

РЕЦЕПЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ У СУЧАСНІЙ ІСТОРИЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Анатолій Землянський

Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького

Анотація:

Розглядається рецепція основних феноменологічних ідей у філософських напрямках, близьких до феноменології, і розкривається їх методологічне значення для подальшого розвитку соціального та історичного пізнання. Завдяки рецепції феноменологічних ідей історичне буття, як і сама людина, розуміється як нелінійний, багатовимірний і наперед не заданий процес, а історична рефлексія – як принципово відкрита для антропологічних інтерпретацій та реінтерпретацій. Феноменологічні ідеї відіграють значну роль у створенні й розвитку власної історії, дають можливість для відкриття себе іншій культурі й пізнання інших життєвих світів та історій.

Землянский Анатолий. Рецепция феноменологических идей в современной антропологии.

Рассматривается рецепция основных феноменологических идей в философских направлениях, близких к феноменологии, и раскрывается их методологическое значение для дальнейшего развития социального и исторического познания. Благодаря рецепции феноменологических идей историческое бытие, как и сам человек, понимается как нелинейный, многомерный и заранее не заданный процесс, а историческая рефлексия – как принципиально открытая для антропологических интерпретаций и реинтерпретаций. Феноменологические идеи играют значительную роль в создании и развитии собственной истории, предоставляют возможности открыть себя другой культуре и узнать другие жизненные миры и истории.

Zemlians'kyi Anatolii. A reception of phenomenological ideas in modern historical anthropology.

The article studies the reception of basic philosophical ideas in philosophical directions, which are close to phenomenology, and it reveals its methodological significance for further development of the social and historical cognition. Due to the reception of basic philosophical ideas the historical being, like the man himself, is understood as a nonlinear, many-dimensional and not pre-defined process, and a historical reflection is fundamentally open for any anthropological interpretation and re-interpretation. In a situation of social and cultural pluralism a very important place is given to clarification of borders of use between traditional and new methods of historical investigation, their complementarity in order to search many-valued historical truth. That's why, the basic philosophical ideas play a significant role in creating and developing one's own history, it is an opportunity to open oneself for another culture and it is a chance to cognize other life-worlds and histories.

Ключові слова:

історична свідомість, інтерсуб'єктивність, історія, історичне пізнання, життєвий світ, феноменологія, повсякденність.

историческое сознание, историческая рефлексия, историческое познание, жизненный мир, феноменология, повседневность.

historical consciousness, intersubjectivity, history, historical cognition, life-world, phenomenology, everyday life.

Буття людини багатовимірне: вона належить живій природі, але водночас породжує соціокультурне середовище й стає істотою надприродною. Однією з особливих рис буття сучасної людини є радикальний вихід за межі минулого досвіду, який уже не є визначальним фактором формування образу майбутнього. Вплив думок М. Гайдеггера на розвиток філософської думки ХХ – ХХІ століть (насамперед феноменології, екзистенціалізму, герменевтики й антропології) започаткував поворот у розвитку феноменологічної думки до буття, а саме – до людини (як «буття-у-світі») та історії.

Відтоді затребуваність філософсько-антропологічних розвідок у полі історичного буття все більше визнається як філософами, так і істориками. Свідченням цього можуть стати слова Р. Арона, який зазначає, що історична свідомість змінюється разом з народами та епохами, і необхідно «піднятися над цими частковими філософіями й подумати над їхнім спільним джерелом, над співвідношенням двох термінів: людина й історія» [1, с. 498]. Переконаливо затребуваність таких розвідок демонструє також відомий історик Р. Козеллек у своїх історико-антропологічних нарисах

під загальною назвою «Про антропологію історичного досвіду часу» [2, с. 33–140]. За словами Б. Вальденфельса, послідовники Е. Гуссерля дійшли різних висновків з апорій феноменології свідомості й «дарували собі свободу, конкретизуючи трансцендентальну свідомість до тілесного існування або пов'язуючи суб'єктивний смисл структурними упорядкуваннями, або граючи змінами позицій присутності та відсутності, самості й іншості, [Eigenheit] і [Fremdheit]» [1, с. 31]. Обмежимося лише іменами М. Шелера, Г.-Г. Гадамера, Р. Карнапа, Е. Левінаса, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, М. Мерло-Понті, О. Койре, П. Рікера, Р. Інгардена, М. Дюффрена, Д. Карра й Р. Арона, відомого в нас переважно як політолога.

У радянський час феноменологічні ідеї та їх вплив на світову філософію та філософську антропологію зокрема розглядали В. Бабушкін, Е. Буценієце, П. Гайденко, Б. Григор'ян, А. Гуревич, З. Какабадзе, М. Куле, Р. Куліс, І. Михайлов, В. Молчанов, Н. Мотрошилова, М. Рубене, Р. Хестанов. Не залишили поза увагою різні аспекти цього питання й українські науковці – Є. Андрос, Є. Бистрицький, І. Бойченко, Л. Газнюк, І. Денисенко,

В. Кебуладзе, В. Корабльова, Н. Корабльова, С. Кошарний, С. Кримський, М. Култаєва, М. Михальченко, М. Попович, Є. Причепій, С. Пролєєв, О. Садоха, І. Степаненко, В. Табачковський та інші.

Метою нашого дослідження є аналіз рецепції основних феноменологічних ідей (людиномірність історії, інтерсуб'єктивність, життєвий світ) у сучасній історичній антропології та розкриття їх методологічного значення для подальшого розвитку соціального й історичного пізнання.

Одним з перших, хто у своїй ранній праці «Вступ до філософії історії» використав феноменологічний метод для висвітлення питання про філософію історії, про роль і місце Людини (й Іншого) в історії, став Р. Арон. Це дало змогу Г. Шпігельбергові у відомій праці «Феноменологічний рух» по праву внести його до числа філософів, близьких до феноменології [6, с. 607]. На наше переконання, розвідки Р. Арона відповідають тенденціям розгортання сучасної філософсько-антропологічної рефлексії, оскільки головне завдання своєї праці він вбачає в розробці *історичної філософії*, що протидіє як сциєнтистському раціоналізму, так і позитивізму. На справедливую думку вченого, ця історична філософія надасть можливість зрозуміти конкретну свідомість, пристрасті й конфлікти, що впливають на людей, на історичні ідеї.

Для філософсько-антропологічної концептуалізації історичного буття надзвичайно важливою є настанова Р. Арона, яка стала засадничою для феноменології: історія для людини не є чимось зовнішнім, а становить сутність її буття. Людина не лише знаходиться в історії, а «носить у собі історію, яку вивчає» [1, с. 217]. Розкриваючи людиновимірність історичного пізнання, Р. Арон наголошує, що людські свідомості історик у сутності відкриває лише через погляди, викладені у працях, які він намагається переосмислити через погляди, що походять від нас і якими він замінює пережитий досвід, щоб зробити його зрозумілим. Історичною людиною є не та, що продовжує жити й акумулює досвід, не та, що пам'ятає; історія вмикає усвідомлення, через яке минуле визнається таким у той момент, коли свідомість немовби повертає його присутність [1, с. 281–282]. Ось чому Р. Арон шукає джерела історичного пізнання не в пам'яті, не в пережитому часі, а в рефлексії, що кожного робить спостерігачем самого себе, у спостереженні, яке досвід іншого бере за об'єкт. Отже, встановлюється взаємозв'язок між історичним і філософсько-антропологічним пізнанням.

Щоб знати, що вона існує в *історії*, людина має виявити, що вона належить до колективу,

бере участь в історії, яка є спільною для багатьох колективів. Суспільство (Інші) та історія становлять середовище, в якому кожен реалізує себе, середовище, вплив якого відчувають і про яке судять. Якби історія була лише вмістилищем колективних змін, то людина не усвідомила б свого історичного буття. Якщо вона визнала реальне становлення, атомом якого є, їй необхідно для виміру своєї залежності помітити в самій собі цю природу, яку вона хотіла б засудити в ім'я своїх ідеалів.

Людина є історія, якщо й оскільки індивідуальний час становить «Я». Вся історія збігається з людством, якщо це людство творить себе протягом часу, і не передує ані по той бік, ані в сталості визначення, якщо воно збігається з авантюрою, до якої залучене. Час не є дзеркалом, що спотворює, або екраном, який приховує сучасну людину, – він є вираженням людської природи, кінцевості, що передбачає нескінченний рух. Історія вільна, тому що вона заздалегідь не написана й не детермінована, як природа або фатальність, вона непередбачена, як людина для самої себе [1, с. 498].

Людство неможливе без толерантності, нікому не дано володіти абсолютною істиною. Людина, що усвідомлює свою конечність і знає тільки своє єдине й обмежене життя, повинна, якщо вона не відмовляється жити, віддаватися цілям, значення яких вона увічноє, підкоряючи їм своє буття.

Власний варіант феноменологічної онтології з виразними антропологічними акцентами розробив, спираючись на гуссерлівську феноменологію і гайдеггерівську фундаментальну онтологію, Ж.-П. Сартр [5; 7]. Необхідність розв'язання феноменологічної проблеми даності для нас інших людей і їхнього існування, як і конституювання їх у нашій свідомості, зумовило розробку ним найбільш значущого й оригінального феноменологічного опису, здійсненого в рамках соціальної філософії, аналізу людського погляду. Він виявляє й відтворює непросту й напружену динаміку відношень «об'єктності» й «вільної самості», конфлікту й боротьби двох свобод за подолання свого відчуження Іншим і відновлення себе як «самості».

Ж.-П. Сартр, слідом за Е. Гуссерлем, оголошує інтенціональність свідомості принциповою онтологічною характеристикою, спрямованістю на об'єкт, трансцендуванням, живою процесуальністю, коли свідомість є виявленням і розкриттям світу, що надають йому сенс. Виникнення свідомості у світі й виявлення світу свідомістю є, за Ж.-П. Сартром, актом *неантїзації* свідомістю водночас і світу, й себе самої. Свідомість як акт самовизначення людини

в бутті, що ставить її «поза буттям», є джерелом і точкою ослаблення структур буття, його «розтискання», розриву його каузальних серій і появи в ньому «тріщини». Цей і минулий досвід свідомості немовби огортаються «муфтою ніщо» – дистанціюються, нейтралізуються, підвішуються в невизначеності всередині проекту, оскільки людина може по-різному обирати свій спосіб бути у світі, перевершуючи цим вибором наявне до своєї конкретної мети, а тим самим по-різному артикулюючи й синтезуючи «сире існуюче» в «ситуацію».

«Ситуація» є найважливішим поняттям феноменологічної онтології Ж.-П. Сартра. Хоча людина не вибирає свою епоху, вона обирає свій спосіб буття на тлі абсолютної випадковості свого власного «ось-буття». Вона має бути водночас фактичною й трансцендуванням, будь-який її стан, дія і бездіяльність ангажують її свободу. Так, Ж.-П. Сартр уводить у феноменологічну онтологію тему живої події, відкритості, незавершеності й негарантованості «людської реальності» та світу. Аналізуючи ситуацію як нерозривний синтез даного й свідомості, фактичності та свободи, Ж.-П. Сартр демонструє, що авторство людини імпліковане в її ситуації, яка реалізується лише у світлі людської мети. Свобода в кожній людині оголошується «безосновною основою» всіх зв'язків у світі, основою ситуації, *історії*.

Відмовляючись визнавати механічний вплив середовища на людину, Ж.-П. Сартр наголошував, що середовище може вплинути на людину лише тією мірою, якою вона трансформує його в ситуацію. Тому сартрівська людина завжди наражається на свою відповідальність, у неї немає алібі, усе в ній і навколо неї – її власний вибір. Між людиною і світом – відношення «спільництва». Абсолютна відповідальність людини в Ж.-П. Сартра є простою логічною вимогою наслідків її свободи (як усвідомлення людиною свого безумовного авторства й відповідальності), невиправдання своїх виборів і постійної можливості змінити їх, тобто жити й діяти по-іншому.

Саме на шляху до відновлення безумовного авторства людини, утвердження її «практики-свободи» філософ шукає можливості для створення нової, справді людської інтерсуб'єктивної спільності, де єдиними реальними стосунками будуть стосунки людей між собою. Соціальна матерія в його соціальній онтології є пасивним двигуном історії й виконує цю роль лише за допомогою людської практики. Історія для нього є відкритою, ризикованою живою подією. Показуючи, що тоталізація «практичного ансамблю», всіх обставин, усіх опосередкованих ланок і полів здійснюється

в кожному проекті, дії, події, Ж.-П. Сартр доводить, що подія є «розривом з минулим» і трансформацією його значення. Він наполягає на необхідності розуміти дію у визначеннях, які його сингуляризують, виявляти в ньому нове й нередуковане.

Оскільки загальна практика реалізується через індивідуальну, підкоряючи «свою внутрішню необхідність» «синтетичній єдності випадкової фактичності», то шлях Історії не можна визначити а пріорі трансцендентальною діалектикою. У цьому зв'язку Ж.-П. Сартр говорить про фактичність історії, про необхідність випадковості, про її конститутивність і діалектичну інтелігібельність. Не підпорядковуючи історію випадковості, він прагне показати, що історія інтегрує випадки як очевидні знаки й необхідні наслідки своєї власної фактичності. Задаючи історію як зовнішнє, пережите як внутрішнє, та внутрішнє, пережите як зовнішнє, філософ визначає її як постійну можливість смислу для людського життя. Смисл, за Ж.-П. Сартром, є тим, що переживається в інтеріорності, у практичній організації тоталізації. Саме в інтеріорності, в акті інтеріоризації, в умовах принципового «незнання» розв'язує людина питання про смисл даного й можливості дії. Отже, можна сказати, що сартрівська онтологія історії розглядає конкретну індивідуальну практику як джерело й нередуковане екзистенціальне забезпечення всіх соціальних відносин, історичних подій та історичного процесу в цілому.

Сартрівський філософський досвід дослідження людини – редукований об'єктивним (науковим) знанням – у більш широкому контексті виникнення й функціонування об'єктивних структур соціально-історичного й культурного полів з їх «колективними об'єктами», тобто на рівні їх нерозривного зв'язку з живими індивідуальними практиками, конкретними поведінками, зав'язує проблему умов можливості й інтелігібельності історії навколо значеннєвої осі «структура – поведінка». Виявлення онтологічних (екзистенціальних) основ історії є для Ж.-П. Сартра необхідною передумовою адекватного розуміння співвідношення необхідності й можливості в Історії, умовою її інтелігібельності. На цьому ґрунтується також сартрівське твердження про *відповідальність людини, що робить історію та яку робить історія*.

На думку П. Рікера, суб'єктивність історика, якщо порівнювати її з суб'єктивністю фізика, вторгається у сферу особливого смислу, привносить із собою необхідні для інтерпретації схеми. Завдяки історикові історія відбирає, аналізує й пов'язує між собою тільки важливі

події. Отже, саме тут здатність до запитування виявляється важливішою за здатність відбирати ті чи інші документи. Крім того, саме судження про значимості, відкидаючи другорядні явища, створює безперервність: прожите нарізно, розбатоване на шматки, які, як такі, нічого не варті; оповідання ж внутрішньо зв'язне й завдяки своїй безперервності володіє силою, що позначає. Таким чином, навіть раціональність історії залежить від судження про значимості, у якого, до речі, немає твердих критеріїв [4, с. 42].

Розпочате П. Рікером осмислення оповідальної функції культури й спроби поєднати феноменологію з лінгвістичним аналізом, а герменевтику – з аналітичною філософією, дають змогу мислителю перейти від аналізу фрагментів культури, відображених у слові або фразі, до аналізу текстів культури, зрештою, до буття культури як історичної цілісності. Однією з головних проблем феноменологічної герменевтики стає питання про людину як суб'єкт інтерпретації й про тлумачення як домінуючий спосіб включення індивіда в цілісний контекст культури. Історія є одним зі способів, яким люди «відтворюють» свою належність до того самого людства; вона є сферою комунікації свідомостей, сферою, розділеною за допомогою методології на сліди й документи, отже, явно виражену сферу діалогу, де «інший» відповідає на запитання, а не сферу тотальної інтерсуб'єктивності, що розпалася на частини, сферу завжди відкритої, яка веде суперечку.

П. Рікер перетворює регресивно-прогресивний метод на метод історичної епістемології, заснованої на діалектичному розумінні часу. Всю будівлю його герменевтичної філософії пронизує тепер принцип діяльнісного підходу, у центрі її – людина як суб'єкт культурно-історичної творчості («людина спроможна», що реалізує себе [фр. *l'homme capable*]), у якій і завдяки якій здійснюється зв'язок часів. «Проблема істинності історії не в значенні справжнього пізнання історії, що відбулася, а в значенні справжнього виконання мого завдання творця історії – знаходить своє вираження в питанні про нерозривну єдність історичного руху цивілізації» [4, с. 24].

Разом з тим, П. Рікер зауважує, що жодна «впорядковувальна концепція» не в змозі охопити історію в цілому: будь-яка епоха є, водночас, результатом аналізу; історія завжди постає в нашому розумінні у вигляді якихось «цілісних частин», тобто у вигляді «аналітичних синтезів». Таким чином, історія набуває свого власного смислового розгортання, яке постійно посилюється й стимулюється антропологічними

інтерпретаціями. Відтак, історичні описи набувають характеру принципово відкритих інтерпретаційних конструкцій, які мають оновлюватися, уточнюватися й навіть переглядатися в живому русі історичного буття. Історія – це завжди розмаїтість, множинність: існує одне, а слідом за ним – інше. Ці «слідом», «потім», «ще» і становлять історію. Якби не було розривів, новацій, то не було б історії. Набуваючи багатомірності, історія позбавляється лінійності й стає принципово відкритою як для подальших інтерпретацій, так і для подальшого розвитку.

Аналіз історії як події, вибору, драми, як «кризи», стикається з теологією історії. Історія, опис якої ми здійснюємо, ретроспективна історія [нім. *die Historie*], можлива завдяки історії, що сама себе здійснює [нім. *die Geschichte*]. Якщо є кілька можливих прочитань історії, то це, ймовірно, тому, що є, якщо так можна сказати, кілька перепланих один з одним рухів «історизації». Ми маємо водночас кілька історій, періоди, кризи, застійні моменти, які не збігаються за часом. «Ми послідовно вибудовуємо й відновлюємо кілька історій, то включаючись у них, то виключаючись з них, і в цьому схожі на шахіста, що грає відразу на кількох дошках – то на одній, то на іншій» [4, с. 210].

Усі наведені міркування П. Рікера ще більше підсилюють обґрунтованість наскрізного для феноменології положення: людина – єдине джерело і носій смислу історії через історичність власного буття й поєднання в ній усіх трьох горизонтів буття-у-світі, що накладаються й нашаровуються один на одного, а історія має власне смислове розгортання, яке постійно посилюється й стимулюється антропологічними інтерпретаціями.

Отже, в інтерсуб'єктивній природі життєвого світу імпліцитно закладені можливості застосування феноменологічного підходу за межами чистої свідомості. У феноменології трансцендентальну суб'єктивність розуміють як універсум можливої свідомості, як певну умову можливого «життя свідомості». Іntenціональне життя кожної окремої свідомості зливається з єдиним інтерсуб'єктивним горизонтом – безперервним і цілісним. Історія в такому контексті має стати процесом усвідомлення свого *telos*'у, тобто повинна бути процесом самоідентифікації особистості, кожна дія якої конститує єдиний процес становлення. Ця трансцендентальна суб'єктивність стає умовою переживання історичного досвіду в його значеннєвій цілісності й значеннєвій єдності. У цьому контексті трансцендентальна суб'єктивність виступає апріорною історичною

структурою, на основі якої можливе феноменологічне обґрунтування історії. Саме вона дає змогу організувати історичний досвід у щось єдине, ціле, незалежно від того, чи це є досвідом індивіда, чи «духовного співтовариства».

Феноменологія дає можливість ще раз побачити, як можна експлікувати конституювання значення поняття «Інший»,

реконструкцію життєвого світу – завжди вже розділеного з Іншими, інтерсуб'єктивності, що фундує всі інші аспекти історичного буття. Ці евристичні потенції феноменології реалізовано й розвинуто в концептуальних побудовах Р. Арона, Ж.-П. Сартра, П. Рікера, кожна з яких відкривала нові смислові горизонти історичного буття та його антропологічних вимірів.

Список використаних джерел

1. Арон Р. Избранное : Введение в философию истории / Р. Арон ; отв. ред., пер. с фр. и сост. И. Гобозов. — М. : PerSe, 2000. — 544 с.
2. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс ; пер. з нім. М. Култаєвої ; відп. ред. Л. Ситниченко. — К. : Альтерпрес, 2002. — 171 с.
3. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії. Зі статтею Ганса-Георга Гадамера / Р. Козеллек ; пер. з нім. В. Шведа, передм. С. Стельмаха. — К. : Дух і літера, 2006. — 429 с.
4. Рикер П. История и истина / П. Рикер ; пер. с фр. — СПб. : Алетея, 2002. — 400 с.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр., предисл., прим. В. Колядко. — М. : Республика, 2000. — 638 с.
6. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг ; пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. — М. : Логос, 2002. — Ч. 3. — 680 с.
7. Юровская Э. Жан-Поль Сартр : жизнь – философия – творчество / Э. Юровская. — СПб. : Петрополис, 2006. — 127 с.

Відомості про автора:

Землянський Анатолій Миколайович
orientman@rambler.ru
Мелітопольський державний педагогічний
університет імені Богдана Хмельницького,
вул. Леніна, 20, м. Мелітополь, Запорізька обл.,
72312, Україна.
doi: <http://dx.doi.org/10.7905/vers.v0i7.1360>

Надійшла до редакції: 04.02.2016 р.

Прийнята до друку: 04.03.2016 р.

References

1. Aron, R. (2000). *Selected works : Introduction into Philosophy of History*. Ed., trans. from French by I. Gobofov. Moscow : PerSe. [in Russian]
2. Waldenfels, B. (2002). *Introduction into Phenomenology*. Trans. from German by M. Kul'taeva. Ed. by L. Sytnychenko. Kyiv : Alterpres. [in Ukrainian]
3. Kossellek, R. (2006). *Layers of Time. A Research on Theory of History*. With an article by Hans-Georg Gadamer. Trans. from German by V. Shved, introduction by S. Stel'makh. Kyiv : Dukh i litera. [in Ukrainian]
4. Ricoeur, P. (2002). *History and Truth*. Trans. from French. SPb : Aletheia. [in Russian]
5. Sartre, J.-P. (2000). *Being and Nothingness : An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. from French, introduction and comments by V. Koliadko. Moscow : Respublikac.
6. Spiegelberg, H. (2002). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Trans. from English, ed. by M. Lebedeva, O. Nikiforova. Vol. 3. Moscow : Logos. [in Russian]
7. Yurovskaia, E. (2006). *Jean-Paul Sartre : life – philosophy – creativity*. SPb : Petropolis. [in Russian]

Information about the author:

Zemlians'kyi Anatolii Mykolaiovych
orientman@rambler.ru
Melitopol Bohdan Khmelnytsky
State Pedagogical University,
20 Lenin Street, Melitopol, Zaporizhia region,
72312, Ukraine
doi: <http://dx.doi.org/10.7905/vers.v0i7.1360>

Received at the editorial office: 04.02.2016.

Accepted for publishing: 04.03.2016.