

Српска православна богословија

Светог Петра Дабробосанског, Фоча

Херменеутика као прва философија

Апстракт: У овом раду аутор прати развој херменеутике од античког доба до времена Ханса Георга Гадамера, са циљем да освијетли развојни пут херменеутике од техничке вјештине разумијевања свештених текстова до њеног издвајања у засебну философску дисциплину која посматра себе као прву философију. Аутор ово остварује пратећи однос херменеутике и реторике у античко доба, затим бавећи се основама библијске херменеутике, као и херменутиком у патристичко доба. Као примјере патристичке херменеутике аутор користи Оригена и Блаженог Августина. Коначно, највише пажње посвећено је философској мисли Ханса Георга Гадамера, оца савремене херменеутике. У овом контексту, рад се бави утицајем ранијег херменеутичког наслеђа на Гадамера, те питањем односа херменеутике и језика као основног медијума за споразумијевање.

Кључне ријечи: Ханс Георг Гадамер, реторика, библијска егзегеза, језик, предање, значење, херменеутика, прва философија, објективност, истина.

Још од античке мисли, нарочито систематичара философије Платона и Аристотела, води се полемика о питању која философска дисциплина има примат и заслужује звање прве философије. Поред онтологије, коју неријетко сматрају једином истинском философијом, такав захтјев износе и теорија сазнања, етика, философија језика и друге гране људске мисли. И херменеутика је изнијела сличан захтјев, артикулисан у философској мисли XX вијека, посебно у дјелу Ханса Георга Гадамера. Поред Гадамера, значајан допринос на пољу херменеутике дали су и Мартин Хајдегер, Вилхелм Дилтај, Пол Рикер (Malpas 2015, 2), као и Фридрих Шлајермахер и Јохан Густав Дројсен. До њиховог времена, херменеутика је посматрана искључиво као алат за интерпретацију свештених текстова. Чак и крајем XIX и почетком XX вијека видимо у одређеној мјери сличан став према херменеутици, гдје се она, нарочито кроз Дилтајево перо, и даље посматра као методологија онога што се зове *Geisteswissenschaften*, односно, у слободном преводу, духовне науке (Malpas 2015, 1). Гадамеров допринос херменеутици управо се огледа у мисаоном скоку од херменеутике као интерпретацијског алата до херменеутике као опште теорије људске мисли.¹

¹ Поред развоја савремене херменеутике, Гадамер је значајан и на пољу философије и историје философије, као неко ко је у дијалог довео Платона и Аристотела, као и Хегела и Хајдегера. Поред философије, Гадамер се интересовао и за књижевност, поезију и умјетност.

* vjekoslav_jovanovic@yahoo.com; <https://orcid.org/0009-0006-1722-3640>

С правом можемо рећи да је савремена херменеутика синонимна са Гадамеровим дјелом. Наравно, и Гадамер се, развијајући своје погледе на херменеутику, ослањао на друге мислиоце, посебно на Хајдегера, с тим да је знатно дубљи траг на Гадамеров рад оставила рана Хајдегеров мисао у односу на његов каснији рад (Grondin 1994, 2). Посебан утицај на развој Гадамерове мисли имала је серија Хајдегерових предавања *Херменеутика фактичности* на Универзитету у Фрајбургу 1923. године. У свом познијем дјелу *Бивствовање и вријеме*, Хајдегер прилично штуро и нејасно говори о концепту философске херменеутике, те је стога Гадамер био разочаран овим Хајдегеровим подухватом (Grondin 1994, 7). Заиста, потоња Хајдегеров мисао све се више уклања од херменеутике, све до онога што је сам Хајдегер назвао *die Kehre*, тј. *заокрет*. У Хајдегеровој мисли након „заокрета“ Гадамер види повратак на ранији, херменеутички оријентисан курс (Grondin 1994, 8). Управо ће на овој основи Гадамер поставити своје капитално дјело *Истина и метода*. У сваком случају, остаје с пуном вриједношћу Хајдегеров опаска: „Херменеутика – то је Гадамеров посао“ (Grondin 1994, 2).

Херменеутика у античком свијету – однос херменеутике и реторике

И реторика и херменеутика сежу дубоко у људску прошлост. Стварање античке теорије реторике у доброј мјери дугујемо софистима, као и Платоновој и Аристотеловој реакцији на њихове ставове. Општепозната ствар је да је софистима доказивање истинитости одређеног става било битније од тога да ли је он заиста истинит, као и то да је такав став софиста наишао на оштру Платонову осуду. Гадамер, као врсни познавалац Платонове и уопште античке мисли, закључује да Платон надилази оквири реторичке теорије својих савременика. Платон поставља темеље реторике чији задатак може извршити само ум који се уздигао у највише висине знања, тј. ум философа (Gadamer 1976, 21). Тај основни задатак реторике је да се овлада вјештином говора на такав начин да изнесени аргументи одговарају рецептивности душа оних којима су аргументи упућени (Gadamer 1976, 21). Према Гадамеру, из овога се могу извући два закључка: први је да искључиво онај који је овладао истином, тј. идејама, може без погрешке створити могући *псеудос* реторске аргументације, а други је да се мора посједовати дубоко познавање душа оних које желимо убиједити (Gadamer 1976, 22).

Попут реторике, и херменеутика као вјештина разумијевања има дубоке историјске коријене. Реалне манифестације разумијевања у херменеутичком смислу налазимо у најдубљим временима антике. Према Гадамеру, уколико прихватимо да се херменеутика јавља у свакој ситуацији гдје и стварно разумијевање, онда прве трагове херменеутике у античко доба

Конечно, Гадамер је био укључен и у савремена политичка и етичка питања или, како је он сам назива, „практичну философију“.

имамо већ у Илијади са ликом Нестора или барем са ликом Одисеја. Такође, софисти тумаче изреке пјесника и представљају их као педагошке примјере (Gadamer 1976, 22). У одређеном смислу, можда се може направити и један вид паралеле између софистичког тумачења изрека пјесника и библијског тумачења мудрих изрека, о чему ће ријечи бити касније. Наравно, ако говоримо о разумијевању и поучавању, онда нам је и Сократ незаобилазна тачка у проналажењу херменеутичких мотива у античком наслеђу.

Од свих грана античке интелектуалне дјелатности, херменеутика најтјешњу везу има са реториком. Иако се и реторика и херменеутика баве питањем разумијевања, између њих постоје и јасне разлике. Као посљедица свог историјског развоја као алата за разумијевање светих текстова, херменеутика се готово искључиво базирала на текст (Наравно, ова тврдња стоји једино уколико изузмемо Шлајермахеров теоретски рад на херменеутичкој и усменој размјени мисли) (Gadamer 1976, 23). С друге стране, реторика је сва усмјерена ка непосредном контакту оратора и његових слушаалаца. Временски јаз је непостојећи, будући да су и оратор и његови слушаоци на истом мјесту и у исто вријеме. Како између текста и онога који га разумијева постоји временска дистанца, то херменеутика постаје начин да се овај временски јаз премости. Ипак, разлика није тако оштра као што се на први поглед чини. Врло рано, са развојем бесједничких стилова, реторика је зашла у сферу писаног. Са појавом читаних говора, неке врсте хибрида текста и говора, реторика исказује склоност ка техникама израза карактеристичним за писану ријеч, а тиме је практично прерасла у поетику (Gadamer 1976, 24). Према Гадамеру ово не представља проблем, будући да су њени лингвистички објекти толико цјеловито и потпуно умјетност да се њихов прелаз из говореног у писано, и обратно, остварује без губитка квалитета (Gadamer 1976, 23).

Херменеутика у јудео-хришћанском миљеу

Човјек је биће створено да мисли. Насупрот остатку творевине, којој је дато да по инстинкту иде кроз живот, човјек, по дару Божијем, промишља о себи и о свијету, он је биће које ступа у дијалог, интерпретира и разумијева стварност око себе, било ону физичку која га окружује, било ону духовну коју носи у себи. Као интерпретатор, човјек је у исто вријеме и херменеутичар, било свјесно и систематски, било по аутоматизму постојања. Овај интерпретацијски ток односи се и на схватање воље Божије, изражене у светим ауторитативним текстовима. Човјек, као биће створено да спознаје, има сталну потребу да спозна вољу Божију о себи и о свијету који га окружује. Стога не изненађује да су први кораци на пољу интерпретације, како јудејске тако и хришћанске заједнице, били усмјерени на светописамске текстове.

Поред самих светих текстова, рано јудејство је врло рано почело да преноси и основне претпоставке о томе како те текстове треба читати и

разумијевати (Kugel 2001, 1). Ове херменеутичке претпоставке су, заједно са библијским текстом, преношене са генерације на генерацију, било предањем, било кроз апокалиптичке и псевдоепиграфске списе (Kugel 2001, 1). Управо ове херменеутичке претпоставке учиниле су Библију централном тачком и јудејског и хришћанског свијета. Практично, без „упутства“ о томе како је треба читати и разумијевати, Библија једноставно не би била оно што јесте (Kugel 2001, 2).

Процес интерпретације Библије отпочео је истовремено са настанком њених најстаријих књига. Овај процес очигледан је и у самом библијском тексту. На примјер, Књига дневника је својеврстан осврт и интерпретација Књиге Самуилове и Књига о царевима, гдје се поједине теме понављају или бивају реинтерпретиране (Kugel 2001, 2). Преломни тренутак у развоју јудејске интерпретативне традиције био је пад Јевреја у вавилонско ропство. Након неколико генерација у ропству, ван граница своје домовине, веза са начином живота њихових отаца била је изгубљена, што ће оставити трајан траг на интерпретацијски приступ светим текстовима. Свети текстови остају једина веза између онога што је било и онога што је постало реалност повратника из ропства (Kugel 2001, 4). Према Кугелу, њихово схватање значило је оживљавање везе са прошлошћу и, у исто вријеме, програм будућег развоја заједнице. У овом контексту, интерпретација светих текстова добија поред вјерске и политичку димензију. Истовремено са повратком из вавилонског ропства, расту и улога и значај библијског интерпретатора, будући да је библијски текст чинио окосницу живота обновљене јеврејске заједнице. У вјерском смислу, интерпетатор је тај који објашњава божанске законе и њихову примјену у свакодневном животу, док, с друге стране, обликује и политичку слику друштва (Kugel 2001, 6). На примјер, аутор раније поменуте Књиге дневника политичку будућност своје заједнице види у оквиру династије из дома Давидовог и залаже се за уједињење сјеверних и јужних земаља у једну државу под влашћу Божијом (Kugel 2001, 4). Све ово би било много занимљивије студенту политичких наука него херменеутичару да се аутор Књиге дневника у изражавању својих ставова не користи вјештим херменеутичким приступом. Он своје ставове не пише као политички манифест него као својеврсно промишљање и преобликовање прошлих догађаја. Тиме аутор постаје активан стваралац прошлости свог народа. Интерпретатор „пропушта“ прошле догађаје кроз своју херменеутичку призму, а за резултат добија програм за будућност. Ово је само један од примјера херменеутичког дјеловања у библијском тексту.

Још једна карактеристична промјена у интерпретацијском приступу освједочена је у мудросној литератури. Како Кугел тврди, институција мудраца у древно вријеме била је позната и у Израиљу као и у остатку Блиског истока. Блискоисточни мудрац контемплирао је свијет око себе и у форми изрека износио своје ставове. Будући да су ове мудре изреке писане у посебном стилу, неријетко криптоичном, мудрац је доносио своје мудре изреке,

али и тумачио раније мудросно наслеђе. Постепено су у оквир текстова које би мудрац тумачио ушли и текстови Светога Писма, да би временом они постали основни предмет интерпретације. Мудрац престаје да гледа у свијет око себе да би разумио стварност која га окружује и начин на који Бог води свијет, већ је сав загладан у библијски текст, тражећи у њему објашњење божанских путева (Kugel 2001, 15). Тако основни интерпретацијски оквир престају да буде природни свијет и друштвени закони, те то мјесто заузима библијски текст.

Ово отвара следеће питање: на који начин су древни тумачи схватили Писма? Разматрајући ово питање, Кугел је дошао до закључка да, без обзира на временску, жанровску и сваку другу разлику између библијских књига, постоје четири херменеутичке претпоставке заједничке свим древним библијским тумачима. На првом мјесту стоји претпоставка да је Библија по својој природи криптичан текст који у себи носи скривено, езотерично значење, а посао тумача, или интерпретатора, јесте да ово значење изнесе на свјетлост дана (Kugel 2001, 16). На примјер, Авељ није само библијска личност коју је „на правди Бога“ из зависти убио брат Каин, већ је у исто вријеме по „посличњењу“ и праобраз Христа који је исто тако невин страдао. Сходно оваквом херменеутичком приступу, и лик Исака који невин иде на жртву може бити праслика Христа. Друга заједничка претпоставка јесте да је Библија трајно релевантна, те да никада не губи на важности, будући да носи поуке од суштинског значаја (Kugel 2001, 16). За разлику од осталих древних списа, било блискоисточне или античке грчке или римске књижевности, у Библији су описани догађаји и личности који јудео-хришћанима остају трајни узор које треба опонашати. Управо на овој равни Библија се разликује од других древних списа. Да се послужимо Кугеловим илустративним поређењем, нико од нас неће помислити да древна сибилска пророчанства имају ауторитет и у XXI вијеку, иако их ми и данас читамо (Kugel 2001, 16). Библија, с друге стране, задржава свој ауторитет. Трећа у низу заједничких претпоставки јесте да је Библија савршена и у хармонији са самом собом (Kugel 2001, 18). За разлику од неких других текстуалних корпуса, гдје се може говорити о унутартекстуалним контрадикторностима, библијски тумачи од најранијих времена инсистирају на потпуној усаглашености библијских текстова, управо јер их сматрају светим текстовима који морају бити једногласни. Коначно, четврта претпоставка јесте да је Библија божански инспирисана (Kugel 2001, 19). Ипак, према Кугеловом схватању, мјеста гдје се јасно каже „Овако говори Господ...“ или „Рече Бог Мојсију, говорећи...“, могла су навести древне тумаче на идеју да постоје и одређена мјеста која и нису нужно божански инспирисана (Kugel 2001, 19). Као примјер Кугел наводи дворске интриге Давидовог двора, корпус псаламских хвала упућених Богу и слично.

За разлику од древног херменеутичког приступа светописамским текстовима, гдје контакт са хеленским философским наслеђем није остварен у значајној мјери (са изузетком 4. Макавејске), новозавјетна библијска

херменеутика долази у близак контакт са хеленском философијом, а понајприје са аристотеловском дијалектиком. Истини за вољу, рани контакт хришћана са аристотелизмом и уопште са паганском философијом није имао позитиван предзнак (Подскалски 2010, 89). Основни разлог подозрења била је сувишна рационализација коју је употреба аристотеловске философије инхерентно носила у себи. Једна од позитивних веза хришћанске теологије и аристотелизма долази из пера Климента Александријског. Ипак, и Климент Александријски дијалектици додјељује само помоћну улогу и то само на пољу разјашњења нејасних мјеста из Светог Писма, за класификацију чулног свијета и као заштиту од напада софиста (Подскалски 2010, 90).

Пуну рецепцију хеленског наслеђа у хришћанској теологији извршио је Ориген, Климентов насљедник на мјесту управитеља Александријске школе. Ово се посебно огледа у Оригеновој употреби алегорије као начина тумачења Светога Писма. Алегорија као начин интерпретације текстова од давнина је била позната у античкој књижевности. Посредством хеленизованог јудејства, а посебно Филона Александријског, овакав приступ стигао је у јудео-хришћански миље. Филона Александријског можемо сматрати оцем алегорије у јудео-хришћанском свијету, док је сам Филон био под снажним утицајем стоичке философије (Grondin 1994, 26). Према Грондиновом схватању, алегорија код Филона има изразито апологетски карактер. Алегорија првенствено служи да се докаже истинитост и очува цјеловитост Писма, односно његова непогрешивост, поготово оних дијелова који би, схваћени буквално, могли изгледати бесмислено или довести до погрешног разумијевања. За Филона, алегорија је била практичан начин да се „испеглају“ проблематична мјеста из Светог Писма. Правдајући овакав приступ, Филон је тврдио да је сам аутор Писма, тј. Бог, у њему оставио „знакове“ који би указивали на то да неки дио Писма треба читати алегоријски. Алегоризујући текст Писма, Филон је тежио томе да у њему пронађе дубље, сакривено значење, поредећи однос буквалног тумачења и алегорије са односом тијела и духа. Овакво узвишено духовно разумијевање није било доступно свима већ само појединцима који су се уздигли на виши ниво разумијевања. Кључ који откључава значење Писма припада само онима унутар езотеричког круга (Grondin 1994, 27). Говорећи о овом успону на вишу раван схватања, Филон се здушно помогао језиком орфичког мистицизма. Док је у палестинском јудејству овакав начин интерпретације сматран проблематичним, првенствено због сувишне блискости са паганизмом и због опасности да се удаљи од „слова Закона“, с друге стране, у раном хришћанству је нашао широку примјену (Grondin 1994, 28–29).

Но, ни у хришћанству филоновска алегорија није прихваћена здраво за готово, већ је преформулисана у алегоријско-типолошки начин интерпретације. Рани хришћански тумачи Светога Писма, укључујући и Оригена, нашли су се у својеврсној дилеми. С једне стране, на основу Христовог учења, Закон више није могао бити схватан на буквалан начин,

како је то рађено у палестинском јудејству, а с друге стране, Христос на много мјеста позитивно говори о Закону, заснивајући свој месијански ауторитет на њему. Рјешавајући овај проблем, Ориген се послужио алегоријским начином тумачења, тражећи у Писмима она мјеста која, схваћена алегоријско-типолошки, указују на Исуса из Назарета као Месију. Суштина Оригеновог херменеутичког подухвата огледала се у томе да је Христос херменеутички кључ у коме ми разумијевамо Писма. Ориген преокреће хронолошки логички слијед по ком А објашњава Б, говорећи да Христос (Б) објашњава и осмишљава Писма (А). На овај начин, догађаји и личности Старог Завјета постају *τύποι* Месије који долази, али који ће постати евидентни тек његовим доласком. Свој алегоријско-типолошки приступ Писмима Ориген јасно дефинише у четвртој књизи свог дјела *Περὶ ἀρχῶν*. Ослањајући се на неколико примјера типолошког читања Писма, Ориген доноси сљедећи закључак:

Којима (ранијим тврдњама) и ова опаска мора бити додата, да су божанственост и надахнутост пророчких предвиђања и Закона Мојсијевог јасно откривена и потврђена, посебно након Христовог доласка у свијет. Јер прије испуњења оних догађаја који су у њима предсказани, они нису могли, иако истинити и Богом надахнути, бити показани као такви, будући до тада неиспуњени. Али долазак Христов био је објава да су њихови искази истинити и богонадахнути, иако је прије њега свакако било под сумњом да ли ће доћи до испуњења предсказаних ствари (Origen 1966, 264).

На овај начин можемо читати и одјељак из Јеванђеља по Луки 25, 13–35, гдје Лука и Клеопа, двојица од ученика Христових, срећу васкрслог Христа на путу за Емаус и препознају га тек након што им је он прочитао и протумачио Писма која говоре о њему и преломио хљеб са њима. Мало је вјероватно да Јеванђелист овдје говори о буквалном непознавању, већ жели да укаже на то да искључиво из контекста васкрслог Христа можемо правилно појмити Закон и Пророке. Алегоријски, тј. типолошки приступ старозавјетном тексту видимо не само у дјелима тумача Писама, већ и у самом новозавјетном тексту, гдје нам Павлово разматрање приче о Авраамовим синовима – Исаку и Исмаилу, једног од слободне жене а дугог од робиње (Гал 4, 21–25), као обрасцима синова у ропству Закона и синова у слободи духа, може послужити као примјер. Ослањајући се на Филона Александријског, Ориген даље развија свој начин тумачења и каже да се Писма могу читати на три нивоа: тијела, душе и духа (Grondin 1994, 30). Први или тјелесни ниво је буквално или историјско схватање Писма и њему припадају прости и непросвећени. Нивоу душе припадају они који су направили одређени напредак у вјери, а трећем нивоу припадају усавршени у вјери, који спознају духовно значење Писма (Origen 1966, 275–276). Према Оригену, цјелокупно Писмо у исто вријеме носи сва три нивоа значења која су спознатљива сходно савршенству вјере интерпретатора. Стварајући интерпретацијску кретњу од историјског ка

духовном значењу, Ориген отвара могућност да се нека привидна неслагања и недоследности у Светом Писму разријеше. У херменеутичком смислу, кретње од дословног ка дубљем значењу има за циљ да очува непогрешивост Писма, које као богонадахнуто не може садржавати погрешке. За Оригена, ова привидна неслагања нису ништа друго него позив да се проникне у сакривено значење Писма, до кога се долази алегоријом. Оригенов егзегетски модел допушта флуидније схватање односа између текста и Истине, према коме текст нема само једно фиксирано значење. Овакав став наћи ће одјека у Гадамеровој постмодернистичкој мисли, гдје се Истина сматра историјски условљеном и у сталној потреби за преиспитивањем (Ramelli 2011, 348–349).

Оригенов алегоријско-типолошки приступ није никада био универзално прихваћен као једини и искључиви начин интерпретације. Посебно је проблематична Оригенова тенденција да Светом Писму у цјелости да алегоријско значење. Оштре реакције против оваквог алегоријског универзализма налазимо код тумача „антиохијске“ школе, насупрот „александријској“ којој је Ориген припадао. За „Антиохијце“ попут Јована Златоустог, само паганско поријекло алегорије, као и њена произвољна употреба, били су проблематични. Ово не значи да је алегорија била непозната или да је нису употребљавали Антиохијци, већ да су јој прилазили са опрезом, плашећи се да се њеном претјераном употребом не изгуби буквални смисао текста, а користили су је у оним ситуацијама гдје је очигледан текстуални контекст то дозвољавао.

Сумњичавост према претјераној употреби алегорије није била карактеристика само Антиохије. На Западу, јасан отклон од неумјерености оригеновског начина тумачења видимо код Блаженог Августина. Он полази од претпоставке да је Писмо јасно само по себи, до те мјере да је приступачно и дјечи (Saint Augustine 1992, 4). У свом дјелу *О Тројици*, Августин се задржава искључиво на оним дијеловима Писма који су нешто тежи за разумијевање. Херменеутичко разматрање, сходно томе, односи се само на оне дијелове Писма чија се значења крију иза тамног вела и који представљају препреку разумијевању. Чак и у оваквим случајевима, Августин најчешће савјетује сравњивање нејасних дијелова Писма са оним јасним, у циљу изналажења њиховог значења. Августин оштро критикује и „грубо и изопачено“ ослањање примарно на разум у разумијевању Писма (Saint Augustine 1992, 3). Извјесно је да је овакав његов антирационалистички став настао као реакција на манихејску увјереност у способности људског разума (Tornau 2024). Насупрот манихејском уздању у разум, бивши манихејац Августин сада тврди да се истински увид у значење Писма може задобити искључиво као дар Божији, који се завређује вјером, надом и милосрђем. Свјетлост која расвјетљава значење иза вела таме долази искључиво од Бога и зависи од духовног настројења тумача. Вјера стога није само епистемолошки подухват већ има и етички карактер; уколико желимо стећи макар и површан увид у истинско разумијевање, морално очишћење је од суштинског значаја (Malpas

2022). Вјера није ни епистемички процес на релацији субјекат–објекат, већ има карактер егзистенцијалне потраге за смислом и постојања својственог човјеку (Dasein) (Grondin 1994, 34).

Међу свим ранохришћанским тумачима, Блажени Августин је имао највећи утицај на савремену херменеутику. Августинов уплив јасно је видљив у дјелима Хајдегера, а ништа мањи утицај имао је и на Гадамера (Grondin 1994, 32). Конкретно, Хајдегер формулише свој концепт Vollzugsinn, који супротставља метафизичком идеализму, ослањајући се на Августина. Гадамер, опет, разматрајући проблем незаинтересованости за језик типичан за хеленску онтологију и њој својствену номиналистичку и техничку концепцију језика, на основу Августина показује да у предању језик никада није у потпуности био заборављен (Grondin 1994, 33). Својим разликовањем унутрашњег и спољашњег Логоса (које је и сам позајмио из језика стоичке философије) у контексту тријадолошког односа Оца и Сина прије и након оваплоћења, тј. мисли и изречене ријечи (гдје за Августина истовјетност постоји искључиво на божанском плану), Августин је послужио Гадамеру као инспирација у његовој формулацији односа ријечи као знака и онога што се тим знаком одређује. На одређени начин, Августин је помогао Гадамеру да уочи суштинску везу херменеутике и језика, те ће управо однос херменеутике и језика постати централна тема Гадамеровог философског опуса.

Херменеутички подухват Ханса Георга Гадамера

Херменеутика у потпуности напушта оквири библијске интерпретације и постаје философска оног тренутка када почиње да поставља философска питања која се тичу природе интерпретације и повезаних концепата попут разумијевања, значења и истине. Премаријечима аустралијског философа Џефа Малпаса, може се рећи да херменеутика постаје философска истовремено док философија сама по себи постаје херменеутичка. Проблематика херменеутике се укршта са философском проблематиком – што ће рећи, питање природе и могућности интерпретације укршта се са проблемом интерпретације свијета и нашег мјеста у њему (Malpas 2015, 1–2). Не само да философија сада долази у сферу интерпретацијског, већ и сама херменеутика постаје предмет свог посматрања (Malpas 2015, 2). На овај начин, херменеутика добија универзални значај и важност. Хајдегеровски говорећи, херменеутика није теорија интерпретације, већ фундаментални начин интерпретације. Херменеутика, према Хајдегеру, узима само биће интерпретатора за оно што се интерпретира и тиме херменеутика постаје и онтологија (Malpas 2015, 2). Мисаоно пратећи Хајдегера, Гадамер ће рећи да ова саморефлективност није само карактеристика философске херменеутике, већ сваког херменеутичког подухвата, тј. „свако разумијевање је саморазумијевање“ (Gadamer 1976, 55).

Основне оквири свог херменеутичког подухвата Гадамер поставља у чланку *Универзалност херменеутичког проблема*. За Гадамера, суштинско

питање савременог доба је однос искуства живота, тј. живота као живљеног, и онога што Гадамер назива научним погледом на свијет. Овај уски научни поглед против кога Гадамер устаје је свијет методолошке ригидности и одсуства индивидуалног. Сваки вид персоналног, сходно оваквим методолошким претпоставкама, нема мјеста у научном дискурсу у коме објективност игра кључну улогу. Насупрот овоме, Гадамер се залаже за херменеутичко схватање свеукупности живота у ком свако раније искуство даје значење стварима са којима се први пут сусрећемо. Илустрацију овог процеса имамо у дјелу Умберта Ека *Serendipities*:

Ми (у смислу људских бића) путујемо и истражујемо свијет, носећи са собом „раније прочитане књиге“. Оне не морају бити са нама физички; поента је да ми путујемо свијетом са раније стеченим погледима на свијет, изведеним из нашег културног предања. На врло необичан начин, ми путујемо знајући унапријед да смо на прагу открића, јер нам раније искуство говори шта то треба да откријемо. Другим ријечима, утицај ових „раније прочитаних књига“ је такав да, без обзира на то шта путници открију и виде, они ће тумачити и објашњавати све на основу тих књига (Есо 1998, 54).

Слично погледима Умберта Ека, и Гадамер у *Истини и методи* рехабилитује појам предрасуде, дајући му позитивно значење, насупрот ономе које је појам стекао у ери просвјетитељства (Gadamer 2006, 273). Предрасуде, схваћене гадамеровски, чине сет критеријума по којима ми просуђујемо свијет око нас. Управо су предрасуде те које нас отварају ка ономе што се разумијева (Marplas 2022). Херменеутика није нешто што је ван нас, нити нешто што ми примјењујемо на неки пасивни објекат када из њега желимо да исцрпимо неку вишу истину. Напротив, човјек је као биће условљен да ступа у персонални херменеутички контакт са стварима којима се бави. Привид контроле херменеутичког процеса који постоји у природним наукама не рефлектује се у реалном животном простору. Док се, с једне стране, научна методологија труди да елиминише сваку могућност неспоразума објективизацијом мисли, дотле, с друге, Гадамер указује на изузетно значајну улогу разумијевања и „неспоразума“ у херменеутици. Постојање неспоразума, за Гадамера, указује на много дубљу, заједничку дијељену потку стварности, у оквиру које се одиграва херменеутички дијалог (Gadamer 1976, 7–8). Дакле, на једној страни имамо ригидно објективистичко схватање стварности, док на другој имамо херменеутичко, искуствено и мисаоно слободније, у чијој основи лежи дијалог између промислитеља и промишљаоног. Разматрајући управо овај аспект Гадамерове мисли, Теодор Џорџ каже:

Имам искуство онога што сам схватио као нешто што тврдњу чини истинитом. Стога, схватити нешто значи схватити га као истинито. Главни задатак Гадамерове философске херменеутике је да разјасни да такво

херменеутичко искуство истине није једино валидно у себи и по себи, него да је изразито другачије и, штавише, изворније од смисла истине са којом се сусрећемо у знању стеченом кроз норме и методе савремене науке. Управо и наслов Гадамеровог *magnum opus*-а треба да укаже на ово: његова философска херменеутика фокусира се на херменеутичко искуство *истине* која не може бити изведена из научног *метода* (George 2021).

Разлике херменеутичког и објективистичког приступа Гадамер илуструје кроз примјере које налази у *Geisteswissenschaften*, тј. духовним или друштвеним наукама, посебно естетици и историји. „Отуђеност естетике“, како је Гадамер назива, настаје у оном тренутку када направимо отклон од онога што нас у умјетничком дјелу приморава да ступимо у дијалог са њим и када се већа вриједност даје естетском квалитету умјетничког дјела него тврдњи истине коју дјело доноси. Искуство истине коју дјело умјетности носи важније је, у херменеутичком смислу, од његове замишљене естетске вриједности. Умјетничко дјело је у нераскидивој вези са културом у којој је настало, од ње захтијева и из ње црпи ауторитет. Постоји јасна разлика између „органске“ културе у којој настају умјетничка дјела истинске вриједности и оне која ствара под терором критичара умјетности (Gadamer 1976, 5). Суштинска вриједност неког дјела није у квалитету материјала или израде већ у разговору на који нас дјело приморава. Гадамер није усамљен на овом пољу. У свом есеју *Сликање као чиста умјетност* (оригинално објављено у часопису *Der Sturm* 1913. године), Васиљ Кандински износи своју теорију експресионистичке умјетности, стварајући херменеутичку путању од умјетника (емоција–осјећај–умјетничко дјело) до посматрача (умјетничко дјело–осјећај–емоција) (Kandinsky 1982, 349). Истини за вољу, Кандински не користи термин херменеутика, али је процес лако препознатљив као херменеутички. Полазна тачка у настанку умјетничког дјела је сирова, тј. умно необрађена емоција коју умјетник носи, која когнитивном обрадом мора бити доведена на ступањ осјећања, које затим бива преточено у умјетничко дјело. Посматрач, с друге стране, у завршеном дјелу на први поглед види когнитивни осјећај умјетника. Овај осјећај затим бива деконструисан у сирову емоцију умјетника, узрокујући „вибрацију душе“ у посматрачу. Овим херменеутичким разговором, у ком умјетник и посматрач комуницирају искључиво језиком умјетничког дјела, почетна емоција је наново проживљена и постаје трајно власништво и умјетника и посматрача. У контексту овога, Гадамер закључује: „Умјетничко дјело је актуелизовано само када је ‘презентовано’“ (Gadamer 2006, 157).

Други проблем који Гадамер перципира је проблем историјске објективности, те критикује најприје историјску методологију Леополда фон Ранкеа. Ранкеов поглед на историјску методологију Гадамер сумира у три тачке: задатак историјске свијести је да историјске догађаје схвати искључиво у духу времена у коме су ти догађаји смјештени, да их раздвоји

од преокупација нашег тренутног живота и да разазна људску историју као феномен без уплива моралног самозадовољства (Gadamer 1976, 5). Ипак, историчар не може побјећи од духа времена у коме ствара. Анализирајући дјела неколико истакнутих представника пруске историографске школе, а посебно Тричкеа и Сибела, Гадамер указује на то да, упркос најбољим покушајима аутора да се издвоје из свог времена, из страница њихових радова провејава политичка позадина времена у коме су стварали. Гадамер из овога извлачи закључак да овладавање историјском методом само по себи не доноси познавање комплетне стварности историјског искуства (Gadamer 1976, 6).

Такође, Гадамер и Хајдегер су врло јасно указали на потајну зависност објективистичке историје од метафизике, у смислу да свему што је релативно може бити дато трајно значење искључиво његовим самјеравањем са апсолутном, метафизичком истином. Тежња објективистичких историчара ка надвременској истини за херменеутику не значи ништа друго до одбијање објективистичке историје да прихвати сопствену историчност (Grondin 1994, 11). Разграђујући метафизичку опсесију објективистичке философије, херменеутика смјешта фундаментални парадигматички проблем у сферу херменеутике фактичности (Grondin 1994, 12). Философско достигнуће херменеутике у овом контексту огледа се не толико у томе да она рјешава питање историјске објективности колико у њеном одступању од речене историјске објективности (Grondin 1994, 11). Поред проблема размишљања линијом метафизичког и објективистичког, јавља се и питање могућности извођења вјеродостојне критике историје без ослањања на неке надвременске ауторитете и норме. У овом случају, херменеутика би рекла да су људи, као временска бића, управо захваљујући својој временитости, фундаментално критични (Grondin 1994, 12).

Ако прихватимо као тачну идеју да историјска или било каква друга стварност не постоји као засебан објективан и самодовољан концепт, већ да се стварност уистину ствара херменеутичком активношћу ума, поставља се питање да ли постоји једна стварност, или ми пак говоримо о плуралитету стварности. Сматрамо да је стварност као објект промишљања једна, али да је наше схватање те стварности различито, те да је та различитост најчешће узрокована контекстом из ког приступамо промишљаном. Узмимо као предмет разматрања неки догађај који се одиграо у времену и простору и коме је присуствовало неколико људи. Сваки од свједока ће се на различит начин сјећати истог догађаја, зависно од контекста из ког су га посматрали. Разлог овоме је чињеница да људско сјећање није фактографски запис догађаја већ посљедица интерпретације датог догађаја. Чак и свако будуће подсјећање на догађај није пуко понављање раније створеног сјећања, већ његова нова интерпретација. На исти начин, свако од нас доноси своје виђење ствари у јавни простор предвиђен за размјену мишљења, ступа у дијалог са другачијим виђењем стварности, размјењује погледе, ствара нови

слој значења који затим поново бива отворен за интерпретацију, чинећи тако непрекидни херменеутички круг.

Овај стваралачки дијалог се одиграва и најбоље очитује у сфери језика, који му је и основни медијум. У свом дјелу *Истина и метода*, Гадамер дословно каже да је „језик медијум у коме се одиграва субстантивно разумијевање између двоје људи“ (Gadamer 2006, 386). Вриједно је примијетити да у овом језичком дијалогу ниједна страна нема одлучујућу и водећу улогу. Напротив, ниједна страна не зна на који начин ће се разговор завршити или који ће му бити закључци. Према Гадамеру, „разговор је прије нешто што нам се дешава него нешто што ми контролишемо и обје стране у дијалогу много мање воде дијалог него што бивају вођене“ (Gadamer 2006, 385). У гадамеровском дијалогу, учесници нису ти који контролишу дијалог, већ је контрола потпуно на страни објекта дијалога (Malpas 2022). Сваки успјешан дијалог допушта нечему новом да се пројави, ствара нови ниво значења, које затим наставља да постоји. Суштински, разумјети нешто путем дијалога значи доћи до заједничког схватања гледе предметне материје, односно доћи до мисаоног увида у предметну материју (Gadamer 2006, 385). У контексту разумијевања предметне материје, Гадамер изричиту предност даје искуству разумијевања (Erfahrung), које увијек укључује и примјену, над уживљавањем у искуство другог (Erlebnisse), а сам процес је у потпуности вербалан (Gadamer 2006, 385). Овим Гадамер одступа од једног од основних философских увида Вилхелма Дилтаја, према коме је управо Erlebnisse, тј. уживљавање у искуство другог, које је по природи непоновљиво (einmalig, буквално „једнопутно“), основ херменеутичког подухвата (Коларић 2006, 245). Тек у ситуацији у којој је језичко споразумијевање онемогућено, постаје јасно у којој је мјери језик фундаментални медијум разумијевања (Gadamer 2006, 386). Гадамер ово илуструје примјером преводиоца чије је задатак да преведе разговор људи који се међусобно не разумију. У овој ситуацији, задатак преводиоца је да пренесе значење које доноси једна страна у дијалогу у контекст у коме живи други учесник, притом остајући вјеран ономе што прва страна доноси. Овај примјер нас наводи на закључак да језик као медијум разумијевања мора бити свјесно конструисан искључивим посредништвом (Gadamer 2006, 386).

Све што смо рекли о питању разумијевања у дијалогу примјењиво је и на разумијевање текста, што је и основна херменеутичка функција. Сваки покушај превођења је, у ствари, ступање у дијалог са говором или текстом који се преводи, а који захтијева језик као медијум разумијевања. У случају превођења древних текстова, тај дијалог се не води на истој временској равни, те преводилац мора на неки начин, поред значењске, да премости и временску дистанцу. Сваки човјек који је покушао да преведе било шта упознат је са суровом преводилачком дилемом: шта је ово значило некад, а шта значи нама данас? Који је био њихов контекст, а који је наш? Или, ако изаберем ову ријеч као исправан превод, нагласићу једну, али занемарити друге нијансе значења? Управо ова питања која преводилац поставља себи

говоре у прилог тврдњи да је сваки превод, у ствари, интерпретација текста, јер је питање усаглашавања значења универзално питање херменеутике. Једнако као и у дијалогу, да би се дошло до заједнички усаглашеног значења, тј. „преноса“ значења предметне материје текста који се преводи, преводилац мора бити отворен за аргументе које му текст доноси, у исто вријеме чувајући свој сопствени контекст. Истовремено, преводилац мора узети учешћа у предметној материји, а не бити само пуки преносилац. Укратко, преводилац и текст морају ступити у херменеутички разговор (Gadamer 2006, 389). Пошто је једна страна у овом разговору фиксиран текст, он може говорити искључиво кроз преводиоца, а управо је задатак преводиоца да „натјера“ текст да проговори. Текст доноси предметну материју, али чињеница да је текст уопште у могућности да то уради је у крајњем случају заслуга преводиоца (Gadamer 2006, 390). На овај начин се постиже једна врста компромиса између преводиоца и текста коју ми називамо преводом или интерпретацијом датог текста.

У оквиру разматрања језика као херменеутичког медијума, Гадамер значајну пажњу посвећује и језику као одређењу херменеутичког предмета. Ослањајући се на Блаженог Августина, Гадамер рехабилитује ауторитет предања (Gadamer 2006, XXX). Он означава језичку традицију као врхунац предања и предање схвата у пуном значењу ријечи, тј. не као пуки заостатак прошлости, већ нешто што нам је предато (Gadamer 2006, 391). Само језичко предање јавља се у усменом и у писаном облику, док се херменеутички значај језичности предања најбоље читује у писаном предању, будући да је оно у могућности да премости временски јаз између прошлости и садашњости, чинећи предање савременим сваком времену (Gadamer 2006, 391). На први поглед се чини да је писање, у односу на језик, другостепени феномен. Ипак, очигледно је да језик знакова којима се служимо при писању указује на језик говора. Разматрајући питање односа знака и говора, Гадамер закључује да чињеница да смо у могућности да запишемо језик није узгредна особина природе језика:

Радје, ова способност језика да буде записан заснована је на чињеници да говор по себи има удјела у чистој идеалности значења које се у њему преноси. У писаној ријечи, значење изреченог постоји чисто за себе, потпуно одвојено од свих емотивних елемената израза и комуникације. Текст не треба схватати као израз живота, него у смислу онога што текст каже. Писање је апстрактна идеалност језика. Стога је значење написаног фундаментално препознатљиво и поновљиво (Gadamer 2006, 394).

Будући ослобођена емотивности, писана ријеч има методолошку предност утолико што представља херменеутички проблем у свој његовој чистоћи, одвојен од свега психолошког (Gadamer 2006, 394). С друге стране, та предност је у исто вријеме и слабост, будући да је на овај начин текст,

много више него писана ријеч, отворен за погрешну интерпретацију, било намјерну или ненамјерну (Gadamer 2006, 394). Илуструјући ову инхерентну опасност, Гадамер, као изврстан познавалац Платона, преноси Платонову мисао да је у овом погледу писана ријеч беспомоћнија од изговорене, будући да говор савезника може тражити у дијалектици, а да је стање писане ријечи безнадежно. Гадамер овакав Платонов став чита као намјерно претјерано ироничан и каже да су и говор и писана ријеч у истом проблему те да, као што софистика и дијалектика „прискачу“ у помоћ изговореној ријечи, тако и вјештина писања и разумијевања нуде исту врсту помоћи писаној ријечи (Gadamer 2006, 394).

Оног тренутка када буде записан, језик постаје крајњи израз самоотуђености, постаје одвојен од нас и ствар *per se*. Његово значење мора бити наново изражено, на основу ријечи пренесених писаним знаковима, односно на основу текста. Врхунац херменеутичког подухвата огледа се у ишчитавању текста, тј. његовог „превођења“ из сфере записа у сферу језика и значења и овај процес увијек установљава однос према предметној материји која се изражава (Gadamer 2006, 392, 394). Разумјети текст не значи вратити се у прошлост већ означава тренутну укљученост у оно што нам текст доноси, при чему свако ко зна читати има једнак удио (Gadamer 2006, 393). Оно што разумијевамо није само непознато мишљење већ је то увијек могућа истина (Gadamer 2006, 396). Писано предање није фрагмент прошлих времена већ захвата у сферу значења које изражава. Оно што уздиже језичко изнад свих осталих ограничених и пролазних трагова прошлог постојања је идеалност језика (Gadamer 2006, 392). Носилац предања није текст као историјски артефакт, него текст као континуитет сјећања. Кроз сјећање, предање постаје дио нашег свијета и стога оно што се преноси може бити непосредно пренесено. Разлог због ког је писани текст савршено подесан за пренос значења јесте то што он са собом носи, с једне стране, цјеловитост значења и, с друге, контекст искуства бивања човјеком, елиминишући потребу за другим посредником мимо самог језика. У ствари, све што је записано и као такво нам предато парадигматски је објекат херменеутике (Gadamer 2006, 396, 397). Не само да је језик одређење предања, већ је исто тако и одређење херменеутичког дјела. Свако разумијевање се одиграва у оквиру језика. Језик је универзални хоризонт херменеутичког искуства. Фузија херменеутичког хоризоната интерпретатора и текста могућа је искључиво захваљујући језику (Gadamer 2006, 370). Будући да је феномен језика универзалан, а разумијевање суштински везано за језик, онда и само херменеутичко искуство постаје универзално.

Закључак

Херменеутика је, од античког доба до данас, прешла развојни пут од алата за тумачење свештених текстова до универзалног начина

интерпретације. Као таква, кулминирала је у философији Ханса Георга Гадамера. Гадамер је, развијајући своје херменеутичке погледе, умногоме био под утицајем ранијих херменеутичких разматрања. Конкретно, инсистирање древних јеврејских тумача на централности текста налазимо и код Гадамера. Оригенов алегоријски приступ тексту, као и његово инсистирање на неколико нивоа значења текста, омогућио је постмодернистичкој мисли да раздвоји „оригинално“ значење текста од онога који се ствара херменеутичким дјелом. Ослањајући се на Августина, Гадамер рехабилитује предање као носиоца сјећања и језик као његов једини израз. Античка реторика омогућила је Гадамеру да поистовјети изговорено и написано, односно да дефинише флуидност прелаза из говора у писану ријеч и обратно.

Конечно, Гадамеров највећи допринос херменеутици очитује се у повезивању херменеутике и фундаменталног начина постојања у свијету. Посредством језика, који одређује предмет херменеутичког дјеловања, као и само дјеловање, ми ступамо у дијалошку везу са свијетом око нас и тако свијету дајемо значење. Према схватању Џефа Малпаса, херменеутика на тај начин добија егзистенцијално значење, постаје фундаментални начин постојања, те разумијевање постаје основни феномен нашег постојања. Даље од разумијевања се не може ићи, јер би то захтијевало начин разумијевања старији од њега самог. Схваћена овако, херменеутика постаје универзална у свакој сфери разумијевања, па и у самој философији. Философија је, у основи, херменеутика (Malpas 2022). Закључно, херменеутика „влада“ свим сферама људске мисли, па и философије. Схваћена на овај начин, херменеутика постаје и остаје актуелна у савременом интелектуалном свијету. У ширем мисаоном окружењу којим доминира „објективистички“ и „научни“ поглед на стварност, овај рад доприноси широј академској заједници подсјећајући на централност херменеутике у свеукупности људског интелектуалног подухвата.

Библиографија

Ђирилична

Коларић, И. (2006). *Философија*. Златибор, Ужице: Агенција за издаваштво и компјутерске услуге МИК.

Подскалски, Г. (2010). *Теологија и философија у Византији*. Београд: ПБФ.

Латинична

Saint Augustine (1992). *The Trinity*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

Eco, U. (1998). *Serendipities: Language and Lunacy*. New York: Columbia University

Press.

Gadamer, H. G. (1976). *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Gadamer, H. G. (2006). *Truth and Method*. London, New York: Continuum.

George, T. (2021). "Hermeneutics" (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), accessed 29. 6. 2025, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hermeneutics/>

Grondin, J. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven, London: Yale University Press.

Kandinsky, W. (1982). "Painting as Pure Art," in: Lindasy, K. C., Vergo, P. (editors). *Kandinsky. Complete Writings on Art*. Boston, MA: G. K. Hall and Co., pp. 349–353.

Kugel, J. L. (2001). "Ancient Biblical Interpretation and the Biblical Sage," in: Kugel, J. L. (editor). *Studies in Ancient Midrash*. Harvard, MA: Harvard University Center for Jewish Studies, pp. 1–26.

Malpas, J. (2015). "Introduction: Hermeneutics and Philosophy," in: Malpas, J., Gander, H. H. (editors). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London and New York: Routledge, pp. 1–9.

Malpas, J. (2022). "Hans-Georg Gadamer" (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), accessed 29.6.2025, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/gadamer/>

Origen (1966). *On First Principles*. New York: Harper & Row, Publishers.

Ramelli, I. (2009). "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato," in: *International Journal of Classical Tradition* 18 (3), pp. 335–371.

Tornau, C. (2024). "Augustine of Hippo." (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), accessed 29.6.2025, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/>

Hermeneutics as a First Philosophy

Summary: The author discusses the development of hermeneutics, from its beginning in Antiquity to the 20th century and philosophical ideas proposed by Hans Georg Gadamer. In this process, the author argues, hermeneutics has progressed from the position of a “tool” employed in the understanding of sacred texts, to a philosophical discipline which puts forward a claim to be a universal philosophy. The paper argues that earlier hermeneutical heritage greatly influenced Gadamer’s positioning of hermeneutics as “first philosophy.” The paper examines the place hermeneutics held in Antiquity, from the standpoint of the relationship of hermeneutics and rhetoric. According to the author, it was the ancient rhetoric that enabled Gadamer to identify the written and the spoken word as two sides of the same coin. The next topic the paper deals with is the role hermeneutics played in the Judeo-Christian interpretative frame. The author posits that the idea of the centrality of sacred text, which can be found in the works of ancient biblical commentators, inspired Gadamer to assign the same value to the text as the focus of interpretative effort. He then moves on to examine the role hermeneutics held in Medieval Christian thought through the lens of early Christian philosophers/theologians Origen and Augustine of Hippo. Origen’s allegorical approach to the text enabled postmodern thought to separate the “original” meaning from the meaning created through hermeneutic endeavour. Augustine’s understanding of tradition and language as its main carrier served as the basis for Gadamer’s rehabilitation of tradition and language. Finally, the paper concludes that, on the basis of the earlier heritage, Gadamer was able to connect hermeneutics to the fundamental mode of being. Through the medium of language, which determines the object of a hermeneutic task, we enter into a dialogue with the world around us and assign meaning to it. Hermeneutics hence acquires an existential quality and becomes the basic phenomenon of our existence. As such, hermeneutics “rules” all areas of human thought, including philosophy. In this manner, hermeneutics becomes “first philosophy.”

Key words: Hans Georg Gadamer, rhetoric, biblical exegesis, language, tradition, meaning, hermeneutics, “first philosophy”, objectivity, truth.