / Wittgenstein L. ; ed. by R. Rhees ; Transl. by A. Kenny. – Los Angeles : University of California Press, 1971. – 495 p.

ВИСНОВКИ

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що нашою метою було визначення кола проблем філософської герменевтики відповідно до розвитку німецької філософії XIX–XX ст., при цьому за основу головної лінії були взяті виникнення та еволюція герменевтичної проблематики і поглядів німецьких мислителів на сутність і визначення самої герменевтики в системі гуманітарного знання. В процесі дослідження цієї еволюції герменевтичної філософії було зроблено ряд таких загальних висновків:

1. Проведене дослідження дозволяє зробити висновок, що філософська герменевтика не є окремою філософською позицією або методологічною концепцією. Таке розуміння герменевтики призводить до значного спрощення її дійсної сутності, її онтологічних основ і, отже, нерозуміння її можливостей. У німецькій філософській думці XIX–XX ст. склалася унікальна ситуація, коли з окремих теоретичних підходів і положень, які, на перший погляд, лише умовно відносилися до герменевтичної філософії і формувалися у царині філології, історії, психології і подібних, розвивалася особлива форма філософського дискурсу, яку можна назвати герменевтичним рухом (а у нашому загальному розумінні герменевтичною філософією), що пронизує всі сфери культури і саму особистість людини, бо людина є насамперед смисловою істотою, тобто такою, що породжує і розуміє смисли. Завдяки зусиллям німецьких філософів був створений загальний філософський дискурс розуміння, тотальне поле всеохоплюючої герменевтичної інтерпретації, за межами якої не залишається нічого і яку не може ігнорувати жодна з існуючих філософських теорій. Отже, філософська герменевтика поступово перетворюється на герменевтичну філософію, яка вже сама визначає міру і можливість інтерпретації будь-якого смислового феномена (зокрема філософського).

2. Виявлено і досліджено головні етапи розвитку німецької філософської герменевтики, яка, якщо розглядати її разом із передумовами формування як частину герменевтичної філософії, проходить послідовно три основних етапи, що відображають також і її змістовне наповнення. На першому етапі герменевтика розвивається як допоміжна дисципліна у царині класичної філології і релігійної екзегези і набуває свого завершення в творчості В. Дільтея, який вбачає в герменевтиці загальну методологію наук про дух. На другому етапі, герменевтика намагається відтворити і виявити, як свою основу, найбільш важливі концепти, насамперед смислу, і представити їх у вигляді онтологічних структур. Цей етап пов'язаний із розвитком феноменології і завершується дослідженнями Гайдеггера, в яких філософська герменевтика стає одним із аспектів метафізичного дискурсу, орієнтованого на розкриття базових структур людської присутності. Третій етап розвитку, який триває і донині, перетворює герменевтичну рефлексію на герменевтичну філософію, що є автономною формою метафізики у царині філософії і онтології мови, утворення смислу і загальноантропологічних засад людського розуміння.

3. Аналіз усієї герменевтичної філософії показав, що філософська герменевтика є закономірним етапом розвитку західної метафізики і відповідає її головним властивостям. Насамперед це принциповий антиредукціонізм герменевтики, яка досліджує смислові аспекти реальності з погляду їх духовного наповнення, яке не може бути виражене термінами природничих наук або логіки. Звідси випливає те, що всі вчення філософської герменевтики і сама герменевтична філософія відповідають ідеалістичній традиції, оскільки визнають автономність і первинність саме духовних і смислових утворень. Метафізична проблематика у некласичній філософії на всіх рівнях – онтологічному, епістемологічному, у царині дослідження свідомості і її структур – поступово переходить у царину мови і її смислоутворень, що найбільш принципово проявилось у філософії М. Гайдеггера,

який вперше представив аналітику Dasein як герменевтичний дискурс, і у теорії Г.-Г. Гадамера, в його герменевтичній онтології мови.

4. Нового імпульсу для розвитку філософська герменевтика отримала у зв'язку з розвитком феноменології, яка, наслідуючи картезіанській традиції, зробила свідомість предметом філософського аналізу. Саме на рівні свідомості відбувається формування смислових структур, тих, що і підлягають інтерпретації. Також принципово важливо, що формування концептів, які становлять основу сучасної філософської герменевтики, не може існувати окремо від уявлень про сутність мови і розуміння її ролі у формуванні духовної культури, а також від уявлень про людську індивідуальність, її створення та розвиток. Основою свідомості у герменевтико-феноменологічному контексті є структури смислоутворення і розуміння реальності та сама спроможність людини до осмисленої діяльності. Тому для герменевтичної філософії неабияке значення мають поняття інтенціональності та темпоральності, які вказують на принципову предметну орієнтацію свідомості та процедур смислопородження. Смысл, як і вся ноєматична діяльність свідомості, є принципово предметним або наділеним реальністю, тобто є онтологічною сутністю. Виявлено, що феноменологічна онтологія свідомості, яку розкрив Гуссерль, є необхідною передумовою становлення герменевтичного дискурсу та герменевтичної онтології, в якій процедури інтерпретації невід'ємні від своїх об'єктів.

5. Принципове значення для формування сучасного герменевтичного дискурсу і герменевтичної філософії має теорія об'єктів А. Майнонга. Ця концепція, хоча і не є герменевтичною за своїми ознаками, відкриває шлях до розгортання повноцінного герменевтичного дискурсу. Визнання за всіма об'єктами емоцій, мислення і відчуття певної реальності дає можливість розглядати їх як смислові даності, що створюють самого суб'єкта і є цеглинами для побудови цілісності нашої культури. Ще більше значення має онтологізація продуктів людської уяви, фантазії, які створюють світ художньої культури людства і лежать в

основі творчості в усіх її проявах. Теорія Майнонга надає доволі високий онтологічний статус усім подібним утворенням як об'єктам, що підлягають інтерпретації.

6. Сприйняття герменевтики деякими її критиками є специфічною рефлексією герменевтики, яка не залишається осторонь проблематики розуміння і інтерпретації і в такому сенсі перетворюється на теорію, яка наближується до герменевтичної філософії. Насамперед це стосується ідей пізнього Л. Вітгенштайна в їх відношенні до герменевтичної проблематики, які пов'язані з визнанням основних позафізичних складових як нашої переконаності у чому-небудь, так і нашого скепсису стосовно будь-якої реальності. Дві такі складові, як мова і переживання, показують можливість якогось почуття як екзистенціальної компоненти світогляду і можливість вираження свого ментального стану. Поєднання зазначених складових у кожному конкретному випадку, наприклад, у будь-якій пізнавальній, комунікативній чи екзистенціальній ситуації, дозволяє говорити про формування цілісної картини світу, що є основою для формування герменевтичного дискурсу, який у той же мірі можна було б назвати ментальною онтологією. У такому сенсі такі теоретичні новації Л. Вітгенштайна, як «теорія родинних схожостей» або «теорія мовних ігор», можуть вважатися прототипами герменевтичного філософського дискурсу. Саме це поєднує його позицію із поглядом філософської герменевтики, оскільки герменевтика займається саме прагматичними аспектами мовного значення, яким би формальним це не здавалося.

7. Виникненню герменевтики саме в Німеччині у вказаний період передували важливі духовні та культурні процеси, які були підґрунтям для виникнення нової філософської герменевтики в Німеччині на початку XIX ст., тому важливим моментом дослідження було розкриття та аналіз передумов, завдяки яким було сформоване дискурсивне поле герменевтики. Серед них слід визначити, по-перше, протестантську теологічну герменевтику, яка активно розвивалась із початку реформації в Німеччині XVI ст., і в якій герменевтичний дискурс обслуговував

потреби релігійної екзегези, та, по-друге, науку про античність, насамперед це стосується класичної філології, яка потребувала нових особливих методів і методології дослідження античної спадщини, що проявилось в активному пошуку саме в площині герменевтичного дискурсу. Третьою основою формування герменевтики була романтична традиція в німецькій літературі і теорії мистецтва, в якій особлива увага приділяється не тільки тексту й автору, але й читачеві, реципієнту, який відтепер стає повноправним співучасником процесу інтерпретації.

8. Дуже важливо вказати на принципове значення герменевтичної концепції Ф. Аста, в якій стверджується єдність герменевтики, критики і граматичного складу мови. Саме Ф. Асту, як показано у нашому аналізі, належать важливі положення про духовну основу герменевтики, парадокс герменевтичного кола, уявлення про те, що герменевтика повинна об'єднувати всі складові процесу смислоутворення, зокрема і суто технічні процедури. Також вперше учений формулює завдання створення загальної герменевтики, яка покликана займатися інтерпретацією і розумінням будь-яких феноменів людської культури.

9. Філософська герменевтика є не тільки нескінченним зусиллям інтерпретації, що призвело би до її певної релятивізації, але й пошуком сутності речей, тобто герменевтика в першу чергу націлена на пошук онтологічної складової, і тому є не тільки набором методів і процедур, але і поєднує в собі всі теоретичні та метафізичні засади будь-якої інтерпретації, чи навіть більше, герменевтика лише тоді здатна виконувати свою методологічну функцію, коли вона є загальною теорією мови, смислу, свідомості та враховує не тільки прагматичні механізми формування сенсу, але наділяє його певним онтологічним змістом.

10. Герменевтична філософія, яка прагне бути повноцінною метафізичною теорією, повинна вкрай обережно ставитися до матеріалу продуктів культури, саме до того матеріалу, що в підсумку і підлягає інтерпретації. В першу чергу це стосується продуктів словесної творчості, для яких таким матеріалом є природна мова і її особливості на кожному етапі розвитку, її граматичний лад, специфічна

лексика, що притаманна конкретному автору. Це положення дозволяє герменевтиці виконувати роль об'єднавчої теорії і методології для всіх інших спроб інтерпретації, які прагнуть віднайти ці особливості, побудувати свої методи відповідно до змістовної сторони будь-якого твору, а не всупереч їй.

11. Визначну роль у формуванні герменевтичної філософії відіграє наука про давнину і перш за все класична філологія у період її становлення як науки в Німеччині на початку XIX ст. У контексті зусиль інтерпретації і розуміння античної спадщини можна вказати на те, що ці дві сфери (герменевтична і філологічна) певний час співіснували, збагачуючи одна одну як технічно, так і методологічно. Подальший розвиток відокремив філософську герменевтику від філологічних і історичних студій, але слід визнати, що ці взаємовпливи існують і дотепер. Яскравим прикладом використання герменевтичної методології є інтерпретації досократиків М. Гайдеггера або коментарі Гадамера до творів Платона.

12. Найважливішу роль у наданні філософському дискурсу про мову статусу наукової концепції зіграла теорія мови В. фон Гумбольдта. З'ясовано, що його положення про внутрішню форму мови, яка є виразником духу народу, є фактично варіантом філософської герменевтики, що його вчення за своєю суттю є ідеальним балансом між принциповими технічними аспектами філології (в розумінні мови як засобу спілкування, організації соціального життя тощо) і баченням метафізичної сутності мови, яка вже не є простим інструментом, але виражає всю повноту смислів кожної людини.

13. Фактично і філософія М. Гайдеггера на всіх етапах її розвитку є послідовним розгортанням герменевтичного дискурсу. Так, на етапі формування концепції і створення першої фундаментальної праці – це герменевтика людського буття в аспекті екзистенціалів *Dasein*, далі – це перехід до онтологічного аналізу буття-у-часі, а в подальшому – до фундаментально-онтологічної теорії і розуміння всесвітньо-історичного буття як *Sein*. Нарешті, на найпізнішому етапі – розмова про герменевтику «чотирьох» і про сутність сучасної техніки на відміну від

античної «техне», яка за своєю суттю є герменевтичною антропологією М. Гайдеггера, і в якій сплітаються всі етапи розвитку його філософії.

14. Герменевтика як загальна теорія розуміння та інтерпретації значною мірою орієнтована на пошук і розкриття змісту метафор, які створюють наш повсякденний мовний узус. Філософська герменевтика постійно розширює і актуалізує поняття метафори, на яке покладається особливе навантаження зі створення смислу у мовному узусі. Важливо, що смислове поле метафори виходить далеко за межі тільки художнього дискурсу і є не простим прикрашенням мови, але також виражає і являє собою смисловий горизонт природної мови.

15. На нашу думку, Ф. Brentano належить визначна роль не тільки у формуванні феноменологічного методу філософії, але й опосередковано і філософської герменевтики, чому особливо сприяло введене ним поняття інтенціональності як базової структури свідомості, як її найважливішої характеристики. Керуючись тим, що Brentano вперше вказав, що людська свідомість створюється з числених інтенціональних контекстів, які саме і є предметом метафізичного і герменевтичного дискурсу, ми показуємо, що він є одним із творців не тільки філософської феноменології, але і філософської герменевтики.

16. Загалом герменевтика є відкритою дискурсивною системою, механізмом, який розгортає сенс, мережею, що вловлює тонкі ноематичні зв'язки, які конгеніальні тетичній структурі свідомості. Герменевтична методологія і сам герменевтичний дискурс за визначенням уникають будь-яких форм редукціонізму, і тому є прямим продовженням і логічним розвитком кола ідей класичної західноєвропейської метафізики. З огляду на це філософська герменевтика протистоїть усім формам редукціонізму, таким як фізикалізм, логіцизм, семіотика, психоаналіз тощо.

17. Філософська герменевтика є внутрішньою методологією для самої філософії. Розуміння та інтерпретація при цьому – це зусилля, які ніколи не

завершуються, з огляду на це герменевтична філософія є дзеркалом, що відображає всі сенси, притаманні їй самій. Те, що інтерпретує інтерпретатор, інтерпретує його самого. Це логічна і семантична колізія, яка відображалась у різні часи в різних культурах. Герменевтика стверджує не просто певну автономність тексту від його творця, його умовне самостояння, внутрішнє життя, але й активність продуктів культури, які самі є агентами впливу.

18. Сучасна філософська герменевтика як теорія розуміння і інтерпретації є сукупністю або сім'єю інтерпретативних моделей, умовно поєднаних в одне ціле, і являє собою новий тип комунікації із самими екзистенційними витокami філософського знання, що принципово для розуміння окремих його компонентів. Принципово важливо розуміти, що герменевтична філософія у своїх найбільш сучасних формах – це і є філософія мови, яка намагається представити і реконструювати всі доступні людині смисли.

19. Особливість і сенс герменевтичної філософії полягає у спробі зберегти реальність в її інтенціональній залежності від нашої свідомості як її кореляту і водночас змінити погляд свідомості на феномен таким чином, щоб зняти цю безпосередність, перетворити її на акт смислоутворення, тобто зрозуміти, зафіксувати феномен у формах думки і слова.

20. Показано, що проблема інтерпретації і стратифікації герменевтичного досвіду є принциповою для розуміння самої суті герменевтики. Цей досвід не є якоюсь окремою його формою, наразі ми можемо говорити про те, що він пронизує все гуманітарне знання, що дозволяє вказати на формування особливого герменевтичного культурного, семантичного, змістового простору, в якому повинна бути «прочитана» і осмислена будь-яка людина. Ця установка дозволяє абсолютно по-іншому поглянути на роль і завдання герменевтики на шляху її перетворення на універсальну філософську методологію.

21. Особливе значення у феноменологічних дослідженнях має онтологічна структура свідомості і її відповідність структурам життєвого світу людини.

Феноменологію цікавить питання, чи відповідають предметні форми свідомості і її смислові утворення певній «реальності»? При цьому також важливо, що поняття реальності може трактуватися доволі широко і включати в себе ментальні або культурні елементи. Так, з цього погляду реальністю володіє смисл, який має певну автономію, як від життєвого світу людини, так і від її свідомості.

22. Герменевтика Гадамера принципово відрізняється від фундаментальної онтології Гайдегера, яка відштовхується від тези про забуття буття і істини в традиції західної метафізики, але для Гадамера традиція – це не те, що слід подолати, а такий досвід, із яким треба вступити в діалог. Усе це означає, що слова не просто висловлюють щось про якесь суще, а завжди звернені до цілісності буття, кінцеве слово завжди звернене до нескінченності можливого сенсу. Спекулятивний характер мови не вкладається в логіку висловлювань, тому що виходить за межі мислення в уявленнях і не підпорядковується догматизму і емпіризму повсякденності та повсякденного досвіду.

23. Існує певна єдність у розумінні Г.-Г. Гадамером проблематики філософії мови і завдань філософської герменевтики. Ця єдність обумовлена сутнісними характеристиками мовного середовища, яке являє собою один із найважливіших антропологічних чинників, неодмінну умову людського існування, ейдетичний фон, на якому розгортається наша суб'єктивність. Ця єдність також не є однаковістю, швидше за все, йдеться про різницю аспектів розгляду мови і її можливостей, про прихований ізоморфізм герменевтичного дискурсу, лінгвістичної ейдетики і технічних, інструментальних процедур. Звісно ж, саме така думка дозволяє врахувати і охопити найбільш істотні характеристики і прояви мови: по-перше, це побудова дискурсу повсякденності у всьому його різноманітті та варіативності; по-друге, забезпечення нашого пізнання з усією його технічністю і впорядкованістю, точним і надійним мовним інструментарієм; по-третє, пошук необхідної тональності в розумінні поетичної творчості, царини, в якій реалізує себе герменевтичний метод.

24. Герменевтична філософія і сам герменевтичний дискурс активно розвиваються, охоплюючи всі сфери сучасного гуманітарного знання. Це насамперед пов'язано з евристичними можливостями герменевтики як царини інтерпретації і розуміння будь-якого досвіду людини, насамперед сучасної людини, яка намагається зрозуміти своє становище у швидкоплинному часі, подолати відчуженість, екзистенційний вакуум, самотність, нарешті, – збагнути сенс свого життя і можливі напрями розвитку суспільства і культури. Саме герменевтичний дискурс є найбільш адекватною формою запитування про такі непрості речі. Все це дозволяє зробити загальний висновок про майже невичерпні можливості філософської герменевтики і перспективність подальших досліджень у цій царині, які могли б розвиватись як у напрямі розробки конкретних схем і методів інтерпретації, так і в сенсі загальнотеоретичного розуміння сутності мови і її смислових утворень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов С. Р. Герменевтика Реформации и ее вклад в современную теорию интерпретации сакрального текста / С. Р. Абрамов // *Studia Linguistica*. – Санкт-Петербург : Тригон, 2000. – Вып. 9. – С. 90–96.
2. Адорно Т. В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / Т. В. Адорно. – Москва : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2011. – 191 с.
3. Александрова А. В. История философии как опыт нескончаемой философской интерпретации текста / А. В. Александрова // *Вісник НАУ. Філософія. Культурологія*. – 2008. – № 1 (7). – С. 5–9.
4. Аляев Г. Є. Метафізика особистості у філософії С. Франка / Г. Є. Аляев // *Філософська і соціологічна думка*. – 1993. – С. 43–50.
5. Аляев Г. Е. О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю) / Г. Е. Аляев // *Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры* / под ред. Владимира Поруса. – Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – С. 17–28.
6. Андрос Є. І. Інтелект у структурі людського буття / Є. І. Андрос. – Київ : Стилос, 2010. – 358 с.
7. Андрущенко В. П. Історія соціальної філософії. Західноєвропейський контекст / В. П. Андрущенко. – Київ : Тандем, 2000. – 406 с.
8. Апаева А. Ю. История герменевтики от Шлейермахера до Гадамера / А. Ю. Апаева // *Вестник РГГУ. Философия, социология, искусствоведение*. – 2013. – № 1. – С. 60–71.
9. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл Отто Апель. – Москва : Логос, 2001. – 344 с.
10. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Карл Отто Апель // *Вопросы философии*. – 1997. – № 1. – С. 76–92.

11. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под ред. В. Ф. Асмуса. – Москва : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.

12. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; под ред. З. Н. Микеладзе. – Москва : Мысль, 1978. – Т. 2. – 687 с.

13. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс / Н. Д. Арутюнова // Теория метафоры : сборник / общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 5–32.

14. Атаманских Е. А. Герменевтика, плюрализм и неофрейдизм / Е. А. Атаманских, К. Н. Любутин, А. В. Перцев // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 179–293.

15. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки: критический анализ / В. У. Бабушкин. – Москва : Наука, 1985. – 217 с.

16. Бадиков Э. Ф. Герменевтика субъективности в европейской философии XX века / Э. Ф. Бадиков. – Уфа : Авеста, 1999. – 242 с.

17. Беляев Д. А. История конституирования философской герменевтики. Тропы эстетической экспликации / Д. А. Беляев, В. И. Лукьянчиков // Манускрипт. – Тамбов : Грамота, 2019. – Т. 12, вып. 5. – С. 87–90.

18. Бессонов Б. Н. Герменевтика. История и современность / Бессонов Б. Н. // Х.-Г. Гадамер. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 5–36.

19. Бессонов Б. Н. Мировоззренческий смысл и идеологическая направленность философской герменевтики / Бессонов Б. Н. // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 270–300.

20. Бибихин В. В. Из рассказов и бесед А. Ф. Лосева / В. В. Бибихин // Лосев А. Ф. Имя: сочинения и переводы / А. Ф. Лосев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1997. – С. 489–526.

21. Биbihин В. В. Слово и событие / В. В. Биbihин. – Москва : Эдиториал УРСС, 2001. – 280 с.
22. Биbihин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару / Владимир Биbihин. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 536 с.
23. Библия : в 2 т. – Ленинград : Духовное просвещение, 1990. – Т. 1. – 472 с. – Т. 2. – 496 с.
24. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире : [пер. с англ] / Л. Бинсвангер. – Москва ; Санкт-Петербург : КСП+. – 300 с.
25. Бласс Ф. Б. Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка : [пер. с нем.] / Ф. Б. Бласс. – Москва : Ленанд, 2016. – 202 с.
26. Богачев А. Л. Філософська герменевтика / А. Л. Богачев. – Київ : Курс, 2006. – 405 с.
27. Богачев А. Л. Раціональна герменевтика Нового часу / А. Л. Богачев // *Sententiae*. – 2011. – Т. XXV (№ 2). – С. 27–41.
28. Богачев А. Л. Філософський початок герменевтики / А. Л. Богачев // *Філософська думка*. – 2011. – № 5. – С. 60–75.
29. Богин Г. И. Филологическая герменевтика : учеб. пособие / Г. И. Богин. – Калинин: Калининский гос. университет, 1982. – 84 с.
30. Борисов Е. В. Язык, сознание, мир. Очерки компаративного анализа феноменологии и аналитической философии / Е. В. Борисов, В. А. Ладов, В. А. Суровцев. – Вильнюс : ЕГУ, 2010. – 156 с.
31. Брайович С. М. Герменевтика и религиозная традиция / С. М. Брайович // *Герменевтика: история и современность. Критические очерки* / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 204–215.

32. Brentano Ф. Избранные работы / Ф. Brentano ; сост., перев, с нем. В. Анашвили. – Москва : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – 176 с.

33. Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / Ф. Brentano ; пер. с нем. Н. П. Ильина. – Санкт-Петербург : Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012. – 247 с.

34. Быстрицкий Е. К. Концепция понимания в исторической школе философии науки / Е. К. Быстрицкий // Вопросы философии. – 1982. – № 11. – С. 142–149.

35. Быстрицкий Е. К. Научное познание и проблема понимания / Е. К. Быстрицкий. – Киев : Наукова думка, 1986. – 134 с.

36. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие / Е. К. Быстрицкий. – Киев : Наукова думка, 1991. – 200 с.

37. Бычко А. К. У истоков христианского иррационализма / А. К. Бычко. – Киев : Политиздат Украины, 1984. – 140 с.

38. Ван Дейк Т. А. Стратегии понимания связного текста / Т. А. Ван Дейк, В. Кинч // Новое в зарубежной лингвистике. – Москва : Прогресс, 1988. – Вып. XXIII : Когнитивные аспекты языка. – С. 154–207.

39. Варшавський О. П. Концепція мови в онтології Мартіна Гайдеггера (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – історія філософії / Олександр Павлович Варшавський. – Дніпропетровськ, 2004. – 20, [1] с.

40. Вильгельм Дильтей и современная философия : материалы конференции / под ред. Н. С. Плотникова. – Москва : Три квадрата, 2002. – 208 с.

41. Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд. – Киев : Тандем, 1995. – 368 с.

42. Виндельбанд В. История новой философии : в 2 т. / В. Виндельбанд. – Москва : Гиперборея ; Кучково поле, 2007. – Т. 2: От Канта до Ницше. – 512 с.

43. Возняк В. С. Метафізика рассудка и разума : опыт несистематической самокритики / В. С. Возняк. – Киев : Редакция журнала «Самватас», 1994. – 340 с.

44. Возняк С. В. Фундаментальна онтологія Мартіна Гайдеггера як концептуальна передумова його розуміння мислення : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / Степан Володимирович Возняк. – Дніпропетровськ, 2013. – 18, [1] с.

45. Вольф Ф. А. Что такое классическая филология? Очерк науки древности : [пер. с нем.] / Ф. А. Вольф. – Москва : Либроком, 2012. – 96 с.

46. Висоцька О. Є. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства) / О. Є. Висоцька. – Дніпропетровськ : Інновація, 2009. – 316 с.

47. Габитова Р. М. К публикации «Герменевтики» Ф. Д. Э. Шлейермахера / Р. М. Габитова // Общественная мысль: исследования и публикации. – Москва : Наука, 1993. – Вып. IV. – С. 220–224.

48. Габитова Р. М. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера / Р. М. Габитова // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 61–96.

49. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.

50. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ханс-Георг Гадамер. – Київ : Юніверс, 2000. – Т. 1 : Герменевтика I. – 464 с.

51. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики : у 2 т. / Ханс-Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2000. – Т. 2. : Герменевтика II: Доповнення 478 с.

52. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Ханс-Георг Гадамер. – Київ: Юніверс, 2001. – 288 с.

53. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – 368 с.

54. Гадамер Г. Г. О круге понимания / Г. Г. Гадамер // Г. Г. Гадамер. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 43–57.
55. Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Г. Г. Гадамер. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское Философское Общество, 2000. – 256 с.
56. Гадамер Г. Г. Семантика и герменевтика / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 60–71.
57. Гадамер Г. Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 9–15.
58. Гадамер Г. Г. Эстетика и герменевтика / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 256–265.
59. Гадамер Г. Г. Язык и понимание / Г. Г. Гадамер // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – Москва: Искусство, 1991. – С. 9–15.
60. Гадамер Г. Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Г. Г. Гадамер ; пер. с нем. А. В. Лаврухина. – Минск : Пропилеи, 2007. – 240 с.
61. Гайдеггер М. Дорогою до мови / М. Гайдеггер ; пер. з нім. В. Кам'янець. – Львів : Літопис, 2007. – 232 с.
62. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному / П. П. Гайденок. – Москва : Республика, 1997. – 496 с.
63. Гайденок П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика / П. П. Гайденок // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. – Москва: Наука, 1978. – 367 с.
64. Галанин Р. Б. Риторика Протагора и Горгия / Р. Б. Галанин. – Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2016. – 264 с.
65. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Система наук. Ч. 1 / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – Санкт-Петербург : Наука, 1992. – 444 с.

66. Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. В. Маркова. – Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. – 255 с.

67. Герменевтика: история и современность. Критические очерки ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – 303 с.

68. Герменевтический анализ: филологические аспекты понимания / Н. В. Халина [и др.]. – Барнаул : Издательство Алтайского университета, 1998. – 88 с.

69. Гёльдерлин Ф. Сочинения / Ф. Гёльдерлин. – Москва : Художественная литература, 1969. – 544 с.

70. Гнатенко П. И. Феномен природы человека / П. И Гнатенко. – Київ: Вища освіта, 2014. – 167 с.

71. Гнатенко П. И. Идентичность: философский и психологический анализ / П. И. Гнатенко, В. Н. Павленко. – Киев : Арт-Пресс, 1999. – 466 с.

72. Голубович И. В. Смех на границе субуниверсумов реальности: опыт осмысления феноменологической социологии А. Щюца. Δο'ξα / Голубович И. В. // Докса: зб. наук. праць з філософії та філології. – Одеса, 2002. – Вип. 3 : Природа сміху. – С. 87–91.

73. Горак Г. І. Стратегія життя. (Філософський, етичний та психологічний вимір) / Г. І. Горак. – Київ : Український Центр духовної культури, 2001. –169 с.

74. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – Киев : Наукова думка, 1981. – 206 с.

75. Гоян І. М. Историко-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології / І. М. Гоян. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. – 360 с.

76. Греймас А. Ж. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка / Греймас А. Ж., Курте Ж. ; пер. с фр. В. П. Мурат // Семиотика / под ред. Ю. С. Степанова. – Москва : Радуга, 1983. – С. 483–550.

77. Громов В. Е. Смысл и границы человеческой духовности / В. Е. Громов. – Днепропетровск : НГУ, 2010. – 255 с.
78. Громов Р. А. Антон Марти. Философия языка брентановской школы / Р. А. Громов // Логос. – 2004. – № 1. – С. 106–137.
79. Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Жан Гронден ; пер. фр. А. П. Шурбелёва. – Санкт-Петербург : Русский Мирь, 2011. – 252 с.
80. Гронден Ж. К композиции «Истины и метода» / Жан Гронден // Религия. Церковь. Общество. – Санкт-Петербург : РХГА, 2016. – Вып. V. – С. 42–68.
81. Гумбольдт В. фон. Характер языка и характер народа / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – Москва : Прогресс, 1985. – С. 370–381.
82. Гумбольдт В. фон. О духе, присущем человеческому роду / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – Москва : Прогресс, 1984. – С. 337–345.
83. Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – Москва : Прогресс, 1984. – С. 307–323.
84. Гурин С. П. Маргинальная антропология [Электронный ресурс] / С. П. Гурин. – Саратов, 2000. – Режим доступа: www.philosophy.ru/library/margin. – Назва з екрана. – Дата звернення: 29.10.2020.
85. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
86. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Кузницына. – Санкт-Петербург : Наука, 2013. – 494 с.

87. Гуссерль Э. Логические исследования / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск, 1994. – Т. 1. – С. 175–353.

88. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – 316 с.

89. Дахній А. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера / Андрій Дахній // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. – 2012. – Вип. 15. – С. 29–37.

90. Дахній А. Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера / Андрій Дахній // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 76–88.

91. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1992. – 288 с.

92. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и посл. Я. И. Свирского. – Екатеринбург ; Москва : У-Фактория ; Астрель, 2010. – 895 с.

93. Дильтей В. Собр. Соч : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. III : Построение исторического мира в науках о духе. – 419 с.

94. Дильтей В. Виникнення герменевтики / В. Дильтей // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. – Київ: Ваклер 1996. – С. 33–60.

95. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.

96. Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. I. : Введение в науки о духе. – 768 с.

97. Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. / В. Дильтей ; пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. – Москва : Дом интелект. книги, 2001. – Т. IV : Герменевтика и теория литературы. – 536 с.

98. Дильтей В. Сущность философии / В. Дильтей. – Москва : Интрада, 2001. – 155 с.
99. Дильтей В. Категории жизни / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129–143.
100. Дойчик М. В. Гідність людини у філософії стоїцизму / М. В. Дойчик // Гілея: науковий вісник. – 2009. – Вип. 17. – С. 203–212.
101. Древнегреческо-русский словарь : в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий. – Москва : Госиздат иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1. – 1044 с.; Т. 2. – 851 с.
102. Дротенко В. І. Антропний принцип в контексте философской диалектики (античность, высокая классика) / В. І. Дротенко // Людина та її дійсність: Філософсько-антропологічні дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 3. – С. 60–63.
103. Дубініна В. О. Формування герменевтичної парадигми в німецькій філософії ХІХ–ХХ ст. / В. О. Дубініна. – Харків : Видавництво ФОП Панов А. М., 2020. – 360 с.
104. Дубініна В. О. Проект універсальної герменевтики Ф. Аста / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2017. – Вип. 127 (12). – С. 161–164.
105. Дубініна В. О. The hermeneutic approach in considering the idea of the university as a socio-cultural phenomenon in the history of philosophy = Герменевтичний підхід у розгляді ідеї університету як соціокультурного явища в історії філософії / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2018. – Вип. 1 (8). – С. 120–129.
106. Дубініна В. О. Герменевтичний проект В. Дільтея / В. О. Дубініна // Вісник Львівського Університету. Філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 16. – С. 31–36.

107. Дубініна В. О. Розуміння як інтенціональна структура: розвиток герменевтики Ф. Brentano / В. О. Дубініна // Схід. – 2018. – Вип. 5 (157). – С. 5–8.

108. Дубініна В. О. Герменевтика Г.-Г. Гадамера як універсальна філософія розуміння / В. О. Дубініна // Схід. – 2019. – Вип. 1 (159). – С. 5–9.

109. Дубініна В. О. Прикладний поворот філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Versus. – 2018. – Вип. 1–2 (№ 11–12). – С. 37–41.

110. Дубініна В. О. Обрії герменевтичного дискурсу: до методологічних засад філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Грані. – 2019. – Вип. 5. – С. 57–65.

111. Дубініна В. О. Основні концептуальні схеми філософської герменевтики і їх відображення у філософській критиці. Критична реконструкція К.-О. Апеля / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2019. – Вип. 148 (9). – С. 65–68.

112. Дубініна В. О. Концепція філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2017. – Вип. 149 (10). – С. 34–37.

113. Дубініна В. О. Феноменологічні традиції і герменевтика самої свідомості Е. Гуссерля / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2019. – Вип. 1 (9). – С. 74–82.

114. Дубініна В. О. Гайдеггер: аналітика *dasein* як герменевтичний дискурс / В. О. Дубініна // Гілея: науковий вісник. – 2020. – Вип. 153 (2). – С. 264–267.

115. Дубініна В. О. Структура герменевтичного досвіду / В. О. Дубініна // Грані. – 2020. – Вип. 3 (23). – С. 57–63.

116. Дубініна В. О. Історичні трансформації герменевтики М. Гайдеггера / В. О. Дубініна // Освітній дискурс. – 2020. – Вип. 21 (3). – С. 31–41.

117. Дубініна В. О. Між психологією, феноменологією, логікою та метафізикою, філософський доробок Алексіуса Майнонга / В. О. Дубініна // Схід. – 2020. – Вип. 3 (167). – С. 11–15.

118. Дубініна В. О. Philosophy of language V. von Humboldt and formation of german hermeneutic of the XIX century = Філософія мови В. фон Гумбольдта і формування німецької герменевтики XIX століття / В. О. Дубініна // European humanities studies: State and Society. East European Institute of Psychology, Poland. – 2018. – № 1 (2). – P. 15–26.

119. Дубініна В. О. Methodology of philosophical hermeneutics in the social sciences = Методологія філософської герменевтики в соціальних науках / В. О. Дубініна // Open access peer-reviewed journal Science Review. – 2019. – № 2 (19), February. – P. 25–31.

120. Дубініна В. О. Герменевтика Метафори / В. О. Дубініна // International journal of innovative technologies in social science, march. – 2020. – № 3 (24). – P. 19–23.

121. Дубініна В. О. Герменевтика Х-Г Гадамера як філософія мови / В. О. Дубініна // International academy journal «Web of Scholar». – 2020. – №5 (47), May. – P. 60–64.

122. Дубініна В. О. Герменевтична інтерпретація як порядок дискурсу / В. О. Дубініна // International journal of innovative technologies in social science. – 2020. – № 4 (25). – P. 3–7.

123. Дубініна В. О. The «House of being» Martin Heideggers Hermeneutic project (A Critical Analysis). Evropska Veda: Vedecky casopis / В. О. Дубініна // European science: Scientific journal. – 2020. – № 1. – P. 128–135.

124. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка : [пер. с англ.] / Л. Ельмслев // Зарубежная лингвистика / Л. Ельмслев. – Москва : Прогресс, 1999. – Т. 1. – С. 131–256.

125. Ерѐменко А. М. История как событийность: в 2 т. / А. М. Ерѐменко ; отв. ред.: А. Н. Литвинов. – Луганск: Луганская акад. внутр. дел им. 10-летия независимости Украины, 2005. – Т. 1. – 2005. – 542 с.; Т. 2. – 2005. – 494 с.

126. Ерѐменко А. М. Энтелехиальная целостность события: онтологические и нарративные аспекты / А. М. Ерѐменко // Доха. – 2004. – № 6. – С. 203–211.

127. Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія / А. М. Єрмоленко. – Київ : Лібра, 1999. – 488 с.

128. Жеребина Е. А. Филологическая герменевтика и традиции немецкой романтической школы в языкознании [Электроний ресурс]. – дис... канд. филолог. наук. : 10.02.04 – германская філологія / Е. А. Жеребина. – Санкт-Петербург, 2001. – 180 с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/filologicheskaya-germenevtika-i-traditsii-nemetskoj-romanticheskoi-shkoly-v-yazykoznanii#ixzz5PDtSxH6f>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 29.10.2020.

129. Заиченко Г. А. История западной философии. Классика против постмодернизма / Г. А. Заиченко. – Днепропетровск : Наука и образование, 2000. – 200 с.

130. Заиченко Г. А. Необходимость метафизики / Г. А. Заиченко // Философский век. Альманах. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 1998. – № 7. – С. 133–137.

131. Зайцева З. Н. Немецко-русский и русско-немецкий философский словарь / З. Н. Зайцева. – Москва : Изд-во МГУ, 1998. – 320 с.

132. Зайцева З. Н. М. Хайдеггер: язык и время / З. Н. Зайцева // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – Москва : Высшая школа, 1991. – С. 159–177.

133. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе / сост., общ. ред. Г. К. Косикова. – Москва : Изд-во Московского ун-та, 1987. – 512 с.

134. Кант И. Сочинения: в 4 т. / И. Кант. – Москва : Наука, 2006. – Т. 2, ч. 1 : Критика чистого разума. – 1081 с.
135. Кант И. Сочинения: в 4 т. / И. Кант. – Москва : Наука, 2006. – Т. 2, ч. 2 : Критика чистого разума. – 936 с.
136. Карпенко А. О. Історіографія рецепції філософії Мартіна Гайдеггера (кроспарадигмальний аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – історія філософії / А. О. Карпенко. – Слов'янськ, 2014. – 193 с.
137. Карпенко И. В. Интенциональность сознания и жанровое многообразие философии / И. В. Карпенко // Гуманітарний часопис. – 2005. – № 3. – С. 5–10.
138. Кебуладзе В. І. Кант і російська релігійна філософія / В. І. Кебуладзе // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 7–8. – С. 180–206.
139. Кебуладзе В. І. Феноменологія досвіду : монографія / В. І. Кебуладзе. – Київ : Дух і літера, 2012. – 278 с.
140. Кларк Т. Наследие скептицизма / Т. Кларк // Логос. – 2012. – № 6 (90). – С. 123–140.
141. Кобозева И. М. Лингвистическая семантика / И. М. Кобозева. – Москва : Либроком, 2009. – 352 с.
142. Козлова М. В. Концепции поэтического языка в эстетике XX в. (Хайдеггер, Бадью, Гадамер) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.04 – эстетика (философские науки) / М. В. Козлова. – Москва, 2015. – 146 с.
143. Копылов А. В. Перевод как проблема философской герменевтики: пролегомены к исследованию / А. В. Копылов. – Мурманск : МГПУ, 2008. – 324 с.
144. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; пер. с нем. В. Тарлецкого. – Киев : Тандем, 1998. – 248 с.
145. Кошарний С. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль) / С. Кошарний. – Київ : Наукова думка, 1992. – 124 с.
146. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції / В. Г. Кремень. – Київ : Книга, 2005. – 528 с.

147. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – Київ : Парапан, 2003. – 240 с.

148. Крюков А. Н. Единство сознания. Трансцендентальное Я или интенциональное самосознание / А. Н. Крюков // Ученый записки Казанского университета. Гуманитарные науки. – 2015. – Т. 157, кн. 1. – С. 58–65.

149. Куайн У. В. О. Слово и объект / У. В. О. Куайн. – Москва : Логос; Праксис, 2000. – 385 с.

150. Кулик А. В. Эволюция философских стратегий взаимодействия с хаосом : дисс. ... д-ра филос. наук : 09.00.05 – история философии / А. В. Кулик – Днепропетровск : ДНУ, 2015. – 438 с.

151. Кулик О. В. Критика філософами ХХ ст. ідеї раціонального впорядкування / О. В. Кулик // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2014. – Т. 22, вип. 24(1). – С. 29–33.

152. Куркина Л. Я. Герменевтика и «теория интерпретации» художественного произведения // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 245–269.

153. Куцепал С. В. Семіотика як органон пізнання / С. В. Куцепал // Філософські обрії. – 2006. – Вип. 16. – С. 90–100.

154. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс з префіксом «пост-» : монографія / С. В. Куцепал. – Київ : Парапан, 2004. – 302 с.

155. Лаврухин А. В. М. Хайдеггер в інтерпретаціях Х.-Г. Гадамера. Коментарий переводчика / А. В. Лаврухин // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Х.-Г. Гадамер. – Минск : Пропилеи, 2007. – С. 226–228.

156. Лайонз Дж. Лингвистическая семантика. Введение / Дж. Лайонз ; пер. с англ. В. В. Морозова и И. Б. Шатуновского. – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 400 с.

157. Лакс М. Метафізика: сучасний вступний курс / М. Лакс. – Київ : Дух і Літера, 2016. – 584 с.

158. Лебедев М. В. Стабильность языкового значения / М. В. Лебедев. – Москва : Эдиториал УРСС, 1998. – 168 с.

159. Лимонченко В. В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монография / В. В. Лимонченко. – Дрогобыч : Изд. отд. Дрогобыч. гос. пед. ун-та им. Ивана Франко, 2014. – 482 с.

160. Лоза А. В. Филологическая герменевтика как раздел философской грамматики К. Германна / А. В. Лоза // Ярославский педагогический вестник. – 2014. – № 2. – Т. I: Гуманитарные науки. – С. 145–150.

161. Лоза А. В. О жизни и творческом пути лингвофилософа К. Германна / А. В. Лоза // Верхневолжский филологический вестник. – 2018. – № 2. – С. 153–157.

162. Лоза А. В. Этимология и синтаксис как выразители «духа языка» в рамках лингвофилософских исследований Конрада Германна / А. В. Лоза // Ярославский педагогический вестник – 2014 – № 4 – Т. I : Гуманитарные науки. – С. 155–159.

163. Лой А. Н. Проблема интерсубъективности в современной философской герменевтике / Лой А. Н. // Герменевтика: история и современность. Критические очерки. – Москва : Мысль, 1985. – С. 121–142.

164. Лях В. В. Суспільство на порозі ХХІ століття / В. В. Лях. – Київ : УЦДК, 1999. – 272 с.

165. Лях В. В. Трансформації соціокультурної сфери в інформаційному суспільстві / В. В. Лях // Культура в сучасних трансформаційних процесах. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. – С. 6–30.

166. Майнонг А. Самоизложение / А. Майнонг ; пер. с нем. Р. Громова. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 2003. – 80 с.

167. Майнонг А. О теории предметов / А. Майнонг // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. 27, № 1. – С. 198–230.

168. Малахов В. С. Философская герменевтика Г. Гадамера // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – С. 324–334.

169. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва : Госполитиздат, 1956. – 690 с.

170. Марти А. Об отношении грамматики и логики / А. Марти // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 138–168.

171. Марти А. Что такое философия / А. Марти // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 169–185.

172. Мартынов К. К. Интенциональность и научный натурализм / К. К. Мартынов // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2007. – № 2. – С. 20–38.

173. Маслова И. В. Понимание как осознание границ мыслимого : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 – онтология и теория познания / Маслова И. В. – Санкт-Петербург: СПбГУ, 2007. – 165 с.

174. Мёрике Э. Ф. Старый башенный петух / Э. Ф. Мёрике ; пер. с нем., сост., вступ. статья и прим. В. Б. Микушевича. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2014. – 372 с.

175. Мигла А. В. Референция пустых терминов как философская проблема : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 – онтология и теория познания / А. В. Мига. – Москва, 2013. – 128 с.

176. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду : монографія / М. А. Мінаков. – Київ : ПАРАПАН, 2007. – 380 с.

177. Мозговий І. П. Неоплатонічна традиція в східній патристиці : дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 – онтологія і теорія пізнання / І. П. Мозговий ; [Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка]. – Київ, 1999. – 455 с.

178. Моррис Ч. У. Основания теории знаков / Моррис Ч. У.; пер. с англ. В. П. Мурат // Семиотика / сост. и ред. Ю. С. Степанов. – Москва : Радуга, 1983. – С. 37–89.

179. Нарский И. С. Онтология и методология философской герменевтики // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 39–60.

180. Новейший философский словарь / сост. и ред. А. А. Грицанова. – Минск : Книжный дом, 2003. – 1280 с.

181. Одуев С. Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» В. Дильтея / С. Ф. Одуев // Герменевтика: история и современность. Критические очерки/ ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 97–120.

182. Оккам У. Избранное / У. Оккам ; пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева. – Москва : Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.

183. Окорочков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: Специфика, сущность и тенденции развития / В. Б. Окорочков. – Дніпропетровськ : Вид-во Дніпропетровського ун-ту, 2000. – 264 с.

184. Павлова Т. С. Нормативність моралі і права у філософії Г. Гегеля / Т. С. Павлова // Гілея: науковий вісник. – 2019. – Вип. 141. – С. 104–106.

185. Палагута В. І. Самоідентифікація соціального суб'єкта в дискурсивних просторах : монографія / В. І. Палагута. – Дніпропетровськ : Інновації, 2010. – 440 с.

186. Патлач А. И. Философия языка Х.-Г. Гадамера : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 – история философии / А. И. Патлач. – Москва : МГУ, 2011. – 210 с.

187. Патлач А. И. Философия языка М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера (историко-философский анализ) / А. И. Патлач // Философские науки. – 2011. – № 7. – С. 104–114.

188. Патнэм Х. Значение «значения» / Х. Патнэм // Патнэм Х. Философия сознания / Х. Патнэм; пер. с англ. О. А. Назаровой. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1998. – С. 164–234.

189. Петренко Н. А. Понимание как историко-философская проблема / Н. А. Петренко // *Materialy VIII miedzynarodowej naukowii-practicznej konferencji «Strategiczne pytania swiatowej nauki – 2012»*, Przemysl, 07–15 lutego 2012. – Nauka i studia, 2012. – V. 18 : Filozofia. Politologija. Panstwowy zarzad. – С. 35–45.

190. Петрушенко В. Л. Філософія: навч. посіб. / В. Л. Петрушенко. – Львів: Новий світ, 2012. – 647 с.

191. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1968. – Т. 1. – 623 с.

192. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1970. – Т. 2. – 611 с.

193. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – 687 с.

194. Попович М. В. Доказательство и понимание / М. В. Попович, С. Б. Крымский, А. Т. Ишмуратов. – Киев : Институт философии АН СССР, 1986. – 314 с.

195. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – Київ : Сфера, 1997. – 290 с.

196. Пролеев С. В. История античной философии / С. В. Пролеев. – Киев : Рефл-бук, 2001. – 512 с.

197. Пронякин В. И. Западноевропейская метафизика: истоки, эволюционные трансформации, перспективы: монография / В. И. Пронякин. – Днепропетровск : Изд-во ДНУ, 2006. – 360 с.

198. Пронякин В. И. Предмет и познавательные средства метафизики : монография / В. И. Пронякин. – Днепропетровск : Изд-во ДГУ, 1997. – 176 с.
199. Пухта І. С. Трансформація класичної концепції суб'єкта у філософській герменевтиці : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – історія філософії / І. С. Пухта. – Львів, 2008. – 22, [1] с.
200. Пшеницын С. Л. Межъязыковой перевод в свете идей философской герменевтики / С. Л. Пшеницын // *Studia Linguistica*. – Санкт-Петербург : Тригон, 1999. – Вып. 8. – С. 15–31.
201. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1997. – Т. 4: От Романтизма до наших дней. – 880 с.
202. Рикёр П. Я-сам как другой / П. Рикёр ; пер. с фр. Б. М. Скуратова. – Москва : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
203. Рикёр П. Герменевтика, этика, политика: Московские лекции и интервью / П. Рикёр. – Москва : Камі ; Academia, 1995. – 159 с.
204. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рикёр. – Москва : Московский философский фонд, совместно с Academia-центром и издательством «Медиум», 1995. – 411 с.
205. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 1 : Стихотворения (1895–1905). – 368 с.
206. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 2 : Стихотворения (1906–1926). – 592 с.
207. Рильке Р. М. Сочинения : в 3 т. / Р. М. Рильке. – Москва ; Харьков: АСТ; Фолио, 1999. – Т. 3 : Проза. Письма. – 608 с.
208. Рильке Р. М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи : [пер. с нем] / Р. М. Рильке. – Москва : Искусство, 1971. – 456 с.
209. Руднев В. П. О недостоверности: против Витгенштейна / В. П. Руднев // *Логос*. – 1997. – № 9. – С. 118–129.

210. Руднев В. П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста / В. П. Руднев. – Москва : Аграф, 2000. – 432 с.

211. Рузавин Г. И. Проблема понимания и герменевтика / Рузавин Г. И. // Герменевтика: история и современность. Критические очерки / ред. Бессонов Б. Н., Нарский И. С., Ефременко В. И. – Москва : Мысль, 1985. – С. 162–178.

212. Савельева М. Ю. После Канта / М. Ю. Савельева. – Київ : ПАРАПАН, 2006. – 152 с.

213. Секундант С. Г. Философско-методологические принципы историко-философской интерпретации / С. Г. Секундант // Докса. – 2006. – Вып. 10. – С. 158–166.

214. Селиверстов В. В. Значение и становление теории предметов А. Майнонга / В. В. Селиверстов // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. 27, № 1. – С. 198–201.

215. Серл Дж. Р. Открывая сознание заново / Дж. Р. Серл. – Москва : Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

216. Скиба Е. К. Ідентичність як базове поняття концепту «сучасне суспільство» / Е. К. Скиба // Українознавчий альманах. – Київ : КНУ імені Тараса Шевченка, 2013. – Вип. 1. – С. 125–128.

217. Скирбекк Г. История философии / Г. Скирбекк, Н. Гилье. – Москва : Владос, 2000. – 800 с.

218. Смит Р. История гуманитарных наук / Р. Смит. – 2-е изд. – Москва : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. – 392 с.

219. Соболева М. Е. Логика герменевтики / М. Е. Соболева // Вопросы философии. – 2013. – № 6. – С. 140–148.

220. Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии : монография / М. Е. Соболева. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. – 412 с.

221. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции / М. Е. Соболева. – Москва : Академический Проект, 2014. – 151 с.

222. Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – Санкт-Петербург : Лань, 2000. – 192 с.

223. Стафкенс А. Психоаналитические концепции реальности и некоторые спорные идеи «нового подхода» [Электронный ресурс] / А. Стафкенс // Журнал практической психологии и психоанализа. – 2002. – № 3. – Режим доступа: <http://psyjournal.ru/articles/psihoanaliticheskie-koncepcii-realnosti-i-nekotorye-spornye-idei-novogo-podhoda>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 2.10.2019.

224. Табачковський В. Г. Полісутнісне *homo* : філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – Київ: Інститут філософії НАН України; ПАРАПАН, 2005. – 432 с.

225. Терехова Л. В. Досвід духовного осягнення в містицизмі Пізнього Середньовіччя : дис. ... канд. філософ. наук : 09. 00.05 – історія філософія / Л. В. Терехова. – Київ, 2012. – 186 с.

226. Тетюев Л. И. Язык, интересубъективность, рефлексия особенности «Лингвистической парадигмы» К.-О. Апеля / Л. И. Тетюев // Известия Саратовского университета. Серия: «Философия. Психология. Педагогика». – 2014. – Т. 14, вып. 2. – С. 49– 52.

227. Тисельтон Э. Герменевтика / Э. Тисельтон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 430 с.

228. Токовенко О. С. Еволюційна міждисциплінарна програма дослідження когнітивних систем / О. С. Токовенко // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2011. – Вип. 2. – С. 401–408.

229. Токовенко А. С. Эволюционная эпистемология: становление новой философской парадигмы / А. С. Токовенко. – Днепропетровск: ДГУ, 1994. – 215 с.

230. Тракль Г. Стихотворения. Проза. Письма / Г. Тракль. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 1996. – 640 с.
231. Турышева О. Н. Теория и методология зарубежного литературоведения / О. Н. Турышева. – Москва : Флинта; Наука, 2012. – 160 с.
232. Фалёв Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / Е. В. Фалёв. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2008. – 224 с.
233. Философия эпохи постмодерна : сборник переводов и рефератов. – Минск : Красико-принт, 1996. – 208 с.
234. Фреге Г. Смысл и значение / Г. Фреге // Фреге Г. Избранные работы / Г. Фреге ; пер. с нем. В. А. Куренного – Москва : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 25–49.
235. Фреге Г. О смысле и значении / Г. Фреге // Фреге Г. Логика и логическая семантика: сб. трудов / Г. Фреге ; пер. с нем. Б. В. Бирюкова. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – С. 230–246.
236. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с.
237. Фуко М. Порядок дискурса / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – Москва : Касталь, 1996. – С. 47–96.
238. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций : [пер. с нем.] / Ю. Хабермас. – изд. 2-е, испр. – Москва : Весь Мир, 2008. – 416 с.
239. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие : [пер. с нем.] / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 380 с.
240. Хайдеггер М. Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о логосе / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2011. – 504 с.

241. Хайдеггер М. Парменид / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2009. – 384 с.
242. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – изд. 2-е, испр. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 452 с.
243. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер. // Новая технократическая волна на Западе / сост. П. С. Гуревич. – Москва : Прогресс, 1986. – С. 45–66.
244. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. – Москва : Республика, 1993. – С. 63–176.
245. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. – Москва : Республика, 1993. – С. 192–220.
246. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления: пер. с нем. В. В. Бибихина / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – С. 259–273.
247. Хайдеггер М. Исток художественного творения // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. – Москва : Гнозис, 1993. – С. 47–116.
248. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Гнозис, 1993. – 336 с.
249. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – Москва : Высшая школа, 1991. – 192 с.
250. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. Г. Чернякова. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
251. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиции герменевтической ситуации) / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. предисл. Н. А. Артеменко]. – Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия, 2012. – 224 с.

252. Халапсис А. В. Метафізика перед вибором / А. В. Халапсис // Грані. – 2007. – № 6 (56). – С. 43–47.

253. Хамітов Н. В. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології / Н. В. Хамітов, С. А. Крилова. – Київ : КНТ, 2014. – 393 с.

254. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Фридрих-Вильгельм фон Херрманн ; пер. с нем. И. Инишева. – Минск : ЕГУ ; Пропилеи, 2001. – 168 с.

255. Ходус Е. «Идея субъекта» как эпистемологическая и гносеологическая проблема: к вопросу вариативности форм современной субъектности / Е. Ходус // Актуальні питання філософії та соціології: науково-практичний журнал. – 2014. – № 3. – С. 19–24.

256. Ходус О. «Баналізація зла» як прояв актуального екзистенційного досвіду: особливості медійної детермінації / О. Ходус // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія Філософія. – 2014. – Вип. 16. – С. 96–104.

257. Хома О. И. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна / О. И. Хома. – Винница : Универсум-Винница, 1998. – 259 с.

258. Чалмерс Д. Сознаний ум. В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. – Москва : УРСС, 2013. – 512 с.

259. Чернієнко В. О. Ідентичність соціального суб'єкта у контексті соціокультурних трансформацій : автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Дніпропетр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. Дніпропетровськ, 2011. – 35 с.

260. Черняк Н. А. Проблема понимания и универсальность герменевтического опыта / Н. А. Черняк // Вестник Омского университета. – 2011. – № 4. – С. 202–206.

261. Черняк Н. А. Онтология понимания [Электронный ресурс] : дис. ... доктора филос. наук : 09.00.01 – онтология и теория познания / Н. А. Черняк. – Красноярск : 2013. – 354 с. – Режим доступа: <http://kulturolog.org.ua/publications/-p-article/326-2011-02-15-19-55-35.html>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 15.11.2018.

262. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.

263. Чуйко В. Л. Реконструктивна рефлексія в філософії науки : дис. ... д-ра филос. наук: 09. 00. 02 – діалектика і методологія пізнання / В. Л. Чуйко ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2001. – 356 с.

264. Шабанова Ю. А. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта в контексте развития европейской философии : монография / Ю. А. Шабанова. – Днепропетровск : Национальный горный университет, 2005. – 237 с.

265. Шабанова Ю. А. За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX–XX веков : учеб. пособие по истории философии / Ю. А. Шабанова ; Национальный горный ун-т. – Донецк : Национальная горная академия Украины, 2002. – 150 с.

266. Шевцов С. В. Эдип Софокла и человек пещеры Платона: два пути постижения Бытия / С. В. Шевцов // Материалы и исследования по истории платонизма. – 2016. – Т. 9. – С. 22–44.

267. Шевцов С. В. Метафизика и мифология поэтического мышления (античность – современность: со-бытийный диалог) : монография / С. В. Шевцов. – Днепропетровск : Изд-во Днепропетр. нац. ун-та, 2007. – 364 с.

268. Шевчук Д. М. Проблеми методології гуманітарного пізнання у творчості Густава Шпета : монографія / Д. М. Шевчук. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозьска акад.», 2012. – 199 с.

269. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 129–194.

270. Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських вчень про людину / В. І. Шинкарук. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – Київ : [б. в.], 2000. – С. 8–48.

271. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Шлейермахер Ф. ; пер. с нем. А. Л. Вольского. – Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2004. – 242 с.

272. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2005. – С. 248–469.

273. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта / Г. Г. Шпет. – Москва : КомКнига, 2006. – 216 с.

274. Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. / Г. Г. Шпет. – Москва : РОССПЭН, 2007. – 712 с.

275. Шпет Г. Г. История как предмет логики / Г. Г. Шпет // Историко-философский ежегодник: 1988 г. – Москва : Наука, 1988. – С. 290–320.

276. Шпет Г. Г. Философия Джоберти (по поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») / Г. Г. Шпет // Мысль и слово. – Москва : [б. и.], 1917. – Ч. 1. – С. 297–367.

277. Шрамко Я. В. Знания и убеждения: их развитие и критический пересмотр / Я. В. Шрамко // Философия науки. – 2005. – № 1 (24). – С. 3–19.

278. Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика / Е. Н. Шульга. – Москва : ИФРАН, 2002. – 235 с.

279. Эмбри Л. Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию / Л. Эмбри. – Москва : Три квадрата, 2005. – 224 с.

280. Юнг К.-Г. АІОН. Исследование феноменологии самости / К.-Г. Юнг. – Москва ; Киев : Рефл-бук; Ваклер, 1997. – 336 с.

281. Юнг К.-Г. Архетип и символ / К.-Г. Юнг. – Москва : Ренессанс, 1991. – 304 с.

282. Ярошовець В., Аляєв Г. Філософія та історія філософії: методологічні підходи до історико-філософської науки / В. Ярошовець, Г. Аляєв // Філософські обрії. – 2003. – № 10. – С. 3–29.

283. Ярошовець В. І. Історія філософії від структуралізму до постмодернізму : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В. І. Ярошовець. – Київ : Знання України, 2004. – 213 с.

284. Ярошовець В. Філософія як історія філософії / В. Ярошовець // Психологія і суспільство. – 2012. – № 1. – С. 36–46.

285. Apel K.-O. Paradigmen der ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte / K.-O. Apel. – Berlin : [б. в.], 2011. – 372 s.

286. Apel K.-O. Transformation der Philosophie : in 2 Bd. / K.-O. Apel. – Frankfurt : Moskau [б. в.], 1973. – Band II : Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. – 446 s.

287. Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes / K.-O. Apel. – Frankfurt : Moskau : [б. в.], 1998. – 886 s.

288. Apel K.-O. Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants / Apel K.-O. // Kant in der Diskussion der Moderne. – Frankfurt : Moskau : [б. в.], 1996. – 590 s.

289. Arndt A. Friedrich Schleiermacher als Philosoph / Arndt A. – Berlin : Walter de Gruyter, 2013. – 417 s.

290. Arnold H. L. Grundzüge der Literaturwissenschaft / Arnold H. L., Detering H. – München : Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – 804 s.

291. Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik / F. Ast. – Landshut : [б. в.], 1808. – 228 s.

292. Ast F. System der Kunstlehre oder Ästhetik / F. Ast. – Leipzig : [б. в.], 1805. – 234 s.

293. Ast F. Grundriß einer Geschichte der Philosophie / F. Ast. – 2. Auflage ebd. – Landshut : bei Joseph Thomman, Buchdrucker und Buchhändler. 1825. – 446 s.
294. Ayer A. J. Language, Truth and Logic / Ayer A. J. – New-York : Dover Publication, 1952. – 160 p.
295. Barash J. A. Martin Heidegger and the problem of historical meaning / Jeffrey Andrew Barash. – New York : Fordham University Press, 2003. – 284 p.
296. Beamer D. Heidegger and the meaningfulness of questioning and Thinking / D. Beamer. – Kingston, Ontario, Canada : Queen's University, 2017. – 109 p.
297. Beaupre Gilles de. Êtres: recherches d'ontologie phénoménologique et herméneutique / Beaupre Gilles de. – Paris : Université de Poitiers, Institut catholique de Paris. Faculté de philosophie, 2011. – 543 p.
298. Berlin I. Die Trennung der Natur- und Geisteswissenschaften // Berlin I. Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – S. 158–195.
299. Berlin I. Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte / Berlin I. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – 512 s.
300. Bernasconi R. The question of language in Heidegger's history of being / Robert Bernasconi. – New Jersey : Humanities Press, 1985. – 110 p.
301. Between Description and Interpretation. The Hermeneutic Turn in Phenomenology / ed by Andrzej Wiercinski. – Toronto : Hermeneutic Press, 2005. – 289 p.
302. Bezner S. M. Understanding the world better than it understands itself the theological hermeneutics of D. Bonhoeffer / S. M. Bezner. – Waco : Baylor University, 2008. – 253 p.
303. Biere Bernd Ulrich. Linguistik und Hermeneutik: sprachtheoretische Aufsätze / Biere Bernd Ulrich. – Norderstedt : Books on Demand (BoD) GmbH, 2018. – 224 s.

304. Birt T. Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens / Birt T. – München : Oskar Beck Verlag, 1913. – 395 s.

305. Blackwell guide to continental philosophy / ed. by Robert C. Solomon and David Sherman. – Oxford : [б. в.], 2003. – 345 p.

306. Blattner W. D. Heidegger's 'Being and Time'. A Reader's Guide / Blattner W. D. – New-York : Continuum, 2006. – 189 p.

307. Bogdal K.-M. Problematisierungen der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus / Bogdal K.-M // Arnold H. L. Grundzüge der Literaturwissenschaft / H. L. Arnold, H. Detering. (Hg.). – München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – S. 137–156.

308. Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik / O. F. Bollnow. – Hamburg : adlibri Verlag, 2020. – Bd. I : Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. – 344 s.

309. Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik / München : [б. в.], 1983. – Bd. II : Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Alber, Freiburg. – 367 s.

310. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkte / F. Brentano. – Leipzig : Verlag von Duncker & Humblot, 1874. – Bd. 1. – 350 s.

311. Bulhof I. N. Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture / Bulhof I. N. – Dordrecht : Springer Netherlands, 1980. – 233 p.

312. Bullock J. F. Gadamer's Hermeneutic as Postmodern Wor(l)d / J. F. Bullock. – Washington : University of Washington, 1993. – 266 p.

313. Böckh A. Encyklopädie und methodologie der philologischen Wissenschaften / Böckh A. – Leipzig : Verlag von B. G. Teubner, 1877. – 824 s.

314. Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida / Cazeaux C. – New York : Routledge, 2007. – 221 p.

315. Chantraine P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque / P. Chantraine. – Paris : Histoire des Mots, 1968. – T. I–IV (1–2). – 1387 p.

316. Chrudzimski A. Die Ontologie Franz Brentanos (Phaenomenologica 172) / A. Chrudzimski. – Dordrecht : [б. в.], 2004. – 222 p.

317. Coltman R. The language of hermeneutics. Gadamer and Heidegger in dialogue / R. Coltman. – Albany: State University of New York Press, 1998. – 214 p.

318. Cornis-Pope M. Hermeneutic Desire and Critical Rewriting. Narrative Interpretation in the Wake of Poststructuralism / Cornis-Pope M. – New York : Martin's Press, 1991. – 357 p.

319. Danneberg L. Hermeneutiken: Bedeutung und Methodologie / Danneberg L. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2019. – 734 s.

320. Davidson R. M. Typology in Scripture. A Study of Hermeneutical Typos Structures / Davidson R. M. – Michigan : Andrews University Press, 1981. – 496 p.

321. Davies G. S. On Martin Heidegger – politics and life seen through the Apollonian-Dionysian duality [Электронный ресурс] / G. S. Davies. – [New York], 2013. – 314 p. – Режим доступа : <http://eprints.staffs.ac.uk/1982/1/Davies%20Glyndwr%20PhD%20Thesis.pdf>. – Дата звернення: 03.02.2017

322. Deleuze G. Capitalisme et schizophrénie 2 / Deleuze G., Guattari F. – Paris : Mille Plateaux ; Les Éditions de Minuit, 2005. – 645 p.

323. Dilthey W. Gesammelte Schriften / W. Dilthey. – Stuttgart : B.G. Teubner, 1990. – Bd. 1 : Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. – 429 s.

324. Dilthey W. Gesammelte Schriften / Dilthey W. – Leipzig : Teubner. 1922. – Bd. VII : Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. – 540 s.

325. Dilthey W. Gesammelte Schriften / Dilthey W. – Göttingen : [б. в], 1991. – Bd. 15 : Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. – 383 s.

326. Dilthey W. Hermeneutics and the Study of History / Dilthey W. // Selected Works. – Princeton : Princeton University Press, 1996. – Vol. IV. – 409 p.

327. Dilthey W. Leben Schleiermachers / Dilthey W. // System als Philosophie und Theologie. – [б. м.] : W. de Gruyter, 1966. – Bd. 2. Schleiermachers. – 811 s.

328. Dubinina V. The Art of Understanding and Testing Cosmological Models. Мистецтво розуміння та випробування космологічних моделей / Dubinina V. // Academic Journal International Society of Philosophy and Cosmology. – 2020. – Vol. 24. – P. 83–90.

329. Dubinina V. Hermeneutics as the Methodology of Interpretation of Languages and Texts of Extraterrestrial Intelligence = Герменевтика як методологія інтерпретації мови і текстів позаземного інтелекту / Dubinina V., Tsybulco O. // Philosophy and Cosmology. – 2019. – Vol. 22. – P. 101–108.

330. Dubouclez P. Critique et herméneutique: Adorno, Gadamer, Habermas / Dubouclez P. – [Paris] : Université Paris-Sorbonne, 2012. – 330 p.

331. Duncan R. C. The contribution of Hermann Kremer (1834–1903) to theological hermeneutic / R. C. Duncan. – [London], 1958. – 321 p.

332. Figal G. Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy / Figal G. – Albany : State University of New York Press, 2010. – 442 p.

333. Figal G. Freiräume: Phänomenologie und Hermeneutik / Figal G. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2017. – 305 s.

334. Floyd G. P. From Consciousness to Life / Floyd G. P. – Boston : Boston College, 2016. – 351 p.

335. Ford M. Gadamer's transformation of hermeneutics: from Dilthey to Heidegger / Ford M. – Saint Catharines : Brock University, Department of Philosophy, 2007. – 83 p.

336. Frisk H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch / Frisk H. – Heidelberg : Carl Winter-Universitätsverlag, 1960. – Bd. I–III. – 456 s.

337. Gadamer H.-G. Kleine Schriften / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1977. – Bd. 4. – S. 256–261.

338. Gadamer H.-G. Wege zu Plato / Gadamer H.-G. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2001. – 192 s.

339. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1990. – Bd. 1: Hermeneutik I. – Wahrheit und Methode. – 494 s.
340. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke / Gadamer H.-G. – Tübingen : [б. в.], 1993. – Bd. 2 : Hermeneutik II. – Wahrheit und Methode. Ergänzungen. – 533 s.
341. Gadamer H.-G. Text und Interpretation / Gadamer H.-G. // Deutsche-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle / Hrsg. Philippe Forget. – München : Wilhelm Fink Verlag, 1984. – S. 24–55.
342. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke / Gadamer H.-G. – Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. – Bd. 7 : Plato im Dialog. – 445 s.
343. Gelven M. A Commentary on Heidegger's Being and Time / Gelven M. A. – [Illinois] : Northern Illinois University Press, 1989. – 230 p.
344. Ginev D. Hermeneutic Realism. Reality Within Scientific Inquiry / Ginev D. – [б. м.] : Springer International Publishing, 2016. – 291 p.
345. Girdwood J.R.S. A hermeneutics of the ontology of time and technology / Girdwood J.R.S. – [Glasgow] : The University of Glasgow, 2010. – 161 p.
346. Gjesdal K. Herder's Hermeneutics. History, Poetry, Enlightenment / Gjesdal K. – [Cambridge] ; Cambridge University Press, 2017. – 231 p.
347. Goclenius R. Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiunter / Goclenius R. – Francofurti : [б. в.], 1613. – 1143 s.
348. Gray J. The Fabric Of Thought. Reason, Language and Experience in German Philosophy / Gray J. – Royal Holloway : University of London, 2016. – 357 p.
349. Grondin J. Einführung zu Gadamer / Grondin J. – Stuttgart : [б. в.], 2000. – 262 s.
350. Grondin J. Der Sinn für Hermeneutik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Grondin J. – Darmstadt : [б. в.], 1994. – 151 s.
351. Grondin J. Einführung in die philosophische Hermeneutik / Grondin J. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.

352. Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik / Grondin J. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. – 167 s.

353. Guttenplan S. Objects of Metaphor / Guttenplan S. – [6. м.] : Clarendon Press; Oxford University Press, 2005. – 305 p.

354. Harbeck-Pingel B. Formation der Bedeutungen: theologische Epistemologie / Harbeck-Pingel B. – Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2018. – 106 s.

355. Harder K. Stefan George reception – Heidegger and Gadamer / Harder K. – Adorno : The Ohio State University, 2005. – 129 p.

356. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes / Hegel G. W. F. – Paderborn : Voltmedia, 1988. – 649 s.

357. Heideggers Hermeneutik der Faktizität: die Grundbegriffe / Herausg Camilleri Sylvain. – Nordhausen : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018. – 225 s.

358. Heidegger M. Sein und Zeit / Heidegger M. – Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. – 445 s.

359. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1967. – 337 s.

360. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1997. – 30 s.

361. Heidegger M. Holzwege / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2003. – 380 s.

362. Heidegger M. Gesamtausgabe / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann GmbH, 2000. – Bd 7 : Vorträge und Aufsätze. – 298 s.

363. Heidegger M. Was ist Metaphisik? / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2007. – 55 s.

364. Heidegger M. Gesamtausgabe / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1988. – Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). – 116 s.

365. Heidegger M. Gesamtausgabe / Heidegger M. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989. – Bd 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). – 516 s.

366. Hermann C. Philosophische Grammatik / C. Hermann. – Leipzig : Friedrich Fleischer, 1858. – 428 s.

367. Hermann C. Philosophie der Geschichte / C. Hermann. – Leipzig : [6. B.], 1870. – 666 s.

368. Hermann C. Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte / C. Hermann. – Dresden : Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze, 1865. – 115 S.

369. Hermann C. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhange mit Logik, menschlicher Gestesbildung und Philosophie / C. Hermann. – Leipzig : Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1875. – 242 s.

370. Hermeneutic Phenomenology in Education. Method and Practice / Henriksson C., Friesen N., Saevi T. (eds.). – Rotterdam : Sense Publishers, 2012. – 216 p.

371. Hermeneutik Positionen Schleiermacher. Dilthey. Heidegger. Gadamer / Herausgegeben und eingeleitet von Hendrik Bitus. – Göttingen : [6. B.], 1982. – 155 s.

372. Hermeneutic Research: An Experiential Method / ed. Kidd, Sunnie D. – New York : Peter Lang Inc., International Academic Publisher, 2019. – XII. – 130 p.

373. Hermeneutik und Interpretationstheorie. – Paderborn : Verlag Ferdinand Schöningh, 2020. – 245 s.

374. Herrmann F. W. von. Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology / Herrmann F. W. von. – Toronto : University of Toronto Press, 2013. – 152 p.

375. Hofmann J. B. Etymologisches Wörterbuch des Griechischen / Hofmann J. B. – München : Verlag von R. Oldenbourg, 1950. – 542 s.

376. Holte C. W. The subjective element in the hermeneutics of Luther and Melancthon / Holte C. W. – Edinburgh : University of Edinburgh, 1969. – 332 p.

377. Humboldt W. von. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts / Humboldt W. von. // Humboldt W. von. Werke. – Berlin : [б. в.], 1848. – Vol. VI. – 630 s.

378. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 1. – 257 s.

379. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 2 (1). – 508 s.

380. Husserl E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik / Husserl E. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993. – Bd. 2 (2). – 244 s.

381. Husserl E. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte. Texte I / Husserl E. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.

382. Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte. Texte II / Husserl E. – Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.

383. Husserliana. – Dordrecht: Springer, 1993. – Bd. XXIX : Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. – 399 s.

384. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1973. – Bd. I : Cartesianische Meditationen. – 249 s.

385. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1976. – Bd. III.1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. – 476 s.

386. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1976. – Bd. III. 2 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Halbband. Ergänzende Texte (1912–1929). – 706 s.

387. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1952. – Bd. IV : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. – 426 s.

388. Husserliana. – Haag : Nijhoff, 1966. – Bd. X : A Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins. – 436 s.

389. Hölderlin F. Die Gedichte. Sämtliche Gedichte und Hyperion / Hölderlin F. –Frankfurt am Main und Leipzig : Insel Verlag, 1999. – 667 s.
390. Indurkha B. Metaphor and Cognition. An Interactionist Approach / Indurkha B. – Dordrecht : Springer. 1992. – 456 p.
391. Kahn Ch. The Art and Thought of Heraclitus / Kahn Ch.. – Cambridge : University Press, 1979. – 180 p.
392. Kant I. Kritik der reinen Vernunft / Kant I. // Werkausgabe : in 12 Bde. Frankfurt/M : [6. B.], 1980. – Bd. III. – 340 s.
393. Kerferd G. B. The Sophistic Movement / Kerferd G. B. – Cambridge : University Press, 1991. – 184 p.
394. Kim NamHo. Die menschliche Person und Hermeneutik: eine integrative Theorie / Kim NamHo. – Hamburg : Verlag Dr. Kovač, 2017. – 198 s.
395. Knowles M. Introducing metaphor / Knowles M., Moon R. – New York : Routledge, 2005. – 142 p.
396. Kockelmans J. J. Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences / Kockelmans J. J. – [6. M.] : Springer Netherlands, 1993. – Vol. 1. – 312 p.
397. Kockelmans J. J. Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences / Kockelmans J. J. – [6. M.] : Springer Netherlands, 2002. – Vol. 2. – 208 p.
398. Konersmann R. Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik / Konersmann R. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – 329 s.
399. Koreth E. Grundlagen der Hermeneutik / Koreth E. – Freiburg ; Basel ; Wien : [6. B.], 1969. – 166 s.
400. Kovecses Z. Metaphor. A Practical Introduction / Kovecses Z. – Second Edition. – Oxford : Oxford University Press, 2010. – 375 p.
401. Kramer M. Transmission and Construction. Gadamer and Benjamin on the Politics of Interpretation / Kramer M. – [6. M.] : McMaster University, 1997. – 120 p.

402. Kraus O. Franz Brentano – zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre / Kraus O. – München : C.H. Beck, 1919. – 171 s.

403. Kripke S. A. Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition / Kripke S.A. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1982. – 150 p.

404. Kurz G. Hermeneutische Künste: Die Praxis der Interpretation / Kurz G. – Stuttgart : J.B. Metzler, 2018. – 387 s.

405. Kusch M. Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer / M. Kusch. – Dordrecht : [б. в.], 1989. – 362 p.

406. Lafont C. The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy (Studies in Contemporary German Social Thought) / Lafont C. – Revised Edition. – [б. м.] : MIT Press, 2002. – 377 p.

407. Laplanche J. Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik / Laplanche J. // Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse / J. Laplanche. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1996. – S. 142–176.

408. Laplanche J. Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse / Laplanche J. – Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1996. – 222 s.

409. Leezenberg M. Contexts of Metaphor (Current Research in the Semantics Pragmatics Interface) / Leezenberg M. – Amsterdam; London ; New York ; Oxford : Elsevier, 2001. – 321 p.

410. Libère Pwongo Bope. Se comprendre historiquement: Enjeu herméneutique du rapport au texte et à la tradition. Gadamer versus Ricoeur / Libère Pwongo Bope. – Poitiers : Université de Poitiers, 2013. – 423 p.

411. Liddell H. G. Greek-English Lexicon / Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. – 9 Ed. – Clarendon : Press, Oxford, 1996. – 2441 p.

412. Lima M. J. Z. *A Conceptio de Filosofia na Hermeneutica de Gadamer: a Relatto Linguagem e Compreensio* / Lima M. J. Z. – [б. м.] : Universidade Federal do Ceará, 2009. – 122 p.

413. Majumdar S. *Wilhelm Dilthey's Conceptualization of Mental Life: The Unity of Consciousness* / Majumdar S. – [б. м.] : York University, 2019. – 178 p.

414. Marty A. *Ueber den Ursprung der Sprache* / Marty A. – Berlin : [б. в.], 1875. – 192 s.

415. Marty A. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* / Marty A. – Prague : [б. в.], 1908. – 345 s.

416. Meinong A. *Über Gegenstandstheorie : Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* / Herausgegeben von Meinong A. ; Mit Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien. – Leipzig : [б. в.], 1904. – S. 1–51.

417. Meinong A. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* / A. Meinong. – Leipzig : Verlag von Jochann Ambrosius Barth, 1915. – 760 s.

418. *Metaphor and Thought* / ed. A. Ortony. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – 678 p.

419. *Metaphor, problems and perspectives* / ed. Miall D. S. – [б. м.] : Humanities Press, 1982. – 172 p.

420. Morris Ch. W. *Signification and Significance* / Morris Ch. W. – New York, 1964. – [276 p.].

421. Mueller-Vollmer K. *Zu Hermeneutik, Literaturkritik und Sprachtheorie: gesammelte Vorträge, Beiträge und Essays* / Mueller-Vollmer K. – Berlin ; Bern ; Wien: Peter Lang, 2018. – 376 s.

422. Mörike E. *Sämtliche Gedichte* / Mörike E. – Frankfurt am Main und Leipzig : Insel Verlag, 2001. – 511 s.

423. Nixon J. *Hans-Georg Gadamer The Hermeneutical Imagination* / Nixon J. – [б. м.] : Springer International Publishing, 2017. – 72 p.

424. Ogden C. K. *The Meaning of Meaning* / Ogden C. K., Richards I. A. – New York : A Harvest Book, 1946. – 363 p.

425. Palmer R. E. *Hermeneutics interpretation theory* Gadamer H.-G. Heidegger M. Dilthey W. Schleiermacher F. Evanston / Palmer R. E. – [б. м.] : Northwestern University Press, 1988. – 283 p.

426. Pedersen C. *Interpretation of past texts: the application of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics to an understanding of history education* / Pedersen C. – [б. м.] : University of British Columbia, 2017. – 92 p.

427. Pepin J. *Hermeneutik* / Pepin J. // *Reallexikon für Antike und Christentum*. – Stuttgart : [б. в.], 1988. – Bd. 14. – 728 s.

428. *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic. Philosophical Essays in Honor of Thomas M. Seebohm* / ed. O. K. Wiegand [and other]. – [б. м.] : Springer, 2000. – 351 p.

429. Plato. *Platonis Opera* : Vol. I–V / ed. John Burnet. – [б. м.] : Oxford University Press, 1899–1906; 1952–1954.

430. Ploetz K. von. «Hermeneutik»: die Verbindung zwischen Psychologie und Philosophie / Ploetz K. von. – Leipzig ; Frankfurt am Main : Deutsche National bibliothek, 2019. – 321 s.

431. Pokorny J. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch: Band I–III* / Pokorny J. – Bern und München : Francke Verlag, 1959. – 1183 s.

432. Priesemuth F. *Grund und Grenze des Verstehens: Theologie und Hermeneutik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher* / Priesemuth F. – Berlin ; Boston: De Gruyter, 2020. – 166 s.

433. Punter D. *Metaphor* / Punter D. – New York : Routledge. 2007. – 158 p.

434. Pöggeler O. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* / Pöggeler O. – München : Alber ; Freiburg i. Br, 1983. – 448 s.

435. Quine W.V.O. From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays / Quine W.V.O. – Second ed., revised. – Cambridge, Mass : Harvard University Press, 2003. – 184 p.

436. Rusterholz P. Hermeneutische Modelle / Rusterholz P. // H. L. Arnold, H. Detering (Hg.) Grundzüge der Literaturwissenschaft / H. L. Arnold, H. Detering. (Hg.). – München : Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – S. 101–136.

437. Rusterholz P. Zum Verhältnis von Hermeneutik und neueren antihermeneutischen Strömungen / Rusterholz P. // H. L. Arnold, H. Detering (Hg.) Grundzüge der Literaturwissenschaft / H. L. Arnold, H. Detering (Hg.). – München : Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 2001. – S. 157–178.

438. Schleiermacher F. Abteilung III: Zur Philosophie / Schleiermacher F. – Berlin : [6. B.], 1843. – Bd. 9 : 1835–1862. – 816 p.

439. Schleiermacher F. Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament / F. Schleiermacher. – Berlin: G. Reimer, 1838. – 389 s.

440. Schleiermacher F. Hermeneutics and Criticism / Schleiermacher F. – Cambridge : University Press, 1998. – 284 p.

441. Schiappa E. Protagoras and Logos / Schiappa E. – S. Carol : [6. B.], 2003. – 230 p.

442. Schneiders W. Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert / Schneiders W. – München : Beck, 1998. – 216 s.

443. Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions / ed. M. Staudigl. – [6. M.] : Springer Netherlands, 2014. – 281 p.

444. Schützeichel R. Althochdeutsches Wörterbuch / Schützeichel R. – 7 Auflage. – Berlin : [6. B.], 2006. – 312 s.

445. Sousa Rui de. Martin Heidegger's Interpretation of Ancient Greek Aletheia and the Philological response to it / Sousa Rui de. – Montreal : McGill University, 2000. – 205 p.

446. Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens / Steinthal H. – Berlin : [б. в.], 1851. – 327 s.

447. Steinthal H. Abriss der Sprachwissenschaft / Steinthal H. – Berlin : [б. в.], 1871. – Vol. I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. – 362 s.

448. Stern J. Metaphor in Context / Stern J. – [б. м.] : The MIT Press, 2000. – 385 p.

449. Stern J. Metaphor, semantics, and context / Stern J. // The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought / ed. R. W. Gibbs, Jr. – [б. м.] : Cambridge University Press, 2008. – P. 362–279.

450. Stern R. Hegel and the Phenomenology of Spirit / Stern R. – London : New York : Routledge Philosophy Guide Book, 2002. – 234 p.

451. Surrency S. F. A Gadamerian Analysis of Roman Catholic Hermeneutics / Surrency S. F. – [б. м.] : University of South Florida, 2015. – 241 p.

452. The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher. – [б. м.] : Cambridge University Press, 2006. – 317 p.

453. The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology / ed. B. Babich & D. Ginev. – [б. м.] : Springer International Publishing. 2014. – 398 p.

454. The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur / ed. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. – Albany : SUNY Press, 1990. – P. 69– 93.

455. Thiselton A. C. Thiselton on hermeneutics. The collected works and new essays of Anthony Thiselton / Thiselton A. C. ; ed. John R.Hinnells. – Routledge. 2006. – 1278 p.

456. Torell A. Historik and Hermeneutics: The Heidelberg Lectures / Torell A. – [б. м.] ; [б. в.], 2013. – 25 p.

457. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie / Herausgegeben von A. Meinong. – Leipzig : Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904. – 328 s.

458. Voskresenskaya V. Figures de la temporalité dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer / Voskresenskaya V. – [б. м.] : Université de Montpellier, 2018. – 342 p.

459. Wainwright M. *Toward a Sociobiological Hermeneutic. Darwinian Essays on Literature* / Wainwright M. – [London] : Palgrave Macmillan US, 2012. – 240 p.

460. White D.A. *Logic and ontology in Heidegger* / David A. White. – Columbus: Ohio University Press, 1985. – 245 p.

461. Wilson A. P. *Hermeneutics and moral imagination: the implications of Gadamer's truth and method for Christian ethics* / Wilson A. P. – [б. м.] : Durham University, 2007. – 284 p.

462. Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus* / Wittgenstein L. // *Werkausgabe in 8 Bänden* / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 7–85.

463. Wittgenstein L. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* / Wittgenstein L. // *Werkausgabe in 8 Bänden* / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 5–215.

464. Wittgenstein L. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* / Wittgenstein L. // *Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden* / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 2. – S. 217–346.

465. Wittgenstein L. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* / Wittgenstein L. // *Werkausgabe in 8 Bänden* / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 3. – 266 s.

466. Wittgenstein L. *Bemerkungen über die Farben* / Wittgenstein L. // *Werkausgabe in 8 Bänden* / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 8. – S. 7–112.

467. Wittgenstein L. *Vermischte Bemerkungen* / Wittgenstein L. // *Werkausgabe in 8 Bänden* / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 8. – S. 445–573.

468. Wittgenstein L. *Philosophische Bemerkungen* / Wittgenstein L. // *Werkausgabe in 8 Bänden* / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 2. – 319 s.

469. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 6. – 446 s.

470. Wittgenstein L. Das Braune Buch / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 5. – S. 117–282.

471. Wittgenstein L. Das Blaue Buch / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 5. – S. 7–116.

472. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 225–580.

473. Wittgenstein L. Tagebücher 1914–1916 / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 1. – S. 87–223.

474. Wittgenstein L. Über Gewißheit. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 8. – 113–257.

475. Wittgenstein L. Philosophische Grammatik. Herausgegeben von R. Rhees / Wittgenstein L. // Werkausgabe in 8 Bänden / Wittgenstein L. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – Bd. 4. – 491 s.

476. Wittgenstein L. Philosophical Grammar. Part 1–2 / Wittgenstein L. ; ed. by R. Rhees ; Transl. by A. Kenny. – Los Angeles : University of California Press, 1971. – 495 p.

477. Ξηροπαΐδης, Γιώργος. Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας / Ξηροπαΐδης, Γιώργος. – [β. μ.], Εκδοσεις Κριτική, 1995. – 202 σ.

478. Zabala S. The Remains of Being. Hermeneutic Ontology After Metaphysics / Zabala S. – [β. μ.] : Columbia University Press, 2009. – 178 p.

479. Zhang W. Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers. A Hermeneutics of Cross-cultural Understanding / Zhang W. – [б. м.] : State University of New York Press, 2006. – 127 p.

480. Zimmerman M. Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and art / Michael E. Zimmerman. – Bloomington: Indiana University Press, 1990. – 186 p.

ДОДАТКИ

НАУКОВІ ПРАЦІ, В ЯКИХ ОПУБЛІКОВАНІ ОСНОВНІ НАУКОВІ РЕЗУЛЬТАТИ ДИСЕРТАЦІЇ

Одноосібні монографії:

1. Дубініна В. О. Формування герменевтичної парадигми в німецькій філософії XIX–XX ст. : монографія / В. О. Дубініна. – Харків: ФОП Панов А. М., 2020. – 360 с. (друк. арк. 18,3).

Статті Web of science:

1. Dubinina V. The Art of Understanding and Testing Cosmological Models = Мистецтво розуміння та випробування космологічних моделей / Dubinina V. // Academic Journal International Society of Philosophy and Cosmology. – 2020. – Vol. 24. – P. 83–90.

2. Dubinina V., Tsybulco O. Hermeneutics as the Methodology of interpretation of Languages and texts of Extraterrestrial Intelligence = Герменевтика як методологія інтерпретації мови і текстів позаземного інтелекту / Dubinina V., Tsybulco O. // Academic Journal International Society of Philosophy and Cosmology. – 2019. – Vol. 22. – P. 101–108. (Доля участі Дубініної В. О. 70 процентів: методологія, збір та аналіз інформаційної та філософської літератури).

Публікації у наукових фахових виданнях України з філософських наук:

1. Дубініна В. О. Проект універсальної герменевтики Ф. Аста // Гілея: Науковий вісник. – 2017. – Вип. 127 (12). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 161–164.

2. Дубініна В. О. Герменевтичний підхід у розгляді ідеї університету як соціокультурного явища в історії філософії = The hermeneutic approach in considering the idea of the university as a socio-cultural phenomenon in the history of philosophy = / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2018. – Вип. 1 (8). – С. 120–129.

3. Дубініна В. О. Герменевтичний проект В. Дільтея / В. О. Дубініна // Вісник Львівського університету. Серія: філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 16. – С. 31–36.

4. Дубініна В. О. Розуміння як інтенціональна структура: розвиток герменевтики Ф. Brentano / В. О. Дубініна // Схід. – 2018. – Вип. 5 (157). – С. 5–8.

5. Дубініна В. О. Герменевтика Г.-Г. Гадамера як універсальна філософія розуміння / В. О. Дубініна // Схід. – 2019. – Вип. 1 (159). – С. 5–9.

6. Дубініна В. О. Прикладний поворот філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Versus: науково-теоретичний часопис. – 2018. – Вип. 1–2 (11–12). – С. 37–41.

7. Дубініна В. О. Обрії герменевтичного дискурсу: до методологічних засад філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Грані: Науково-теоретичний альманах. – 2019. – Вип. 5. – С. 57–65.

8. Дубініна В. О. Основні концептуальні схеми філософської герменевтики і їх відображення у філософській критиці. Критична реконструкція К.-О. Апеля / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2019. – Вип. 148 (9). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 65–68.

9. Дубініна В. О. Концепція філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2017. – Вип. 149 (10). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 34–37.

10. Дубініна В. О. Феноменологічні традиції і герменевтика самої свідомості Е. Гуссерля / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного

університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2019. – Вип. 1 (9). – С. 74–82.

11. Дубініна В. О. Гайдеггер: аналітика Dasein як герменевтичний дискурс / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2020. – Вип. 153 (2). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 264–267.

12. Дубініна В. О. Структура герменевтичного досвіду / В. О. Дубініна // Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2020. – Вип. 3 (23). – С. 57–63.

13. Дубініна В. О. Історичні трансформації герменевтики М. Гайдеггера / В. О. Дубініна // Освітній дискурс. – 2020. – Вип. 21 (3). – С. 31–41.

14. Дубініна В. О. Між психологією, феноменологією, логікою та метафізикою, філософський доробок Алексіуса Майнонга / В. О. Дубініна // Схід. – 2020. – Вип. 3 (167). – С. 11–15.

**Публікації у наукових періодичних виданнях інших держав,
які включені до міжнародних наукометричних баз:**

1. Дубініна В. О. Філософія мови В. фон Гумбольдта і формування німецької герменевтики XIX ст. = Philosophy of language V. von Humboldt and formation of german hermeneutic of the XIX century / В. О. Дубініна // European humanities studies: State and Society. – 2018. – № 1 (2). – P. 15–26.

2. Дубініна В. О. Методологія філософської герменевтики в соціальних науках = Methodology of philosophical hermeneutics in the social sciences / В. О. Дубініна // Science Review. – 2019. – 2 (19). – Warsaw. – P. 25–31.

3. Дубініна В. О. Герменевтика. Метафори / В. О. Дубініна // International journal of innovative technologies in social science. – 2020. – 3 (24). – С. 19–23.

4. Дубініна В. О. Герменевтика Х.-Г. Гадамера як філософія мови / В. О. Дубініна // Web of Scholar. – 2020. – 5 (47). – С. 60–64.

5. Дубініна В. О. Герменевтична інтерпретація як порядок дискурсу / В. О. Дубініна // *International journal of innovative technologies in social science*. – 2020. – 4 (25). – С. 3–7.

6. Дубініна В. О. The «House of being» Martin Heideggers Hermeneutic project (A Critical Analysis) = «Будинок буття» Мартін Хайдеггерс Герменевтичний проект (Критичний аналіз) / В. О. Дубініна // *Evropska Veda: Vedecky casopis. European science*. – 2020. – № 1. – С. 128–135.

**Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації,
міжнародні науково-практичні конференції:**

1. Dubinina V. The role of hermeneutics in modern philosophical anthropology = Вплив герменевтики на сучасну філософську антропологію / Dubinina V. // *Problems and perspectives in European education development : Proceeding of international scientific and practical conference, (Prague, Czech Republic, 21–24 of November 2017, Prague Institute for Qualification Enhancement)*. – Prague, 2017. – P.38-39.

2. Дубініна В. О. Роль філософської герменевтики в практичній діяльності лікаря / В. О. Дубініна // *Forming of modern educational environment: benefits. Risks. Implementation mechanisms : International scientific-practical conference, (September 29, 2017)*. – Tbilisi, 2017. – P. 151–152.

3. Дубініна В. О. Роль філософії Х.-Г. Гадамера в становленні герменевтики / В. О. Дубініна // *Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій : Всеукр. наук. конф., присвячена 100-річчю Дніпровського нац. ун-ту імені Олеся Гончара*. – Дніпро, 2018. – С. 167–168.

4. Дубініна В. О. Актуалізація герменевтики та філософська герменевтика Х.-Г. Гадамера / Дубініна В. О. // *Пріоритети сучасних наук в трансформаційних умовах : Міжнар. наук.-практ. конф., (24.11.2018)*. – Львів, 2018. – С. 11–12.

5. Дубініна В. О. Філософське обґрунтування проблем герменевтики / В. О. Дубініна // Освіта і наука у мінливому світі: проблеми та перспективи розвитку : Міжнар. наук.-практ. конф., (30.03.2019). – Дніпро, 2019. – С. 280–281.

6. Дубініна В. О. Загальні принципи та категоріальний апарат філософської герменевтики / В. О. Дубініна // Міжкультурна комунікація і глобалізаційні процеси у соціологічному вимірі : Міжнар. наук.-практ. конф., (12.04.2019). – Маріуполь, 2019. – С. 16–18.

7. Дубініна В. О. Формування герменевтичної проблематики у царині класичної філології / В. О. Дубініна // Передові освітні практики: Україна, Європа, Світ : Міжнар. наук.-практ. конф., (16.10.2019). – Київ, 2019. – С. 287–288.

8. Дубініна В. О. Логіка прикладного застосування елементів філософської герменевтики у контексті соціального досвіду / В. О. Дубініна // Scientific research priorities: theoretical and practical value : Proceedings of the IV International scientific and practical conference, (Nowy Sącz, Poland, 26th – 30th of November 2019, Wyższa Szkoła Biznesu). Nowy Sącz : National-Louis University, 2019. С. 64–65.

9. Дубініна В. О. Філософська герменевтика та наукове пізнання в контексті соціокультурних процесів / В. О. Дубініна // Суспільні науки та сучасність: актуальні питання: Міжнар. наук.-практ. конф., (17–18 квіт. 2020, Класичний приват. ун-т). – Запоріжжя, 2020. – С. 6–9.

10. Дубініна В. О. Феноменологічний метод Е. Гуссерля / В. О. Дубініна // Science, society, education: topical issues and development prospects : The 6 th International scientific and practical conference, (May 10–12, 2020). – Kharkiv, 2020. – С. 885–887.

Наукові праці, які додатково відображають результати дисертації:

1. Дубініна В. О. Феномен человека в контексте глобализационных преобразований / В. О. Дубініна // Гілея: Науковий вісник. – 2015. – Вип. 102 (11). – Ч. 2. Філософські науки. – С. 176–179.

2. Дубініна В. О. Феномен людини на сучасному етапі глобалізації України / В. О. Дубініна // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2016. – Вип. 148. – С. 91–100.