

ОСНОВНІ РИСИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ ГЕРМЕНЕВТИКИ Ф. ШЛЯЄРМАХЕРА

Автор аналізує основи герменевтики Шляєрмахера та показує суперечності його теорії розуміння. В статті визначено зв'язок поглядів Шляєрмахера з німецьким ідеалізмом і романтизмом, указано напрям подолання суперечностей його герменевтики.

Ключові слова: герменевтика, романтизм, життя, досвід.

Автор анализирует основы герменевтики Шлейермахера и показывает противоречия в его теории понимания. В статье определена связь взглядов Шлейермахера с немецким идеализмом и романтизмом, указано направление преодоления противоречий герменевтики Шлейермахера.

Ключевые слова: герменевтика, романтизм, жизнь, опыт.

The author analyzes the principles of Schleiermacher's hermeneutics and explores the contradictions of his theory of understanding. In the paper is defined the relationship between his views and German idealism and romanticism, shown the possibility of overcoming of the contradictions of Schleiermacher's hermeneutics.

Keywords: hermeneutics, romanticism, life, experience.

Протестантський теолог і філософ Фридрих Даніель Ернст Шляєрмахер (1768–1834) здійснив одну з перших спроб створити філософську теорію герменевтики. Він сформулював 1805 р. в Гале проблему загальної вчення про розуміння і продовжив спроби її розв'язання в Берліні, до 1833 р. читаючи лекції з герменевтики. На відміну від Г. А. Ф. Аста (1778–1841), Шляєрмахер не написав систематичного твору з герменевтики¹. До кінця життя він переглядав свою концепцію, невдоволений результатами. 1838 р. його учень Ф. Люке зібрав рукописи й лекційні записи вчителя в окремі книжки, що отримала назву "Герменевтика і критика, що особливо стосуються Нового Завіту"².

Філософською герменевтикою іменують теорію, що аналізує розуміння взагалі, отже, що є загальною теорією. Шляєрмахер саме так трактує загальність герменевтики. Проте, зазначимо, він обмежував предмет розуміння мовними виразами будь-якого різновиду; наполягав, що печатки, монети, сні, немовні знаки³ – все це раніше теж було герменевтичним предметом – не слід зраховувати до цього предмета, бо інтерпретують лише вислови. Зауважимо істотний незбіг підходів Шляєрмахера та Аста: перший хотів визначити невідмінні умови інтерпретації всіх мовних виразів, навіть повсякденних, а другий намагався метафізично обґрунтувати тлумачення лише предмета філології, класичних письменних творів. Отож на тлі герменевтики Аста проєкт Шляєрмахера виглядає як спроба трансценденталістичного погляду на розуміння взагалі. Але Шляєрмахер теж не трактує розуміння як універсальне: невідмінне й повсякчасне ставлення до світу та буття людини. Для нього розуміння – це розуміння слів.

Герменевтика Шляєрмахера досить суперечлива, адже містить трансценденталістичний принцип невід-

мінних умов усякого розуміння, ідеалістичне уречевлення істини та романтичний підхід до сенсу як до життєвого вияву індивідуальності. Тут плутанина в самому бажанні поєднати ідеалістичний інтелектуалізм і романтичний антиінтелектуалізм. Через те Шляєрмахер не збагнув, як доводить Гадамер, ролі традиції в інтерпретації. Деякі дослідники, правда, сперечаються з Гадамером, бо не поділяють його, в цілому, низької оцінки герменевтики Шляєрмахера. Втім, навряд чи хто заперечуватиме, що Шляєрмахер зробив темою герменевтики загальність дії тлумачення, відокремленої від конкретного предмета тлумачення.

Шляєрмахер стверджував, що первісна для нас ситуація нерозуміння. Нашого звичайного стосунку до висловлення не увиразнює ні ситуація повної ясності тексту, ні ситуація неясності його окремих місць, які, мовляв, тільки й підлягають герменевтичному опрацюванню. Наш стосунок до висловлення, особливо мистецького, зазвичай не певний, бо зміст слів, що намагаємося збагнути, залежить від, як правило, ще нез'ясованого сенсу цілого висловлення та його контексту, адже об'єктивізація духу – це вираз органічного зв'язку⁴. Усувати щоразу нову ситуацію нерозуміння маємо систематично, сприймати вислови – щоразу рефлексивно, отже, потребуємо методу, що інструментально забезпечить перехід думки від мовних знаків до всього вияву чужого духовного життя, до сенсу. Системність методу – запорука отримання цілого контексту, органічності взаємозв'язку, а відтак – повної істини окремого виразу. Разом з тим Шляєрмахер визнавав, що сприйняття змісту того чи того вислову вимагає не лише методу, а також романтичної "конгеніальності" автора та реципієнта. В такій силі життя – спільна основа розуміння⁵.

1. Основна герменевтична формула. Розгляньмо головні пункти романтичного проєкту герменевтики. За Шляєрмахером, герменевтика має стати методичною, системною, "строгішою практикою" [6, S. 92] – мистецтвом розуміння (Kunst des Verstehens) будь-якого висловлення. Оскільки ж індивідуальність автора, творчість, позначається на кожному мовному виразі, герменевтику слід розглядати як дисципліну інтерпретації індивідуальності.

Дисципліна – це процедура тлумачення, яка не залежить від кожної своєрідності змісту, що тлумачать. Процедура є втіленням знання про умови розуміння

¹ Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik [Text] / Georg Anton Friedrich Ast. – Landshut, 1808.

² 1959 р. Г. Кімерле, спонуканий Гадамером, видав твори й рукописи Шляєрмахера, стосовні герменевтики, окремою книжкою під назвою "Hermeneutik", 1974 р. вийшло друком перевидання з доповненнями. 1977 р. М. Франк, учень Гадамера, видав збірку «Герменевтика і критика. З додатком текстів Шляєрмахера з філософії мови» [6], що багато разів перевидавалася. В книзі варті особливої уваги академічні промови Шляєрмахера "Про поняття герменевтики в стосунку до зауваг Ф. А. Вольфа та підручника Аста" (1829), а також ґрунтовний вступ М. Франка. Див.: Шлейермахер Ф. О понятті герменевтики, ссылаясь на догадки Ф. А. Вольфа и ученик Аста [Текст] / Фридрих Шлейермахер [пер. с нем. А. Лаврухина] // Докса. Збірка наукових праць з філософії та філології. – Вип. 12: "Німецька традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі". – Одеса, 2008. – С. 440–454.

³ Г. Ф. Маєр, попередник Шляєрмахера, вважав предметом своєї загальної герменевтики також немовні природні знаки, проте його герменевтика має за мету канон (правила) інтерпретації. Натомість філософська герменевтика Шляєрмахера намагається прийти через аналіз розуміння взагалі до визначення методу (органон).

⁴ Що дух неодмінно органічна цілість, – це взагалі принцип німецького ідеалізму.

⁵ Здобуток Гадамера в тому, що він прояснив спільну основу розуміння, показавши: це мовна традиція – первісна ситуація передрозуміння. Ми розуміємо не за методом, а в події спільного буття тих, що порозумілися.

взагалі. Шляєрмахер тут не помічає прірви між своєрідністю змісту як продукту *індивідуальної* творчості та *загальністю* дисципліни. Тому він лише констатує значення особистої майстерності вчених-гуманітаріїв, якої нам не дасть саме знання загальних умов і методу, бо майстер її передає в спілкуванні, через участь у його роботі. Шляєрмахера явно спокушає мрія інструменталізувати герменевтику. Він праг мати *засоби інтерпретації*, застосовні до всякого різновиду тексту, усного і письмового. Словом, він шукав знарядь, не визначених конкретністю мети. Тільки за їхньої ефективності можна сподіватися, що в текстах відкриватимемо *об'єктивний, загально-значливий сенс, і при тому як вияв індивідуальності*. Між тим, справа тлумача – Шляєрмахер, зокрема, блискуче перекладає Платона – доводила йому, що успіх тлумача забезпечено аж ніяк не шуканим методом.

Шляєрмахер розвивав ідею, що успішна інтерпретація вислову – це *суб'єктивна та об'єктивна реконструкція* його генези. Це відродження *авторського сенсу*, який, однак, пов'язаний з *предметною істиною* вислову. Відповідно, суб'єктивний аспект інтерпретації пов'язаний з об'єктивним. *Основна герменевтична формула*: "Розуміти висловлення (die Rede) спершу так добре, як розумів його автор, а потім – ліпше за нього" [6, с. 94]. Герменевтика не обмежена усвідомленням того, що колись знав автор. Слід розуміти не тільки, що він хотів сказати, а також як саме життя визначає зміст його творчого акту, ним не усвідомленого. В цій формулі *герменевтичного ідеалу*, мабуть, відбивалось романтичне уявлення Шляєрмахера про генія, що творить подібно до несвідомої природи й виражає не так себе, як дух епохи. Однак, показує Гадамер, згадана формула має давнішу історію. Вона також висловлює ідеал наукової критики [1, с. 184–185]: що більше знаєш предмет, то правильніше оцінюєш авторове висловлення про нього. Проголошували його Кант, Фіхте, Шлегель та інші [4, с. 105].

Суб'єктивна сторона інтерпретації, за Шляєрмахером, має керуватися "психологічним методом", а об'єктивна – "граматичним". Перший метод ураховує, що вислів породжено світом авторових думок, другий, – що він належить світові мови. "Позаяк кожне висловлення має подвійний стосунок, до цілості мови і до цілого мислення його автора, то й усе розуміння складається з двох моментів: розуміти висловлення як узятє з мови, розуміти його як факт у тому, хто мислить" [6, S. 77]. Вислів – частина, що входить до цілого, яке Шляєрмахер визначає подвійно. Це сфера *мовного вжитку*, яку "граматичним" методом залучають для *об'єктивної* специфікації вислову, мово- та літературознавчої, історичної. Це також сфера *життя*, яку "психологічним" методом розкривають як *суб'єктивне* джерело вислову, з нього випливає стиль висловлення – улюблені теми та ідеї, композиція, воно обумовлює *біографічні* обставини автора й саме обумовлене ними. Отже, сенс вислову – частина цілого зв'язку *загальної* мови, історично визначений її ресурсами та правилами, з другого боку, він – окремий вияв внутрішнього та зовнішнього життя автора, *індивідуальності* його характеру та обставин, без осягнення якої не можна відтворити автору інтенцію та весь контекст сенсу.

Як видно, єдність окреслених методів тлумачення сенсу – це вимога основної герменевтичної формули. Підстава їхньої узгодженості – *саме життя*, в маніфестаціях, виразах, якого суб'єктивне і об'єктивне, психічне (буття людини) і загальне (буття мови) сполучені *актом творчості*, – не як причина і наслідок або основа і основане. Можна сказати, йдеться про *структурну єдність життя творчої індивідуальності*. До того, повнота (ге-

ніальність) злиття в певній маніфестації вказаних сторін усе-життя – головна *естетична* цінність маніфестації.

Естетичний принцип герменевтики Шляєрмахера виявляє, що його підхід до життя лишається *зовнішнім*. Вираз життя *сприймає* суб'єкт інтерпретації. Тому справжній ґрунт узгодження методів – не умови розуміння, а умови сприйняття виразу. Тобто умови суб'єктивності, як у Канта. Однак, за проектом Шляєрмахера, *структурною узгодження методів* мало бути життя. *Трансцендентальні умови розуміння* він хотів розглядати як *умови самого життя*. А бути умовами самого життя означає, що належність інтерпретатора до *цілості* життя входить до умов розуміння. Ставлення інтерпретатора до висловленого *наперед* обумовлене *цілістю* життя. Не слід зводити цю обумовленість до об'єктивної заданості слововжитку. Вона, зокрема, виглядає як життєва дистанція між інтерпретатором і автором, це неминуча та істотна їхня різниця.

Неодмінна умова розуміння: воно спосіб життя інтерпретатора. Коли ж авторове неусвідомлене, присутнє в його виразах, – предмет об'єктивного методу інтерпретації, це означає, що інтерпретатор Шляєрмахера уник життєвої обумовленості, легко долає дистанцію до автора, ба більше, сягає об'єктивного сенсу. Розуміння як реконструкція генези сенсу – це дістання повторюваного, автономного сенсу, уявлюване за умови усунення дистанції між автором і реципієнтом, або різниці їхніх життєвих ситуацій ставлення до сенсу.

Весь Шляєрмахерів проект загальної герменевтики спирається на стару ідею уречевленого сенсу висловів та історичних епох, що його слід лише "правильно схопити та передати" за допомогою мистецтва-техніки. Новизна проекту – в наголошенні властивих добі понять духу, життя, творчості, індивідуальності, методу, трансцендентального підходу¹. Втім, на думку Рикера, ідея Шляєрмахера, що правила тлумачення та філології слід підпорядкувати загальній проблематиці розуміння, вже складала революцію, подібну до тієї, яку здійснила кантівська філософія, особливо в природничих науках [5, р. 114]. Але Шпет таки слушно зазначив, що Шляєрмахеру не вдалося проаналізувати розуміння як таке [3, с. 240].

2. Життя, уява і метод. Шляєрмахер аналізував розуміння слів, виходячи з узагальнення психічної діяльності. Осягнення проявів психічної дії інших людей, звичайно, передбачає спостереження за власною душею, що зовні виражає свої результати й водночас здатна сприймати маніфестації чужого психічного життя, бо "кожна людина на свій кшталт представляє все людство" [Цит. за: 2, с. 95]. Через споглядання різноманітності *індивідуального* та безмежну творчість маємо дістати уявлення про *загальний* початок – Бога, – умову істини, добра та краси. Як *усе-життя*, це джерело маніфестацій майже заступає християнського Бога в пантеїстичній тенденції романтизму². Справді, розуміння божественного першоджерела *виявів життя індивіда й загалу*, а ніяк не трансцендентальне розуміння, – головний мотив герменевтичних студій Шляєрмахера. Мотив цей надто складно поєднати з мотивом методології. Єдине, що об'єднує їх, – це зовнішнє ставлення до життя.

¹ Деякі дослідники заперечують оригінальність герменевтики Шляєрмахера, вказують на її залежність від попередніх герменевтичних учень. Див.: Szandi P. Einführung in die literarische Hermeneutik [Text] / Peter Szandi [Hg. v. J. Bollack und H. Stierlin]. – Frankfurt a. M., 1975. Hübener W. Schleiermacher und die hermeneutische Tradition [Text] / Wolfgang Hübener // Schleiermacher-Archiv; [Hg. v. H. Fischer u. a.]. – Bd. 1, Teilbd. 1. – Berlin / New York, 1985. – S. 561–574.

² Пор.: Дільтей В. Історія молодого Геґеля [Текст] / Вільгельм Дільтей; [пер. з нім. О. Литвиненка, наук. ред. Ю. Кушаков]. – К.: ВПЦ "Три крапки", 2008. – С. 204–205.

Зіставмо ці мотиви. Збагнути маніфестації як *істини життя* означає збагнути, що в них від авторових задумів, а що від неусвідомлених процесів життя взагалі, до яких залучено автора. Відповідно, слід, по-перше, знайти спосіб розуміти *життя автора*. В цьому житті є те, що він хотів сказати, що було головною його інтенцією, і що він не хотів сказати, але що керувало його виражальними діями. Тому все, що висловив автор, слід поміщати в цілий контекст його біографії та творчості¹. Однак таку цілість життя суб'єкта неможливо відірвати від цілості життя мовної спільноти, до якої він належав, зрештою, від всіляких історичних обставин об'єктивності його життя². Ці обставини теж є життя. Інтерпретатор усвідомлює зовні неозору різноманітність життєвих впливів на зміст висловів. Урятувати їхній сенс від хибного тлумачення, на думку Шляєрмахера, може тільки метод. Тривалі міркування про методичність герменевтики, стали невдоволення їхніми наслідками так і не привели Шляєрмахера до висновку, зараз очевидного: його відчай породжено зовнішнім ставленням до життя.

Об'єктивність сенсу "дається" одноковим, *повторюваним* ставленням до нього, значить, *зовнішнім*. Маємо, вочевидь, збіжні поняття: *об'єктивного, споглядального і методичного* ставлення до сенсу; вони самі – вираз *зовнішнього ставлення до життя*. Шляєрмахер не дає ясної відповіді на питання: в чому така вже цінність об'єктивного сенсу? Навіщо моєму життю реконструкція, повторення, чужого сенсу? Якщо це сенс висловлень, що стосуються *природи*, отже, йдеться про закономірності, тоді ясно: він важить передусім для матеріальних потреб кожного. Але для особистого життя яку вагу має сенс висловлень, що стосуються *життя* – передусім виразів людського життя, а не *природи*? Зрозуміло, має неабияку вагу, якщо вони стосовні мого *саморозуміння, самотворення*, а не *повторення чужого*. Скажімо, читання художнього твору – це спосіб *внутрішнього ставлення до життя*, отже, до життєвого сенсу. В інтерпретації такого тексту відбувається *перетворення* самого читача, – це вагомніше за *повторення* об'єктивного сенсу заради *естетичної насолоди* від нього та його божественного першоджерела. Ми, певна річ, тлумачимо змістовні тексти заради кращого саморозуміння.

Давня протестантська герменевтика брала до уваги крім здатності подумки схоплювати об'єктивний сенс сказаного (*subtilitas intelligendi*) також здатність розтлумачувати його своїми словами співрозмовнику (*subtilitas explicandi*) та застосовувати в новій ситуації (*subtilitas applicandi*). Дві останні здатності деякою мірою говорять про справжню життєвість сенсу, його роль у спілкуванні-перетворенні. Натомість протестантський проповідник Шляєрмахер обмежує герменевтику процесом індивідуального схоплення об'єктивного сенсу (дорівнює метафізичному спогляданню). Вузкість такого підходу він, правда, намагається компенсувати тим, що крім *інтелектуального* схоплення, методу, визнає ще "метод" *дивінації* – здатність долати відстань до автора через вчування (*Einfühlung*) в його індивідуальність. До речі, герменевтичну тему "натхнення" (*divinatio*) Шляєрмахер міг знайти не тільки в романтиків, а також у Платона ("Йон").

Інтелект і методичне тлумачення рано чи пізно зупиняються перед непевністю сенсу більшості життєвих

висловлень, виявляються тут безсилями. Адже нерозуміння, точніше: неясне розуміння, – це фундаментальна ситуація. Чи то бракує знань, що правила б за певний і достатній контекст мовних виявів, чи то надмір контекстів і обставин, що впливають на розуміння. Тому вдаємося до *дивінації*. Наше розуміння за допомогою уяви додає те, чого не вистачає для "повноти картини", або, навпаки, зайве редукує, зважає тільки на "вирішальне" для остаточного збагнення сенсу. Думаю, можна навіть сказати, що *розуміння завжди дивінаційне* – неодмінно скероване, упереджене. Ось тільки Шляєрмахер не розбирає, що саме спрямовую нашу увагу, чому передрозуміння неминуче, він радше в цьому бачить *мистецьку уяву* як рису розуміння.

Шляєрмахер наївно абстрагує під іменем дивінації важливий момент *герменевтичного досвіду*, але він таки має загальне уявлення про цей досвід. Достатньо згадати його формулювання компаративного методу, який він, між іншим, пов'язує – на відміну від дивінації – з об'єктивною стороною інтерпретації. *Компаративний метод* спочатку ідентифікує те, що слід зрозуміти, із загальним, а потім шукає в ньому своєрідність, порівнюючи з подібними йому речами [6, s. 169]. Отже, метод вимагає відштовхуватись від достатньо зрозумілого й через порівняння з ним поступово освоювати менш зрозуміле. Мовиться, суттю справи, про *структуру життєвого досвіду*: загальне та зрозуміле є тлом, а малозрозуміле – тим, що мусимо порівняти зі старим досвідом, тлом, і потім увиразнювати на цьому тлі відмінне, нове, як пригамане отому, що порівнювали зі старим. Складно не побачити тут *циклічності* структури досвіду.

3. *Герменевтична спіраль*. *Фігуру герменевтичного кола* окреслювала вже *антична риторика*, що вподібнювала досконалу промову до цілості людського тіла, до єдності голови та частин тіла. Частини промови слід розуміти, виходячи з їхньої цілості взаємозв'язку, а також головної думки, яка дається в знаки в усій промові. Розуміння фрагмента обумовлено розумінням цілого, яке розуміємо через розуміння всіх фрагментів, і навпаки.

Взявши за основу цю *філологічну модель розуміння*, Шляєрмахер цілком у дусі протестантської герменевтики стверджує: "Словниковий запас та історія епохи автора становлять ціле, з якого слід розуміти його твори як окреме, і те знову з нього" [6, s. 95]. Крім того, він застосовує філологічну модель до всієї *історичної науки*, бо слушне для історичних джерел, які тлумачать філолог, є слухним і для історичного знання, яке вони містять. Всесвітньо-історичний ланцюг подій, де своє місце має кожний предмет історіографії, кожна епоха, – це оте ціле, з якого тлумачимо сенс окремої події, окремого вияву життя, і навпаки: оте ціле можна збагнути лише через його окремі ланки. Саме таке, історичне, поняття герменевтичного кола дозволяє нам зрівнятися з автором, якого хочемо зрозуміти. Що ліпше ми зрівнялися з авторовим розумінням цілої історії та найближчих історичних обставин, то ліпше ми підготовлені інтерпретувати його текст. Проте інтерпретація не може відразу розкрити весь зміст тексту, кожне нове прочитання веде до більшої ясності, котра дедалі більше наближає нас до автора. Тож *коло* тут *позірне*, слід казати – підкреслює Шляєрмахер – про *спіраль розуміння*.

Аби повністю зрівнятися з автором, отримати об'єктивний сенс його висловів, слід ще провадити *психологічне тлумачення*, яке теж скидається на коло. Психіка автора – можна говорити й про все життя особистості – складає те ціле, з якого належить інтерпретувати будь-який словесний вираз. Цілість психічного життя – не лише основа розуміння творів і висловів автора, а й входить як момент у історичне життя, дух епохи й, зре-

¹ Пор. ґрунтовні дослідження біографічного підходу: Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: моногр. [Текст] / Вадим Менжулін. – К.: НаУКМА, 2010. Голубович І. Біографія: силует на фоні Humanities (Методологія аналізу в соціогуманитарному знанні): моногр. [Текст] / Інна Голубович. – Одеса: Фридман А. С., 2008.

² Прекрасно ілюструє залежність творчості від життя загалом кн.: Ермоленко В. Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін та його час [Текст] / Володимир Ермоленко. – К.: Критика, 2011.

штою, тотальний взаємозв'язок усе-життя. Звісно, та цілість стає нашим надбанням лише через розуміння окремих її виразів. Існує циклічний рух розуміння від цілого до окремого і від окремого до цілого, який, правда, Шляєрмахеру не здається нескінченним, а має шанс дійти "того кінцевого моменту, коли раптом все стає ясним до деталей" і відбувається "наче перетворення себе в іншого".

Як видно, герменевтика Шляєрмахера обіцяє водночас і надто мало, і надто багато. Оскільки вона розглядає об'єктивний сенс як мовний вияв життя – життя таки не Бог, воно здатне помилятися¹, – то маємо надто мало: лише прагнення відтворювати об'єктивацію колишнього творчого акту, тож на ділі не здобуємо висловленої *предметної істини*. Оскільки ж вона розглядає *розуміння як потенційно скінченне*, обіцяє аж переселення в авторову душу та епоху, можливість іншого життя в іншому світі, то маємо надто багато. Такий збіг крайностей, звісно, *іронічна риса романтизму*, який убачав у мистецтві сенс людського життя і створив естетично-пантеїстичну метафізику індивідуальності. Чи прийнятна *естетична свідомість*, яка відокремлює все мистецьке від дійсного життя, – це питання виходить за рамки цієї статті. Я тільки ще раз зауважу, що суперечливий романтизм Шляєрмахера також виявився в поглядах, що акт розуміння – це перетворений акт *мовлення* (реконструкція *виразальної конструкції*), однак мовне вираження – це мистецтво.

4. Апорія романтичної герменевтики. Ключова думка Шляєрмахера: якщо вияви життя – мовні вияви, вони продукти творчих актів. Мовлення є вираження індивідуальності, себто творчості, що, однак, залежить від мовних правил, лексико-стилістичних особливостей авторової епохи. Та оскільки творчість насамперед свобода, проявляється вона в тому, що не детермінована зовнішньою реальністю, є вільне комбінування уяви, отже, особисте вираження життя. Найповніше життя виявляє себе не в дослідженні *загальних* законів природи, а в *індивідуальному* художньому мисленні, в геніальних витворах мистецтва. Геній сам створює зраки й правила, тим сягає повноти життя. Він схожий на саму природу, вона теж творить свої закони, які потім вивчають науковці. Мистецтво – протилежність не життєвому джерелу, а лише загальним, зовнішнім для індивідуальності продуктам життя, зрештою, буденному життю. Інтерпретації потребують передусім індивідуальні, небуденні вирази, бо свобода творчості відкриває божественні глибини життя.

В естетичному профілі своєї герменевтики Шляєрмахер увиразнює протилежність *розуміння* життя і *пояснення* природи. Його думка натикається на розбіжність предметів інтерпретації та наукового пізнання. Перший предмет, уважали кантіанці, залежить від *емпіричного суб'єкта*, другий, навпаки, не залежить. Шляєрмахерові герменевтиці насамперед бракує відповіді на трансцендентальне питання: як теорія розуміння має узгодити *об'єктивність сенсу виявів життя* і *належність сенсу до емпіричної царини*, себто до окремої психіки. Адже для Шляєрмахера через сенс виявляється *назовні* врешті все-життя, а *сприймає* сенс окрема *душа* інтерпретатора.

Відповідь на це питання Шляєрмахер намагався дати на підставі узгодження об'єктивної та суб'єктивної сторін інтерпретації як реконструкції походження сенсу. Однак ідея відтворення походження, яку він обрав під

впливом Фіхте [2, с. 90–92], має трансцендентальну вагу, якщо спирається на онтологічну структуру тотожності суб'єкта і об'єкта, яка знімає картезіанський дуалізм фізичного і психічного, зовнішнього і внутрішнього. Проте думка Шляєрмахера існує на ґрунті цього дуалізму. Він трактує словесний зміст як об'єктивацію внутрішнього життя, убачає філософічність своєї герменевтики в тім, що вона виходить із чужості як первинної даності (первинність нерозуміння) і має стосунок до "мислення як внутрішнього боку мовлення".

Попри згадування все-життя, подію розуміння Шляєрмахер підміняє тим, що відбувається в головах мовця і того, хто намагається його зрозуміти, тобто що відбувається між розумними монадами, які зовнішньо сприймають одна одну. Реконструкція походження сенсу – це для Шляєрмахера історичне виведення зовнішнього з внутрішнього, обґрунтування істини об'єктивації через відтворення її генези. Але такий генетичний метод [2, с. 91] має за відправний пункт емпіричне та чуже, тому й не може врешті обґрунтувати загальнозначливого та об'єктивного сенсу.

На думку Гадамера, Шляєрмахер безумовно програє Геґелю, який протиставив нездійсненній реконструкції втраченого, чужого світу свій принцип інтеграції минулого сенсу до сучасного життя [1, с. 158–162]. Гадамер підкреслює: *розуміння – це насамперед безпосереднє порозуміння*. Люди розуміють один одного на підставі всього загально-суттєвого, що їх зв'язує між собою. Розуміння перетворюється на особливе завдання і потребує техніки свого досягнення там, де порушується або неможливе природне життя у спільній свідомості того, що є спільним предметом. Там, де виникло нерозуміння, думка іншої людини вражає своєю незрозумілістю і об'єктивною даністю в ролі думки, що належить іншій людині. І якщо, говорить Гадамер, спроби домовитися в цій ситуації про спільний предмет не справдяться, лише тоді постає питання, обране Шляєрмахером за вихідне, про *середність* та індивідуальність Ти.

Однак, як на мене, Гадамер однобічно трактує думку Шляєрмахера про первісність нерозуміння [1, с. 171]. Вище я показав: Шляєрмахеру йдеться про первісну чужість маніфестацій небуденного, творчого характеру, їхній істинний сенс постає в цілості життя, котру слід методично знайти, розкривши їхній генетичний зв'язок з тим, що – як цілісно-органічний контекст – ми осягаємо *об'єктивно*, на підставі мовних, літературних та історичних знань, і внутрішньо, *суб'єктивно*, на підставі уяви й сили спільного життя. На ділі Шляєрмахер теж пропонує долати чужість сенсу та його світу через інтеграцію до життя, проте, його герменевтичне коло генетичної реконструкції розбите навіл дуалізмом Декарта. Шляєрмахер намагається знайти спосіб інтегрувати сенс до життя, але все ж таки позиціонує інтерпретатора потойбіч *історичного* життя. В цьому, на мій погляд, основна суперечність його герменевтики.

1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики [Текст] / Ганс-Георг Гадамер; [пер. з нім. О. Мокровольського]. – К., 2000. – Т. 1. 2. Дильтей В. Герменевтичская система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики [Текст] / Вильгельм Дильтей; [пер. с нем. под ред. В. В. Библихина и Н. С. Плотникова] // Дильтей В. Соч. : в 6 т. Т. 4. Герменевтика и теория литературы. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. 3. Шлет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы [Текст] / Густав Густавович Шлет // Контекст'89. – М., 1990. 4. Joisten K. Philosophische Hermeneutik [Text] / Karen Joisten. – Berlin : Akademie Verlag, 2009. 5. Ricoeur P. The Task of Hermeneutics [Text] / Paul Ricoeur // Philosophy Today. – 1973. – Vol. 17, №2/4. 6. Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik und Kritik: mit e. Anh. sprachphilos. Texte Schleiermachers [Text] / F. D. E. Schleiermacher; [hrsg. von M. Frank]. – Frankfurt a. Main : Suhrkamp, 1977.

¹ Схильність романтизму виправдовувати прояви життя, силу життя через зближення його джерела, все-життя з поняттям Бога пізній романтизм (Шопенгавер, Ніцше) долає, відявляючи "аморальність" та "іраціоналізм" усієї течії.

УДК 115

В. В. Куценко, асп., КНУТШ

ЧАС ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ: У ПОШУКАХ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ

У статті здійснюється спроба окреслити семантичне поле часової проблематики і виділити власне філософський зміст категорії часу. Тут подано декілька типологій часу із загальною настановою виокремити екзистенційну темпоральність як особливу площину антропологічної значущості часу.

Ключові слова: час, філософія, філософія історії, типологія, екзистенційна темпоральність, суб'єктивність.

В статті здійснюється спроба окреслити семантичне поле часової проблематики і виділити власне філософське содержание категорії часу. Тут подано декілька типологій часу із загальною настановою виокремити екзистенційну темпоральність як особливу площину антропологічної значущості часу.

Ключевые слова: время, философия, философия истории, типология, экзистенциальная темпоральность, субъективность.

In the article is made an attempt to describe the semantic field of the problem of time and to distinguish the philosophical content of the time concept. Here some typologies of time are given with the general requirement to highlight the existential temporality as a special dimension of the anthropological significance of time.

Keywords: time, philosophy, philosophy of history, typology, existential temporality, subjectivity.

Постановка проблеми. Темпоральна проблематика не перестає цікавити дослідників з огляду на той особливий зміст, який прихований у феномені часу. Ще елементи помітили парадоксальність часу, який дивним чином поєднує сталість і плінність, буття і небуття. В відомих апоріях Зенона вдало зафіксована неможливість легко і безперешкодно з логічної точки зору сприймати і мислити рух, що також опосередковано стосується і часу, який уможливорює рух, надає йому сенс власне руху. І така апоретичність не полишає час протягом всієї історії цього поняття, значення якого мандрує із зовнішнього світу у внутрішній вимір, із релігійного контексту в соціальний, із філософії в уста інших наук. Проблема часу особливо актуальна сьогодні, коли спостерігаємо такі соціально значущі явища як соціальна атомізація, глобалізація, віртуальна комунікація, і так зване "прискорення часу". На сучасному етапі, як ніколи, важливо артикулювати значення часу і певну темність феномену "часу", не дивлячись на грандіозну кількість досліджень, що в різних сферах присвячувались цій проблематиці. Контекстів для часу існує багато і це такі дисципліни як фізика, біологія, психологія, історія, соціологія. Однак саме філософія наділена особливою мисленнєвою ретельністю і універсальністю світосприйняття, яка домірна проблемі часу. Час не має свого топосу в якості домінуючого контексту, адже однаково важливим є соціальний час як елемент відтворення і конструювання соціального досвіду, як і історичний, фізичний та психологічний час, як регіони вузького значення часу, які зовсім не є маргінальними дискурсами. З огляду на це, філософії можна надати статус метаконтексту для розуміння часу. Які ж питання до часу можемо зарахувати саме до філософії? І чи існує специфічно філософська парадигма часу?

Мета дослідження полягає в тому, щоби виокремити філософську площину запитування про час через розгляд різноманітних типологій часу, і таким чином вийти на проблематику екзистенційної темпоральності.

Основна частина. Шукаючи визначення часу, варто брати до уваги всю складність і багатошаровість людського досвіду, який спричинив появу в свідомості цього поняття, а також дисциплінарні розрізнення тлумачення часу. По-перше, постає проблема перетину філософського тлумачення часу з історичним часом, який виступає об'єктом дослідження філософії історії. Це питання можна докладніше зрозуміти, якщо розглядати цю категорію у працях саме філософів, а не тих, кого найчастіше зараховують до історіософії, хоча й тут не без вагань і неоднозначностей. І другий момент стосується стосунків часу і суб'єкта, де час сприймається як дещо здійснене, або те, що виявляється в самому бутті, тоді як суб'єкт формує своє уявлення про це здійснене, і тим

самим конструює певну часову парадигму. Ця проблема знову таки виникає в устах історіософії, яка говорить про те, що дослідник, який каже про час, сам знаходиться в часі, і це впливає на усвідомлення часу. Не менш важливо зрозуміти яким чином під впливом уявлень про сучасність може змінюватись картина минулого, що знаменує прорив історіософії в XVIII–XIX ст., коли минуле усвідомлюється як конструйоване під впливом історичної свідомості, а не як раз і на завжди дане.

Якщо починати з витоків, тобто античності, можна згадати А. Лосева та його працю "Антична філософія історії", де він виділяє міфологічний час, що стосується родового суспільства і чуттєво-органічного замкненого космосу (час як вічність, нерухомих космос), епічний час, де відрізняється людство від космосу, але ще нема усвідомлення абстрактної тягості, а також історичний час, що вписується в рамки природного історизму (в основі коловий рух небес, що постійно повторюється) [1]. Вже там ми маємо моделі регресу (Гесіод) і прогресу історії (Демокрит, Ксенофан).

Дослідниця історіософії І. Савельєва, аналізуючи темпоральну свідомість, виділяє такі її компоненти: індивідуальний (емпіричний) час, сімейний або родовий час, сакральний час (міфологічний і релігійні уявлення), історичний час – всі вони розвиваються своїм шляхом, і в сукупності складають систему темпоральних уявлень [2]. Нам тут важливий цей поділ тому, що кожен із цих компонентів породжує певні категорії сприйняття часу, що є важливим кроком для систематизації. Так, емпіричний час можна пояснити як певні індивідуальні уявлення про час, що залежать від характеру діяльності та спостережень за природними циклами – його можна перефразувати на "суб'єктивний час", як певний концепт часовості. Сімейний час стосується генеалогії, наслідування предків, і тут формується уявлення про "життєвий час", або тривалість життя. Це своєрідний аналог соціального часу. Сакральний час спрацьовує на опозиції "час-вічність", "сакральне-профанне", "хронос-кайрос", де останнє буде розкрито пізніше. А в історичному часі вбачаємо натяк на певний інтерсуб'єктивний час, тобто як переусвідомлення часу життя, спільного для всього людства, що виявляється в історичних моделях циклічності, лінійності, спіральності.

Названі концепти прикметні для аналізу часовості, однак їм не вистачає філософської глибини аналізу такого складного феномену як час. Можна поставити за мету в межах філософської рефлексії виділити ті типи часу, які розвивалися разом із розвитком філософської думки: космологічний час, онтологічний час (при цьому треба пам'ятати, що онтологічні проекти суттєво змінювались, що впливало на уявлення про час), антропологічний час (коли у центрі філософських розмислів опи-