

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

---

Герменевтика II

# ІСТИНА І МЕТОД

*ДОПОВНЕННЯ  
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької  
*Миколи Кушніра*

Київ  
«Юніверс» — 2000

## 21. ЛОГІКА ЧИ РИТОРИКА?

Ще раз до ранньої історії герменевтики  
1976 рік

Своєю статтею «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik» («Дослідження ранньої історії герменевтики») <sup>63</sup> Г.-Е. Гассо Єгер збагатив наші знання ранньої історії герменевтики цілим новим розділом. Уже давно було відомо, що слово «герменевтика» подибується вперше у роботі Йог. Конрада Даннгауера, і принаймні з Дільтея було також зрозуміло, що герменевтика має певну гуманістичну передісторію. Однак картина відрізняється власною оцінкою Даннгауера, яку пропонує Єгер. Спочатку Єгер показує, що Даннгауер вже з років юності дотримувався програми логіки викладення і вже в 1629 році запровадив для цього слово «герменевтика». Єгер, всупереч Дільтею, хотів надалі вбачати в цій герменевтиці не теологічний — та й до того ж дійсно мізерний — попередній етап гуманістичного руху, а, власне, витвір гуманістичного руху, який спочатку не мав нічого спільного з суперечками про засади Письма, які точилися між Лютером і папістами. Дільтей, звичайно, показав нам, що ці суперечки привели до першого формулювання герменевтичних основ протестантської екзегези Біблії, яка знайшла своє документування в «Іллірикусі» Флація. А. Г. Єгер прагнув розкрити теологічний бік проблеми стільки, скільки це можливо.

Власне, його інтерес полягав у тому, щоб показати «герменевтику» як науково-теоретичну концепцію XVII століття, яку було викладено в «*Idea boni interpretis*» (1630) Даннгауера.

Понятійно-історичне дослідження Єгера, яке ґрунтується на глибокій вченості, вдається до етимологічних визначень, і, зрештою, етимологічна постановка питання настільки опановує геть його статті, що він цілком нехтує теологічною спірною літературою щодо викладення Біблії, яку тлумачив Дільтей <sup>64</sup>. Саме виникнення «*Hermeneutica*» у Даннгауера, як показує Єгер, не без передісторії. Однак науково-теоретич-

<sup>63</sup> Archiv für Begriffsgeschichte, XVIII/1, S. 35 — 84. Посилання на сторінки у тексті даються за цією статтею.

<sup>64</sup> Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der alten protestantischen Hermeneutik [1860] («Герменевтична система Шляйєрмахера у суперечці зі старою протестантською герменевтикою»), у: Gesammelte Schriften, XIV/2, 595 — 787;

не обґрунтування нової дисципліни — *oikonomia*, як каже Даннґауер,— це його власна робота.

Те, як подає Єгер Даннґауера (47 — 59), робить зрозумілим як його науково-теоретичну концепцію, так і поійменування — *герменевтика*. Для самого себе він знову відкрив аристотелівський органон і від цього відкриття веде відлік усього свого духовного існування. Це, очевидно, повернення до істинного Арістотеля, яке робить його невразливим для рамістичної логіки (60) й дозволяє йому знайти підтвердження в альторферському аристотелізмі. Даннґауер поряд з викладеною в *peri hermeneias* Арістотеля логікою висловлювання ставить *hermeneutica generalis*, як «нове місто» (50). Цим постановка теми аристотелівського органону поширюється на інтерпретацію мовлення й письма інших.

Єгер вказує на те, що Даннґауер приєднується цим до новішого вчення аналітики, яке панувало тоді над тодішнім аристотелізмом і відоме як *methodus resolutiva* (51 f.). Про це від Єгера ще буде дечого навчитися, коли він запропонує свою оголошену велику роботу. Скільки я розумію, цей *methodus* — це вільне подальше формування пізньоантичного синкретизму аристотелівської логіки і платонівської діалектики, для якого в самого Арістотеля подибуються тільки мізерні викладення: Арістотель знай відкрито посилається на геометричне поняття *analysein*, як, скажімо, коли розробляє методіку завершення й посилки для логічної теми, так і дії в процесі практичного обдумування (знаходження засобів для мети). Це не повинне закриватися посиланням Єгера на неоплатонівське використання аналітики як шляху до цих принципів (52). Опертя на цю аналітику стає тепер для програми герменевтики Даннґауера визначальним. У аристотелівському творі *peri hermeneias* Даннґауер, очевидно, насправді вбачав процес синтезу (складання мовлення з його частин). Герменевтику, як аналітичну річ, він ставить на бік цієї синтетичної логіки висловлювання. Це розширення аристотелівської аналітики має тепер важливий наслідок. Як ото формальне заключне вчення забезпечує іманентну послідовність, а не предметну правильність, так і герменевтика у Даннґауера воліє встановлювати правильний смисл висловлювання, а не смисл правильного висловлювання. Адже вона не прагне до його виведення з принципів. Тут Даннґауер дуже радикальний, і Єгер показує, що цим він дотримується попереднішого середньовічного вчення розрізнення *sensus* і *sententia* (56). Інші, на відміну від цього, визнавали в герменевтиці власний, хай навіть непрямий і підпорядкований, шлях до пізнання істини. Відверто такою була позиція ще Кеккерманна (1614 рік), який через це прямо говорив про *clavis intelligentiae* (71 f.).

Хоч хай там як, а в будь-якому випадку Даннґауер виступає за поєднання *hermeneutica* й *analytica*, інакше кажучи, за включення герменевтики до логіки (61).

Це ілюструє ще й етимологічне дослідження виникнення слова *hermeneia* в епоху гуманізму, яке додає Єгер (65 — 73). Передісторія систематичної номенклатури Даннгауера стає чіткішою. Звідси також можна дізнатись багато чого повчального. Мені там особливо цікавою видавалась роль, яку відіграє Аммоніос Гермьє. В аристотелівському творі *peri hermeneias* він вбачає первісне оформлення думки в слова; це означає не тільки переклад з однієї мови іншою або незрозумілого виразу чіткішим, але й мовну артикуляцію думки взагалі (64 f.). Всупереч поси- ланню на герменевтичну «душу» в кінці статті Єгера (81 f.) видається, що цей мотив у самого Даннгауера не відіграє ніякої ролі взагалі.

Наскільки виважене це представлення Даннгауєрової ідеї герменевтики, настільки односторонньою видається мені перспектива, якої до- тримується Єгер. Якщо, власне, окинути поглядом ціле етимологічного матеріалу, що його залучає вчений автор, і, зокрема, античне походжен- ня слова, то в жодному разі не побачиш посилення на логіку й теорію науки. Поле відповідності слова сягає скоріше в сферу риторики. Оскільки це не відповідає наміру автора, то припустимо спеціально підняти цей бік предмета на запропонованому ним матеріалі. Тут це спочатку відоме походження слова в платонівському «*Epinomis*» (84 Anm. 160). На підставі паралельного положення щодо мантики не можна сумніва- тися в тому, що тут ідеться про справжнє вживання в мові. Слово має на увазі спілкування з богами, яке не таке просте, аби воно могло вда- ватися для глумачення їхніх натяків без мистецтва. Я не знаю, чому ав- тор не любить це місце. Адже ніхто не стверджує, що це в очах Плато- на було благородним мистецтвом. Однак це не відіграє тут ніякої ролі. Те, що тут ідеться про таке саме завдання, яке стояло й перед визнаною Єгером герменевтикою, а також і про відкинуте ним нове — наблизити незрозуміле до розуміння (основна ситуація перекладацької служби), не слід випускати з поля зору.

Я також ніяк не можу зрозуміти, чому автор там дистанціюється від зв'язку цього слова з богом Гермесом. Я не можу до решти поділити по- чуття тріумфу, яким повниться автор з того приводу, що виведення сло- ва «герменевтика» від слова «Гермес» сучасним мовознавством викри- то як фікція, і натомість ми не знаємо, що означає це слово етимо- логічно (84 Anm. 160). Я беру це до уваги й не почувуюся надто вже збентеженим, бачучи, як розуміли це слово Августин і відверто вся тра- диція. Посилання на пана Бенвеністе (41 Anm. 17 a) нічого тут змінити не може. Свідчення традиції важить багато — звісно, не як мовознав- чий аргумент, але як дійсне посилення на те, як широко і як універсаль- но має бачитися і бачиться герменевтичний феномен: як «нунцій для всього, що подумали».

Новим внеском став для мене доказ в одній цитаті з дигестів «*Corpus juris civilis*». Там мається на увазі мистецтво порозуміння, яке властиве професії маклера й веде до порозуміння стосовно ціни, про яку домо- вляються контрагенти. Тут тепер перевершує все повчальне те, що Єгер

цитує з французького гуманіста Антуана Конта (38 f.). З цієї цитати випливає, що особливе мистецтво тлумачення, яке зустрічається в маклерській службі, французьким гуманістом розуміється вже в загальнішому смислі. Він каже тут, що оплата за такі послуги не завжди настільки сумнівний зиск, як за маклерські послуги. Отже, в найширшому розумінні, йдеться про службу тлумачення й посередницьку службу. Однак функція такого тлумачення, як показує аналогія з маклером, не обмежується технічно-мовним перекладом, а також простим з'ясуванням темних місць, але постає як усеохопна допомога в порозумінні, яка забезпечує посередництво між інтересами сторін (*voluntatum contrahentium*). Отже, достоту так, як у відповідному місці «Епіноміса», йдеться і тут про загальну посередницьку діяльність, яка значно ширше зустрічається в практичному житті, ніж у взаємозв'язку з наукою. (Звичайно, щодо таких застосувань слова йдеться лише про практичне мистецтво сприяння порозумінню і аж ніяк не про логічний аналіз правил такого мистецтва.)

І все ж таки вже це застосування мови, як у часи античності, так і свого гуманістичного відродження недвозначно вказує на сферу риторики, а не на сферу логіки. Це видається мені точкою, у якій я чекаю від вченого автора ще й інших висновків, ніж ті, які він дав у своїй статті. Те, що він робить темою, не охоплює, як мені видається, всього обсягу того, що приготувала гуманістична традиція. Загальний зворот *res publica litteraria*, до якого він постійно вдається, якраз не може пояснити різниці між риторикою й логікою. То, Даннгауер віддає перевагу логіці під впливом Забарелли (74)? Чи особливо дієвих французьких гуманістичних (та антирамістських) логіків у Стразбурзі?

Вкрай цікаво, що вже Даннгауер задля з'ясування значення герменевтики вказує на поширення друкарського мистецтва. Не підлягає сумніву, що друкарське мистецтво принципово змінило життя мовної комунікації. Звичка читання про себе, пов'язана, зокрема, з реформаторським пафосом загального жрецтва, — це нова ситуація, за якої стає необхідним нове дисципліноване керівництво. Відтоді як мовлене слово або слово, зачитане знавцем, більше не домінує над процесом комунікації, значно збільшилась відстань між знаками письма, які постають як відбитки смисла тексту, й цілеспрямованим смислом. Тут криються зовсім нові проблеми, які стосуються не тільки кола завдань розуміння й викладення, але також і мистецтва самого писання. У будь-якому випадку можна зрозуміти, що саме тут слід шукати істинне походження герменевтики. Цьому відповідає не лише науково-теоретичний варіант, який пропонує Даннгауер. Сам Меланхтон став хрещеним батьком повернення риторики до мистецтва викладення<sup>65</sup>.

Флація, на якого посилається Дільтей, також не можна так легко, як

<sup>65</sup> Я показав це якраз у доповіді перед Товариством Юнгуса: «Rhetorik und Hermeneutik» («Риторика і герменевтика»), 1976 [див. вище, S. 276 ff.].

це робить Єгер (38), відкинути як представника спірної літератури теологів. «Slavis» Флація хоча й перебуває на службі його теологічних устремлень, однак їхня основа в загальному розумінні цілком і повністю філолого-гуманістична. Флацій прагне довести, що Святе Письмо може бути цілком зрозумілим — як будь-який інший текст. У цьому відношенні він, як справді великий гебраїст і філолог, захищає заклик Лютера *sacra scriptura sui ipsius interpretes* від тридентійської полеміки, яка стверджувала безумовну необхідність традиції вчення церкви. Тут не підходяще місце, аби зупинитися на запитанні, до якої міри виконав Флацій свій намір, або краще — чи керують ним у його аргументації зрозумілості Біблії невинуваті догматичні попередні поняття і чи це дійсно недолік, як це заявляв ще Дільтей. Його вчення про «скопус», що лежить в основі будь-якого інтерпретаційного зусилля, насправді видається мені тісно пов'язаним з теологією пояснення Лютера, тож, зрештою, нове герменевтичне усвідомлення — це невіддільне від релігійного смислу зусилля щодо читання Святого Письма<sup>66</sup>. Однак хіба це цілком відповідним чином не чинне для традиції гуманізму і його ідеалу *Imitatio*? Нормативний і канонічний смисл тексту, що підлягає інтерпретації, видається мені — як при викладенні Закону — визначальним моментом усього зусилля викладення. По собі це зовсім не означає обмеження герменевтичної претензії на те, щоб важкий для розуміння текст наблизити до розуміння.

Флацій у своїй аргументації був такий обережний, що зберіг право прочитання Біблії за *periti*. Це гуманістична спадщина. Однак це нічого не змінює в тому, що, врешті, претензія Реформації на те, аби все ж зробити кожного читачем Святого Письма, стала тим, що лежить в основі розгортання герменевтики. (Юридична герменевтика, на відміну від цього, завжди залишалась тільки професійною дисципліною.) Саме це чітко висвітлює сусідство риторики. Сама вона також скорше предмет фахівців. Навіть якщо мистецтво мовлення обслуговується особливими засобами цього мистецтва, яких можна навчитися, в основі воно залишається природною здатністю людини, достоту так, як і мистецтво розуміння. Мовне вживання слова «герменевтика», як і в риториці, підтверджує це. У XVIII та ще і в XIX сторіччі про когось, хто володів мистецтвом розуміння й підходу до інших, наприклад — про духівника, казали, що він має у своєму розпорядженні «герменевтику», і тут малось на увазі мистецтво розуміти інших людей і самому бути для них зрозумілим<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Див. процитоване у попередній виносці дослідження.

<sup>67</sup> Авт., *Ges. Werke*, Bd. 1, S. 312 ff. Там слід додати: Йоганн Петер Гебель пише своєму другу Гітцігу (листопад 1804 року): «Гофрат Фольц, який мав і використовував найкращу з усіх герменевтик для розуміння людських слабостей і людського викладення...» (*Briefe der Jahre 1784 — 1809. Der Gesamtausgabe Erster Band. Hrg. u. erl. v. W. Zentner, Karlsruhe 1957, S. 230*). — І в прозових творах Зойме повторюються вирази в цьому значенні. (Адже Зойме вивчав у Лейпцигу теологію в Мора.)

Тут вчений автор говорить як переконаний захисник *Respublica literaria universalis*, про розпад якої він жалкує з Шопенгауером (40 Anm. 16). Цей розпад, який як він бачить, припадає, напевне, на XVIII сторіччя, він робить відповідальним і за те, що зображена ним гуманістична герменевтика була швидко придушена голим раціоналізмом (та — як слід було б додати — пієтистично теологічними протитенденціями). Тож його статтю пронизує полемічний тон. Він прагне затаврувати всю романтичну традицію гуманітарних наук від Дільтея до сучасної герменевтики, однак передовсім її новітній розвиток у «напрямку Гайдеггера і Бультмана» (35).

Автор відверто прискіпливо фіксує свій погляд на понятті «конструктивної герменевтики», яке він сам створив і яке він просто-таки в смішний спосіб зводить із поняттям тлумачного акту Гуссерля (83 f.). Проти цього вчення Гуссерля насправді існують заперечення, які мали б виходити найперше з онтологічної критики Гайдеггером упереджень Гуссерля. Яке це має відношення до «конструктивної герменевтики»? І що має означати «конструктивна герменевтика»? Розмірковування про силу вираження мови не мають анічогісінько спільного з формулюванням Гайдеггера «Мова говорить». Те, що Гайдеггер має на увазі під провокаційним формулюванням, — це попередня наявність мови для кожного окремого говорячого. Так у певному розумінні можна сказати, — однак, звичайно, не в розумінні, припущеному автором, — що мова має для мислення певну, щоправда обмежену, заданість. Розумний сенс того, що «мова говорить», містить, як мені видається, неоплатонівський момент, що одне слово, яке, однак, насправді є словом думки, артикулюється в словах і в мовленні. Автор торкається цього мотиву в кінці своєї статті, коли цитує *psyche* Плотіна (82), але не дістає від цього жодного зиску. Як мені видається, я показав, що це вчення може апелювати як до Августина, так і до Ніколауса фон Кюса<sup>68</sup>. Роль, яку відіграє пієтизм для «психологізації» викладення, може тоді бути вирішальною поєднуючою ланкою між гуманістично-риторичною спадщиною і романтичною теорією (А. Г. Франке, Рамбах). Єгер про неї не згадує взагалі.

Здається, певне задоволення приносить те, що нова герменевтика традицій не має. Хоч хай там як, а в будь-якому випадку він може посилатися на Дільтея й на розроблену з учення Гайдеггера постановку питання філософської герменевтики тільки в різному розумінні. Дільтей спробував показати ту традицію теологічної герменевтики, яку представляє Шляйєрмахер і яку характеризує історичний метод післяромантичної ери. Доромантична передісторія справді залишається скорше передісторією, ніж історією. Тільки з поширенням теологічного й філологічного вчень про викладення на ідею загального історичного методологічного вчення народжується «новітня герменевтика» за Єгером.

На відміну від цього поворот герменевтичної теорії, започаткований

<sup>68</sup> Див.: Ges. Werke, Bd. 1, 424 ff.

критикою Гайдеггером ідеалізму свідомості, має дуже давню історію. Тут ми знаходимо поєднання герменевтичної проблеми з традицією практичної філософії від часів Арістотеля, чому сприяли Й. Ріттер і я. Його неможливо так просто здихатися, й одному Богу відомо, чому при «поясненні» й «розумінні» Єгер втрачає самовладу. Це по максимальному рахунку — аналітичні процедури, які не мають нічогосінько спільного з ірраціональним авантюризмом. Вони відповідають скорше класичній традиції риторики, а зі статті Єгера, заслуга якої для мене полягає в тому, що вона підштовхнула мене до вивчення Даннгауера, я знаю, що арістотелівська логіка як аналітика в розумінні *Methodus resolutiva* — це також інша можлива орієнтація для формування герменевтичної теорії. Більше, звичайно, ніж оте «також», взяти з Єгерової вченої статті я не можу. Чому логічний арістотелізм Даннгауера в рамках *Respublica litteraria* має посідати переважне місце у відношенні до Флация і теологічної герменевтики, я не знаю.

Те, що так звана «новітня герменевтика», за Єгером, — це часто посправжньому вимучена картина, визнають охоче. Її тези й тенденції в розумінні іноді спотворюються до карикатурного. Однак що, власне, сам Єгер має на увазі під своєю новітньою герменевтикою, з якою бореться? Це звучить у нього, наче ірраціоналістична чудо-зброя. Що має він на увазі під «поясненням»? Якби під цим він мав на увазі Шляйєрмахерову, отже — Дільтеєву психологізацію інтерпретації, то я міг би з ним погодитись. Проте зі щедрої відстані, яку він сприймає як член *Respublica litteraria universalis*, як він ото себе видає, узагальнення ідеалістично-герменевтичної традиції Дільтея і Е. Бетті сходиться для нього з Гайдеггером і його власною статтею в одно (35). Методологія гуманітарних наук і філософська рефлексія, яка розкриває межі всієї методики, важать для нього однаково багато. Як це розуміти? Що всі вони несповна розуму?

Я бачу тільки один шлях, аби з'ясувати собі, що може матись на увазі під такою сумішню дивергентного і як її можна правдиво пояснити. Він відкривається у вихідній точці *querelle des anciens et des modernes*, яку свого часу вибрав як орієнтир уже Лео Штраусс у своїй ранній книзі про Спінозу<sup>69</sup>. Штраусс чітко при цьому вибрав *anciens*. Між тим було висвітлено насамперед з романтичної сторони значення цієї *querelle* для виникнення історичної свідомості (див. зініційоване Г. Р. Яуссом нове видання Перро<sup>70</sup>). Тут ідеться про серйозну проблему. Усі названі «герменевтики», з філософією німецького ідеалізму включно, відносяться звичайно, до «сучасного». Боротьба Дільтея упродовж

<sup>69</sup> Strauss Leo. Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft («Критика релігії Спінозою як основа його теології»), Berlin, 1930 [Див. також мою роботу: «Hermeneutik und Historismus» («Герменевтика та історизм»), 387 ff.]

<sup>70</sup> Perrault M. Parallele des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences [1688] із вступною статтею Г. Р. Яусса: Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der Querelle des anciens et des modernes, München, 1964.



усього життя з приви́дом історичного релятивізму може добре проілюструвати проблематику «сучасного».

Це питання займало мене протягом десятиліть: що має сьогодні означати солідарність з *anciens*? У будь-якому випадку вона вражена тією іпотекою, що її адвокат не просто бачить очима *anciens* і мислить як вона, а бачить це бачення і мислить собі це мислення, як сьогоднішній історик. Так і сам Єгер стоїть посеред герменевтичної проблеми, яка відрізняє його від *anciens* принаймні через те, що він відхиляє сучасну герменевтику з лютим сарказмом. Серйозно не можна заперечувати те, що таке дослідження, яке він пропонує, апелює для самого себе до передумов післяромантичної ери, тобто — до історичної свідомості. Як для нього, так і для будь-кого іншого, чинне, що він зараховує до «сучасного». Це в жодному разі не означає, що з визнанням цього особливі вчення «новітньої герменевтики» проєціюють назад у минуле. Однак не можна також заперечувати й того, що сама історична відстань, яка відокремлює християнство часів Августина від кочової культури патріархальних часів, була для самого Августина справжньою герменевтичною проблемою. Релігійне прийняття старозаповітного Письма християнством зовсім не було безпроблемним. У цьому розумінні «*De doctrina christiana*» має герменевтичний вимір.

Отже так, у цілому, обходитись з розрахунком «новітньої герменевтики» на модерністських помилках не можна. Завданням герменевтичної рефлексії скоріше могло б стати те, аби піднятися над протиріччям, що виноситься у *querelle des anciens et des modernes*, і не виступати в підтримку ні віри в прогрес сучасного, ні відмови в простому повторенні старого. Водночас це означало б, з одного боку, бачити наскрізь упередження, яке пов'язане з приматом самосвідомості її канону достовірності методичної науковості — з іншого боку, контролювати протилежне упередження, неначе ми могли б просто позбавити сили християнську вічність і сучасну науку. Це з довершеною ясністю вже висловив Шіллер у своїй знаменитій характеристиці Гете. Віддавати належне старим не може означати повернення до них чи їхнього повторення. У випадку герменевтики це може означати тільки те, що філософське мислення нового часу, яке ґрунтується в самоусвідомленості, усвідомлює свою односторонність і піддається герменевтичному досвідові, що ми зі старим вчимося ухоплювати дещо краще, аніж із новим. Має це бути цим «суб'єктивізмом», який має на увазі Єгер під полемікою з «конструктивною герменевтикою» та з Гуссерлевими, що надають сенсу, актами? Це, звичайно, припало б мені дуже до серця. Однак, як мені видається, це не можна поєднати зі смыслом автора. Як би це узгоджувалось із його наляками на Гайдеггера? Що тоді залишиться? Бути ще більше без традиції, аніж сам Єгер звинувачує новітню герменевтику? Просто ігнорувати традицію, що в ній перебуваємо ми і де стоїть він сам?