

ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

Андрій Богачов (Київ)

РАЦІОНАЛІСТИЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА НОВОГО ЧАСУ. БІЛЯ ДЖЕРЕЛ СЕМІОТИКИ ТА КРИТИКИ

1. Автор «Богословської герменевтики, чи Методу тлумачення Св. Письма»¹ (1654) лютеранський теолог **Йоган Конрад Дангавер** (1603–1666) зі Страсбурга – перший відомий мислитель Нового часу, що почав шукати шлях від *риторичної герменевтики* доби Реформації (передусім Меланхтон і Флацій) до *раціональної герменевтики*, орієнтованої на логіку і метод. Його не задовольняє *практична* спеціальна герменевтика – богословська екзегетика, він прагне закласти підвалини *теоретичної* герменевтики. В пропедевтичних працях 1629 і 1630 рр.² Дангавер уперше в історії герменевтики вживає поняття *hermeneutica generalis* (загальна герменевтика).

Загальна герменевтика за Дангавером – це аналітичний метод, *органон*, а інтерпретатор – аналітик темних висловлень. Отже, йдеться про «герменевтику спостережень» (Дильтей), яка знаходить у тексті темні місця, методично ділить їх на *елементи* і синтезує так, аби мати *правильний сенс* вислову, а не лише *правильний* за формою *вислів* (логіка). За допомогою цієї герменевтики Дангавер сподівався «прояснювати» іманентний сенс висловлень, який дорівнює *авторській думці*.

Дангавер доповнює аристотелівську логіку герменевтикою на підставі середньовічного розрізнення *sententia* і *sensus* [Jaeger, 1974: S. 56]: якщо *правильність будови* речення (*sententia*) належить визначати звичайній логіці, то герменевтика – це наука *правильного розуміння* речень, щось на кшталт риторичної *інвенції* (*inventio*), тобто опанування сенсом (*sensus*), який слід спочатку здобути, щоби потім логічно й переконливо висловити. Замість звичного для риторики розгляду герменевтики у зв'язку з *витлумаченням*

© А. Богачов, 2011

¹ Лат.: Johannes Conradus Dannhauerus. *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum*.

² «Ідея доброго диспутанта і злого софіста» (*Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae*), «Ідея доброго тлумача і злого крутія» (*Idea boni interpretis et malitiosi columniatoris*).

осягнутого сенсу, *елокуцією* (elocutio), Дангавер визначає герменевтику як науку самого осягнення сенсу будь-якого вислову.

На тлі герменевтичних думок попередників така ідея загальної герменевтики виглядає новаторською, герменевтика тепер постає як дисципліна *власного розуміння сенсу*, а не тільки *словесного роз'яснення сенсу, який зрозуміли*³. Врешті, така Дангаверова новація уможливила дві тенденції теорії розуміння сенсу, які розвинули раціоналістичний підхід, започаткований Дангавером.

2. Перша тенденція – це *критична герменевтика*, яка, наприклад, розглядаючи Біблію, не визнає беззастережно догматичні принципи біблійної екзегетики. Критика провадилась із загальної позиції тлумачення – позиції *здорового глузду*, що дедалі більше узгоджується з науковою та історичною свідомістю, чії принципи стають основою тлумачення. Відтак за горизонт (вихідне ціле) інтерпретації вже не править Св. Письмо і релігійна традиція. Показовою тут є біблійна критика Спінози. Далі цю тенденцію реалізовано через просвітницьку й філологічну критику (Хладний, Ернесті) аж до історичної критики (Землер, Баур) та романтизму (Шляєрмахер). Ця тенденція деякою мірою успадковує прагнення старої *риторичної* герменевтики спиратися на здоровий глузд і комунікативний досвід, тобто природну здатність людини та її стосунк до світу.

3. Друга тенденція – це *семіотична теорія розуміння*. На відміну від критичної герменевтики, семіотична герменевтика ніколи не спонукала задуматися, чи існують справді *суттєві* обставини, що спричиняють виправдані розбіжності тлумачення одного й того ж вислову або тексту, тобто спричиняють *різноманітність інтерпретацій*. Тут завжди йдеться лише про потребу дістати *однозначне розуміння* й подолати обставити, що породжують хибну багатозначність. До того ж, питання про характер цілого чи горизонту, з якого тлумачимо частини тексту, взагалі не виникало. За проблему мали лише те, як через «удосконалення мови» цілковито однозначному зв'язкові *математичного знака* і його значення уподібнити зв'язок *звичайного слова* і його сенсу. Згадаймо хоч би логіку Пор-Рояля.

³ Але зауважмо, що в риториці елокуцію вважали насамперед *винайденням* сенсу в підготовці *своїї* промови, тоді як в герменевтиці – *віднаходженням* сенсу *чужої* промови. Зрештою, розрізнення інсайту (самого розуміння) і словесної трансляції (промови) доволі штучне. *Інвенція* так само мовна, як і *елокуція*. Ці два «процеси» – надто умовні риторичні абстракції, які перекручують мовну природу розуміння. Проте Меланхтон – хрещений батько риторичної герменевтики, як назвав його Гадамер [Gadamer, 1993: S. 296], навіть мав деяку перевагу перед Дангавером, бо розумів, що мистецтво промови, попри потребу окремо навчатися його засобам, така ж природна здатність людини, як і мистецтво розуміння. За слушним зауваженням Гадамера, в XVIII–XIX ст. говорили, що людина (наприклад, священик) володіє мистецтвом герменевтики в тому разі, якщо добре розуміє інших і вміє бути зрозумілою [Gadamer, 1993: S. 297].

У такому аспекті знак і текст постають як предмет *семіотики* (σημειωτική), науки про знаки⁴. Якщо взяти тривіум «розмовних наук» (scientiae sermocinales) – риторику, логіку і граматику, то семіотика, ясна річ, тяжіє до логіки. Йдеться про «логіку числення» чи calculus ratiocinator, за умови тождності знака і позначки (значок, «характеристика»). Приклад підходу – погляди Г.В. Ляйбніца (1646–1716), що хотів створити універсальну мову (lingua characteristica universalis) [Лейбниц, 1984a: с. 412–418], яка б операції з поняттями замінювала на операції з позначками [Лейбниц, 1984b: с. 459] і тим уможливила б універсальну науку (scientia universalis). Звісно, предмет розуміння (позначка) для Ляйбніцевого «мистецтва знаків» (ars signorum) радикально інакший від предмета розуміння в герменевтиці⁵.

Мислителі семіотичного напрямку (Ляйбніц, Вольф, Маєр) були переконані, що сенс слів (знаків) – це така ж об'єктивна і наочна дійсність, як і мовні звуки або письмові знаки⁶. Тому розуміння знаків вони потрактовують як відкриття *об'єктивного зв'язку* знака і його сенсу. Ще раз: об'єктивність зв'язку (кореляції) передбачає об'єктивність і знака, і його сенсу. Зауважмо, що «об'єктивний сенс» термінологічно можна окреслити як «значення»⁷. *Значення*, яке дорівнює «атомізованому сенсові», відсилає до думки, що *предмет розуміння* може бути предметом числення, що він – знак і зв'язок знаків, а не вислів і повідомлення, – як у давній герменевтиці.

Коли сенс гіпостазують, ототожнюють з атомом-значенням як загальним уявленням (концептуалізм Лока) чи з об'єктивною ідеєю (Гарис [див. Harris, 1751], лорд Монбодо [див. Burnett, 1774–1792]), він утрачає стосунок до сенсової єдності тексту, тим паче до цілого, що, як буття, включає до себе тлумача. Ідея об'єктивного сенсу призводить до хибного спрощення кореляції між означником і означуваним. Якщо означник редукувати до позначки, то його кореляція з означуваним буде цілком конвенційною. Тоді розуміння в жодному разі не пізнавання через зв'язок позначок зв'язку самих речей, а

⁴ Термін «семіотика» вперше, мабуть, ужив Дж. Лок у своєму головному творі (1690). Він ототожнює семіотику з логікою (в тодішньому широкому сенсі). Див.: [Локк, 1985: с. 200].

⁵ Ляйбніц, утім, вірив, що універсальна мова («Адамова мова») придатна і для розуміння релігійних істин. На його думку, там, де місіонерами одного разу була б упроваджена ця мова, істинна релігія, вищою мірою відповідна розумові, стала б непорушною і в майбутньому не більше наражалася б на загрозу відпадиння, ніж арифметика і геометрія, що вже одного разу встановлені людьми. Див.: [Лейбниц, 1984a: с. 418].

⁶ Наприклад, за Ляйбніцем предмет дискусії не очевидний, якщо він не зводиться до чисел (позначок). Тому слід знайти «характеристичні числа для всіх ідей» і побудувати «новий органон». Він планував, що за допомогою нового методу протягом трьох років науковці створять учення, ближчі до життя, тобто доктрину моральну і метафізичну, отриману шляхом неспростовного числення. Див.: [Лейбниц, 1984a: с. 416–417].

⁷ Шпет: «[...] значення слова, як поняття, – бо поняття є слово, розглянуте в його логічній функції – є та частина змісту відповідного предмета, яку ми пов'язуємо зі словом, доки розглядаємо його незалежно від зв'язку, в якому використовуємо слово (так, наприклад, значення іноземного слова ми знаходимо в лексиконах відповідних мов); розглядаючи слово чи поняття в тім зв'язку, завжди, вочевидь, одиничному, в якому він конкретно нам даний, ми вже шукаємо його сенс» [Шпет, 1990: с. 265 (прим. 49)].

тільки домовленість, – отже, «логіка числення» керуватиметься тільки правилами дотримання домовленості.

Головна помилка семіотичних теорій розуміння в тому, що вони розглядали слово як окремий випадок знака, навіть позначки, тим самим надмірно узагальнивши й формалізувавши предмет розуміння. Ідея, що слово-знак – це предмет розуміння, завадила бодай наблизитися до суті здобуття сенсу. Насправді знаки слід досліджувати на підставі мовної комунікації, а не ментальної асоціації уявлень знаків із узагальненим сприйняттям об'єктів (психологізм) чи об'єктивними ідеями (ідеалізм). Зрештою, семіотичні теорії на початку Нового часу геть нехтують *герменевтичним досвідом*; тоді як, нагадаю, філологічна думка Відродження дійшла була висновку, що слова і вислови не мають сталого сенсу, позаяк його визначено місцем у структурі кожного тексту; а колись ще Августин указував на релігійний спосіб життя, «самість» кожного читача як ширший контекст біблійного сенсу. За Гайдегером, сказати «розуміння є саморозумінням» – це вказати на хибність уречевлення предмета розуміння та усунення горизонту «самості» того, хто розуміє. «Самість» інтерпретатора завжди певним чином входить до цілого (універсального горизонту), з якого здійснюється тлумачення предмета, що зрештою збагачує чи перетворює універсальний горизонт розуміння. Взаємну визначеність цілого і частини (предмета) й називають герменевтичним колом (у сенсі онтології розуміння).

4. Розгляньмо докладніше *тенденцію герменевтики*, названу раніше *критичною*. **Барух Спіноза** (1632–1677) в VII розділі «Богословсько-політичного трактату» (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) запевняє, що до «об'єктивного цілого», з якого варто тлумачити Св. Письмо, мають належати природознавство та засади природного розуму. Тоді отакі речі, як дива і пророцтва, звичайно, випадатимуть із зазначеного горизонту («об'єктивного цілого») і лишатимуться незрозумілими. Через те, за Спінозою, читачеві Біблії слід урахувувати історичну особливість духу тих, хто оповів у ній про ці речі. Треба відкинути теперішнє ставлення до дійсності та розкрити, виходячи зі справжньої інтенції твору, увесь «дух автора», *mens auctoris*: поняття, властиві його епосі. Оскільки Біблія в цілому, мовляв, має моральне спрямування, вислови про дива ми зрозуміємо в моральному горизонті⁸, бо ці слова за своїм походженням і первинним контекстом у кожному разі не природознавчі. Ось чому місця з Біблії, темні для звичайного *раціонального* погляду, належить тлумачити *історично*. Словом, якщо за Середньовіччя історичне тлумачення вважали буквальним, а тропологічне (переносне) – моральним, то Спіноза на практиці ототожнює історичне тлумачення з тропологічним.

⁸ В аспекті герменевтичного кола поняття *горизонту* може заступати поняття *цілого*, адже інтерпретаційний рух від частин до цілого і навпаки ніколи не завершується, маємо завжди тільки горизонт інтерпретації, а не об'єктивоване ціле.

Спробу отак усунути суперечності прочитання Св. Письма не підтримали інтелектуали наступної доби. Неясно, як можна *сумістити сучасний і історичний підходи до Біблії*, якщо надалі виходити з догмату цілості задуму та незмінної моралі Біблії. Якщо сучасний підхід – це загалом раціональний, то історичний підхід має розкривати «ірраціональні» місця як морально-повчальні, він постає як раціональне обмеження природознавчого підходу. Однак, якщо ці «моральні» місця – вирази історичними засобами вічної правди, отже, місця темні лише через поступове, історичне «затемнення» виражальних засобів, але не їхнього вічного змісту, то як розумом – не «суб'єктивною» вірою – здійснити обґрунтоване прояснення цих засобів, аби дійти первісної тотожності засобів і їхньої мети, мети як морального сенсу? Для цього, зрозуміло, потрібен, по-перше, метод історичного тлумачення, якого Спіноза не запропонував, але який незабаром стає програмою історико-критичної (Й.З. Землер, Ф.К. Баур) та історико-граматичної екзегетики (Й.А. Ернесті, К.А.Г. Кайль). По-друге, потрібно, щоб цей метод був настільки історичним, незалежним від теології, щоб передбачати, що неясність місць існує через відмінність моралі гагіографів від сучасної, а також через випадково-історичне об'єднання текстів різних епох у канонічну Біблію. А що наукова свідомість дійде до автономії історичного погляду на Біблію, впливало з того, що відхилити цю свідомість можна лише на підставі вельми сумнівної гадки, що людям в історії не властиво сприймати виражальні засоби разом зі справжнім сенсом як метою їхнього застосування. Розум Нового часу радше припускає, що розрив між засобами висловлення і (за)думкою – це невдача автора, чого, звісно, не скажеш про Автора Біблії, у якого вірять християни.

Ось чому *модерна біблійна герменевтика*, згідно із Землером, звертається до історико-критичного методу, що передбачає розрізнення *науково-історичного тлумачення* слів Автора чи гагіографів і так званого «*духовно-морального*» тлумачення. Перше значить, між іншим, *тлумачення алегорій*, які містить Св. Письмо, адже особливістю духу гагіографів є намагання зв'язати свої уявлення і вчення з авторитетними поглядами минувшини. Тож тлумачення самого Божого Об'явлення – це з'ясування лише тих слів Св. Письма, які прямо говорять про стосунок з Богом, про істини віри як істини вічної моралі⁹. Натомість друге, «духовно-моральне» тлумачення, яке «збагатило» змістом християнську традицію, насправді, мовляв, не *тлумачення*, а *застосування* Біблії, позаяк люди схильні приписувати окремим місцям Біблії чимало такого, що лише припасоване до їхнього мінливого духу та історичної моралі [Дильтей, 2001: с. 64].

⁹ Кант у «Релігії в межах тільки розуму» (3 частина, 1 розділ., V-VI підр.) теж по-просвітницькому вимагав розуміти кожний вислів Біблії таким чином, щоб за контекст вислову правив неісторичний зміст морального розуму. Вже Землер засумнівався, чи мораль історичного християнства, яку виявляють як інтенцію Біблії, збіжна з вічною мораллю розуму. Пор.: [Дильтей, 2001: с. 84].

5. Видатним представником *критичної герменевтики* є **Йоган Мартин Хладний**¹⁰ (1710–1759), лютеранський теолог та історик. Серед посібників із тлумачення тексту, укладених за доби Просвітництва (1680–1830)¹¹, найпомітнішим є його «Вступ до правильного тлумачення розумних промов і писань»¹² (1742). В посібнику, написаному німецькою, герменевтику, названу також мистецтвом тлумачення (*Auslege-Kunst*), подано як *самостійну науку* – поза складом як риторики, так і «вчення про розум» (*Vernunftlehre*), логіки в сенсі Й. Клауберга, К. Томазія чи К. Вольфа. «Таким чином, учення про розум не є тим місцем, де б герменевтика була доречна як частина. Вона є самостійна дисципліна, місце якої можна вказати згідно з ученням про душу» [Chladenius, 1969: S. 97]. Самостійність герменевтики, за Хладним, також означає, що вона може й не мати за предмет Божого Об'явлення, тобто вона є *hermeneutica profana*. Отже, питання історичного тлумачення Біблії залишене осторонь.

Хладний поділяє знання, відповідно й науковців, на два різновиди. Одні шукають нового знання. Це метафізики, математики й природознавці, яких «учення про розум» навчає, як слід правильно *мислити*. Другі мають справу зі знанням інших людей, яке міститься в текстах – у «розумних промовах і писаннях». Це, так би мовити, гуманітарії, що послуговуються герменевтикою, яка допомагає правильно *тлумачити*.

Але не слід думати, що Хладний просто відрізняє *природні об'єкти* як предмет мислення від *сенсу тексту* як предмета тлумачення інтенції автора. Хладний *проблему тлумачення розглядає як педагогічну*. Згідно з його посібником, розумінню властивий здебільшого безпосередній характер дії природного розуму, а потреба в герменевтиці постає тоді, коли втрачено спонтанність розуміння. Отож *тлумачення як особливий випадок пізнання* – це лише роз'яснення темних місць тексту. Як бачимо, попри проголошення незалежності герменевтики від риторики, Хладний, зрештою, редукує, як і в риторичних посібниках, поняття інтерпретації до висловлювання як витлумачення сенсу неясних суджень (елокуція). Дильтей уважав, що ця редукція – вплив евристики Вольфа [Дильтей, 2001: с. 45].

За Хладним, неясність суджень виникає через 1) редакційні спотворення, 2) брак мовних знань, 3) неусувну двозначність окремих слів і 4) брак по-

¹⁰ Хладний також іменується як Хладні (*Chladni* або *Chladny*), Хладеніус (*Chladenius*) чи Хладен (*Chladen*). Він онук словацького пастора Юрая Хладного (*Juraj Chladne*), що 1673 р. переїхав із Кремниці (Словаччина, тоді у складі Угорщини) до німецьких земель. Його батько Мартин Хладний був професором теології у Вітенберзі. Сам Йоган Мартин Хладний – дядько Ернста Флоренса Фридриха Кладні (нім. вимова прізвища), відомого німецького фізика і музиканта.

¹¹ Див. напр.: Rambach J.J. *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723). Francke A.H. *Praelectiones Hermeneuticae, ad viam dextre indagandi et exponendi sensum scripturae Sacrae Theologiae studiosis ostendendam* (Halaе Magdeburgicae, 1723). Turretini J.A. *De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus* (1728). Töllners J.G. *Grundriß einer erwiesenen Hermeneutik der heiligen* (Zullichau, 1765). Baumgarten S.J. *Biblische Hermeneutik* (Halle, 1769).

¹² Chladenius J.M. *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Leipzig, 1742).

трібних понять, сказати б, «фонового знання». З першою «неясністю» мусять упоратися так звані критики¹³, з другою і третьою – філологи. Тільки четверта – суто герменевтична. Вона вимагає знайти поняття, які потрібні для повного розуміння темних висловлень – їхньої предметної істини. Як зазначає Гадамер, вирішальним тут є *розуміння самого предмета*, а не *історичний підхід*, бо не гадки авторів – норма розуміння суджень¹⁴. Проте для Хладного «розумні» тексти, що тільки й варті уваги, від решти відмінні тим, що їхнім авторам цілком удалося виразити істину свого предмета, отже, авторова думка цілком збіжна з предметною істиною.

Розумність тексту важить тут не менше, ніж єдність вираженої думки і предмета. Цей *принцип розумності тексту* не відрізняється від принципу істинності Св. Письма¹⁵. Одне слово, темні місця в «розумних» текстах існують не самі по собі, а тільки через вади індивідуального сприйняття. Проте суперечливим виглядає спосіб усунення цих вад. Його можна тлумачити і як лише відтворення думок автора, і як відкриття самої предметної істини¹⁶. Понад те, неясним лишається спосіб відокремлювати «розумні» тексти від решти «нерозумних», чиї автори не так божественно непомильні. Замість раціонального критерію доводиться покладатись на авторитет.

Отже, з одного боку, Хладний стверджує, що «неясність виникає тому, що самі лише слова і речення не здатні виявити читачеві поняття, яке пов'язував з ними *автор* [курсив мій – А.Б.]»¹⁷, з другого, додає, що «ті обставини нашої душі, тіла і всієї нашої особи, які спричиняються до того, що уявляємо річ так, а не інак, хочемо називати точкою зору (*Sehe-Punct*)»¹⁸ [Chladenius, 1969: S. 187f.]. Упередженість думки інтерпретатора його кутом зору Хладний потрактовує як істотну умову інтерпретації. Саме тому, мабуть, і можна при тлумаченні неясних суджень удаватися до понять, які їхнім авторам не спадали на думку. Та Хладний не бачить у цьому підстави скептицизму. Бо йдеться не про пізнання взагалі, а про тлумачення як педагогічну проблему.

¹³ Вочевидь, критика редакції невід'ємна від герменевтики, бо редактор теж витлумачує те, що редагує, а критик тлумачить як редакцію, так і першотвір.

¹⁴ Власне, уже Кристіан Вольф (1679–1754) твердив, що розуміння автора на підставі загальної герменевтики [Дильтей, 2001: с. 45] – не відтворення його уявлень, а пізнання самої істини. Тому, врешті, ми здатні розуміти автора краще за нього самого. Водночас Вольф вимагає пов'язувати з окремими словами автора саме ті поняття, які він сам пов'язував. Див. докл.: [Шпет, 1990: с. 222–223, 256 (прим. 106)].

¹⁵ Згадані принципи слід відрізняти від Гадамерового *принципу довершеності тексту*. Скажімо, логіка «запитання і відповіді» Р.Дж. Колінгвуда, як на мене, ще ґрунтується на раціоналістичному принципі розумності тексту.

¹⁶ Гадамер, на мою думку, оцінив посібник Хладного тенденційно, адже надто підкреслював у ньому, з одного боку, бажання говорити про тлумачення як з'ясування предметної істини і, з другого, заперечував у ньому історично-генетичне бажання відтворювати задуми авторів. Див.: [Gadamer, 1990: S. 186–187].

¹⁷ Цит. за: [Joisten, 2009: S. 87].

¹⁸ Так згідно зі старонімецьким написанням у посібнику Хладного.

Той, хто тлумачить темні вислови *для іншого*, наставник – для учня, має розуміти їх правильно, щоб дати учневі потрібні поняття. Врешті, можна сказати про отримання – за допомогою тлумача – не просто окремих понять, але й контексту, «фонового знання», якому відповідатиме інтерпретований вислів; іншими словами, про набуття досвіду – і з'ясування предметної істини вислову. Наприклад, Хладний каже, що збагнення вислову «Земля – кругла» потребує розуміння не окремих понять «Земля» і «кругла», а тих наукових понять, теорій, що забезпечать осмислений зв'язок в учнівській думці суб'єкта «Земля» і предиката «кругла».

Якщо ж, нагадаю, йдеться про знання, якого не отримують від інших, а здобувають самостійно, то воно, за Хладним, підпорядковане правилам «учення про розум», а не герменевтики. Герменевтика стосується текстів. А вони містять лише знання інших. Отже, Хладний не завважає ситуації, коли між автором і читачем немає посередника-тлумача, вчителя, добре обізнаного з предметом висловлювань. Проте ситуація, коли в одній особі збігаються необізнаний читач і тлумач, є вельми звичною. Це стосується, ясна річ, не тільки Св. Письма (принаймні, для протестантів), а всієї філософської, художньої та іншої – як каже Гадамер – «емінентної»¹⁹ літератури. Тільки природознавчі та інформаційні тексти – не літературні пам'ятки – можуть, як видно, правити за справжній предмет профанної герменевтики, пропонованої Хладним. А втім, легко здогадатися, що розумінням «емінентної» літератури таки завжди керує посередник, тільки він – зі школи самого життя, він постає як традиція.

6. **Георг Фридрих Маєр** (1718–1777), філософ з Гале²⁰, видав німецькою 1757 р. «Розвідку про загальне мистецтво тлумачення» [Meier, 1757]. У трактаті цей просвітник розвиває *другу, семіотичну тенденцію*, яка загалом властива у XVII–XVIII ст.ст. саме філософам, які більше за тодішніх теологів зневажали риторику²¹. Для Маєра *загальність герменевтики* полягає в тому, що її не обмежено поділом на спеціальні герменевтики і навіть не обмежено словесністю предмета. Вона має за предмет правила тлумачення всіх знаків – довільних і природних, адже всі адресовано розумові, що пізнає їхні значення. За Маєром, *тлумачення* в широкому сенсі – це з'ясування певного зв'язку між знаком і значенням як означеною річчю [Meier, 1757: S. 5–6]. Сама ж наука про знаки, частиною якої є герменевтика, – це згадувана Ляйбніцева «характеристика» [Meier, 1757: S.2]

¹⁹ Тобто значущої самої по собі, не завдяки відповідності тій чи тій описуваній реальності.

²⁰ Г.Ф. Маєр усе життя викладав філософію в університеті Гале, тоді як Й.М. Хладний здобув освіту й починав викладати теологічні науки (до 1742) в університеті Вітенберга, що 1817 р. об'єднався з університетом Гале.

²¹ Якщо раніше риторика стосувалася будь-яких комунікативних істин, насамперед істин права й етики, то Просвітництво зводить її до техніки промови й розмови, навіть маніпуляції почуттями.

У «Розвідці» йдеться про інтерпретацію природних²² і довільних знаків («aller Zeichen») і лише на додаток – мистецьких, тобто мовних, знаків («aller Reden»), що є довільними та упорядкованими за правилами мистецтва [Meier, 1757: S. 15]. Чимало уваги приділено природним знакам, адже, за Маєром, існує 1) «первинна» інтерпретація («erfindende Charakteristik»), – це *однозначне* розуміння знаків (передусім *природних*), тобто віднаходження їхніх значень *самим* суб'єктом, і 2) «вторинні» різновиди оказіональної інтерпретації: екзегетика, коментар і переклад, тобто *мовні* роз'яснення для *іншої* людини, котрі, на відміну від Хладного, він не розглядає як усю інтерпретацію, натомість вважає їх другорядними (герменевтика у вузькому сенсі) й такими, що потенційно містять *багатозначність*. Як бачимо, у визначенні предмета герменевтики підтримано думку Дангавера. Поза тим, запропоновано вважати за предмет герменевтики передусім те, що є справою пізнання природознавців. Це ще одна відмінна риса від поглядів Хладного, який за предмет герменевтики мав знання, що належали іншим людям, якраз те, що пізніше Август Бек, учень Шляєрмахера, висловить у формулі «пізнання пізнаного»²³.

Маєр визначає знак як «засіб, через який можна пізнати дійсність іншої речі» [Meier, 1757: S. 4]. Як бачимо, знак – традиційно для тодішньої семіотики – потрактований як позначка іншої речі, що є значенням цього знака [Meier, 1755: S. 441. Meier, 1757: S. 5.]; пізнання значень – мета їхніх знаків, причому одні значення можуть бути тільки засобом (Zwischenbedeutung) для інших значень [Meier, 1757: S. 10]. Відповідно, інтерпретація має потрійний предмет: вона виявляє через 1) зв'язок 2) знаків і 3) значень – «означувальний зв'язок» [Meier, 1755: S. 442] – певний зв'язок означених речей. Зрозуміло, що природа стосунку між цим предметом і зв'язком речей насправді не цікавить Маєра, бо він, як метафізик-раціоналіст, вірить у *передвстановлену гармонію*: природні знаки – це матеріальні вияви Божого задуму, і позаяк Бог створив найдосконаліший світ, у ньому речі-знаки можуть позначати інші речі лише найдосконалішим чином: ясно та однозначно. Отже, за Маєром, використовуючи довільні та штучні знаки, мусимо взоруватися на досконалість природного означення, коли знак – пізнавальна причина, а означена річ – наслідок [Meier, 1757: S. 5]. Як тлумачення природних знаків – читання Божої книги природи – передбачає побожність, так тлумачення довільних і штучних передбачає «герменевтичну справедливість» (hermeneutische Billigkeit) щодо автора.

Ясна річ, справедливо удаватись до тлумачення лише «розумних» авторів. Отож маємо – як у Хладного – *принцип розумності тексту*. Через те Маєр прагне окреслити *психологічні умови* визначення тих, чії тексти цілком прозорі для розуму. Йдеться, певно, не про душевні акти суб'єкта, що визна-

²² Наприклад, це симптоми хвороби чи погодні явища.

²³ Як зазначає Шпет, Бек окреслював філологію як «Erkenntnis des Erkannten, also eine Wiedererkenntnis eines gegebenen Erkenntnis», проте джерело цієї формули знаходимо в Аста [Шпет, 1990: с. 257 (прим. 134)].

час, а про *ознаки творця*, чий текст досконалістю нагадує Боже творіння. Тут дається взнаки, що Маєр учень А.Г. Баумгартена, провідника естетичної концепції генія (*felix aestheticus*).

Отже, на питання, який критерій того, що зміст твору чи вислову досконалий – збіжний з предметною істиною, Маєр дає нетеоретичну відповідь. Замість критерію розумності тексту він пропонує опис потрібної досконалості автора: плідність розуму, велич душі, істинне використання слухних знаків, зрозумілість уживання ясних знаків, ґрунтовність застосування певних знаків та досконалість, з якою відповідно до практики використані знаки [Joisten, 2009: S. 92]. Звичайно, це тільки породжує нове питання: як пересвідчитись у наявності в автора потрібних рис досконалості? Зрештою, навіть спілкування з автором тут не зарадить, позаяк особистість не дорівнює кожному своєму виразові чи творові. Перенесення уваги з твору на автора насправді примушує апелювати до авторитету і традиції. Критерій *відповідності слова і буття* залишається незрозумілим.

7. З іншого боку до цього питання підійшов німецький теолог і філолог **Йоган Август Ернесті** (1707–1781), якого називали *Germanorum Cicero*, творець історико-ґраматичного методу й оновлювач лютеранської теології. Він перетлумачує в *історичному* сенсі психологічну проблему досконалості автора, а стару риторичну проблему багатозначності обертає на питання *ґраматично-праґматичне*. Так Ернесті заклав підвалини *загального методу інтерпретації*, що усуває різницю підходів біблійної екзегетики і філологічної герменевтики. Слідом за Ж.А. Турретині (1671–1737) [Дильтей, 2001: с. 61] він стверджував, що сенс Св. Письма варто шукати тим же способом, що й сенс усієї решти писаних текстів.

«Інтерпретація, – згідно з Ернесті, – є здатністю показати думку, яка лежить в основі чиєїсь промови, тобто зробити так, щоб інший думав як автор» [Ernesti, 1761: р. 4]. Відповідно, щоб осягнути зміст будь-яких висловлювань, слід з'ясувати намір того, хто їх ужив²⁴. А це питання, за Ернесті, насамперед історичне. Автора і його текст слід науково розглядати на їхньому історичному тлі. Якщо знатимемо життєві обставини автора, то знатимемо, що спонукало його до вираження думки, тож матимемо уявлення про її напрям, – як казав Спіноза, – про «дух автора». В цій реконструкції треба спиратися лише на історичні факти – зіставляти різноманітні історичні документи й пам'ятки. Лише таким, порівняльним, чином можемо дізнатися про автора та відповідність його інтенцій мовним засобам і тексту як меті.

Отже, вкотре йдеться про інтерпретаційну техніку: намір – засоби – мета. Проте, якщо *семіотична тенденція* передбачає *умоглядну* однозначність і

²⁴ Це загальний принцип новочасної герменевтики аж до Колінґудової. Наприклад, Баумгартен стверджує: «Коли розуміння промови збігається з думками її творця і, відповідно, *суголосне кінцевій меті останнього* [курсив мій – А.Б.], його називають істинним і правильним» [Baumgarten, 1769: S. 22].

об'єктивність зв'язку цих трьох моментів вираження і тлумачення думки, то *критична тенденція*, розвинута Ернесті, визнає багатозначність як наслідок *ужитку* повноцінного слова, не тотожного знаку-позначці. Ернесті виходить з того, що ці *практичні* поняття – намір, засоби, мета – також основні для риторики, яка вивчає, зокрема, слово як засіб, яким досягають різних цілей. Інакше кажучи, одне й те саме слово може мати різний зміст, бо значення – це слововжиток. На підставі емпіричних «спостережень» за контекстуальними змінами значень Ернесті прагне через узагальнення прийти до норм інтерпретації [Дильтей, 2001: с. 70–72].

Зрештою постає питання: чому філософ Маср схильний уподібнювати мовні знаки природним, а теолог Ернесті – ні? На мій погляд, тому що філософ тримається універсально-телеологічного погляду метафізиків: явища природи – це знаки Божого призначення (задуму) речей, або знаки-явища – це наслідки, чий причини є думками Бога; ось тому, за аналогією, слова розумних людей є знаками їхньої однозначної, бо розумної, (за)думки. Натомість теолог Ернесті зважає на риторичну ідею, що сенс вислову завжди контекстуальний; правда, гадає, що зв'язок сенсу з контекстом дорівнює однозначності кавзального зв'язку: контекст – цілком з'ясовна причина, сенс – наслідок. Однак слова істотно інакші від природних явищ. Критика висловів потрібна, бо один і той самий вислів можна використати з різною метою. Тож він виглядає ряснозначним доти, доки неясний намір його вжитку. Коли ж розкрито *єдину* мету, якої домагався автор, вислів постає як *однозначний*, і вже не слід сподіватись – як гадала стара герменевтика – на його дальше (алегоричне) використання; алегорія визнається за предмет однозначного розуміння лише коли є явні ознаки того, що вона правила за справжню мету висловлювання [Дильтей, 2001: с. 178]. (Просвітники не бачать, що мета вжитку «емінентного» слова складна, не вповні усвідомлена автором. Тож контекст не зводиться до з'ясування чіткої інтенції.) *Риторика* якраз вивчає різні форми використання слів²⁵ – тропи, фігури, тобто мовну образність, а крім того навчає зрозуміло вживати їх у мовному спілкуванні, зважаючи на такі його цілі, як учити, спонукати й розважати (*docere, movere, delectare*). Але Ернесті виступає за те, щоби дбати лише про сенс речей, а не слів (*sensus rerum, non verborum*), тобто за однозначність предмета вислову як змісту авторової інтенції; неоднозначність вислову через можливу розбіжність контекстів його вжитку до уваги не береться.

²⁵ Використання слів риторика передусім вивчає в розділі (3) *елокції* (*elocutio*), йдеться про теорію висловлювання думок, уживання риторичних фігур. Цьому розділові передують розділи: (1) *інвенція* (*inventio*), де основна увага приділяється *ампліфікації* (*amplificatio*) – переходові від імпліцитного до експліцитного; (2) *диспозиції* (*dispositio*) – порядкові частин промови. Ернесті, як і Хладний, накладає поділ риторики на герменевтику, потрактовуючи розуміння як інвенцію – персональне з'ясування читачем, які авторові думки (винаходи) містять його слова, а інтерпретацію як елокуцію – виклад для іншого (учня) авторового змісту певного твору. Такий поділ на «винахід» (*εἰρησις*) і «виклад» (*διάθεσις*) зустрічаємо вже у «Федрі» Платона (Φαίδρος, 236a). Це певною мірою нагадує Шляермахерів поділ на евристику і логіку.

Як видно, однозначне розуміння, згідно з Ернесті, вможливлено через усвідомлення, уречевлення, всього контексту: це як *історія*, до якої належить автор, так і *мовні засоби*, до яких удається автор задля вираження своїх думок. Ернесті певний того, що порівняльно-критичне дослідження історичних, тобто соціально-психологічних, обставин виявляє наміри автора, тим часом риторико-граматичне дослідження – відповідні мовні засоби втілення задуму. Об'єднання цих досліджень у рамках *історико-граматичного методу*²⁶ обіцяє, за Ернесті, прояснення сенсу як (за)думки автора, що тотожна змістові твору. Але чи такою ось безпроблемною є ця відповідність задуму – змістові слова, наміру – втіленому сенсові? Мабуть, історичний, психо-генетичний і мовний контексти мають надто непростий циклічний взаємозв'язок. І яке його онтологічне місце? Ця проблематика лишається поза увагою. Адже її заступає упередження просвітників: принцип тотожності авторового розуму змістові тексту як предметній істині.

Зазначимо, що Ернесті в «Принципах тлумачення Нового Завіту» (*Institutio interpretis nove testamenti*, 1761) вже має певні сумніви щодо ваги цього принципу для біблійної екзегетики, адже *авторство Біблії* стає великим питанням порівняльно-критичного аналізу. Він намагається провадити цей аналіз у своїх «Принципах». Твір також є спробою систематизації герменевтичних правил, сформульованих попередниками²⁷.

Бога як Автора, певно, не помістити в історичний контекст, що відкриває шлях до з'ясування авторового задуму, який дорівнює інтенції самого тексту²⁸. Належить або 1) визнати, що Божий задум слід шукати в «контексті вічності», у розуміння якого сумнівне для всіх, окрім догматиків, тобто слід визнати поразку розуму й не приховувати її «аналогією віри»²⁹, або 2) погодитися з тим, що розум велить з'ясувати сенс Біблії через історико-критичне³⁰ відтворення намірів гагіографів. І тут – питання критерію. Як пересвідчитись, що гагіографи справді розумні, досконалі автори, якщо не озиратися

²⁶ Ернесті стверджує, що основне мистецтво граматиків – ретельно досліджувати, що означає кожне слово, у який час, у якого письменника, в кожному, зрештою, вченні і формі мовлення, тому буквальний сенс є сенс граматичний, але й історичний, бо він, як і вся решта у «факті», спирається на свідчення і авторитет. Цит. за: [Шпет, 1990: с. 228].

²⁷ Найбільшого розвитку метод Ернесті набув у кн.: Keil K.A.G. *Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments, nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation* (Leipzig, 1810).

²⁸ Дильтей: «Справді, це поняття богонатхненності чи канонічності просто повністю скасовує загальні правила тлумачення. Якщо це останнє, згідно з дуже слушним зауваженням Баумгартена, зводиться до пояснення будь-якого тексту з його історичних обставин, його призначення, його вчення, то поняття богонатхненності переносить усе в один і той самий умоспоглядальний простір позачасового й безвідносного, чистого повідомлення істини, що відбувається поза всяким часом, для всіх часів, поза світом, для всього світу» [Дильтей, 2001: с. 165].

²⁹ *Analogia fidei* за Флацієм: зміст тлумачення Св. Письма має відповідати віровченню, чия єдність є доказом його істинності; але єдність Св. Письма, будучи, таким чином, метою тлумачення, разом з тим є «своєрідною нормою здорової віри» [Flacius, 1968: S. 47, 49].

³⁰ Засновником історико-критичного методу біблійної герменевтики, більш спеціального від історико-граматичного методу Ернесті, Дильтей називає Й.З. Землера, а його предтечею – Й.Д. Михаєліса. Див.: [Дильтей, 2001: с. 53–67].

на авторитети³¹? Сказати, як Спіноза, що вони безперечно мали моральні наміри, тільки історично інші, – це аж ніяк не розв’язати проблеми. Наприклад, лютеранський теолог Й.З. Землер³², учень Баумгартена, засновник історії догматів і дослідник, що перебудував догматичну теологію в наукову неологію³³, відзначався відвертою відразою до Старого Завіту через історичні відмінності його моралі. Шляєрмахеру також радше історично-випадковим здався стосунок Старого і Нового Завітів [Дильтей, 2001: с. 168–169]. Отже, або мораль вічна і розумна (просвітники), або історична і нерозумна (романтики), або вічна і надрозумна (догматики). Через спалах цієї суперечності просвітницька течія розлилась і затопила віхи старої європейської традиції.

8. Далі в історії герменевтики передусім бачимо рецидиви догматичної екзегетики і новації романтичної герменевтики. Остання спробувала вкорінитись у німецькому ідеалізмі, що прагнув примирити просвітників і догматиків за допомогою нового розуміння духу. Проте розрив з риторикою, який здійснила раціональна герменевтика та який успадкувала від неї герменевтика ХІХ в., призвів до того, що *вміння розтлумачити* (*subtilitas explicandi*) суть справи для певних адресатів тепер підміняється питанням обґрунтування *наукового* методу самостійного розуміння текстів. Остаточно відкинуто думку давніх риторів, що визначали вміння розтлумачити як особливу здатність *елокуції* (*elocutio*), яку вважали основою *мистецтва* герменевтики. Тепер герменевтику жодним чином не пов’язують ані з *прикладною логікою*, що вчила вмінню зв’язувати поняття, ані з *граматикою*, що вчила *вмінню розуміти* (*subtilitas intelligendi*) будь-яку літературу. Якщо, за Просвітництва, герменевтику, попри проголошену самостійність, таки зближували, як показано вище, в логічному аспекті із *семіотикою*, а в граматичному – з *критикою*³⁴, то нині ці аспекти, які такі підводили до питання істинності тексту,

³¹ Протестантська ортодоксія (Лютер, Меланхтон, Флацій) проголошувала, що інтенцію Біблії можна збагнути з неї самої (принцип Письма), тобто її текст – це весь контекст відтворення її інтенції. Натомість лютеранські теологи Просвітництва (Землер, Ернесті) виходили з історичних знань, що Біблія поступово складалася з текстів різних часів та з різними намірами, через це вони відкидали принцип Письма, тобто наявність *цілісного* тексту Біблії, як підставу відтворення за ним *єдиної* інтенції. (Просвітництво: розум – єдиний і цілісний.) Отже, «з індивідуального підходу до книг Біблії починається їхнє історичне і філологічне розуміння» [Дильтей, 2001: с. 61]. За такого підходу, вже Ернесті встановив, що грецька мова Нового Завіту не досконала, бо спотворена впливом гебрайської [Дильтей, 2001: с. 73 (прим. 180)].

³² Semler J.S. *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 4 Bde (Halle im Magdeburgischen: Hemmerde, 1760–1769). Semler J.S. *Zur Revision der kirchlichen Hermeneutik und Dogmatik*, Beitr. 1 (Halle im Magdeburgischen: Hemmerde, 1788).

³³ Просвітницький напрям у лютеранстві (біля 1740–1770). Представники напрямку заперечували принцип Письма і його дослівну інспірацію, удавалися до історико-критичного аналізу Об’явлення, сумнівались у значенні догм, трактували християнство в етичному дусі й визнавали за можливе «приватну релігію». Ернесті ставився до цього напрямку насторожено.

³⁴ Йдеться про критику у філологічному сенсі: оцінка за певними критеріями автентичності тексту, його авторства, редакцій та відповідності фактам. У філософському сенсі критика є дослідженням умов можливості чогось істинного, хоч би тих же критеріїв критики.

втрачалися. Показово, що на початку XIX ст. Г.А.Ф. Аст в «Основних рисах граматики, герменевтики і критики» ще хоч якось розрізняє герменевтику і критику стосовно питання істинності тексту (тобто його відповідності реальності), тоді як «Герменевтика і критика» Ф.Д.Е. Шлейермахера починається зі слів: «Герменевтика і критика, обидві філологічні дисципліни, обидва мистецькі вчення (Kunstlehren), збігаються, бо використання одного передбачає інше» [Schleiermacher, 1977: S. 71]. Отже, герменевтика XIX ст. повністю віддаляється від питань комунікації (subtilitas explicandi) та прагматики (subtilitas applicandi), значущих для риторики та наявних для герменевтичної рефлексії доти, доки не втрачено панівну орієнтацію на релігійне тлумачення Біблії.

У XIX ст. герменевтика надибує свою основу в науковій – тобто історичній – філології, яка заступає місце давніх мистецтв граматики і риторики. Якщо емпірична герменевтика тепер ґрунтується на філології, остання – на естетиці або поезії та історії, то вони своєю чергою звертаються до філософії в пошуках *обґрунтування істинності* власного змісту. XIX ст. пропонує таке обґрунтування в ідеалістичній метафізиці чи філософії життя, а XX ст. – передусім у філософській герменевтиці як онтології розуміння.

ЛІТЕРАТУРА

- Дильтей В.* Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Соч. в 6 тт.: Т. 4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 13–234.
- Лейбниц Г.В.* История идеи универсальной характеристики // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт., Т. 3. – М.: Наука, 1984а. – С. 412–418.
- Лейбниц Г.В.* Элементы разума // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт., Т. 3. – М.: Наука, 1984б. – С. 446–460.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. в 3-х тт., Т. 2. – М.: Наука, 1985. – С. 3–201.
- Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Контекст'89. – М.: Наука, 1990. – С. 231–268.
- Baumgarten S.J.* Biblische Hermeneutik. – Halle, 1769. – 345 S.
- Burnett J., Lord Monboddo* Of the Origin and Progress of Language, in 6 vol. – Edinburgh: J. Balfour; London: T. Cadell, 1774–1792.
- Chladenius J.M.* Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften / Mit einer Einl. von L. Geldsetzer. – Düsseldorf: Stern-Verlag, 1969. – 600 S.
- Ernesti J.A.* Institutio interpretis nove testamenti, 1761. – 248 p.
- Flacius Illyricus M.* De ratione cognoscendi sacras literas: Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift / Übers. von L. Geldsetzer. – Düsseldorf: Jansses, 1968. – 112 S.
- Gadamer H.-G.* Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke, Bd. 2. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. – S. 292–300.
- Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G.. Gesammelte Werke, Bd. 1. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. – 494 S.

- Harris J.* Hermes or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar. –London: H. Woodfall for J. Nourse and P. Vaillant, 1751. – 484 p.
- Jaeger H.-E. H.* Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik // Archiv für Begriffsgeschichte XVIII/1. – Hamburg: Meiner, 1974. – 264 S.
- Joisten K.* Philosophische Hermeneutik. – Berlin: Akademie Verlag, 2009. – 239 S.
- Meier G.F.* Metaphysik, Bd. 1. – Halle: Gebauer. – 1755. – 312 S.
- Meier G.F.* Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. – Halle: Hemmerde, 1757. – 136 S.
- Schleiermacher F.D.E.* Hermeneutik und Kritik // Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik / Hg. und eingeleitet von M. Frank. – Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1977. – S. 71–306.
-

Andriy Bogachov (Kyiv)

The modern rationalistic hermeneutics. Towards the origins of semiotics and criticism

The paper presents little-known views on the principles and goals of hermeneutics in the 17th and 18th centuries. The main attention is focused on the two trends of this hermeneutics: semiotic (Dannhauer, Leibniz, Meier) and critical (Spinoza, Chladny, Ernesti). The paper analyzes the role of the rationalistic idea of *hermeneutica generalis* for the transition from rhetorical hermeneutics of the 16th century towards methodical hermeneutics of the 19th century. It also discusses the views of that time on the relations between the objective truth of text and the author's intention.

Andriy Bogachov, PhD in philosophy, Associate professor of the Philosophical Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv

Андрій Богачов, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

Андрей Богачёв, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко
