

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

На правах рукопису

НИКИТЮК Віталій Леонідович

**ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ОНТОЛОГІЧНИЙ
ВИМІР НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ**

09.00.04 - філософська антропологія і
філософія культури

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т
дисертації на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Київ - 1996

30.2
65.2011

№ 36 094

Дисертацією є рукопис

Роботу виконано в Інституті філософії НАН України

ЛННБ України ім.В.Стефаніка

Наукові керівники: доктор філософських наук, професор



00757068 (X)

ШУДІ Катерина Ігорівна

доктор філософських наук,
професор
КРИМСЬКИЙ Сергій Борисович

Офіційні опоненти:

- 1. Доктор філософських наук, професор
БИЧКО Ігор Валентинович
- 2. Кандидат філософських наук
ЛІСОВИЙ Василь Семенович.

Провідна організація: Національний університет "Києво-Могилянська Академія".

Захист відбудеться "13" грудня 1996 р. о "___" години на засіданні спеціалізованої вченої ради Д 01.25.04 в Інституті філософії НАН України за адресою: 252001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.

З дисертацією можна ознайомитись у бібліотеці Інституту філософії НАН України за адресою: 252001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.

Автореферат розісланий "___" листопада 1996 р.

Вчений секретар спеціалізованої вченої ради, кандидат філософських наук

Є.І.Андрюс

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ

Актуальність теми дослідження. Національний ренесанс, який переживає Україна, як і багато інших країн світу, має глибоке історичне коріння у радикальних перетвореннях сучасної епохи. Це стосується насамперед втрати історичної перспективи індустріальним суспільством, з притаманною йому стандартизацією, уніфікацією та масофікацією форм виробництва та життя. На зміну йому йде цивілізація "третьої хвилі", яка знаменує інтеграцію на засадах поліцентризму (за рахунок швидкодії електронно-комп'ютерного зв'язку) та перехід до виробництва унікальної продукції (спеціалізовані серії комп'ютерів, космічних апаратів, роботів тощо). Водночас, із крахом тоталітаристських систем та "платонівської" ідеології зверхності всезагального над особистісним, усі ці зміни висувають на авансцену сучасної історії проблему індивідуального в її персоналістичному та національному вимірах.

Усвідомлення феномену індивідуального не як одиничного, а єдиного, унікального не вкладається у багатовіковий досвід аристотелівського та беконівського органону наукового мислення (з його орієнтацією на шляхи отримання та використання всезагального). Виникає необхідність в новій методології, адекватній потребам засвоєння унікальних явищ в культурному, та загалом національному, житті.

Ця методологія почала в систематичній формі розроблятися у річці методологічних досліджень феномену індивідуального взагалі та з погляду іпостасі національних колекти-

вів як історичних осіб зокрема (О.Конт, І.Г.Дройзен, Л.Ранке, В.Дільтей). Хоч спочатку ці розробки і були гносеологічно обтяжені. Лише поєднання герменевтики з феноменологічною філософією Е.Гуссерля виявило адекватний підхід до аналізу індивідуального, що спирався на онтичність (як людиноспівмірне буття), об'єктивні матриці духовності (ейдоси) та соціокультурні механізми проектування "життєвого світу" (зокрема, феномену традиції). Евристичне значення цієї методології ще не усвідомлене у всіх її наслідках.

Ступінь дослідження теми. Традиційно увага вітчизняних дослідників концентрувалась головним чином на висвітленні історико-культурних, соціопсихологічних та епістемічних підходів. Були ґрунтовно досліджені методологічні засади аналізу культури як оптимізації людського чинника, певної повноти людського буття (А.Я.Гуревич, В.П.Іванов, С.Б.Кримський, Ю.М.Лотман, М.К.Мамардашвілі, Е.М.Мелетинський, Б.А.Парахонський, В.Г.Табачковський, В.І.Шинкарук).

Серйозного аналізу зазнала проблема культури як етнокреативного чинника, способу утвердження нації та її "життєвого світу" (Є.К.Бистрицький, В.С.Горський, Л.Н.Гумільов, В.А.Малахов, М.В.Попович, К.П.Шудря, О.С.Забужко, Ф.М.Канак, М.І.Лук).

Результативно розроблялись проблеми феноменологічного підходу (В.У.Вабушкін, Р.М.Габітова, П.П.Гайденко, Я.І.Іонін, С.О.Котарний, Р.В.Кобець, А.М.Лой, В.І.Молчанов, В.А.Подорога, Е.М.Причепій).

Багато уваги було приділено у вітчизняній філософській літературі вивченню феномену традиції, але це здійснювалось,

головним чином, з боку її соціально-предметних, стабілізуючих та комунікативних форм (Е.С.Маркарян, Б.А.Успенський, А.К.Уледов, В.П.Коаловський).

Плідні дослідження з питань методології аналізу національної культури та вивчення феноменологічної філософії дали змогу авторові зосередитись на розгляді переломлення цієї проблематики через феномен індивідуального як головного методологічного ядра висвітлення поставленої тематики. Принаймні ще не здійснювались спроби поставити питання про наявність такого методологічного ядра і вивчення можливостей феноменологічної філософії бути методологічною базою дослідження особистісного виміру національного.

Метою дослідження є доведення теоретико-методологічної значущості феноменології для аналізу індивідуальних характеристик національної культури.

У зв'язку з цим постає низка завдань:

- визначити спільне парадигмальне підґрунтя традиційних підходів до аналізу феномену індивідуального в національному бутті та запропонувати їх класифікацію;

- специфікувати феноменологічні засоби осягнення проблемного поля філософської культурології;

- застосувати феноменологічну методологію до аналітично-deskриптивного вивчення національної традиції як способу буття культури;

- дослідити екзистенційний характер культурної спадщини та механізм її особистісного відтворення.

Методологічна основа дослідження. Прагнучи здійснити феноменологічний аналіз онтологічного виміру національної

культури, автор дослідження спирався на концептуальні уявлення, процедурний арсенал та понятійний апарат трансцендентальної феноменології Е.Гуссерля та герменевтичної феноменології М.Гайдеггера. У дисертаційній роботі використано також теоретичні надбання та окремі положення екзистенційної та сучасної герменевтичної філософії, феноменологічної соціології та вітчизняних філософських розробок в галузі культури, які, на думку автора, гармонійно поєднуються з феноменологічною логікою дослідження.

Наукова новизна дослідження. В дисертації висвітлюється перетворення форм філософування на межі XIX та XX століть у зв'язку з виділенням феномену індивідуального як особистісної характеристики ейдетичної загальності. Соціальним еквівалентом цього феномену виявилась нація як індивідуальний автопортрет людства, а її апіорним корелятом національна ментальність як сфера засвоєння екзистенційних джерел традиції та структурних чинників співіснування в специфічному полі смислів. В цьому контексті розкривається проблематика створення феноменології національного в її ейдетичному ракурсі (із врахуванням зокрема, архетипів ментальності).

Розробка даного напрямку призвела до таких результатів дослідження, що характеризуються певною новизною:

- доводиться, що трансцендентальна та герменевтична феноменологія з її аналізом смислотворчого життя, джерел конститування предметних смислів моделюючих структур присутності (ейдосів та екзистенціалів) та пов'язаних з цим актів інтенціональності, перспективності, нормативного співбуття, висвітлення структурних передумов життєдіяльності та виразів

індивідуального в історичній напередзаданості конкретного досвіду ("онтологічним апіоризмом"), ідеєю "життєвого світу", його культурних очевидностей та потенціалу екзистенційного осмислення самісної ідентичності - є адекватною методологією дослідження національного та ментального.

Фактичною конкретизацією цієї тези виступає, зокрема, вивчення символічного антропоцентризму української ментальності та її національних архетипів;

- аргументовано підхід до національного як феномену сутісної відісланості до певного історичного горизонту (ейдосу історії) та смислового поля культури, що характеризує доксихну очевидність конкретного "життєвого світу", коло безпосередньої впевненості, усталеного довір'я та практично апробованих цінностей. Відповідно культура в феноменологічному аспекті розкривається через комплекс інтенціонального різномаяття можливих форм досвіду, через сукупність залучень до історичного змісту традицій, систему норм, цінностей, орієнтуючого знання, за допомогою якої засвоюються смислові ресурси буттєвості;

- експліковано інтерсуб'єктивний зміст традиції як спадщини та її інтегруючі функції, що визначається трансляцією живої присутності успадкованих та переданих від покоління до покоління смислів "життєвого світу", його порядків, правил поведінки, звичаїв, актів суспільного життя. Традиція виявляється механізмом передачі норм (способів легітимізації можливостей, організації діяльності та очікування певних ситуацій) та цінностей (перспектив певного досвіду, що "закликають до себе"), які виступають умовами значущості спадщини,

наперед задають відношення до минулого як до триваючого. Показано, що зміст традиції опосередковується сьогоденням, що надає їй вираз "критичного пригадування";

- проводиться ідея аналізу традиції як національної за своєю суттю та похідності від її національних форм будь-яких партикулярних традицій. Адже, оскільки традиція є тим, що триває у всі часи, вона збирає воедино досвід різних поколінь і в цьому відношенні є національною. Способом передачі та єдності досвіду виступає національна культура та національні форми організації суспільства.

Науково-практична цінність дослідження полягає в тому, що запропонований у ньому феноменологічний аналіз онтологічного виміру національної культури дає змогу:

- пересмислити та методологічно обґрунтувати засади широкого кола етнографічних, культурологічних та соціо-гуманітарних досліджень в галузі національної культурології;

- використати низку положень дослідження при читанні курсів з історії та теорії культури, філософії культури, історії західної філософії ХХ століття.

Апробація роботи. Основні результати та висновки дисертаційного дослідження автор виклав на міжнародній науковій конференції "Філософія та ідеологія: минуле, сучасне, майбутнє" (Київ, листопад 1992 р.), на II Міжнародному конгресі українців (Львів, серпень 1993 р.), на міжнародній конференції "Становлення національної ідеї: історія та сучасність" (Полтава, вересень 1993 р.); на міжнародній науковій конференції "Філософська традиція: проблема становлення" (Алушта, травень 1993 р.), на міжнародному семінарі "Критич-

не мислення" (Київ, грудень 1994 р.), на міжнародній науковій конференції "Трансформація викладання філософії" (Алушта, травень 1995 р.), на II-му Українському філософському конгресі (Київ, травень 1995 р.), на міжнародному семінарі "Викладання філософії у вузах України" (Київ, вересень 1995 р.). Основні положення роботи відображені в наукових статтях, тезах доповідей на конференціях та інших друкованих матеріалах.

Структура дисертаційного дослідження. Робота складається з вступу, трьох розділів, висновків і списку використаної літератури.

ОСНОВНИЙ ЗМІСТ РОБОТИ

У вступі обґрунтовується актуальність проблеми, аналізується ступінь її наукової розробки, формулюються тема та завдання дослідження, визначається наукова новизна, теоретична та практична цінність роботи.

Перший розділ **"Національне та ментальне"** присвячений науковій оцінці та осмисленню традиційних підходів до дослідження феномену національного. Дисертант зазначає, що специфічно національне стає темою окремого філософського аналізу лише у Новий Час, приблизно в кінці XVIII та XIX столітті. Це можна пояснити особливою спрямованістю традиційного філософування, що орієнтувалось на загальне, свідомо висуваючи програму абстрагування від будь-якої конкретності індивідуального. Але національне не могло бути утверджене в просторі загального. Адже воно характеризується специфічністю, несхожістю, унікальністю, тобто усім тим, що традиційне метафі-

вичне мислення вважало акцидентальним, несуттєвим та випадковим. Проте від цих якостей філософія повинна була відволікатись, аби підняти будь-який розгляд до "точки зору вічності" (Спіноза).

Автор дисертаційного дослідження акцентує увагу на тому, що національне розглядалось крізь призму природнього і стало специфікуватись в якості етнічного. Синонімом національного для метафізичного мислення стає питання кровної спорідненості.

Такий погляд ретроспективно проектується в минуле і джерела національного починають відшукуватися в родоплемінній організації архаїчних часів. Поняття національного отримує в європейській філософській традиції постійну антропологічну характеристику. У тексті дисертації зазначається, що в основі усіх цих поглядів лежить спільна установка на те, що національне є специфічною частиною природи і якісні відмінності національної іпостасі можна пояснити впливом природних факторів.

Так, "широту російської душі" та екстенсивність економічного розвитку, натуралістично орієнтовані дослідники російської ментальності шукали в фізикалістських за своєю природою географічних чинниках народної долі. І навпаки, інтенсивність суспільно-політичного, техніко-технологічного, наукового та господарського життя європейських народів часто пояснювали "компактністю" територій їх проживання та особливостями рельєфу цих територій.

Аналізуючи своєрідність традиційних поглядів на природу національного дисертант зупиняється і на іншій тенденції, що

тлумачить національне як релігійну або етнічну ідентифікацію. Так, росіянин, з погляду такого підходу, - це, насамперед, православний, тобто єдиний, хто автентично зберігає успадковану християнську духовність. Інородець був синонімічний іновірцю. Інакше кажучи, відбувається якісне розрізнення власної національної самісності від решти "неправовірного" світу.

Дисертант зазначає, що приналежність до нації тлумачилась також і з певним естеріологічним відтінком. При цьому належність до певної нації стає гарантією божественного спасіння душі, а національне розглядається з погляду такої організації життя, в принципах якої дієво реалізується божественний план спасіння. В дисертаційному дослідженні висвітлюється і ситуація, коли мотивом національної самоідентифікації виступає патріотична гордість за надбання вищих духовних досягнень представниками певної етнічно-національної спільноти.

Показано, що новою віхою осмислення феномену національного стала філософія історії Гегеля, де національне, розглянуте з погляду виявлення іманентного телеологізму, з точки зору історії саморефлективного становлення трансцендентальної абсолютної ідеї. Нації як моменти такого становлення виступали матеріалом для самовиявлення "світового духу", а то - назаавжди відходили, як такі, які вичерпали подальші можливості виявлення абсолютного розуму, залишаючи своє місце у цьому поступальному "прогресі усвідомлення свободи" іншим націям.

Звідси, власне, з одного боку, пішло розрізнення "прог-

ресивних" та "непрогресивних" народів, з іншого - розуміння того, що національне не є лише чимось випадковим, емпіричним, від якого кожному філософу слід абстрагуватись, а має характер певної необхідності, що несе на собі відбиток божественного провидіння ("нація - це думка, яку думає про неї Бог" [Соловйов]).

Щось подібне ми можемо зустріти і в інших розповсюджених нині телеологічних історіософських доктринах, які так або інакше ведуть своє походження від гегелівської філософії історії. Це, насамперед, широковідома історіософська концепція "кінця історії" одного з радників колишнього президента США, впливового американського інтелектуала Френсіса Фукуями.

Особливо сильно ця тенденція виявилася після публікації книги Освальда Шпенглера "Закат Європи". Проголошений у ній крах європоцентристського тлумачення історичного розвитку знаменував нові можливості розуміння феномену національного. Було відкинута концепція єдиної поступальної іманентної логіки розвитку національних культур з притаманними їй критеріями прогресивності.

Після Шпенглера до поля філософського осмислення потрапляє вже усе плюралістичне різноманіття національно-культурних особливостей в якості самозначущого предмету дослідження. До того ж, шпенглерівська критика європейської культури, що впала в "старечий" цивілізаційний технократизм, стимулювала пошуки альтернативних напрямків суспільно-історичного розвитку саме в самотності інших національно-культурних проєктів. Так, певним чином і націонал-соціалістична, і російсько-більшовицька альтернатива західному шляху ґрунтува-

лись на протиставленні "прусачеської молодечності" [Ніцше], або молоді соціалістичної держави владно одряхлівшому та морально безсилому ліберальному демократизму старої Європи. Проте, як зазначає автор дослідження, лише з В.Дільтея бере свій початок утвердження гносеологічного та онтологічного статусу апіорних структур індивідуальності, які не можуть бути зведені до якихось вторинних, похідних, випадкових, незначущих, емпіричних характеристик, - метафізичної основи нового філософського розуміння природи національного.

Стосовно національного це можна назвати "ментальним" або культурою у найзагальнішому розумінні, що виступає денатуралізованим та депсихологізованим, апіорним еквівалентом традиційно метафізичного поняття "національного". Національне вже виступає не якимось емпіричним додатком схоластичного "принципу індивідуації", а скоріше тією сферою передданості, яка і складає умову можливості будь-якої психологічної особливості. Ментальне виступає чимось на зразок юнгівських колективних архетипів, тобто перед-свідомих принципів організації будь-якого соціально-культурного досвіду.

В контексті феноменологічного аналізу набуває переконливості розуміння менталітету як системи сполучення способу мислення із способом присутності у світі. Тут в душі феноменологічної парадигми генега суб'єктивного розкриває наперед-задані, апіорні можливості буттєвого досвіду та об'єктивується через моделюючі структури присутності на зразок гусерлівських ейдосів чи юнгівських архетипів. Саме феноменологічна методологія знаходить раціональну базу задля дослідження архетипів як засобів прокреслення майбутнього досвіду

крізь символічні форми минулого. В цьому розумінні архетипи це не інверсія у те, що пройшло, а "культура попереду нас", тобто апіорні можливості проектування життя не лише у наявності, а й потенційності, з погляду відкритості досвіду відносно часу та перспектив буття.

Важливість феноменологічно-архетипічного підходу полягає у тому, що за його допомогою аналіз національного не зводиться до позаемпіричного аморфного поняття "етнічної душі", а реалізується через чітко фіксовану фактичність емпіричного виявлення наскрізних структур національного менталітету. В цьому відношенні феноменологічно-архетипічний підхід можна вважати досить релевантним дослідженню українського менталітету та його культурно-історичної сфери. Адже перехрещення різних культур та імперська політика русифікації створювали в минулому України такий духовний "коллаж", відносно якого потрібні особливо чіткі методологічні процедури вичленовування власної специфічності та національної ідентичності. Тому аналіз архетипів українського менталітету набуває актуальності не лише як прикладна сфера можливостей феноменологічної методології, а і з точки зору розвитку національної самосвідомості незалежної України.

В літературі вже підкреслювалась, зокрема, етнокреативна роль таких архетипів українського менталітету, як кардіоцентризм, етична цінність індивідуальності, ідея софійності та духовного розуму (в якому іраціональне не протистоїть раціональному, бо сам розум розглядається як божественна здатність, що веде до віри), тлумачення Слова як апостольської місії, духовної зброї та моделі світу, символічного антропо-

центризму у відношенні до природи та буття взагалі. Ці архетипи утворюють зону очевидностей та предметних смислів етнічного співтовариства, відсилають його членів до інтерсуб'єктивного горизонту національної культури.

У другому розділі дисертаційного дослідження **"Проблема національної культури в контексті розвитку феноменологічної філософії"** автор здійснює історико-філософський екскурс у процес становлення та парадигмальної трансформації феноменології. Предметом останньої є аналіз нашого досвіду. Показується, що специфіка феноменологічного розгляду досвіду пов'язана із зсувом центру уваги з аналізу предметів на аналіз значень предметів, їх смислового поля. Феноменологія працює лише з "як" предмету досвіду, що є тотожним "що" такого предмету. Будь-яка предметність розглядається через призму її даності, як феномен, або як його значення (смысл). Отже, "як" предмета рівнозначне його смислу і у такій інтенціональній діяльності свідомості реалізується смислотвірна функція феноменологічного досвіду.

За Гуссерлем будь-яка даність предмета є переживанням його значення, або смислу. Феноменолога цікавить "що ми власне маємо на увазі під...", тобто інваріантна суть будь-якої предметності, незалежно від конкретних модусів переживань цієї сутності, і таку інваріантну єдність феноменологія пропонує вбачати в тій специфічній формі даності предмета, яким він є "для нас", тобто його смисловій представленості у нашій свідомості. При чому вивчається залежність такого способу представленості змісту від конкретних форм його даності. Аналіз феномену, зосередившись на способах даності

певної предметності, визначаючи цю сферу в якості єдино доступного поля дослідження, повинен утримуватися від будь-яких суджень про характер та зміст трансцендентного буття таких даностей.

Дисертант робить висновок, що стратегія прояснення буттєвих значень з сутнісною необхідністю призвела до усвідомлення нагальної потреби "подолання анонімності" будь-якої смислопокладальної активності синтетичних інтенціональних актів нашого досвіду. Аналітика значення повинна була відкрити не лише внутрішню структуру такого значення та його сутнісні зв'язки з іншими значеннями в апіорній царині феноменологічного досвіду, але так чи інакше повинна була відповісти на питання про джерела конституювання самого значення. Гуссерлем такі джерела були виявлені у суб'єктивних структурах нашої свідомості. Гуссерль визначає трансцендентальну суб'єктивність як конституююче джерело універсальної онтологічної єдності. Все суще починає розглядатись в якості трансцендентального результату об'єктивної конституції Ego, тобто "ми приходимо до універсального апіорі в його радикальному феноменологічному обґрунтуванні".

Тематичним полем феноменологічного дослідження стає іманентний генезис феноменологічно редукованої суб'єктивності. Ego як універсальне аподиктичне апіорі трансцендентальної суб'єктивності є свого роду "повною можливістю" світу як такого, тобто слугує універсальним горизонтом феноменологічного дослідження, що охоплює собою "універсум можливих форм досвіду", є єдиним та граничним регіоном буття. Такий розгляд феноменологічно редукованої суб'єктивності виступав ре-

формованим варіантом трансцендентальної філософії, проектом універсальної феноменологічної онтології.

Дисертант зазначає, що ілюзія абсолютного ідеалізму зникає у Гуссерля лише після відкриття ним "пасивного синтезу", неусувної структурної компоненти конститутивного життя свідомості. Таку сферу "пасивного синтезу" Гуссерль локалізує у залученості будь-якого конституючого сущого до певного передуючого йому горизонту. Таким горизонтом виступає культура. Тобто культура перестає розглядатися в якості сфери "трансцендентальної духовності", похідної від апіорного генезису трансцендентального Его, а, навпаки, слугує наперед даним ґрунтом будь-якого досвіду такої трансцендентальної конституції. Культура стає детермінантом системи форм аперцепції, сутнісною формою трансцендентальної мотивації та трансцендентальної конституції як такої.

Цю сферу первісної "самості" суб'єкта Гуссерль називає ще "життєвим світом". Сам же життєвий світ розкриває походження свого смислу лише у відповідності з приналежністю "до тієї або іншої нації, до тієї або іншої культури". Тобто трансцендентальна історичність іманентного розгортання Его як універсального апіорного логосу буття ґрунтується на конкретній історичності досвіду. Дисертант акцентує увагу на тому, що саме історична природа людського досвіду лежить в основі широковживаного нині гуссерлівського поняття "життєвого світу".

Разом з тим, поняття "життєвого світу" кладе край соціалістичній установці трансцендентального іманентизму. Адже "життєвий світ" відкриває вимір інтерсуб'єктивності і він в

якості покладеного горизонту не є трансцендентальним результатом моєї самоконституції, виступає "одним-і-тим-же-світом-для-усіх". Він розкриває себе в якості інтерсуб'єктивного горизонту, всередині якого, з одного боку, відбувається процес суб'єктивного генезису будь-якого предметного смислу, з іншого ж - відкривається можливість доступу до іншого в його "інаковості".

Поєднання інтерсуб'єктивного горизонту культури з універсальним аподиктичним апіорі трансцендентальної суб'єктивності виявляє можливість моделюючого подання архетипічних структур через ейдоси та екзистенціали. Тим самим стверджується особлива культурна онтологія, що характеризує буття нації. Специфіка цієї онтології виначається об'єктивацією суб'єктивності, з одного боку, та емпатичним входженням суб'єкта у склад об'єкта через герменевтичні ситуації, - з іншого. Експлікацією такої зустрічі суб'єктивного та об'єктивного в єдиній онтологічній системі може слугувати аналіз символічного антропоцентризму української культури.

Відомо, що антропоцентризм, який був спростований копернікіанством, продовжується в Україні в символічній формі, і у сковородинському розумінні людини як особливого, окремого світу, мікрокосму (де природні події виступають знаками людської присутності у бутті) і у народному світогляді. В контексті цього світогляду природа, за даними Д.Чижевського, розглядається як дзеркало людської душі, як буття, що резонує на усі прояви людського існування. Цікаво, що з суто гносеологічного боку таке явище може бути роз'яснене герменевтичною феноменологією Гайдеггера, який пов'язує воедино

того, хто розуміє та предмет його розуміння спільним способом буття.

Відповідно, дисертант ретельно аналізує трансформацію феноменології у варіанті Гайдеггера. Показується, що для нього феноменологія була необхідною для поновлення питання про рівноманітність видів буття сущого, які були редуковані у традиційній філософії до наявності, тобто до одного значення сущого. Саме наявність сущого лежить в основі традиційної філософської дихотомії суб'єкта та об'єкта. Для того, щоб "підірвати" онтологію наявного як підґрунтя метафізичного мислення для Гайдеггера було необхідне таке суще, буттєвий характер якого не можна було б звести до наявності. Таке суще Гайдеггер іменує "Dasein". Dasein - це суще, яке має доступ, уже самим фактом свого буття, до більш універсальної сфери буття, відносно якого наявність виступає похідним модусом. Завдання своєї філософії Гайдеггер у "Бутті та часі" вбачає у необхідності створення нової універсальної онтології, яка б включала в себе онтологію наявності в якості свого часткового випадку.

Дисертант зауважує, що специфіку буття Dasein Гайдеггер вбачав в його трансцендентуючій природі. Саме трансцендентування Dasein і розкриває той горизонт, всередині якого відбувається зустріч з будь-яким сущим. Специфічність способу такого трансцендентуючого буття Dasein Гайдеггер іменує "екзистенцією".

Розмикання горизонту явленості сущого, яке відбувається у трансценденції Dasein, виступає попереднім розумінням будь-якого виду буття сущого, який відкривається всередині

такого горизонту. Dasein відповідно до своєї трансцендентуючої природи ніби уже перебуває у певному розумінні горизонту буття усіх видів сущого, яке, проте, є нетематизованим. Автор дослідження зазначає, що розуміння є самопроекцією Dasein на власні можливості. Таке самопроектування є сутнісно обмеженим тим горизонтом, в якому воно відбувається, або фактичністю Dasein.

Фактичність ще часто називають "вкинутістю", тобто невід'ємною сутнісною приналежністю Dasein до певного обмеженого горизонту. Тематичну розробку такого розуміння Гайдеггер іменує "герменевтикою фактичності". Специфіку гайдеггерівського герменевтизму на думку автора резюмує поняття "буття-у-світі".

Вихідна приналежність Dasein до певного обмеженого (в трансцендентальному розумінні цього слова) горизонту світу виступає історичною кінечністю людського існування. Дисертант вважає, що лише герменевтична феноменологія пояснює єдність суб'єкта та об'єкта приналежністю до єдиного горизонту, який називається традицією, і який виступає універсальним тематичним полем онтологічно радикалізованого розуміння історичності.

Третій розділ **"Традиція як спосіб буття культури"** присвячений феноменологічній аналітиці традиції як історичного способу буття культури. Автор дослідження зазначає, що у традиції марксистського філософування культура як сфера діяльнісно-перетвореного природнього протиставлялася сфері стихійної неопанованої природи. Культура була синонімічною сфері людської предметності, перетвореної природи, як на-

туральної, так людської і соціальної. Критерієм культурного розвитку для марксистського погляду на культуру було усвідомлене опанування природних сил, зовнішнього світу, людської природи та соціальної реальності для соціальної емансипації людини. Власне, у цьому він поділяв традиційний філософський підхід до розуміння культури.

Лише В.Дільтей перефокусував теоретико-дослідницьку увагу з об'єктивованих форм культурної спадщини, на ті зв'язки переживань, або смислів, які знаходять в них своє опредметнення. Саме дільтейівський підхід, який виразився у зверненні до джерел смислопокладеної матеріальної культури, переміг у філософії XX століття.

Дисертант наголошує на тому, що сутнісною рисою культури в дослідженні феноменології національного виступатиме її апріорна горизонтоутворююча функція, завдяки якій і відбуватиметься актуальна конститутивна діяльність окремої особи і в окресленій сфері якої здійснюється реальне буття нас як людей. Специфіка феноменологічного розуміння культури знаходить свій вияв в понятті "традиції".

Поняття "традиції" стає апріорним корелятом семантично розмитого, широкоживаного поняття "культури" догматичного філософування, відкриває горизонт трансцендентального дослідження того, що іменують нині "онтологією культури". Адже вивчення апріорної структури, конститутивних елементів та функцій традиції і буде експлікацією того, яким чином і в яких формах культура є тим, чим вона є, отже, описуючи феноменальну структуру традиції, воно експлікуватиме специфічний вид буття, на якому ґрунтується культура.

Історичність визначається тим самим як залученість до певних горизонтів, які в якості упереджень так чи інакше присутні у кожному акті нашого буття. Дисертант доводить, що традиція виступає регіоном культурних самоочевидностей, які передаються від покоління до покоління, сферою норм та цінностей, які забезпечують орієнтацію індивідів та спрямовують їх погляди та дії. Така "світоорієнтуюча" функція традиції ніби підкоряє собі фактичне існування кожного, відтак традиція обумовлює наші настанови та вчинки. Тобто, традиція виступає "власним минулим Dasein, яка передув йому", універсальним горизонтом відкритості, в якому здійснюється будь-яке розуміння.

Традиція по суті своїй виявляється збереженням того, що є, збереженням, яке здійснюється при будь-яких історичних змінах. Традиція характеризується тим, що ми їй не протиставлені і тому не можемо мати про неї предметного знання. Вона як історична перед-даність з горизонту нашого досвіду сущого в чимось на зразок субстанції Гегеля, основою будь-яких суб'єктивних переконань та відносин і вказує наперед та обмежує також усі можливості розуміння будь-якого предметного смислу в його інаковості.

Велика увага в дисертації приділена феномену спадщини. Спадщину в найбільш широкому розумінні можна визначити як панування успадкованого. Спадщина виступає змістом самої традиції, який до нас безпосередньо звертається.

Поняття "традиції" та "спадщини" відкривають інтерсуб'єктивний вимір феноменологічно-онтологічного дослідження культури. Спадщина традиції знаходить свій інтерсуб'єктивний

вимір у тому, що вона зумовлює характер взаємин мене з іншими, принципи нашого спів-буття. Інтерсуб'єктивний підхід до змісту традиції як спадщини розкриває предметний зміст останньої як систему регулюючих та орієнтуючих принципів нашого життєвого світу. Традиція виступає неопосередкованою трансляцією живої присутності успадкованих та тих, що передаються із покоління в покоління смислів життєвого світу - суспільних установлень, правил поведінки, звичаїв тощо. Традиція є з точки зору інтерсуб'єктивності механізмом соціального та культурного успадковування, що забезпечує зміну поколінь, суспільний зв'язок та взаємодію індивідів.

Дисертант зазначає, що інтерсуб'єктивний вимір традиції відкриває нам те, що молодий Гегель називав "духом народу", або "субстанцію суспільності". Це той "дух", який об'єднує в сфері єдиної культури (в тому числі і національної) представників різних поколінь, різних соціальних страт, інтегрує їх на засадах єдності того горизонту, яким виступає історична спадщина як регулятивний та орієнтуючий принцип засвоєння ресурсів "життєвого світу".

Традиція, на переконання дисертанта, в найбільш універсальному значенні цього слова є національною за своєю суттю. І будь-які "партикулярні" традиції є похідними від такої традиції, яка розгортається в стихії національного. Пріоритетність національного в розумінні традиції визначається також способами передачі набутого досвіду, до яких належить передача за допомогою предметних виявів національної культури, засобами певної національної мови та у історично установлені національні форми організації суспільного життя.

Важко виокремити якусь специфічну національну традицію, яку можна було б чітко диференціювати від, скажімо, політичної, релігійної чи, наприклад, естетичної спадщини. Національна визначеність традиції як такої виявляє себе у різних сферах культурних проявів людського духу: у праві, архітектурі, кулінарії, релігії, політиці, літературі, музиці, формах народних свят, повірь, приказок тощо. Отже, в інтерсуб'єктивному вимірі функціонально структурованого "життєвого світу" традиція є механізмом передачі норм та цінностей, які виступають умовами можливості нормативної універсальності і значущості спадщини як нашого висхідного відношення до власного минулого.

Дисертант акцентує увагу на тому, що традиція позбавляє людину в повсякденності її буття необхідності постійно здійснювати вибір, а орієнтує її на загальноприйняті вайрці поведінки, зафіксовані в суспільних установах, нормах, цінностях та звичаях. Вона дає можливість людині діяти ніби автоматично, не задумуючись, "традиційно". Така передструктура розуміння імпліцитно присутня у будь-якому людському відношенні до дійсності.

Коли зміст традиції втрачає статус самоочевидного, починає діяти механізм рефлексії - сумнів, критичне переосмислення традиційних норм, цінностей, самоочевидностей та смислів. В інтерсуб'єктивному вимірі, де медіум традицій є універсумом нерефлексивно обов'язкових соціальних форм, подібний критицизм трансформується у соціологічну критику суспільних інституцій.

Феноменологічний підхід, як свідчить дисертаційне дос-

лідження, дозволяє науково стверджувати, що традиція як тотальний горизонт нашого досвіду суцього утворює своєрідний життєвий контекст, у якому відбувається наше особистісне са-мостановлення. Адже процес формування мові особистості розгортається в контексті традицій, які я, подібно до інших, приймаю. Самоочевидності, норми та цінності як трансльований зміст спадщини, утворюють послідовну життєву практику, в якій відображається характер та спосіб життя, притаманний тій чи іншій культурній традиції. Оскільки екзистенційний сенс буття індивіда як окремого людського існування полягає у пошуку автентичності власного життєвого проекту, то у такій перспективі традиція виступає резидіумом різних життєвих проектів.

У перебігу екзистенційного пошуку автентичності саморефлексія індивіда призводить до критичного усвідомлення своєї власної біографії та формуючого її контексту. Саме "боротьба за автентичність" окремого індивіду і є мотиваційним підґрунтям критичної рефлексії над нормативно-ціннісним змістом традиції.

Дисертант зауважує, що з розкриттям нормативно-сислової сфери традиції як "життєвого світу" особистості виникає наступне завдання тематизації тих очевидностей та цінностей, як більш висхідної сфери традиції, які, "наповнюють значення" (конституують їх предметний зміст). Тематизація цієї сфери відбувається завдяки методу феноменологічної деструкції. Деструкція в своїй позитивній екоплікації генезису предметного змісту очевидностей та цінностей сягає тієї сфери можливостей, де актуальний зміст очевидного виступає ще

лише можливим, поряд з іншими можливостями. Тому розуміння такого джерела є також і осягненням нереалізованих можливостей. Деструкція виступає своєрідним вивільненням упущеного та прихованого; вона є істинно позитивним засвоєнням минулого як поля власних можливостей. А оскільки традиція є водночас підґрунтям та масштабом екзистенційного осмислення самісної ідентичності, то деструкція виступає критичним осягненням власного біографічного контексту життя особистості. Таке джерело, точніше характер тлумачення упущених та прихованих можливостей і є основою ставлення особистості до існуючого змісту традиції та її екзистенційного культурного проекту.

На підставі здійсненого дослідження автор приходить до таких висновків:

- традиційні уявлення про природу національного ґрунтується на натуралістичному тлумаченні останнього як антропологічного феномену; у перебігу історико-філософського процесу відбувається поступова денатуралізація проблеми національного;

- для феноменологічної філософії феномен культури постає як проблема історичної природи смислотвірного життя нашого досвіду;

- обґрунтована методологічна значущість аналітично-дескриптивного виокремлення нормативно-смиислового та ціннісно-очевиднісного рівнів культурної спадщини;

- на засадах застосування феноменологічної методології доведено, що будь-яка традиція (як історичний спосіб буття культури) існує як національна традиція; що культура існує

та постійно відтворюється як висхідний інтерсуб'єктивно орієнтуючий та регламентуючий чинник екзистенційної конституції.

Головні результати роботи викладені у таких публікаціях:

1) Специфіка феноменологічного розуміння культури // Філософські студії. Спецвипуск журналу "Тенеза". - К., 1995. - С. 87-116. (1,5 др.арк., у співавторстві з Кобцем Р.В.).

2) Феноменологія національного: методологічний аспект / Доповіді і повідомлення II Міжнародного конгресу українців. - Львів, 1994. - С. 24-27. (0,2 др.арк.)

3) На роадоріжжі // Матеріали круглого столу - тижневик "Родослав". - К., вересень 1993 р. (0,1 др.арк.)

4) Національна культура в сучасному світі // Матеріали круглого столу. - "Наука і суспільство". - К., 1993. - № 7-8. - С. 9-12. (0,1 др.арк.)

5) Україна і Європа: національне відродження в ціннісному контексті цивілізації // Матеріали круглого столу. - "Тенеза". - К., 1996. - 1(4). - С. 8-13. (0,1 др.арк.)

Nikityouk V.L. Phenomenological and ontological dimension of a national culture.

Thesis for the Degree of Candidate of Science in Philosophy, speciality 09.00.04 - philosophical anthropology and philosophy of culture, Institute of Philosophy of UNAS, Kiev, 1996.

The thesis is devoted to the investigation of opportunities of a phenomenological substantiation of the national cultu-

re's philosophical theory. In the work it's be analysed traditional approaches to the explanation of the nature of national, the origine and transformation of the culture's phenomenon in the context of progress of a phenomenological philosophy. The author offers an original approach to a phenomenological analysis of a national and cultural tradition and of it's personal reproduction's existential character.

Никитюк В.Л. Феноменологически-онтологическое измерение национальной культуры.

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.04 - философская антропология и философия культуры. Институт философии Национальной академии наук Украины. Киев, 1996 год.

Диссертация посвящена исследованию возможностей феноменологического обоснования философской теории национальной культуры. В работе анализируются традиционные подходы объяснения природы национального, происхождение и трансформации феномена культуры в контексте развития феноменологической философии. Автор предлагает оригинальный подход к феноменологической аналитике национальной культурной традиции и экзистенциальному характеру ее личностного воспроизводства.

Ключові слова: феноменологія, онтологія, національне, культура, ментальне, традиція, архетип.

Підписано до друку 1.11.96. Формат 60x84/16. Папір друкар. Друк
офсетний. Умовн. друк. арк. 1,1. Тираж 100 прим. Замовлення 354.
Безкоштовно.

Видавництво гуманітарної літератури "АБРИС"
252001, Київ-1, вул.Трьохсвятительська, 4.

138912

AB 36.074