

Шляхова Н. М.,

доктор філологічних наук, професор

МОВА В АНТРОПОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ ВИМІРІ

Анотація. У статті проаналізовано особливості мови в антрополого-герменевтичному вимірі. Досліджено думки відомих філософів щодо антропології, починаючи від Аристотеля до сучасності. Доведено, що феномен мови та розуміння виявляється універсальною моделлю буття й пізнання взагалі, що дозволяє точніше визначити зміст істини, про яку йдеться в розумінні.

Ключові слова: антропологія, феномен мови та розуміння, герменевтика, модель буття та пізнання, індивідуальне самовизнання людини.

Постановка проблеми. Вважається, що зараз людство вступає в перехідний період. На рубежі XX – XXI ст. переоцінка цінностей європейської культури в гуманітарній думці набула затяжного характеру й стала органічною складовою частиною сучасного стилю мислення. У 70–80 роки стався антропологічний переворот у філософії, звернення якої до людини виявилось тривкою тенденцією. Подолавши розрив на суб'єктивізм і гуманізм, філософська антропологія та герменевтика формують новий спосіб мислення.

Метою статті є аналіз особливостей мови в антрополого-герменевтичному вимірі.

Виклад основного матеріалу. Як вважає філософ А. Головка, вітчизняна філософська думка, яка починає посідати гідне місце в європейській гуманітарній традиції, стає на решті виразником самобутньої ментальності української людини. Широкий спектр проблем демографії, етнокультури, культурології, релігії, філософії, історії, права, геополітики, політології так чи інакше спонукає обґрунтовувати їх у світлі гуманістичних цінностей, репрезентованих філософською антропологією [1; 5].

Загальний зміст поняття «антропологія» сформувався ще за античних часів. Вважається, що саме генію Аристотеля судилося ввести цей термін, тлумачачи його в контексті чеснот, вад та інших людських якостей. Звідси виникає й зміст терміна, який буквально перекладається як «обговорення людей». Аристотелеві належить формальне визначення людини, яке ввійшло у світову культуру й плідно працює в ній і досі. Отже, людина визначається як істота, що створює родину й живе в суспільстві. «Поняття самодостатності ми застосовуємо не до однієї людини, яка веде самостійне життя, але до людини разом з усіма близькими й співгромадянами, оскільки людина за природою істота суспільна» [2, с. 25]. У сучасній літературі також трапляються інтерпретації аристотелівського визначення людини як істоти політичної. На думку Б. Головка, такий підхід має рацію, якщо зважати, що Аристотель має на увазі вільну людину, наділену всією повнотою майнових і громадянських прав давньогрецького міста – держави-полісу [1, с. 6].

На відміну від античного раціонально-мірного космізму слова-логоса, епоха середньовічного символізму виходить зі слова-духу. Панівною формою екзегези тексту Святого Письма стає христосцентризм із визначальним духовним виміром людини. Тіло розглядається як храм душі. Відкриття

царини духовного життя становило важливий етап в історії європейської культури.

У другій половині XX ст. у результаті поглиблення класичного еволюціонізму в історичній, функціональній і структурній антропології змінилося спрямування подальшої теоретичної еволюції. Поряд із тенденціями до синтезу з прагматизмом, психологізмом, структуралізмом, феноменологією та герменевтикою в культурній антропології намічається тенденція до поширення новітнього розуміння проблеми людини на суміжні сфери гуманітарного значення: соціологію, економічну антропологію, антропологічну географію, етнолінгвістику.

Багатоманітність методологічних підходів до проблеми людини у соціології людини у XXI ст. засвідчує об'єктивну необхідність її поглибленого дослідження. Суспільство робить активний запит на знання про місце людини в процесах, які змінюють світ, щоб подолати негативні тенденції й під час розроблення нової стратегії та сучасних технологічних рішень задати людиномірний масштаб соціальної діяльності.

Сучасна українська культурна антропологія схиляється до вивчення успадкованого досвіду української філософії, яка у своїх витоках сягає антропології та практичної філософії Г. Сковороди, кардіософії П. Юркевича, відомої праці О. Потебні «Мысль и язык» (Х., 1913 р.); чотири томного видання філософських творів Дмитра Чижевського (К., 2005 р.), філософської антропології Б. Головка (К., 1997 р.). Що стосується мовного аспекту антропології, то не можна не згадати канадського вченого Едвара Сентре, автора всесвітньо відомої книги «Мова» (1921 р.).

Визначальною рисою концепції є розроблення лінгвістичної сторони культурної антропології. Розглядаючи в найзагальнішому вигляді співвідношення соціокультурних і мовних процесів, центр продовжує традицію ймовірнісного підходу до них, започатковану Францем Боасом: «Не можу я визнати й справжньої причинної залежності поміж культурою та мовою. Культуру можна визначити як те, що суспільство робить і думає. Мова ж є те, як думають» [3, с. 193]. Проте, на відміну від Боаса, Е. Сепір уже не сподівається знайти зв'язок між будовою мови й темпераментними варіаціями, які пов'язані з расами. Розглядаючи темперамент лише в його опосередкуванні культурою, він зрозумів, що виявити його в контексті людської поведінки – справа дуже важка, оскільки темперамент є «щось вищою мірою невловиме» [4, с. 192]. Відмежовуючись від розгляду психологічного аспекту, Сепір цілком у дусі американської філософії пристає до прагматичного тлумачення відношень свідомості та мови, зазначаючи, що «мова й шаблони нашої думки нерозривно між собою переплетені, вони в певному сенсі становлять одне й те саме, оскільки немає ніяких даних, щоб передбачити існування політичних расових відмінностей в устрої людського мислення, бо безконечна багатоманітність мовної форми як прояв безконечного розмаїття актуального процесу мислення не може бути показником цих расових відмінностей. Це лише із зовнішнього боку може зда-

тися парадоксом. Внутрішній зміст усіх мов один і той самий – інтуїтивне знання досвіду» [3, с. 193].

Визнаючи цивілізаційний характер мови, Сепір пропонує пояснювати різні явища людської цивілізації як результат дії навколишнього середовища. Ідеться про поширене на той час у культурній антропології дослідження адаптаційних механізмів культури. Залишаючи поза увагою крайні погляди на визначальну детермінацію культури навколишнім середовищем, він зміщує увагу з культури як недостатнього визначеного терміна на індивіда – реального суб'єкта й носія культурних цінностей і відносин. У статті «Мова й середовище» він свідомо не розглядає відношення між культурою й середовищем як такі, оскільки, «строго кажучи, середовище може безпосередньо діяти лише на індивіда, а тоді, коли ми маємо справу з тією чи іншою рисою суспільної культури, зумовленою винятково середовищем, ми починаємо інтерпретувати цю рису як результат впливів факторів середовища на окремих представників цього суспільства» [4, с. 270].

Переглядаючи застарілі догми, які заважають плідному дослідженню в антропології, Е. Сепір фіксує три вихідні чинники, які не підлягають подальшій редукції: мову, расу, культуру. Ці сфери, переплітаючись, створюють підґрунтя людської реальності: «У мови є своє оточення. Народ, який розмовляє цією мовою, належить до якоїсь раси (або до кількох рас), тобто до такої групи людства, яка своїми фізичними властивостями відрізняється від інших груп. Мова не існує й поза культурою, тобто поза спеціально успадкованою сукупністю практичних навичок та ідей, які характеризують наш спосіб життя. В антропологів повелося вивчати людину з боку раси, мови й культури» [4, с. 185].

В історію мовознавства й культурну антропологію Сепір увійшов як один з авторів гіпотези лінгвістичної відносності, відомої широкому науковому загалові як гіпотеза Сепіра-Уорфа. Едвард Сепір та його послідовник Бенджамен Уорф сформулювали гіпотезу щодо впливу мовних норм на мислення та поведінку етнокультурних спільнот. Відношення між мовними нормами та мисленням визначаються як провідна форма зв'язків між мовною культурою та мисленням.

У межах зазначеної гіпотези Сергій Васильєв виокремлював дві основні думки: «1) мова є суспільним продуктом і становить таку лінгвістичну систему, в якій ми виховуємося та мислимо з дитинства. Ось чому ми не можемо повністю усвідомити дійсність, не вдаючись до мови, причому мова є не тільки побічним засобом вирішення деяких окремих проблем спілкування та мислення, але й наш «світ» будується нами не свідомо на основі мовних норм. Ми бачимо, чуємо й сприймаємо, так чи інакше, ті чи інші явища залежно від мовних навичок і норм свого суспільства; 2) не існує двох настільки схожих мов, про які можна говорити, що вони відбивають одну й ту саму суспільну дійсність. Світи, в яких живуть різні суспільства, – це різні світи... Іншими словами, у кожній мові міститься своєрідний погляд на світ, і розбіжність між картинами світу тим більша, чим більше різняться між собою мови» [5, с. 16].

Проблема існування людини в екзистенціалізмі порушується в європейській філософії в 1927 р. у книгах «Буття та час» Мартіна Гайдеггера й «Метафоричний щоденник» Габрієля Марселя. Однак першим до терміна «екзистенція» звертається Карл Ясперс, запозичивши його в середньовічних схоластів.

Екзистенціалісти, починаючи від перших робіт К. Ясперса та М. Гайдеггера, звертаються до методів феноменологічного опису та герменевтичного тлумачення існування людини.

Пізнання в екзистенційній концепції Ясперса постає в більш адекватній формі особистісного виміру – самопізнання. З усіх екзистенційно мислячих філософів Ясперс найбільш послідовно відмовляється від обмеження самопізнання само-рефлекторно. У природі екзистенції закладено можливість прориву із зацікавленого кружляння філософської думки навколо «Его». Ця можливість реалізується людьми в повсякденному житті завдяки комунікації, яку Ясперс розуміє як буття через співіснування з іншими. Саме комунікація надає гуманістичного звучання ясперсівській концепції, адже розкриває зміст «прояснюючої екзистенції» через співвідношення однозначності особистісного існування в комунікації з іншими. Завдяки комунікації людину залучено до часового виміру світу людського життя. Час людського життя дає інше суттєве відношення між кінцевою природою екзистенції та соціокультурними цінностями. Життєвий шлях людини, її усвідомлення власного призначення у світі визначається через співвідношення між свободою й залежністю, яке постає перед людиною в кожній життєвій ситуації. За Ясперсом, у процесі комунікації проявляється екзистенційний зміст самосвідомості. Тільки завдяки комунікації особистість стає собою.

Безпосередньо до антропологічної проблематики в душі справжньої філософської антропології Ясперс звертається на схилі життя в полемічній розвідці «Людина й завдання самій собі» (1964 р.). У властивій йому манері філософ намічає низку питань – напрямів розроблення проблеми людини: «Звідки походимо ми, люди? Що є метою нашого життя? Як вимірюється сучасний смисл окремої людини, народу, людськості? Якими є наші можливості й межі? Хто ми, власне, такі? Що таке наші прагнення, які змінюються відповідно до ситуації?» [6, с. 92].

Розглядаючи екзистенційну концепцію людського буття, вкажемо на її характерні риси: комунікативність й історизм як тло вирішення антропологічної проблематики. Як зазначав сам Ясперс, «для мене існував лише один безпосередній вимір: або ніщо, або абсолютна історичність власної основи». Отже, він пристає до досвіду історичності, тоді як Мартін Гайдеггер створив екзистенційну онтологію буття людини, виходячи з «ніщо» [5, с. 94].

Філософія ХХ ст., особливо мислителі її гуманістичного напрямку, зазнали потужного впливу німецької екзистенційної філософії. Серед її представників найпомітнішою фігурою є Мартін Гайдеггер (1889–1974 рр.), який виступає як фундатор екзистенційної онтології. До проблеми буття людини він звертається під час формування концепції книги «Буття та час» (1927 р.).

Вважається, що новизна цього твору полягала в рішучому й аргументованому кроці до подолання філософії свідомості. Прагнучи до розуміння витоків проблеми людини, у філософії античності та середньовіччя мислитель спромігся вибудувати тематично розгорнуту візію антологічного статусу людського буття в історії філософської думки.

У подальшій творчій еволюції та на етапі так званого звернення до мови Гайдеггер відходить від методології трансцендентальної феноменології й цілком пристає до зовсім новітньої герменевтики, онтологічно витлумачуючи мову «як ціле буття». Його учень Г.-Г. Гадамер надав філософській герменевтиці методологічного значення провідної гуманітарної дисципліни.

Висновком з аналізу попередніх учень є визначення питання щодо з'ясування істинно сушого. До такого Гайдеггер зараховує самоусвідомлення людини серед сушого, антрополо-

гічність витлумачення істини суцього, визначення й визнання міри (критерію) істини суцього. Сама наївність цих інваріантів свідчить, що людина в усі часи залучена до онтологічного вирішення параметрів буття, вона сама є відмінністю.

Більше того, «філософська й світоглядна метафізика живиться енергією цієї відмінності, тримається в її силовому полі і вважає власним правом говорити та судити про сутність суцього [5, с. 307].

У пізній період творчості Гайдеггера турбує доля людини, проте він ухиляється від розгляду її в площині праксеології. Відповідь він шукає в слові, тлумачачи мову як «дім буття»: «мова під тиском новоєвропейської методики, суб'єктивності безупинно випадає зі своєї стихії. Мова вже не виказує нам своєї суті: того, що вона – дім буття. Мова, навпаки, піддається нашій волі й активності, тому слугує лише знаряддям нашого панування над серцем» [5, с. 316]. Отже, до екзистенційного вирішення проблем гуманізму він підходить не праксеологічно, а герменевтично. Людина, яка в ситуації духовної кризи Європи опинилася перед спокусою «публічності», на думку Гайдеггера, має відкритися вимогам буття, і тільки так слову знову буде подарована безцінність його єства, а людині – кров для існування в істині буття [5, с. 319]. Це герменевтичне ухилення від актуальних проблем сьогодення не було підтримане новою повоевсною хвилею німецьких демократично налаштованих філософів.

У 70–80-х рр. XX ст. у філософії Західної Європи з'являється спектр історичних, політичних, економічних, антропологічних напрямів. Це явище у філософії після падіння впливу екзистенціалізму отримало назву «антропологічний переворот». У ті роки багато хто з екзистенціалістів переходив на позиції філософської антропології, яка, зберігаючи гуманістичну орієнтацію, основну увагу приділяє вже не стільки умовам і способам індивідуального самовизнання людини, скільки різним формам соціальної регуляції поведінки людини.

Герменевтика, яка довгий час була методологічною альтернативою феноменології, урешті-решт виробила власну історико-культурну візію людини, на яку пристали психоаналітики, історики культури, науки, медицини.

Сучасна «дійсна» картина людини містить досвід побудови її структуралістської моделі, яка здатна органічно асимілювати також плюралістичний колаж наукових даних про людину на противагу релятивним, гіпотетичним природничо-науковим уявленням про неї. Сьогодні програмним положенням антропологічного мислення вважається теза німецького філософа Протагора: «Людина – міра всіх речей».

Досвід екзистенційної філософії виявив два шляхи становлення філософської антропології. Перший – філософський шлях до осягнення внутрішнього змісту екзистенції. Поняття екзистенції стає інтродукцією до антропології нагальних питань людського існування, узятих в особистісному зрізі. На цьому рівні антропологія опиняється віч-на-віч із людиною, її практичними, етично-ціннісними запитаннями, буденними проблемами й пошуками правди життя. Другий шлях приводить філософію до проблем людини, які постали у світлі відомостей сучасного природознавства. Цей шлях іде від наукового факту й орієнтований на досягнення об'єктивної істини [7, с. 223].

Третя частина праці Г.-Г. Гадамера «Основи філософської герменевтики» має назву «Онтологічний поворот герменевтики на провідній нитці мови».

Навівши думку Ф. Шлейєрмахера про те, що єдина передумова герменевтики – це мова, Гадамер зауважує: «Ми кажемо,

що ми «ведемо бесіду», але чим більш справжня ця бесіда, тим менше «ведення» бесіди залежить від волі того чи того співбесідника. Так, справжня розмова завжди виявляється не тим, що ми хотіли «вести». Узагалі буде більш правильно казати, що нас утягли чи навчили, що ми вплуталися до розмови. У тому, як за одним словом падає друге, у тому, яких поворотів, якогось розвитку й завершення набуває бесіда, – у всьому цьому є, звісно, щось від «ведення», хоча в такому «веденні» співрозмовники виявляються швидше веденими, ніж тими, хто веде. Що з'ясується під час бесіди, того заздалегідь ніхто не скаже. Взаєморозуміння або поразка внаслідок розмови аналогічні подіям, що трапляються з ними. Лише коли розмову скінчено, ми можемо говорити, що розмова «вдалася» або ж що «доля не посприяла». Усе це означає, що в розмови своя власна воля й що мова, якщо ми говоримо, несе в собі свою власну істину, тобто відкриває й виводить до світла щось таке, що відтепер стане реальністю» [7, с. 355].

У підсумковому розділі «Універсальний аспект герменевтики» йшлося про те, що мова являє собою середовище, де постають у своїй первісній співприналежності «я» і світ. У всіх розглянутих випадках у мові бесіди, як і в мові поезії й у мові тлумачення, структура мови явила себе не як відображення незмінно даного, а як здобування-на-мову, що в ньому являє себе вся цілісність смислу. Саме це й наблизило нас до античної діалектики, оскільки і в ній знаходила своє вираження не методологічна актуальність суб'єкта, а дія самої справи, що виявляється через мислення. Така дія самої справи і є, власне, діалектичним рухом, що охоплює собою всіх, хто говорить. Ми відкрили його суб'єктивний рефлекс у процесі мовлення. Ми розуміємо тепер, що все це (для самої справи, здобування-на-мову смислом) указує на певну універсальну онтологічну структуру – на основоположну побудову всього того, на що взагалі може бути спрямоване розуміння. Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою.

Герменевтичний феномен неначе віддзеркалює свою власну універсальність на буттєвий устрій зрозумілого, визначаючи його як мову в універсальному значенні, на своє власне до суцього в аспекті інтерпретації, тому ми говоримо не тільки про мову мистецтва, а й про мову природи, та й узагалі про певну мову, якою розмовляють речі. В естетичній галузі це для нас зрозуміло само собою. Навіть там, де поета вшановують як провидця, ніхто не вбачає дійсного пророкування в його віршах. Радше поет є провидцем тому, що він сам являє собою те, що є, було й буде, і таким чином сам засвідчує те, що він провіщає. Абсолютно слушно, що в цьому вислові є щось двозначне, як і у вислові оракула. Проте саме в цьому його герменевтична істина. Той, хто бачить тут естетичну необов'язковість, якій нібито бракує екзистенційної серйозності, той, цілком очевидно, не розуміє, яке фундаментальне значення для герменевтичного досвіду має людська кінцевість. Двозначність оракула – не слабкість його, а його сила.

Основне визначення естетичної насолоди як незацікавленої насолоди, за Кантом, має не тільки негативний смисл, що ми не використовуємо предмета смаку як щось корисне й не хочемо його як певне благо, а ще й позитивний, що «буття» нічого не може додати до естетичного змісту насолоди, до «чистої видимості», а й саме тому, що естетичне буття є представленням себе. Буття краси цікавить нас лише з морального погляду. Проте є питанням, чи справді з цієї конструкції випливає, що істину тут не треба шукати, оскільки тут нічого не пізнається.

В естетичній частині наших міркувань ми вже відзначали вузькість поняття, яким обмежується тут кантівська постановка питання, а саме питання про істину мистецтва приводить нас до герменевтики, де мистецтво для нас поєдналося з історією.

Відносно герменевтичного феномена, його невиправданим звуженням є такий підхід, за яким розуміння розглядається лише як обмежене зусилля певної філологічної свідомості, байдужої до «істини» своїх текстів. Але було ясно, що розуміння текстів не повинне заздалегідь вирішувати питання про їх істину з погляду якого-небудь значення, що височіє над текстом, і таким чином лише тішити себе під час розуміння текстів власними значеннями. Радше вся вартість герменевтичного досвіду, а також значення історії для людського пізнання взагалі, полягає в тому, що ми тут не просто наводимо лад серед уже нам відомого, але й серед того, що трапляється нам у переданні, дійсно говорить нам щось. Звичайно, розуміння тут не задовольняється саме технічною віртуозністю, яка дозволяє «зрозуміти» усе взагалі написане, усе, що загодно. Навпаки: це – дійсний досвід, тобто зустріч із тим, що заявляє про себе як про істину.

Те, що зустріч, унаслідок причин, які ми обговорювали вище, саме завершується в мовному здійсненні тлумачення, і тим самим феномен мови та розуміння виявляється універсальною моделлю буття й пізнання взагалі, – усе це дозволяє тепер точніше визначити смисл цієї істини, про яку йдеться в розумінні. Самі слова, що надають мовного вираження певній справі, постали перед нами як певне мовне звернення. Сказане цими словами – ось де лежить їхня істина, а зовсім не в безсиллі суб'єктивної партикулярності замкнutoї в собі думки. Нагадаймо: розуміння того, що говорить хто-небудь, – це не акти почуттєвого проникнення, яке передає душевне життя того, хто говорить. Звичайно, до всякого розуміння належить і те, що висловлене набуває власної визначеності завдяки оказіональним доповненням його смислу. Проте подібна визначеність ситуації й загального контексту, яка доповнює мову до тотальності смислу й уперше дозволяє висловленому дійсно бути висловленням, припадає зовсім не на того, хто говорить, а на саме висловлення.

Висновки. Отже, як доходить висновку Г.-Г. Гадамер, «розуміння – це гра зовсім не в тому розумінні, що той, хто розуміє, граючись зі зверненою до нього претензією, приховує від неї, утримує за собою свої власні погляди... Хто розуміє, той уже

завжди втягнутий до того звернення, в якому заявляє про себе осмислене. Тому цілком виправдано вживати стосовно герменевтичного феномена те ж поняття гри, що й для досвіду краси. Коли ми розуміємо певний текст, осмислене в ньому повертає нас на свій бік так само, як краса повертає нас до себе» [7, с. 452].

Література:

1. Головкин Б. Філософська антропологія: навч. посібник. К.: ІЗМН, 1997. 240 с.
2. Аристотель. Никомахова етика. Соч. в 4-х т. М., 1983. Т. 4. 830 с.
3. Сепир Э. Культура подлинная и мнимая. Избранные произведения по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 233–236.
4. Сепир Э. Язык и среда. Избранные произведения по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 270–284.
5. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 477 с.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
7. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. К.: Юніверс, 2000. 467 с.

Шляхова Н. М. Язык в антрополого-герменевтическом измерении

Аннотация. В статье проанализированы особенности языка в антрополого-герменевтическом измерении. Исследованы мнения известных философов по антропологии, начиная от Аристотеля и до современности. Доказано, что феномен языка и понимания оказывается универсальной моделью бытия и познания вообще, что позволяет более точно определить смысл истины, о которой говорится в понимании.

Ключевые слова: антропология, феномен языка и понимания, герменевтика, модель бытия и познания, индивидуальное самопризнание человека.

Shlachovaya N. The language in the anthropological-hermeneutic dimension

Summary. The article analyzes the specifics of language in the anthropological-hermeneutic dimension. The opinions of famous philosophers at anthropology, from Aristotle to the present, has been studied. It is proved that the phenomenon of language and understanding turns out to be a universal model of being and cognition in general, that allows us to more precisely define the meaning of truth, which is spoken in the understanding.

Key words: anthropology, phenomenon of language and understanding, hermeneutics, model of being and knowledge, individual self-recognition of a person.