Роздумуючи над окресленою нами моделлю духовного й мистецького буття в'язня сумління Миколи Горбаля, пригадалася одна із рефлексій зі спроби Л. Тарнашинської означити шістдесятництво з точки зору філософії покоління як публічної свідомості. «Поняття людини деміургічної як подоби Творця, – пише вона, – передбачає творчість як підйом угору, сходження до нового буття, вищого духовного життя»[18]. З такого огляду заледве може виникнути сумнів щодо деміургічної природи творчості нашого автора, а відтак, і його поезії як естетичного й духовного пориву й прориву за межі в'язниці, що мала скувати дух, але натомість змогла утримувати лише тіло. Зізнаємося, що ми щасливі були знайти у спогадах Миколи Горбаля – цьому ще одному інваріанті сповіді й самоосмислення – як на нас, дуже важливий, орієнтуючий підсумок його непростого життєвого й духовного досвіду, здобутого, в тому числі, й через поезію: «…земне життя – це не рай, а невеличкий період, визначений для вдосконалення душі, що дає їй можливість підніматися у вищі просвітлені сфери»[19]. Виходячи з цього, поезія Миколи Горбаля – нерв і тонометр його неув'язненого духа, має, як на наш погляд, сприйматися не лише за естетичними, а й духовними вимірами.

[1]Тарнашинська Л. Шістдесятництво: філософія покоління як публічна свідомість // Сучасність. – 2005. – № 4. – С. 107. [2]Демська-Будзуляк Л. Віднайдений час Романа Корогодського // Українська мова та література. – 2003. – Ч. 16. – С. 3. [3]Корогодський Р. Шістдесятники поза пафосом // Українська мова та література. – 2003. – Ч. 16. – С. 6. [4]Горбаль М. Деталі піщаного годинника. – К., 2008. – С. 97. Далі поезію М. Горбаля цитуємо за цим виданням, подаючи сторінки в квадратних дужках у кінці цитати. [5]Горбаль М. Один із шістдесяти. – К., 2001. – С. 24. [6]Там само. – С. 25. [7]Там само. – С. 28. [8]Святе Письмо Старого та Нового заповіту. – 1992. – І Тим. 1:7. [9]Горбаль М. Один із шістдесяти. – К., 2001. – С. 95–96. [10]Терен В. Мак, посіяний на морозі // Дніпро. – 1992. – № 1. – С. 81. [11]Святе Письмо Старого та Нового заповіту. –1992. – Мт. 16:24. [12]Там само. – Пс. 31: 2–3. [13]Горбаль М. Один із шістдесяти. – К., 2001. – С. 211. [14]Святе Письмо Старого та Нового заповіту. – 1992. – І Сол. 5:18. [15]Сверстюк Є. Слово, яке болить і світить // Горбаль М. Деталі піщаного годинника. – К., 2008. – С. 7. [16]Горбаль М. Не бійтеся // Горбаль М. Деталі піщаного годинника. – К., 2008. – С. 11. [17]Соловьев В. Судьба Пушкина // Собрание сочинений В. Соловьева. В 12 т. – Брюссель, 1966. – Т. 9. – С. 34. [18]Тарнашинська Л. Шістдесятництво: філософія покоління як публічна свідомість // Сучасність. – 2005. – № 4. – С. 101. [19]Горбаль М. Один із шістдесяти. – К., 2001. – С. 30.

Тетяна Ємець

Методологічне значення для українознавства феноменологічного підходу

Актуальною проблемою в сучасному українознавстві як галузі наукового пізнання є формування методологічних засад. Як і в кожній молодій науці, не завершені дискусії щодо визначення об'єкту та предмету українознавчого аналізу, принципів та методів українознавчого дослідження. Але уже сформувались кілька напрямів розробки даної проблематики.

Одним із них (доволі розповсюдженим) все ще залишається розуміння українознавства як механічної суми всіх знань про Україну. Такий підхід не відповідає принципам формування окремої галузі наукового пізнання. Він є наслідком використання українознавства як способу ущільнення матеріалу різних курсів у педагогічному процесі через недостатність у навчальних планах годин для їх окремого викладання. Розробка методології в такому підході відповідає завданням, тобто зводиться до неструктурованого, механічного підбору фактів.

Науково-дослідний інститут українознавства Міністерства освіти і науки в Києві пропагує українознавство як нову інтегративну науку, «цілісну наукову систему», спрямовану на «вивчення України й українства в їх всеосяжності (повноті фізично-матеріальних і духовно-культурних первнів)»[1].

Ярослав Ісаєвич (директор Інституту українознавства НАНУ у Львові) називає концепцію Петра Кононенка (директора НДІ українознавства МОН) про вивчення феномену України й українців від джерел і праепох, «"супер-метанаративом", який має синтезувати не тільки історію, а й усі інші соціальні й гуманістичні науки: все підпорядковане єдиній концепції споконвічного буття нації»[2].

На думку самого Я. Ісаєвича, системний підхід, якщо він не є формальним і поверховим, збагачує науковий пошук. Але «вивчення такої спільноти як цілісності легше декларувати, ніж здійснити. Багатоаспектність об'єкта дослідження стоїть на перешкоді витворенню концепції, яка могла б реально, а не декларативно інтегрувати все розмаїття фактів і підходів до їх вивчення». Тому Я. Ісаєвич, критикуючи спроби створення «окремої інтегративної дисципліни», зауважує, що «сьогодні, як і раніше, поглиблення знань про Україну й українців забезпечується, насамперед, всім комплексом взаємопов'язаних українознавчих дисциплін»[3].

Попри це, в сучасному українознавстві існують спроби розвивати інтегративний підхід.

Українознавці Валентин Крисаченко та Олександр Мостяєв зазначають, що українознавство як системна, інтегративна галузь наукового пізнання доповнює конкретні науки, що вивчають Україну «у розумінні принципів існування та розвитку цілісностей» та наголошують на тому, що українознавство – молода наука. Вони визначають українознавство «як науку, котра вивчає Україну як природно-соціо-культурну цілісність» та відносять його до культурологічних дисциплін. Однією з засадничих для українознавства, на їх думку, є проблема формулювання «системоутворюючого чинника цілісності». Автори виділяють три підходи у вирішенні цієї проблеми: геокультурний, етнічний та історичний. Прихильники першого (О. Пріцак, В. Крисаченко та інші) базуються на поглядах А. Дж. Тойнбі та наголошують на культурно-цивілізаційній єдності певної території, зокрема, України. Етнічний підхід (Я. Ісаєвич та інші) базується на концепції М. Грушевського. В ньому «своєрідність України як цілісності виводиться з специфічних особливостей українського народу». Представник історичного підходу «Дж. Мейс пропонує ґрунтувати українознавство як систему знань українців про себе на історичній науці», яка має «розкривати історію народу як систему знань про себе»[4].

Співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка Валентина Піскун зазначає: «Предметом дослідження українознавства є Україна як геополітична реальність та українство як загальноцивілізаційний феномен у всій своїй неповторності і своєрідності у просторі і часі… Об'єктом дослідження є реальний український світ, котрий створювався упродовж тисячоліть;

трансформувався і врешті-решт сьогодні визначає суть буття і свідомості українців як етнічної спільноти»[5].

На жаль, в переважній більшості сучасних українознавчих розвідок відсутнє чітке визначення предмету дослідження. Навіть якщо і декларується інтегративний підхід, він не збігається із засобами дослідження: цілісність намагаються аналізувати за допомогою вичленування окремих аспектів досліджуваного об'єкту. Для подолання цього протиріччя ефективним може стати застосування нетрадиційних для сучасної української гуманітаристики методологічних підходів, зокрема – феноменологічного.

Феноменологія у енциклопедичному словнику визначається як наука про явища у І. Канта, наука про фази розвитку свідомості від простого пізнання чуттєвих даних до абсолютного знання у Г. Геґеля. На початку XX ст. феноменологію як філософський напрямок розвивав німецький філософ Едмунд Гуссерль (1859–1938). Він декларував прагнення зазирнути у сутність речей, дослідження феноменів свідомості на рівні точної науки. Феноменологія Е. Гуссерля використовувала метод аналізу предметно-смислових структур людського світоусвідомлення. Вона досліджувала інтерсуб'єктивно значущий світ та спільний у своїх сутнісних структурах для багатьох людей досвід такого світу. У феноменології Е. Гуссерля широко використовувалось поняття «життєвого світу», який розумівся як історичне утворення.

Послідовником Е. Гуссерля був німецький філософ Мартін Гайдеґґер (1889–1976), засновник фундаментальної онтології, який відкидав бачення філософії як точної науки та орієнтацію на розробку теорії пізнання, він розробляв проблему розуміння, яка осмислювалась не як метод пізнання, а як спосіб людського буття, що ситуативно розташоване в конкретно-історичному контексті людського «Я» (Dasein), головним способом самовизначення якого виступає інтерпретативне тлумачення свого буття-у-світі[6].

Подальший розвиток теорії здійснив німецький філософ Ганс Георг Гадамер (1900–2001), провідний представник філософської герменевтики у XX ст. Феноменологічну проблему розуміння навколишнього світу, його осмислення він почав розглядати як мистецтво тлумачення текстів та інших проявів думки, тобто герменевтично. При цьому, обов'язковим було «врахування історичної ситуації та історичної традиції», а також «відмова від чіткого розмежування суб'єктивності тлумача та об'єктивності того, що підлягає тлумаченню, постійний діалог сьогоденного світу зі світом історичним». Г. Гадамер переорієнтовував «процес філософування з плану гносеологічного в онтологічний. Розуміння – це не пізнавально-розсудковий акт, а онтологічний, екзистенційно насичений процес самоідентифікації людини і суспільства, що закріплюється і виявляється у такій специфічній формі єдності суб'єкта і об'єкта розуміння, як культурна традиція. Світ людського буття не стільки пізнається за допомогою суто раціонально-теоретичних засобів, скільки осягається через співпереживання, випробування, набуття життєвого досвіду»[7].

Г. Гадамер відкидав психологізм в герменевтиці. Називав герменевтику «практикою». Проблему об'єктивності гуманітарного знання вирішував шляхом відмови від поняття «об'єктивного смислу». Адже, наприклад, авторське бачення смислу свого тексту є завжди суб'єктивним. Відповідно, і в будь-якій іншій сфері гуманітарного знання пошуки «об'єктивного смислу» стикаються з культурною самобутністю, неповторністю соціальних явищ.

Використання феноменологічного підходу в соціології призвело до створення феноменологічної соціології, напряму сучасної соціології, що «розглядає суспільство як феномен, постійно створюваний і відтворюваний у взаємодії індивідів». Основоположником феноменологічної соціології вважають Альфреда Шюца (1898–1959), який застосував принципи феноменологічного аналізу до соціальних явищ та розробляв методи «досліджень умов прийняття соціального світу як реального»[8].

Розробка концепції життєвого світу А. Шюца вплинула на розвиток методології соціального пізнання в першій половині XX ст., а також зумовила фундаментальні зміни у феноменології. Як зазначає В. Кебуладзе, у А. Шюца «феноменологія постає як методологія соціального пізнання, яка здатна подолати труднощі дослідження соціальної реальності, пов'язані з її позитивістським тлумаченням»[9].

А. Шюц та його феноменологічне вчення про соціальну реальність зосереджується на дослідженні «смислових структур, в яких відбувається наш повсякденний досвід, в яких цей досвід конституюється, які зумовлюють наші дії та взаємодії і які, зрештою, і являють собою той світ, у якому ми живемо»[10].

С. Щербак, підкреслюючи значення концепції життєвого світу А. Шюца та феноменологічної соціології загалом, пише, що «вона пропонує інше розуміння соціальної реальності – як інтерсуб'єктивно конституйованої, і в цьому відношенні вона знаходиться на іншому теоретичному рівні, ніж кількісна соціологія»[11].

Хоча концепцію життєвого світу А. Шюца використовують соціологи та філософи, вона може також розглядатися як оригінальна методологія гуманітаристики загалом. В тому числі і в українознавстві.

Фактажеве українознавство, яке досліджує різноманітні події, інституції, постаті видатних українських діячів, провокує поділ цілісного на частини. Інтегративне українознавство, зосереджуючись на аналізі цілісного феномену, досліджує вияви українськості у цих фактах.

Використання феноменологічного підходу в українознавстві може бути корисним не лише для теоретичних розробок цієї достатньо молодої галузі наукового пізнання, але й для практичного застосування, для розробки методології українознавчих досліджень.

Феноменологічний підхід ознаменував собою суттєвий поворот у суспільних науках. Відбувся перегляд гіпотез кількісної соціології з її тенденцією сприймати соціальний світ як об'єктивний, незалежно існуючий, подібний до природничих явищ. «Акцент на інтерсуб'єктивності вводить у гру інший спосіб розгляду соціального світу – інші люди розглядаються не лише і не стільки як внутрішньо-світові об'єкти, скільки як суб'єкти взаємодії, які мають у досвіді той самий світ, що і сам соціолог». А. Шюц прагнув розробити вчення про людське суспільство, яке «вирішило б внутрішні утруднення соціології, пов'язані з тим, що соціальна реальність висхідним чином є смисловою реальністю, на відміну від природи». При цьому поняття «соціальної реальності» включає в себе не середовище соціальних інститутів, але «саме світ людського життя. Дійсність, про яку веде мову Шюц, – це донаукова реальність повсякденного життя, в якій висхідним і найближчим чином живе і діє людина як у повсякденному життєвому світі. "Життєвий світ, що розуміється у своїй тотальності як природний і соціальний світ, є як арена, так і мета моїх і наших взаємних дій"… Можна сказати, що життєвий світ є наскрізь соціальний. Речі, простори,

відстані, часи є в ньому, перш за все, не абстрактно-математичними або фізичними величинами (такими вони є для нас через нашу освіту), але соціально опосередкованими структурами життєвого світу… Так, предметність повсякчасно відсилає до інших людей, вона є результат, предмет і засіб повсякденної практичної діяльності інших і тим самим несе у собі прошарок значень або властивостей, які не можна вивести з її фізичної структури. Особистий час життя – це "час життя" серед інших людей. Співприсутність різних поколінь, традиція створюють історичну перспективу, яка трансцендує час життя окремої людини та "її час" взагалі. Трансценденція світового часу також дає про себе знати у трансцендентності народження і смерті особи – ані те, ані інше не належить до часу життя, не дається у досвіді, не переживається. Людина знаходить себе завжди як фактичну ситуацію у світі, в якій і з якою їй доводиться мати справу. Простір і просторові відношення і відстані структуруються, виходячи з перспективи тілесного "тут", і так само несуть на собі соціальне навантаження»[12].

Як наголошує С. Щербак, А. Шюц «концептуалізує соціальне в термінах смислу», але для А. Шюца найважливішим є не схоплювання смислу (як у Гуссерля), а витлумачення, тобто типізація, що має соціальне походження. Соціально об'єктивовані результати досвіду і витлумачень, здійснені іншими. Тобто, «життєвий світ є світом культури»[13].

В. Кебуладзе, перекладач книги А. Шюца та Т. Лукмана «Структури життєсвіту», пише: «Сам Гусерль ознайомився з текстом першої книги Альфреда Шюца "Смислова побудова соціального світу". Засновник феноменологічної філософії високо оцінив цю спробу застосувати феноменологічну методологію для розв'язання проблем соціологічного дослідження»[14].

А. Шюц основною проблемою соціологічного аналізу вважає проблему суб'єктивного смислу соціальної дії, адже «саме осмисленість соціальної реальності як предметної сфери дослідження соціальних наук відрізняє її від природної реальності як предметної сфери дослідження наук природничих». При цьому феноменологія Е. Гуссерля виступає як вчення про інтенціональність свідомості, «тобто про спрямованість актів свідомості на свої змісти й конституювання в цих актах смислів», як вчення про внутрішній час свідомості, яке робить можливим «феноменологічний аналіз структури соціальної дії», як «концепція інтерсуб'єктивності, яка слугує матрицею для розгляду соціальності як специфічної предметної сфери дослідження соціальних наук»[15].

«Сам Шюц називає свою концепцію конститутивною феноменологією природної настанови. Соціальність, яка є емпіричним проявом інтерсуб'єктивності, з одного боку є універсальною предметною сферою всіх соціальних наук, з іншого – ставить перед феноменологом нові завдання і модифікує вихідні феноменологічні позиції щодо інтерсуб'єктивності людського досвіду. Таку тенденцію від трансцендентальної феноменології до феноменологічного аналізу повсякденного досвіду можна помітити вже в самого Гусерля. Про це свідчить, зокрема, центральне поняття його останньої (незавершеної) книги "Криза європейських наук і тансцедентальна феноменологія", а саме поняття "життєсвіт" (Lebenswelt). У цій праці Гусерль розпочинає спробу дослідити на засадах трансцендентальної феноменології реальний життєсвіт людини і безперечно входить в сферу історичного, культурологічного та соціального пізнання. Це означає, що він не відмовляється від трансценденталізму, але водночас звертає дослідницьку увагу на емпіричний світ історії, культури та соціуму. З огляду на цю інтелектуальну передісторію назва праці Шюца та Лукмана "Структури життєсвіту" звучить як відповідь учнів на запитання вчителя. Ця книга покликана доказати, як феноменологічними засобами можна описувати та тлумачити повсякденний соціальний життє- світ людського досвіду, хоча Шюц і Лукман вже відходять від транцеденталістського варіанту феноменології, який практикує Гусерль» – вважає В. Кебуладзе[16].

Проблема предметної області соціальних наук розглядається як дилема: чи досліджується відношення індивіда до суспільного цілого, чи аналізується наперед даність соціального у досвіді як самостійної донаукової реальності. «Як розуміти суспільство – чи є суспільне ціле наперед даним буттю індивіда, так що останній є лише тому, що він є частина цілого, або ж навпаки, те, що ми називаємо суспільним цілим, являється результатом об'єднання і домовленості індивідів і тому не має самостійного онтологічного статусу»[17] – зазначає С. Щербак.

Однією з актуальних українознавчих проблем є визначення поняття «українськості». Зазвичай, дослідник ще до початку аналізу уже має уявлення щодо наявності чи відсутності цієї якості у досліджуваного. На цьому аналіз в більшості випадків і закінчується. Щоб подолати цю проблему, варто переорієнтувати аналіз на дослідження позицій, схему інтерпретації образів, які несе в собі дослідник. Таким чином будуть розділені точки зору на предмет дослідження, а не сам предмет дослідження.

Стосовно іншої проблеми, а саме, дослідження українського образу світу, ми замість дослідження історії України, чи етногенезу українців, тощо, можемо зосередитись на виявленні особливостей інтерпретації, тлумачення цих феноменів. Відповідно, будемо аналізувати дослідників та системи, в яких вони проводять свій аналіз. Це дозволить використовувати українознавчий метод цілісного, інтегративного аналізу. Проблема пізнання (українознавство як система галузевих знань) в такому разі заміщується проблемою інтерпретацій (українознавство виступає як цілісна, інтегративна система знань).

Українознавство, перебуваючи на етапі становлення, прагне передовсім визначитися зі сферою своїх досліджень, окреслити предмет свого дослідження та випрацювати методи, категоріальний апарат. Існування на сьогодні кількох бачень суті українознавства не є ознакою його кризи, за умови, якщо між цими напрямами буде відбуватись дискусія. Навпаки, саме така дискусія допоможе українознавству утвердитись в ролі галузі наукового пізнання.

[1]Кононенко П. П. Українознавство. – К., 1996. – С. 24. [2]Ісаєвич Я. Українознавство – україністика – українські студії: термінологія, обсяг, суспільний контекст // Покликання університету: Зб. наук. пр. / Відп. ред. О. Гомілко. – К., 2005. – С. 276. [3]Там само. – С. 276. [4]Крисаченко В. С., Мостяєв О. І. Україна: природа і люди – К., 2002. – С. 8, 10, 13–14. [5]Піскун В. Українознавство в системі вищої освіти України: проблеми, підходи, перспективи // Українознавство в системі вищої освіти. Зб. наук. пр. – К., 2001. – С. 11. [6]Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 667. [7]Там само. – С. 102. [8]Там само. – С. 667. [9]Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. – К., 2004. – С. 541. [10]Там само. – 540 с. [11]Щербак С. І. Образи соціального // Людина в лабіринті перспектив / А. В. Толстоухов, О. Є. Перова, О. М. Рубанець та ін. – К., 2004. – С. 80. [12]Там само. – С. 80–83. [13]Там само. – С. 85. [14]Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. – К., 2004. – С. 541. [15]Там само. – С. 542–543. [16]Там само. – С. 544. [17]Щербак С. І. Образи соціального // Людина в лабіринті перспектив / А. В. Толстоухов, О. Є. Перова, О. М. Рубанець та ін. – К., 2004. – С 73.