

### **З.Б. Лановик**

Тернопільський національний педагогічний університет імені В. Гнатюка

## **ПОДОЛАННЯ „КОНФЛІКТУ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ” КРИЗОВОЇ ДОБИ ЧЕРЕЗ ПОВЕРНЕННЯ ДО ВИТОКІВ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ В ДУСІ БІБЛІЙНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ**

Вагомий крок у встановленні новітньої моделі герменевтики здійснив Поль Рікер. Він продовжив шукання попередників, працюючи в напрямі перетворення герменевтики на всезагальну методологію в дослідженнях соціального життя людини та історії, вважаючи, що тільки герменевтика здатна стати логічною основою для узгодження численних, часто суперечливих доктрин (екзистенціалізму, феноменології, трансценденталізму, фрейдизму та ін.), що почали інтенсивно з'являтися й розвиватися у ХХ ст. У цій статті маємо на меті проаналізувати основні положення герменевтичної концепції Рікера в їх проекції на сучасні літературознавчі проблеми. Вважаємо, що без розуміння цієї складової у встановленні феноменолого-герменевтичної доктрини неможливо досягнути специфіки новітніх шукань у гуманітарній царині ХХ століття.

Герменевтика мислилась Рікером як засіб подолання всіх наукових дилем і досягнення методологічної узгодженості всіх гуманітарно-соціальних наук. Перш за все він спробував примирити та об'єднати всі існуючі на той час філософсько-інтерпретативні моделі, зокрема „прищепити” до герменевтики феноменологію та поєднати її з діалектикою (які від часів Шляєрмахера повністю протиставлялися як антагоністичні теорії). Ця спроба мала на меті подолати крайній суб'єктивізм, утверджений екзистенціалістами. Орієнтуючись в основному на проблеми історизму, Рікер визнавав, що в герменевтичному аналізі навряд чи можна говорити про істинний „діалектичний історизм”, оскільки кожен інтерпретатор розуміє минулі епохи по-своєму, виходячи з власних уявлень; однак він наполягав на об'єктивності взаємозв'язку події та значення, референції й смислу, пояснення й розуміння. Попри це ймовірність істинного порозуміння між суб'єктами різних історичних епох він називав „романтичною ілюзією”, оскільки в процесі інтерпретації авторська інтенція вступає в конфлікт із продукуванням нових смислів. „Рікер, розвиваючи герменевтику на безпосередньо феноменологічній основі, хоча і з залученням гегеліанських і фрейдистських мотивів, побудував філософію історії філософії, згідно з якою кожен філософ по-своєму правий, але тільки тому, що, строго говорячи, не правий ніхто” [5, 45].

Ці положення Рікер розвинув у ряді праць, що, написані у різні періоди творчості, засвідчують трансформацію герменевтичної моделі Рікера – від екзистенційної теорії інтерпретації феноменів буття („Карл Ясперс і філософія існування” (1947), „Габріель Марсель і Карл Ясперс.

Філософія таїнства і філософія парадоксу” (1948), „Філософія волі” (1950-1960), „Історія й істина” (1955) до феноменологічної герменевтики мови та тексту („Конфлікт інтерпретації. Нариси про герменевтику” (1969), „Жива метафора” (1975), „Теорія інтерпретації. Дискурс і надлишок значення” (1976), „Від тексту до дії. Нарис по герменевтиці” (1986) та ін.). Основою своїх філософських рефлексій Рікер обрав тезу Марселя про „таємницю буття”, що втілена в єдності духа й тіла й досягається через релігійний досвід; як філософа його найбільше цікавили проблеми вини, гріха, прощення, спасіння, тому нерідко його відносять до французького католицького модернізму [4, 218]. У цьому дискурсі центральне місце посідає окреслене ним у праці „Істина й історія” поняття „есхатологічна надія”, яке протиставляється „догматизації” історії в абсолютистському дусі Гегеля (подібно до того, як „християнський гуманізм” протиставляється „богоборчому гуманізму” атеїстичного екзистенціалізму й „ніцшеанському псевдоатеїзму”).

Власне герменевтика, у розумінні Рікера, і є інтерпретацією явищ буття, яка повинна спиратися на різноманітні дискурси та сфери знання, суб’єктом котрого є окрема особистість („різноманітними дискурсами” у першу чергу постають філософські точки зору, відмінні від точки зору інтерпретатора). Через інтерпретацію відкривається „археологія суб’єкта” (яка частково відповідає фройдівському вченню про глибинні пласти підсвідомості) та „телеологія” (що відповідає гегелівській концепції виходу свідомості поза межі свідомого, у сферу духа). Водночас він вводить термін „поетика волі” й обґрунтовує необхідність „волі до розуміння” для досягнення явищ буття; без такої „волі” інтерпретатора, на його думку, не може бути досягнуто цілісного розуміння чи правильної інтерпретації. Такий підхід він називає „прогресивним методом”, згідно з яким свідомість спрямовується вперед до смислу, джерело якого знаходиться перед суб’єктом. „Фройдівський опис підсвідомого є „онтогенезом” свідомості; гегелівський аналіз свідомості приводить до поняття епігенезу: він має інше спрямування – поза межі свідомого, в область духа. Тільки в єдності цих двох герменевтик – гегелівської та фройдівської – Рікер бачить запоруку істинної інтерпретації того чи іншого явища. В інтерпретації... завжди присутні дві герменевтики, які відтворюють дуалізм символів, які мають два різнонаправлених вектори: один – у бік архаїчних образів, другий – у майбутнє, у можливе. *Arche* невідворотно пов’язана з *telos*, оскільки присвоєння смислу, конституйованого до „Я”, передбачає рух суб’єкта вперед, поза межі самого себе” [1, 14-15].

Звідси випливає й необхідність синтезу наукових підходів і теоретичних концептів. „П. Рікер усвідомлює, що виділені ним методології: археологічна, телеологічна, есхатологічна – і відповідні їм дисципліни: психоаналіз, феноменологія духу і феноменологія релігії, – становлять різні, якщо не протилежні, способи інтерпретації. Наприклад, при поясненні символів, феноменологія релігії виходить із проблематики

священного, у той час як психоаналіз визнає лише одне трактування символу – як результат того, що виникає у ході подолання потягу; психоаналітична герменевтика націлена на дослідження попередніх образів, феноменологія духу – на розкриття образів майбутнього і т.д. І тим не менше ці три методології, розроблювані в психоаналізі, феноменології духу й феноменології релігії, на переконання Рікера, цілком сумісні, оскільки всі вони, кожна на свій лад, рухаються до онтологічних коренів розуміння і виражаються власну залежність від існування: психоаналіз показує цю залежність в археології суб'єкта, феноменологія духа – в телеології образів свідомості, феноменологія релігії – в знаках священного. Більше того, кожна з них має право на існування, тільки доповнюючи одна одну й у взаємодії одна з одною. Філософії як герменевтиці належить поєднати ці, за словами Рікера, що розходяться в різні боки інтерпретації, і стати екзегезою усіх значень, існуючих у світі культури” [1, 16-17].

Найгрунтовніше проблеми герменевтики розроблені Рікером у фундаментальній праці „Конфлікт інтерпретацій”, що стала своєрідним підсумком не тільки герменевтичної діяльності її автора, а й знаковим етапом нової феноменологічної герменевтики ХХ ст. П'ять розділів „Конфлікту інтерпретації” – „Герменевтика і структуралізм”, „Герменевтика і психоаналіз”, „Герменевтика і феноменологія”, „Символіка інтерпретації зла”, „Релігія і віра” – можна розглядати як окремі самостійні праці з різних сфер гуманітарних досліджень в їх взаємозв'язку з колом герменевтичних проблем. Уже самі назви засвідчують позицію Рікера, що полягала в ототожненні герменевтики з феноменологією релігії. Зокрема, уже в передмові „Буття і герменевтика” він зазначає, що „герменевтична проблема виникла спочатку в рамках екзегетики, тобто дисципліни, мета якої полягає в тому, щоби зрозуміти текст, – зрозуміти, виходячи з його інтенції, зрозуміти на основі того, що він хоче сказати. Якщо екзегеза й породила герменевтичну проблематику, іншими словами, поставила питання про інтерпретацію, то тому, що будь-яке читання тексту, до того ж пов'язане з *quid*, з питанням про те, „з якою метою” він був написаний, завжди здійснюється всередині тієї чи іншої общини, тієї чи іншої традиції, того чи іншого потоку живої думки, які мають свої передумови й висувають власні вимоги: так, прочитання грецьких міфів стоїчною школою на основі натурфілософії і етики містить у собі герменевтику, що значно відрізняється від раціоналістичної інтерпретації Тори в Галасі і Аггаді; у свою чергу, апостольське тлумачення Старого Заповіту у світлі пришествя Христа дає зовсім інше, ніж у рабинів, прочитання подій, приписів, персонажів Біблії” [7, 33-34].

Виводячи витоки сучасної герменевтики з біблійної екзегетики, він зазначає, що саме екзегеза перша поставила проблему знака й значення, і вже в „Християнській доктрині” (“*De doctrina Christiana*”) Св.Августина вона була досить детально розроблена. Всупереч ліберальним інтерпретаторам, Рікер позитивно оцінював теорію багатозначності хоча

би тому, що „якщо текст може мати декілька смислів, наприклад історичний і духовний, то необхідно звернутися до значно складнішого поняття значення, ніж поняття про так звані однозначні (*univoques*) знаки, яких вимагає логіка доведення. Нарешті, сама робота інтерпретації має мету – подолати культурну дистанцію, відстань, що відділяє читача від чужого йому тексту, і таким чином сприяти розумінню цього тексту з точки зору сучасного читача” [7, 34]. Так, уже у вступі Рікер окреслює основні підвалини своєї герменевтичної концепції – теорію передрозуміння в дусі екзистенціалістів та теорію розуміння в дусі християнської доктрини: для процесу сприймання людина повинна мати певну суму ідей і переживань, що і викликають певний відгос на прочитаний текст, тому існуючі стереотипи і власні концепції стають домінуючими в процесі сприйняття й розуміння будь-яких явищ культури. Оскільки текст актуалізує ідеї читача, Рікер наголошує, що стосовно розуміння Біблії необхідна віра. Подібна точка зору була висловлена Карлом Бартом, який вважав цю актуалізацію дією Божого Духу, через яку читачеві відкривається внутрішня суть Писання. Розуміння, за Рікером, повинно розгортатися у двох рівнозначних напрямках: 1) встановлення інтенції автора стосовно значення інтерпретованого тексту; 2) усвідомлення суб’єктивності читача, яка залежить від тексту й водночас активна. Так, завданням інтерпретації стає реконструкція внутрішньої динаміки твору, що обумовлює і його структуру, і проєкції тексту в зовнішніх дискурсах.

Основна герменевтична концепція Рікера ґрунтується на понятті „архітектура смислу”, який, на думку дослідника, може бути подвійним, потрійним і т.д., де перший „вербальний смисл” націлює на всі інші, які існують „в переносному значенні” (шляхом постійного „перенесення першого смислу”). Ця двозначність чи багатозначність створюється тому, що мова завдяки символічності здатна „пронизувати” предмет одразу в кількох площинах. Таке твердження виправдане й теоретично обґрунтоване середньовічною теорією багатозначності структури змісту тексту. Таким чином, Рікер вбачає в мові „семантичну вісь” співвіднесення усієї сукупності „герменевтичного поля”, де смисли нашаровуються один на одного шляхом об’єктивації життєвих сил у психічних та історичних зв’язках. „Не позбавлено сенсу, якщо ми намагаємося окреслити те, що можна назвати семантичним ядром всякої герменевтики, загальної чи часткової, фундаментальної чи спеціальної. Уявляється, що спільний елемент, присутній скрізь, – від екзегези до психоаналізу, – це певна конструкція смислу, яку можна було би назвати двозначною чи багатозначною; її роль кожного разу (хоча і в інший спосіб) полягає в тому, щоби показати, приховуючи. І я вважаю, цей аналіз мови зосереджується на семантиці показаного-прихованого, на семантиці багатозначних висловлювань” [7, 43].

Таку багатозначність смислу Рікер пропонує називати „символізмом”, розгортаючи власну концепцію символу. „Я називаю

символом будь-яку структуру значення, де один смисл – прямий, первинний, буквальний – означає одночасно й другий смисл – переносний, вторинний, іносказальний, – який може бути зрозумілим тільки через перший. Це коло виражень з подвійним смислом і творить власне герменевтичне поле” [7, 44]. У зв’язку з цим поняття інтерпретації отримує цілком конкретне визначення: „Інтерпретація – це робота мислення, яка полягає в розшифруванні смислу, прихованого за очевидним смислом, у виявленні рівнів значення, включених у буквальне значення; я зберігаю, таким чином, початкове посилання на екзегезу, тобто на інтерпретацію прихованих значень. Так, символ і інтерпретація виявляються співвідносними поняттями: інтерпретація має місце там, де є багатоскладовий смисл, і саме в інтерпретації виявляється множинність смислів” [7, 44]. Таке подвійне обмеження семантичного поля – з боку символу і з боку інтерпретації – породжує кілька завдань для інтерпретатора.

Першим завданням є *лінгвістичний аналіз* тексту, який, однак, не зводиться до аналізу простих значень слів, а покликаний виявляти структуру, спільну для різних модальностей символічного вираження (тут мається на увазі звести до певної єдності космічні символи, опрацьовані феноменологією релігії, символіку сновидінь, опрацьовані психоаналізом, фольклорно-міфологічні символи, поетичні образи, побудовані на слухових, зорових і т.д. асоціаціях, та ін.). Різні модальності символічного вираження потребують також вироблення спільної критеріології, котра повинна би фіксувати семантичну структуру споріднених форм, таких як метафора, алегорія, порівняння; та виявляти, яка функція аналогії в „передачі смислу”, і чи є інші способи поєднання одного смислу з іншим, а також причини деформації смислу. Така критеріологія невід’ємно пов’язана із визначенням способів інтерпретації (поле семантичних виражень визначає поле способів інтерпретації). Багатство смислів призводить до множинності методів інтерпретації (часто цілком протилежних). Але будь-яка конкретна інтерпретація (наприклад з точки зору психоаналізу) збіднює це багатство, цю багатозначність і „перекладає” символ відповідно до сітки прочитань, яка їй властива. А завдання критеріології і полягає в тому, щоби довести, що форма інтерпретації співвідноситься з теоретичною структурою тієї чи іншої герменевтичної системи. Так, герменевтика покликана поєднати усі інтерпретативні системи й „виконати своє призначення – стати справжнім арбітром у суперечці інтерпретацій, кожна з яких претендує на вичерпний характер своїх висновків” [7, 46].

Другий етап аналізу здійснюється в *рефлексивному плані*, оскільки лінгвістичний аналіз, трактуючи значення як замкнуте в собі ціле, возводить мову в абсолют, його необхідно поєднати зі сферою існування, реінтегруючи (за Гайдеггером) семантику в онтологію. Таким етапом, на думку Рікера, є тільки рефлексія (як зв’язок між розумінням знаків і саморозумінням людини). „Пропонуючи пов’язати символічну мову із

саморозумінням людини, я сподіваюся вдовольнити глибинну вимогу герменевтики. Будь-яка інтерпретація має за мету подолати відстань, дистанцію між минулою культурною епохою, якій належить текст, і самим інтерпретатором. Долаючи цю відстань, стаючи сучасником тексту, інтерпретатор може присвоїти собі смисл: із чужого він хоче зробити його своїм, власним; отже, розширення саморозуміння він досягає через розуміння іншого. Таким чином, явно чи неявно, будь-яка герменевтика – це розуміння самого себе через розуміння іншого” [7, 48-49]. Рікер вбачає в природі рефлексивного мислення принцип логіки подвійного значення, коли логіка уже є не „формальною”, а „трансцендентальною”; і оскільки не може бути двох логік на одному й тому ж рівні, тільки такий рефлексивний підхід „узаконює” семантику подвійного значення. Так дослідник досягає наступного рівня – *екзистенційного плану*: „Згідно з неминучим „герменевтичним колом”, яке нас вчив окреслювати сам Гайдеггер, онтологія розуміння залишається включеною в методологію інтерпретації. Більше того, тільки в конфлікті конкуруючих між собою герменевтик ми здатні виявити ті чи інше грані інтерпретованого буття: уніфікована онтологія такою ж мірою недоступна нашому методу, як і онтологія відособлена; будь-яка герменевтика кожного разу відкриває певний аспект існування, що і обґрунтовує її як метод” [7, 52]. І хоча й психоаналіз частково наблизився до екзистенційної інтерпретації, оскільки, шукаючи зв’язок між значенням і бажанням, між смислом і енергією теж, в кінцевому рахунку, шукає зв’язку між мовою і життям, однак він заглиблюється лише в „археологію суб’єкта”. Інший підхід – „герменевтика духу” – говорить про інше джерело значення – „не за суб’єктом, а перед ним”: „Я з готовністю говорю, що є герменевтика Бога, котрий прийде, герменевтика Царства, котре гряде; це – герменевтика профетії свідомості” [7, 54]. Таким чином, телеологія суб’єкта (функція духу, спрямована в майбутнє) протиставляється археології суб’єкта (функція підсвідомого), вона виявляється в постійному русі інтерпретації, де один образ розуміється через інший („діалектика образів”), а „завдання герменевтики – показати, що існування досягає слова, смислу, рефлексії лише шляхом безперервної інтерпретації всіх значень, породжених у світі культури” [7, 55].

На основі цих вихідних засад Рікер обґрунтовує особливий статус біблійної герменевтики, вказуючи, що „археологія і телеологія виявляють *arche* і *telos*, якими суб’єкт може оволодіти, розуміючи їх; але цього не відбувається зі священним, котре заявляє про себе у феноменології релігії; на рівні символу священне – це *альфа* всякої археології і *омега* всякої телеології; цими *альфою* і *омегою* суб’єкт не володіє; священне звертається до людини і в цьому зверненні заявляє про себе як те, що керує її існуванням, оскільки передбачає її абсолютно – і як зусилля, і як бажання бути” [7, 56]. Тому релігійна інтерпретація виходить на рівень *есхатології*, і тільки біблійна герменевтика, що має справу з символічними образами, що виходять до есхатологічної інтерпретації екзистенції, здатна

продемонструвати, що всі різні модальності існування належать до однієї проблематики, оскільки в кінцевому рахунку багатозначні символи забезпечують єдність численних інтерпретацій.

У розділі „Герменевтика і структуралізм” Рікер розробляє структуральні методи інтерпретації, виявляючи, наскільки вони можуть бути прийнятними для герменевтики. Він наголошує, що жодним чином не хоче протиставити герменевтику структуралізму, зіштовхуючи історичність герменевтики й діяхронність структуралізму, а, навпаки, намагатиметься їх поєднати як об’єктивне розуміння й розуміння екзистенційне (чи екзистентне). Тут він знову ж таки відштовхується від розуміння символу, цього разу конкретизуючи його значення так: „Символ, із семантичної точки зору, утворений так, що він повідомляє смисл через посередництво смислу: первинний, буквальний, земний, часто фізичний смисл у ньому відсилає до фігурального, духовного, часто екзистенційного, онтологічного смислу, котрий ніяк не може бути даний поза межами цього опосередкованого позначення” [7, 59].

Перший аспект, на якому він зупиняється досить детально, – поняття „структури смислу” – охоплює різні рівні чи моделі інтерпретації. Структуралізму, на думку Рікера, найбільше відповідає *лінгвістична модель*, оскільки для структуралізму „зрозуміти” – означає впорядкувати, створити систему чи ієрархію значень (як синхронна лінгвістика). Але в такій системі часто не знаходиться місця для елементів, які хаотично непослідовно змінюють один одного. Історизм, таким чином, виявляється основним руйнівним фактором системи, що приносить порушення, зміни, а структуралізм так і не зміг охопити діяхронії, а розглядав її лише компаративно (як порівняння двох чи кількох синхронічних систем). А структурна герменевтика повинна відповісти на запитання, як лінгвістична модель значень між синхронією та діяхронією може бути використана для осягнення історичності, властивої символам. У цьому контексті міф і міфологічне мислення, закорінене в ритуал (лінійне чи синхронне за своєю суттю), теж повинно підкоритись символічному мисленню (що виявляється в історичному розвитку образів і значень).

Так, Рікер виявляє обмеженість структурального підходу, протиставляючи йому теологію чи біблійну герменевтику: „Одночасно з „Первісним мисленням Леві-Строса я читав чудову книгу Герхарда фон Рада, присвячену теології історичних традицій Ізраїля, – перший том „Теології Старого Заповіту” (Мюнхен, 1957). У ній ми знаходимо теологічну концепцію, прямо протилежну концепції тотемізму, яка, у силу цієї обставини, тлумачить протилежним чином відношення між синхронією і діяхронією і більш наполегливо ставить питання про відношення між структуралістським і герменевтичним мисленням” [7, 80]. Основну різницю між цими підходами Рікер вбачає в тому, що для розуміння смислового центру Старого Заповіту не може допомогти жодний перелік чи класифікація, бо зміст визначається керигмою (вістю про діяння Ягве), особливістю переплетення подій, яке викликане не

простою історією, а Священною Історією (Heilgeschichte), тому може порушуватися чітка послідовність чи хронологія подій, може порушуватися лінійна логіка, що спонукає до *інтелектуальної праці*. У той час, як наукова критика прагне до мінімальної верифікації, „керигматичний живопис” прагне до максимальної теологічності: „Саме *інтелектуальна праця* керувала оформленням традицій і привела до того, що ми сьогодні називаємо Писанням. Герхард фон Рад показує, яким чином мінімальні віросповідні принципи формують гравітаційне поле, що притягує до себе різні традиції, що належать до різних джерел, переданих різними групами людей, племенами чи родами... Результат теологічної обробки подій є впорядкованою історією, інтерпретуючою традицією. Перетлумачення кожним поколінням основ традиції надає цьому розумінню історії історичного характеру і втягує його в рух, якому властива така єдність, що не може вкластися в ту чи іншу систему. Ми маємо справу з історичною інтерпретацією історичного” [7, 80-81]. Історичність, що є основною рисою, за якою герменевтика протиставляється структуралізму, у свою чергу, творить ланцюг „типів історичності”: історичність священних подій (прихованих часом) – історичність їх інтерпретації священними письменниками, що складають традицію – історичність її розуміння та інтерпретації (історичність герменевтики). Це зумовлюється передусім значним надлишком смислів, що властиво для біблійних текстів (чим вони повністю протиставляються бриколажу міфо-ритуальному мисленню, яке піддається структурному аналізу повністю). Тому Рікер констатує, що структуралізм (чи структурна антропологія), що досліджує „тотемічний тип” мислення виявляє ознаки наукової дисципліни (що тяжіє до прямолінійної логічної систематизації), в той час як герменевтика – це філософська дисципліна, що має справу з „керигматичним типом” сприйняття світу. Це не означає, що дві моделі не співвідносяться між собою – навпаки, тотемно-міфічна модель співвідноситься з лінгвістичним аналізом, у той час як герменевтична – з інтерпретацією значення. „Структурне пояснення націлене на (1) несвідому систему, (2) котра утворена відмінностями і опозиціями (завдяки означуючим розривам), (3) які існують незалежно від спостерігача. Інтерпретація переданого смислу полягає в (1) усвідомленні (2) символічної основи, визначеної (3) інтерпретатором, який знаходиться в тому ж семантичному полі, що й те, що він розуміє, і, відповідно, входить в „герменевтичне коло” [7, 92-93].

Тому, на думку Рікера, не може бути структурного аналізу без герменевтичного розуміння смислового переносу (без метафори, без „*translatio*”, без опосередкованого набуття смислу, який творить семантичне поле, в межах якого встановлюються структурні гомології). Це призводить до проблеми подвійного смислу (чи навіть множинності смислу „*le sens multiple*”) , яку Рікер вирішує, встановлюючи різні *стратегічні рівні* тлумачення символу. При цьому він наголошує, що потрібно брати до уваги, що подвійна дія символу передбачає, що, якщо



слово означає одну річ на одному з рівнів, то у той же час воно означає іншу річ на другому, не перестаючи означати першої (і це закладено уже в алегоричній функції мови). Але така множинність смислу притаманна лише такому тексту, в якому події, персонажі, інститути, природні чи історичні реалії – уся їхня сукупність – передбачають перенос історичного смислу в духовну сферу. Таким текстом є насамперед текст Біблії. Однак проблема множинності смислів не є тільки проблемою екзегетики, а проблема міждисциплінарна, що повинна вирішуватися на всіх рівнях аналізу культури, що має справу з інтерпретацією символу, оскільки суть герменевтики базується на тому, що „символічне є сферою вираження нелінгвістичної реальності” [7, 104]. Тому в герменевтиці універсум знаків не закритий (як у лінгвістиці чи структуралізмі, де один знак тлумачиться через інший); герменевтика „працює в режимі розкриття універсуму знаків” (Ч. Пірс).

Рікер показує, що цей „режим розкриття” пов’язаний зі шкалою інтерпретації, що утворюється на стику лінгвістичного і нелінгвістичного – мови і життєвого досвіду; і „специфіка герменевтики полягає саме в тому, що ця взаємодія мови на буття і буття на мову досягається різними способами... Символізм існує тому, що те, що піддається символізації, першопочатково існує у нелінгвістичній реальності” [7, 105]. Символізм завдяки структурі подвійного смислу виявляє неоднозначність самого буття і навпаки – базуючись на неоднозначності буття, символізм розкриває множинність смислу. Тому першим рівнем інтерпретації повинен бути *герменевтичний рівень*, що виявляє цю множинність.

Другий рівень – лексична семантика, яка розглядає проблему множинності смислу на рівні полісемії значень, розмежуванні синхронії та діахронії множинності смислу на лексичному рівні, на основі розуміння метафоричного та метонімічного значення з урахуванням лінгвістичного статусу слів, проблеми функціонування чи дискурсу та здатності мовних знаків взаємно інтерпретувати один одного.

Третій рівень – структурна семантика, яка з допомогою металінгвістичних операцій переводить знак з одного рівня на інший. Це можливо завдяки ієрархічним рівням мови, що через елементарні структури мови доходять до структурних рівнів метамови. Структурна семантика намагається виявити семантичне багатство слів, аналізуючи їх значення у зв’язку з різними класами контекстів, тобто контекстуальні зміни значень. Теорія контексту виявляє *принцип стабілізації смислу у фразі*, який виявляє ізотопію дискурсу чи його розподіл на однорідному рівні смислу.

„Герменевтика і структуралізм” становить своєрідне ядро усієї герменевтичної концепції Рікера (інші розділи розгортають окремі його положення). І саме ця праця має визначальне значення для біблійної герменевтики, що має справу і з мовним аналізом древніх текстів, і з аналізом їх символізму чи багатозначності.

У другому розділі „Герменевтика і психоаналіз” Рікер аналізує теорію підсвідомості з позиції кризи поняття свідомості і на основі критики фрейдівських понять доходить висновку, що підсвідоме може вважатися якоюсь первинною формою декодування знаків, але тільки свідомість може оформити її у завершену систему розуміння історії і апокаліпсису. Підсвідоме співвідноситься зі свідомим як дитинство і зрілість – вони мають справу з тією ж системою образів і символів, але тлумачать їх на різних рівнях (свідомість із точки зору герменевтики вимагає тлумачити образи з позиції образів Духу). Тут дослідник, аналізуючи герменевтику культури крізь призму фрейдівських матриць та на основі фрейдівської семантики в мистецтві, констатує, що значення психоаналітичної інтерпретації не повинно виходити за її реальні межі, бо „метапсихологія сама застерігає нас від перебільшення її „прикладних” можливостей” [7, 267]. Третій розділ „Герменевтика і феноменологія” розгортає теорію акту і знака Жана Набера, проблему екзистенційного суб’єкта Гайдеггера у світлі структуралістських підходів, частково примирюючи їх в єдиній теорії феноменологічної герменевтики.

„Символіка інтерпретації зла” є своєрідним прикладним розділом, в якому автор демонструє використання вироблених ним теоретичних положень у процесі інтерпретації біблійних символів. Тут Рікер розгортає так звану „герменевтику символів” у світлі філософської рефлексії. Він передусім подає власне розуміння й визначення символу: „Що я розумію під раціональним символом? Те, що поняття не самодостатні, що вони відсилають до *аналогічних* висловлювань, аналогічним не тому, що їм бракує строгості, а тому, що вони володіють надлишковим значенням... Тепер треба повернутися назад: замість того, щоб іти вперед по шляху абстракції, потрібно повернутися до багатшого змісту смислу, який притаманний дораціональним „символам”, у тому числі й біблійним символам, які існували до того, як утворилась абстрактна мова: скитання, бунт, відсутня мета, заплутаний звивистий шлях і, особливо, полон; єгипетський полон, потім вавилонський, що стали символом людської долі під гнітом зла. З допомогою цих символів, швидше описових, ніж пояснюючих, біблійні автори позначали деякі незрозумілі нав’язливі риси людського досвіду зла...” [7, 352]. Розглядаючи категорію символу, Рікер говорить, що символ – це знак, як будь-який інший знак, що співвідноситься з якоюсь річчю і водночас спрямований за її межі. Але, на відміну від звичайного знака, символ містить подвійну інтенційність: перш за все існує первинна чи буквальна інтенційність, яка передбачає перевагу умовного знака над природним знаком; над первинною надбудовується вторинна інтенційність, яка передбачає визначену ситуацію людини у сфері Священного. Перша інтенційність (звичайних знаків) – прозора, інтенційність символічних знаків – прихована, але ця „непрозорість” приховує в собі глибину смислу, „смислу невичерпного”.

Рікер вважає, що немає символу, який не веде до розуміння з допомогою інтерпретації. Але в цьому процесі розуміння він виділяє три

етапи. Перший – етап феноменології, тобто розуміння символу з допомогою символу чи сукупності символів – тут розуміння передбачає мислення, що охоплює весь символічний всесвіт. Другий – етап герменевтичний, тобто інтерпретація, яка має справу із символом у конкретному тексті, коли починається компаративний аналіз і „робота мислення для дешифрування”. На цьому етапі найочевиднішим стає відмінність між інтерпретацією символів міфології та екзегезою біблійних символів – тільки остання має справу із „зацікавленим інтерпретатором”: „тільки тоді відкривається те, що можна було би назвати герменевтичним колом, котре любитель міфів залишає осторонь. У загальних рисах це коло можна означити таким чином: „Для розуміння потрібна віра, для віри потрібне розуміння”. Це – не порочне, і тим більше, не смертельно небезпечне коло; це – коло, повне життя та ініціативи. Щоби розуміти, необхідно вірити: дійсно, інтерпретатору ніколи не наблизитися до того, про що повідомляє текст, коли він не перебуває в *auri* смислу, який шукає. Адже вторинне безпосередньо дане, яке ми шукаємо, вторинну довіру, на яку ми розраховуємо, можна набути лише шляхом герменевтики; ми можемо вірити, тільки інтерпретуючи. Така „сучасна” модальність віри в символи... Таке коло: герменевтика виникає із передрозуміння того, що вона, інтерпретуючи, прагне зрозуміти. Проте завдяки герменевтичному колу я можу сьогодні спілкуватися зі Священним, прояснюючи передрозуміння, яке керує інтерпретацією. Таким чином, герменевтика, досягнення „сучасності” – це один із способів, з допомогою якого „сучасність” долає себе в якості забутого Священного” [7, 372].

Однак герменевтика ще не є рефлексією. Третій, філософський етап інтелектуального осягнення символу – це етап символічного мислення: символ примушує мислити, щоби розкрити Живе Слово. Це відбувається тільки шляхом творчої інтерпретації, яка „з повагою ставиться до першопочаткової загадки символу, керується цією загадкою, але при цьому, привертає увагу до смислу, формує смисл, спираючись на автономне і сповнене відповідальності мислення” [7, 373-374]. Рікер детально обґрунтовує, чому інтерпретація символу виходить з логіко-наукової сфери у сферу філософську: по-перше, символ завжди залишається непроникним, непрозорим, оскільки визначається з допомогою аналогії на основі буквального значення і водночас залишається втаємниченим; по-друге, символ „полонений різноманіття мов і культур”, і в цьому відношенні завжди є випадковим (чому саме *ці*, а не інші символи?); по-третє, символи примушують думати тільки завдяки інтерпретації, що є своєрідною загадкою (проблемним дешифруванням), а „розгадування загадки – це не наука ні у платонівському, ні в гегелівському, ні в сучасному її розумінні” [7, 394]. З цього і виникає „конфлікт інтерпретацій” різних наукових систем і підходів, це і стає характерною рисою герменевтики, спрямованої на онтологічне значення символів Священного, яке досягає своєї кульмінації у філософії мови (Гайдеггера), згідно з якою символи – це мова буття.

Обґрунтовуючи конфлікт герменевтик, Рікер вказує, що він виникає передусім тому, що рефлексія містить у собі археологію і есхатологію свідомості. Інтерпретуючи археологічні символи (психоаналіз) чи есхатологічні символи, які існують у різних культурах (феноменологія духу), дослідники ігнорують символи Священного, які є „не буденними символами у ряді інших, а особливими... Ці символи вчать нас чогось надзвичайно важливого там, де мова йде про перехід від феноменології духу до феноменології Священного. Ці символи справді чинять протидію всякій редукції і раціональному пізнанню... Така одна із причин, і, можливо, головна, у силу якої немає абсолютного знання, а є лише *символи Священного* – по той бік образів духу” [7, 411].

Так Рікер підходить до проблеми розуміння трансцендентного, яку детально аналізує в розділі „Релігія і віра”. Тут він детально розшифровує власне розуміння герменевтичного кола: „Спочатку герменевтичне коло можна уявити таким чином: щоби розуміти, потрібно вірити, а щоби вірити, потрібно розуміти. Але таке тлумачення ще цілком психологічне; вірі передує об’єкт віри; розумінню передає екзегеза, а її метод – наївному прочитанню тексту. Так що справжнє герменевтичне коло має не психологічну, а методологічну основу; це коло твориться об’єктом, що обґрунтовує і віру, і метод, яким керується пізнання. Коло існує тому, що екзегет не є господарем самого себе; він хоче пізнати тільки те, що говорить текст; задача розуміння диктується тим, про що йде мова в самому тексті. Християнська герменевтика керується думкою, що міститься в тексті; розуміти означає підкорятися тому, чого бажає об’єкт, і що він хоче сказати” [7, 473]. Тут Рікер полемізує з Бультманом, торкаючись проблеми деміфологізації, яку він вбачає не в запереченні надприродного (як це намагався робити Бультман), а в розмежуванні міфічного мислення й біблійного (як це протиставлено вже в Старому Заповіті, коли вся космогонія, етапи становлення людства з позиції юдейської есхатології повністю протиставляються єгипетській чи вавилонській міфічно-ритуальній системі ідолів). Основну проблему герменевтики він вбачає в тому, що від періоду зародження християнства і аж до Реформації не було зорв’язано питання про співвідношення двох Заповітів, через що і виникла проблема переносного значення в екзегетиці. А необхідно було визнати, що немає двох Писань, а тільки одне Писання навколо єдиної події – з’явлення Христа, і з цієї позиції і необхідно трактувати весь корпус Біблії. Юдейську частину не можна розглядати як „Стару”, бо тут „нове не просто замінює старе, але знаходиться з ним у подвійному взаємовідношенні; воно відміняє його і водночас завершує його, воно змінює його письмо, перетворюючи в духовне явище; так вода перетворюється у вино. Так, християнство само себе усвідомлює, здійснюючи зміни смислу всередині попереднього писання. Ця зміна і лягла в основу першої християнської герменевтики; вона якраз вкладається у це відношення між письмом, історією (ці слова є синонімами) попереднього Заповіту і тим духовним смислом, який

несподівано виявляє Євангеліє” [7, 464]. Принцип єдності Заповітів Рікер вважає центральним у християнській герменевтиці, і саме його ігнорування і призвело до деяких хибних висновків у герменевтиці минулого. Розділ „Релігія і віра” підсумовує всі герменевтичні шукання Рікера, демонструючи їх практичне застосування стосовно філософських проблем буття і спасіння людства.

В останній період творчості Рікер зосередив свою увагу на проблемах наратології, спробував поєднати феноменологію з лінгвістичним аналізом, і герменевтику – з аналітичною філософією. Починаючи від аналізу фрагментів культури, він переходить до „текстів культури”, а в кінцевому рахунку – до аналізу буття як культурної та історичної цілісності. Так, упродовж усієї діяльності французького вченого головним суб’єктом інтерпретації залишається людина в її історичному та культурному бутті. Внесок Рікера в гуманітарну науку може вважатися своєрідним стрижнем у філософсько-філологічних шуканнях ХХ століття. Запропонована ним концепція примирення „конфлікту інтерпретацій” може слугувати основою для впорядкування різномірних суперечливих тенденцій сучасної літературознавчої науки, а тому потребує детального вивчення й аналізу.

1. *Вдовина И.* От переводчика // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. – М.: КАНОН-пресс-Ц – «Кучково поле», 2002.
2. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – Т.1. – К.: Юніверс, 2000.
3. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – Т.2. – К.: Юніверс, 2000.
4. *Мазылу А.Д.* Герменевтическая «одиссея» Поля Рикёра // Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985.
5. *Нарский И.С.* Онтология и методология философской герменевтики // Герменевтика: история и современность. – М.: Мысль, 1985.
6. *Рикёр П.* История и истина. – СПб.: Алетея, 2002.
7. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. – М.: КАНОН-пресс-Ц – «Кучково поле», 2002.
8. *Bultmann R.* Demythologizing of the New Testament // Kerygma and Myth / ed.H.W.Bartsch, 1953.

### Summary

The article analyses main conceptions of Paul Ricoeur’s hermeneutics projected on modern problems of literary science. Most attention is drawn to his conception of overcoming the “interpretation conflict” as an instrument of ruling the discordant tendencies of modern literary science.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2005