

ПЕРШОДЖЕРЕЛА

Вікторія Березіна (Київ)

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЛУЇДЖІ ПАРЕЙЗОНА

Луїджі Парейзон (1918–1991) – член академії Лінчеї, професор Туринського університету (1946–1988), в якому у різний час очолював кафедри естетики і педагогіки, етики та теоретичної філософії, редактор «Журналу естетики» (1956–1984) та «Філософського щорічника» (1985–1991), один з найбільш досліджуваних в Італії італійських філософів (з 1995 р. діє міжнародний Центр філософсько-релігійних досліджень «Луїджі Парейзон» при Туринському університеті) – ключова фігура процесів закорінення герменевтики в Італії. З одного боку, зі школи Парейзона вийшла більша частина представників італійської герменевтики, з другого боку, в Італії передусім з його ім'ям пов'язують філософське поняття інтерпретації, яке він розвинув не лише у своїй загальній герменевтичній теорії, а й у теоріях естетичного та релігійного типів досвіду. Найвідомішими учнями Парейзона є Джанні Ваттімо та Умберто Еко.

Парейзона в європейській герменевтиці ставлять поруч з Гадамером і Рикером, але, на відміну від них, він спирався не на феноменологію, а на екзистенціалізм. Туринський філософ самотужки прийшов до створення своєї теорії інтерпретації. З цього приводу він писав: «мій стосунок до екзистенціалізму перебуває не на тому самому рівні, що з герменевтичною рефлексією. У першому моїми учителями були три найвидатніші генії – Гайдегер, Ясперс, Марсель; у другому ніхто не став для мене учителем, тут йдеться тільки про мене самого у проміжку кінця 40-х та початку 50-х років, коли ні Гадамер, ні Рикер ще не розробили своїх теорій інтерпретації» [Pareyson, 1977: p. 172].

Парейзон є оригінальним теоретиком не лише герменевтики, концептуалізованої як онтологія невичерпного, але й онтологічного персоналізму та онтології свободи. За реконструкцією Франческо Паоло Чілья [Ciglia, 1995], його філософські інтереси охоплювали: 1) 1938–1946 рр. – вивчення німець-

© В. Березіна, 2012

кого екзистенціалізму (Ясперс і Гайдегер), французького екзистенціалізму (Марсель) і російського екзистенціалізму (Бердяєв), а також діалектичної теології Карла Барта, полеміка з гегельянством взагалі і з джентілівським неогегельянством зокрема; 2) 1946–1962 рр. – дослідження модерної і сучасної естетики та німецького догегелівського ідеалізму (передусім Фіхте), а також осмислення кризи гегельянства (Фойєрбах і К'єркегор, атеїстичний гуманізм і діалектичний теоцентризм); в) 1962–1975 рр. – критичне поглиблення деяких головних ідей філософії пізнього Гайдегера (як-от онтологічна різниця, поклик і дар буття); г) 1975–1991 рр. – зосередження уваги на темі «міфу» як «первинного мислення» (у щільному діалозі з творчістю Достоевського і філософією Шелінга), яке як «магматична єдність поетичних, практичних, релігійних і філософських елементів» передує будь-якій завершеній філософській рефлексії, але яке вже містить інтерпретацію істини (проблеми божественної свободи, страждання і зла).

На тлі такого складного філософського горизонту, якому властиві тяглість та цілеспрямованість пошуків, але аж ніяк не еклектизм як гонитва за модою, постали проблеми «передусім формулювання несумірності скінченного і нескінченного, яке уможливило подолання абсолютизації скінченного в річищі ідеалізму та його негативізації у річищі екзистенціалізму; єдність теорії і практики, яка повністю розв'язує конфлікти між спекулятивною філософією та практичною філософією; концепція особи як дару себе собі самій, завдяки якій стверджується цінність свободи на межі певного спірітуалістичного оптимізму; відмінність між виражальним мисленням і оприянювальним мисленням...; центральність особи...; зрештою, збіг історичної зумовленості та абсолютності філософії, що уповноважує філософію автентично мати справу з істиною» [Russo, 1993: p. 27–28].

Теоретичним ядром спекулятивної філософії Парейзона можна вважати теорію інтерпретації, викладену в «Істині та інтерпретації» 1971 р., оскільки це єдиний опублікований твір, який не зазнав виправлень автора в подальших перевиданнях. У ньому зосереджені, хай і коротко, усі основні ідеї та припущення, які Парейзон розробляв до публікації цього твору і після.

І. Екзистенціалізм. Поняття особи як первинного становища людини

Парейзон був першим, хто презентував екзистенціалізм в італійському культурному середовищі, де на той час панував ідеалізм Кроче та Джентіле. Задля дослідження екзистенціалізму вісімнадцятирічного Луїджі у 1936 р. відправили на наукове стажування до Німеччини, де він познайомився не лише з творами Ясперса, а й з ним самим. У результаті він публікує «Записки про філософію досвіду» у 1938 р. і працю «Філософія досвіду і Карл Ясперс» у 1939 р. Він і надалі завжди перейматиметься екзистенціалізмом і стане одним з його головних представників в Італії, поряд з Ніколоу Аббаньяно та Енцо Пачі. Утім, за зізнанням самого Парейзона, він не одразу

розібрався з цією надзвичайно багатоманітною традицією. Він навіть певний час хибно ототожнював екзистенціалізм з християнським спіритуалізмом (Августин, Карл Барт і Пауль Тіліх). Зрештою до справжніх екзистенціалістів він почав зараховувати лише Ясперса, Марселя та Гайдегера.

Під впливом філософії екзистенції та розмов зі своїм учителем неогегельянцем та спіритуалістом Августо Гуццо¹ Парейзон вперше зацікавився поняттям «особа», завдяки якому згодом зміг по-своєму переосмислити екзистенціалізм в термінах онтологічного персоналізму. При цьому Парейзонів персоналізм завдяки своєму екзистенціалістському корінню не повторив інших форм персоналізму на кшталт італійського актуалістського персоналізму² (А. Гуццо), німецького персоналізму феноменологічного гатунку (Д. фон Гільдебранд), французького спіритуалістичного або комунітаристського персоналізму (Е. Мун'є). Його метою було, з одного боку, розгорнути увесь персоналістський потенціал екзистенціалізму, з другого боку, у строго екзистенційних термінах визначити персоналізм. У підсумку він видає свою першу теоретичну фундаментальну працю «Екзистенція та особа» (1950 р.), яка не втрачає актуальності протягом усієї його творчості. Парейзон вбачав в онтологічному персоналізмі альтернативу метафізичному раціоналізмові як новий спосіб мислення, нову перспективу сутності людини і буття, яка, зрештою, заклала підвалини його герменевтики. Онтологічний персоналізм найбільше вирізняє герменевтику Парейзона з-поміж подібних теорій Гайдегера, Левінаса, Рікера чи Гадамера. Водночас йому виявляється дивовижно конгеніальною теорія інтерпретації Гадамера в «Істині і методі» (1960 р.), про що він сам зазначає у «Післямові» до «Істини та інтерпретації» (1971 р.): «Серед іноземних мислителів, які цікавилися моєю теорією інтерпретації, я пригадую особливо співзвучного мені Ганса-Георга Гадамера, який покликається на мене у своїй фундаментальній книжці “Істина і метод” (...) Так само в есе “Герменевтика”» [Pareyson, 1971: p. 240].

З екзистенціалізму Парейзон запозичує концепцію сингулярності. Він показує, що сингулярність є не індивідуальністю, тобто єдністю у множинності, а унікальністю, є не окремістю, а цілістю. Поглиблюючи приховані персоналістські вимоги у самій філософії екзистенції, Парейзон пропонує поняття особи як синтезу сингулярності та універсальності: особа сингулярна, тому що універсальна, і універсальна, тому що сингулярна. Основу сингулярності та універсальності особи становить ініціатива, яка надає особі конкретності, а отже сингуляризує її, і водночас стверджує її цінність, а отже, універсалізує її. Ба більше, скінченність людини він пере-

¹ Парейзон певний час поділяв концепцію особи Гуццо як суб'єкта та розуму, поки не став визначати її як стосунок з буттям і перспективу на істину в екзистенційному річизі.

² Актуалізм – філософська доктрина неогегельянця Джованні Джентіле, яка обґрунтовує творчий характер «акту» мислячого мислення. З цього погляду будь-яка людська діяльність завжди вже є філософією, тому що виражає мислення в дії. Філософія є не просто пізнанням, а самим життям.

осмислює як позитивну якість, а саме як тотожність самостосунку стосункові до буття³. Йдеться про збіг акту рефлексії з інтенційним актом відкритості до істини. Таким чином Парейзон наголошує на онтологічному аспекті свого персоналізму: «особу як таку конститує її стосунок до буття, тобто її закорінення в істині, і її призначення – це упізнавання істини тією мірою, якою вона піддається особистому формулюванню» [Pareyson, 1971: p. 101] і заміняє персоналістським принципом несумірності раціоналістичний принцип комплементарності скінченного і нескінченного: особа є тотальністю і недостатністю, бо водночас є єдністю своїх актів і постійною можливістю нових.

У зв'язку з екзистенціалізмом постає питання про гуманізм. Екзистенціалізм Парейзона не має нічого спільного з «героїчним песимізмом» гуманізму, з риторикою свободи, полишеної на саму себе, що сприймається як вирок людині. Парейзон тут покликається на Гайдегера, Ясперса, Марселя та Бердяєва. Буття у філософії екзистенції завжди вже є стосунковим, а не атомарним або центрованим на індивідуальному суб'єкті [Sgrecchia, 2006: p. 41]. У цій стосунковості полягає сутність людини, яку людина має справджувати. Вона не позбавляє її індивідуальності, оскільки йдеться про особистий стосунок кожного до істини. Отож екзистенція є особою, де особа – «орган істини».

В онтологічному персоналізмі місце традиційної схеми пізнання «суб'єкт–об'єкт» посідає схема «істина–особа», де особа не редукується до суб'єктивності, оскільки її визначальна риса – інтенційність, а істина не редукується до об'єктивності, тому що вона є передусім джерелом і основою, що уможливило нескінченність та істинність пізнання⁴. Від особи залежить бути істині чи ні. У цьому виборі полягає її свобода. Йдеться про моральний досвід, який зосереджений на ініціативі і який містить у собі вимогу певного рішення, висунути буттям перед особою у формі альтернативи. Цю проблему формулює і розв'язує християнська теоретична традиція⁵, яка містить необхідну Парейзону концептуалізацію особи і яка ставить

³ Цей принцип для Парейзона становить «фундаментальну схему екзистенціалізму» і означає, що людина конститутивно має стосунок до буття. Звідси бути людиною – це бути стосунком до буття.

⁴ У цьому, як не дивно, полягає принципова подібність між онтологічним персоналізмом Парейзона та антисуб'єктною настановою герменевтики Гадамера. Як відомо, антисуб'єктна настанова обґрунтовує «перевагу предмета над суб'єктом», згідно з якою умови можливості знання убачають не у свідомості, а в бутті. Звідси новий критерій істини – «антиципація довершеності». Тобто те, що Гадамер називає «предметом» («самими речами»), припущення довершеності якого урухомлює процес розуміння, Парейзон одразу називає «істиною». І «предмет», і «істина» не підлягає об'єктивації, а є невичерпним джерелом значень, тобто вони виконують подібну функцію. Для обох філософів пізнання істини (розуміння) є не гносеологічним, а онтологічним процесом, де помилка можлива лише як етико-метафізичний вибір, тобто як відхилення, втрата чи відмова.

⁵ Франческо Франко вважає, що усі основні онтологічні категорії філософії Парейзона натхненні католицькою теологією Оприявлення (Об'явлення). Це можна побачити вже у творах 40-х років,

свободу в центр уваги. Свобода як чиста необмежена свобода вимагає теологічного виміру. Парейзон тут спирається на К'єркегора, Шелінга та Марселя. Це вже не свобода індивідуального суб'єкта, яка стала здобиччю постмодерної критики [Franke, 2009: p. 391], а свобода морального самовизначення перед істиною, яке дається лише ціною страждання (*pietas*)⁶ і у формі оприявнення: «істина потребує, щоб їй дозволили бути, не претендуючи на її винайдення; і якщо особа стає *органом її оприявнення*, то це передусім для того, щоб мати змогу бути *місцем її постання (avvento)*» [Pareyson, 1971: p. 84].

Парейзон обґрунтовує нерозривність буття і свободи. Вони становлять полюси активності людини, яка завжди водночас продуктивна і рецептивна у сенсі довіри буттю і обов'язку свободи: свобода не є свободою без буття, перетворюючись на вирок і в'язницю для людини. Буття стимулює і підтримує свободу, якщо йому довіряють себе, навіть тоді, коли вільний вибір здійснюється на користь заперечення буття; це можливо, тому що саме буття є свободою. Свободу слід розуміти як ініціативу, а особу як «ініційовану ініціативу». Особа слугує завданням для індивіда стверджувати власну людськість (стосунок до буття) своєю ініціативою, позаяк особа народжується як цінність, наскільки індивід *стає* особою. Отож особа являє собою водночас цінність і первинне становище людини (*la disposizione dell'uomo*): особа в кожен момент свого існування є тим, що вона спромоглася зробити з себе [Caneva, 2008: p. 34–44].

Парейзон залишається вірним проблемі свободи, яка постає передусім у царині естетики як свобода виробляти та інтерпретувати, надалі в області етики як свобода моральної ініціативи і, зрештою, у царині герменевтики релігійного досвіду як онтологічного зв'язку людини з Богом.

II. Герменевтика. Поняття оприявнювального та виражального мислення

Як вже було зазначено вище, будь-яка діяльність людини має онтологічний рівень, тобто стосується істини, оскільки існує *первинна солідарність особи та істини*. Ця первинність обґрунтовує єдність теорії і практики, нерозривність мислення і дії, які різняться лише на онтичному рівні, де

зібраних у «Екзистенції та особі», але найбільш очевидним цей вплив є в останній посмертній збірці «Онтологія свободи. Проблема зла» (1995) [Franco, 1994: p. 125].

⁶ Це та ж сама негативність досвіду, про яку говорить Гадамер: «Те, чого людина має навчитися через страждання, не є та чи інша річ – вона має усвідомити рамки людського буття, усвідомити нескасовність тих рамок, що відділяють її від божественного. І, по суті, це релігійне пізнання – те, з якого бере початок грецька трагедія» [Гадамер, 2000: с. 331]. Гадамер говорить про досвід вже не в термінах свідомості, а в термінах діалогу, щоб засвідчити онтологічну відкритість та засадничу незавершеність процесу пізнання, як зворотнього боку його обмеженості та скінченності. На мою думку, Парейзон наголошує, що людина в пізнанні має керуватися пошуком істини, а не задоволення, і це завжди вимагає від неї моральної відваги та своєрідного самозречення.

вони живляться з циркулярності буття і роблення. Йдеться про первинність особистої інтерпретації, онтологічного мислення: «первинний онтологічний стосунок особи є інтерпретативним і кожна інтерпретація конче має онтологічний характер» [Pareyson, 1971: p. 53]. З одного боку, очевидно, що персоналістська філософія не може не визнавати герменевтичний характер людської ситуації, з другого, такий персоналізм не може не стверджувати онтологічний характер кожної людської інтерпретації, хай якою конкретно чи специфічною вона не є: «Інтерпретувати означає трансцендентувати: не можна автентично говорити про суще, водночас не покликаючись на буття», в інтерпретації мова «не обмежується значенням того, про що говориться, а *в той час як* говориться щось визначене, завжди мається на увазі *ще* щось більше» [Pareyson, 1971: p. 53, 209] [Riconda, 1971: p. VI–VII]. Отже, тяглість (*ulteriorità*) та персональність (*personalità*) є головними рисами інтерпретації.

Зв'язок істини та інтерпретації, безумовно, становить головну тему одноіменної праці, яка насправді обертається навколо двох взаємодоповнювальних висловлювань, між якими існує тонка відмінність: «Інтерпретують завжди істину» (*della verità non c'è che interpretazione*) – «Істина завжди в інтерпретації» (*non c'è interpretazione che della verità*). За словами Пальми Зреча [Sgreccia, 2006: p. 15], перша становить сонячний аспект герменевтики: істина спрямовує усі інтерпретації і дарує їм промінь власної ясноти, друга є нічним аспектом: складність дослідження і множинність істинного заважають істині бути схопленою повністю. Участь особи в інтерпретації подвійна. Передусім особа постає шляхом доступу і органом пізнання, як чутлива антена. Вона не додає до істини *нічого свого*, так як її завдання полягає саме у тому, щоби володіти нею, навіть *бути нею*. Водночас особа являє собою ініціативу: інтерпретація ґрунтується на свободі особи, яка полягає в її виборі стати інструментом пізнання істини чи завадити йому через переоцінку власної обмеженої історичної індивідуальності. Ба більше, формулювання істини вимагає практики *продуктивності* в сенсі винайдення і зображення схем (за аналогією з гайдегерівським герменевтичним колом)⁷ [Pareyson, 1971: p. 83-84]. Отож екзистенційна герменевтика, на відміну від феноменологічної герменевтики Гадамера і Рікера, називає незумовлений вільний акт (ініціативу) передумовою постановки інтенційного

⁷ Це питання Парейзон майже не розглядає в «Істині та інтерпретації» (1971), бо вже детально проаналізував його раніше у своїй оригінальній естетичній теорії у творі «Естетика. Теорія формування» (1954). Разом ці дві праці становлять діалогію його герменевтики. Формально розуміння мистецтва з герменевтичної перспективи є первинним щодо розгортання онтології. Як зізнається Парейзон, естетика, якій він присвятив багато років дослідження, стала не так полем власне поняття інтерпретації, як радше найбільшою перевіркою його первинного та всеохопного характеру: йдеться насправді не про розширення до інших галузей власне естетичного поняття, а про особливе свідчення, що значущість поняття інтерпретації в естетичній царині досягає підтвердження валідності, якою воно володіє у всіх сферах активності людини і в будь-яких людських стосунках.

горизонту істини, а отже, передумовою процесу інтерпретації, яка завжди є інтерпретацією істини. Тобто в екзистенційній герменевтиці область застосування поняття інтерпретації не всеохопна, як у феноменологічній герменевтиці.

В «Істині та інтерпретації» розглянуто такі види людської діяльності, або, точніше, форми людського досвіду, як наука, мистецтво, політика та релігія. Якщо їм відмовити в онтологічному вимірі, тобто в істинності, їхній дискурс стає суто технічним, спеціалізованим, нейтральним, порожнім: «*технічний дискурс строго дотримується визначеності своїх предметів і, коли єдина проблема розв'язана після правильної постановки, доцільного дослідження і адекватних операцій, дискурс вичерпано і більше нічого додати*» [Pareyson, 1971: р. 206]. Як бачимо, істині Парейзон протиставляє техніку⁸, як Гадамер – метод. Крім того, Парейзоні йдеться про «забуття істини» [Pareyson, 1971: р. 208], як Гадамеру – про «забуття мови», а Гайдегеру – про «забуття буття». Натомість онтологічний вимір досвіду вимагає справжнього діалогу між людьми, який передбачає розмаїття сингулярних і неповторних інтерпретацій істини і, завдяки об'єднувальній силі істини, нескінченну комунікацію між ними. Строго кажучи, немає діалогу в науці, в якій комунікація – безособова; ні у релігії, в якій діалог заступає щось значно глибше, а саме любов; ні у мистецтві, в якому справжня розмова можлива лише з твором; ні у політиці, в якій через панування ідеології існують лише боротьба або компроміс, фанатизм або гуртківщина [Pareyson, 1971: р. 210]. Справжній діалог може забезпечити тільки філософія, яка має до діла з особистими формулюваннями істини. Будучи інтерпретативними, формулювання істини за умову свого постання мають симпатію, співзвучність, вибірккову спільність. Вони не можуть розраховувати на гіпотетичну універсальність безособового розуму або своєї історичної спільноти. Парейзон далекий від теорії особистого використання універсального розуму, йому йдеться про етичне покликання філософії, тому що буття пропонує себе людині як заклик до свободи, а не як примус очевидністю. Отже, альтернативою до технічного дискурсу Парейзон вважає філософський дискурс, що становить собою не так виклад, як *місце* істини, оскільки істина є для нього не предметом, а основою (*origine*).

Щоб пояснити специфіку філософії, Парейзон звертається до риторично-гуманістичної традиції, у світлі якої він концептуалізує здоровий глузд як предмет філософії, звідси завдання філософії – перекласти здоровий

⁸ Восьмий пункт першої частини третього розділу «Істини та інтерпретації» так і сформульовано: «Альтернатива між істиною та технікою» [Pareyson, 1971: р. 205-207]. Важливо зауважити, що тут не йдеться про протиставлення теорії і практики: «не дія руйнує споглядання, а дія, яка забула про буття, позаяк дія, яка пам'ятає про буття, підкоряючись своєму буттю дією, має також цінність істини, отож загрозливим є лише соліпсистське та нарцисистське, стерильне та інертне споглядання, а не глибоке і радикальне споглядання, яке становить пам'ять істини, що реалізується не лише у спекулятивному мисленні, а й будь-якій людській діяльності» [Pareyson, 1971: р. 180].

глузд на вербальну та спекулятивну мову: «Не істина, а здоровий глузд є справжнім “предметом” філософії» [Pareyson, 1971: p. 232]. Здоровий глузд якраз і є тим первинним онтологічним стосунком в глибині будь-якої діяльності, на який людина може відгукуватися або ні: «рівень онтологічного стосунку передусе розрізненню теорії і практики; а найважливіша відмінність полягає у ключовому виборі залишатися вірним істині чи зрадити їй, прислухатись до буття чи забути його, це те, що повсякчас відбувається в думці або дії» [Pareyson, 1971: p. 231]. Парейзон покликається тут передусім на Віко. До речі, те ж саме робить Гадамер у своїй герменевтичній теорії. Отож для Парейзона призначення філософії полягає у проблематизації досвіду і самого здорового глузду, однак не в сенсі відновлення трансценденталізму [Pareyson, 1971: p. 224], а в сенсі досягнення рівня філософської спекуляції, яка має за мету відкрити у досвіді первинну присутність буття та істини. З одного боку, «покликання на досвід не лише не скасовує спекулятивного характеру філософської рефлексії, а навіть є його необхідною умовою; але рефлексія не досягне рівня філософської спекуляції, якщо вона не перевершить досвід радикальною і глобальною проблематизацією» [Pareyson, 1971: p. 222], з іншого боку, покликання на здоровий глузд врівноважує будь-яку річ, тобто убезпечує від надмірної самовпевненості розуму, що має два полюси прояву, такі як суб'єктивізм (культ оригінальності власного «я», нарцисизм особистості) та об'єктивізм (культ «чистого» пізнання без домішки суб'єктивності) [Pareyson, 1971: p. 231]. Парейзон говорить, що криза філософії в наш час зумовлена відмовою від істини, і обстоє її незалежність від науки, релігії, мистецтва і політики, яким без філософії загрожує виродження через їх нелегітимні претензії. Лише в силу критичної філософської рефлексії, яка прояснює різним видам діяльності їхню природу та їхні завдання, наука є справді наукою, а не сцієнтизмом, релігія справді релігією, а не фідейзмом, мистецтво справді мистецтвом, а не естетизмом, політика справді політикою, а не панполітицизмом [Pareyson, 1971: p. 200]. Отож Парейзон переоцінює необхідність філософії і її специфіку, тобто спекулятивну природу мислення як мислення буття, яке обстоє та захищає буття-істину як власну основу і принцип. Онтологічне мислення – це єдине, що дозволяє філософському мисленню бути водночас *філософією філософій*, тобто критичною точкою погляду, свідомою і перевіреною на розмаїтті філософій, а отже, визнанням персональності, іншості та інтерсуб'єктивності перспектив, і *філософією*, тобто виявленням позиції, відмовою від псевдонаукової нейтральності, особистим і відповідальним формулюванням істини [Pareyson, 1971: p. 126].

Хоча філософія як майданчик вивчення онтологічного стосунку виступає захисницею істини, в наш час нею нехтують через засилля такого культурного явища, як історизм. Істина, звісно, неможлива без історії, але якщо її зводити до історії і взагалі від її цінності відмовитися, як пропонує історизм,

тоді людський досвід деградує⁹. Отож Парейзон розрізняє мислення, орієнтоване на цінність істини, яке водночас онтологічне та історичне, і суто історичне мислення, яке відкидає цінність істини. Перше він називає оприявнювальним мисленням (воно являє собою герменевтичне мислення), яке не тільки оприявнює істину, а й виражає час, а друге – виражальним, воно-бо лише виражає час. Вони не виключають одне одного, а мирно співіснують, якщо виконують різні функції: перше – інтерпретацію, яка засвідчує невичерпність семантичного дискурсу, друге – демістифікацію, яка покликана з'ясувати прихований смисл зашифрованого дискурсу. Оприявнювальному мисленню відповідає філософський дискурс, який має залишатись автономним. За словами Парейзона, слід «захистити філософію від все потужнішого наводнення наукою, релігією і політикою» [Pareyson, 1971: p. 254]. Виразальне мислення є водночас технічним, що означає порожню і містифікувальну раціональність. Йому відповідає ідеологія, тобто інструменталізація мислення, що веде до різних форм релятивізму, скептицизму, техніцизму, праксизму, нігілізму, які прагнуть замінити собою філософське мислення.

Таке розрізнення стосується не лише до філософії, а становить дилему, перед якою стоїть людина, хай там чим би вона переймалася. Відмінність між оприявнювальним мисленням та експресивним мисленням, з одного боку, є етичною: «людина має обирати бути історією чи мати історію, ототожнитися з власною ситуацією чи перетворити її на шлях до основи (origine), відмовитися від істини чи надати їй неповторного оприявнення» [Pareyson, 1971: p. 16], з іншого боку, є симптоматичною, тобто є показником, наскільки людині вдається відповідати самій собі, адже особа занепадає, коли її зредуковано до історичної ситуації, до того ж, як наслідок, людина перестає розуміти себе саму. Не випадково Парейзон говорить про суто історичне мислення як про позірне мислення, порожнє та «необ'якорене». Тут особа стає перепоною для проникнення істини тією мірою, якою вона замикається в чистій часовості або більше переймається самовираженням, ніж схопленням істинного. Як наслідок, вона стає некритичною у своїх міркуваннях, перетворюється на бранку своїх власних ідей. Парейзон називає підкорення позбавленому істини розумові найнестерпнішим з деспотизмів [Pareyson, 1971: p. 31].

Дуальність виразального мислення і оприявнювального мислення є дуальністю виразального та оприявнювального аспектів інтерпретації. Вона

⁹ Проблема історизму – засаднича для екзистенційної герменевтики: «Моя відправна точка для написання «Істини та інтерпретації» подвійна: проблема історичної множинності філософії і аналіз естетичного досвіду. (...) В обох випадках єдине пояснення – інтерпретація» [Pareyson, 1971: p. 253]. Щодо впливів на себе Парейзон зазначає: «Вже тип уваги, який був у моїх перших дослідженнях, присвячених екзистенціалізму, схилив мене до теорії інтерпретації: з одного боку, вивчення Гайдегера мене відсилало до читання – досі актуального для мене – Дильтея, і, з другого боку, в Ясперса я відзначив як особливо важливу і значущу теорію світоглядів» [Pareyson, 1971: p. 238].

доводить хибність дилеми між цілісністю істини та множинністю її формулювань завдяки герменевтичному стосунку між ними. Інтерпретація є водночас онтологічною та особистою, оприявнювальною та виражальною і становить «умову людини» (*condizione dell'uomo*).

III. Онтологія і герменевтика

Як я вже увиразнила вище, онтологія можлива лише як герменевтика, непряме мовлення про буття. Це тягне за собою необхідність залишити онтичну метафізику і прийняти «критичну» онтологію, яка являє собою одночасно і онтологічний персоналізм, і онтологію свободи, і онтологію невичерпного. Отож істину, яка становить метафізичну проблему, можна розглядати з єдиної «критично» доступної, тобто з особисто та історично зумовленої, перспективи, яка підтримує пошук критичної, але не антиметафізичної онтології [Scarcella, 2002: р. 216]. Тут Парейзон покликається на Фіхте, що філософія не може бути «репрезентативною», бо вона не розширює знання, а спекулятивною мовою відтворює те, що людина вже знає. У Шелінга він запозичує ідею, що сутність людини є реальною свідомістю абсолюту, і від себе додає, що така свідомість завжди особиста. Зрештою, він висновує, що у філософії йдеться лише про первинний зв'язок з буттям, який мислення не встановлює, не створює, а лише впізнає і прояснює [Sgreccia, 2006: р. 22–23]. Як було зазначено вище, справжній предмет філософії становить здоровий глузд.

Фундаментом герменевтичної онтології є свобода, яка має подвійну природу: дати бути істині чи не дати їй бути. Це «фундамент, який сам себе підважує», створюючи так звану «безодню розуму» або «ніщо свободи». Звідси драматичність інтерпретативного акту герменевтики Парейзона [Scarcella, 2001: р. 180]. За допомогою поняття свободи Парейзон розв'язує метафізичну проблему початку. Свобода абсолютна, вона є *початком*. Початок свободи – це водночас *вибір* свободи, а отже, вибір реальності. Будь-яка реальність позитивна, лише якщо переможена й подолана негативна можливість [Scarcella, 2001: р. 181]. В екзистенційній герменевтиці обґрунтовується фундаментальний зв'язок не між буттям і ніщо, а між свободою і ніщо: не буття є «на зв'язку» з ніщо, а свобода. Проблема ніщо тут вирішується в християнському річищі, тобто переформулюється як проблема зла і страждання. Страждання має спокутну і оприявнювальну цінність, бо лише біль сильніший за зло. Онтологія Парейзона таким чином є альтернативною Гайдегеровій відповіді нігілізмові [Scarcella, 2002: р. 215]. Парейзон не приймає функціональність «негативного», яка б дозволила «трансформувати трагедію в комедію». На його думку, цього нас вчить творчість Достоевського. Будь-яка концепція, яка діалектизує «негативне», насправді заперечує свободу та ігнорує *insecuritas* людської умови, в якій кожна *реальність* є позитивною, лише якщо вона перемогла негативну *можливість* [Scarcella, 2002: р. 221–222].

Отож свобода угрунтовує первинний зв'язок особи та істини. Вона полягає у слуханні буття-істини, яке нескінченно багатоголосе і водночас неувиразніюване. Буття-істина є основою (*origine*), тим, що, на мою думку, у феноменологічній традиції називається «самими речами». Вона присутня в онтологічному мисленні як невичерпне джерело значень, при цьому невичерпність «є тим, через що тяглість (*ulteriorità*), замість того щоб презентувати себе під хибною позірністю приховування, відсутності, неясності, унаочнює свою справжню основу, так що вона є багатством, повнотою, достатком» [Pareyson, 1971: p. 28]. У такому разі розуміти означає інтерпретувати, тобто не остаточно пояснити реальність, а оприявнити невичерпне. Тут ключовими є два висловлювання: «Невичерпне завжди в оприявненні» (*non c'è rivelazione che dell'inesauribile*) – «Оприявнюють завжди невичерпне» (*dell'inesauribile e dell'inesauribile non ci può essere che rivelazione*). Перше вказує на теоретичний статус інтерпретації як «ніколи не остаточно володіння нескінченним». Друге означає, що «імпліцитне, яке є джерелом нового», не дає себе редукувати до об'єктивного повідомлення і водночас не дає закрити себе в культурі таємниці.

Необ'єктивувальність істини виказує її первинну спорідненість з ніщо, адже оприявнення істини немає без її приховування. Тому істина постає як невичерпним джерелом значень, так і джерелом затьмарення та помилки. Цю подвійну природу істини Парейзон передає за допомогою поняття міфу, яке означає єдність протилежностей і містить напругу ідентичності та іншості. Воно виконує ту ж роль, що й «метафора» в онтології Гадамера чи Гайдегера. Зрештою, Парейзон визначає філософію як інтерпретацію міфу, таким чином остаточно відмовляючись від будь-якої секуляризації досвіду, яка неминуче веде до його інструменталізації, втрати значущості істини.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики / пер. з нім. О. Мокровольського. – Київ: Юніверс, 2000. – Том 1. – 464 с.
- Caneva C.* Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson. – Roma: Armando, 2008. – 144 p.
- Ciglia F.P.* Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson. – Roma: Bulzoni, 1995. – 329 p.
- Franco F.* Verità e libertà. Il cristianesimo “ritrovato” di L. Pareyson // *Ricerche Teologiche*. – 1994. – № 5. – P. 125–139.
- Franke W.* Existenzialism: An Atheistic or a Christian Philosophy? // *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book I. New Waves of Philosophical Inspirations (Analecta Husserliana)* / Ed. by A.-T Tymieniecka. – Berlin: Springer, 2009. – P. 371–394.
- Pareyson L.* Filosofia e verità (interview de Marisa Serra) // *Studi cattolici*. – 1977. – № 193. – P. 171–179.
- Pareyson L.* Verità e interpretazione / Pref. di G. Riconda. – Milano: Mursia, 1971. – 262 p.
- Russo F.* Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson. – Roma: Armando, 1993. – P. 27–28.

Scarcella M.R. Esistenza, mito e libertà in Luigi Pareyson // *Idee*. – 2001. – № 48. – P. 179–202.

Scarcella M.R. La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson // *Idee*. – 2002. – № 50/51. – P. 213–225.

Sgreccia P. Il pensiero di Luigi Pareyson: una filosofia della libertà e della sofferenza. – Milano: Vita e Pensiero, 2006. – 203 p.

Стаття одержана редакцією 10.11.2011

Viktoriya Berezina (*Kyiv*)

Existential Hermeneutics of Luigi Pareyson

The paper is a commentary to the translation of the Introduction to “Truth and Interpretation” by Luigi Pareyson. It examines the key concepts of Hermeneutical theory advanced by the Italian philosopher, notably the Existential and Christian origination of the concept «person», the distinction between revelative and expressive thoughts, which is key to Hermeneutics, and, finally, the peculiarities of the Hermeneutical-existential ontology. Having considered the ideas of Heidegger and Gadamer, the author clarifies the differences and similarities between Existential and Phenomenological Hermeneutics. The two theories share a similar approach to the question of value of truth and the historicity of experience. The distinction, however, lies in the sphere of application of the concept of interpretation and the mover of process of understanding.

Viktoriya Berezina, Master of Philosophy, Faculty of Philosophy graduate of Kyiv National Taras Shevchenko University.

Вікторія Березіна, магістр філософії, випускниця філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Викторія Березина, магистр философии, выпускница философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко.
