

РОЗДІЛ 19

ГЕРМЕНЕВТИКА В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Неодмінною передумовою появи конструктивних релігієзнавчих досліджень є достатній рівень опрацювання науковцями авторитетних текстів релігійних традицій та нарративних здобутків дослідницької думки. Звісно, що ці тексти і нарративні здобутки потребують належного тлумачення і розуміння. Інакше кажучи, текстологія уможлиблюється через процедури герменевтики, які, з одного боку, методологічно забезпечують виявлення семантичного простору джерел, а з іншого – дозволяють внести істотні корективи до проблеми розуміння релігійних традицій. Тому у подальшому викладі доречним буде подати уявлення про герменевтику, її тематизацію, проблемне поле та своєрідність сакральної текстології у перспективі релігійних традицій. Внаслідок з'ясування зазначених вище питань зрозумілою стане методологічна привабливість герменевтичних процедур та принципів безпосередньо у релігієзнавчих дослідженнях.

Тривалий час в інтелектуальній історії людства домінувало уявлення про герменевтику як мистецтво інтерпретації текстів. При цьому, подібне мистецтво чи вміння тлумачити тексти, звісно, уможлиблюється на основі осягнення їх смислів, зазвичай прихованих та недоступних для широкого загалу. Принагідно, герменевтика, як мистецтво інтерпретації, започатковується у перспективі вирішення питань методологічного характеру в богословських та правничих науках. Відтак, першими зразками подібного герменевтичного досвіду слід визнати коментарії давніх епічних творів, зокрема поем Гомера та роз'яснення законодавчих актів. Між іншим, Піндар та Есхіл називали тлумачів Гомера не інакше як герменевтиками. Крім того, варто зважати на властиве мислителям античної доби уявлення про корелятивність понять «богословствування» і «міфотворчість».

Мистецтво тлумачення й, відповідно, достовірного в контексті певної установки роз'яснення текстів згодом в дослідницьких колах отримує назву «традиційної герменевтики». Зауважимо принагідно про суто методологічну роль категорії «розуміння» в рамках такого типу герменевтики.

Звісно, що традиційна герменевтика у змістовному відношенні поступається більш визнаній у дослідницьких колах філософській герменевтиці. Остання не лише опікується процедурами тлумачення текстів, але й претендує на вирішення проблем розуміння смислів, їх конотацій та контекстів як детермінант подібних процедур.

Розгортання філософської герменевтики пов'язується з появою основоположних праць М.Хайдеггера, Г-Г.Гадамера, Е.Корета,

Ж.Грондена, в яких розуміння, як таке, набуває відчутного онтологічного забарвлення. Заслугують також на увагу спроби синтезу герменевтики та феноменології, які пропонують у своїх працях Г.Шпет і П.Рікбор. Власне філософського статусу герменевтика, як методологія гуманітарних наук, набуває у проекті В.Дільтея. Звісно, що еталоном досліджень з філософської герменевтики стають фундаментальні праці М.Хайдеггера «Буття і час»(1927) і Г.-Г.Гадамера «Істина і метод»(1960). Нині філософська герменевтика, завдяки інтервенції ідейних установок її представників у такі сфери гуманітарного знання як лінгвістика та історичні науки, намагається захопити всеможливі горизонти і, навіть, перетворитись в універсальну методологію.

Відтак доречною буде репрезентація традиційної герменевтики та реконструкція тієї її моделі, яка уможлиблюється як внаслідок осмислення сакральних текстів релігійних традицій, так і текстів, особливо значимих для релігієзнавчої думки. Звісно, що значна увага буде приділятися тим методологічним новаціям, які забезпечили тривале функціонування феномену традиційної герменевтики в інтелектуальній історії людства. Усі ці методологічні новації були узагальнені та переосмислені італійським філософом Еміліо Бетті (1890–1968), який, в свою чергу, запропонував всеохопний компендіум процедур і правил витлумачення текстів.

Відтак вихідним положенням проекту Е.Бетті є так званий «герменевтичний трикутник», до кутів якого належать: *текст* (об'єкт), *автор* (суб'єкт), *інтерпретатор* (суб'єкт). Тоді розуміння тексту постає як реалізація процесу, що складається з трьох послідовних стадій. Ними є: 1) рекогнітивна (узнавання), 2) репродуктивна (відтворення), 3) нормативна (застосування). Інакше кажучи, для Е.Бетті «розуміння» уможлиблюється як узнавання, відтворення і застосування смислового простору тексту. Цим методичним процедурам відповідають наступні чотири «канони» (правила) чи принципи інтерпретації.

Перший з них є, словами Е.Бетті, «канон іманентності герменевтичного обсягу». Тобто йдеться про вимогу автономії тексту. Відповідно кожний автор, на його думку, повинен шанобливо ставитись до змісту текстового простору, не порушувати іманентне інформаційне поле і не привносити до нього якийсь смисл із-зовні. Другий принцип - «канон тотальності і смислової когерентності» - вимагає від інтерпретатора при реконструкції тексту зважати на цілісність його іманентних зв'язків. Тому не слід текст тлумачити у відриві від контексту. Третій принцип - «канон актуальності розуміння» - означає, що реконструйований інтерпретатором текст не може не піддаватись неминучій суб'єктивізації. Зрештою, четвертий принцип - «канон смислової адекватності розуміння» - інакше звучить як принцип герменевтичної співвіднесеності інтерпретатора та автора тексту. Відповідно, інтерпретатор, щоб відтворити смисл тексту, повинен заздалегідь володіти здатністю його розуміння.

Предметом традиційної герменевтики є тексти. У перспективі релігійнознавчих досліджень слід зважати на певну диференціацію текстів, які потребують пояснення та відповідних трактувань. Тому доречним буде виділення звичайних текстів чи текстів світського характеру і сакральних. Звичайні тексти, в свою чергу, можна розподілити на прескриптивні та дескриптивні. Прескриптивні тексти завжди містять вказівку на констатацію певних нормативних положень, важливих в контексті релігійних традицій чи дослідницької думки. Зазвичай, до них включають будь-які тексти, що містять певні регламентації (законодавчі акти, розпорядження, рішення колегіальних зібрань, договори тощо). Дескриптивними варто визнати ті тексти, автори яких намагаються доказати релевантність своїх висловлювань з приводу тієї чи іншої проблеми. Відповідно, ці тексти містять описи, пояснення, утвердження. Варіантами дескриптивних текстів є коментарії, фундаментальні дослідження, нотатки тощо.

Окремо слід виділити такий предмет герменевтичних розшуків як сакральні тексти. Зазвичай їх визначають як тексти, наділені особливим статусом богонатхненності й відповідної авторитетності в релігійній традиції чи якомусь релігійно-філософському вченні. Принагідно постає проблема критерію належності тих чи інших текстів до розряду священних. Таким критерієм можна вважати апеляцію до визнаного в межах певної конфесії авторитету. Відтак варто погодитись зі слушною думкою Г.Гриненко. Вона стверджує: «Єдина суттєва ознака всіх насправді сакральних текстів полягає в тому, що хтось і колись визнав кожний з цих текстів священним» [Гриненко Г.В. *Сакральний текст и сакральная коммуникация.* - М., 2000. – С. 39]. В такому випадку наділення текстів статусом сакральності цілковито залежить від актуалізації в певній історико-культурній ситуації принципу *ipse dixit* (сам сказав). Щоправда, в сучасних реаліях цей принцип вже не відіграє такого значення, яке він мав в епоху постання великих релігій світу. Як слушно зазначає Н. Мечковська, «роль принципу *ipse dixit* в історії культури має тенденцію знижуватись.. І все ж принцип *ipse dixit*, без колишньої поважності і беззастережності, хоча б із долею іронії, продовжує залишатись орієнтиром в інформаційному просторі» [Мечковская Н.Б. *Язык и религия.* - М., 1998. – С. 141]. Додам до цього, що цей принцип до цього часу демонструє свою ефективність в середовищі переконаних віруючих. До того ж, він отримує цілковите визнання в рамках інституційних утворень.

Проте слід визнати релятивізм усіх без винятку сакральних текстів. Тобто, йдеться про ту обставину, що жоден текст не був священним завжди, усюди і для всіх. Натомість текст отримував сакральність в певній історико-культурній ситуації в процесі його письмової фіксації та кодифікації в межах конкретної віросповідної системи. Між іншим, ті тексти, які виявились конфесійно визнаними та остаточно закріпленими якимсь авторитетом, отримали назву канонічних. Принагідно зверну увагу

на корелятивність таких понятійних конструкцій як сакральні тексти і канонічні.

Крім того, священні тексти не одразу набувають того статусу, який належить їм за визначенням. Тобто, сакральність спочатку набуває чинності поза самими текстами і розповсюджується у вигляді усної традиції. Лише згодом, в рамках тих чи інших конфесій та вчень, вона переноситься на семантичний простір текстів. Для прикладу, в іудейській традиції Тора була записана лише в XIV столітті до н.е. і з тих пір з буквальною точністю передавалась від покоління до покоління. Натомість, остаточний список священних текстів, відомих під назвою Палестинський канон, був затверджений Синадріоном в 90 році н.е. у місті Ямнії. Причому 39 книг ТаНаХа були зафіксовані у тій послідовності, в якій вони дійшли до нашого часу. В християнській традиції до початку III століття н.е. авторитетними вважались лише Євангелія. Натомість 2-е послання Петра, 2-е і 3-е послання Івана і послання Якова та Іуди не одразу отримали сакральний статус. Між іншим, остаточний список Нового Завіту був затверджений на Лаодикійському соборі 363 року і Карфагенському соборі 397 року. При цьому акцентую увагу на тому, що в іудейській та християнській традиціях сакральним стає семантичний простір біблійних текстів.

Втім у релігійній історії людства був випадок екстраполяції сакральності і на паперове тіло книги. Зокрема, у мусульманській традиції сакральним вважається не лише зведений текст Корана, упорядкований за наказом халіфа Османа у 856 році, але і його матеріальний об'єкт, дарований «мовою арабською, ясною» [*Коран 16:105*]. Підтвердженням тому є коранічне висловлювання: «Справді це ж бо Коран благородний у книзі сокровенній» [*Коран 57:76-77*]. Принагідно зауважу, що книги, які містять переклад Корана, втрачають сакральний статус. Відповідно, їх слід розглядати у прив'язці до певної культурно-історичної ситуації.

Для релігієзнавця сакральні тексти повинні сприйматись, в першу чергу, як носії інформаційних полей релігійних традицій. При цьому слід зважати на деякі властиві цим текстам особливості, які виявляються важливими у процесі їх осягнення. По-перше, сакральний текст постає вираженнями інспірованого релігійного досвіду. Зазвичай для богословів він розглядається як «свідчення духовного досвіду, що потребує адекватного витлумачення з метою досягнення його розуміння» [*Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. М., 1998. – С. 215*]. Для прикладу, Новий Завіт постає як досвід спілкування Ісуса з апостолами і досвід сприйняття євангельського вчення першими християнськими громадами. В масоретській традиції Тора сприймається не лише як перші п'ять книг ТаНаХа. Вона є одкровенням самого Господа, вираженого у вигляді десяти заповідей і переданих Мойсею на горі Синай.

В буддійській традиції в основі Дхаммапади лежить досвід просвітлення Будди. В індійській традиції до шруті відноситься все, що є

почутим від Нарайяна (Господа). Руни були не сотворені, а впізнані Одіном.

Відтак інтерпретатор, зважаючи на наявний у сакральних текстах духовний досвід, повинен принаймні налаштуватись на виявлення і витягнення смислу, переданого, зазвичай, через метафорику чи символіку. При цьому в релігієзнавчих дослідженнях немає сенсу дотримуватись установки К.Барта. Йдеться про те, що сакральний текст якоїсь конфесії не може зрозуміти той, хто до неї не належить, не кажучи вже про позаконфесійного інтерпретатора. Більше того, за К.Бартом, біблійні тексти не зможе зрозуміти навіть християнин, якщо він не пережив релігійний досвід. Тим самим сакральний текст проголошується винятковим предметом біблійної герменевтики.

Проте сприйняття сакральних текстів у богословській та релігієзнавчій перспективі чітко відрізняються. Традиційно для богословів сакральний текст постає у вигляді нормативного тексту їх віросповідання. Тоді священні книги інших конфесій або набувають статусу витокового потенціалу, з якого витягується щось аутентичне, або ж проголошуються спотвореннями духовних смислів, що містяться в них. Так, у прийнятій на II Ватиканському соборі догматичній конституції «Про Божественне одкровення» сказано: «Отже, Бог, натхненник і автор обох Завітів, так премудро все влаштував, що Новий Завіт прихований у Старому, а Старий розкривається в Новому» [*Документи II Ватиканського Собора*. - М., 2004. – С. 294]. З іншого боку, єврейські дослідники стверджували про фальсифікацію біблійних перекладів з метою їх узгодження з християнським віровченням. Зокрема, Б.Хаскелевич рішуче наголошує: «Поєднання Танаха в одну книгу з «Новим Завітом» стало можливим тільки після перекладу єврейської Біблії на інші мови. Танах і «Новий Завіт», в оригіналі віддалені один від одного, як небо від землі, стали тепер творами одних і тих же авторів – християнських перекладачів» [*Диспут Нахманида. Б.Хаскелевич. Об искажении переводов Библии и о проповеди христианства евреям. - Иерусалим, 5753; М., 1992. – С. 66*].

Нерідко нормативність сакральних текстів ідентифікується як їх або винятковість, або непомильність, або наділеність статусом божественності. Звідси й витoki поширених уявлень про Біблію як «слід присутності Господа» або ж про «несотворений і неповторний Коран». Зауважимо принагідно, що в контексті богословської герменевтики всі смисли священних текстів фокусувались на вищому – анагогічному чи духовному.

Натомість, для релігієзнавця священні тексти релігійних традицій повинні втрачати статус непомильності, конфесійної винятковості чи ознаки божественної присутності. Образно кажучи, він не буде ставити оригінал Корану поверх усіх книг, які знаходяться на його книжковій полиці. Більше того, священні тексти підлягають тим же герменевтичним процедурам, що й звичайні тексти. Тому доречними є спроби їх витлумачення у світлі різних методологічних підходів та установок. Для

прикладу, Г.Гриненко у праці «Сакральні тексти і сакральна комунікація» (2000) вдається до логіко-семіотичного аналізу священних книг.

Втім варто все-таки зауважити, що з огляду на сакральний статус текстів релігійних традицій для їх інтерпретаторів доцільною видається попередня рецепційна налаштованість. Остання полягає у необхідності реалізації вимог інкорпорації у традиційне середовище функціонування таких текстів і належного ставлення до них як до значних цивілізаційних здобутків. В подальшому викладі конкретизуємо цю тезу. Йдеться насамперед про досягнення розуміння священних книг лише у прив'язці їх до тієї традиції, продуктами якої вони є. Тому слід погодитись зі слушною думкою В.Семенцова, який стверджував, що «священний текст може бути зрозумілим лише всередині традиційної культури, оскільки поза нею, із-за аналогічних міркувань, він існувати не може» [*Семенцов В.С. Проблема трансляції традиційної культури на прикладі Бхагавадгити //Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. - М., 1988. – С. 5*]. Відтак недоречним є вивчення сакральних текстів у відриві від їх традиційного середовища чи з позиції винятковості своєї культури, чи навіть сприйняття їх такими, що начебто вони з'явилися у вигляді *tabula rasa*. З іншого боку, релігієзнавець в процесі занурення в семантичний простір сакральних текстів повинен виявляти сумнівність у сприйнятті їх як цінних та гідних дослідницької уваги пам'яток інтелектуальної історії людства. Це стосується навіть тих текстів, які дисонують зі світоглядними чи конфесійними уподобаннями інтерпретатора. В цьому відношенні доречним є зауваження К.-Г. Юнга, висловлене ним з приводу вивчення сакральних текстів психологами, але яке цілком придатне і для релігієзнавця. На його думку «психолог, який аналізує священний текст, повинен, принаймні, усвідомлювати, що такий текст виражає безцінний релігійний і філософський скарб, який не слід піддавати паплюженню руками профанів. Зізнаюсь, що і сам наважився аналізувати такий текст лише тому, що знаю і ціную його достоїнства.» [*Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. - М., 1994. – С. 123-124*].

Релігієзнавець, працюючи з текстами, повинен зважати також на деякі особливості, пов'язані з інкорпорацією у їх семантичні простори. Насамперед, будь-який текст може мати не один, а кілька смислів. Більше того, можливими є зсуви одного смислу в інший, а чи ж їх нашаровування один на одній. Звісно, що релігієзнавець в процесі знаходження смислу тексту надає перевагу якомусь одному способу його пояснення. Для прикладу, видатний арабіст І.Крачковський для оптимального відтворення смислу Корану його римований текст перекладав слово в слово. Тобто він дотримувався буквального, історико-граматичного смислу коранічного тексту. Натомість, переклад В.Порохової, симптоматично названий «Коран. Переклад смисла»(1993), є презентацією стилістичного і певною мірою семантичної наближеності до оригіналу. Тобто, слід брати до уваги

прагнення В.Порохової перекладати у перспективі анагогічного тлумачення.

До цього ж, здобутком традиційної герменевтики слід визнати конструктивні концепції рівнів інтерпретації сакральних текстів. Зокрема, в іудейській екзегезі набуває чинності уявлення про 70 можливих інтерпретацій Тори, з яких лише чотири традиційно визнавались загальноприйнятими. Серед них: *пшат* – просте, буквальне тлумачення; *ремез* – прихований натяк; *друш* – алегоричне тлумачення і *сод* – таємниче, езотеричне пояснення. Ці чотири слова – уособлення рівнів інтерпретації – утворюють аббревіатуру «*Пардес*», що означає «райський сад мудрості».

Надбанням християнської екзегези також стають остаточно оформлені в епоху схоластики концепції про чотири смисли Біблії (так звані «квадриги»). Йдеться про буквальний (*litterale*), алегоричний (*allegorico*), тропологічний чи моральний (*moralis*) і анагогічний чи над-смысл (*sovra senso*). Між іншим, з часів Августина в християнській екзегезі поширюється концепція про функціональну узгодженість смислів з такими станами психіки людини, як відчуття, мислення, почуття та інтуїція. Відповідно, відчуття співвідноситься з буквальним смыслом, мислення - з алегоричним, почуття - з моральним, а інтуїція необхідною є для анагогіки.

Принагідно, надавання переваги якомусь одному способу витлумачення текстів аж ніяк не означає ігнорування інших. В свій час ще Ф.Шлейєрмахер наголошував на необхідності поєднувати «факт мови», що є предметом граматичної інтерпретації і «факт мислення», що, в свою чергу, розкривається за допомогою психологічної інтерпретації. Інакше кажучи, розуміння текстів уможлиблюється внаслідок різних варіантів інтерпретаційних можливостей.

Багатозначність смислів текстів врівноважується наявною в них контекстуальністю. Відтак у процесі занурення в текст інтерпретатор повинен брати до уваги контекст. Внаслідок цього смысл тексту ставиться в залежність від контексту. Тому, щоб зрозуміти якесь нерозбірливе місце в тексті, необхідно прискіпливо вдуматись в смысл того контексту, в якому воно функціонує. Між іншим, враховування контекстуальності інколи може знімати проблему багатозначності смыслу. Принагідно зауважимо, що принцип контекстуальної інтерпретації вводить у герменевтику Флаціус Іллірійський у творі «Ключ до Святого Письма чи про мову священних книг»(1567). Після Флаціуса теологи стали визнавати наявність єдиного смыслу Святого Письма, хоча його тлумачень, в залежності від контексту, могло бути безліч. При цьому, різні контексти уможлиблюють різноманітні смыслові варіації. Проблема полягає лише у їх виявленні.

Кожний релігієзнавець, прилучаючись до семантичного простору текстів, намагається знайти в них смисли. Тоді вміння працювати з текстами є релевантним проникненню у їх зміст. Це вміння дозволяє, з одного боку, подолати часовий і культурний простір, який тримає інтерпретатора на дистанції від тексту, але з іншого, через їх розуміння він

уможливорює максимально наближення текстів до реалій сучасного світу. Вдаючись до герменевтичної термінології, можна стверджувати: тексти переживаються (*re-vivre*) релігієзнавцем і пропускаються через його установки сприйняття. Водночас уможливорюється процес поповнення його евристичного потенціалу. Відтак релігієзнавець розширяє власний кругозор, відкриваючи для себе горизонти різноманітних релігійних традицій. При цьому термін «горизонт» доречно розуміти у виразному гадамерівському значенні. Йдеться про горизонт як «деякий простір, куди ми попадаємо, мандруючи, і який йде слідом за нами в наших мандрівках» [Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. - М., 1988. – С. 360]. Звісно, що мандрівки реалізуються у семантичних просторах текстів.

Висловлені вище особливості інкорпорації інтерпретатора у тексти потребують певних методологічних орієнтирів, які, зазвичай, регламентуються відповідними правилами. Гадаємо, що у релігієзнавчій моделі герменевтики найбільш придатними та оптимальними слід визнати наступні правила.

По-перше, правило автономії тексту, що є ідентичним першому канону Е.Бетті. Тобто релігієзнавець не повинен порушувати семантичне поле того тексту, що підлягає інтерпретації. Він не повинен привносити смисли, породжені його історико-культурною ситуацією. Натомість, релігієзнавець буквально приречений на знаходження прихованого смислу чи смислів і його (їх) подальшу реконструкцію, вдаючись до своєї інверсії творчого процесу автора тексту.

По-друге, у релігієзнавчих дослідженнях важливим герменевтичним правилом постає запропонований ще Августином «принцип конгеніальності». Йдеться про вимогу співмірності творчих потенціалів інтерпретатора та автора тексту. Щоправда в Августина цей принцип реалізується у вигляді кореляції богонатхненності автора і відповідної богонатхненності читача. У сучасних умовах він уможливорюється як досягнення ефекту спів-творчості автора та інтерпретатора, чи, в сприйнятті Е.Бетті, як «канон смислової адекватності розуміння». Відтак інтерпретатор, намагаючись реконструювати наявний у тексті смисл, повинен, принаймні, не поступатись його автору у когнітивному відношенні. Звісно, що співмірність творчих потенціалів інтерпретатора та автора тексту досягається в першу чергу вивченням інтелектуальних можливостей останнього. Між іншим, певною мірою можна стверджувати про ідентичність принципу конгеніальності процедурі перед-розуміння (*Vorverstaendniss*) у виразному бультманівському сприйнятті. Згадаємо також і про скептичне налаштованість Г.-Г.Гадамера щодо «інаковості текста». Тобто, згідно з його розмірковуваннями, інтерпретатор не може стати на місце автора тексту – між ними завжди буде ментальна дистанція. Інакше кажучи, реконструювати текст нереально, в кращому випадку

уможлиблюється лише його нова конструкція. Проте цей принцип інаковості навряд чи працює у перспективі традиційної герменевтики.

Навпаки, слід визнати ефективність застосування протилежного йому за сутністю третього методологічного правила. Йдеться про так званий «принцип кращого розуміння», започаткований ще Ф.Шлейєрмахером. У відповідності з цим принципом, сучасний інтерпретатор, зважаючи на розширеність свого когнітивного потенціалу, повинен розуміти текст краще, ніж його автор. Точніше, дослідник повинен усвідомлено засвоїти ті традиційні установки та семантичну архітектоніку автора тексту, які останній сприймав більше на неусвідомленому рівні. Наприклад, автор для передачі своїх висловлювань вільно користувався рідною мовою, не замислюючись над засобами її вираження, про які інтерпретатор, в свою чергу, повинен принаймні мати уявлення.

Наступне правило полягає у дотримуванні інтерпретатором процедури герменевтичного кола. Її суть: для розуміння цілого необхідно збагнути його окремі частини; водночас, для розуміння цих частин необхідно вже мати уявлення про смисл цілого. Принагідно, введенням герменевтичного кола у методологію слід завдячувати видатному філологу XVI століття Флаціусу Іллірійському. До цього, Ф.Шлейєрмахер пропонує, в свою чергу, інший варіант застосування герменевтичного кола. Йдеться про співвідношення тексту (частини) і культури, в якій він функціонує (ціле). Відтак, щоб зрозуміти текст, потрібно враховувати особливості інкорпорації автора у його культурне середовище. З іншого боку, свідчення про культурне середовище автора можна безпосередньо почерпнути у його тексті. Зауважу принагідно, що правило герменевтичного кола є по суті одним із випадків застосування канону когерентності, запропонованого Е.Бетті. При цьому для італійського філософа цей канон застосовується тільки у внутрішньому просторі тексту і не поширюється на стосунки інтерпретатора та автора.

Далі, конструктивний контакт з текстом завжди приводить до ефекту входження інтерпретатора в інший історико-культурний світ і навіть до мисленнєвого проникнення у творчий процес автора тексту. Звісно, що подібні входження і проникнення не можуть не супроводжуватися відчутною суб'єктивізацією. Інакше кажучи, будь-який текст трактується у перспективі якихось світоглядних установок чи конфесійних симпатій автора. В такий спосіб вступає у права п'яте методологічне правило, чітко сформульоване Р.Бульманом. Його суть: неможливою є екзегеза без витокових передумов. З цього випливає висновок, що так би мовити «нейтральних» інтерпретацій немає. Подібне правило цілковито узгоджується з канонам «актуальності розуміння», запропонованим Е.Бетті.

Тому релігієзнавець, вдаючись до інтерпретації текстів, не повинен наголошувати на дотриманні принципів об'єктивності та неупередженості.

Навпаки, навіть декларуючи ці принципи, він в процесі осягнення смислів семантичного простору тексту неминуче приречений на суб'єктивізацію. Яскравим підтвердженням тому є застереження А.Швейцера, подане ним у праці «Історія вивчення життя Ісуса»(1906). Він показав, що численні біографії Ісуса, написані упродовж XVIII – XIX століть, відображають скоріше уявлення, погляди та ідеали відповідної епохи, аніж євангельських часів. Згадаю, для прикладу, про розбіжності дослідників у сприйнятті особи Ісуса Христа. Найбільш помітними були Ісус Христос як вчитель моралі у І.Канта, романтичний Ісус Ф.Шлейєрмахера, символічний Ісус Д.Ф.Штрауса, сентиментальний Ісус Е.Ренана, раціоналістичний Ісус Г.С.Реймаруса і К.Г.Вентуріні, міфологічний Ісус Христос Ш.Дюпюї, Б.Бауера і А.Древса, божевільний Ісус Ш.Біне-Сангле тощо. Між іншим, подібне застереження А.Швейцера стосується сприйняття усіх релігійних геніїв. Наприклад, на підставі вивчення інтерпретацій Будди в дослідницькій літературі можна стверджувати про такі рецепційні установки як романтичний Будда С.Біла, міфічний Будда Е.Сенара та Г.Керна, історичний Будда Е.Томаса, раціоналістичний Будда у викладі К.Ліддона.

Актуалізація п'яти герменевтичних принципів приводить до феномену зливання методологічних орієнтирів дисциплінарних утворень релігієзнавства. Інакше кажучи, сакральна і звичайна текстологія є релевантною щодо усіх можливостей вивчення релігійних явищ. Більше того, належна інкорпорація до герменевтики сакральних текстів припускає вміння дослідника вільно орієнтуватись у питаннях різних підходів та аспектів вивчення такого неоднозначно трактованого в інтелектуальній історії людства феномену як релігія.