

**ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР**

---

Герменевтика II

# **ІСТИНА І МЕТОД**

*ДОПОВНЕННЯ  
ПОКАЖЧИКИ*

Том 2

Переклад з німецької  
*Миколи Кушиніра*

Київ  
«Юніверс» — 2000

## 20. РИТОРИКА І ГЕРМЕНЕВТИКА 1976 рік

Навряд чи можна розшукати серед доповідей Товариства Юнгіуса тему, в якій гучніше звучала б протитема за тему риторики й герменевтики. Бо те, що відзначає Юнгіуса і робить його справжнім партнером великих першопроходців нової науки XVII століття не тільки в очах такого собі Ляйбніца,— це його рішучий відхід від діалектичного і герменевтичного способу і його поворот до емпіризму й логіки доказів (звільненої правда від рабського обожнювання Арістотеля). Між іншим, він не тільки сам зростав у гуманістичній культурі навчання, що ґрунтувалась на діалектиці й риториці, він і пізніше визнавав її підготовчу цінність і розглядав посилення «діалектичної й герменевтичної спроможності» важливим, зокрема, для спірної теології (лист до Жака Лагуса у 1638 році). Це, звичайно, пишеться в листі і має скоріше педагогічно-дипломатичний характер, аніж є дійсною оцінкою, оскільки Юнгіус насправді хотів залучити свого колишнього учня до зацікавленості методикою й логікою науки. Однак і тоді ще така гнутика позиція вказує на загальну присутність риторичної освіти, яка для людини таки була тоді само собою зрозумілою. Тільки на цьому фоні слід взагалі оцінювати своєрідну заслугу таких мужів, як Юнгіус, пionерів нового усвідомлення науки.

Фон «риторики» заслуговує все ж на власний тематичний інтерес, якщо існує прагнення до розуміння пізнавально-теоретичної й наукової долі *Humaniora* — аж до їхньої методологічної конституції в формі романтичних гуманітарних наук. Це набагато менша роль, яку відіграє у цьому взаємозв'язку герменевтична теорія — вона більшою або меншою мірою вторинна,— порівняно з античною, середньовічною й гуманістичною традицією риторики, про яку при цьому йдеться. Як частина трівіуму, вона веде життя майже непомітної через свою всепроникність само собою зрозуміlostі. Це, однак, означає, що в непомітній зміні старого повільно прокладає собі шлях нове історичних наук. Історія герменевтичної теорії,— як ото вона сформувалась у захисті протиреформаторського, тридентичного наступу на лютеранство і призвела від Лютера через Меланхтона і Флація, через щойно посталий раціоналізм і непримирений до нього пієтизм до виникнення історичного світогляду в епоху романтики,— розгорнулась не з пізнавально-та

науково-теоретичних точок зору, а під терміновістю теологічних контроверзій, які виникли з Реформацією. Це стало, звичайно, провідною постановкою питання після передісторії сучасних історичних гуманітарних наук, за якої ця історія була написана Вільгельмом Дільтеєм і Йоахімом Вахом.

Тепер ця, пов'язана з поняттям попереднього розуміння, герменевтична істина вступає тут у гру. Дослідження історії герменевтики також підпадає під загальний герменевтичний закон попереднього розуміння. Задля вступу це показується на трьох прикладах.

Перший приклад якраз той, що лежить в основі досліджень Вільгельма Дільтея в області історії герменевтики, приклад тієї роботи, відзначеної Берлінською академією наук, яку написав Дільтей як молодий вчений, із цієї роботи, яку, нарешті, було опубліковано в 1966 році, чим ми завдячуємо редакції Мартіном Редекером незавершеного другого тому «Життя Шляйєрмакера» Дільтея, були відомі тільки незначні частини, а також коротке викладення 1900 року<sup>48</sup>. Дільтей наводить там майстерне, підкріплене численними посиланнями представлення Флація. Він розглядає герменевтичну теорію Флація й дає їй оцінку, застосовуючи масштаб історичного смислу, що став його власним, і наукового, історико-критичного методу. У роботу Флація вмішується визначене за цим масштабом геніальнє передбачення правильного з несловними поверненнями до догматичної вузькості й пустого формалізму. Насправді, якби при інтерпретації Святого Письма не поставала ніяка інша проблема, крім тої, що займала історичну теологію ліберальної епохи, до якої належав Дільтей, то цим було б сказане останнє слово. Похвальний намір розуміти кожний текст з його власного взаємозв'язку і не піддаватись жодному догматичному примусу при застосуванні щодо Нового Заповіту веде, нарешті, до розчинення канону, якщо зі Шляйєрмакером на передній план ставити «психологічну» інтерпретацію. Кожний записувач Нового Заповіту з цієї герменевтичної точки зору стоїть за себе, і це веде до підриву протестантської догматики, яка ґрунтується на принципі Письма. Це наслідок, який Дільтей імпlicitно схвалює. Він лежить в основі його критики Флація, коли він бачить недолік його екзегези в неісторичній та абстрактно логічній редакції принципу цілого Письма або канону. Подібним чином проявляється напруженість догматики й екзегези і в інших місцях Дільтеевого представлення і, нарешті, в критиці Франца і його підкresлювання переваги контексту цілого Письма над окремими текстами. А між тим через критику історичної теології, яка велась упродовж останніх 50 років і знайшла своє завершення в розробці поняття «керигма», ми стали сприйнятливішими для герменевтичної легітимності канону і з цим для герменевтичної легітимності догматичного інтересу у Флація.

Другим прикладом дієвості попереднього розуміння при дослі-

<sup>48</sup> Dilthey Wilhelm. Leben Schleiermachers II («Життя Шляйєрмакера II»), S. 595 ff.

дженні історії герменевтики можна назвати запроваджене Л. Гельдзетцером розрізнення догматичної й цететивної герменевтики<sup>49</sup>. За допомогою від розрізнення догматично пов'язаного, визначеного інституціями та їхнім авторитетом викладення, яке скрізь спрямоване на послідовний захист догматичних норм, від недогматичного, відкритого, шукаючого, за обставин навіть при завданні викладення до «*non liquet*» скерованого викладення, історія герменевтики набуває форми, яка видає викарбуване сучасною теорією науки попереднє розуміння. У цій перспективі новітня герменевтика,— оскільки вона підтримує теологодогматичні інтереси,— піdstупає на сумнівно близьку відстань до юридичної герменевтики, яка цілком догматично розуміється як здійснення визначеного законами правопорядку. Однак питання в тому, чи не заперечується сама юридична герменевтика, коли в прагненні до здійснення правосуддя ігнорується цететичний елемент у викладенні законів, і в простій юридичній оцінці випадку, згідно з загальним законом, що даний як такий, бачать суть юридичної герменевтики. Тут новітній погляд у діалектичний взаємозв'язок закону й випадку, для якого Гегель пропонує вирішальну допомогу мисленням, міг би змінити наше попереднє розуміння юридичної герменевтики. Роль судової практики відтоді обмежила модель юридичної оцінки. Насправді вона слугує правильному викладенню закону (а не тільки правильному його застосуванню). Подібне діє тепер і для звільненого від усіх практичних задач викладення Біблії або *mutatis mutandis* класиків. Як там «Аналогія віри» не є для викладення Біблії чіткою догматичною заданістю, так і мова, яка несе класичний текст до відповідного читача, не є, відповідно, доступною для розуміння, якщо при цьому орієнтуються на науково-теоретичне поняття об'єктивності й дотримуються зразкового характеру такого тексту для догматичного звуження розуміння. Розрізнення догматичної та цететивної герменевтики мені самому видається догматичним і підлягає герменевтичному вирішенню.

Третій цікавий тип попереднього розуміння, через який історія герменевтики постає в особливому свіtlі, був нещодавно розроблений Гассо Егером у високочленій статті про ранню історію герменевтики<sup>50</sup>. Егер ставить Даннгауера в центр, де спочатку опиняється слово «герменевтика» й ідея розширення логікою викладення аристotelівської логіки. В ньому він бачить останнього свідка гуманістичної *res publica litteraria*, поки раціоналізм не привів її до застигlostі, а іrrационалізм і сучасний суб'єктивізм від Шляйєрмахера через Дільтея до Гуссерля і Гайдегера (і ще гірше) не розквітнув своїми отруйними квітами. Автор, як не дивно, не зачіпає ні взаємозв'язку гуманістичного руху з принципом Писання Реформації, ні визначальної ролі, яку для всієї проблематики викладення відіграє риторика.

<sup>49</sup> Див. українські прочитання вступи Гельдзетцера до його герменевтичних перевидань Тібо і Флація.

<sup>50</sup> Archiv für Begri fsgeschichte, 18 (1974), S. 35 — 84.

Тепер немає жодного сумніву, і це добре усвідомлював також і Дільтей, що сам реформаторський принцип Писання, як і його теоретичний захист, відповідав загальному гуманістичному повороту, який відводив від схоластичного стилю навчання й посилення на церковні авторитети й вимагав читання самих тільки оригінальних текстів. Це, відповідно, є гуманістичним взаємозв'язком з повторним відкриттям класиків, яке мало на увазі, зокрема, класичну латину Ціцерона. Це, однак, було не тільки теоретичним відкриттям, але рівночасно підпадало під закон *Imitatio*, оновлення класичного ораторського мистецтва й мистецтва стилю, отож риторика всюди суща.

Це, однак, було якось дивне пишномовне відродження. Як мало знову пробудитися класичне ораторське мистецтво без свого класичного простору, *Polis* або *res publica*? Риторика після кінця Римської республіки втратила своє центральне політичне положення і в середньовіччі утворила елемент культівованої церквою шкільної культури. Оновлення, як ото вона прагнула гуманізму, пізнати вона не могла, не пройшовши ще жорсткішої зміни функції. Повторне відкриття класичної старовини пов'язане з двома важкими за своїми наслідками речами: винаходом мистецтва книгодрукування і,— слідом за Реформацією,— могутнім поширенням читання й писання, яке було пов'язане із вченням про загальне жрецтво. Цим було започатковано процес, що в кінці і впродовж посередництва, яке тривало сторіччями, привів не тільки до усунення неписьменності, але й водночас із цим до культури мовазного читання, яка промовлене і навіть вголос зачитане слово й справжнє говоріння відіслала на друге місце,— страхітливий процес відбивання в свідомості, який стає настільки добре зрозумілим тільки тепер, коли засоби масової інформації відкрили дорогу новій усності.

Так гуманістичне відродження риторики, яке посидалось скоріше на Ціцерона й Квінтіліана, ніж на Арістотеля, дуже скоро відійшло від своїх витоків і вступило в нові силові поля, які змінили її форму і його дію. Її теоретичну постать можна було вхопити лише як логіку ймовірності, і з діалектикою вона була пов'язана в нерозривну єдність. У цій якості вона мала принести звільнення від школи логічного формалізму і теологічної доктрини, що опиралася на авторитети. Між іншим, логіка ймовірності надто сильно залежить від масштабу логіки, щоб бути в змозі тривалий час загрожувати першості логіки необхідності.

Так в епоху Ренесансу повторювалась сутичка, подібна до тієї, що велась між риторикою й філософією в класичну старовину. Однак це була не настільки філософія, як сучасна наука й відповідна їй логіка судження, висновку й посилення, яка оспорює право й дію риторики і тривалий час залишається переможною.

Промова захисника — це говоряче свідчення, що його Джамбаттіста Віко — задля переваги нової науки, мусив запропонувати на захист безумовної необхідності риторики на початку XVIII сторіччя в самому

Неаполі, який пишався своїми традиціями<sup>51</sup>. Такою ж мірою справа, яку захищав Віко своїми аргументами,— освітня функція риторики,— завжди була жива і залишається живою й по сьогодні — звичайно, не стільки в справжньому застосуванні ораторського мистецтва і в розумінні мистецтва, що оцінює ораторське мистецтво, як саме в переспрямуванні риторичної традиції на читання класичних текстів.

Разом з цим, навіть якщо це постає як просте застосування вчень старого ораторського мистецтва, все ж, зрештою, з'являється щось нове, та сама нова герменевтика, яка звітує про викладення текстів. Тепер в одному пункті риторика й герменевтика проявляють найглибший родинний зв'язок: спроможність говорити, як і спроможність розуміти,— це природні людські здатності, які й без свідомого застосування штучних правил можуть досягти повного розвитку, якщо природна здатність, правильне культивування й здійснення останніх збігаються.

Так, у принципі, це означає тематичне звуження, коли традиція класичної риторики говорить тільки про свідоме штучне здійснення, яке пропонується в мистецтві стилю *написаних* промов і диференціє ораторське мистецтво на судову, політичну і епідейкритичну категорію. Між іншим, вкрай характерне те, що до Praeceptor germaniae, Меланхтон додає ще й *genos didaskalion*, процес навчання<sup>52</sup>. Однак ще характерніше те, що Меланхтон власну корисність риторики, класичної *ars bene dicendi*, вбачав саме в тому, що молоді люди не можуть бути позбавленими *ars bene legendi*, тобто здатності сприймати й аналізувати говоріння, тривалі дискусії й передусім — книги й тексти<sup>53</sup>. Щоправда, в нього, на перший погляд, це звучить так, неіначе при цьому йдеться про просту додаткову мотивацію для вивчення й розвитку красномовності. Однак у процесі меланхтонових представлень читання як таке, передавання й засвоєння доступних у текстах релігійних істин чимдалі більше зсувувалось до гуманістичного ідеалу імітації. Так, лекції з риторики Меланхтона вчинили визначальний вплив на формування нової протестантської шкільної освіти.

Цим завдання перемістилось від риторики до герменевтики, і це без наявності адекватного усвідомлення цього зміщення, а тим більше, ще до того, як було знайдено нову назву — герменевтика. Однак рівночасно й для нової справи інтерпретації текстів у вирішальних пунктах дісвим залишається великий спадок риторики. Як ото істинна риторика для учня Платона не може бути відокремленою від знання про істину речей<sup>54</sup> (*rerum cognitio*) без занурення при цьому в абсолютну незнанчущість, так і для інтерпретації текстів само собою зрозуміла та передумова, що належні до викладення тексти містять істину про предмети.

<sup>51</sup> Vico G. De ratione studiorum [див.: Ges. Werke, Bd. I, S. 24 ff.]

<sup>52</sup> Melanchthon, Op., XIII, 423 ff.

<sup>53</sup> Там само, 417 f.

<sup>54</sup> Там само: *rerum cognitio ad docendum necessaria*; *Plato*. Phdr. 262 c.

Це вже для найстарішого оновлення риторики в гуманістичну епоху, яка цілком перебувала під ідеалом *Imitatio*, могло б містити безсумнівну само-собою-зрозумілість. Однак, зрештою, це чинне й для повороту до герменевтики, що його ми досліджуємо. Бо в Меланхтона, як і в першого основоположника протестантської герменевтики, Флація Іллірикуса, теологічна контроверзія про зрозумілість Святого Письма утворює мотивуючу основу. У цьому відношенні взагалі не може поставати питання, чи покликане мистецтво розуміння розкривати принаймні істинний смисл неправильного речення. Тільки зі зростаючим методичним усвідомленням XVII сторіччя ситуація зазнає змін — причому вплив, напевне, здійснює Забарелла, — і з цим змінюється також науково-теоретична опора герменевтики. Ми спостерігатимемо це у Данигауера, який відсилає риторику в додаток і прагне обґрунтувати нову герменевтику, опираючись на аристотелівську логіку. Звичайно, це не означає, що він за змістом свого вчення не залежав цілком від традиції риторики, яка якраз і формувала взірець викладення текстів.

Гляньмо спочатку на Меланхтона: в нього там принцип Письма лютерівської теології в зв'язку з його курсом риторики само собою зрозуміла передумова й пасує за змістом, однак він не домінує над почерком аргументації, яка до решти витримується в дусі періпатетичної школи. Меланхтон прагне виправдати смисл і цінність риторики цілком у загальних рисах новим поворотом до читання, який ми описали. «Бо ніхто не спроможний духовно сприйняти довгі висловлювання й складні диспути, коли він не опирається на свого роду мистецтво, яке передає йому порядок частин і організаційну структуру, а також наміри оратора і метод того, як розібрати й зробити зрозумілими незрозумілі речі»<sup>55</sup>. При цьому Меланхтон, звичайно, має на увазі й теологічні контроверзії, однак до решти дотримується Аристотеля, середньовічної й гуманістичної традицій, коли співвідносить риторику максимально близько з діалектикою, але це означає, що він не виділяє їй ніякої особливої сфери, а підкреслює її загальну застосуваність і корисність.

«Перше, про що йдеться, — це основний погляд і центральна точка зору або, як ми це називаємо, скопус мовлення»<sup>56</sup>. Меланхтон запроваджує цим панівне в подальній герменевтиці Флація поняття, яке він за позичує з методичного вступу до аристотелівської етики. Тут Меланхтон взагалі відверто більше не має на увазі мовлення у вузькому розумінні, коли каже, що греки мали звичку ставити так запитання на початку своїх книжок (саме так!). Основний намір тексту суттєвий для адекватного порозуміння. Цей пункт насправді основоположний і для найважливішого вчення, яке розробляє Меланхтон, і це, поза всяким сумнівом, його вчення про *loci communes*. Він запроваджує його як частину *inventio* і цим іде слідом за античною традицією топіки, однак він

<sup>55</sup> Melanchthon. Opera, XIII, 417 f.

<sup>56</sup> Там само, 442 f.

цілком усвідомлює закладену тут герменевтичну проблематику. Він наголошує, що ці найважливіші розділи, «які містять джерела й суму всього мистецтва»<sup>57</sup>, — це не просто великий запас поглядів, яких як таких для оратора або вчителя найкорисніше було б мати щомога більше, — бо насправді правильне зібрання таких *loci* становить ціле знання. Це, безумовно, герменевтична критика поверховості риторичної топіки<sup>58</sup>. Вона, навпаки, прагне до виправдання свого власного способу. Бо Меланхтон першим обґрунтував старопротестантську доктрину осмислення вибором і зібранням вирішальних місць Святого Письма — *loci praecipui*, які вперше вийшли 1519 року. Подальша католицька критика протестантського принципу Письма не зовсім слушна, коли вона, з огляду на таке доктричне розташування положень, звинувачує принцип Письма реформаторів у непослідовності. Хоча правдою є те, що кожний вибір обіймає інтерпретацію й відповідно має доктричні іmplікації, однак герменевтична претензія старопротестантської теології полягає саме в тому, що її доктричні абстракції з самого Письма та його наміру легітимовані. Іншим питанням, звичайно, є те, наскільки реформаторські теологи справді достатньою мірою дотримувались свого основного принципу.

Нестійким пунктом при цьому є відтіснення алгоритичної інтерпретації, яка щодо Старого Заповіту зберігає, звичайно, певну безумовну необхідність, як це визнається ще й сьогодні в формі так званої «типовогічної» інтерпретації. Продовження дії принципу Письма добре ілюструє виразне посилення на екзегестичну практику Лютера при викладенні Повторення Закону й Книг Пророцьких. Меланхтон каже: «Тут передаються не прості алгорії, а історія сама спочатку посилається на *loci communes* віри й творів, і аж потім з цих *loci* постають алгорії. Однак дотримуватися цього процесу не може той, хто не має відмінної вченості»<sup>59</sup>. Це місце підтверджує нашу інтерпретацію ще в компромісі, що принцип Письма стверджує свою основоположну позицію.

Можна було б і далі ідентифікувати елементи риторики як основні принципи подальшої герменевтики, однак досить, мабуть, і загальних суджень. Йдеться про нове завдання читання. На відміну від промовленого слова, написаний аби розмножений текст позбавлений усіх тих допоміжних елементів розуміння, що їх, звичайно, поставляє оратор. Їх можна звести до поняття правильного наголошення, і кожне знає, як

<sup>57</sup> Там само, с. 470.

<sup>58</sup> Цю проблематику прихильники Меланхтона, очевидно, усвідомлювали не таким чином. Так, у Йоганнеса Штурма я знаючу, *linguae latinae resolvenda ratio*, publ. 1581: «Neo tempore valde occupati fuimus adolescentes in instituendis locis communibus. Corrogavimus quaedam ex eo libro Erasmi, quem edidit de ratione discendi. Philippus honorificae memoriae etiam tradidit quosdam locos communes et alii alias tradiderunt. Ego puto non solum faciendo locos communes virtutum et vitiorum, sed locos communes omnium rerum... Vobis hi loci instar memoriae seu recordationes». Отже, учні Меланхтона також не мали чіткого уявлення про герменевтичний вимір зібрання *loci*.

<sup>59</sup> Там само, с. 452.

важко відтворити речення тексту з дійсно відповідним наголосом. І вся сума розуміння зосереджується в ідеальній — ніколи до реальності не зреалізований — випадок правильного наголосу. Даннігауер зробив з цим слушне зауваження: «Літературу навряд чи можна довести до розуміння інакше, ніж через живого вчителя. Хто взагалі був би зможений без такої допомоги читати старі манускрипти ченців? Однак розставлення розділових знаків можна усвідомити тільки на підставі приписів, які промовляючі автори дають про періоди, коми й двох запиць». Це місце підтверджує: нова допомога в читанні — розставлення розділових знаків — ґрунтуються на старому мистецтві розподілу в риториці.

Однак повний обшир цієї проблеми був охоплений, власне, літичною герменевтикою, як її було розроблено після Августа Гемманна Франке Рамбахом і його послідовниками. Тільки тут старий розподіл класичної риторики, пробудження афектів, пізнається як герменевтичний принцип. З виключно власного визначення духу афект властивий кожному мовленню, тут відомий досвід: «Одні й ті ж самі слова, про що вони говоряться з різним афектом і жестом, часто розповсюджують зовсім різний смисл». У визнанні цього моменту афективної модуляції зважено мовлення (і, зокрема, молитви) лежить тоді корінь обґрунтуваної Шляйєрмахером «психологічної» інтерпретації, а наприкінці всієї так званої теорії проникнення, так як ото сказано в того ж Рамбаха: «Дух автора має настільки захоплювати інтерпретатора, щоб він гостинно ставав його другим «Я».

І цим ми вихопимось далеко вперед. Адже перше герменевтичне самовідомлення було здійснено вже в епоху Реформації Флації. І він спочатку також не був філологом і гуманістом, якого здобула Реформація Лютера. Його безсумнівною заслугою стало те, що він розвинув і своєї герменевтики захистив лютерівський принцип Письма від спадок тридентійських (Tridentiner) теологів. Йому довелося захищати Святе Письмо, наче на два фронти. З одного боку — проти гуманістичного ідеалу стилю ціцеронізму, якому не відповідає Біблія. З іншого боку — проти контрреформаторських нападок, що Святе Письмо взагалі незрозуміле, якщо його доводити не за допомогою навчальної традиції церкви. У доведенні Святого Письма без таких догматично підібраних ключів і полягає суттєве призначення того ключа, так званого «Clavis scripturae sacrae», автором якого став Флацій. Там з великою грунтовністю Флацій обговорює причини складнощів Святого Письма і навіть отримує за це від свого католицького критика Ріхарда Сімона іронічну похвалу — як і за свою начитаність у теологах. Тут, однак, найважливіша для всього принципу Письма, теологічно основоположна складність Святого Письма полягає, за Флацієм, не в усіх тих загальних труднощах, які ставить перед розумінням викладений іноземною мовою текст, а в цього тільки найширше розгорнутий бік справи, щодо якого Флацій, як провідний гебраїст і еллініст, міг відчувати себе особливо компетент-

ним. Важливіше насправді релігійне підґрунтя. «У вченні про спасіння всі люди за своєю природою не тільки незграбні й тупі, але й прямо-таки похапцем схильні до протилежного смислу; ми не тільки нездатні їх любити, жадати й розуміти, але навіть вважаємо їх дурними й нечестивими і лякаємось їх».

Тут центральний мотив усієї герменевтики, а саме — подолання незвичності й засвоєння чужого, відверто досягає свого особливого, ба навіть своєрідного оформлення, щодо якого всі інші незвичності текстів, незвичності мови, сприйняття часу, форм вираження, діють прямо підпорядковано. Бо тут ідеться про вихідний мотив протестантизму, протилежність Закону й Обіцянки або Милості. Це робиться надто легко, коли за цей догматичний інтерес сама обґрунтована тут герменевтика називається догматичною. Вона, звичайно, хоче служити саморозумінню християнської віри й сприйняттю Євангелія. Однак, у принципі, вона все ж залишається чисто герменевтичним зусиллям. Вона є розробкою й поясненням протестантського принципу Письма, що його застосування підтверджує релігійну передумову «віправдання вірою».

Це насправді скороочує перспективу, коли завдання інтерпретації текстів ставиться під упередження теорії сучасної науки і під масштаб науковості. Завданням інтерпретатора у конкретному випадку ніколи не буває просте логіко-технічне передавання смислу будь-якої промови, де виходили б цілком із питання про істину сказаного. Кожне зусилля зrozуміти смисл тексту означає прийняття вимоги, яку висуває текст. Його претензія на істину стає тоді передумовою всього зусилля, якщо внаслідок цього краще пізнання веде до його критики, а зрозуміле речення видається неправильним. Це слід брати до уваги й при тому способі, в який Флацій застосовує свою герменевтику. Він знає, які вимоги висуває Євангеліс. Це в жодному разі не зайде, однак і не звужуюче догматично, коли він перераховує всі можливі умови для правильного розуміння Святого Письма. При цьому йдеться не тільки про те, аби назвати принцип, про благочестиве очікування того, щоб почути Слово Боже, як вимагає Флацій, але й особливо про умову вільного від усіх турбот духу, який конче необхідний в усіх складних речах і справах (S. 88). Або поряд з порадою вивчити напам'ять щось не зовсім зрозуміле, «в сподіванні, що Бог одного дня роз'яснить нам це», дається інша порада, яка сприймається чиниою справді всіма і для читання всього Письма — брати до уваги, що найперше «скопус» — мету й намір усього тексту.

Такими загальними порадами особливість претензії Святого Письма в жодному разі не нівелюється, а належно вирізняється саме їх застосуванням. «Слід звернути увагу на те, що в цій Книзі міститься не один вид вчення, як це звичайно буває в книгах, а два — Закон і Євангеліє. Хоча за природою своєю вони протиставлені один одному, але в цьому відношенні вони збігаються, коли Закон, відкриваючи нашу гріховність, непрямо слугує прийняттю прощення (через Спасителя)». Це також герменевтична справа. Це означає, що Біблія вимагає особливої форми за-

своєння, власне — сприйняття радісного Послання віруючим. Це скопус, виходячи з якого слід читати Святе Письмо, навіть тоді, коли підходиш до нього як простий історик або навіть як той же атеїст, наприклад — на марксистській основі, яка всю релігію вважає «фальшивою». Цей вид тексту — як і будь-який інший — слід розуміти за його наміром.

Кожне читання й викладення Святого Письма, зокрема й слово проповіді, яке має пробудити Святе Письмо до життя так, щоб воно знову стало Посланням, перебувають під керігматичною претензією Євангелія. Це має визнати герменевтичне усвідомлення, а ця претензія в жодному разі не виправдовує того, що герменевтичну теорію Флація можна називати догматичною. Вона не дає нічого іншого, окрім адекватного теоретичного обґрунтування принципу Письма, що його сформулював Лютер. Герменевтичне вчення Флація не суперечить гуманістичним і філологічним принципам правильного викладення, якщо воно розуміє релігійний текст як релігійне послання. Воно піде не вимагає догматичних за змістом попередніх припущенень, які не підтверджуються текстом Нового Заповіту, а представляють інстанцію, яка домінує щодо цього тексту. Ціле його герменевтики дотримується того принципу, що тільки взаємозв'язок окремих слів, місце тексту тощо може дійсно визначати: *«ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut texius, cum ex toto contextu petatur»*. Тут цілком чітко проступає полемічний фронт проти всіх традицій вчення, чужих Письму. Це відповідає тому, що Флацій, як і Меланхтон, іде слідом за Лютером, коли застерігає від небезпеки пошукувів прихованого смислу. Саме цій спокусі має запобігати вчення *scopus totius scripti*.

Якщо придивитись пильніше, то проти догматичного підпорядкування Письма авторитету вчення церкви відверто пускаються в хід класичні метафори понять риторики. Скопус позначається, як голова або як обличчя тексту, який стає чітким уже з заголовка, однак найперше постає з основних напрямків ходу думок. Цим спрямовується й вибудовується стара риторична точка зору *dispositio*. Слід ретельно зважати на те, де тут, так би мовити, голова, груди, руки, ноги та як окремі члени й частини співідіють задля цілого. Флацій прямо говорить про «анатомію» тексту. Це — найістинніший Платон. Замість бути простою послідовністю слів і речень, кожне мовлення має бути організованим, як живий організм, повинне мати власне тіло, щоб воно не було ні без голови, ні без ноги, а в доброму гармонійному співвідношенні і отому, в цілому, проявляло як розташоване всередині, так і зовні. Так це говориться у «Файдросі» (264 с). Арістотель також дотримується цієї понятійності, коли описує в «Поетиці» будову трагедії: *hōsper zōn hen holon*<sup>60</sup>. Німецький вираз «*das hat Hand und Fuß*»\* підпорядковується такій самій традиції.

<sup>60</sup> Poetik, 23, 1459 a 20.

\* Буквальний переклад цього німецького виразу — «це має руку і ногу», означає: «це реально, це обґрунтовано, у цьому є глубина».

Однак найістиннішим Платоном (якому присвячені аристотелівські висловлювання й обґрунтування) постає й те, що суть риторики вичерпується не в таких здатних до формулювання мистецтвах, як технічні правила. Те, що здійснюють учителі риторики, яких Платон критикує в «Фаїдро», перебуває ще «перед» власне мистецтвом. Бо власне мистецтво неможливо відокремлити ні від знання про істинне, ні від знання про «душу». Цим на увазі мається душевний стан слухача, чиї афекти й емоції слід збуджувати мовленням з метою переконання. Так вчить «Фаїдро», і так уся риторика в повсякденному використанні у поводженні з людьми аж до сьогодні дотримується принципу *argumentum ad hominem*.

Тут, у всікому разі, правда, що в епоху нової науки та раціоналізму, що його розгортання припало на XVII й XVIII сторіччя, зв'язок між риторикою й герменевтикою ослаб. У новітній час Г. Єгер<sup>61</sup> звернув увагу насамперед на ту роль, які зіграв Даннгауер зі своєю *idea boni interpretis*. Здається, він був перший, хто термінологічно вживав слово «герменевтика», а саме — за відвертим зразком відповідного Письма аристотелівського органону. З цього видно: це претензія Даннгауера на те, аби продовжувати й завершувати той початок, що його зробив Арістотель своїм твором *«Peri hermeneias»*. Як він сам каже: «розширити межі аристотелівського органону додаванням нового міста». Отже, він орієнтується за логікою, на боці якої, як подальшої частини, як подальшої філософської науки, науки інтерпретування, він бажає стояти, а саме, в такий загальний спосіб, що вона поставлена поза межі як теологічної, так і юридичної герменевтики, достоту так, як ото логіка й граматика поставлені поза межі будь-якого особливого застосування. Даннгауер при цьому не бере до уваги те, що він називає мовним викладенням, а саме вживання й корисність, до яких прагнуть текстом і які називають у цілому *accotmodatio textus*, і прагне своєю герменевтикою реалізувати рівноцінну логіці людську та логічну безпомилковість у загальному розумінні текстів. Ця тенденція до виду нової логіки веде його до паралізування з аналітичною логікою і до чіткого вирізначення з неї. Обидві частини логіки, як аналітика, так і герменевтика, мають справу з істиною і обидві вчать відкидати фальшивість. Однак вони різняться між собою тим, що остання, герменевтика, вчить досліджувати істинний смисл також фальшивого в своїй основі речення, тоді як перша, аналітика, виводить істину кінцевого речення тільки з принципів істинності. Отже остання має справу тільки з позірним «смислом» речень, а не з їхньою предметною правильністю.

При цьому Даннгауер до решти усвідомлює ту складність, що той смисл, який має на увазі автор, не потребує бути чітким і однозначним. У цьому якраз і полягає слабкість людей, що одне-єдине мовлення мо-

<sup>61</sup> [Jaeger H. Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik («Дослідження ранньої історії герменевтики»), Archiv für Begriffsgeschichte, 18 (1974), S. 35 — 84, S. 41 ff.].

же мати різноманітний смисл. Його претензія, однак, полягає в тому, аби герменевтичним зусиллям розчинити цю багатозначність. Наскільки раціоналістично він при цьому мислить, випливає з того, що він до ідеалу герменевтики підносить той випадок, коли нелогічне мовлення перетворюється на логічне, але наче розбавляється рідиною. Річ у тім, аби таке мовлення, наприклад — поетичне, інова розташувати десь у такий спосіб, щоб воно виступало в своєму власному світлі і не могло нікого ввести в оману. Однак цим справжнім місцем є саме логічне мовлення, чисте висловлювання, категоричний висновок, власне манера говоріння.

Мені видається помилковим розхвалювати таке логічне орієнтування герменевтики, як, власне, здіслення ідеї герменевтики, як це робить Г. Егер. Сам Даннгауер, страсбурзький теолог початку XVII століття, проголошує себе учнем аристотелівського органону, який звільнив його від плутанини сучасної йому діалектики. З протестантською герменевтикою, якщо виходити з цього науково-теоретичного упорядкування й поглянути на зміст, він поділяє майже все, і якщо він не зважає на взаємозв'язок з риторикою, то тільки за умови безпосереднього посилання на Флація, який цій стороні приділив удосталь уваги. Направду як протестантський теолог він також чітко поділяє визнання значення риторики. У своїй «*Hermeneutica sacrae scripturae*» він цілими сторінками цитує Августина, аби довести, що в Святому Письмі в жодному разі не міститься проста відсутність мистецтва (як це могло б видатись притаманним Ціцероновому ідеалу риторики), а особливий вид красномовності, як це прямо належить чоловікам із найвищим авторитетом і чоловікам майже божественним. Видно, як ще в XVII столітті діяв канон стилю гуманістичної риторики, оскільки християнський теолог може боронитися тільки тим, що він — з Августином — захищає риторичний рівень Біблії. Те, що його раціоналістичне нове орієнтування методичного саморозуміння герменевтики приносить із змістово-нового, ніде не стосується субстанції герменевтичної справи як такої, як це було урочисто відкрито реформаторським принципом Письма. Даннгауер та-кож постійно посилається на спірні теологічні питання і достоту так само, як і інші лютерани, наполягає на тому, що герменевтична здатність, а отже й можливості розуміти Святе Письмо, спільні для всіх людей. У нього розвиток герменевтики також слугує захисту папістів<sup>62</sup>.

Між іншим, формують його методичне саморозуміння, орієнтуючись на логіку чи на риторику або діалектику, у будь-якому випадку «мистецтво» герменевтики має ту загальність, яка виходить за межі всіх форм застосування — до Біблії, класиків, текстів Закону. Це застосовано в обох способах орієнтування і обґрунтовано в своєрідній проблематиці, що тримається поняття «вчення про мистецтво» й походить із запровад-

<sup>62</sup> Для згаданого вище Штурма про посилання на Аристотеля в такий спосіб взагалі не може бути мови. Він прямо застерігає від езуїтів «ut magis sint Aristotelici quam theologi».

женого Арістотелем формування понять. Щодо «чистих» випадків технічеської або вчення про мистецтво риторика такою ж мірою, як і герменевтика — це відверто особливі випадки. Обидві мають справу з універсальністю мовного, а не з певним чином обмеженими предметними полями виготовлення. З цим пов'язане те, що вони прямують далі в більш-менш текучому переході від природної, загальнолюдської здатності говоріння або розуміння до усвідомленого вживання штучних правил говоріння й розуміння. Це, однак, має інший важливий бік, який хибно виглядає з точки зору сучасного наукового поняття, як і античного поняття техніки. Звільнення «чистого мистецтва» від природних і суспільних умов повсякденної практики можливе в обох випадках тільки в обмеженому обсязі. У випадку з риторикою це означає, що просте звільнене від природного положення й природного тренування знання правил як таке і їх застосування не сприяє справжній красномовності, але, навпаки, це означає, що проста мистецька готовність мовлення, якщо воно не має відповідного змісту, залишається пустою софістикою.

Якщо це переносити на мистецтво хорошого викладення, то тут, звичайно, мають справу зі своєрідним проміжним виміром, власне — з мовленням, зафікованим у Письмі або в друкованому вигляді. З одного боку, це означає ускладнення зрозумілості, навіть тоді, коли повністю виконані мовно-граматичні умови. Адже мертвє слово слід прородити до живого говоріння. Однак, з іншого боку, зафікованість означає також полегшення, оскільки зафіковане постає при повторному зустрічі з розумітії незмінним. При цьому не йдеться про застигле перерахування позитивних і негативних пунктів, які задані зафікованістю. Оскільки в герменевтиці йдеться про викладення текстів, а тексти — це мовлення, призначене або для реклами, або для читання про себе, то в кожному випадку завданню викладення й розуміння протистоїть мистецтво писання. Так, особливе мистецтво писання відносилось до того, щоб у давні часи мистецтва реклами правильно упорядкувати основу тексту для доповіді. Це важлива стилістична точка зору, яка в класичну епоху греків, як і римлян, відігравала вирішальну роль. Із загальним поширенням читання про себе і, нарешті, з появою книгодрукування інші елементи допомоги при читанні, розділові знаки й розподіл стали особливо необхідними. Цим відверто змінюються й те, що вимагається від мистецтва писання. На пам'ять приходять паралелі до обговорених у Таціта в «Діалозі» підстав для загибелі красномовності: у мистецтві книгодрукування криються підстави для загибелі епічної літератури й для зміни в мистецтві писання, яке відповідає мистецтву читання, яке змінилось. Видно, наскільки як риторика, так і герменевтика відрізняються від міцної моделі ремісничого знання, до якого прив'язане поняття «вчення про мистецтво» (*techne*).

Ще у Шляйєрмахера проблематика в понятті вчення про мистецтво, коли воно застосовується щодо риторики й герменевтики, дійсно відчутина. Між розумінням і викладенням має місце інтерференція, що

цілком подібна до інтерференції, яка існує між говорінням і ораторським мистецтвом. В обох випадках частка усвідомленого, згідно з правилами застосування, підпорядкована так, що комусь видається правильнішим у риториці, як і в герменевтиці, цілком подібно до того, як і в випадку логіки, говорити про вид теоретичного усвідомлення, тобто — про «філософський» дар звітування, який більшою або меншою мірою відокремлений від функції застосування.

Тут комусь на думку приходить необхідність своєрідного особливого положення, яке має практична філософія у Арістотеля. Хоча вона й зветься *philosophia*, а це в будь-якому випадку має на увазі вид «теоретичного», а не практичного інтересу. Однак вона, як наголошує Арістотель у своїй «Етиці», використовується не заради простого знання, а задля *arete*, тобто заради практичного буття й дії. Тут мені видається дуже характерним, що подібне можна сказати про те, що Арістотель у 6-й книзі «Метафізики» називає *poietike philosophia* і що відверто охоплює як поетику, так і риторику. І перше й друге — це не просто види технік в розумінні технічного знання. Обидві ґрунтуються на універсальній здатності людини. Їхнє особливе положення щодо *Technai*, звичайно, не несе такої чіткої ознаки, як це має місце з ідеєю практичної філософії, яка чітко окреслюється своїм полемічним посиланням на платонівську ідею добра. Між іншим, можна, як мені видається, особливе положення й виділення і поетичної філософії, по аналогії з практичною філософією, стверджувати як висновок аристотелівського мислення, і в будь-якому випадку історія ці висновки зробила. Диференційований у граматиці, діалектиці і риториці тривіум, який під риторикою охоплює також і поетику, має подібне універсальне положення щодо всіх особливих способів робіння й виготовлення чогось, так як це має місце в практиці взагалі і у розумності, якою вона керується. На значній віддаленості від того, аби бути науками, ці складові частки тривіуму — «вільні» мистецтва, тобто — вони належать до основної поведінки людського існування. Вони не оте щось, що роблять або вчать для того, щоб стати потім тим, хто це вивчив. Спроможність формувати ці здатності належить скоріше до можливостей людини як такої, до того, чим кожний є або може бути.

Однак це те, що робить значущим відношення риторики і герменевтики, розвиток якого ми вивчаємо. Мистецтво викладення і розуміння також не специфічна навичка, якої хтось може набути, аби стати тим, хто цього навчився, своєрідним усним перекладачем за фахом. Воно відноситься до людського буття як такого. У цьому відношенні так звані «гуманітарні науки» по праву мали й мають назву *Humaniora* або *humanities*. З вивільненням методу й науки, що належить до нового часу, це може зробитися нечітким. Однак насправді й культура, яка розчищає провідне місце науці, а отже й технології, що ґрунтуються на ній, ніколи не зможе повністю розломати ширші рамки, якими охоплене людство, як людське середовище і як суспільство. У цих ширших рамках риторика і герменевтика займають безспірне й усесохопне положення.