

HANS-GEORG GADAMER

**HERMENEUTIK
UND POETIK**

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Ханс-Георг Гадамер — один з найважливіших філософів XX століття. Його творчість спрямована на вивчення феноменології, історичного методу, філософської етика, фільмознавства, а також теорії якості та кіно. У цьому виданні відображені його найважливіші праці з герменевтики та поетики.

ГЕРМЕНЕВТИКА І ПОЕТИКА

Вибрані твори

Переклад з німецької

**«Юніверс»
Київ — 2001**

Г13 У цій книжці есе та статей Гадамер продовжує рух новітньої німецької філософії, починаючи з Ніцше, яка відкинула претензії на стерильну «науковість» і вводить читача у філософський дискурс мистецтва «як органону філософії, якщо не суперника, що переважає її в усьому».

Редактори

Євгенія Горева та Петро Соколовський



ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ ПІДПРИЯТИЯМИ МІжНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ СПРАВИ ІНСТИТУTU ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА" БУДАПЕШТ

На обкладинці: *Кіфарист. Статуэтка з острова Керос, Кіклади* (мармур бл. 2000 р. до Р. Х.).

Перекладено за виданням: Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke, Bd. 8—9, Ästetik und Poetik.

© 1993 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

© МП «Юніверс»; Д. Наливайко, упорядник, передмова; В. Бабич, М. Кушнір, В. Клочков, Є. Горева, Г. Петросаняк, переклад; І. Коптілов, художнє оформлення, 2001.

МІФ В ЕПОХУ НАУКИ

(1981)

1. Подальший розвиток міфології історичним способом мислення

Історія пробудження претензії міфу на релігійну дію добре відома. Після передування Віко і Гердера насамперед романтичний рух змінив свою критику раціоналізму Просвітництва і її «похмурих атеїстичних сутінок» (Гете) на визнання релігійного значення міфів. Водночас міфічна сила висвітлення, яка ховалась у святій історії християнства, набула нового блиску. Відчувається нове відчуття міфічного в поетичних творах епохи, чи то в Новаліса і багатьох його друзів і послідовників у хвалінні християнської вічності, чи то у відкритті Данте, чи то у Гельдерліна в поетичному пробудженні світу грецьких богів, до якого примирливо підступає «єдиний»¹.

Звичайно в сфері поетичної творчості, як і образотворчого мистецтва, поганська міфологія вже давно набула свого права на існування поряд із біблійним матеріалом. Так здійснилась само собою зрозуміла єдність дії християнського гуманізму. Адже алгорічна концепція дозволяла включити до християнської культури вчення про поганських богів і героїчні епоси, не зачіпаючи безумовної переваги християнського погляду на світ. Однак тепер, у новій самосвідомості епохи розуму, в знаменитій «querelle des anciens et des modernes»* про цю само собою зрозумілість і безумовність виникла нова проблематика. Ця «querelle» мала позмагатися зі зразком гуманістичної думки, якій довелось тепер не тільки дійти згоди з християнством, але й увійти в конфлікт із прогресивною гордістю Просвітництва — літературну суперечку, звичайно. Але те, що сформувалось у вирішенні літературного конфлікту,

¹ Див. про це в обох моїх дослідженнях Гельдерліна в: *Ges. Werke*, Bd. 9, «Hölderlin und die Antike» («Гельдерлін і античність») і «Hölderlin und das Zukünftige» («Гельдерлін і майбутнє»).

* «Суперечка між старим і сучасним» (фр.).

було якимось фундаментально новим: проростанням історичного способу мислення. Це не могло залишатись без наслідків для релігійної оцінки поганської міфології.

У такому ж напрямі діяла скептична критика Гуме метафізики і перспектива історичного досвіду, що лежала в основі його «Природної історії релігії» (*Natural History of Religion*, 1755 рік). Метафізика Нового часу прагнула в своїх системних конструкціях виступити з'єднувальною ланкою між традиційною метафізикою теології та сучасною науковою думкою. Тепер, на вістрі Просвітництва, емпірична точка зору науки злилася з історичним мисленням, яке повільно просинається.

За одиноким прикладом Віко щонайперше наука про стародавній світ відкрила міфічну картину світу античності в її власному розумінні. Це відбулось неодмінно так, що все бачили завжди у відношенні до християнського одкровення. Так трапилось, що англійський попередник романтиків Лоут назвав Старий Заповіт «святою поезією» і оцінював його як вінець і найвище здійснення поетичної міфології. На Німеччину, найперше на Геттінген, це справило великий вплив. Одній теологічно мотивованій роботі² ми завдячуємо тим пізнанням, що відродження міфу в Німеччині відбулось насамперед завдяки філологові з Геттінгена Гайне. Він зробив рішучий крок і не говорив більше про міфічну поезію, а про те, щоб пізнати в міфі справжній релігійний досвід. Тоді в Геттінгені Гайне обожнювали обидва Шлегелі, Фрідріх Кройцер, Фрідріх Август Вольф, Йоганн Гайнріх Фос, Вільгельм фон Гумбольдт. Гердера він називав «любим другом» (якщо навіть Гердер і міг бути скоріше провісником-ентузіастом, ніж первісним відкривачем міфічного емпіричного світу). Фактично в Гайне ми маємо вбачати не тільки поєднувача англійської передромантики з німецькою наукою, але й визнати в ньому великого вчителя міфо-історичного мислення, який по-новому возвеличив слово «міф». Він заснував цілу «міфічну школу», а дія цієї геттінгської науки про стародавній світ виходить далеко за межі теології. *Sermo mythicus*, який прагнула досліджувати «міфічна школа», не мислиться більше атеїстично-літературною. В цьому «міфічна школа» виходить далеко за межі ранньої англійської романтики Лоута. У міфічному мовленні вона вбачає мову дитинства роду людського, яка передує ще всьому поетичному і, найперше, всякому письмовому способу мовлення. Величні бачення Віко знаходять спочатку тут своє прийняття в науці. Цим Гайне на тривалий час визначив провідну лінію для наукового підходу до міфів. Міф іде попереду будь-якого пря-

² Hartlich Christian / Sachs Walter. *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* («Виникнення поняття міфу в сучасній теології»). Tübingen, 1952.

мого передавання. Антропологічним запровадженням у дитинстві роду людського міфічне мовлення входить у своє історичне право і стверджує надалі свою власну значущість перед філософським і поетичним мовленням.

2. Складнощі історичної реконструкції міфу

Таке первісне міфічне знання протиставить, звичайно, історичному дослідження особливі складнощі. Йдеться про реконструкцію передавання, яке взагалі прямо недоступне і яке вже пройшло, наскільки ми взагалі про нього знаємо, крізь філософські й поетичні впливи. Міф, за властивою тільки йому суттю, ніколи не осягнути в його первісній чистоті. Цим перед мисленням було поставлено нові завдання. На найрізноманітніших шляхах сучасної науковості вони мали поставати по різному: для філософа інакше, ніж для теолога, і так само для сучасного дослідження стародавнього світу. Філософія мала боронити свою претензію на владу розуму і перевагу цього поняття і в міфічній свідомості могла визнавати тільки нерозвинену форму істини. Цим вона водночас вступала в змагання з християнською теологією, яка, зі свого боку, мала наполягати на претензії на абсолютність християнського одкровення і підносити в собі релігійну істину міфічного, якщо вже довелось його визнати. І, зрештою, історико-критичне дослідження мало, у змаганні з порівняною теологією, шукати шляхи того, як історичні методи можна застосовувати до матеріалу, який як оригінальний зміст міфічного досвіду хоча і сформував предмет, однак був переданий все ж тільки в літературній формі, тобто в поетичному оформленні й тлумаченні. Так принаймні мала стояти справа для наукової свідомості, яка не знала інших «фактів», окрім фактів віри історії спокутного подвигу Христа, з одного боку, і поняття факту сучасної науки — з другого.

3. Міф і філософія

Те, що теологічна схема пізньої історії спокутного подвигу Христа діяла далі і під знаком бажаного синтезу релігії й філософії, яка мала сформувати останню фігуру метафізики нового часу, само собою зрозуміло. Спекулятивним філософам довелось підпорядкувати міф поняттю, хай навіть так, що вони визнавали в ньому чуттєвий попередній етап християнського одкровення, як от Шеллінг, чи навіть як чуттєвий попередній етап спекулятивного примирення уявлення й поняття, релігії й філософії, як у системі Гегеля. Рішенням Гегеля був христи-

янський спіритуалізм. Він тлумачив святу подію олюднення Бога, смерті на хресті й воскресіння, виходячи зі структури «духу», який постійно повертається до самого себе з відчуження й інобуття. Цим у понятійній необхідності думки й духу підноситься не тільки будь-яка міфічна подія, але й одноразовість милості Божої. Власна претензія Шеллінга не зайдла так далеко. Проте й він у виді релігії майбутнього, яка була б філософською релігією, бачив здійснення досвіду Божого. На відміну від Гегеля його «Філософія міфології і одкровення» була все ж «позитивною» філософією. Тобто він і в першому і в другому бачив у дії не необхідність поняття, а історичну свободу. Розвиток політейзму, як і його подолання в християнському одкровенні, — для нього етапи одного процесу. «Представлення, через чергування яких безпосередньо виникає [...] політейзм, виробляються в свідомості без її участі, навіть проти її волі»³. Суттєвий момент цієї філософії полягає в тому, що в міфі уже не діє вигадка. Філософський погляд, що його подає Шеллінг, звільняє міф від «поетичного погляду» і повертає йому його повну релігійну дію. Кожне розрізnenня змісту й форми, матеріалу й одіння, вчення й історії не бачить справжності теогонічного процесу, «який вимальовується з суттєвого відношення людської свідомості до Бога»⁴.

Це — спадщина романтики, що відтоді слово й поняття міфу містять нове значення. Містичне подає нове поняття цінності. «Історія міфів стародавнього світу» Йозефа Геррера і «Символіка» Кройцера були першими вченими плодами романтичного мислення, які мали, звичайно, скоро стати жертвами критики подальшого історичного дослідження. Однак романтична оцінка міфічного мала свій вплив і в сфері семантики. Поряд з «der Mythos» насамперед поетами — аж до Греції (Uhland) — вживався вираз «die Mythe», який напевне походить з латинсько-французького «fabula» (див. «Fabelwesen»*). Заклик до нової міфології, народної релігії, був загальним. Покоління Шеллінга, Гегеля і Гельдерліна грунтовно розподілило його, і було очевидно, що зразком для цього заклику і для цього прагнення був античний світ. Однак не тільки класична античність, але також і інше — східне, мусульманське, індійське — передавання вказувало в тому ж напрямі. Новій естетичній міфології, яка мала б бути водночас міфологією розуму й спромогтися гармонійно поєднати духовний і чуттєвий боки релігії, довелось, звичайно, залишатися простою програмою. Так звана «системна програ-

³ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* («Вступ до філософії міфології») (Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling., Bd. XI). Stuttgart und Augsburg, 1856, S. 193.

⁴ Там само, с. 198.

* Міфічна істота (*nim*).

ма», що сформулювала цей ідеал і була, звичайно, побіжною приватною роботою, — хоч би хто був її виконавцем, — усе ж виразила правильну потребу часу. *Міф соціалізму* (Сен-Сімон), *міф насилля* (Сорель) та інші політичні ідеології, які були закутані в релігійний німб, є підтвердженням цьому. Проте усі ті пробудження й перекарбування германської міфології мистецтвом і його захисниками, Ріхардом Вагнером як і Ніцше, виступають представниками такої старо-нової міфології, які діють далі.

З іменем Ніцше прозвучало ключове слово, під яким тема «міф і наука» набула зовсім іншого виміру. Вживання цього слова й поняття, яке воно несе, визначається відтоді неначе двома протилежними полюсами. Вони відображаються в двох різних похідних слова «міф». Слово «міфологічний» має переважно негативне значення. Згідно з ним те, що називається «міфологічним», для теолога не може претендувати на чинність стосовно претензії Євангелія на істину, а тим паче для історика — стосовно поняття фактичності й дійсності, яке лежить в основі сучасної науки. «Міфічне», на відміну від цього, має зовсім інше звучання. Воно пробуджує не тільки споглядання доісторичної величини, яка не зустрічається в жодному досвіді сучасності, потойбіччя досвіду, який трапився всередині реального світу і все ж полішив за собою усякий досвід, наприклад — великі діяння, подвиги, загибелі, які в усіх на вустах і живуть далі в такий спосіб. «Міфічним» в охопнішому розумінні називається все те, що зберігає для життя культури його власну субстанцію. Ніцше вміє сказати більше про недоліки, ніж про корисність історії для життя.

Таке прихильне визнання міфу у фатальний спосіб двозначне, якщо воно, як у Ніцше, пов'язане зі звеличенням нового міфу, що його представляє для нього Ріхард Вагнер і який в баченні Ніцше мав оновити в нашому столітті трагічне мистецтво греків. Фатальність двозначності, яка цим потрапляє в поняття міфічного, полягає в тім, що вона — як це саме і має місце у випадку театрального генія Ріхарда Вагнера — свідомо спрямовується на народження нового міфу. Цим міф позбавляється прадавності своїх джерел і своєї дії. Це стає чітким, коли подумати про культи вождів тоталітарних держав і — ще таємничіше — про загадки промивання мізків. Тільки науково-забобонна свідомість на якусь мить може надумати собі спромогтися обмежити такі «крутиння» хімічною дією. «Діалектика Просвітництва» зустрічається з реальним станом речей.

4. Наукове дослідження міфу

В кінці тема «міф і наука» переходить у площину питання про те, в якому розумінні може існувати наука про міф. Спільним тлом усіх різновидів історичного підходу до суті міфу стає при цьому психологія. Це факт свідомості, саме факт сили уяви, який як результат сучасного просвітництва лежить в основі всякого дослідження міфічного. В цьому відношенні в дослідженні XIX і XX сторіч можна дотримуватися тієї спільної риси, що більше не існує питання істини міфу і що тому і пояснення міфічної свідомості в розумінні раціонального пояснення міфу не претендує на чинність. З огляду на велике дослідження міфу в XIX сторіччі можна виріznити дві суттєві течії. З одного боку стоять порівняльна теологія. Іноді вона здається єдиним і універсальним методом у цій сфері і затягнула на свій шлях також історичні науки класичного типу. Для неї класична античність представляє лише один окремий випадок у межах великого цілого. З другого боку стоять класична наука про стародавній світ, добре досліджено передавання якої було добре оснащено необхідним історичним скепсисом стосовно будь-якого конструктивного тлумачення міфічного передавання. І все ж таки всупереч цим обом основним тенденціям у нашему сторіччі виник новий інтерес до дослідження міфів.

Християнському походженню сучасної науки, а також сучасній науці про стародавній світ відповідало те, що вона в літературному передаванні, епосі й відлунні міфічного в інших видах поетичної творчості не побачила легітимного підходу до первісної міфічної свідомості. «Поети занадто багато брешуть». Так принаймні мислило — разом з Платоном — виховане в християнських поняттях про віру й знання історичне дослідження XIX сторіччя. За таких обставин два аспекти передавання набули переважного методичного положення. З одного боку це була мова, ця передісторія людського духу, яка за літературними перетворюваннями, що випливають із фантазії поета, віщувала повернення, а з другого — залишки справді здійснюваного культу, які дійшли до нас у певних формах: культові місця, культові звичаї, свята. Завдяки силі інерції будь-якого народного звичаю вони сягають у минуле набагато глибше від будь-якого літературного передавання.

Так порівняльна теологія значною мірою була побудована за зразком порівняльного мовознавства. Мовна спільність у релігійному вocabulare індоспропейських народів здавалась Максові Мюллеру доступним підмурком для реконструкції спільногого релігійного прадосвіду

цієї групи народів, а скоро етнологічне дослідження дало нові пояснення також про звичаї і світи релігійних уявлень інших культур. Особливу чарівність у дослідженні мови теології мали імена богів. У Германна Узенера вони вийшли повністю на передній план. Для нього вони неначе представляли готовий результат формування постатей богів. Релігійний прадосвід, що стоїть за ними, для вихованого теологією дослідника пояснювався як акт первісного присвоєння імені в зненацькості інспірованої миттєвості. З таких «особливих богів» розвинулось формування релігійних понять. Не могло не трапитись такого, щоб проти такої теорії не було заявлено протесту: «Жодна людина не молиться поняттям». То був протест, з яким проти теорії Узенера про особливих богів виступив першим Віlamovič.

Сам Віlamovič велетенський розмах свого міфо-історичного дослідження сконцентрував у чудовому творі, який було завершено в останні роки життя і який мав багатообіцячу назву «Віра еллінів». Тут цілком природно набуте в християнстві поняття віри проекціюється назад, на джерела міфічного досвіду. Варто було б запитати, чи передавали б греки взагалі це провідне поняття «віри» в своїй власній мові. Можна було б подумати про «Nomos» і про *νομίξειν*, якби тільки в цьому слові переважного права не мали традиція, звичай і закон. Можна було б, навпаки, подумати про «Eusebeia»⁵, про ту основну позицію смиренного шанування, яка діє у виконанні громадських релігійних звичаїв. Однак власна конкретна предметність міфічного передавання греків зазнає невдачі в обох напрямах. Про це величезна сила наочності, з якою великий дослідник Віlamovič умів відшуковувати конкретні справжні умови ландшафту і родового походження, історичних подій і культових реальностей, ввести в оману не може. Тут якраз і постає нездоланна межа історичного дослідження. Те, до чого вдавався Віlamovič, власне зробити зрозумілим «щире ставлення» греків до своїх богів, бути вдалим через це не могло. Те, що говориться про самі постаті богів і їхню зміну, не піднімається над загальним уявленням про силу і владу, яким також жодна людина молитися не може.

Тут у дію вступає робота Вальтера Ф. Отто. Поетичне оформлення, яке ми знаходимо в літературному передаванні греків, він прагнув сприймати серйозно в їхній релігійній претензії⁶. Не з сили, а з поста-

⁵ Щодо проблематики цих понять в їхньому застосуванні до грецької релігії див. також мою статтю «Sokrates» Frömmigkeit des Nichtwissens» («Сократова смиреність незнання») у: *Ges. Werke*, Bd. 7, S. 83 ff.

⁶ Otto Walter F. *Die Götter Griechenlands* («Боги Греції») (Bonn, 1929); *Dionysos. Mythos und Kultus* («Діоніс. Міф і культ») (Frankfurt, 1933).

тей, які з'являються у великій поезії, виходить його спроба тлумачення, і при цьому він приєднується до поглядів Шеллінга. Грецький політейзм — це неуникна форма релігійного процесу, в якому артикулюється досвід божественного. Це аспекти самої дійсності, ставити під сумнів реальність якої позбавлено сенсу, які в постатях олімпійських богів оформились у сповнену смислу наочність. Те, що людину як досвід могутньої дійсності охоплює любов у вигляді пристрасті, бойова лють у вигляді самовідданого екстазу, щаслива винахідливість чи хитрість, сяюча духовність і пристрасність, це не раціоналістичне пояснення постатей богів передавання, а опис власне їхньої досвідченої дійсності. І Діоніс, бог вина і сп'яніння, — це така могутня дійсність, яка, зачаровуючи і тягнучи з собою, охоплює людину і не потребує, звичайно, ніякого віправдання своєї могутньої реальності.

Методичний аргумент для релігійної реальності цих постатей богів пропонується при цьому тим фактом, про який ми вже згадували, що це поетичне передавання, в світлі якого цей міфічний світ тлумачиться Вальтером Ф. Otto і його учнем Карлом Керені, веде в безперервній послідовності до раціонального світомислення, в якому завершується грецька світова думка. Може впасти в очі, що в різnobарвному спектрі постатей грецьких богів, який розгортається тут, немає постаті верховного бога, Зевса, батька богів і людей. Це, звичайно, не недогляд дослідника, який дуже добре знав, як саме релігія Зевса і лише її перемога зібрала воєдино ціле сімейства олімпійських богів. У цьому полягає скоріше майже мимовільна дія того факту, що у великій поєднуючій фігури батька богів, як у єдиній сповненій сили дійсності, зібрана вся могуть Всесвіту. Такою була філософська релігія трансцендентності, яка могла тут приєднатися і яка потім в елліністичну епоху веде лінію божественної дійсності в потойбічність єдності. Концепція теогонічного процесу Шеллінга знаходить нове тлумачення. Грецький політейзм представляється неначе етап на шляху до «духу» та до істини єдності бога.

Потім в останні десятиріччя захоплююче застосування до науки про міф знайшов французький структуралізм. Ще раз проявила себе плідною перевага мови для розуміння міфічного. Однак більше не в тій формі, що окремі присвоєння імен або пов'язані іменем оформлення міфічного досвіду використовуються як провідна нитка реконструкції міфологічних взаємозв'язків. Тепер це принцип формування самої мови, який пропонує новий аналогізуючий метод. Новаторські дослідження де Соссюра показали, що генеративна сила мови вдається до поляризуючих осідань. Словеса викликають свої протилежності за значенням

слова, і так у процесі формування розгортається мовний вокабулляр, структурна закономірність якого представляє константу стосовно всієї різноманітності побудови людської мови. Тут Леві-Строссу і його друзям вдалось немовби сконструювати генеративну граматику міфічної свідомості. Вона дозволяє в міфічному передаванні знаходити константи й закономірності, які по той бік усієї довільності вистоюють як в історичних змінах, так і перед винахідливістю фантазії, мов непорушні закони. То була також неочікувана можливість раціоналізації міфічної туманності, як і та, що в нашому сторіччі була розкрита психологією підсвідомого. В аналізі міфічної свідомості Фройдом стають також видимими приголомшливи закономірності в передісторії душі, подібним чином діють архетипи, які К. Г. Юнг розглядає як константи за мріями нашого підсвідомого.

Отож і за межами романтичної спадщини історичних наук можна говорити про науку про міфи, якщо вдається раціоналізувати таємницю міфічного досвіду. Проте потрібно, здається, ще раз підтвердити нездоланий антагонізм між міфом та наукою. Потойбічність свідомості не підноситься ні в одному, ні в іншому напрямі так цілісно, як у свідомості себе самої.

Нехай навіть шляхи міфотворчої фантазії будуть висвітлені трохи далі — їхні творіння: і постаті мистецтва, і релігійної звістки, які постають з них, не втрачатимуть через це своєї виразності. Нехай навіть у морок прадавньої історії людської душі буде принесене яскраве світло, ії здатність мріяти залишається її наймогутнішою силою.