

Дрогобицький державний педагогічний університет
імені Івана Франка

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Патин Іван Ярославович

ДИСЕРТАЦІЯ
**ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ МЕТОД**

УДК 141.32:141.33:128(043.5)

033 Філософія
03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне
джерело.

_____ І. Патин

Науковий керівник

Лімонченко Віра
Володимирівна, доктор філософських наук, професор

Дрогобич – 2026

АНОТАЦІЯ

Патин І.Я. Феноменологічна герменевтика як антропологічний метод — Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія 03 Гуманітарні науки. Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, Дрогобич, 2026.

Дисертаційне дослідження присвячене аналізу феноменологічної герменевтики як антропологічного методу у сучасному філософському та гуманітарному дискурсі. У центрі уваги стоїть інтеграція феноменологічного та герменевтичного підходів для глибшого розуміння людського досвіду, його структури, історичності та смислової насиченості. Перший блок дослідження розкриває значення феноменології як методології повернення до «самих речей», що дає змогу відстежити конституцію світу у свідомості суб'єкта, а також досліджує трансформацію цього підходу через праці Гуссерля та його учнів, зокрема Гайдеггера і Гадамера. Водночас розглядається роль герменевтики як способу розуміння смислових структур у культурі та історії, що дозволяє поєднати опис досвіду з його тлумаченням, створюючи методологічну платформу для аналізу людської свідомості, екзистенційних практик і міжсуб'єктивного взаєморозуміння. У першому розділі дисертації автор зосереджується на формуванні концепту інтеграції феноменології та герменевтики, показуючи їхні спільні та відмінні методологічні основи. Феноменологія, заснована Едмундом Гуссерлем, пропонує радикальний зсув у способі осмислення світу: вона переносить фокус із зовнішньої об'єктивної реальності на досвід свідомого суб'єкта, де світ постає як смислово впорядкована даність. Методологічною основою феноменології є феноменологічна редукція, що дозволяє очистити досвід від зовнішніх упереджень та досягти ейдетичних істин. Такий підхід радикально

переосмислює традиційне уявлення про пізнання, ставлячи в центр досвід «життєвого світу», де буття світу та його розуміння стають невіддільними.

У цьому контексті феноменологія постає не лише як окрема філософська школа, а як радикальна переорієнтація самого способу мислення про людину і світ. Вона вводить принципову вимогу зупинити наївні онтологічні припущення та звернутися до того, як смисл світу відкривається у досвіді суб'єкта. Така установка означає відмову від пояснювальних схем, що редукують досвід до зовнішніх причин, і натомість акцентує описову роботу з явленнями як таким. Саме тут закладається можливість переходу від чисто гносеологічного аналізу до антропологічного виміру, в якому людина розглядається не як об'єкт серед інших, а як носій смислотворчої відкритості до світу. Порівняння феноменології та герменевтики виявляє їхню методологічну спорідненість і відмінності. Феноменологія концентрується на описі структури свідомості, актах інтенційності та безпосередньому досвіді, тоді як герменевтика акцентує історичність, мовну обумовленість і діалогічність розуміння. Синтез цих підходів дозволяє формувати методологічну стратегію, яка поєднує точність феноменологічного аналізу із глибиною герменевтичного інтерпретативного процесу. Така інтеграція відкриває нові горизонти у гуманітарних дослідженнях, дозволяючи осмислити людину як сутність, що конститується у взаємодії із світом, культурою та мовою.

Водночас радикальна переорієнтація мислення, здійснена феноменологією, неминуче виявляє власні внутрішні обмеження. Опис досвіду, яким би ретельним і дисциплінованим він не був, ніколи не відбувається у «чистому» просторі без передумов. Будь-яке явлення відкривається не в абстрактній свідомості, а в горизонті мови, історії, культури та вже набутих способів розуміння. Те, що феноменологія прагне схопити як безпосередню даність, завжди вже несе на собі сліди попередніх смислових нашарувань, які не можна просто усунути актом методологічної волі. Саме тому ідея абсолютно нейтрального, позаісторичного опису досвіду виявляється радше регулятивним ідеалом, аніж реально досяжним станом пізнання.

Ця обставина не заперечує феноменологічний метод, але висвітлює його межі. Досвід не лише «дається», він завжди інтерпретується – навіть тоді, коли суб'єкт цього не усвідомлює. Акти сприйняття, пам'яті, очікування чи уявлення структуровані мовними схемами, культурними кодами та історичними формами життя, в яких людина вже перебуває. Тому феномен не є просто «річчю», що постає перед свідомістю, а подією смислу, яка розгортається у полі значень. Усвідомлення цього зсуву змінює сам статус опису: він перестає бути остаточним фіксуванням явлення і набуває характеру першого кроку в ширшому процесі осмислення.

Саме тут постає необхідність інтерпретативного виміру. Феноменологічний опис, зосереджений на структурі досвіду, потребує доповнення тим підходом, який дозволяє врахувати історичність і мовну зумовленість смислу. Адже те, що переживається як «моє», водночас формується традиціями, символічними формами та колективними способами бачення світу. Людський досвід є завжди співбуттям із цими смисловими структурами, і тому його розуміння неможливе без звернення до тлумачення. Інтерпретація в цьому контексті не є довільним накладанням значень на феномен, а способом виявлення тих смислових зв'язків, які вже працюють у самому досвіді. Таким чином, стає очевидним, що доступ до людини як до смислотворчої істоти не може обмежуватися лише описом актів свідомості. Людина постає не просто як носій переживань, а як істота, що живе у світі значень і постійно співвідносить себе з ними. Її досвід завжди спрямований за межі безпосереднього «тепер» – у минуле традиції, у майбутнє очікувань, у мовний простір, де смисл набуває форми. Саме тому феноменологічна установка, зосереджена на поверненні до досвіду, логічно веде до питання про умови його розуміння.

У цьому сенсі поєднання опису та тлумачення набуває особливої наочності в досвіді мистецтва, де смисл не подається як готовий зміст, а розкривається в процесі сприйняття й інтерпретації. Художній твір не може бути вичерпаний ані через фіксацію його формальних ознак, ані через

однозначне пояснення; він живе в горизонті зустрічі з тим, хто його сприймає. Саме в мистецтві стає очевидним, що розуміння є подією, а не результатом, і що смисл виникає у взаємодії між даністю образу, історичним контекстом і досвідом інтерпретатора. Такий досвід демонструє, як феноменальна присутність і герменевтична робота не протистоять одна одній, а взаємно передбачаються, утворюючи єдиний простір смислотворення.

Ця логіка художнього досвіду виявляється принципово важливою для переходу до осмислення освітньої реальності. Освіта, подібно до мистецтва, не зводиться до передавання готових знань чи механічного засвоєння змістів. Вона є простором, у якому смисли відкриваються через зустріч, діалог і інтерпретацію. Навчальний процес постає не як лінійний рух від незнання до знання, а як подія розуміння, в якій суб'єкт поступово входить у культурні та смислові горизонти, що його перевищують. Саме тому мистецтво тут виконує роль своєрідного медіатора: воно показує модель такого досвіду, де навчання відбувається не через примус чи алгоритм, а через залучення до живої тканини значень.

У цій перспективі освіта постає як особлива форма культурної практики, що вимагає не лише методичної чіткості, а й герменевтичної чутливості. Подібно до інтерпретації художнього твору, освітній процес передбачає відкритість до багатозначності, здатність витримувати напругу між даністю матеріалу і свободою його осмислення. Такий підхід дозволяє розглядати освіту не як зовнішнє формування суб'єкта, а як внутрішній процес саморозкриття, в якому людина навчається не лише знанням, а способу розуміти світ і себе в ньому. Саме на цій основі стає можливим перехід від теоретичного аналізу досвіду до практичного виміру освітньої діяльності, де феноменологічно-герменевтична логіка набуває конкретної екзистенційної та культурної ваги.

Ключові слова: феноменологія, філософська герменевтика, інтерпретація, методологія, філософська антропологія, діалектика, ідентичність, свідомість,

досвід, спілкування, освіта, екзистенційний вимір, мистецтво, антропологічні ідеї, особистість, емоційний інтелект.

ABSTRACT

Patyn I.Ya. Phenomenological hermeneutics as an anthropological method.

— A qualification research paper as a manuscript.

Dissertation for the Doctor of Philosophy degree in specialty 033 Philosophy 03 Humanities. Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Drohobych, 2025

The dissertation research is devoted to the analysis of phenomenological hermeneutics as an anthropological method within contemporary philosophical and humanitarian discourse. Central to the study is the integration of phenomenological and hermeneutical approaches in order to achieve a deeper understanding of human experience, its structure, historicity, and semantic richness. The first section of the research reveals the significance of phenomenology as a methodology of returning to “the things themselves,” which makes it possible to trace the constitution of the world in the consciousness of the subject, while also examining the transformation of this approach through the works of Husserl and his followers, particularly Heidegger and Gadamer. At the same time, the role of hermeneutics is considered as a mode of understanding the semantic structures of culture and history, which allows the description of experience to be combined with its interpretation, thereby creating a methodological platform for the analysis of human consciousness, existential practices, and intersubjective understanding.

In the first chapter of the dissertation, the author focuses on the formation of the concept of integrating phenomenology and hermeneutics, demonstrating their commonalities and methodological differences. Phenomenology, founded by Edmund Husserl, proposes a radical shift in the way the world is conceived: it transfers the

focus from external objective reality to the experience of the conscious subject, where the world appears as a meaningfully ordered givenness. The methodological foundation of phenomenology is phenomenological reduction, which enables the purification of experience from external prejudices and the attainment of eidetic truths. This approach radically rethinks the traditional notion of cognition, placing at its center the experience of the “lifeworld,” where the being of the world and its understanding become inseparable.

In this context, phenomenology emerges not merely as a distinct philosophical school but as a radical reorientation of the very mode of thinking about human beings and the world. It introduces the fundamental requirement to suspend naïve ontological assumptions and to turn toward the way in which the meaning of the world is disclosed in the subject’s experience. Such an orientation entails a rejection of explanatory schemes that reduce experience to external causes, and instead emphasizes descriptive work with the phenomenon as such. Here lies the possibility of transition from purely epistemological analysis to the anthropological dimension, in which the human being is considered not as an object among others but as a bearer of meaning-creating openness to the world.

The comparison of phenomenology and hermeneutics reveals both their methodological kinship and their differences. Phenomenology concentrates on the description of the structure of consciousness, acts of intentionality, and immediate experience, whereas hermeneutics emphasizes historicity, linguistic conditioning, and the dialogical nature of understanding. The synthesis of these approaches makes it possible to form a methodological strategy that combines the precision of phenomenological analysis with the depth of hermeneutical interpretation. Such integration opens new horizons in the humanities, allowing the human being to be conceived as an entity constituted in interaction with the world, culture, and language.

At the same time, the radical reorientation of thought accomplished by phenomenology inevitably reveals its internal limitations. Description of experience, however meticulous and disciplined, never occurs in a “pure” space devoid of

presuppositions. Any phenomenon discloses itself not in abstract consciousness but within the horizon of language, history, culture, and already acquired modes of understanding. What phenomenology seeks to grasp as immediate givenness always bears traces of prior semantic layers, which cannot simply be eliminated by an act of methodological will. Hence, the idea of an absolutely neutral, ahistorical description of experience proves to be more of a regulative ideal than an attainable state of knowledge.

This circumstance does not negate the phenomenological method but highlights its boundaries. Experience is not merely “given”; it is always interpreted—even when the subject is unaware of it. Acts of perception, memory, expectation, or imagination are structured by linguistic schemes, cultural codes, and historical forms of life in which the human being already participates. Therefore, the phenomenon is not simply a “thing” that appears before consciousness but an event of meaning unfolding within a field of significations. Awareness of this shift alters the very status of description: it ceases to be a definitive fixation of appearance and becomes the first step in a broader process of understanding.

Here arises the necessity of the interpretative dimension. Phenomenological description, focused on the structure of experience, requires supplementation by an approach that accounts for the historicity and linguistic conditioning of meaning. For what is experienced as “mine” is simultaneously shaped by traditions, symbolic forms, and collective ways of seeing the world. Human experience is always co-being with these semantic structures, and thus its understanding is impossible without recourse to interpretation. Interpretation in this context is not an arbitrary imposition of meanings upon the phenomenon but a way of uncovering the semantic connections already operative within experience itself. It thus becomes evident that access to the human being as a meaning-creating entity cannot be limited to the description of acts of consciousness. The human being appears not merely as a bearer of experiences but as one who lives within a world of meanings and constantly relates to them. Experience is always directed beyond the immediate “now”—into the past of tradition, into the future of expectations, into the linguistic space where meaning

takes form. For this reason, the phenomenological orientation toward returning to experience logically leads to the question of the conditions of its understanding.

In this sense, the combination of description and interpretation acquires particular clarity in the experience of art, where meaning is not presented as ready-made content but unfolds in the process of perception and interpretation. A work of art cannot be exhausted either by fixing its formal features or by a univocal explanation; it lives within the horizon of encounter with the perceiver. In art it becomes evident that understanding is an event rather than a result, and that meaning arises in the interaction between the givenness of the image, the historical context, and the interpreter's experience. Such experience demonstrates how phenomenal presence and hermeneutical work do not oppose one another but mutually presuppose each other, forming a unified space of meaning-creation.

This logic of artistic experience proves to be fundamentally important for the transition to the comprehension of educational reality. Education, like art, cannot be reduced to the transmission of ready-made knowledge or the mechanical assimilation of content. It is a space in which meanings are disclosed through encounter, dialogue, and interpretation. The learning process appears not as a linear movement from ignorance to knowledge but as an event of understanding, in which the subject gradually enters cultural and semantic horizons that transcend him or her. Art here functions as a kind of mediator: it presents a model of such experience, where learning occurs not through coercion or algorithm but through engagement with the living fabric of meanings.

From this perspective, education emerges as a special form of cultural practice that requires not only methodological clarity but also hermeneutical sensitivity. Similar to the interpretation of a work of art, the educational process presupposes openness to polysemy, the ability to sustain the tension between the givenness of material and the freedom of its comprehension. Such an approach allows education to be considered not an external formation of the subject but as an internal process of self-disclosure, in which the human being learns not only knowledge but also the very mode of understanding the world and oneself within it. On this basis, the

transition from theoretical analysis of experience to the practical dimension of educational activity becomes possible, where phenomenological-hermeneutical logic acquires concrete existential and cultural significance.

Keywords: phenomenology, philosophical hermeneutics, interpretation, methodology, dialectics, consciousness, identity, experience, communication, education, existential dimension, anthropological ideas, personality, art, emotional intelligence.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статті в наукових фахових виданнях України

1. Патин І.Я. Співвідношення між поняттями розуміння, інтерпретація, пояснення. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2023. № 47. С. 130-144.
2. Патин І. Досвід у філософії: від метафізичних основ до феноменологічної герменевтики. *Актуальні питання філософії та соціології*. 2025. № 52. С. 116-122.
3. Патин І. Герменевтика як подія сенсу: між мовою, буттям та історією. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Філософія»*. 2025. №28. С. 5-62.

Опубліковані праці, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації

4. Патин І.Я. Естетичний досвід як шлях до ідентичності. *Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності : зб. тез доп. XIII наук. конф. з нагоди Всесвіт. Дня Філософії (UNESCO), 22–23 листоп. 2024 р. / М-во освіти і науки України, Укр. держ. ун-т науки і технологій, каф. Філософії та українознавства, КЗВО «Дніпров. акад. музики» ДОР, Ін-т світ. культури, КЗВО «Дніпров. акад. неперерв. освіти» ДОР, кафедра Філософії. Дніпро: УДУНТ, 2024. С. 241-243.*
5. Патин І.Я. Поетичний твір як подія істини. *Філософія в сучасному світі: Матеріали V Міжнародної науковопрактичної конференції, 22–24 листопада 2024 р. / Ред. кол. О.О. Дольська, Я. В. Тарароєв, А. В. Кіпенський, [та ін.]. Харків, 2024. С. 112-113.*
6. Патин Іван. Совість – як допуск до абсолюту. Гуманізм. Людина. Совість. : матеріали XXXII-х Міжнародних людинознавчих філософських читань /

редкол.: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, М. С. Галушак ; ДДПУ ім. І. Франка, Кафедра філософії, соціології та політології імені проф. Валерія Скотного. Дрогобич, 2025. Кн. 2. С. 57-59. URL: <http://ir.dspu.edu.ua/jspui/handle/123456789/8237>

7. Патин І. Освіта як феноменологічний простір самості: від Гусерля до сучасних гуманітарних практик. *Філософія в сучасному світі : Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, 21–23 листопада 2025 р. / Ред. кол. О.О. Дольська, Я. В. Тарароєв, А. В. Кіпенський, [та ін.]*. Харків, 2025. С.119-122.

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ	2
ЗМІСТ.....	13
ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1. ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУ ІНТЕГРАЦІЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИКИ: ОГЛЯД ІДЕЙ ТА ДОСЛІДНИЦЬКИХ УСТАНОВОК.....	25
1.1. Значення феноменології як методу повернення до «самих речей» у сучасній філософії.....	25
1.2. Роль герменевтики у формуванні смислових структур: історичний та культурний контекст.....	44
1.3. Спільність і відмінність між феноменологією та герменевтикою: синтез методологічних підходів	63
Висновки до першого розділу.....	80
РОЗДІЛ 2. ІНТЕГРАЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИКИ У РОЗУМІННІ ЛЮДСЬКОГО ДОСВІДУ.....	84
2.1. Феноменологічне повернення до досвіду: від опису до розуміння..	84
2.2. Концепт «життєсвіту» як ключ до інтеграції феноменології та герменевтики.....	104
2.3. Культурні наративи як інструмент герменевтичного осмислення досвіду.....	121
Висновки до другого розділу.....	138
РОЗДІЛ 3. МИСТЕЦТВО ЯК ПРОСТІР ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО РОЗКРИТТЯ: ІНТЕГРАЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИКИ.....	141

3.1. Мистецтво і істина буття: від Гайдеггера до герменевтичної антропології.....	141
3.2. Виклики сучасності: інтеграція феноменології та герменевтики у розв'язання екзистенційних проблем.....	163
Висновки до третього розділу.....	178
РОЗДІЛ 4. ОСВІТА ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ.....	183
4.1. Особистість та антропологічні ідеї в освітньому процесі.....	183
4.2. Емоційний інтелект і екзистенційний вимір освіти.....	204
Висновки до четвертого розділу:.....	221
ВИСНОВКИ.....	224
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	230

ВСТУП

Актуальність дослідження. Актуальність даного дисертаційного дослідження зумовлена необхідністю переосмислення методологічних засад сучасного гуманітарного знання в умовах глибокої кризи об'єктивістських і редукціоністських підходів до розуміння людини. Упродовж тривалого часу домінування натуралістичних і позитивістських моделей пізнання сприяло витісненню антропологічного виміру з поля наукового аналізу, зводячи людський досвід до сукупності зовнішніх фактів, функцій або поведінкових реакцій. Унаслідок цього питання смислу, історичності, екзистенційної залученості та мовної опосередкованості людського буття опинилися на маргінесі наукового дискурсу.

У цьому контексті феноменологічна герменевтика постає як принципово інший тип методологічного мислення, зорієнтований не на пояснення людини ззовні, а на розуміння її буття зсередини досвіду. Інтеграція феноменології та герменевтики дозволяє розглядати людину не як об'єкт дослідження, а як історично й мовно вкорінену присутність у світі, для якої смисл не конструюється довільно, а відкривається у процесі переживання, інтерпретації та саморозуміння. Саме тому феноменологічна герменевтика набуває значення антропологічного методу, здатного схопити цілісність людського досвіду у його екзистенційному, культурному та символічному вимірах.

Актуальність звернення до феноменологічної герменевтики посилюється тим, що вона долає штучне протиставлення суб'єктивного й об'єктивного, пізнання і буття, методу і досвіду. На відміну від класичних методологій гуманітарних наук, які прагнули до нейтральної дистанції щодо предмета дослідження, феноменологічна герменевтика виходить із принципової

залученості дослідника до горизонту смислу. Розуміння тут постає не як технічна процедура, а як онтологічна подія, у якій людина відкриває не лише світ, але й саму себе.

Особливої ваги феноменологічна герменевтика набуває у сучасних міждисциплінарних дослідженнях, де зростає усвідомлення обмеженості суто емпіричних або формалізованих моделей пояснення людського досвіду. Її методологічний потенціал виявляється у філософській антропології, психології, психіатрії, естетиці, культурології, екологічному мисленні та когнітивних науках, де постає потреба осмислення досвіду як живої, смислово насиченої цілісності. Саме феноменологічна герменевтика дозволяє зберегти напругу між універсальністю смислу і його історичною конкретністю, між індивідуальним переживанням і культурною традицією.

Таким чином, актуальність даного дослідження полягає у філософському обґрунтуванні феноменологічної герменевтики як антропологічного методу, що відкриває нові можливості для розуміння людського буття в умовах сучасної гуманітарної ситуації. Звернення до цього методу є не лише теоретично виправданим, але й методологічно необхідним кроком для відновлення смислової повноти гуманітарного знання та подолання редукції людини до об'єкта наукового пояснення. Проблематика, пов'язана з осмисленням феноменологічно-герменевтичних засад людського досвіду та їх антропологічного значення, має тривалу історію філософського осмислення й представлена у працях мислителів від античності до сучасних постмодерністських і прикладних гуманітарних підходів. Аналіз наявних досліджень дозволяє виокремити кілька концептуальних рівнів розробки проблеми, що безпосередньо корелюють зі структурою даної дисертаційної роботи.

Ступінь науково-теоретичної розробки проблеми.

Перший етап теоретичного осмислення проблеми пов'язаний з філософсько-антропологічною проблематикою, у межах якої формується вихідне розуміння людини як істоти, що постає і розвивається через залученість

до впорядкованого світу смислів, що розкрито такими мислителями як Е. Гусерль [46; 47; 48; 49; 208], М. Гайдегер [36; 37; 38; 39; 40; 41; 199; 200; 201; 202], Г.-Г.Гадамер [50; 51; 52; 53; 189; 190; 191; 192], П. Рікер [142; 143; 144; 145; 229; 230; 231]. Важливим методологічним орієнтиром такої аналітики людського буття стверджується неприймання суб'єкт-об'єктної антропологічної парадигми, що стало підґрунтям для такого розуміння людини, у якому подолано розрив емпіричних і трансцендентальних підходів, що виразно представлено А.Баумейстером [8], А. Богачовим [14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24], В. Возняком [31; 32; 33; 34], А. Дахнієм [60; 61; 62; 63], О. Дольською [66; 67; 68; 69; 70], М. Култаєвою [102; 103; 104; 105; 106, 107], М. Ліпіним [112; 113; 114; 115; 116], М. Мінаковим [124; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131]. З часів античності навчання, мислення і мистецтво розглядаються як форми входження людини у сферу логосу, тобто у простір розумно впорядкованого буття, що визначає як пізнавальний, так і етичний виміри людського існування. У цьому контексті становлення людини мислиться не як зовнішнє засвоєння знань, а як внутрішнє формування здатності орієнтуватися у смислових структурах світу через досвід, розуміння і практичну участь. Тим самим фіксується принципова єдність пізнання, життєвого досвіду та процесу набуття людської цілісності.

Другий рівень теоретичної розробки проблеми пов'язаний із феноменологічними та герменевтичними концепціями ХХ століття, у межах яких відбувається радикальне переосмислення природи пізнання, розуміння та людського досвіду, що здійснено як у українській філософії (А. Богачов [16; 17], Є. Бистрицький [13], В. Кебуладзе [89; 91; 92], М. Мінаков [124; 125; 127; 128; 129; 130]), так і у світовій (Ш. Галахер [193]; Ч. Енгелланд [186]; К. Роззоні [234]). Центральним стає питання не про об'єктивне знання як таке, а про ті умови, у яких світ взагалі постає як смислово даний людині. У феноменології Е. Гуссерля пізнання розглядається як інтенціонально структурований досвід, у якому свідомість завжди спрямована на щось і тим самим відкриває світ як поле смислів. Аналітика поняття життєсвіту (Lebenswelt) має принципове значення

для даного дослідження, оскільки фіксує донауковий, пережитий світ повсякденного досвіду як первинний горизонт будь-якого розуміння [47; 48; 49]. Людське становлення у цьому контексті постає як поступове укорінення у смислових структурах життєсвіту, які не конструюються довільно, а відкриваються у досвіді. Філософія М. Гайдеггера [37; 199; 200; 201; 202] поглиблює феноменологічний підхід, трансформуючи його в герменевтику фактичності. Людина (Dasein) розуміється як істота, для якої буття завжди вже є питанням, а розуміння – не когнітивною операцією, а екзистенційною структурою буття-у-світі. Розуміння тут первинне щодо будь-якої рефлексії і здійснюється через практичну залученість, турботу та часовість. Таким чином, людське пізнання постає як спосіб існування, а не як зовнішнє споглядання світу. У герменевтиці Г.-Г. Гадамера [50; 51; 52; 53; 189; 190; 191; 192] ці інтуїції отримують подальший розвиток у напрямі історичності та мовної опосередкованості розуміння. Розуміння осмислюється як подія, що відбувається у горизонті традиції та мови, де суб'єкт ніколи не є нейтральним спостерігачем. Смысл не створюється довільно, а відкривається у діалозі, в якому минуле і сучасне вступають у взаємодію. Для даного дослідження це означає, що людське становлення мислиться як процес постійного входження у смислові горизонти, які передують індивідуальному досвіду і водночас ним трансформуються. Вагомим є також внесок П. Рікера [142; 143; 144; 145; 229; 230; 231], який поєднує феноменологію та герменевтику через аналіз мови, символу й наративу. Людське саморозуміння, за Рікером, здійснюється опосередковано – через тексти, розповіді та символічні структури, у яких досвід набуває смислової форми. Це дозволяє розглядати інтерпретацію не як вторинний акт, а як фундаментальний спосіб антропологічного самостановлення.

Таким чином, аналіз науково-теоретичних джерел засвідчує, що проблема феноменологічно-герменевтичного осмислення людського досвіду розроблялася у різних філософських і прикладних контекстах, проте потребує цілісного антропологічного узагальнення. Саме ця обставина зумовлює необхідність

подальшого дослідження феноменологічної герменевтики як антропологічного методу, що й визначає концептуальну спрямованість даної дисертаційної роботи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане відповідно до профілю наукових досліджень кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка в межах комплексної наукової теми «Багатоманітність філософських дискурсів сучасності» та затверджене вченою радою університету (протокол № 3 від 13.10.2021 р.).

Об'єкт дослідження – людське буття в його смислово-антропологічному вимірі.

Предмет дослідження – феноменологічно-герменевтичні структури конституції смислу людського буття.

Мета і завдання дослідження. Мета дослідження полягає у філософсько-антропологічному осмисленні феноменологічної герменевтики як методу аналізу процесів конституції смислового простору людського буття, що виявляються, зокрема, в освітньому контексті.

Досягнення поставленої мети зумовило постановку та виконання таких дослідницьких завдань:

- розкрити проблематику конституції людського буття у феноменологічно-герменевтичній перспективі;
- розглянути співвідношення між поняттями «інтерпретація» та «розуміння» у контексті антропології;
- виявити взаємозв'язок когнітивних, емоційних і культурних вимірів людського досвіду;
- виокремити антропологічний вимір феноменологічної герменевтики;
- показати значущість герменевтичного розуміння для аналізу процесів саморефлексії та формування ідентичності;
- проаналізувати роль тілесно-емоційної присутності у процесах формування смислу;

- уточнити можливості застосування феноменологічної герменевтики як антропологічного методу в аналізі конкретних гуманітарних практик;
- обернути зміст дослідження у напрямку вдосконалення сучасної освіти;
- дослідити освітню взаємодію як феноменальний простір виявлення інтерсуб'єктивних структур досвіду.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Методологічну основу дисертаційного дослідження становить феноменологічна герменевтика як антропологічний метод осмислення людського буття, досвіду та смислу. Дослідження спирається на інтеграцію феноменологічного підходу та герменевтичної традиції, що дозволяє аналізувати людину як істоту, занурену у мовно, історично й культурно зумовлений смисловий горизонт. У межах даного підходу розуміння постає не як формальна пізнавальна процедура, а як онтологічна подія, в якій конститується людська присутність у світі.

Застосування феноменологічно-герменевтичного методу уможливлює аналіз освітньої взаємодії як конкретного простору виявлення антропологічних структур людського досвіду. Освіта в даному дослідженні розглядається не як самодостатній предмет педагогічної теорії, а як феноменальний контекст, у якому проявляються процеси формування смислу, суб'єктивності та інтерсуб'єктивності. Герменевтичний підхід дозволяє виявити приховані смислові виміри людської взаємодії, а також взаємозв'язок когнітивних, емоційних і тілесних аспектів досвіду.

У дослідженні використано принципи об'єктивності, системності, розвитку та історизму, принцип сходження від абстрактного до конкретного, єдності логічного та історичного, а також загальнодіалектичний принцип взаємозв'язку і взаємодії. Методологічний інструментарій включає методи аналізу, синтезу, порівняння, узагальнення, індукції та дедукції, історичний і порівняльно-історичний підходи, а також феноменологічний і герменевтичний аналіз.

Інформаційною основою роботи стали класичні та сучасні філософські праці з історії філософії, філософської антропології, феноменології та герменевтики.

У дослідженні використано матеріали статей фахових періодичних видань України, таких як «Актуальні проблеми філософії та соціології», «Філософська думка», «Sententiae», «Філософія освіти», «Магістеріум», «Практична філософія», «Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство», збірник наукових праць «Людинознавчі студії», та ін.; наукові вісники університетів: «Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія», «Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії» та ін. Також використано матеріали статей із зарубіжних фахових періодичних видань, серед яких «Journal of Philosophy of Education», «Studies in East European Thought», «European Journal of Philosophy».

В роботі над дисертацією залучено матеріали міжнародних науково-практичних конференцій кафедри філософії ДДПУ ім. Івана Франка та інших вищих навчальних закладів України.

Дослідження оперувало оприлюдненими результатами філософських, соціологічних, культурологічних, антропологічних та мистецьких досліджень академічних освітніх і наукових закладів, неакадемічних та позаакадемічних спільнот.

В дисертації розглядалися твори художньої літератури. Опрацьовано словники, енциклопедичні словники та довідкові видання України та інших країн.

Наукова новизна дослідження. Наукова новизна роботи полягає у філософсько-антропологічному обґрунтуванні феноменологічної герменевтики як методу аналізу людського досвіду та у виявленні смислового простору освітньої взаємодії як феноменального поля конституції суб'єктивності та інтерсуб'єктивності.

Новизна наукових результатів дисертаційного дослідження конкретизується у таких положеннях:

вперше:

- обґрунтовано філософську герменевтику як методологію філософської антропології, що дозволяє вивчати людську природу крізь призму взаємодії інтенційності та інтерпретації, враховуючи вплив історичного, культурного та мовного контекстів;
- розкрито діалектику поєднання феноменологічних концептів інтенційності та життєсвіту з герменевтичними принципами інтерпретації й історичності;
- досліджено інтеграційні можливості феноменології та герменевтики для розуміння досвіду і свідомості у контексті інтерпретативних процесів у мистецтві;
- виявлено методологічний принцип приховування/укриття у якості антропологічної ідеї, що становить онтологічну основу герменевтичного кола і обумовлює неможливість остаточної завершеної інтерпретації;
- запропоновано інтегровану модель феноменологічної герменевтики для удосконалення ситуації у сучасній системі освіти;

уточнено:

- взаємозв'язок феноменологічного принципу «повернення до самих речей» та герменевтики у процесі аналізу смислотворення у екзистенційному вимірі;
- концепти інтенційності та життєсвіту у якості антропологічних ідей;
- розуміння ролі історичного, культурного та мовного контекстів у становленні особистості;
- значущість герменевтичного розуміння для аналізу процесів саморефлексії та формування особистості;

набуло подальшого розвитку:

- розкриття проблематики емоційного інтелекту у контексті антропологічної спрямованості освіти;
- розуміння інтерпретаційних процесів як спілкування;

– виявлення філософсько-антропологічного потенціалу мистецтва як привілейованого простору екзистенційного розкриття людського буття, в якому інтеграція феноменології та герменевтики набуває своєї найбільшої смислової інтенсивності.

Теоретичне і практичне значення дослідження. Теоретичне значення дослідження полягає у поглибленні антропологічного потенціалу феноменологічної герменевтики та уточненні її методологічного статусу в гуманітарному знанні. Практичне значення результатів роботи полягає у можливості їх використання в освітній та філософській рефлексії гуманітарних практик, а також у викладанні філософських дисциплін.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження виконано одноосібно. Усі основні положення, результати та висновки, що виносяться на захист, отримані автором самостійно.

Апробація результатів. Основні положення дисертації були представлені на численних всеукраїнських та міжнародних конференціях, семінарах і наукових читаннях кафедри філософії ДДПУ ім. Івана Франка, зокрема: XXX Харківські міжнародні сковородинівські читання «Мандрівник трьома світами Григорій Сковорода: творчість Сковороди в контексті світової філософії. До 300-річчя з дня народження» (Харків, 9 жовтня 2022 р.). Тема виступу: «Проблема символу у філософії Г.С. Сковороди»; XXXII Міжнародні людинознавчі філософські читання «Гуманізм. Людина. Совість» (Дрогобич, 22-23 жовтня 2022 р.). Тема виступу: «Совість як допуск до Абсолюту»; Міжнародні людинознавчі філософські читання «Гуманізм. Людина. Честь» (Дрогобич, 4-5 листопада 2023 р.). Тема виступу: «Феномен честі на прикладі інтерпретацій у світовій культурі образу Дон-Кіхота»; Всеукраїнська (з міжнародною участю) наукова конференція «Філософія Імануїла Канта і сучасність» (до 300-річчя з дня народження філософа). (Дрогобич, 20-21 квітня 2024 року). Тема виступу: «Кант розчакловує етику»; Всеукраїнська (з міжнародною участю) наукова конференція «Філософія Людвіга Андреаса Фойєрбаха і сучасність» (до 220-річчя з дня народження філософа) (1804-1872).

(Дрогобич, 22 червня 2024 року). Тема виступу: «Антропологічний атеїзм як справжнє християнство»; Міжнародні людинознавчі філософські читання «Гуманізм. Людина. Інший» (Дрогобич, 12-13 жовтня 2024 р.). Тема виступу: «Нігілізм – це гуманізм»; V Міжнародна науково-практична конференція «Філософські читання, присвячені Всесвітньому Дню філософії та 140-річчю заснування Харківського політехнічного університету» (22-24 листопада 2024 р.). Тема виступу: «Поетичний твір як подія істини»; Всеукраїнська щорічна наукова конференція з нагоди Всесвітнього Дня Філософії (UNESCO) (22-23 листопада 2024 року Дніпро). Тема виступу: «Естетичний досвід як шлях до ідентичності»; Міжнародна науково-практична конференція Полілог культур: філологічна та культурологічна освіта в контексті сталого розвитку (24-25 квітня 2025 р. м. Чернігів). Тема виступу: «Полілог культур на прикладі фільму Джима Джармуша «Патерсон»; Міжнародні людинознавчі філософські читання «Гуманізм. Людина. Душа» (Дрогобич, 18-19 жовтня 2025 р.). Тема виступу: «Воскрешаючи автора: теологічно-герменевтична реабілітація наміру»; VI Міжнародна науково-практична конференція «Філософія в сучасному світі. Філософські читання, присвячені Всесвітньому Дню філософії» (21-23 листопада 2025 р. Харків). Тема виступу: «Освіта як феноменологічний простір самості: від Гусерля до сучасних гуманітарних практик».

Публікації. Матеріали дослідження оприлюднено в 7 наукових публікаціях, серед яких 3 статті у фахових виданнях України та 4 – у збірниках матеріалів конференцій.

Структура і обсяг дисертації. Дисертація складається з анотацій українською та англійською мовами, Вступу, 4 розділів з підрозділами, Висновків та списку джерел. Загальний обсяг – 215 сторінок основного тексту. Список джерел налічує 254 найменування. Структура дисертації обумовлена специфікою дослідження, логікою розкриття проблеми, метою та завданнями роботи.

РОЗДІЛ 1. ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУ ІНТЕГРАЦІЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИКИ: ОГЛЯД ІДЕЙ ТА ДОСЛІДНИЦЬКИХ УСТАНОВОК

1.1. Значення феноменології як методу повернення до «самих речей» у сучасній філософії

Проблема розуміння світу як цілісності постає одним із засадничих питань у філософії від античності до сучасності. Проте у XX столітті, з формуванням феноменології як новітньої філософської дисципліни, цей підхід зазнає принципової трансформації: замість пошуків об'єктивної сутності світу поза свідомістю, увага зміщується на аналіз того, як саме світ конститується в досвіді свідомого суб'єкта. Відтак феноменологія не лише підважує об'єктивістську онтологію, а й формулює нову методологічну установку: світ є даністю у свідомості, але ця даність не є довільною – вона структурована, впорядкована та підлягає строгому аналізу, що є наскрізною темою філософських пошуків Гусерля і винесена ним у назву – «Філософія як строга наука». Критика емпіризму і протистояння сцієнтичному натуралізму, виразно представлена працями Гусерля, актуальна і для сьогодення, на що звертає увагу В. Кебуладзе, вказуючи, що розбудову проекту феноменологічної філософії Гусерль розпочинає зі спроб подолання вад емпіризму [90, с. 121]. Проте це не усуває вимог строгості та концептуалізації, розробки понятійного та методологічного інструментарію, що він зазначає, посиляючись на Елізабет

Штрекер, яка підкреслює радикалізацію установок Декарта і Канта: Гусерль розробляє феноменологію як найстрогішу з-поміж усіх наук, «щоб феноменологія не лише запитувала в заведений філософський спосіб про передумови всіх інших наук, а й не оминала самокритичне запитування про власні підстави, а засоби для цього створювала із власного методологічного інвентаря» [87, с. 99]. Тобто феноменологія мала стати абсолютно строгою чи абсолютною наукою. Це приваблює увагу до феноменології самих різноманітних мислителів, внаслідок чого феноменологія розробляється не тільки як певний філософський напрямок, або школа, але працює як практика дослідження різноманітних сфер дійсності.

Упродовж тривалого часу гуманітарні науки прагнули набути ознак строгої науковості, подібної до природничих дисциплін. Їхній ідеал об'єктивності спонукав дослідників вилучати з аналізу все суб'єктивне, зокрема оцінні судження, питання сенсу, доцільності або розумності людської поведінки й культурних форм. Людина, за такої перспективи, зводиться до об'єкта, який слід спостерігати ззовні – мов би з позиції «чистого» дослідника, позбавленого упереджень, цінностей чи екзистенційної причетності. При тому, що специфічна відмінність людського буття тією чи іншою мірою усвідомлена, що засвідчено у самих ранніх історичних наративах, Гусерль фіксує установку, характерну для науково орієнтованої думки Нового часу: «Що ж до гуманітарних наук, які у своїх спеціальних і загальних галузях досліджують саме людину в її духовному бутті, а отже – в горизонті її історичності, то кажуть, знов, що їхня строга науковість вимагає від вченого ретельно вилучати всі оцінні судження, всі питання про розумність або нерозумність досліджуваного людства і витворів його культури» [48, с. 137]. Такий підхід, попри свою прагматичну доцільність у межах певних емпіричних методологій, виявився глибоко суперечливим: вилучаючи сенс, він позбавляв дослідження предмета, адже гуманітарне знання неможливе без участі, без розуміння зсередини, без відкритості до значення, яке явища мають для самих людей. Тож постала потреба у зсуві: від об'єктивістської дистанції –

до герменевтичної співпричетності, від аналізу «ззовні» – до проникнення в історичний, культурний і життєвий контекст, де наука і сама є частиною того, що досліджує. Гусерль наголошує: «Суто емпірична наука породжує суто емпіричну людину. Зміна суспільних цінностей була неминучою, надто ж після війни, і врешті-решт призвела, як відомо, до ворожих настроїв серед молодії генерації. Щодо наших життєвих потреб – цій науці немає чого сказати. Адже вона принципово відкидає ті питання, що для людини, покинутої напризволяще в наші злочасні часи доленосних змін, є найпекучішими: питання про розумність чи безглуздість самого людського існування. Хіба ці питання у своїй всеосяжності й доконечності для кожної людини не вимагають всебічного обміркування й розв'язання на розумних засадах?» [48, с. 137]. Це обумовило радикальну зміну філософських теорій і початок ХХ ст. означений продумуванням вчень, які розробляють можливості іншого ніж новоєвропейський дискурс свідомості.

Виклад феноменологічних новацій досить часто починають зі знаменитої тези «Назад до самих речей», яка звучить як гасло, відсилаючи до таких ранніх лозунгів, як «назад до витоків» (*ad fontes*) гуманістів Відродження або «назад до Канта» неокантіанців, але часто він розуміється спрощено, на що звертає увагу Г. Шпигельберг: «Заклик “*Zu den Sachen*” іноді був зрозумілий надто наївно як означає не що інше як “звернення до об'єктивної реальності зовнішнього світу”, протиставлене “суб'єктивній рефлексії”. Однак така інтерпретація суперечить пізній Гусерльовій концепції феноменології» [240, р. 109]. Розуміння цієї настанови на перший погляд суперечить тому, як Девід Смит розпочинає енциклопедичну статтю «Феноменологія», сам жанр якої передбачає академічну точність і зваженість – він говорить, що феноменологія є вивченням структур свідомості, які сприймаються від першої особи [237]. Ця суперечність зникає, коли розкривається новий дискурс свідомості, завдання якого об'єктивно дослідити природу свідомого досвіду, або як формулюється це В. Кебуладзе: здійснити «поступовий перехід від філософії свідомості до філософії досвіду» [91, с. 127], цьому переходу буде приділена увага у

другому підрозділі цього розділу. Далі він уточнює, що при цьому свідомість і досвід постають як комплементарні поняття і наводить інверсію словосполучення: «досвід свідомості – свідомість (або усвідомлення) досвіду» [91, с. 127], отже феноменологія настільки є філософією свідомості, наскільки свідомість є усвідомленням досвіду.

Це ламає концепцію свідомості як протиставленої світу замкненої внутрішності і розкриває її у світ, що дозволяє Гусерлю сформулювати фундаментальне для феноменології визначення світу як «сукупності об'єктів можливого досвіду та досвідного пізнання, об'єктів, які на основі реального досвіду пізнаються в правильному теоретичному мисленні» [208, р. 6]. Це визначення, на перший погляд, може видаватися аналітичним або гносеологічним, проте в контексті феноменології воно виконує онтологічну функцію: воно означає, що буття світу полягає не у зовнішній, незалежній від суб'єкта реальності, а у його можливості бути досвідченим та осмисленим у рамках певної свідомої установки. У цьому полягає принципова новизна феноменологічного підходу: світ не є фіксованою «річчю в собі», яку потрібно відкрити; навпаки, світ є *горизонтом можливого досвіду*, що відкривається у свідомості через послідовні акти інтенції, сприйняття, пам'яті, уявлення, судження. Таким чином, бути – означає бути даним у досвіді та мисленні.

Це веде до важливої методологічної вимоги: феноменологічне дослідження світу має починатися не з припущення про його об'єктивне існування, а з опису тих структур досвіду, у яких світ постає як смислова єдність. Звідси випливає й епістемологічний аспект означеної цитати: світ має бути не лише доступним для досвіду, але й осягненим у «правильному теоретичному мисленні», тобто мисленнєво рефлексованим з позиції радикального філософського сумніву, очищеного від упереджень буденного «натурального» світогляду. У працях Едмунда Гусерля це мислення постає як результат феноменологічної редукції – методу, покликаного зняти все зовнішнє, необґрунтоване, аби дійти до «ейдетичних» істин, до того, що необхідне в самій структурі досвіду. Таким чином, навіть сам світ – у всій

своїй очевидності – не передує мисленню, а виникає у ньому як певний смисловий горизонт, що постійно конститується й актуалізується в актах суб'єктивного досвіду.

Едмунд Гусерль, усвідомлюючи обмеженість тогочасної емпіричної та асоціативної психології, поставив перед собою завдання створити нову форму психологічного пізнання, що ґрунтувалася б не на натуралістичній редукції психічного до фізіологічного чи поведінкового, а на безпосередньому описі досвіду в його чистій даності. Саме ця позиція і втілюється в його програмному зверненні до феноменологічного методу, покликаного не пояснювати явища свідомості в термінах причинності, а *описувати* їх у структурі інтенціонального акту. Гусерль не просто критикував позитивістську психологію, а наполягав на тому, що вона втратила найголовніше – саму свідомість як поле явлення значень, що передує будь-яким об'єктивним наукам.

Відтак перший крок у нашому дослідженні – це не реконструкція зовнішнього образу світу, а *аналіз його конституції в досвіді*: як і через які структури він постає для суб'єкта як єдиний, впорядкований, логічно зв'язний. Саме це розуміння світу як продукту та межі можливого досвіду дозволяє закласти основи для подальшої розвідки феноменологічного методу як універсального підходу до дослідження культури, свідомості та людської суб'єктивності.

Феноменологія виникає як реакція на кризу класичної філософії, яка наприкінці XIX – початку XX століття зіткнулася з обмеженнями традиційного раціоналізму, емпіризму та позитивізму. Її становлення стало можливим завдяки численним історико-культурним передумовам, які сформували інтелектуальне підґрунтя для появи цього напрямку. Важливу роль у цьому процесі відіграли зміни в науці та філософії, зокрема розвиток неевклідової геометрії, теорії множин і математики, що стимулювали переосмислення концепції об'єктивності. Роботи таких математиків, як Бернхард Ріман, Карл Вайєрштрас і Георг Кантор, створили основу для нових підходів до аналізу структури досвіду

та мислення, що мало вирішальне значення для формування методу редукції, центрального для феноменології. На феноменологію також суттєво вплинули німецький ідеалізм та філософія XIX століття, зокрема праці Гегеля, Шеллінга і Фіхте, які заклали основи дослідження суб'єктивного досвіду. Кантова теорія трансцендентальних умов пізнання надихнула на пошуки «самих речей» поза межами метафізичних припущень, а ідеї Франца Brentano, зокрема його концепція інтенціональності, стали ключовими для ранніх феноменологічних розвідок Едмунда Гусерля.

Витоки феноменології виявляють складну та суперечливу картину європейської філософії XIX століття. Феноменологія не виникла на порожньому місці – вона була відповіддю на кризу філософського мислення, що загострилася після занепаду гегелівської спекулятивної системи. Г. Шпигельберг розкриває цю кризу, виділяючи декілька ключових тенденцій часу: домінування позитивізму, зростання впливу природничих наук, розповсюдження історичного релятивізму та поширення психологізму [240, р. 19-20]. Він зазначає, що попри різноманітні спроби подолати цю кризу через нові синтези (наприклад, у філософії Лотце, Гартмана чи Вундта), жодна з них не досягла системної цілісності. Саме в цій атмосфері виник феноменологічний рух, отже витоки феноменології слід шукати не лише в спробах подолати спекулятивну кризу, але й у ширшому контексті європейської інтелектуальної історії, де феноменологія поступово витісняла метафізичні конструкції на користь повернення до досвіду та опису його фундаментальних структур.

Концептуальним ядром феноменології постає поняття інтенціональності, що цілком обґрунтовано розкриває В.Л. Петрушенко, зазначаючи, що: «Поняттю інтенціональності у поглядах Е. Гусерля в середні віки у Ф. Brentano та у послідовників Е. Гусерля присвячено достатньо уваги (йдеться, наприклад, про лекції М. Гайдеггера, про праці Ж.-П. Сартра та ін.); визнано, врешті, що це є одне із вихідних, принципово важливих понять Гусерлівського учення. Сам Е. Гусерль звертався до поняття інтенціональності протягом усієї своєї творчої діяльності» [137, с. 34]. Він бачить значущість інтенціональності у буквальному

прочитуванні інтенціональності як «спрямованості на...», що узгоджене з схоластичним значенням, але вважає це значення субстанційною рисою свідомості – «бути єдиною відомою нам формою явлення будь-чого, тобто генеральною умовою існування для нас феноменального світу» [137, с. 35]. Поняття інтенціональності відоме з середніх віків, але вводить його у сучасну філософію Ф. Brentano, правда питання про те, наскільки виправдано починати історію феноменологічного руху з Франца Brentano, залишається відкритим, оскільки він сам ніколи не вважав себе феноменологом. Хоча Brentano міг спостерігати за розвитком феноменології, його ставлення до цього напряму було неоднозначним. У неопублікованих працях Brentano слово «феноменологія» зустрічається як альтернативна назва курсу описової психології, який він читав у Віденському університеті у 1888–1889 роках. Однак цей період був лише перехідною фазою в його філософському розвитку. Тому його місце в історії феноменології потребує обґрунтування. Одним із аргументів є те, що Гусерль визнавав значний вплив Brentano на своє мислення, хоча подібним чином він відзначав і вплив Вільяма Джеймса. Сам Гусерль не зараховував Brentano до феноменологів, хоч і називав його своїм єдиним учителем у філософії.

Для становлення феноменології важливими були стосунки Гусерля і Дільтея. Вони обидва не приймають пояснювальної психології – Дільтей обумовлює можливість описової і аналітичної психології безпосередньою даністю психічного, що приймає і феноменологічна психологія Едмунда Гусерля, але деякі моменти Гусерль критикує. Проте внесок Дільтея у розробку феноменології високо цінує знаменитий учень Гусерля М. Гайдегер, і робить він це, виявляючи внутрішній зв'язок феноменології і герменевтики [202, р. 251-255]. Це питання ставить у центр своїх дослідницьких інтересів А. Богачов, розробки якого мають важливе значення для даного дослідження [15; 16; 17].

Феноменологічна філософія в Україні здобула значного розвитку, крім раніше згадуваних В. Кебуладзе і В. Петрушенко, значний внесок зроблений А. Дахнієм [60; 62; 63], О. Дольською [66; 67; 68], але спочатку вважаю

доречним нагадати про більш давні випадки зацікавленості феноменологією. Хоча В. Кебуладзе, розглядаючи історію розвитку феноменологічної філософії в Україні [95], дещо скептично ставиться до першого звернення в Україні до феноменології, зробленого В. Юринцем, цим фактом не варто нехтувати і молода дослідниця В. Давіденко (Анучіна) зіставляє інтерпретації ранньої філософії Едмунда Гусерля, створені польськими дослідниками (Казимир Твардовський, Ян Лукасевич, Владислав Татаркевич, Роман Інгарден, Александр Розенблум-Августовський) та українським філософом Володимиром Юринцем на тлі розгляду відмінностей умов розвитку філософії у передвоєнній та міжвоєнній Польщі та СРСР [57]. Вона демонструє схожість прочитань Гусерлевої феноменології польськими дослідниками та Юринцем і показує, що подібність між ними виявляється не лише у тематичній спрямованості критики феноменологічної філософії, а й у її обґрунтованості та рівні [57, с. 139-143]. Якщо Кебуладзе дещо іронічно ставиться до критичних закидів Юринця Гусерлю і вважає першим українським зверненням до феноменології книгу Є. Причепія [139], то у сучасній західній філософії критика Юринцем Гусерля кваліфікується як цілком виправдана [226, р. 5-10] і було б недоречним викреслювати ці сторінки з історії української філософії, якими б трагічними вони не були.

Згаданими вище філософами піднімається важливе питання доступу українських дослідників до первинних джерел феноменології, чому приділена увага у цілій низці семінарів і круглих столів, яким присвячені численні публікації [23; 78; 86; 2; 24]. Ці обговорення значущі не тільки для перекладацької діяльності, але відіграють роль практики засвоєння автентичного змісту понятійно-категоріальної структури феноменології, що буде сприяти більш глибокому входженню у класичні феноменологічні джерела, якими є праці і самого Гусерля, і його численних учнів.

Учнівство у філософії Гусерля заслуговує на особливу увагу, адже воно вписується в ширший контекст західної інтелектуальної традиції, яка, на відміну від східної, ніколи не абсолютизувала постать учителя. Вплив

наставника не виключав критичного ставлення з боку учнів, що було притаманно ще досократикам. Наприклад, учні Анаксагора пропонували різні інтерпретації космічної гармонії, не погоджуючись із його основними тезами. Ця традиція закріпилася в парадигмі західного мислення, зокрема у фразі Аристотеля: «Платон мені друг, але істина дорожча» [60, с. 64]. Учнівство у Гусерля є прикладом того, як діалог і навіть конфлікт із учителем здатні не лише зберегти, а й розширити його філософську спадщину, демонструючи силу західної традиції критичного мислення.

Особливо показовим є приклад Мартіна Гайдеггера – одного з найвидатніших учнів Гусерля, який, проте, радикально відійшов від його ідей. Відношення Мартіна Гайдеггера до феноменології Едмунда Гусерля є фундаментальним для розуміння його філософії і це питання знаходиться у колі тих, яке було важливим і для сучасників Гусерля [220], і яке розробляють їх послідовники [143; 178; 203]. У своєму ключовому творі «Буття і час» Гайдеггер прямо визнає, що його дослідження не були б можливими без методологічної спадщини Гусерля. Він приймає феноменологію як основу для розвитку власної онтології, переформулюючи її як шлях до розкриття сенсу буття. Таким чином, «Буття і час» є не лише філософським маніфестом Гайдеггера, а й своєрідним діалогом із спадщиною Гусерля. «Присвячено Едмунду Гусерлю в знак дружби та захоплення. Т. Оدتнауберг у Бодені, Шварцвальд, 8 квітня 1926 року» [201]. Гайдеггер починає свою філософську діяльність як послідовник феноменології Гусерля, але згодом розробляє власний підхід, зосереджений на питаннях буття, екзистенції та часу. Якщо Гусерль ставив акцент на епохе – зупиненні суджень про існування для досягнення «до самих речей» у їхній сутності, то Гайдеггер відкинув трансцендентальний підхід, зосередившись на онтологічній фундаментальності буття. Він критикує Гусерля за надмірну абстрактність і відірваність від людського існування, наголошуючи, що феноменологія повинна виходити із переживання буття в його конкретності. Гайдеггер запроваджує концепцію *Dasein*, яка підкреслює, що людське існування

нерозривно пов'язане зі світом і історією, а істина розкривається не через абстрактні аналізи свідомості, а через екзистенціальний досвід. Такий підхід відводив Гайдеггера від трансцендентальної феноменології до фундаментальної онтології, що викликало сильне розчарування у Гусерля. Їхній інтелектуальний конфлікт став виразним свідченням того, як критика та творчий відхід учня здатні не тільки викликати напругу, але й стимулювати розвиток нових ідей, збагачуючи філософську спадщину.

На жаль, все ще немає українського перекладу епохальної для світової думки книги «Буття і час», хоча один з семінарів 2021 року був присвячений обговоренню перекладу її Андрієм Богачовим [2]. Як раніше зазначалося, переклади значущі не тільки як можливість доступу до спадщини видатних мислителів, але головним чином для вироблення мови, якою можна викладати питання, що розглядаються – знайомство з коментарями, аналітичними оглядами і дослідженнями показує, що на сьогодні немає визнаної загальної традиції для висловлювання філософських проблем. У цьому можна бачити засаду для концептуальної творчості, але це суттєво обмежує можливості взаєморозуміння. Питання, яке стало центральним для усіх учасників семінару, – це переклад Гайдеггівського слова *Dasein* [2, с. 164-167, 168-169, 171-174], яке у перекладах різними мовами набуло різних форм і вибрати адекватне слово майже неможливо, при тому, що антропологічні питання у контексті феноменологічної практики без нього розкрити неможливо. Я зупиняюсь на тому, щоб давати його без перекладу, а в дужках розкривати смислове значення в залежності від контексту.

Ставлення до філософської спадщини Гайдеггера суперечливе, але сам факт множинних звернень до нього – і приймаючих, і потребуючих уточнень, і навіть різко критичних – свідчить про те, що обминути внесок Гайдеггера у світову феноменологічну і герменевтичну думку неможливо. Не вважаючи можливим окреслити всю повноту звернень до Гайдеггера у світовій думці, назву ті українські дослідження, які важливі для даної теми. В основному це ті праці, у яких приділяється увага феноменологічному тлумаченню досвіду [3;

14; 63; 86; 127; 129], а також коментаторські і аналітичні розробки Гайдегерівського розуміння мови [62; 127; 126], детальне звернення до проблематики досвіду і мови у наступних розділах.

Феноменологія відіграла ключову роль у формуванні філософії Ганса-Георга Гадамера, одного з найвпливовіших мислителів XX століття у сфері герменевтики. Гадамер успадкував і розвинув методологічні й онтологічні підходи феноменології, особливо через спадщину Едмунда Гусерля та Мартіна Гайдегера. Водночас він критично переосмислив феноменологічний метод, що дозволило йому розвинути власну концепцію філософської герменевтики як мистецтва розуміння. Сам Гадамер писав: «Іntenційна феноменологія вперше зробила дух власне галуззю систематичного дослідження й науки і тим самим привела до тотальної перебудови завдань пізнання» [50, с. 228]. Він починає свій шлях із тісного зв'язку з феноменологією Гусерля, зокрема з ідеєю «повернення до самих речей», що заклало основу для уваги до безпосереднього досвіду. Однак він швидко перейшов до глибшої екзистенційної інтерпретації, заснованої на праці Гайдегера, де феноменологія стає не просто методологією, а радше онтологічним розкриттям структури буття-у-світі.

Найважливішим внеском Гадамера є його розширення феноменологічної тематики у сферу розуміння як історично вкоріненого процесу. У своїй праці «Істина і метод» (1960) він підкреслює, що розуміння не може бути відокремлене від історичного контексту, традиції і мовної спільноти. Таким чином, феноменологія у Гадамера трансформується в герменевтичну філософію, де увага акцентується на діалозі між інтерпретатором і текстом, суб'єктивному і об'єктивному. Важливо також згадати, що Гадамер відіграв вирішальну роль у подальшому розвитку феноменології, розширивши її межі за межі індивідуального досвіду до міжсуб'єктивної комунікації та історичного саморозуміння. Його філософія стимулювала появу нових напрямків, які розглядають феноменологічний підхід як базис для міждисциплінарних гуманітарних наук і соціальних досліджень.

Серед учнів Гусерля, які віддано прийняли феноменологію, але вийшли за межі суто гусерлевої розробки її, слід згадати Р. Інгардена, який не пішов за вчителем у напрямку трансцендентального ідеалізму, хоча уважно ставився до думки Гусерля. Сам Гусерль покладав велику надію на свого польського учня: «Ніхто не здатен видобути користь від моїх результатів більше за вас, ніхто не буде більш самовідданим, лише на по-справжньому чистих і необтяжених самістю фено-менологів я покладаю серйозні надії» [60, с. 65]. Інгарден обрав шлях розвитку, а не простої трансляції ідей Гусерля. Він відкинув абсолютний пріоритет суб'єктивності, закладений у феноменологічній редукції, і натомість звернувся до об'єктивності буття, до аналізу онтологічних структур творів мистецтва. Звернення Інгардена до феномену мистецтва, зокрема літературного твору, було викликане його розумінням того завдання, яке він вважав центральним для феноменології – розкрити і довести існування реального, а не ідеального світу, чому на його думку найбільшою мірою відповідає інтенційність мистецьких творів, чому він присвятив свою увагу [79; 80; 81]. Інгарден залишився прихильником реалізму, наполягаючи на існуванні об'єктивного світу поза межами свідомості, який може бути досліджений феноменологічним методом. Однією з центральних ідей Інгардена стала концепція багатшарової структури об'єктів, зокрема літературного твору. Він наголошував, що феноменологічний аналіз має враховувати різні рівні буття об'єкта: від фізичного шару до смислових і естетичних аспектів. Це протиставляється Гусерлевому акценту на чистих ноематичних структурах, тобто ідеальних смислах, що виникають у свідомості. Для Інгардена важливим було не лише те, як об'єкт дається свідомості, але й те, як він співвідноситься з реальністю, яка існує незалежно від сприйняття.

Іншою суттєвою відмінністю стала його теорія «невизначених місць», або «місць недоокреслення» (die Unbestimmtheitsstelle) у літературі, яка підкреслювала активну роль читача у творенні смислу. Оскільки будь-який опис у художньому творі не може бути вичерпуючим «безконечну

різноманітність визначень» щодо якостей зображених у творі об'єктів і характерів, то у процесі сприймання вони вимагають творчої уяви самого читача, який конкретизує, заповнюючи недоокреслене місце, що у різних конкретизаціях може бути іншим [209, с. 55; 81, с. 142]. На відміну від Гусерля, який вбачав у феноменології спосіб виявлення універсальних структур досвіду, Інгарден звернув увагу на процеси інтерпретації та естетичного переживання, які завжди є унікальними для кожної свідомості. Він вважав, що літературний твір є лише потенційною реальністю, яка оживає лише через акти читання, що відображає гусерлівський принцип інтенціональності, але розвиває його в напрямку більш динамічного взаємозв'язку між текстом і читачем.

Значущість для даного дослідження естетично-мистецьких практик обумовлює звернення до праць українських дослідників спадщини Інгардена, в першу чергу слід згадати збірку, видану з нагоди оголошення Сеймом Республіки Польща 2020 року «роком Романа Інгардена» [155], серед яких особливо важливими для проблематики дослідження є ті, у яких розглядаються його культурологічні й естетичні ідеї [160; 26; 59].

Серед знаменитих учнів Гусерля не можна оминати увагою Едіту Штайн, яка, по-перше, засвідчує специфіку антропологічної ситуації ХХ ст. своєю життєвою долею, що робить її філософські розробки особливо значущими – вони постають не просто теоретичними дослідженнями, а особистісними свідченнями і вчинками. Г. Шпигельберг говорить про неї, що вона «стала майже легендою, багато в чому завдяки особливостям її особистості, наверненню в католицизм, членству в Кармелітському ордені та загибелі в нацистському концентраційному таборі Освенцім» [240, р. 238]. У її значній філософській спадщині для нас значущі роботи, що належать до феноменологічного етапу її творчості, на особливу увагу заслуговує її блискуча дисертація, присвячена емпатії (*Einfühlung*) [173]. Українська дослідниця І. Савинська ув'язує в єдине ціле життєвий шлях і особистісний лик Штайн з цим поняттям, у якому Штайн відчула центральний нерв

феноменології – *Einführung*, що можна перекласти українською як *вчування*, розглядається нею у якості головного джерела знань про психічні акти іншої особи [146, с. 258-261]. Антропологічні свідчення Штайн [163; 164] стали предметом коментарів, зроблених українською дослідницею В. Лучицькою [120], яка застосовує ідеї Е. Штайн до розуміння особистісного виміру людського буття, зосереджуючи увагу на тілесності, яка визначає відмінну від речей характеристику: «Тіло має, крім своїх чуттєвих якостей, одну властивість, що, як і інші, охоплює всю його протяжність, але яка ніколи не зустрічається в речі, що існує лише як річ простору: чутливість, здатність бути носієм актуальних відчуттів або, щоб відрізнити від не тілесно локалізованих відчуттів (даних зору і слуху)» [120, с. 71].

У ХХ столітті феноменологія Гусерля вплинула на багатьох філософів, кожен із яких розвивав її у власному напрямі. Для проблематики застосування феноменологічного методу у антропологію треба звернутися до постаті Макса Шелера. У своєму викладі феноменологічного руху Г. Шпигельберг говорить про високу оцінку його філософії: «Майже не викликає сумнівів, що на початку двадцятих років, до появи Мартіна Гайдегера, Макс Шелер був в очах німецької громадськості феноменологом номер два» [240, р. 268]. Зіставлення праць Гусерля і Шелера засвідчує, що основне філософське завдання Шелера відрізняється від задуму Гусерля, його цікавила не так сама феноменологія, як пошуки засобу, що дозволив би знаходити відповіді на питання, які хвилювали його і феноменологію він вважав таким методом – треба зазначити, що особлива роль феноменології багатьма мислителями бачиться саме у тому, що вона надає можливості для розкриття самої різноманітної проблематики. Макс Шелер зосередився на емоційному житті, підкреслюючи важливість емпатії та любові, і це певною мірою віддалило його від класичного феноменологічного підходу, однак його філософська антропологія демонструє потужні можливості задіявання феноменології до розробки антропологічних питань [236]. З феноменологією його споріднює критика натуралізму, що зазначає В. Кебуладзе, підкреслюючи феноменологічні засади такої критики:

«Відповідно до цього методологічного підходу ми маємо схопити ідею людини в акті ідеації, який є результатом феноменологічної редукції. Згідно з феноменологічною критикою психологізму, Шелер показує, що ми не можемо віднайти питому ідею людини в природній реальності, оскільки з цього погляду людина – це лише тварина серед інших тварин. Бути людиною означає перевершувати себе кожен мить власного існування» [88, с. 67]. Таке перевершення (трансцендування) вводить у поле уваги феномен цінностей, що обумовлює етичну спрямованість його інтересів, важливу для українських дослідників. А. Лой звертається до виразно авторської форми обґрунтування етики, у чому він полемізує з Кантом – за Шелером у центр поставлений не обов'язок, а цінність: Шелер відкрито полемізував з формально-раціоналістичною етикою Канта, «пропонуючи в конструкції матеріальної етики цінностей поняття, які, здається, повністю суперечать кантівським, реально, принаймні, пропонує варіант, який розширює горизонт розуміння, до якого дотична поряд з іншими і кантівська філософія» [119, с. 163]. Феноменологія Шелера суттєво відрізняється від варіантів Е. Гусерля: якщо Гусерлем феноменологія розглядалась як строга наука, то Шелер бачив у ній основу духовного, інтелектуально-люблячого споглядання сутностей. Він визнає за філософією моральний пафос, який живиться релігійною свідомістю: любов'ю до Бога і людини.

Можливості застосування феноменології до сфери моралі цікавлять О. Дольську, вона вважає, що «останні розробки у феноменології розширюють горизонти розуміння підґрунтя моралі, пропонуючи на розсуд філософів роздуми про розширене розуміння раціональності і про актуальність метафізики» [6, с. 44]. Засадами для такого розширення горизонтів вона називає те, що «Феноменологічна етика загострена як проти жорсткого догматизму класичної етики (зокрема раціоналістичного апріоризму Канта), так і проти утилітаристського релятивізму. Вона виходить з того, що мораль та її цінності є об'єктивною структурою (світом цінностей), яка дана людині в безпосередніх актах її чуттєвого буття» [68, с. 47]. О. Дольська виходить на

проблеми тілесної раціональності – на проблематику тілесності у такому контексті виводить саме феноменологія, розгорнуте обґрунтування такому зверненню надає Моріс Мерло-Понті [123]. На відміну від Сартра, який не називав себе феноменологом, Моріс Мерло-Понті іменує свій філософський проєкт феноменологією і розгортає його з використанням гусерлевих тез і понять («До самих речей!», феноменологічна редукція, інтенціональність) [123, с. 4-16], в українській філософії викликали особливий інтерес його ідеї щодо тілесності і переосмисленні зв'язку свідомості та тіла, яким приділила центральну увагу О. Гомілко [43, с. 81-88].

Учні Гусерля часто переосмислювали його ідеї, відходячи від суворой методології трансцендентального ідеалізму. Жан-Поль Сартр, надав феноменології екзистенційного виміру, зосереджуючись на свободі та відповідальності, і у Франції він був представником феноменології, зважаючи на згадування ним Гусерля і Гайдегера. Хоча філософське мислення Сартра виходить за межі будь-якої школи чи напряму, проте з іменуванням «екзистенціалізм» він погоджується сам, розкриваючи свій варіант тлумачення екзистенції. Цікавий варіант відношень думки Гусерля і Сартра вказує Шпигельберг: «саме тому, що Гусерль був для Сартра, головним чином “визволителем”, Сартра не можна розглядати просто як його учня» [240, р. 476]. Отже, хоча Сартр і не називав себе феноменологом, феноменологія стала для нього методом його філософської роботи, на що вказує підзаголовок його знаменитої книги «Буття і Ніщо» – «Нарис феноменологічної онтології» [148], для нього саме феноменологія здатна надати засоби відстоювання свободи свідомості перед вагою буття, що особливо значуще для антропологічних досліджень, але стосується і сучасної філософії освіти.

Феноменологія продовжувала свій розвиток і трансформацію не лише у XX столітті, але й на межі XX–XXI століть, коли з'явилися нові підходи до її осмислення. Серед яскравих прикладів варто згадати Бернгарда Вальденфельса, який запропонував оригінальну концепцію «топології Чужого» [29], досліджуючи питання взаємодії свого і чужого в людському

досвіді. Жан-Люк Марйон, зі свого боку, розвивав феноменологію дару, звертаючись до теми безумовного дарування та його значення у філософії. Проблематика дару вимальовується на тлі уваги феноменології до відношень феномена та суб'єкта, даності та умови даності – концепція «приймаючого» (*l'adonné*) у філософії Жана-Люка Марйона народжується зі спроби розкрити це відношення [183]. В Україні дослідженням феноменології і зокрема феномену дару займається О. Філоненко [187]. До розробки цієї проблематики долучився Дам'ян Федорика, дослідник із діаспори, який адаптував ці ідеї до української інтелектуальної реальності [154]. Ці мислителі стали прикладом того, як феноменологія може виходити за межі класичних тем і методів, залишаючись актуальною в сучасному світі.

Рушійною ідеєю для феноменології є гусерлівська теза про те, що «всі акти свідомості є інтенціональними», тобто завжди спрямовані на щось інше, що постає як предмет у горизонті свідомості. Тому об'єктом нової психології має бути не ізольований «психічний стан», а цілісний акт спрямованості – наприклад, не просто переживання емоції, а емоція як форма співбуття з іншим, з його тілесністю, голосом, поглядом. Таке переосмислення відкривало можливість для включення суб'єктивного виміру досвіду як легітимного джерела наукового знання, протиставляючи феноменологічну науку про душу редукціоністським моделям, які панували в експериментальній психології Вундта, а згодом – у біхевіоризмі.

Показово, що неспроможність традиційних біомедичних моделей повноцінно пояснити глибинні аспекти душевних розладів – особливо таких, як шизофренія, депресія, або екзистенційна тривога – обумовила потребу у інших методах у сфері суто практичній: у психіатрії виникла потреба у більш «екзистенціальній» психіатрії, яка могла б врахувати цілісність людського досвіду – не лише як об'єкта діагнозу, але і як суб'єкта значення, волі, вибору, провини, страху, смерті. Е. Бассо зазначає роль Л. Бінсвангера, який «використовує феноменологічну концепцію “сутності”, а також Гайдеггерівську концепцію “апріорної структури Dasein” у якості

методологічних інструментів, спрямованих на досягнення клінічних діагностичних цілей..» [171, р. 225]. На цьому ґрунті зустрілися феноменологія і психіатрія – Бінсвангер одним із перших інтегрував феноменологічну філософію Гусерля і Гайдеггера у психіатричну практику. Замість того, щоб бачити симптом як механічну патологію, Бінсвангер розглядав його як вираження *структури буття* пацієнта. Звідси й виникла його герменевтична, екзистенційно-аналітична психіатрія.

Феноменологія відіграла ключову роль у формуванні глибинної екології Арне Несса, оскільки її методологія спрямована на повернення до безпосереднього переживання явищ, звільненого від наукових чи культурних упереджень. «Це глибоке розширення, “мислення як гора”», є невід’ємною частиною феноменології екологічної свідомості. Глибинна екологія починається з Єдності, а не з дуалізму, який був домінуючою темою західної філософії» [182, р. 309]. Несса надихнуло феноменологічне прагнення зрозуміти природу «такою, якою вона є», а не через редукцію її до об’єкта дослідження чи ресурсу для людства. Він застосовував ідею Гусерля про «епоху» – усунення попередніх суджень – для занурення у відкритий, чуттєвий досвід природи, що дозволяє сприймати екосистеми як взаємозв’язану цілісність. Також феноменологічна концепція «Dasein» Гайдеггера дала змогу Нессу осмислити глибший рівень людської включеності в екосистеми, де людина є не відокремленим суб’єктом, а частиною цілісного екологічного буття. Це сприяло розвитку його ідей про екологічну рівність і внутрішню цінність природи, які базуються на переживанні єдності з екосистемою, а не на її інструментальному використанні.

Феноменологія справила глибокий і тривалий вплив на розвиток когнітивної науки, зокрема через переосмислення природи пізнання, досвіду та свідомості. Одним із ключових напрямів цього впливу стала концепція втіленого пізнання, яка радикально відходить від класичних уявлень про розум як ізольовану обчислювальну систему. У цьому контексті особливо значущою є робота Франсіско Варели, а також його співпраця з Еваном Томпсоном і

Елеанор Рош, які, спираючись на феноменологію Мерло-Понті, запропонували енактивістський підхід до розуміння когнітивних процесів [246]. Вони наполягають на тому, що розум є невіддільним від тіла і середовища, а пізнання постає як процес, що здійснюється в конкретному часовому й екологічному контексті. Центральним для цього підходу є аналіз досвіду теперішності («present powness»), який не може бути редукований до нейронних корелятів або абстрактних інформаційних структур. Саме це підкреслює Варела, зазначаючи у якості мети виразно натуралізоване пояснення досвіду теперішнього стану, засноване на двох взаємодоповнюючих підходах: феноменологічному аналізі та когнітивній нейронауці [246, р. 266]. Ця формула вказує на принципову методологічну установку: поєднання феноменологічного опису безпосереднього досвіду з емпіричними дослідженнями когнітивної нейронауки. Таким чином, ідеться не про заміну феноменології нейронаукою, а про їхню взаємодоповнювальність.

У межах енактивізму пізнання розглядається як активний процес «здійснення» світу, в якому досвід теперішності виникає з динамічної координації сенсорних і моторних систем. Часовість тут не є зовнішнім параметром, а конститутивною умовою самого досвіду: смисли постають у реальному часі, в безперервному потоці взаємодії організму з середовищем. Замість моделі пізнання як внутрішньої обробки інформації в мозку, енактивістський підхід підкреслює тілесну залученість, ситуативність і темпоральну структуру когнітивних актів. Таким чином, феноменологія надала когнітивній науці не лише концептуальні орієнтири, а й методологічні інструменти для осмислення пізнання як втіленого, динамічного й часово структурованого процесу. Інтеграція феноменологічного аналізу досвіду теперішності з даними когнітивної нейронауки відкриває можливість більш цілісного розуміння свідомості, у якому суб'єктивний досвід і наукове пояснення не протистоять одне одному, а взаємно прояснюються.

Одже, слід наголосити: феноменологія, як її започаткував Едмунд Гусерль, зумовила одну з найглибших методологічних революцій у філософії

XX століття. Вона не лише відмовилася від натуралістичного та об'єктивістського ідеалу науковості, що домінував у попередніх століттях, але й заклала нову парадигму пізнання – таку, що виходить з першоособового досвіду, інтенціональності свідомості та структурованості явлень. Повернення до «самих речей» не означає звернення до речей як таких, незалежних від свідомості, а навпаки – означає аналіз того, як вони постають у досвіді як смислові утворення, що даються у горизонті свідомості.

На тлі цього зсуву, феноменологія відкрила нові горизонти у розумінні світу, суб'єкта, пізнання і культури. Вона показала, що будь-яка реальність, гідна філософського осмислення, вже є пережитою, вже інтерпретованою, вже включеною у смисловий контекст. Цей підхід не лише актуалізував давню ідею єдності буття і мислення, але й надав їй нової аналітичної строгості та міждисциплінарної дієвості. Завдяки своїй здатності до опису досвіду в його безпосередності, феноменологія стала підґрунтям для переосмислення психології, психіатрії, екології, герменевтики, літературознавства та навіть когнітивної науки.

Показовим є те, що феноменологія виявилася не замкнутою школою, а відкритим проектом, що здатен до самотрансформації. Учні Гусерля – Інгарден, Гайдегер, Гадамер, Мерло-Понті, Шелер, Штайн та інші – не лише наслідували Гусерля, а й активно розвивали, корегували, іноді заперечували його метод. Саме ця діалектична динаміка – між учителем і учнями – зробила феноменологію живим філософським рухом, здатним реагувати на нові виклики доби: від кризи гуманітарного пізнання до проблем ідентичності, екзистенції, втіленого розуму й глобального середовища.

У цьому контексті стає зрозумілим, чому феноменологія не обмежується лише академічною дисципліною: вона є, радше, практикою філософського погляду, який прагне зняти нашарування звичних уявлень і дістатися до смислових витоків буття. Це практика, яка вимагає зупинки, зосередженості, уважності – і саме тому виявляється близькою до герменевтичного завдання розуміння: як себе, так і Іншого, як культури, так і тексту, як світу, так і його

явлення. Так феноменологія прокладає шлях до інтеграції з герменевтикою – що й стане предметом наступних підрозділів.

1.2. Роль герменевтики у формуванні смислових структур: історичний та культурний контекст

У ХХІ столітті проблематика герменевтики і інтерпретації цікавить багатьох дослідників. Літературу, дотичну до контексту даного дослідження можна структурувати наступним чином, при цьому слід тримати у полі зору те, що це не цілісно-академічна бібліографія по герменевтиці, але виявлення напрацювань, що висвітлюють той вимір предметності, який значущий для розуміння герменевтики у контексті антропології. По-перше, це роботи, що стосуються змістовно-смислового викладу специфіки герменевтики як певної академічної традиції і методології, що частіше всього реалізується у якості узагальнюючих енциклопедичних статей, навчальних підручників і монографій, що підсумовують існуючий на сьогоднішній час варіант розуміння феномену у розділах наукових видань [196; 197; 223; 241; 21]. У загальних рисах герменевтика відноситься до вивчення розуміння та інтерпретації, і, традиційно, герменевтичні студії зосереджуються на розгляді методу та основ дослідження в галузі мистецтва та гуманітарних наук. Вивчення герменевтики було розроблено та застосовано в ряді галузей наукових розвідок, таких як біблійна екзегеза, літературознавство, правознавство та медичні гуманітарні науки. Однак у контексті післявоєнної думки континентальної Європи герменевтика вводиться в новий філософський контекст і, таким чином, починає позначати філософський рух. У цьому контексті відстоюється авторитетність праць Гадамера і Рікера [222]. Показовим є застосування класичних теорій герменевтики до новітніх галузей дослідження, так герменевтика Гадамера стала засадою розгляду епістемічної несправедливості і гноблення, що є предметом уваги у фемінізмі [217]. Тобто у цьому корпусі джерел представлена мова *про герменевтику* і вона постає

предметом розгляду, хоча певне коло літератури надає межі і загальні обриси розуміння, але проговорене автором предметно і те, як висловлене дійсно працює, не співпадають цілком. Тому значний інтерес представляють тексти, у яких не стільки йде розмова про герменевтику, скільки можливо виявити те, як працює герменевтичний метод у конкретних авторів. У контексті тематики даного дослідження слід зазначити праці, у яких розглядається Гайдеггерівська інтрепретація Канта [216] і к'єркегорівський варіант тлумачення ситуації Авраама [205]. Надзвичайно значущими є не тільки викладення ідей і принципів герменевтики, але й зразки реалізації герменевтичних процедур і у філософії, і у мистецтві.

Як тільки герменевтика отримала статус повноцінної філософської дисципліни, що ув'язує її з проблематикою розуміння, промінь уваги спрямовується на феноменологію. У цьому контексті цікавим є розгляд раннього Гусерля як інтерпретатора жестів, при чому автор говорить навіть про «філософію жестів Гусерля» [176], розкриваючи розуміння ролі, яку відіграють жести у спілкуванні – вони постають сигналами, що діють як інтерсуб'єктивна комунікація, отже постають такими, що мають невербальний характер і не можуть бути зафіксованими у тексті, проте вони передбачають розуміння їх змісту. З проблематикою даного дослідження пов'язані звернення до феномену «живого досвіду» [179], оскільки на відміну від природничого розуміння досвіду гуманітарні науки розширюють досвід до цілісності людського існування. Теоретичний складник роботи враховує роботи Д. Лікоса й Т. Джоржа [223] та Я. Газіта [194]. Варто зазначити, що ідейним і концептуальним тлом розуміння герменевтики стали роботи П. Рікера [142; 144; 145; 229; 230; 231], М. Гайдеггера [40; 37], Г. Гадамера [50].

Серед українських розглядів герменевтичної проблематики у даному дослідженні реалізовані звернення до А. Богачова [17; 18; 19; 21] і В. Дубініної [71; 72; 73; 74], які ставлять герменевтику у центр своїх розробок, у подальшому це буде розкрито більш конкретно. Але значущими є й розвідки А. Дахнія, який розглядає динаміку людського існування засобами

феноменологічної герменевтики М. Гайдегера, залучаючи при цьому і дотичні до цієї проблеми тексти світової думки [60; 61; 62; 63].

Філософія, як відомо, не цурається грандіозних питань і любить копирсатися в глибинах людського мислення. Вона досліджує не лише те, як ми думаємо, а й як ми примудряємося висловлювати свої думки мовою – цим хитромудрим інструментом, що може як прояснити ідею, так і остаточно її затемнити. У старій добрій Європі мистецтво тлумачення текстів, тобто герменевтика, давно стало улюбленою розвагою інтелектуалів. І не дивно – адже все, що хоч трохи містить сенс, потребує роз'яснення, бо інакше неодмінно виникнуть суперечки, сварки і, не дай Боже, війни, якими переповнена історія людства і серед яких можна виділити войовничі події, викликані як раз різними варіантами тлумачення. У історії утвердження християнства вибухову роль відіграє «Filioque» (лат. «і від Сина») – додавання до тексту Нікео-Цареградського символу віри, зроблене у VII столітті Західною (Римською) церквою в догматі про Трійцю: про походження Святого Духа не тільки від Бога Отця, але «від Батька і Сина», офіційно прийнятого нею у XI ст., що стало одною з засад розподілу Церкви – спричинивши у подальшому таку ворожнечу між католиками і православними (ортодоксами), що став можливим розгром і грабування Константинополя хрестоносцями. Ще більш тривалий і кривавий характер мали релігійні війни у Європі XVI- XVII ст., які також містять під собою деякі питання непорозуміння, проблематичність якого можна побачити у їдкій сатирі Свіфта, який в «Мандрах Гулівера» подав складності тлумачення релігійних розбіжностей як безсмыслену боротьбу тупоконечників проти гостроконечників. Вже ці добре знайомі факти засвідчують онтологічний характер герменевтичних питань.

Філософська герменевтика не лише займається тлумаченням текстів, а й спрямована на розуміння людських переживань, думок і смислових структур. Вона намагається подолати межу між природою і людиною, створюючи основу для інтеграції різних форм пізнання. Завдяки цьому

герменевтика підкреслює як універсальність, так і специфічність процесів моделювання дійсності, які є невід'ємною частиною буття-розуміння. Інтерпретація відіграє ключову роль у цьому процесі, перетворюючи моделювання на усвідомлене розуміння світу. Ж. Грондін обґрунтовує сучасне розуміння герменевтики тим, яким чином оформлюється сучасна картина світу і називає особливою рисою її усвідомлення перспективності, яку пояснює так: «Щойно стає очевидним, що світогляди не просто дублюють реальність такою, якою вона є сама по собі, а є прагматичними інтерпретаціями, прийнятими нашим мовним світом, тоді герменевтика вступає в свої права» [197, р. 17]. З цим він ув'язує факт, що латинське слово *hermeneutica* вперше з'являється в XVII ст. Однак сучасні уявлення можна простежити до античності, де космос був на багато менш однозначним, ніж стверджують поширені банальності.

Сучасні герменевти визначають цю дисципліну як теорію та практику тлумачення всього, що можна позначити знаками, символами або текстами [196]. Звучить серйозно, але по суті це мистецтво з'ясування, того, який смисл мав на увазі автор, коли написав свої мудрі (або не дуже) рядки – у цьому присутнє роздвоєння уваги на замисли автора і на специфічну форму існування самого смислу, який здатний виходити у простір даності поза замислами автора. В. Дільтай, зазначаючи роль Шлейєрмахера у становленні герменевтики, називає остаточною метою герменевтичної процедури завдання «зрозуміти автора краще, ніж він розумів себе сам» [64, с. 50]. І далі уточнює засади, які обумовлюють таке завдання – це вчення про неусвідомлювану творчість. У наведеній тезі Дільтая наявна проблемна амбівалентність, що містить той вимір герменевтичних практик, який розрізняють як «суб'єктивний» і «об'єктивний» аспекти герменевтики, що А. Богачов розкриває, посилаючись на античні тлумачні практики: «Так, у давній філософії слова феноменологія герменевтики має прояснити “об'єктивне” розуміння герменевтики логосу і “суб'єктивне” розуміння герменевтики тексту» [17, с. 6]. Проте слід визнати, що у сучасності

домінантним став той варіант розуміння, у якому підкреслюється протистояння герменевтики епістемологічному фундаменталізму, внаслідок цього: «Можна сказати, що герменевтика передбачає позитивне ставлення – одночасно епістемічне, екзистенційне, а навіть етичне та політичне – до обмеженості людського розуміння, тобто до того факту, що наше розуміння знову і знову перевершується тим, що ми хочемо досягнути, що те, що ми розуміємо, неминуче залишається неповним, навіть частковим і відкритим для подальшого розгляду. Тому в герменевтиці завдання полягає в першу чергу не у встановленні норм чи методів, які мали б допомогти нам подолати або викорінити аспекти такої обмеженості, а в усвідомленні наслідків наших обмежень. Відповідно, герменевтика стверджує, що ми повинні залишатися пильними щодо того, як загальноприйнята мудрість і упередження формують – і можуть спотворювати – наше сприйняття та судження, і що навіть найутвердженіші знання можуть потребувати перегляду» [196]. Але цей принцип зваженої обережності часом обертається сваволею тлумачення, зразків якої достатньо багато у сучасному світі – і стосується це не тільки сприймання феноменів мистецтва або філософських теорій, але й повсякденності при тлумаченні людських стосунків, історичних подій, різноманітних інформаційних повідомлень. Це обумовлює пильну увагу до феномену людської мови.

В. Дубініна при розгляді мовного характеру філософської герменевтики Гадамера, підкреслює, що «в мовному оформленні людського досвіду світу відбувається не вимір або облік того, що є в наявності, але знаходить голос саме суще в тому вигляді, в якому воно в якості сущого і значущого виявляє себе людині. Саме в цьому – а не в методологічному ідеалі раціонального конструювання, який панує в сучасній науці, – впізнає себе здійснюване в науках про дух розуміння» [172, с. 63]. Дехто навіть стверджує, що герменевтика допомагає людині навчитися викладати свої думки зрозуміло. Але це, звісно, лише ідеал – у реальності чим більше герменевтики, тим більше свавільних інтерпретацій.

Починається герменевтика з потреби розуміння сакральних текстів з метою виявлення космічного логосу, на чому так послідовно акцентують увагу і Геракліт, і Сократ, і Платон, проте оформляється вона як наслідок процесу навчання, що здійснювався софістами та у риторських школах [64, с. 37-38]. Опанування мистецтвом красномовства, мистецтвом переконувати слухачів, зокрема у вигляді використання висловлювань класиків думки і поезії, породжувало специфічну рефлексію релятивістського характеру, отже слід постійно тримати у полі уваги амбівалентність тлумачних практик, коли поряд з раціоналістичними елеатами та платоніками співіснувала ціла низка релятивістських софістів [197, р. 17], у філософських вченнях яких виразно проявився антропологічний кут зору, отже вже у своїх первинних формах герменевтика зафарбована антропологічно. Її назву часом пов'язують з Гермесом – хитруном з пантеону Олімпу, що носив послання Зевса смертним і, можливо, мав схильність до творчого переінакшування їхнього змісту. Проте, критично оцінюючи навчальний посібник С. Квіта «Основи герменевтики» [85], такий варіант етимології Р. Мних вважає помилковим і вказує, що в усіх європейських посібниках етимологія слова герменевтика виводиться від грецького дієслова *hermeneuo* – пояснювати, тлумачити, перекладати, повідомляти [132, с. 52]. Але етимологія цього дієслова не зовсім достовірна: у етимологічному словнику П. Шантрена вказується на малоазійське походження слова *ἑρμην* [180, р. 373], яке пояснює Р. Мних – воно означає купу каміння або кам'яний стовп, якими у давнину фіксували місця поховань [132, с. 52], у чому можна побачити метафоричне висловлювання щодо засад смислів як таких – бути прихованою підставою чогось, основою і причиною, що «пов'язує герменевтику з пошуком чогось ґрунтового або того, що лежить в основі» [75, с. 60]. В. Дубініна далі звертає увагу на другу частину слова герменевтика: дієслово *νεύω* – робити знак, кивати (головою), бути спрямованим, направлятися, бути узгодженим, мати схильність, тяжіти, що також розкриває суть практик тлумачення у напрямку пошуку об'єктивного значення.

Згодом тлумачна практика розширюється: у римській традиції герменевтика застосовується до правових текстів, а в середньовіччі – до біблійних коментарів. Проте лише в Новий час відбувається справжній методологічний злам: з'являється прагнення сформулювати загальні правила тлумачення, що забезпечили б правильне розуміння тексту. А. Богачов називає першим відомим мислителем Нового часу, що почав шукати шлях від риторичної герменевтики доби Реформації до раціональної герменевтики, орієнтованої на логіку і метод лютеранського теолога Йогана Конрада Дангавера: у його працях «йдеться про “герменевтику спостережень” (Дильтей), яка знаходить у тексті темні місця, методично ділить їх на елементи і синтезує так, аби мати правильний сенс вислову, а не лише правильний за формою вислів (логіка). За допомогою цієї герменевтики Дангавер сподівався “прояснювати” іманентний сенс висловлень, який дорівнює авторській думці. Дангавер уперше в історії герменевтики вживає поняття *hermeneutica generalis* (загальна герменевтика)» [20, с. 27]. Це обернення герменевтики на досягнення сенсу будь-якого вислову замість звичного для риторики вдалого висловлювання вже досягнутого сенсу стає вирішальним для становлення специфічної мети: якщо «правильність будови речення (*sententia*) належить визначати звичайній логіці, то герменевтика – це наука правильного розуміння речень» [20, с. 28]. Увага на феномені розуміння може бути зафарбована епістемологічно, проте для даного дослідження значущий онтологічний вимір розуміння.

Герменевтика, яка починалася як мистецтво перекладу і пояснення, поступово стає повноцінною наукою про розуміння. Вона допомагає нам не просто читати, а й намагатися збагнути, що ж хотів сказати автор – хоча, чесно кажучи, іноді навіть сам автор не знає цього напевно. Проте герменевтика не здається і продовжує свою нескінченну боротьбу за сенс – бо що ще залишається робити, якщо світ сповнений загадкових текстів і ще загадковіших мислителів, розуміння яких є просто бажаним, а й необхідним.

Розуміння у даному контексті має не епістемологічно-теоретичне значення, але ув'язано з буттєвими засадами знаходження людини у світі – Дільтай називає розумінням процес, у якому з чуттєво даних ознак ми відкриваємо психічне, виявленням якого є людина [64, с. 35].

У сучасному розумінні герменевтики чітко проводиться відмінність між *гермевтикою як формою теорії, яка обіцяла викласти правила*, що регулюють дисципліну інтерпретації, коли її мета була переважно нормативною, навіть технічною – така герменевтика обмежувалася наданням методологічних вказівок, прагнучи максимально уникнути свавілля в інтерпретації, і *філософською герменевтикою* – Ж.Грондін називає це вузьким сенсом герменевтики, вказуючи, що така герменевтика має дуже недавнє походження і стосується філософської позиції Ганса-Георга Гадамера, а іноді й Поля Рікера [197, р. 1]. Далі він називає Шлейєрмахера, Дройзена і Дільтая батьками сучасної герменевтики, але знов-таки підкреслює визначальну роль Гадамера, наводячи слова Гайдегера: «Герменевтична філософія – це справа Гадамера» [197, р. 2]. Проте В. Дільтай відзначає роль Шлейєрмахера у поєднанні майстерності філологічної інтерпретації і справжньої сили здатності до філософського мислення [64, с. 45]. Доречно звернутися до тих ідей, які прокладають шлях саме філософській герменевтиці.

Головним внеском Шлейєрмахера вважається перетворення герменевтики з сукупності окремих методів у цілісну дисципліну, що охоплює універсальні принципи розуміння. Його ідея «універсальної герменевтики» полягала в тому, щоб знайти загальні закономірності інтерпретації, незалежно від типу тексту – будь то літературний, юридичний чи релігійний текст. «Його “універсальна герменевтика” повинна була узагальнити всі міркування стосовно феномену розуміння, його закономірностей та принципів, на відміну від спеціалізованих практик тлумачення, які відрізнялися залежно від тексту: релігійного, філологічного чи юридичного характеру» [7, с. 249]. Тобто «універсальна герменевтика»

мала амбітну мету – узагальнити всі можливі міркування щодо феномена розуміння, окреслити його закономірності й принципи, а головне – позбутися вузької спеціалізації на окремих текстах. «Ф. Шляєрмахер першим сформулював головні засади філософської герменевтики, а також принцип герменевтичного кола як методологічну основу інтерпретації» [140, с. 212]. У центрі цієї теорії – духовне спілкування через мову, а методологічною віссю став знаменитий принцип герменевтичного кола: ціле можна зрозуміти через його частини, але й частини неможливо досягнути без уявлення про ціле. Тут цілим виступає дух епохи, а частинами – текст або його автор.

Втім, герменевтика Шляєрмахера мала свою ахіллесову п'яту – вона не враховувала історичної змінності розуміння. Це дозволяло мріяти про пошук ідеального методу, що нібито відкриє прихований у текстах незмінний смисл. Віра в можливість відтворення «правильного» та незмінного сенсу тексту виявилася надто ідеалістичною, адже значення завжди залежать від епохи, культури та самого інтерпретатора. Незважаючи на це, його підхід справив значний вплив на подальший розвиток герменевтики.

Його методологічний проєкт успадкував Вільгельм Дільтай, а пізніше цю традицію продовжили Еміліо Бетті та Ерік Хірш, які намагалися зберегти ідею об'єктивного значення тексту, хоча на той час уже визрівали підходи, що наголошували на історичній зумовленості тлумачення. Зокрема через голос автора: «Усунути автора як визначальний фактор значення означає відкинути єдиний переконливий нормативний принцип, який [може] надати обґрунтованості інтерпретації» [175, р. 255]. В. Дільтай, усвідомлюючи небезпеку суб'єктивізму, прагне знайти більш об'єктивні підстави для гуманітарного знання. Він приходить до висновку, що справжнє розуміння можливе лише через тлумачення зафіксованих у текстах «виразів життя», які зберігають духовний зміст культури. Таким чином, він підводить герменевтику до необхідності історичного підходу: розуміння

неможливе без урахування контексту, в якому сформувався той чи інший текст. Проте Дільтай, попри свою увагу до історичності, усе ще прагнув досягти певної методологічної об'єктивності, що значною мірою обмежувало його герменевтику. Слідування меті «Необхідно зазначити, що орієнтація на ідеал об'єктивності, який притаманний природничим наукам з їхньою точною методичністю та чітко визначеними критеріями істинності, загалом є характерна для творчості В. Дільтая» [140, с. 213]. При тому, що Дільтай дійсно намагається виявити властивий гуманітарним наукам характер науковості, не можна стверджувати, що він орієнтується на «ідеал об'єктивності, який притаманний природничим наукам з їхньою точною методичністю та чітко визначеними критеріями істинності», як це стверджує І. Пухта. Він слідує за Кантом, іменуючи своє завдання «критикою історичного розуму» і намагаючись виявити епістемологічні основи дослідження в галузі гуманітарних наук, тобто наук, що відрізняються від природничих і пов'язує мету гуманітарних наук не з поясненням «зовнішнього» досвіду, а з розумінням «життєвого досвіду» (*Erlebnis*) – саме це підкреслює у його філософії М. Гайдегер, який вважає, що сучасна йому філософія зобов'язана Дільтаю своєю увагою до розуміння життя з нього самого [202, р. 244] – у чому можна побачити єднання установок на філософію життя і феноменологію, що і розгортає у цій статті Гайдегер. Таке єднання підводить до висування на перший план герменевтики як такої дисципліни, що набуває фундаментального значення в майбутньому [202, р. 248]. Гайдегер звертається до статті «Виникнення герменевтики», у якій Дільтай стверджує, що розуміння, досягнуте в гуманітарних науках, передбачає інтерпретацію, зазначаючи необхідність протистояння вторгненням романтичної сваволі і скептичної суб'єктивності [65, с. 51]. Він зазначає, що під впливом Шлейєрмахера Дільтай визнає специфіку пізнання життя у баченні його як цілого, і тоді теоретико-пізнавальна постановка питання розширюється до аналізу людини та людського світу загалом: замість людини як суб'єкта, що пізнає, замість розуму вихідною стає

«цілісна людина», «тотальність людської природи», «повнота життя». Вихідною точкою мислення стає опора лише на те, що «дано» самим життям – цим змінюється трактування розуміння: воно перестає бути тільки когнитивною процедурою, а обертається способом людського буття, екзистенціальною подією.

Цей імпульс нової герменевтики Ганс-Георг Гадамер, який відмовляючись від ідеї «правильного методу», розвинув у концепцію герменевтичного досвіду як відкритого діалогу з традицією. У його трактуванні, ми завжди вже знаходимося всередині історичного процесу, і наше розуміння формується не через нейтральне тлумачення, а через живий зв'язок із минулим. Така зміна перспективи остаточно перетворює герменевтику на онтологічну дисципліну, що досліджує саму природу людського буття в горизонті історичності. Тим самим герменевтика стає онтологією, бо досліджує не лише, *як ми розуміємо*, а *що означає бути* у горизонті історичності, де кожен акт розуміння є водночас саморозкриттям буття. Ж. Грондін говорить про суто гайдегєрівське походження Гадамера [197, р. 2], зазначаючи, що у цьому відіграли роль лекції Гайдегєра, прочитані раніше «Буття і часу», отже розуміння нової герменевтики має включати ці видані пізніше тексти.

Герменевтика у філософії Ганса-Георга Гадамера постає не як інструментальна методологія, а як фундаментальний спосіб буття людини у світі. Відштовхуючись від думки, що «Розуміння й тлумачення текстів є завданням не лише самої науки, а й з усією очевидністю належить до всієї сукупності людського досвіду світу загалом. Герменевтичний феномен від початку взагалі не є проблемою методу» [50, с. 7], Гадамер заперечує редукцію герменевтики до технічного питання – до методології гуманітарних наук, як це ще мислилося у класичній традиції (зокрема у Шлейєрмахєра чи Дільтєя). Натомість герменевтичний досвід, за Гадамером, є способом залученості суб'єкта в історичний і культурний контекст, де тлумачення є формою співбуття зі змістом, а не об'єктивним

розшифруванням уже фіксованого сенсу. У цьому сенсі «герменевтичний феномен від початку взагалі не є проблемою методу» [50, с. 7], оскільки розуміння передує будь-якому науковому зусиллю – воно вкорінене в історичності людини, її «передрозумінні» (Vorverständnis), мовності та традиції. Людина, що тлумачить, уже перебуває в діалозі з текстом, вона не є нейтральним спостерігачем, а співучасником у формуванні смислу. Тому герменевтика у Гадамера – це радше онтологічний, ніж гносеологічний проєкт. «Гадамер пропонує розглядати герменевтику не як вчення про метод і механізми розуміння, а як вчення про буття, як онтологію» [7, с. 249]. Це означає, що розуміння постає не як окрема когнітивна операція, яку можна відокремити, проаналізувати та відтворити за чіткими правилами, а як спосіб буттєвого залучення людини до світу, в якому вона вже завжди перебуває. Герменевтика, таким чином, постає як вияв структур самого людського існування – Dasein, яке, за Гайдегером, завжди вже зрозуміло себе в певний спосіб, завжди вже інтерпретує світ крізь призму свого життєвого горизонту. Герменевтичний досвід, згідно з Гадамером, завжди включає діалогічність: у процесі розуміння суб'єкт і об'єкт перебувають у взаємній відкритості. Тлумачення – це не застосування фіксованого правила, а участь у русі смислу, у якому ми самі змінюємося. Зрештою, розуміти – це дозволити чомусь іншому увійти в наш досвід, це означає бути готовим прийняти несподіване, відкритися істині, яка може нас здивувати. У цьому онтологічному підході до герменевтики особливо важливу роль відіграє мова, яку Гадамер розуміє, слідуючи Гайдегеру: мислення дає слово буттю, отже мова є оселею буття, у якій і мешкає людина [199, р. 193]. Отже, за Гадамером, розуміння взагалі стає можливим через мову і у мові, тобто саме мовна форма робить можливим вхід до світу значень і смислів. Ми не просто розуміємо щось через мову – ми вже перебуваємо в мовному світі, який формує наш досвід і наше буття. Тому герменевтика – це не техніка читання, а спосіб буття мовної, історичної істоти, що постійно намагається зрозуміти світ і себе в ньому.

У термінах Гайдеггера, Dasein – це не просто свідомість чи суб'єкт, а буття, яке завжди вже перебуває у світі, осмислює його і водночас шукає власне місце в ньому. Герменевтика тут постає як спосіб, що дає можливість Dasein не просто існувати, а й бути відкритим до власної сутності, *тобто стати собою через процес розуміння*. «Герменевтика створює для Dasein можливість стати і бути розуміючою присутністю заради себе самого» [73, с. 35]. Це розуміння не є пасивним сприйняттям даного змісту, а радше активним тлумаченням власного існування, що завжди відбувається в горизонті майбутнього.

Продовжуючи цю думку, можна сказати, що герменевтика не лише дозволяє Dasein усвідомити власну екзистенційну відкритість, а й сприяє його становленню через усвідомлення власної кінцевості та можливостей. Вона творить простір для саморозуміння, у якому Dasein виходить за межі автоматичних, нав'язаних смислів і набуває здатності автентично інтерпретувати своє буття. Таким чином, герменевтика не лише конститує Dasein як розуміючу присутність, а й відкриває шлях до екзистенціального самоздійснення через глибше осмислення буття у світі. В умовах сучасного світу, де людина часто стикається з масою сторонніх інтерпретацій – від масових медіа до науково обґрунтованих теорій – її автентичність може легко бути піддана впливу зовнішніх тлумачень, які визначають її місце в світі. Відмовляючись від власного сприйняття і переживання подій на користь чужих наративів, людина може втратити своє глибоке розуміння самого себе і своєї реальності. Саме герменевтика стає тим методом, який дозволяє цю автентичність зберігати і захищати.

Тому не дивно що: «Філософ вводить феноменологію, як метод проведеного їм онтологічного дослідження, він представляє її як “герменевтику в споконвічному значенні слова, що означає заняття тлумаченням”» [73, с. 35]. Така «єресь» у витлумаченні феноменології насправді виявляється її радикальним розширенням, адже якщо феноменологія прагне «повернення до самих речей», то герменевтика

показує, що ці «речі» завжди вже вплетені в історичний і мовний контекст. Це означає, що феномен не просто є, а постає у процесі тлумачення, і тому феноменологія, яка претендує на розкриття істини буття, не може обійтися без герменевтичного виміру. Саме через це Гайдеггер вважає феноменологію не лише методом опису, *а способом тлумачення, де буття розкривається не як абстрактний об'єкт, а як досвід, що потребує осмислення.*

Бесіда є чимось більшим, ніж просто обмін словами: вона розвивається незалежно від волі співрозмовників, веде їх, а не навпаки. Розуміння не зводиться до простого співчуття або перенесення себе на місце іншого; воно полягає у досягненні згоди щодо суті питання. Мова виступає як середовище, де формується це взаєморозуміння, і приклад перекладу ілюструє складність цього процесу. Переклад є не просто передачею слів, а витлумаченням, яке неминуче змінює оригінальний зміст у новому мовному контексті. «Все це означає, що у розмови своя власна воля й що мова, якою ми говоримо, несе в собі спою власну істину, тобто «відкриває» й виводить до світла щось таке, що відтепер стане реальністю» [50, с. 354]. Герменевтика фактичності, як її розумів Гайдеггер, протистоїть ідеалу об'єктивної неупередженості, що притаманний науковому пізнанню, оскільки вона виходить із принципової залученості інтерпретатора до процесу розуміння. Ця залученість впливає з того, що буття не є нейтральним об'єктом пізнання, а відкривається лише тому, хто самим своїм існуванням уже є співвіднесеним із ним. Це відповідає феноменологічному принципу, за яким розуміння не є простою репрезентацією реальності, а онтологічною подією, що здійснюється через екзистенційну залученість. Таким чином, специфіка герменевтики фактичності полягає в тому, що вона не може бути абстрагованою від конкретної ситуації *Dasein*, а завжди є процесом, у якому пізнаючий сам стає частиною того, що пізнає: «буття може

відкритися

тільки

тому суцільному, буттям якого воно є» [73, с. 36]. Одже, герменевтика служить не тільки інструментом для розуміння текстів і подій, а й важливим методом

для самоусвідомлення. Вона допомагає людині знову стати активним суб'єктом свого існування, повертаючи їй можливість розуміти і трактувати власне життя без посередництва зовнішніх, часто чужих, інтерпретацій. Через цей процес людина здатна відновити глибоке зв'язування зі своєю суттю, повернути собі відчуття єдності з власним існуванням. Тлумачення документальної подієвості існування, яке розглядається в цьому контексті, не можна звести до звичного співвіднесення з іншими життями або явищами, яке зазвичай визначається як розуміння. Це розуміння не є результатом порівняння чи зіставлення з чимось іншим, а є виявом самобуття самого Dasein. Важливо зауважити, що в такому розумінні йдеться не про співвіднесеність з іншими об'єктами чи життям, а про самоприсутність, або *присутність Dasein*, яка є актуалізацією самого себе заради себе. Це розуміння виходить за межі звичних концептів пізнання, адже воно не зводиться до процесу пізнання чогось зовнішнього, а стосується глибшої сутності існування, що здійснюється у самотужки, через власну автентичну присутність.

У філософії Гайдеггера, на відміну від Гусерля, мова набуває особливо важливого значення. Вона є не просто інструментом для опису феноменів, як це наявно у Гусерля, а є самостійним актом, що належить самому феномену і є необхідною умовою для його виявлення. Для Гайдеггера мова не є лише засобом комунікації, а є артикуляцією буття, яке без неї залишається прихованим. Вона є тим, що дозволяє виявитися істинам буття, відкриваючи їх людині. Саме через мову буття відносить людину до своїх глибинних значень, даючи їй змогу вступити в діалог із самою сутністю існування. Буття завжди відкривається в певний спосіб, притаманний історичному горизонту людського існування (Dasein). Це означає, що істина буття не є суб'єктивним конструктом, а радше історично й мовно зумовленим способом явлення суцього. Dasein завжди вже кинутий у світ і розуміє буття не як щось суб'єктивно сконструйоване, а як те, що відкривається в досвіді. «Гайдеггера, має суттєву відміну від розуміння

Гусерля, це – не слово про феномен, а слово, яке належить самому феномену, щоб бути побаченим. Мова виявляється артикуляцією буття, без якої воно залишається прихованим, у відповідь же буття відносить людину до своїх істин за допомогою мови» [73, с. 35]. Аналітика присутності є основним змістом праці Гайдеггера і має стати фундаментом його онтології. Ця онтологія безпосередньо впливає з герменевтики і, в певному сенсі, є її змістовим вираженням. Така теорія розуміння не є актом чистого мислення, а виступає як особливий спосіб перебування – модус *Dasein*, який є більш екзистенціальним, ніж епістемологічним.

Критика герменевтичного підходу в сучасних гуманітарних дослідженнях часто ґрунтується на протиставленні значення та дії, що має своє коріння в антиінтерпретативній позиції, сформульованій Сюзан Зонтаг у її есе «Проти інтерпретації» (1964) [238]. Вона виступає проти традиційного тлумачення мистецтва як сфери, де головне – розкодувати приховані сенси. Натомість вона наголошувала на безпосередньому сприйнятті мистецтва, відмові від інтелектуального посередництва й раціоналізації. С. Зонтаг розглядає традиційне прагнення до виробництва значення як механізм, що працює радше на обмеження сприйняття мистецтва, ніж на його поглиблення і стверджує, що інтерпретація, особливо в її академічних і раціоналізованих формах, є своєрідною реакційною формацією, тобто захисною стратегією, яка намагається приборкати й нейтралізувати безпосередню силу чуттєвого досвіду [23, р. 5-6]. Це набуває особливої значущості у сприйманні невербальних мистецтв, серед яких у сучасності доречно виділити мистецтво кіно, для якого установка на пошук чіткого значення побаченого редукує сприймання. О. Брюховецька говорить про спокусу інтерпретації, яка супроводжується такою ж сильною спокусою відмови від інтерпретації, оскільки: «У всякої інтерпретації, хоч би якою іманентною вона проголошувала себе, завжди залишається присмак потойбічного, навіть метафізичного, і дещо параноїдального твердження: “все не (зовсім) так, як здається” (яке, однак,

стає патологічним лише в поєднанні з манією величі – це тільки у мене є доступ до справжньої суті речей)» [27, с. 4]. Вона наводить різноманітні культурологічні свідчення і судження щодо обмеження інтерпретаційних практик, пропонуючи шукати баланс між виробництвом присутності і виробництвом значення [27, с. 11], оскільки «слід “відновити чуття”»: «навчитися бачити більше, чути більше, відчувати більше» [27, с. 7]. Вона задіює концепт «виробництво присутності», який вводить Г. Гумбрехт, ідеї якого викликали жвавий відгук і дещо критичну реакцію, у тому числі і в Україні [97; 161; 54; 158]. І. Іващенко, перекладач книги Гумбрехта, задає йому важливе питання – як знання може не бути поняттєвим? [54, р. 145]. У своїй відповіді Гумбрехт виходить на питання освіти у сучасній ситуації, коли елемент присутності усе більше усувається, і його постановка питання важлива для практичного значення цього дисертаційного дослідження.

Повертаючись до питання про особливості існування гуманітарних наук, доречно зачепити питання про те, чи можливе наукове знання індивідуального, чи може розуміння одиничного бути об’єктивним, і чи піддається це розуміння універсальній обґрунтованості. Ось як це формулює Поль Рікер: «Питання про можливість існування гуманітарних наук – це питання про те, чи можливі наукові знання індивідуумів і чи розуміння одиниці може бути об’єктивним у своїх характерних рисах, а також, чи воно піддається універсальній обґрунтованості» [145, с. 310]. Таке формулювання одразу ставить під сумнів автоматичне перенесення стандартів природничих наук у царину гуманітарного. У центрі тут – не лише об’єкт дослідження (людина, текст, подія), але і спосіб доступу до нього: чи можливо, вивчаючи щось, що від початку насичене смислом, залишитися науковим, тобто здатним до обґрунтованого, критичного, комунікованого знання.

Наукове знання в гуманітарних науках не може бути зведене до верифікації гіпотез через експеримент, як у фізиці чи біології. Йдеться про іншу модель науковості – ту, яка визнає контекстуальність, історичну обумовленість, смислову відкритість явищ. У цій перспективі знання

індивідуального не є нижчим чи менш точним, воно просто іншого порядку. Замість дедуктивно обґрунтованої універсальності – герменевтичне коло, де розуміння народжується з напруги між цілим і частиною, між передрозумінням дослідника і досвідом, який він намагається зрозуміти.

Герменевтика виходить з об'єктивації творчої енергії життя у творах, яке вимагає посередництва «значень», «цінностей» і «цілей» – фіксує фундаментальну особливість герменевтичного підходу: він розглядає культурні твори не як пасивні об'єкти, а як згустки живої енергії духу, які, хоча й створені в минулому, продовжують взаємодіяти з нами в теперішньому.

Йдеться про те, що герменевтика не починається зі спостереження чи опису, як емпірична наука, а з розпізнавання того, що перед нами – результат живої, продуктивної, духовної діяльності, яка відбулася і залишила після себе слід. Цей слід – твір: художній, філософський, історичний, інституційний – будь-що, що постало як результат «творчої енергії життя». Саме життя тут мислиться не біологічно, а духовно, у своєму пориві до значення, у прагненні залишити відбиток, який не просто фіксує, а висловлює.

Коли ця енергія життя втілюється у творах, вона набуває форми. Форма – це завжди об'єктивація: те, що раніше було поривом, наміром, ідеєю, почуттям, утілюється у мовному, образному, символічному або матеріальному носіїві. Але ця об'єктивація не нейтралізує джерело. Навпаки, герменевтика вважає, що у творі продовжує пульсувати саме життя. Твір не мертвий слід, а сконденсована напруга, здатна знову розгортатися в акту розуміння.

І ось далі – головне. Між автором і нами вже існує цей твір – продукт об'єктивації. І тому ми не маємо безпосереднього доступу до автора, його свідомості чи початкового задуму. Все, що в нас є, – це твір, який став «між». Він не просто міститься у просторі між минулим і теперішнім, він *заступає* цю відстань, роблячи можливим саму подію розуміння. Твір – це

міст, але не прозорий. Його потрібно читати, тлумачити, входити в нього. Саме тому далі з'являється поняття «розумового життя». Це життя не є біологічним, воно означає активність свідомості, яка осмислює, створює, розуміє. Але ця активність не відбувається автоматично. Щоб відбутися, розуміння вимагає посередництва. І тут три ключові слова: *значення, цінності, цілі*.

Таким чином, герменевтика – це не метод вивчення артефактів, а досвід зустрічі з живою структурою духу, що втілилась у формі. Ця структура не розгортається перед нами одразу. Щоб досягнути її, потрібно рухатись через мову, контексти, власні передрозуміння – тобто розуміння потребує посередництва. Значення – не очевидне, його потрібно витлумачити. Цінності – не нейтральні, їх треба розпізнати. Цілі – не вказані явно, їх треба вгадати, реконструювати. «Герменевтика подібно виходить з об'єктивації творчої енергії життя у творах, які заходять між автора і нас; це власне розумове життя, його творчий динамізм, який вимагає посередництва “значень”, “цінностей” і “цілей”» [145, с. 311]. Отже, ці слова фіксують герменевтичну установку: ми не просто аналізуємо тексти, ми вступаємо в діалог із творчим життям, яке об'єктивувалося в культурній формі. Це життя не можна побачити напряду – воно вимагає роботи інтерпретації. А інтерпретація – це не просте витягування змісту, а рух через значення, цінності й цілі до глибинного співрозуміння. І саме в цьому – сила і складність гуманітарного знання: воно не відтворює факти, а оживляє смисли.

Герменевтика постає не лише як метод тлумачення текстів, а як філософський підхід до розуміння людського буття у світі значень. Від античних практик інтерпретації вона еволюціонує до онтології розуміння у Шляєрмахера, Гайдегера та Гадамера. У цьому русі герменевтика відмовляється від пошуку остаточного значення й визнає історичність, мовну зумовленість і діалогічний характер розуміння. Герменевтичне коло постає не вадою мислення, а необхідною умовою співбуття інтерпретатора з

традицією. Таким чином, розуміння виявляється не пізнавальною процедурою, а фундаментальним способом людського існування і самопізнання.

1.3. Спільність і відмінність між феноменологією та герменевтикою: синтез методологічних підходів

Предметом дисертаційного дослідження визнана феноменологічна герменевтика – виокремлення такого кута зору засвідчує єднання двох філософських напрямів, які певний час розвивались самостійно, але початок XX ст. означений плідним рухом назустріч один одному. В першу чергу цей рух пов'язаний з іменами М. Гайдегера і Г. Гадамера, хоча П. Рікер навіть у другій половині XX ст. говорить про завдання *поєднання* герменевтичної проблеми з феноменологічним методом [143, с. 229], тобто констатує, що поєднання ще тільки має здійснитись – отже вважає це тим, що робить він. Перш ніж звернутись до змістовно-сміслового виміру питання, доречно проаналізувати можливі варіанти поєднання феноменології і герменевтики на ґрунті різних способів висловлювання цього єднання, які можна іменувати *феноменологічною герменевтикою* або *герменевтичною феноменологією*. Чи є специфічні сенси у таких ваірантах іменування? Як часто це буває, повсякденне мовлення не фіксує нюансів і виникаючий при єднанні третій предмет може бути іменований і феноменологічною герменевтикою, і герменевтичною феноменологією, тобто вони вважаються синонімами. Проте сам факт різного іменування провокує замислитись над відмінностями. Перший крок – фіксація цих різних іменувань у різних авторів.

Огляд літератури показує, що словосполучення «феноменологічна герменевтика» використовується у авторів, які ставлять у центр уваги герменевтику – це в першу чергу енциклопедично-словникові статті і монографічні дослідження. Так Т. Георге говорить про *нове використання герменевтики* Гайдегером у його ранніх феноменологічних дослідженнях

людського існування [196], яке було продовжене Г. Гадамером у формі «філософської герменевтики», що зробив предметом спеціальної уваги П. Рікер. У іменуванні «філософська герменевтика», характерному для Г. Гадамера, наявна ще більша універсалізація герменевтики, проте він реалізує таку універсалізацію через розгляд мови.

Ж. Грондін також розглядає *відозміну герменевтики* у Гайдегера, який відчув на собі вплив ідей Шлейєрмахера і Дільтея, що визнає сам Гайдегер [202, р. 239, 244-251], але Грондін герменевтику ставить у центр *філософського* інтересу, тобто герменевтика стає *філософською програмою*: «Таке розуміння терміна відкидає погляд, який домінує з часів Шлейєрмахера та Дільтея, що герменевтика – це мистецтво або техніка розуміння, метою якої є побудова методологічної основи для гуманітарних наук. Не теорія інтерпретації, а сама інтерпретація є предметом герменевтики, яка має досягти статусу філософії; її метою є підвищення самопрозорості Dasein, процесу, в якому філософське прояснення лише сприяє інтерпретаційній діяльності, яку Dasein, як розуміюча істота, постійно здійснює» [197, р. 98]. Як бачимо, предметом герменевтики у її власному становленні є *умови* інтерпретації і *правила проведення* її, філософська/феноменологічна герменевтика спрямовує промінь уваги на саму інтерпретацію – те, чим вона є у своєму первинно-дійсному акті: за Гайдегером вона постає пошуком смислів людського буття.

При розгляді феноменологічної герменевтики обов'язково згадується § 7 книги Гайдегера «Буття та час», у якому феноменологія обертається герменевтикою [201, р. 61-62], оскільки сама феноменологія реалізується як тлумачення/інтерпретація – як тільки ми переводимо погляд з *що* герменевтики на її *як*, то слідує відповідь – феноменологія можлива як герменевтика. Проте і далі у тексті, і у подальшій творчості Гайдегер не задіює ім'я герменевтики, на що звертає увагу Ж. Грондін, але звернення до текстів, які були написані раніше «Буття і часу», хоча й вийшли пізніше, показує пильну увагу саме до герменевтики – але не у звичному існуючому на той час вигляді, а як герменевтики фактичності [197, р. 92]. Ці ідеї Гайдегера задіяні

при розгляді життєсвіту, який постає передструктурою розуміння як тлумачення – що буде розглядатись у даному дослідженні у наступному розділі.

Формулювання «феноменологічна герменевтика» підкреслює у якості дієвого чинника акт тлумачення, уточнюючою прикметою якого є його феноменологічний характер – звідси виростає увага до різних наративів (текстів), що розглядає П. Рікер, говорячи про розвиток феноменології через герменевтику [143, с. 229]. Герменевтика як головний «дієвець» з якісною характеристикою «феноменологічна» присутня у працях сучасних дослідників при розгляді ролі ідейної спадщини Гадамера для розуміння феномену досвіду [130] або у літературознавчих дослідженнях [245], і тоді увага надається *онтологічному розумінню герменевтики* – когнітивні умови розуміння заміщуються питанням щодо буттєвих характеристик істоти, способом існування якої є розуміння: що значить існувати розуміючи – за Гайдегером варіативність інтерпретацій розкриває варіативність можливостей: інтерпретація не є отриманням інформації про те, що розуміється; це радше розробка можливостей, що проектується в розумінні [2001, р. 188-189].

Те, що у розробці своєї концепції Гайдегер говорить про те, що вона не була б можливою без феноменології Гусерля викликало широке використання формулювання «герменевтична феноменологія»: уточнення назви навчального посібника з герменевтики А. Богачова як «Філософська герменевтика» обумовлює використання ним імені «герменевтична феноменологія» [21], що присутнє і у його дисертаційному дослідженні [17]. При розгляді стосунків концепцій Гусерля і Гайдегера В. Вальденфельс говорить про трансцендентальну й герменевтичну феноменології [2, с. 77-78], зіставлення філософських проєктів Гусерля і Гайдегера відбувається при задіюванні формулювання герменевтична феноменологія, що зустрічаємо і у Хермана [203], і у Капуто [178], і у Марйона [224]. Проте, коли мова йде про методологічні питання антропологічних проблем вважаю виправданим

використовувати ім'я *феноменологічна герменевтика*, не відкидаючи можливості іншого формулювання у різних авторів.

Повертаючись до змістовності зустрічі феноменології та герменевтики, слід зазначити, що хоча ці підходи мають спільне філософське коріння, вони суттєво відрізняються за своїми онтологічними та епістемологічними передумовами, а також методологічними імплікаціями. Порівнянню цих двох традицій присвячена стаття Сюзанн Лаверті [21], у якій вона окреслює ключові подібності та відмінності між феноменологією Гусерля і герменевтичною феноменологією Гайдегера і Гадамера з огляду на їх історичний контекст і практичне застосування у якісних дослідженнях.

Лаверті зазначає, що феноменологія Гусерля орієнтована на опис універсальних сутностей досвіду шляхом феноменологічної редукції та укладання у дужки, що дозволяє тимчасово відсторонитися від суб'єктивних припущень і виявити інваріантні структури свідомості. «Гусерль більше зосереджувався на епістемологічному питанні про взаємозв'язок між тим, хто пізнає, та об'єктом дослідження, Гайдегер перейшов до онтологічного питання про природу реальності та “Буття” у світі» [218, р. 26-27]. Герменевтична феноменологія акцентує увагу на історичності, мовності та незворотній залученості дослідника в процес інтерпретації, відкидаючи ідею повного укладання у дужки і підкреслюючи роль герменевтичного кола та злиття горизонтів як основи розуміння.

Г. Гадамер говорить про неперервну перезбудженість нашої історичної свідомості і вважає, що: «Наслідком цього перезбудження і, як я спробую довести, прикрим непорозумінням є прагнення перед лицем такої переоцінки історичних змін спертися на вічний лад природи й використати людську природність для узаконення ідеї природного права» [50, с. 9]. Методологічно це веде до того, що феноменологія тяжіє до опису сутностей досвіду, а герменевтична феноменологія – до відкритої, контекстуальної інтерпретації, яка визнає вплив культурних і історичних чинників. Увага до культурно-історичного контексту викликає у Габермаса критику герменевтики Г. Гадамера

як такої, що «відводить надто багато місця авторитету і традиції і є недостатньо емансипативною» [58, с. 27].

Вибір між феноменологією та феноменологічною герменевтикою має ґрунтуватися на дослідницьких цілях і філософських позиціях, що визначають спосіб осмислення та аналізу досвіду. В. Кебуладзе зазначає: «Інтелектуальну ситуацію, в якій Гусерль починає створювати власну філософську концепцію, й те, що він в цій ситуації намагається змінити, дуже влучно описав Фарбер: “Традиційні емпіризм і психологія призвели до виникнення психологістської філософії логіки в Англії (Д. С. Міл) і Німеччині (Зигварт, Вундт й інші)”» [90, с. 124]. І саме проти цього психологізму виступає Гусерль, прагнучи створити науку, яка б не залежала від емпіричних передумов, а відкривала доступ до апріорних структур свідомості. У цьому контексті його феноменологія постає як спроба подолати редукціоністські тенденції у філософії пізнання, відкинувши ототожнення свідомості з емпіричним суб’єктом і натомість запропонувавши метод, що дозволяє «бачити» речі самі по собі – у їхній даності для свідомості.

Тому центральним методологічним моментом у Гусерля стає феноменологічна редукція – призупинення (епохе) всіх натуралістичних і психологічних припущень, аби «очистити» поле досвіду від накиданих йому інтерпретацій і дістатися до тих сутнісних структур, які виявляються у свідомості незалежно від конкретних історичних або мовних контекстів. Такий підхід дозволяє йому конституювати свідомість як трансцендентальне Я – не індивідуального суб’єкта, а як джерело смислів і можливостей для побудови наукового знання на основі безумовних засад. Таким чином, гусерлівська феноменологія є епістемологічним проєктом, спрямованим на відновлення надійного фундаменту для філософії як строгої науки.

Натомість герменевтична феноменологія, зокрема в інтерпретації Мартіна Гайдегера, радикально змінює вектор дослідження. Замість пізнання як основної категорії Гайдегер вводить буття як центральну проблему філософії, а досвід розглядається не як щось, що може бути «очищене» від контексту, а як

завжди-уже-занурене у світ, у «тут-буття» (Dasein), яке завжди інтерпретує і розуміє. Гайдегер відкидає можливість редукції до трансцендентального Я і замість цього пропонує аналіз екзистенціальних структур людського буття у світі, таких як закинутість (Geworfenheit), турбота (Sorge), часовість (Zeitlichkeit) тощо. Натомість Гадамерівський підхід опирається на власне бачення мови.

Концепція мови Гадамера приваблює багатьох дослідників і перше, що підкреслюється – це протиставлення його розуміння мови інструменталістському розумінню, коли мова постає набором слів і понять, що можуть використовуватися за потреби. Онтологічний характер мови акцентовано Гайдегером і Гадамер радикалізує цю тезу, чітко дотримуючись враховування того, що людина завжди знаходиться в історії, сформульованій у лінгвістичній традиції. Експлікуючи цей принцип, Ж. Грондін задається питанням наслідків цього для людського розуміння та самопізнання [197, р. 106], але перед тим, як навести його варіант відповіді, доречно звернутись до розуміння мови Гадамером і зв'язку такої концептуалізації мови з самим феноменом розуміння. Аналітичні коментарі підкреслюють, що Г. Гадамер формує інший підхід до розуміння мови: Р. Данканич звертає увагу на те, що мова у Гадамера презентована як універсальне середовище герменевтичного досвіду [58, с. 134], при цьому актуалізується зв'язок розуміння і тлумачення: «З точки зору Г. Гадамера, намагаючись зрозуміти оригінальний текст, ми завжди перекладаємо його на свою мову» [58, с. 135]. В. Фітьо акцентує тезу: «Розуміння не є розуміння зовнішнього, об'єктивно існуючого, незалежного від інтерпретатора, це ситуація спів-буття тексту та інтерпретатора. Розуміння – це перепускання смислу тексту через себе, це не зовнішня пізнавальна операція, а екзистенційний акт» [156, с. 129] і робить висновок: «М. Гайдегер долає об'єктивістські намагання попередньої герменевтики, вказуючи на індивідуальність розуміння» [156, с. 129], який бачиться таким, що підпорядкований його власним інтенціям, дещо порушуючи загальну спрямованість інтенцій Гайдегера на долання антропологічного суб'єктивізму.

Те, що розуміння тексту здійснюється як розуміння поряд із текстом себе не можна заперечити, але це розуміння має онтологічний характер, розкриттю чого присвячена моя стаття «Співвідношення між поняттями розуміння, інтерпретація, пояснення» [136]. Онтологічне розуміння пов'язане з дослідженням умов існування людини, включно з тим, як вона пізнає емпіричну дійсність, а також буттям наявних речей і їхніх взаємодій. На противагу виключно епістемологічному М. Гайдеггер пропонує філософський аспект розуміння, коли онтологічне розуміння є способом здійснення себе у світі досвіду, а епістемологічне – це голе знання про явище, яке ти ніколи не переживав. «Розуміння» тут охоплює як тексти, так і всі прояви свідомості, осмислюючи сутність та цінність людської думки. Відповідно, у філософії порушуються питання про природу понять, їх універсальність та обмеженість, про те, яким чином ми освоюємо світ і які межі ставимо перед власним пізнанням. Зокрема, поняття «Dasein» пов'язане з поняттям «розуміння» через те, що, на думку Гайдеггера, наш спосіб існування передбачає розуміння як його властивість. Розуміння – це не просто пізнавальний акт, а основний спосіб взаємодії людини зі світом і «розтлумачення буття». «Dasein» і розуміння пов'язані тим, як ми відкриваємо світ для себе, тлумачимо його значення та взаємодіємо з ним. Розуміння стає можливим завдяки тому, що «Dasein» завжди «у світі», тобто існує в конкретному контексті, з деякими передбаченнями і можливостями. Отже, «Dasein» і «розуміння» взаємодіють, формуючи спосіб, яким ми сприймаємо, інтерпретуємо та існуємо у світі навколо нас, відображаючи глибокий філософський підхід Гайдеггера до розуміння людського буття. Без розуміння немає жодного буття у світі. У контексті розуміння, інтерпретація – це процес тлумачення, яке у філософії пов'язане з тлумаченням власного буття. При проведенні гуманітарної процедури йдеться про процес примноження смислів і значень. Як і у випадку життя, так і при тлумаченні текстів, ми множимо значення, а не герметизуємо в причинно-наслідковій моделі [145, с. 317]. Отже, розуміння – це те, що передуює нерозумінню, а нерозуміння ставить виклик інтерпретації: необхідно

знайти зрозуміле і прояснити ним те, що ноуменальне твоєму досвіду. Інтерпретація має справу з розумовим світом, з цінностями як засобом розуміння людиною необхідності у світі. За природничого підходу необхідно пояснити певне явище, відшукавши причинність, що виключає інтерпретативність. При цьому пояснення – процес, іманентний такому підходу, і в межах останнього кінцевим моментом постає виявлення причини явища. Ця процедура не терпить намір як оказію, як дещо випадкове. Ціль її прямолінійна – пізнати причинні зв'язки й оформити їх у технологію, яку, своєю чергою, зробити публічною чи продати на службу людському благу, коли підкреслюється інструментальний вимір людського життя.

Гадамер послідовно проводить думку щодо онтологічного, а не інструментально-службового характеру мови, говорячи, що «мова науки» – це не зовсім мова: «математика, якою фізик набуває й формулює свої знання, – це, власне, не мова, а належить до різноманітно-мовного інструментарію, яким він те, що хоче сказати, висловлює як мовою. Інакше кажучи, словами це означає: наукове говоріння – це завжди поєднання фахової мови або фахових виразів – ми називаємо це вчена термінологія – з мовою, що живе в собі, зростає й змінюється» [52, с. 173]. Гадамер наголошує, що мова не функціонує як механічний інструмент, що особливо помітно при її вивченні в дорослому віці, коли ми усвідомлюємо, що слова не є окремими предметами, а радше чимось, що розчиняється у самому процесі мовлення. У рідній мові ми зазвичай не зосереджуємося на її структурі чи елементах, а просто висловлюємо думки, що вказує на самозабуття мови у процесі комунікації. Такий підхід дозволяє Гадамеру уникнути суб'єктивізму інструментальних теорій мови, які зводять її до засобу, підпорядкованого суб'єкту, натомість демонструючи, що мова є невід'ємною частиною самого процесу мислення й розуміння. Ж. Грондін говорить про вселенну мови у Гадамера, а В. Дубініна робить висновок, що: «У ключовій роботі Гадамера постійно виражається думка про самотійність і “вселенськість”, абсолютність мови» [72, с. 63] . Вона посилається на слова Гадамера: «... в мові виражає себе (sich darstellt) сам світ. Мовний досвід світу

“абсолютний”. Він височить над відносністю всіх наших буттєвих позицій (Relativitten von Seinssetzung), оскільки охоплює собою будь-яке по-собі-буття, в якому би зв’язку воно не поставало перед нами. Мовний характер нашого досвіду світу передує всьому, що ми пізнаємо і висловлюємо як суще» [72, с. 63].

Через ці слова здійснюється повернення до відповіді Ж. Грондіна на задане вище питання. Він звертає увагу на відкриття Гайдегером онтологічної структури герменевтичного кола, зазначаючи, що для Гадамера онтологічне означає універсальне: коло є універсальним, тому що кожен акт розуміння зумовлений його мотивацією або упередженнями, які за Гадамером слід розглядати майже як трансцендентальні “умови розуміння”, і тоді історичність – це не обмеження, а сам принцип розуміння [197, р. 111]. Грондін згадує назву першого розділу другої частини «Істини та методу» – цю назву він вважає провокаційною – «Піднесення історичності розуміння до статусу герменевтичного принципу», отже саме історія визначає тло наших цінностей, пізнання і навіть наших критичних суджень, таким чином, концепція історично сформованої свідомості виявляється неоднозначною: «З одного боку, це означає, що сучасна свідомість сама формується – фактично конститується – історією. Наша свідомість, таким чином, “сформована” історією. З іншого боку, ця концепція передбачає, що усвідомлення того, що на нас так впливає, – це завдання, яке завжди потрібно виконати. Крім того, саме усвідомлення того, що на нас впливає, має два значення: по-перше, це заклик до з’ясування нашої історичності в сенсі розробки нашої герменевтичної ситуації, але також і більш фундаментально вона передбачає усвідомлення обмежень, накладених на будь-яке таке просвітлення. В останній формі історично здійснена свідомість є найоднозначнішим філософським виразом усвідомлення власної скінченності. Визнання людських обмежень, однак, не паралізує рефлексію» [197, р. 114-115]. Розуміння тексту з минулого означає перекласти його в нашу ситуацію, почути в ньому відповідь на питання нашого часу, що і є рефлексією способу даності цього тексту нам, наше розуміння стає участю в події традиції

і означає, що суб'єктивність не повністю контролює те, що конкретно їй здається сенсом чи нісенітницею.

Таке розуміння прослідковується Сюзанн Лаверті при розкритті співвідношення між феноменологією і герменевтичною феноменологією: якщо феноменологія Гусерля намагається досягнути інваріантності, то герменевтична феноменологія визнає неповноту, множинність і змінність смислів. Це означає, що дослідник у герменевтичному полі не прагне «нейтралізувати» себе, а, навпаки, усвідомлює свою історичну позиційність як ресурс для глибшого розуміння: «Відкрите позначення припущень і факторів впливу як ключових складових дослідницького процесу у герменевтичній феноменології є однією з суттєвих відмінностей від позначення, а потім виключення упередженості чи припущень у феноменології» [218, р. 28]. І хоча така позиція відкриває нові можливості для інтерпретації, вона також зазнає критики – як, наприклад, у випадку Юргена Габермаса, який вказує на ризик надмірної залежності від традиції і авторитету, що унеможливорює критичне дистанціювання і суспільну трансформацію. Центральне місце в дебатах між Гадамером і Габермасом займає питання про традиціоналізм філософської герменевтики: Габермас вважає, що у структурі герменевтичного розуміння є суттєва методологічна вада – розум поступається першості авторитету, а приналежність традиції настільки сильна, що баланс між авторитетом та розумом порушений в бік авторитету, отже він вважає, що Гадамер недооцінює силу рефлексії, яка реалізується у розумінні [198, с. 47]. Гадамер показує, що сцієнтистська критика традиції, заснована на ідеалах Просвітництва, у свою чергу стверджує нову ідеологію, засновану на науці та науковій утопії і це у будь-якому разі не усуває значущості герменевтичного досвіду як необхідної умови будь-якої соціальної взаємодії.

Повертаючись до питання зустрічі феноменології і герменевтики, слід зазначити, що ми маємо справу не просто з двома методологіями, а з двома фундаментально різними філософськими позиціями: одна прагне до аподиктичної достовірності досвіду (Гусерль), інша – до розкриття існування

через мову, історію і діалог (Гайдегер-Гадамер). Обидві парадигми пропонують різні, але взаємодоповнювальні підходи до розуміння людського досвіду: одна – через феноменологічне бачення сутностей, інша – через герменевтичне розкриття смислів. Феноменологія і герменевтика радше взаємно збагачувальними. Їхнє поєднання – це спроба зберегти чутливість до унікальності досвіду та водночас не втратити з поля зору історичну зумовленість будь-якого розуміння. Такий синтез відкриває шлях до більш гнучкої, контекстуально чутливої методології в гуманітарних науках, здатної поєднати точність опису з відкритістю до смислових горизонтів.

Герменевтика як відкрита дискурсивна система функціонує не лише як методологічний інструмент тлумачення, а й як спосіб структурування та розгортання сенсу. «Головне завдання філософської герменевтики двояке – це розгляд і інтерпретація історії та історичних наративів і розуміння поетичної творчості, яка виступає в якості квінтесенції історичного досвіду» [72, с. 62]. Вона є механізмом, що виявляє внутрішню динаміку смислу через взаємозв'язки тексту, контексту та інтерпретатора. Як мережа, герменевтика вловлює номатичні зв'язки, які відображають приховані смислові відношення, корелюючи з тетичною (тобто установчою, настановною) структурою свідомості. Це означає, що герменевтичний процес не просто відтворює значення, а конститує його у відповідності з фундаментальними актами свідомості, які задають горизонти розуміння. Таким чином, герменевтика стає не лише інструментом, а й самостійним способом буття сенсу в культурі, що інтегрує феноменологічну інтенціональність і герменевтичну історичність. Структуралізм і семіотика, подібно до герменевтики, також функціонують як редуційні схеми інтерпретації, але з дещо іншою методологічною настановою. Вони орієнтовані на виявлення інваріантних структур, які організовують значення в текстах, дискурсах і культурних феноменах. Це означає, що їхня стратегія зводиться до виявлення знакових комплексів та правил їхнього функціонування, що дозволяє зменшити складність смислових феноменів до певних моделей або систем.

Однак така редукція, попри свою аналітичну продуктивність, відрізняється від герменевтичного підходу, який наголошує на історичній мінливості сенсу та його залежності від контексту інтерпретації. Якщо герменевтика прагне розгортання сенсу через відкриту дискурсивну мережу, що *вловлює тонкі номатичні зв'язки*, то структуралізм і семіотика, навпаки, націлені на виявлення стійких структур, які забезпечують впорядкованість смислу. В цьому контексті герменевтична інтерпретація радше є процесом безперервного становлення значення, тоді як структуралістсько-семіотичні схеми прагнуть до його систематизації та фіксації.

Феноменологія – це не лише філософська школа чи система понять, а насамперед «прояснювальне досвідчування досвіду». Цей вислів унаочнює ключову особливість феноменологічного підходу: йдеться не про опис досвіду як чогось завершеного або вторинного, а про радикальне звернення до самого процесу даності – до того, як досвід є. Як зазначає В. Кебуладе «Феноменологія – це вчення про досвід в найширшому сенсі. Точніше навіть не вчення про досвід, а прояснювальне досвідчування досвіду. Феноменологія – це не шкільна дисципліна, яку можна вивчити, студіюючи тексти визнаних авторитетів школи, а специфічна інтелектуальна практика, описана в цих текстах. Але збагнути втаємничений сенс цієї практики можна лише, самотійно відтворюючи ці тексти, запозичуючи з них релевантні елементи для власного дослідження, комбінуючи їх, виявляючи непомітні зв'язки, що утворюють із них щось ціле» [95, с. 138]. Така інтерпретація феноменології нагадує нам, що вона не є просто «вченням» у традиційному сенсі, тобто набором теорем або концептів, які можна просто засвоїти, студіюючи праці Гусерля, Мерло-Понті чи Гайдегера. Йдеться про певну «інтелектуальну практику», яка повинна бути прожита й реалізована в самотійному акті мислення – у тому, що Гусерль називав «ідеальною інтенцією» феноменолога.

Це ключова відмінність феноменології як методу від будь-якої позитивістської або навіть структурно-семіотичної позиції. Якщо позитивіст прагне описати досвід у термінах фактів або поведінки, то феноменолог шукає

шляху до того, що передує будь-якій об'єктивації – до інтенціональної структури самої свідомості. Саме тому Гусерль вважав необхідним феноменологічну редукцію: відсторонення від натуралізованих припущень, які заважають побачити «саму річ» у її даності. Але ця редукція – не втеча від світу, а повернення до нього в його «первинному» вигляді, звільненому від засвоєних шаблонів мислення.

Однак, як слушно зазначено, «збагнути втаємничений сенс цієї практики можна лише, самотійно відтворюючи ці тексти, запозичуючи з них релевантні елементи для власного дослідження» [96, с. 81]. Іншими словами, феноменологія – це не зовнішня система, яку можна опанувати, а внутрішня робота думки, яка модулюється у постійному акті саморефлексії. Таке унаочнення стає особливо цінним, коли ми намагаємося поєднати феноменологічний підхід із герменевтичним, адже останній, у тлумаченні Гадамера, також постулює незавершеність, відкритість, залученість мислення у процес розуміння. Оскільки аналіз досвіду в герменевтиці Гадамера засновується і розгортає ідеї, які були наявні в герменевтиці фактичності Гайдегера, це означає, що герменевтика не суперечить феноменології, а радше радикалізує її, переводячи фокус із трансцендентального суб'єкта (Гусерль) на фактичне буття у світі (Гайдегер), а далі – на історичну свідомість та мовне поле розуміння (Гадамер). І якщо Гусерль прагнув прояснити структуру досвіду, то Гайдегер, а за ним і Гадамер, намагались осмислити саму можливість досвіду як завжди уже зануреного в контекст, в мову, в історію.

У герменевтичній традиції досвід не є чимось, що ми можемо отримати і описати в «чистому» вигляді. Досвід завжди вже оформлений у мову, традицію, у фрейми розуміння, в які ми вплетені ще до того, як починаємо осмислення. У цьому контексті Гадамер вводить важливу категорію – «ефект історії» (*Wirkungsgeschichte*), який означає, що будь-який акт розуміння завжди зумовлений історією наших інтерпретацій, навіть якщо ми цього не усвідомлюємо. Таким чином, герменевтична робота полягає не в очищенні досвіду, а у проясненні власної позиційності в діалозі з текстом, світом, Іншим.

Отже, феноменологія й герменевтика зустрічаються не як протилежні, а як взаємно необхідні компоненти. Феноменологія відкриває простір для аналітичної чутливості до даності, до того, як явище «з'являється» свідомості, тоді як герменевтика поглиблює цю чутливість, демонструючи, що акт з'явлення вже завжди відбувається в горизонті інтерпретації. Ці два вектори – прояснення та інтерпретація – не суперечать, а доповнюють одне одного: перший дозволяє побачити структуру смислу, другий – усвідомити її історичну та мовну обумовленість.

Гадамер, продовжуючи інтенції Гайдегера, демонструє, що розуміння – це не акт суб'єкта, який володіє значенням, а подія, яка трапляється в просторі діалогу. «Розуміння й тлумачення текстів є завданням не лише самої науки, а й з усією очевидністю належить до всієї сукупності людського досвіду світу загалом» [50, с. 9]. У цьому сенсі мова – не просто інструмент, а середовище існування розуміння. Коли ми щось розуміємо, це не тому, що ми наклали свій інтерпретаційний шаблон на світ, а тому, що ми відкрились до злиття горизонтів – до руху значень, що народжуються у взаємодії між історіями. Це не означає релятивізм або повну суб'єктивізацію досвіду – радше мова йде про структурований, але відкритий процес розуміння, в якому істина не є результатом методу, а є подією, яка нас охоплює.

Отже, згадані цитати є не просто влучними метафорами, а ключами до глибшого осмислення того, як можна поєднати феноменологію і герменевтику. Якщо Гусерль шукає умов можливості наукового знання через інтенціональність свідомості, то Гадамер ставить під сумнів можливість повного самоочищення і показує, що досвід завжди вкорінений у спільну історію. Така опозиція – не антагонізм, а діалектична напруга, яка дозволяє перейти від редукції до інтерпретації, від аподиктичного бачення до діалогічного співбуття.

У цьому контексті важливо також повернутися до самої практики дослідження. В гуманітарних науках, особливо в якісних дослідженнях, ця напруга між феноменологічною точністю і герменевтичною відкритістю може

бути не лише продуктивною, але й необхідною. Наприклад, у дослідженні людської травми, релігійного досвіду, естетичного сприйняття – чистий опис даності без контекстуальних шарів часто недостатній. «Герменевтика спирається на онтологію розуміння, представлену в філософській герменевтиці. Предмет витлумачення тут не відривають від онтологічної структури, до якої він залучений...» [94, с. 130]. Але і навпаки – інтерпретація без уважності до структури досвіду ризикує стати проекцією.

Таким чином, «прояснювальне досвідчування досвіду» – це також методологічний і етичний заклик до дослідника: не обмежуватись або дескриптивністю феноменології, або мовною надконструкцією герменевтики, а щоразу заново входити в текст, ситуацію, подію, намагаючись не «знати» її наперед, а дати їй змогу промовити. А для цього, як підказує перша цитата, необхідно не просто читати тексти великих мислителів, а відтворювати – тобто проживати – ту ситуацію, в якій їхні ідеї мали сенс. Лише тоді феноменологія перестає бути дисципліною, а стає формою життя – «Lebenspraxis», як сказав би Дільтай.

У підсумку, можна стверджувати, що справжній синтез феноменології й герменевтики не лежить у компромісі між двома підходами, а в глибокому усвідомленні того, що досвід і розуміння – це не дві різні речі, а дві сторони одного процесу: явлення і втілення сенсу. Одне – як прозора подія свідомості, друге – як її багатоголосе і багатокультурне розгортання у мові, часі й світі.

Важливим методологічним принципом стає неуніверсалізованість: неможливо створити «один» герменевтико-феноменологічний алгоритм. Замість цього – чутливість до контексту, ситуаційне мислення, етика невпевненості. Досвід, що є темою дослідження, має право на унікальність, і будь-яка спроба звести його до однієї схеми є не лише інтелектуально неадекватною, а й етично проблематичною.

Також тут варто згадати питання часу. Якщо в гусерлівській феноменології часовість мислиться як внутрішній горизонт, який упорядковує інтенціональні акти, то в герменевтиці – це вже історичність як спосіб

існування смислу. Смысл не лише з'являється в часі, а конститується ним. Те, що зрозуміле сьогодні, було б неможливе в іншій епосі, і навпаки – минулі смисли щоразу відкриваються заново в сучасному світлі. Таким чином, герменевтичне мислення вводить у гру не лише часовий вимір у сенсі переживання тривалості, а й історичний розрив, дистанцію – ту саму, яку Деріда пізніше окреслить як «*differance*». Це розрив між моментом появи й моментом розуміння, між смыслом, який «був», і смыслом, який «стає». Герменевтика є аналогом парадигми письма; це інтерпретація написаного, тобто того, що вже отримало автономію і від його автора, і від ситуації. Тут час уже не просто внутрішній конструкт свідомості, як у Гусерля, а умова можливості самого розуміння, його матеріальна й концептуальна основа.

У герменевтиці (особливо в її Гадамеріанській версії) історичність не зводиться до простого фону, що змінюється. Вона діє як структурна умова, як те, що формує горизонти розуміння. Розуміння – це завжди *подія* зустрічі горизонту минулого з горизонтом сучасності. Те, що зрозуміле сьогодні, не є ідентичним із тим, що колись говорилося: між ними завжди напруження, робота інтерпретації. Смысли не зберігаються – вони переживають, зрушуються, реконфігуруються. І тому кожен акт розуміння є не повторенням, а творенням: відповіддю на виклик часу, на «іншого» в його часовій і семантичній віддаленості.

Саме тому дослідник має бути готовий до повторного прочитання – як тексту, так і себе. Інтерпретація не завершується у висновках, вона лише починається в них. Розуміння – це рух, не стан. «Як на мій погляд, то актуальність герменевтичного феномена засновується на тому, що лише заглиблення у феномен розуміння може привести до такого узаконення» [50, с. 9]. І тут стає доречним поняття герменевтичного кола – не як логічного парадоксу, а як динамічного процесу, в якому частина висвітлює ціле, а ціле – частину. Цей рух не замикається, а відкривається – з кожною новою інтерпретацією. Таким чином, методологічна чесність полягає не у претензії

на повноту, а у визнанні відкритості. У готовності дозволити досвіду говорити – і слухати.

Герменевтика тут стає не доповненням до феноменології, а її розширенням: вона дозволяє мислити досвід не лише як присутність, а як трансляцію смислу крізь горизонти мови, традиції, культури. Це не скасування феноменологічного бачення, а його поглиблення. Бо навіть найчистіше явлення завжди вже виявляється забарвленим історією – навіть якщо ця історія неусвідомлена.

У цьому сенсі синтез феноменології та герменевтики є не компромісом, а формою філософської гідності: відмовою від остаточності на користь відкритого співбуття. Він вимагає не методичної покори, а мисленнєвої мужності – прийняти, що істина приходить не як доказ, а як дар.

Підсумовуючи можна сказати, що феноменологія та герменевтика – це не лише два філософські напрями, а дві глибоко різні епістемології досвіду, які водночас мають потенціал до взаємодоповнення. Гусерлівська феноменологія, орієнтована на епістемологічну чистоту й пошук апріорних, інваріантних структур свідомості, спирається на метод феноменологічної редукції. Вона прагне усунути вплив історичних, психологічних та культурних нашарувань, щоби дійти до «самої речі» – до того, як явище дане свідомості у своїй безпосередній даності. Це трансцендентальний проект з амбіцією побудови строгої науки.

Натомість герменевтична феноменологія – у версіях Гайдегера й Гадамера – відмовляється від ідеї чистої свідомості. Вона виходить із того, що досвід завжди вже вплетений у мову, історію, традицію та інтерпретаційний контекст. Не редукція, а інтерпретація, не конституція змісту, а діалог із уже наявними горизонтом смислів стають тут основними методологічними орієнтирами. Гадамер підкреслює важливість історичної свідомості та «злиття горизонтів», де розуміння – це не володіння змістом, а подія, яка трапляється між текстом, інтерпретатором і традицією.

Ці два підходи різняться не лише методами, а й онтологічними передумовами. Якщо у Гусерля досвід можливо очистити від контексту, то герменевтика вважає, що саме контекст робить досвід можливим. Час, історія, мова – не завади, а умови розуміння. Синтез цих підходів – не компроміс, а відкритість до багат шарового бачення досвіду. Феноменологія забезпечує аналітичну чутливість до структури досвіду, тоді як герменевтика підкреслює його історичну та культурну зумовленість. Такий підхід особливо продуктивний у якісних дослідженнях, де потрібна водночас точність опису і глибина інтерпретації – наприклад, у вивченні релігійного досвіду, травми, естетичного переживання. Феноменологія і герменевтика – це не альтернативи, а взаємно збагачувальні форми дослідницької чутливості. Їх поєднання вимагає мисленнєвої мужності, етики відкритості й готовності дозволити досвіду промовляти з глибини його історичної і мовної залученості. Істина тут не замикається у методі, а трапляється як подія співбуття.

Висновки до першого розділу.

1. Проведений аналіз дозволяє зробити висновок, що феноменологія та герменевтика постають не як ізольовані або методологічно несумісні напрями, а як внутрішньо пов'язані філософські проекти, об'єднані спільним прагненням до осмислення людського досвіду в його смисловій, історичній та екзистенційній повноті. Феноменологія, започаткована Едмундом Гусерлем як радикальний метод повернення до «самих речей», відкрила можливість переосмислення підвалин філософського пізнання шляхом відмови від натуралістичних і об'єктивістських передумов, що домінували в новочасній науці. Вона показала, що світ не може бути адекватно осмислений як сукупність зовнішніх об'єктів, незалежних від суб'єкта, а постає як смислова цілісність, яка конститується в досвіді свідомості через інтенціональні акти сприйняття, мислення, пам'яті та уяви. Тим самим феноменологія заклала методологічну основу для аналізу досвіду не як вторинного відображення реальності, а як первинного поля явлення буття, у якому смисл не додається ззовні, а виникає в самій структурі переживання.

2. У цьому контексті принцип феноменологічної редукції виявляється не лише технічною процедурою «очищення» досвіду від упереджень, а радикальною філософською установкою, спрямованою на виявлення тих структур, що роблять можливим будь-яке розуміння світу. Через епоху та ейдетичний аналіз феноменологія зосереджується на необхідному й сутнісному в досвіді, тим самим формуючи новий тип раціональності, який не заперечує суб'єктивність, а, навпаки, визнає її умовою можливості смислу. Саме завдяки цьому феноменологічний метод виявився продуктивним не лише в межах філософії, а й у психології, психіатрії, гуманітарних науках, екологічному мисленні та сучасних дослідженнях втіленого пізнання, де опис першоособового досвіду став важливим доповненням до емпіричних і формалізованих підходів.

3. Разом із тим внутрішня логіка розвитку феноменології виявила її межі, зокрема в аспекті історичності та мовної зумовленості смислу. Гусерлівський проєкт трансцендентальної феноменології, попри свою методологічну строгість, залишав відкритим питання про те, яким чином конститутивні структури свідомості співвідносяться з історичним буттям людини, культурною традицією та міжсуб'єктивною передачею значень. Саме ця проблематика стала точкою переходу до герменевтичного мислення, яке радикалізує феноменологічний інсайт, переносячи акцент з аналізу чистої свідомості на аналіз розуміння як способу буття людини у світі. Герменевтика, розвиваючись від мистецтва тлумачення текстів до філософської дисципліни, поступово усвідомила, що будь-який акт розуміння завжди вже вплетений у історичний горизонт, мовну традицію та систему передрозумінь, які не можна повністю усунути методологічним зусиллям.

4. Герменевтична традиція, представлена іменами Фрідріха Шляєрмахера, Вільгельма Дільтея, а згодом Ганса-Георга Гадамера, демонструє поступовий відхід від ідеалу об'єктивного, методично гарантованого тлумачення до розуміння інтерпретації як відкритого, діалогічного процесу. Якщо для ранньої герменевтики було характерне прагнення відтворити первинний смисл тексту

або намір автора, то філософська герменевтика XX століття радикально змінює перспективу, наголошуючи на тому, що смисл не є фіксованим об'єктом, а виникає в зустрічі інтерпретатора з текстом у конкретній історичній ситуації. Гадамерівська концепція герменевтичного досвіду показує, що розуміння не зводиться до методологічної процедури, а є формою участі в традиції, у якій інтерпретатор водночас і приймає, і переосмислює переданий йому смисл.

5. Таким чином, герменевтика постає як онтологічний проєкт, у межах якого розуміння розглядається не як один із пізнавальних актів, а як фундаментальна характеристика людського буття. Людина завжди вже перебуває у світі значень, які передують будь-якій рефлексії та визначають можливість інтерпретації. Мова в цьому контексті виступає не просто засобом комунікації, а середовищем, у якому буття стає зрозумілим, а істина – доступною в формі історично зумовленого відкриття. Цей підхід дозволяє подолати протиставлення суб'єкта й об'єкта, оскільки розуміння постає як подія, у якій взаємно трансформуються і той, хто розуміє, і те, що розуміється.

6. Інтеграція феноменології та герменевтики, окреслена в перших підрозділах дослідження, не є механічним поєднанням двох методів, а становить глибший методологічний зсув у розумінні філософської антропології. Феноменологія надає герменевтиці інструментарій для уважного опису досвіду в його безпосередності, тоді як герменевтика розкриває історичні, мовні та культурні умови можливості цього досвіду. Разом вони формують підхід, у якому смисл розглядається як динамічний процес, що розгортається між суб'єктивним переживанням і міжсуб'єктивною традицією, між явленням і тлумаченням, між даністю і розумінням. З огляду на це, феноменологічно-герменевтична методологія виявляється особливо релевантною для гуманітарних наук, які мають справу з людиною як носієм смислу, історії та культури. Вона дозволяє уникнути редукції людського досвіду до об'єкта зовнішнього спостереження, зберігаючи водночас наукову відповідальність і аналітичну строгість. Саме ця методологічна позиція створює умови для подальшого дослідження інтеграції феноменології та

герменевтики як цілісного філософського проєкту, здатного відповісти на виклики сучасного мислення, пов'язані з кризою об'єктивістських моделей знання, проблемою сенсу, історичності та міжсуб'єктивного розуміння.

РОЗДІЛ 2. ІНТЕГРАЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИКИ У РОЗУМІННІ ЛЮДСЬКОГО ДОСВІДУ

2.1. Феноменологічне повернення до досвіду: від опису до розуміння

Установка на багатовимірність феномену досвіду сприяє розгляду його у історико-філософському вимірі, отже аналітика підходів засновників і класиків розробки цієї теми – це в першу чергу В. Дільтай, Г. Г. Гадамер, Е. Гусерль, М. Гайдегер, М. Мерло-Понті, П. Рікер – залишається предметом сучасних досліджень як у українському інтелектуальному просторі (А. Богачов [16; 17], Є. Бистрицький [13], В. Кебуладзе [89; 91; 92], С. Кошарний [98; 99], А. Лой [118], М. Мінаков [124; 125; 128; 129; 130], так і у світовій філософії (К. Бейєр [172], Н. Б. Кадена [177], П. Дж. Кейсі [179], К. Енгельланд [186], Ш. Галахер Ж. [193], Грондін [197], К. Роззоні [234]). При цьому класична спадщина застосовується для осмислення специфіки естетичного досвіду [234], інтерсуб'єктивності з акцентом на проблематику інакшості [219], феноменологічного трактування мови [186]. Ш. Галахер виявляє внутрішню узгодженість між феноменологічним гаслом «Назад до речей!» і настановами прагматичної філософії [193]. К. Роззоні звертає увагу на проблематичність естетичного досвіду, зафіксованого Гусерлем: за Кантом визначальним є поняття безкорисливості – акцент на екзистенціальному вимірі загрожує чистоті естетичного досвіду, звідси установка на призупинення будь-якого інтересу, але доречно вести мову про трансформацію інтересу у аксіологічний вимір [234, р. 115]. Проте таке різке протиставлення екзистенційного і аксіологічного не зовсім виправдане. Ч. Енгелланд наголошує на значенні мови як інструмента для розкриття істини речей, підкреслюючи її зв'язок із спільним досвідом та інтерсуб'єктивністю, що приводить до нового оцінювання сили слова [186, р. 3-6]. Для сучасного філософського дискурсу проблематизованим виміром є практика застосування філософських понять і концепцій, що стає спеціальним предметом розгляду [181, р. 1, 3, 4]: автор розкриває значущість філософської запитувальності, важливу і для емпіричних досліджень, ув'язуючи її з дією

епохе і редукції, і показує як це працює при описі стосунків дітей і психічно хворих батьків. Підкреслюється, що крізь безсумнівність природної установки відкривається інтерпретативна варіативність.

Проте усі застосування даної проблематики настановлюються на понятійне осмислення досвіду як такого, що найчастіше розробляється на ґрунті феноменології. Для даного розгляду досвіду головними методологічними орієнтирами постають герменевтичні розвідки Гайдегера, Гадамера і Рікера, які містять різноманітні експлікації і варіації феноменології Гусерля. Вихідною засадою для такого повороту є герменевтизація феноменології, що була розглянута у попередньому розділі.

Проблема досвіду як філософського поняття має багатовікову історію, що було розглянуто у моїй статті «Досвід у філософії: від метафізичних основ до феноменологічної герменевтики» [134]. Було показано, що ця історія відображає зміну парадигм у спробах зрозуміти людське пізнання. Від античної філософії до сучасності досвід постає то як головне джерело знань, то як вторинний елемент пізнавального процесу, підпорядкований більш фундаментальним категоріям. В античній філософії досвід посідав двозначну позицію. Для Платона чуттєвий досвід був недостатнім для досягнення істини, оскільки справжнє знання базувалося на світі ідей, який споглядається лише через розум. Арістотель, навпаки, надавав досвіду важливу роль, вважаючи його початковою стадією пізнання, яка має бути доповнена логічними висновками та узагальненнями. Таким чином, антична традиція визначала досвід як необхідний, але недостатній інструмент пізнання. У середньовічній філософії досвід втрачає автономну роль, поступаючись місцем теологічному знанню. Знання ґрунтується на одкровенні та авторитеті Святого Письма, а досвід вважається обмеженим і недосконалим через гріховність людської природи. Проте мислителі, такі як Тома Аквінський, намагалися поєднати емпіричний досвід із метафізичними принципами, створюючи синтез релігії та раціональності. Епоха Нового часу позначена відродженням інтересу до досвіду як основи пізнання. Чітка

тематизація досвіду відбувається на ґрунті англійського емпіризму, але послідовне проведення емпіричної трактовки досвіду приводить до проблематизації досвіду, яка відбувається у Г'юма – наголошення на його суб'єктивності приводить до неможливості визначити об'єктивні причинно-наслідкові зв'язки, у чому сенсуалістичний емпіризм співпадає з раціоналістичним трактуванням, у межах якого висловлюється недовіра досвіду.

Найважливішим етапом у розвитку проблеми досвіду стала філософія Іммануїла Канта. Кант здійснив трансцендентальний поворот, стверджуючи, що досвід є результатом взаємодії чуттєвості та розуму. За Кантом, сприйняття можливе лише завдяки апріорним формам простору і часу та категоріям розуму, які структурують чуттєві дані. Таким чином, досвід стає не просто пасивним сприйняттям реальності, а активним процесом, організованим за законами розуму: «Завдяки тому, що воно відрізняється від Довільного, воно розглядається як дане, і лише завдяки тому, що воно підводиться під категорії, – як Щось. Воно мусить, отже, презентуватися за певним правилом, щоб явище ставало досвідом, і щоб охоплювати душу (*das Gemüt*) як одне зі своїх діянь *самосвідомості*, де, як у просторі й часі, виступають усі дані» [84, с. 187]. Проте з часів Канта загострене питання виявлення умов виникнення «вічних істин», «ідеального» бачення з суб'єктивно-мінливого та різноманітного людського досвіду.

Згадана проблема неузгодженості «вічних істин» і «ідеального» бачення з суб'єктивно-мінливим та різноманітним людським досвідом отримала специфічне трактування у О. Шпенглера, який усуває послідовну поступальність, руйнуючи «вічність» ідеальних значень, іменуючи новоєвропейську західну цивілізацію фаустіанською, тобто досвід у контексті західної культури є не просто актом інтелектуального або технологічного освоєння світу, а радше спробою підпорядкувати природу та досягнути безмежне. «Існування античної душі є необхідною умовою для виникнення фізики Демокріта, а існування фаустівської – для механіки Ньютона. Легко

можна собі уявити й те, що обидві культури могли б залишитися без власного природного стилю, але не можна собі уявити обох цих систем без тла відповідних культур» [162, с. 145]. Західна цивілізація, з її наголосом на науці та технологіях, виявляє цей досвід як основу свого світогляду. Проте, на думку Шпенглера, такий підхід призводить до внутрішнього конфлікту: жага до абсолютного контролю стикається з реальністю обмежень людського існування. У фаустіанській культурі, як її описував Освальд Шпенглер, прагнення до нескінченного знання та контролю над світом передбачає не лише інтелектуальний порив до пізнання, але й створення структур та методів, що дозволяють максимально ефективно організувати процес досягнення мети. Однак у цьому бажанні криється парадокс фаустіанської культури, яка у своїй методичності губить творчий порив.

Інший підхід до науки як джерела досвіду акцентований у П'єра Адо який посилаючись на Платона говорить: «У цьому полягає також найглибший намір філософії Платона. Його філософія полягає не в конструюванні теорійної системи реальності, про яку потім можна було б 'інформувати' читачів шляхом написання послідовності діалогів, що методично викладають цю систему; вона полягає у 'формуванні', тобто у трансформації індивідів, яких змушують оживити під впливом діалогу (ілюзію присутності в якому має читач) вимоги розуму і, зрештою, норми добра» [1, с. 94]. Реставрація такого бачення на нашу думку найбільше відповідає традиції феноменологічної герменевтики, яка також прагне до глибокого переживання, яке змінило б людину завдяки відкритості іншому. Можливо це і є теологічне серце феноменологічно герменевтичного досвіду – оскільки цілями природничого досвіду є пізнання закономірностей фізичного світу та створення практичних знань, у той час як метафізичні основи буття та реальності виходять за межі фізичного світу.

Гуманітарний підхід до знання спирається на специфічний вид досвіду, який принципово відрізняється від досвіду, отриманого за допомогою природничо-наукового методу. Природничий підхід, спрямований на

об'єктивізацію, зводить досвід до біологічних і психологічних процесів, нехтуючи його екзистенційною, культурною та інтерсуб'єктивною природою. Він нехтує тим, що складає сутність людського. У філософії Платона математика була ключем до пізнання ідеального світу форм – вищої, досконалої реальності, що стоїть поза межами фізичного світу. І завдання людини було причаститися до цього світу Платон вважав, що геометрія, арифметика та інші математичні дисципліни допомагають розуму піднятися над світом відчуттів і спрямуватися до споглядання вічних істин. У «Державі» Платон описує математику як дисципліну, яка очищає мислення і допомагає людині наблизитися до ідей – незмінних, досконалих сутностей, що лежать в основі всього існуючого: «Ось бачиш, любий мій друже, – сказав я, – нам і справді не обійтися без цієї науки, оскільки виявляється, що вона схиляє душу користуватися самим розумом задля досягнення істини» [138, с. 223]. У цьому контексті математика була невіддільною від філософії, слугуючи засобом духовного піднесення. в міру розвитку науки і техніки математика почала втрачати цей зв'язок, поступово стаючи спеціалізованою технічною дисципліною. У сучасному світі її головний акцент змістився на прикладні аспекти, такі як розв'язання інженерних, фінансових і технічних завдань. Та специфіку досвіду феноменологічної герменевтики можна описати як свого роду детектив, де інтригою є запитання щодо того, чи було це поєднання неминучим. Показовою для сучасності є спроба опису застосування феноменологічного інструментарію у емпіричних дослідженнях [181], при цьому основний акцент робиться *на запитувальності* філософського дискурсу, що сприяє усуненню природної установки як такої, що робить річ або подію чимось samozрозумілим і відкриває різноманітні виміри у взаємодії людини і світу.

У XX столітті проблема досвіду набуває нових аспектів. Феноменологія Е. Гуссерля акцентує увагу на досвіді як основі свідомості, розглядаючи його у контексті інтенціональності, звідси цілком логічним є трактування досвіду як способу буття у світі, пов'язаного із переживаннями і

свободою, що характерне для екзистенційно орієнтованої думки. Герменевтика Гадамера підкреслює роль досвіду в інтерпретації, де він виступає не лише джерелом знання, а й формою діалогу між різними культурними горизонтами. Таким чином, генеза проблеми досвіду у філософії відображає еволюцію уявлень про його роль у пізнанні, при чому пізнання розширює свої виміри, отримуючи буттєві параметри: від емпіричної основи до багатовимірного процесу, який включає когнітивні, культурні та екзистенційні аспекти і саме ці аспекти важливі для даного дисертаційного дослідження.

Увага дисертаційного дослідження до герменевтики визначає установку на виявлення змістовно-сислового виміру задіяних понять, отже зверну увагу на ті змісти поняття досвід, які засвідчує морфологія слова у різних мовах. В.С. Лісовий підкреслює, що українське слово «досвід» однокореневе зі словом «свідомість», отже у цьому можна побачити, що до досвіду можливо віднести все, що стало об'єктом (само)усвідомлення [117] і це напряду виводить на проблематику феноменології, для якої характерна тематизація свідомості через вихід на вимір досвіду. Тут доречно звернути увагу на ґрунтовне дослідження В. Кебуладзе, наскрізною ідеєю якого є перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду [89, с. 4, 91], що в цілому відповідає внутрішній логіці гусерлевої феноменології, проте слово «перетворення» містить смисли усунення внутрішніх змістів свідомості і досвіду. При цьому відходить у тінь таке розуміння свідомості, яке долає обмеженість традиційного підходу, у якому свідомість розглядається як замкнена в собі суб'єктивність або відсторонений «чистий розум» [118], з критики такого розуміння певною мірою і починає Гусерль, задіюючи поняття Brentano інтенційність. В. Кебуладзе оговорює, як він говорить, – компліментарність – свідомості і досвіду, що він подає через інверсію словосполучення: «досвід свідомості – свідомість (або усвідомлення) досвіду. Враховуючи це уточнення, можна стверджувати, що феноменологія настільки є філософією свідомості, наскільки свідомість є

усвідомленням досвіду, і настільки філософією досвіду, наскільки досвід є досвідом свідомості» [91, с. 127]. При цьому відбувається розширення меж досвіду до безмежності і сам досвід певною мірою втрачає чітку визначеність – вказана інверсія обертається злиттям досвіду і свідомості у феномені знання, що в цілому достатньо проблематично. Є. Бистрицький наводить міркування В. Іванова щодо протиставлення знання і досвіду: «Досвід, сказати б, черпає з усього життя, тому й не має системи та причиннісної обґрунтованості так, як це має знання. Тож він не потребує доведень: досвід неспростовний. Знання – конструктивне; досвід – вільний від логічної конструкції. Знання істинне чи хибне, оскільки дає або не дає змоги оперувати предметами; досвід – практичний, він не істинний, він – цінний. Знання – ми знаємо; досвід – проживаємо й можемо відчувати. Знання творить суб'єкта; досвід – особистість. Досвід здатний узагальнювати у мудрість; пізнання – у знання» [13, с. 122]. Так зрозумілі досвід і свідомість нехтують проблематикою несвідомого, яку розгортає П. Рікер, продовжуючи, але й підправляючи Фрейда.

Отже словосполучення «перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду» бачиться надмірно сильним – оскільки дискурс досвіду розширює і заглиблює розуміння *саме свідомості*, на що вказує і сам В. Кебуладзе, кваліфікуючи феноменологію як трансцендентальний емпіризм: «Це означає, що головною темою феноменологічного дослідження стає досвід, але це дослідження відбувається не з позицій емпіризму, а с позицій трансценденталізму, позбавленого питомих вад філософії свідомості» [89, с 11]. Є. Бистрицький показує, що «формулювання “трансцендентальний емпіризм” має у собі головну суперечність: поняття трансцендентального вказує на вектор дослідницького звернення до структур свідомості» [13, с. 118]. Отже неможливо усунути внутрішній зв'язок свідомості і досвіду, нехтування ним приводить до спрощеного образу досвіду як чисто зовнішнього чуттєвого, як «емпірично-фіксованого об'єднання (асоціації) чуттєво-«матеріальних» даних у

психічному переживанні, яке (переживання) також має емпіричну природу» [13, с. 119]. Такий досвід завжди обмежений, проте неможливо нехтувати виходом за межі такої обмеженості у *досвіді свідомості* – сама свідомість постає певним досвідом відкритості/трансценденції.

Така відкритість наявна у давньогрецькому *ἐμπειρία*: у будові слова присутні два внутрішні смисли – *en* (в) та *peîra* (спроба, випробовування). В. Лісовий говорить про зв'язок *ἐμπειρία* з поняттям істини як «алетеї – відкритості буття, на що звернув увагу М. Гайдеггер» [117]. Він протиставляє таке смислове наповнення поняття досвіду смисловим відтінкам, які йдуть від латинського *experientia*, у якому бачить відтінок активного випробування, перевірки знань шляхом відповідних дій: «*experiendo cognovi* («знаю з досвіду») означає, що йдеться про знання, перевірене особою чи колективом людей шляхом дій, діяльності, активного життя. Звідси поняття експерименту як активного випробування» [117]. Але сама будова латинського слова містить той самий зміст виходу за межі: префікс *ex-* несе ідею зовнішнього, корінь *peri* значить обіймати, оточувати (це виразно присутнє у слові *периметр*), отже *experientia* має зміст виходу за межі периметру, що суттєво для розуміння досвіду як такого. Отже англійське *experience*, що акцентує увагу на відчуттях та сприйманнях, доступних для публічної перевірки з боку інших людей, первинно має смисл виходу за межі, що ще виразніше у німецькому *Erfahrung* – префікс *er-* означає досягнення/завершення, дієслово *fahren* – їхати, рухатись, подорожувати, суфкс *-ung* вказує на процес/результат, така будова слова увиразнює зміст мандрівки задля випробовування.

Для осмислення досвіду як такого важливим є розрізнення, яке проводить В. Дільтай: він розрізняє *Erfahrung* – досвід, який збирають і інтерпретують задля отримання знання, і *Erlebnis* – суб'єктивно-особистісне, неконцептуалізоване переживання, яке формує людське Я. Розуміння досвіду коливається між двома варіаціями – новоєвропейська концепція досвіду пов'язує його з науковим, об'єктивним знанням, що вводить у досвід

відстороненість і загальнозначущість, але вже проблематика трансцендентальної суб'єктивності, введена Кантом і експлікована Гегелем, долає межі такого розуміння і вводить звернення до такого виміру пізнавальних актів, коли традиційне суб'єкт-об'єктне протиставлення (внутрішня активність і зовнішня даність) усуваються самоданістю і саморозгортанням, що і було пізніше розгорнуто у феноменології, при тому, що Гусерль це здійснює на дещо інших шляхах. М. Мінаков при усвідомленні генези поняття досвіду у західноєвропейській філософській традиції вказує особливе місце трансцендентальної філософії Канта і філософії Абсолюту Гегеля, які відділяють передісторію поняття, коли воно виконує інструментальну роль при дослідженні інших питань, і власне історію, коли здійснюється концептуалізація власне досвіду як такого [128, с. 34, 37, 56-57], О. Панич акцентує увагу на цьому, при тому, що визнає, що сам він не схильний до таких розрізень на передісторію і історію, внаслідок чого «історичні розриви розцінюють як щось більш вагоме і значуще, ніж тяглість та наступність історичного процесу» [133, с. 123], проте він сам у подальшому коментуванні говорить про прихильність М. Мінакова до такого розуміння історико-філософського процесу у якому акцентована його єдність і систематичність [133, с. 128-129]. На мій погляд, особливо значущим моментом для розуміння досвіду є не тільки проблематика даності як такої, але *даності індивідуального*, що підкреслює Гусерль: «Питання про характер предметної очевидності – це, отже, питання про очевидну даність індивідуального. А очевидність індивідуальних предметів і є в широкому сенсі поняттям досвіду. Тим самим досвід у першому й найточнішому сенсі визначено як зв'язок із індивідуальним. Тому перші судження – це судження з індивідуальними субстратами» [46, с. 14], і про що не ведуть мову ані Кант, ані Гегель. Це помічає Є Бистрицький, відмічаючи у якості особливої заслуги Гусерля площину «вирізнання, розрізнання активності (та структур активності) свідомості як невіддільних умов можливості різноманітного сприйняття та знання речей, з одного боку, і досвідної даності предмета,

предметності, чуттєвих даних «для» свідомості – з іншого» [13, с. 123]. Увага до індивідуального відіграє вирішальну роль для гуманітарних досліджень в цілому і особливо для розуміння і концептуалізації людського буття.

Отже, для гуманітарних наук визначальне значення має саме *Erlebnis*: і це узгоджене з загальними тенденціями феноменології – хоча Гусерль віддає перевагу слову *Erfahrung*, виділення ним ноєми і ноєзису відсилає до *Erlebnis* – що можна перекладати як досвід, що переживається, забігаючи у проблематику наступного підрозділу слід засвідчити зв'язок з поняттям життєсвіту (*Lebenswelt*). Є. Бистрицький цитує Морана і Коена, які вказують, що Гусерль звертався до «поняття *Erlebnis* для опису досвіду, який ми набуваємо персонально» в перебігу життя [13, с. 125] і далі говорить: «Якщо, наслідуючи теорію Потебні, спробувати ще виявити *внутрішню форму* цих слів у найближчих нам мовах – українській *до-свід* та в російській *о-пыт*, то матимемо важливий результат цієї швидкої герменевтики. А саме: у разі всіх наведених мов ми маємо справу з двома смисловими складовими – семантичним розрізненням того, *на що спрямована свідомість, предмета – свід* (що ми можемо знати, відати) і *самої дії усвідомлення чи переживання чогось*, пов'язаної із синтезувальним рухом узагальнення через активність *пере-живання* (“виходу «за»”, “понад” сам процес життя) або додання “до” наявного у нашому знанні, або *о-хоплення* того, чим ми володіємо у свідомості, як “цілими”» [13, с. 125]. Виявленню цієї двоїстої складової підпорядкована феноменологія. Для тематизації досвіду на ґрунті феноменології важливою тенденцією є протистояння традиції західної філософії зв'язувати поняття досвід з поняттям свідомості як такої, що *протистоїть світові*, і акцент на такому понятті досвіду, яке надає досвідові статусу прарегіону філософії, зосереджуючи увагу на проблематиці розуміння.

Феноменологія Едмунда Гусерля позначила собою глибинний перегляд самої сутності наукового і філософського пізнання. Її поява знаменує перехід від філософії як системи онтологічних припущень до філософії як строгої

науки про досвід і його структури. У цьому контексті дескриптивна феноменологія виступає не просто як один із методів дослідження, а як радикальна методологічна програма, покликана дати адекватне описання сутностей досвіду, очищених від усіх зовнішніх, нефеноменологічних нашарувань, це вказує на дві головні риси феноменологічної методології: описовий характер і зосередженість на досвіді як вихідному пункті філософського аналізу.

Під описовістю феноменології мається на увазі відмова від будь-яких теоретичних інтерпретацій чи психологічних пояснень явищ. Феноменологічний опис зосереджується не на тому, чому відбувається певний досвід чи що його зумовлює, а на тому, *як саме явища дані свідомості*, які смислові структури дозволяють їм з'являтися і бути впізнаними як такі. Цей принцип виражено у гусерлівському гаслі «До самих речей!» (Zu den Sachen selbst), яке вимагає прямого звернення до досвіду у його безпосередності. Такий підхід виявляє, що феноменологія не відкриває «нової» реальності, а радше відновлює доступ до того, що завжди вже було в полі нашого досвіду, хоч і не артикуляційно усвідомлювалося. Ідеї, сутності, ейдоси – це не конструкти філософського розуму, а дані, що прямо присутні у свідомості. Ейдетичне бачення – не привілейоване зусилля філософа, а фундаментальна структура людської свідомості, яку теоретичні рамки лише затьмарюють або переінакшують. Водночас феноменологічний опис є дескриптивним, оскільки він зупиняється на рівні фіксації інтуїтивно даних смислів, утримуючись від будь-яких суджень про онтологічний чи емпіричний статус предметів досвіду.

Вихідною передумовою гусерлівської феноменології є критика природної настанови (natural attitude), під якою розуміється повсякденна, нефілософська установка свідомості. У цьому стані світ сприймається як щось «дане саме собою», без рефлексії щодо умов його даності. У межах природної настанови індивід живе в безпосередній впевненості щодо існування світу, сприймаючи явища як безсумнівні факти, не ставлячи під сумнів їхню буттєву основу чи умови можливості. Так, наприклад, читаючи газету за ранковою кавою,

людина сприймає подані новини як відображення об'єктивної дійсності, не розмірковуючи над механізмами конструювання інформаційного наративу чи самою природою реальності, яку ці новини описують. Це означає, що у повсякденному досвіді ми не задумуємося над тим, як саме речі стають доступними для нас у свідомості. Ми просто діємо у світі, вважаючи його об'єктивним, єдиним і стабільним. Наочним прикладом цієї установки служить ситуація, яку подають дослідники: людина натискає ручку дверей і заходить у кімнату, не замислюючись ані про сам процес цієї дії, ані про те, як ця дія взагалі можлива для неї як досвід. У цьому контексті Гусерль зазначає: «Ми виводимо з ладу загальне припущення, яке належить сутності природного ставлення; Ми укладаємо в дужки все, що це положення охоплює щодо буття: таким чином весь природний світ, який постійно “є для нас”, “під рукою” і який завжди залишатиметься там згідно зі свідомістю як «актуальність», навіть якщо ми вирішимо його відзначити» [208, р. 61].

Саме проти такої наївності спрямовано феноменологічний метод, що прагне тимчасово призупинити всі упередження щодо існування світу поза досвідом. Цей метод носить назву феноменологічної редукції (*phenomenological reduction*) або епохе. Він не заперечує буття світу, але утримує судження про нього, аби зосередитися виключно на тому, як явища дані свідомості. Гусерль наголошує, що ми не відмовляємось від самого існування предметів, але ми призупиняємо наше судження про їхню метафізичну реальність – це радикальне утримання відкриває шлях до аналізу досвіду як чистої даності – тобто як феномена, який постає перед свідомістю у певній смисловій структурі.

У межах редукції дослідник більше не говорить «це дерево», а починає аналізувати, як дерево є даним у досвіді, тобто в яких інтуїтивних ознаках воно постає як дерево і не як щось інше. Саме ці ознаки творять те, що Гусерль називає «деревністю» (*tree-ness*). Цей підхід можна проілюструвати так: замість того, щоб сказати це – дерево, ми тепер питаємо: як це дерево

дається в досвіді? У цьому розумінні феноменологія стає наукою не про предмети як такі, а про умови їхньої даності у свідомості.

Ще більш продуктивно-евристичною установкою стає епохе у антропологічних дослідженнях, і на це вказує сам Гусерль, зазначаючи складності досягнення чистого Я і його *cogitationes* [47, с. 82]. Цю складність він намагається розв'язати за допомогою епохе: «За допомогою феноменологічного *εποχή* я редукую своє природне людське Я і своє душевне життя – царину свого психологічного самодосвідчування – до свого трансцендентально-феноменологічного Я, до сфери трансцендентально-феноменологічного самодосвідчування» [47, с. 85], проте у подальшій історії це було зкоректовано екзистенціально налаштованою думкою, відповідно якої розкривається неможливість повної редукції.

Відкриттям, яке стало ядром гусерлівської філософії, є принцип інтенціональності свідомості. Гусерль стверджує, що свідомість ніколи не існує «сама по собі» чи у вигляді беззмістовного потоку. Навпаки, вона завжди скерована на щось, має свій об'єкт, зміст або горизонт [46, с. 18-19]. Саме ця інтенціональна природа свідомості є ключем до розуміння будь-якого досвіду: ми не просто переживаємо події чи сприймаємо об'єкти – ми завжди осмислюємо їх, надаємо їм значення, вписуємо їх у смислові контексти.

Гусерль детально розрізняє дві сторони інтенціонального акту: *ноезис* (акт свідомості, наприклад, бачення, бажання, судження) і *ноема* (смилова структура того, на що скеровано свідомість). Це означає, що феноменологія досліджує не зовнішні об'єкти як такі, а об'єкти в тому вигляді, як вони є даними свідомості, з усією багатозначністю і нюансами сприйняття. Це означає, що феноменологія досліджує не зовнішні об'єкти як такі, а об'єкти в тому вигляді, як вони є даними свідомості, з усією багатозначністю і нюансами сприйняття.

Наступним рівнем феноменологічного аналізу виступає ейдетична редукція. Якщо феноменологічна редукція тимчасово «знімає» онтологічні припущення про реальність світу, то ейдетична редукція спрямована на пошук

інваріантних сутностей, без яких явище перестає бути тим, чим воно є. Це мислення варіювання властивостей феномена, щоб виявити ті характеристики, які неможливо усунути без втрати самої сутності. Таким чином, ейдетична редукція дозволяє феноменології переходити від індивідуальних переживань до універсальних структур досвіду, створюючи підґрунтя для феноменології як строгої науки про свідомість. Цей підхід визначає феноменологію як одну з ейдетичних наук, принципово відмінних від математики, адже, як зазначає Гусерль: «Трансцендентальна феноменологія, як описова наука про сутність, однак, належить до фундаментального класу ейдетичних наук, які повністю відрізняються від тієї, до якої належать математичні науки» [208, р. 169-170] .

Дескриптивна феноменологія, у своїй гусерлівській версії, має чітко окреслені мету і завдання. Її основна мета полягає у тому, аби описати досвід у його первісній даності, безпосередньо і точно, не впадаючи в інтерпретації чи пояснення, притаманні емпіричним чи психологічним наукам. У цьому сенсі феноменологія стає *до-емпіричною* дисципліною, що прагне проникнути у самі підвалини свідомості і смислу. Цей фокус на багатозначності та емоційності досвіду вирізняє феноменологію серед інших філософських і наукових підходів, які часто абстрагують досвід до сухих фактів чи об'єктивних характеристик.

Теоретичні засади дескриптивної феноменології мають не лише філософський, а й методологічний вимір. Вона пропонує *унікальну оптику дослідження досвіду*, яка стає особливо цінною у гуманітарних і соціальних науках. Феноменологія дозволяє вивчати не лише те, що людина переживає, але і *як саме вона це переживає*, у яких смислових горизонтах відбувається конституція досвіду. У цьому контексті важливим є герменевтичний підхід Поля Рікера, який переглядає уявлення про суб'єкта. Рікеріанське «я», замість трансцендентального господаря чи непохитної основи сенсу, можна описати як «поранене когіто» [204, р. xii]. Це означає, що людське «я» постає не як абсолютний центр смислу, а як істота, «поранена», зачеплена, вражена досвідом, історією та мовними структурами. У цьому криється величезний

потенціал феноменологічної герменевтики як методології для дослідження особистісних і культурних феноменів, адже вона здатна розкрити найтонші шари суб'єктивності, які часто залишаються поза увагою об'єктивістських наук.

Таким чином, дескриптивна феноменологія Гусерля постає як строга наука про структури досвіду, яка прагне дати адекватний опис феноменів такими, як вони є даними свідомості. Її цілі не зводяться до простої класифікації явищ або збирання емпіричних фактів. Вона має значно глибшу амбіцію – розкрити універсальні умови можливості досвіду, виявити смислові структури, завдяки яким світ постає для суб'єкта як впорядкована, значуща реальність. Феноменологічна установка вимагає особливої дослідницької дисципліни, адже вона змушує відмовитися від звичних способів мислення і повернутися до досвіду у його первісній, ще не концептуалізованій формі.

Саме в цьому полягає її методологічне значення для сучасних досліджень – як у філософії, так і в гуманітарних науках загалом. Дескриптивна феноменологія дозволяє створити місток між суб'єктивністю індивіда та міжсуб'єктивною реальністю світу, відкриваючи нові горизонти у розумінні людини і культури. Вона стає тією точкою відліку, з якої можна розпочати будь-яке серйозне дослідження людського досвіду, адже, як наголошує Гусерль, саме у досвіді ми вперше зустрічаємо світ як феномен, а себе як суб'єкта, здатного цей світ осмислювати.

Водночас саме цей фокус на описовості досвіду зумовлює нове епістемологічне запитання: чи достатньо лише фіксувати, як явища дані у свідомості, чи необхідно також інтерпретувати їхній смисл у горизонті буття, культури й історії? У цьому контексті стає очевидним, що феноменологічний опис має розширюватися до аналізу історичних і культурних смислових пластів. С. Геніусас слушно наголошує: «Існують відкладення значення, які свідомість перебирає у інших... Феноменологія залишатиметься неповною, доки вона залишається неісторичною» [195]. Ця думка змушує переосмислити феноменологічний проєкт не лише як акт фіксації чистих даностей свідомості,

а як аналітичний інструмент, здатний розкривати глибинні контексти конституції смислів. Адже якщо свідомість не творить свої об'єкти *ex nihilo*, а завжди оперує уже осадженими смисловими пластами, то кожен акт сприйняття чи судження виявляється вплетеним у історичну тканину культури, мови й соціальної пам'яті. У цьому полягає один із найважливіших викликів для феноменології: зберегти точність опису, але водночас не впасти в ізоляцію від історичних передумов досвіду.

Згаданий автор правий, коли зазначає, що осадження – це не просто пасивне зберігання минулого досвіду, а активний чинник, який конститує структуру актуального сприйняття. Сенси, що осаджуються, стають своєрідними передумовами інтуїції, вони визначають горизонти того, що взагалі може бути побачене як значуще чи доступне досвіду. Це означає, що феноменологічний опис без аналізу осаджених структур неминуче залишатиметься неповним. *Sedimentations* часто мають міжсуб'єктивний характер: вони не лише продукт індивідуальної свідомості, а й результат трансгенераційного передавання смислів, через які культура продовжує себе в історії. Власне тому кожен феноменологічний аналіз є водночас інтерпретацією тих культурних матриць, що обрамлюють досвід і формують його горизонти.

Такий підхід вписує феноменологію в ширший контекст гуманітарних наук, де предметом дослідження стають не лише «речі самі по собі», а способи, якими вони дані у контексті культурних наративів, ідеологічних структур чи історичних травм. Наприклад, розуміння досвіду травми неможливе без урахування того, як спільнота осаджує певні елементи колективної пам'яті чи, навпаки, витісняє їх у мовчання. Аналогічно, сприйняття феноменів ідентичності чи національної належності завжди визначається осадженими смисловими шарами, що формуються під впливом історичних конфліктів, міфів чи культурної політики. Ця багатошарова структура досвіду вимагає методологічних інструментів, які здатні не лише

описувати актуальні інтенції, а й реконструювати ті смисли, що залишаються у латентному, осадженому стані.

Таким чином, питання про історичність феноменології – це не лише питання академічної точності чи систематизації понять. Це питання про те, чи може феноменологія претендувати на статус науки про людський досвід у його повноті. Якщо ж вона ігнорує історичність осаджених смислів, вона ризикує залишитися дисципліною, що описує абстрактного суб'єкта, відірваного від конкретних культурних і соціальних контекстів. Саме тому рух від дескрипції до інтерпретації не є зрадою феноменологічних принципів, а їхньою радикалізацією: він прагне показати, що смисл досвіду завжди більше, ніж сума індивідуальних актів свідомості, бо цей смисл формується у просторі міжсуб'єктивності, мови і пам'яті.

У цьому сенсі феноменологія, доповнена герменевтикою, постає як наука не лише про те, як явища дані свідомості, а й про те, чому вони дані саме так, у яких історичних і культурних контекстах, які сили сприяють їхній появі чи, навпаки, приховують їх. Герменевтична перспектива дозволяє розкрити ті пласти досвіду, які Геніусас називає «*retentional sedimentations*», адже саме вони, хоча й не є предметом безпосередньої інтуїції, виконують функцію прихованої основи для будь-якої нової інтенції. «Якби пробуджені ретенційні седиментації були іншими, моє нинішнє сприйняття х також було б іншим» [195]. Ця формула надзвичайно точно ілюструє те, що нинішнє сприйняття чи осмислення будь-якого феномена завжди вже структуроване історією попередніх актів свідомості, які, осадившись, продовжують впливати на горизонти смислу. Саме тому опис і інтерпретація стають двома аспектами єдиного пізнавального руху: один фіксує феномени у їхній безпосередності, інший – виводить на світ приховані механізми їхньої даності. Це свідчить про те, що феноменологія має справу не лише з індивідуальними переживаннями, а й із транс-індивідуальною історичністю смислу. У XX столітті дедалі очевиднішим ставало, що феноменологічний підхід потребує розширення у бік розуміння (*Verstehen*), тобто герменевтики. Саме тому ці два рухи є сумісними:

феноменологія прагне вийти за межі поверхні речей до їхнього глибшого значення, тоді як герменевтика прагне критичної дистанції до світу, до якого ми належимо. Цей подвійний рух від тексту до феномена і назад дозволяє поєднати точність феноменологічного опису з інтерпретативною глибиною герменевтики. У цьому контексті феноменологія постає не лише як дескриптивна, а як методологічна основа для герменевтичної філософії, яка прагне розкрити смисли, що приховані під поверхнею явищ.

Водночас саме цей фокус на описовості досвіду зумовлює нове епістемологічне запитання: чи достатньо лише фіксувати, як явища дані у свідомості, чи необхідно також інтерпретувати їхній смисл у горизонті буття, культури й історії? Адже досвід ніколи не постає у вакуумі – він завжди вкорінений у ситуацію, контекст, біографію та мову суб'єкта. Цей перехід неможливий без усвідомлення того, що інтерпретація завжди має мовну природу. П. Рікер говорить: я «підтримаю думку Арістотеля, що інтерпретація – це інтерпретація за допомогою мови, перед тим як бути інтерпретацією мови» [145, с. 321]. Така позиція підкреслює, що кожен феноменологічний опис уже містить мовний вимір, який не просто відображає досвід, а формує його структуру й смисл. Інтерпретація розпочинається з мови, через яку ми окреслюємо досвід, і водночас веде нас до витлумачення самої мови як носія культурних, історичних і онтологічних горизонтів. Саме ця мовна вкоріненість досвіду відкриває простір для герменевтики як методу не лише опису, а й розуміння буття, що акцентовано пізнім, точніше – зрілим, М. Гайдеггером, який проблематизує близьке і звичне, зазначаючи вже знаходження у мові при тому, що ми далеко не завжди вслуховуємось у мову [38, с. 23]. Від Гайдеггера йде чітке усвідомлення онтологічності мови – не як знака або символу, але онтологічної наданості, оскільки де немає слова, немає речі [39, с. 187], внаслідок цього набуття досвіду мови зазначає досвід як такий. При цьому важливо бачити відмінність такого досвіду від простого говоріння/базікання, характерного для буденності, у якій мова стала інструментом або навіть набором спустошених слів, на що М. Мінаков звертає особливу увагу [126, с.

12], але він зазначає, що при цьому М. Гайдегер не схильний до створення штучної однозначної ідеальної мови – важливо вийти до джерел мовлення, до онтологічного фундаменту мови.

Саме тут феноменологія природно переходить у площину герменевтики. Цей рух від феноменологічного опису до герменевтичної інтерпретації показує, що мова про досвід – це не лише внутрішня справа свідомості чи філософська медитація. Інтерпретація стає ключем до розуміння ширших смислових структур, у яких існує людина – культури, історії, соціуму. Як слушно зазначено С. Кошарним: «Учення про інтерпретацію, засвоєне у зв'язку з теорією пізнання, логікою й методологією наук духу, стає найважливішою сполучною ланкою між філософією та історичними науками, головним основоположенням гуманітарних наук» [99, с. 45]. Це означає, що герменевтика виходить далеко за межі суто філософських питань і стає методологічною основою для всіх наук, які мають справу з історичністю, смислами та культурними контекстами. Саме завдяки їй ми можемо переходити від індивідуального переживання до колективних форм смислу, від суб'єктивної даності феноменів до об'єктивних структур культури та історії. Такий підхід відкриває шлях до розуміння гуманітарних наук як простору, де істинність досвіду постає не лише як опис, а як інтерпретативне досягнення, у якому особистісне й культурне переплітаються.

Оскільки розуміння – це не спосіб, яким ми пізнаємо світ, а те, чим ми є, феноменологія виявляє, що смисл не просто «є» в досвіді – він формується в самій події зустрічі зі світом, у герменевтичному русі між суб'єктом і феноменом. Такий погляд розкриває, що розуміння – це не лише акт пізнання чи опису, а сам спосіб нашої присутності у світі. «Розуміння у М.Гайдегера – це присутність, а формування розуміння – інтерпретація» [157, с. 64.]. Іншими словами, для Гайдегера ми вже завжди є у світі в горизонті певного розуміння, яке передує будь-якому поясненню чи опису. Але щоб зробити це розуміння свідомим, висловити його чи обґрунтувати, потрібна інтерпретація. Саме інтерпретація перетворює «німий» досвід буття на осмислений дискурс, що

поєднує особисте й культурне, історичне й онтологічне. Це ще раз підтверджує, що феноменологія та герменевтика взаємно переплітаються: опис досвіду вимагає мови, а мова – це вже інтерпретація смислу в контексті нашого буття й історичності. Це відкриває шлях до герменевтичної феноменології, яка поєднує точність опису з глибиною інтерпретації, й стає не лише філософією досвіду, а методологією розуміння.

Оскільки феноменологія виявляє, що смисл не просто «є» в досвіді, але він формується в самій події зустрічі зі світом, у герменевтичному русі між суб'єктом і феноменом, це відкриває шлях до феноменологічної герменевтики, яка поєднує точність опису з глибиною інтерпретації й стає не лише філософією досвіду, а методологією розуміння. Але чому взагалі важливо розуміти? Навіщо ця вся складна конструкція з редукціями, горизонтом смислу, історичністю буття? Річ у тім, що за цим стоїть не просто інтелектуальний виклик – а запит на істинність власного існування. Саме тут герменевтика виринає як щось більше, ніж академічна техніка – вона стає способом утвердити себе в розриві між даністю й сенсом, між життєвим шумом і екзистенційною прозорістю. «Знаряддя боротьби за достовірність власного життя і повинна стати герменевтика» [73, с. 36]. Цей афоризм радше не констатація, а виклик. Якщо досвід завжди вже вплетений у мову, культуру, історію – то виявити себе, бути істинним, не означає просто бути «щирим». Це означає вступити у складний процес витлумачення того, ким я є, у контексті того, що вже було сказано до мене й за мене. Герменевтика в цьому сенсі стає етикою інтерпретації: через неї суб'єкт не просто «осмислює» життя, а формує власну позицію в потоці змістів, що його обумовлюють. Така герменевтика вже не просто метод текстового аналізу чи філософської рефлексії. Вона стає цілісною теорією розуміння, яка охоплює як суб'єктивний досвід, так і культурно-історичні контексти.

Найяскравіше цей поворот втілено в роботі Ганса-Георга Гадамера. «Саме на цьому рівні герменевтика стала остаточно самосвідомою: Г. Г. Гадамер

переосмислив філософську традицію так, що відтоді вона стала методологічно вивіреном фундаментом для аналізу умов людського розуміння. Феноменологічна герменевтика задала новий горизонт, який дав можливість глибше зрозуміти культуру та культури у взаємодії разом із поверненням поняття досвіду» [124, с. 183]. Ідеться не лише про інтелектуальну дисципліну, а про спосіб досягнути, як людина існує у світі значень. Гадамер показує, що досвід завжди формується у мовному та історичному горизонті, де кожна інтерпретація – це водночас діалог із минулим і проекція на майбутнє. Герменевтика стає тут мостом між філософією та гуманітарними науками, даючи їм спільну основу: усвідомлення, що істина розкривається не через абстрактні універсалії, а в живому русі розуміння, яке щоразу заново конструює горизонти смислу. Саме тому феноменологія та герменевтика зливаються в одне методологічне поле – як філософія досвіду і як наука про умови розуміння буття. Гадамер підкреслює «герменевтичність» феноменологічних досліджень в цілому на відміну від подібних пояснювальних схематизмів і нагадує, що спочатку Гуссерль вживав слово «вितлумачувати» у сенсі детально дескриптивно описувати [189, р. 51], отже слово «феноменологія» вказує на те, що це була установка на безпосередній опис феноменів.

Важливим аспектом герменевтики як методу і філософського підходу виявляється те, що вона обертається не просто технікою витлумачення текстів чи культурних феноменів, а глибинним рухом людської свідомості до власної сутності. Саме на цьому рівні вона виходить за межі чисто описових стратегій, стаючи способом онтологічного самовідкриття. У цьому сенсі герменевтична праця подібна до того, що Платон змальовує у своїй оповіді про печеру. Як зазначає дослідниця О. Чуйкова «У сказанні про печеру наочно-образно представлена пайдейя: Платон говорить, що сутність пайдейї не в тому, щоб навантажити непідготовлену душу самими знаннями. Справжня освіта охоплює і змінює душу, переміщуючи людину у місце її сутності і привчаючи до нього» [159, с. 148]. Справжня пайдейя переміщує людину в місце її

сутності, виводить з темряви печери на світло істини, і водночас вчить витримувати це світло, яке спершу сліпить, але врешті відкриває справжні контури реальності.

Аналогічно і герменевтика не просто передає готовий сенс, не виступає як посередник між «текстом» і «читачем» у вузькому технічному значенні. Її справжня сутність полягає у тому, щоб трансформувати спосіб бачення людини, змінювати її горизонти розуміння. Адже сенс не існує як завершена, застигла річ, яку можна «перекласти» чи «передати». Сенс відкривається лише в акті спів-участі, коли людина виходить за власні межі, стає здатною поглянути на світ і на себе саму інакше.

У цьому полягає глибинна спорідненість герменевтики з платонівським ідеалом пайдейї. Так само, як Платон говорить про обернення душі, герменевтика вимагає від інтерпретатора готовності вийти за межі звичних упереджень і передсуджень (*Vorurteile*), які, за Гансом-Георгом Гадамером, не просто спотворюють розуміння, а водночас є і його необхідною умовою. І тому праця розуміння – це завжди діалог між тим, що ми вже знаємо, і тим, що прагнемо пізнати. Це рух у герменевтичному колі, де нове знання щоразу змінює самих нас і наш спосіб бачити світ.

Герменевтика вчить, що розуміння не є актом споживання знань, не є лише інтелектуальною вправою. Це подія (*Ereignis*), яка зачіпає саму ідентичність суб'єкта, його життєвий досвід, цінності і очікування. Подібно до того, як звільнений в'язень платонівської печери спершу не здатен дивитися на сонце, так і людина в герменевтичному досвіді не відразу готова прийняти істину, яка може виявитися складною, парадоксальною чи такою, що суперечить звичним уявленням. Але саме у цьому і полягає суть справжньої освіти – в готовності ризикнути власним горизонтом, дозволити собі змінитися.

Таким чином, герменевтика завершується не просто розшифруванням текстів чи виявленням прихованих смислів, а перетворенням самого суб'єкта розуміння. Вона охоплює людину цілком, як колись платонівська пайдейя,

переміщуючи її у місце власної сутності і привчаючи бачити те, що приховане за поверхнею явищ. У цьому герменевтика виявляється не лише інтелектуальною дисципліною, а глибинно екзистенційною подією – шляхом, на якому людина стає собою у світлі істини.

Феноменологія в гусерлівській традиції постає як радикальний метод опису досвіду в його безпосередній даності, очищеній від нефеноменологічних нашарувань. Її сила полягає у точній фіксації смислових структур, завдяки яким світ відкривається свідомості як значуща реальність. Водночас сам опис виявляється недостатнім, адже досвід завжди вплетений у історичні, культурні та мовні осадження. Це зумовлює природний перехід феноменології до герменевтики, де смисл постає як результат діалогу між суб'єктом, мовою і традицією. Такий рух не заперечує феноменологію, а радикалізує її, відкриваючи шлях до розуміння досвіду як події саморозкриття людини у світі.

2.2. Концепт життєсвіту як ключ до інтеграції феноменології та герменевтики

Серед центральних понять пізньої феноменології Едмунда Гусерля концепт *Lebenswelt* – «життєсвіт» – вирізняється особливою теоретичною насиченістю та методологічною потенцією. Його не можна звести ані до емпіричної сфери досвіду, ані до онтологічного субстрату реальності, ані до сукупності культурних форм у соціологічному сенсі. Як зазначає Вахтанг Кебуладзе: «Про вагомість цього поняття для Гусерля свідчить уже те, що він визначає його як “фундамент сенсу наук”» [86, с. 99], але значущість його набагато ширша – методологічна потенція поняття визначила звернення до нього багатьох послідовників Гусерля і обумовила використання поняття «життєсвіт» у різноманітних дисциплінарних галузях. Особливо плідно воно

проявило себе у аналітиці конкретності ситуації *повсякденності* у соціології, що зв'язано з іменами А. Шюца і Н. Лукмана [165] та у екзистенційно-феноменологічній психіатрії, засади якої закладені Л. Бінсвангером [174]. Представники екзистенційно-феноменологічної психіатрії всупереч сцієнтизованим традиційним підходам розглядали психічні відхилення не як прояви порушень у організмі, але як наслідки способів буття людини у світі [174]. В Україні до поняття життєсвіт часто звертаються психологи при розгляді індивідуалізованої персональності людини, оскільки воно дозволяє бачити певну цілісну структуру, «що служить фоном для розуміння сенсу людської діяльності, на відміну від науки, у якій все спрямоване на досягнення максимальної об'єктивності» [45, с. 111]. Посилаючись на Х. Ортегу-і-Гасета, автори звертають увагу на те, що це поняття розв'язує суперечку між ідеалістами та матеріалістами, робить її безглуздою, оскільки в житті однаково значущі і реальні обидві сторони – людина і світ [45, с. 111]. Р. Ганушак проробляє ідею зв'язку між життєвим світом і феноменом ідентичності людини [44, с. 50, 52], зазначаючи, що психологічні дослідження часто «жертвують сенсом. У пошуках об'єктивних і спостережуваних причин поведінки смисл, який ситуація має для людини, зникає як тема дослідження» [44, с. 54]. Робиться висновок щодо необхідності враховувати погляд на людину з точки зору першої особи, який спрямований на світ, повний особистісних сенсів, отже значущість концептуальних можливостей поняття «життєсвіт» для *антропологічних досліджень* обумовлює нюансовану аналітику його. Недостатня увага психологів до філософської галузі приводить до того, що для психології стає звичним застосовувати методи природничих наук, і це за С. Лаверті є засадою того, що психологія загубила шляхи, нехтуючи тим, що людина не просто автоматично реагує на зовнішні стимули, а швидше реагує на власне сприйняття цих стимулів [218, р. 22], внаслідок чого важливим є акцент на світі, яким його проживає людина – хоча В. Дільтай не належить до руху феноменології, Ж. Грондін зазначає роль поняття

«життєвого досвіду» (Erlebnis) для подальшої феноменологічної роботи [197, р. 87].

Розглядаючи значущість концептуальних можливостей поняття «життєсвіт» для *антропологічних досліджень*, спочатку слід зазначити, що приймаючи запропонований В. Кебуладзе варіант перекладу *Lebenswelt* як *життєсвіт* і використовуючи такий варіант тоді, коли я задіюю власний виклад англomовних джерел (у першу чергу це праці Дена Захаві), у випадках, коли сам автор використовує *інший варіант перекладу*, я слідую автору – так у детальному і ґрунтовному проблемно-аналітичному розгляді С. Кошарного *Lebenswelt* перекладається словосполученням «життєвий світ», що і зберігається тоді, коли це стосується проблематики, піднятої С. Кошарним. Аналогічно я дію і в інших ситуаціях – чим і визначена термінологічна різноманітність.

Виразно-концептуалізовано проблематика життєвого світу у Гусерля засвідчена у його пізніх працях, зокрема у «Кризі європейських наук» та у «Картезіанських медитаціях», але цілком обґрунтованим видається погляд, відповідно якого вона є заглибленням і продовженням його ранніх зацікавлень основоположеннями наукового знання, на що звертає увагу С. Кошарний, зазначаючи, що «звернення до осмислення феномена життєвого світу як протогенно-сислової основи європейської культури загалом і науки зокрема, а відтак і як породжуючого джерела усіх інтенціональних структур та функціональних залежностей свідомості» [98, с. 11] відбувається уже в першій половині 20-х років у його лекційних курсах «Перша філософія» і «Феноменологічна психологія». Про присутність проблематики життєсвіту у ранніх дослідженнях Гусерля говорить і Ден Захаві [253, р. 125], хоча засади звернення до поняття життєсвіту вони обґрунтовують дещо відмінно. Для С. Кошарного «осмислення життєвого світу вводить у феноменологію історичний спосіб аргументації, історизує її трансцендентальну рефлексію, актуалізуючи для неї проблему «історичного апріорі» та категорію історизму, бо життєвий світ виявляється наскрізь історичним утворенням» [98, с. 11], Д. Захаві виділяє

три напрями думки, які потребували введення проблематики життєсвіту: першим і центральним він називає питання зв'язку між науковою теорією та донауковим практично орієнтованим досвідом, що ставить під сумнів нестримний об'єктивізм та сцієнтизм, по-друге, це можливість нового прояснення трансцендентально-феноменологічної редукції, що дозволяє зрозуміти зовсім інакше зв'язок між суб'єктивністю та світом, і третє, – це увага до аналізу інтерсуб'єктивності [253, р. 125-126], і саме це, на мій погляд, набуває особливої значущості у якості антропологічного методу. Але існує ще один варіант пояснення засад введення поняття життєсвіт, який акцентує М. Мінаков, розглядаючи життєсвіт у контексті аналітики складної структури горизонтів досвіду [131, 29]: він констатує, що життєсвіт конститує первинний досвід, чим створює підстави для оприявнення типів його активності. Він посилається на Вальденфельса, який пов'язував феноменологічний метод дескрипції саме з досвідом [131, с. 29], і на Гусерля, звертаючи увагу на те, що повернення до світу досвіду є «поверненням до життєвого світу, тобто світу, в якому ми вже живемо і який становить підґрунтя для будь-яких побудов пізнання – і для всіх наукових визначень» [131, с. 33]. Такий спосіб введення проблематики життєсвіту особливо важливий для даного дисертаційного дослідження.

Усі дослідники звертають увагу на те, що визначення життєсвіту не є строго понятійними, вони є описовими – і на мій погляд, це відповідає сутнісному змісту самого поняття життєсвіту, яке звернене до *первинного допонятійного дотеоретичного* споглядання, будучи полем можливого досвіду [46, с. 46]. І хоча тут наявне входження у суб'єктивні акти [3, с. 145], мова йде про трансцендентальну суб'єктивність, експлікація якої тісно зв'язана з осмисленням феномену і шляхів розвитку науки: «Криза всіх наших наук – хіба можна серйозно про це говорити? Чи не є всі ці розмови, що їх ми вже наслухалися, неймовірним перебільшенням? Криза певної науки означає не більше й не менше, ніж те, що всю її щирість, увесь її спосіб ставити перед собою завдання й розробляти методи для їх розв'язання – все це

поставлено під сумнів. Такі заяви можуть бути слухними, коли йдеться про філософію, що вже на наших очах загрожує підпасти скепсисові, ірраціоналізму та містицизму. Так само вони можуть стосуватися і психології, оскільки остання й собі висуває філософські претензії, не погоджуючись на роль лднієї з-поміж інших позитивних наук. Але як можна на повному серйозі говорити про кризу наук взагалі» [48, с. 134-135]. Гусерль запитує риторично, і водночас пропонує розуміти кризу не як руйнування здобутків, а як вичерпання глибинної смислової енергії, яка ці здобутки робить значущими. Він недаремно наполягає: сама «щира науковість» – не в кількості фактів, не в точності обчислень, а у відповідальності за засадову прозорість власного методу. Якщо ж наука діє в межах сліпого натуралізму, нехтуючи своїми передумовами, тоді вона, за Гусерлем, потрапляє у власну тінь.

У цьому ключі життєсвіт постає не просто як фон або середовище, а як *критичний вектор повернення* – як те, що дозволяє науці переглянути свою підставу і повернути собі людяність. Герменевтичний потенціал феноменології виявляється саме тут: у можливості не просто описувати явища, а заново відкривати їхню первинну інтенціональну вкоріненість. Коли дослідник ставить під сумнів власні поняття, коли він «редукує» власну наукову очевидність, він повертається – не до хаосу, а до живої смислової тканини життєсвіту, яка й була витіснена модерним науковим проектом.

Зв'язок між феноменологічною структурністю життєсвіту та кризою науки, про яку говорить Гусерль, не є зовнішнім чи декоративним: він вкорінений у самому способі, яким наука намагається підходити до дійсності. Якщо життєсвіт постає як передумова всякого пізнання, то криза науки виявляється саме в тім, що вона цю передумову втрачає з поля зору. Вона діє, мовби світ уже однозначно визначений через об'єктивовані категорії, і тим самим позбавляє себе контакту з тим, що робить пізнання можливим у першу чергу – з довіреним, допереднім, дооб'єктивним смисловим горизонтом буття.

Таким чином, криза науки, про яку пише Гусерль, є не лише епістемологічною, але й онтологічною. Це криза зв'язку між тим, що ми

знаємо, і тим, як ми існуємо. І лише звернення до феноменологічного горизонту життєсвіту – як до передумови і як до критерію – дозволяє цю кризу не лише зафіксувати, а й осмислити.

Важливим моментом методологічної значущості поняття життєсвіт є наявність у його будові кореню «світ» («Welt»), що традиційно і зрозуміло для позиції здорового глузду характерне для науки, в той час як трансцендентальна точка зору на людину враховує її над/поза світову позицію. Всупереч прямолінійному трансценденталізму феноменологія повертає погляд на світ і в антропологічних дослідженнях виникає ціла сітка понять, похідних від слова «Welt» (Umwelt – довкілля, Aussenwelt – зовнішній світ, Innenwelt – внутрішній світ) [78, с. 117]. Д. Захаві експлікує Гусерлеву аналітику кризи науки, яка здобути знання не про те, яким є світ для нас, а про те, яким він є «в собі» і це породжує класичне розмежування між первинними та вторинними сенсорними якостями, внаслідок радикалізації якого приводить до того, що суб'єктивним вважається все, що з'являється у людському досвіді, отже істинна реальність – та, що дійсно існує об'єктивно та незалежно «повністю відрізняється від тієї, з якою ми стикаємося в нашому донауковому досвіді. Хоча наука спочатку мала на меті врятувати світ від натиску скептицизму, вона, очевидно, зробила це, повернувши нам світ, який ми ледве впізнаємо» [253, р. 127]. Шлях подолання сучасну наукову кризу та зцілення катастрофічного розриву між світом науки та світом повсякденного життя – це «критика цього панівного об'єктивізму. Ось чому Гуссерль починає свій аналіз життєвого світу, життєвого світу, який, хоча й становить історичну та систематичну основу науки, був нею забутий та витіснений» [253, р. 127]. Міркування Гусерля щодо кризи науки (не у науці, а науки як такої) співзвучні Гайдегеровим тезам щодо бездумності сучасного світу на тлі грандіозного науково-технічного розвитку: для науки характерне розрахункове мислення, яке орієнтоване на ефекти, але не задумується над сенсом – і це стає засадою «деформації і знищення нутра сучасної людини» [36]. На специфіку відмінності досвіду наук від досвіду життєсвіту звертає увагу М. Мінаков і

констатує, що внаслідок математизації чи «геометризації» наукового досвіду неможливо дослідити досвід методами наук: «Якщо ми хочемо вивчити первинний досвід, то це має бути первинний життєво-світовий досвід, який не зазнав впливу ідеалізацій і є їх фундаментом» [131, с. 33].

Життєсвіт у Гусерля – це первинна, донаукова структура значеннєвості, в якій і з якої взагалі можливе як людське пізнання, так і його раціоналізація в межах наукової парадигми. Це фундаментальне означення фіксує водночас гносеологічний, онтологічний і методологічний статус життєсвіту. Як гносеологічна передумова, життєсвіт є *горизонтом очевидностей*, що не ставляться під сумнів у звичайному перебігу досвіду, але які, за допомогою феноменологічної редукції, можуть бути виведені на рівень свідомого аналізу. Як онтологічна основа, *Lebenswelt* – це буттєвий спосіб людської присутності у світі, який завжди вже наповнений смислами, інтерсуб'єктивністю та історичністю. Як методологічний принцип, він дає змогу феноменології здійснювати радикальну критику об'єктивізованої науковості, повертаючи мислення до самого джерела значення – до живого досвіду як такого.

У цьому сенсі життєсвіт – не просто тематизований об'єкт феноменологічного дослідження, а радше феноменологічна умова можливості самого дослідження, тобто те, що попередньо структуровано ще до будь-якого наукового означення. У самій цій передумовності вже міститься певне герменевтичне напруження: досвід, що має бути описаним, ніколи не даний у чистому вигляді, він завжди вже є зрозумілим у певному сенсі, а отже – інтерпретованим. Життєсвіт тому не є неструктурованою сферою хаосу, а радше мовчазною «тканинною структурою» смислів, у якій розгортається будь-яке людське буття.

Поява цього поняття у філософії Гусерля знаменує крок від ідеалізації трансцендентальної свідомості до складнішого, більш історично ангажованого бачення суб'єкта. Особливої ваги ця теза набуває в світлі Гайдегєрівського і Гадамерівського розвитку герменевтики. Гайдегєр у «Бутті і часі» фактично радикалізує гусєрлівський жест, виводячи розуміння не з когнітивного

процесу, а з онтологічної структури буття Dasein як такого. Для нього світ завжди вже відкритий через закинутість у нього, через наперед заданість значень, які не передують людській присутності, а є її умовою. Ця структура буттєвої включеності в смислове поле має виразну спорідненість з гусерлівським *Lebenswelt*, хоча й оформлена в іншій, онтологічній термінології. Гадамер, у свою чергу, в «Істині і методі» розвиває цю інтуїцію в напрямку герменевтичного кола – історично сформованого горизонту передрозуміння, в якому взагалі можливе будь-яке розуміння тексту, явища чи події. Таким чином, життєсвіт як інтерсуб'єктивне, історичне, передмове тло всього досвіду стає ключовим сполучним вузлом між феноменологією та герменевтикою. Як підкреслюється дослідниками: «Життєвий світ є (i) апріорним, (ii) трансцендентним та (iii) співданим» [177, р. 2]. Ця формула концентрує в собі основні риси життєвого світу як феноменологічного поняття. Насамперед, Життєсвіт є апріорним – тобто він не є виведеним з емпіричного чи наукового досвіду, а навпаки, є його необхідною умовою. Це той горизонт, у межах якого стає можливою будь-яка інтенція свідомості, будь-який контакт із світом. Але його апріорність відмінна від кантівської: ідеться не про логіко-трансцендентальні форми мислення, а про до-свідоме, перед-рефлексивне вписування у простір значень, тілесності й спільного буття.

По-друге, *Lebenswelt* є трансцендентним. Цей термін означає не щось метафізично віддалене, а таке, що перевищує межі індивідуального досвіду. Життєвий світ – не моя внутрішня конструкція чи суто мій досвід, а середовище, яке я ділю з іншими. Це простір, у якому можливе взаєморозуміння, традиція, історія, культура. Саме в цьому сенсі *Lebenswelt* є також заданим: він не є предметом інтенції, а завжди вже разом із будь-яким досвідом, будь-яким судженням. Ми не можемо подумати про явище без тла, на якому воно виринає. Це тло – і є *Lebenswelt*.

У цьому сенсі можна сказати, що світ досвіду не є конструкцією, створеною свідомістю, а – радше – передумовою і умовою пізнання. Його не можна побачити «окремо» від явищ, бо він у всіх явищах, він – те, що дозволяє

їм бути. *Lebenswelt* проявляється у структурі досвіду як історично та культурно обумовлений, але водночас інтерсуб'єктивний. Це – світ звичаїв, мови, інтонацій, поглядів, очікувань, які ми не створюємо, але які уможлиблюють наше орієнтування в реальності. Гусерль, у «Кризі європейських наук», говорить про втрату цього первісного зв'язку в абстрактному науковому мисленні, яке, захопившись власними конструкціями, забуває, що всі його поняття виникають у живому світі досвіду – тут Гусерль натрапляє на межу своєї картезіанської спадщини. Якщо раніше інтенціональна свідомість постулювалася як центральна вісь феноменології, то в ідеї *Lebenswelt* вона починає мислитися не як автономна, а як вписана в світ, що завжди вже перевищує будь-яку суб'єктивність. Саме цей зсув стає точкою входу для розгортання Гайдегєрівського проекту.

Гайдегєр, на відміну від Гусерля, розглядає включеність у світ не як інтерсуб'єктивну «даність», а як онтологічну передумову. У «Бутті і часі» він формулює поняття буття-у-світі (*In-der-Welt-sein*) як основоположну структуру *Dasein* – людської присутності. *Dasein* не є суб'єктом, який має доступ до світу або протиставлений йому; навпаки, він завжди вже у світі. Ми не сприймаємо світ «ззовні» – ми з ним тотожно залучені. Людське існування не має дистанції до світу, яка дозволила б зробити його об'єктом. Людська присутність (*Dasein*) не володіє дистанцією до світу, щоб його об'єктивувати чи «дати як феномен» – навпаки, вона завжди вже «у світі», у горизонті значень, які задаються нею самою в екзистенційному залученні. Ця теза, яка є водночас і філософською, і онтологічною, має глибокі наслідки. Світ не є об'єктом, він не «з'являється» перед нами як щось інше. Він – це те, як ми живемо, діємо, розуміємо. І це розуміння не є рефлексивним актом – воно завжди вже вписане в структуру нашого існування. Молоток не є «предметом» до того, як ми його зламаємо: він є знаряддям у практичному контексті, і лише в момент його «несправності» ми починаємо його усвідомлювати як річ.

Таким чином, Гайдегєр пропонує більш радикальний підхід до проблеми світу. Якщо у Гусерля ще можливе феноменологічне редукування – «епохе»,

яка відкладає наявний світ, щоб побачити його як конституцію свідомості, – то в Гайдегера вже немає точки зовнішнього споглядання. Світ – не об’єкт пізнання, а горизонт буття. Пізнання ж – це вторинне, похідне, виведене з первинної залученості в смисл.

У центрі відмінності між феноменологією Едмунда Гусерля та герменевтичною онтологією Мартіна Гайдегера постає питання можливості зовнішнього погляду на світ. Якщо для Гусерля можливим залишається феноменологічне редукування, яке через «епохе» дозволяє тимчасово «відкласти» наявний світ, зупинити наївну віру у фактичне буття речей і звернутися до чистих структур свідомості, то в Гайдегера така позиція видається методологічно та онтологічно проблематичною. У нього немає точки зовнішнього споглядання, з якої можна було б «подивитися» на світ. Сам акт погляду вже є формою буття-у-світі, тому пізнання не є первинною здатністю, а постає як похідна структура, як вторинне явище, що виростає з первинної залученості суб’єкта у горизонт значень. У цьому й полягає радикалізм Гайдегеровського підходу: він не реконструює досвід у формі переживання свідомості, а розкриває саму онтологічну залученість людського буття у світ як первинну даність.

Світ, у Гайдегера, не є об’єктом, на який спрямована інтенція свідомості; він є горизонтом буття, у якому ми завжди вже знаходимося. Відтак, те, що ми називаємо пізнанням, є не початком чи засновком досвіду, а його результатом. Пізнання можливе лише на тлі тієї первинної практичної орієнтації у світі, яка вже надає речам значення. У цьому сенсі Гайдегеровське *Dasein* не можна мислити поза світом або перед ним; воно є буттям, яке завжди вже залучене у відношення, у розуміння, у проєктування можливостей, а відтак – у певне відкриття світу. Однак тут відкривається й інша глибина Гайдегеровського аналізу – теза про те, що відкритість завжди супроводжується закритістю, яка у свою чергу набуває методологічних рис. Це дає підстави говорити про методичну прихованість/укриття – чим створюється питомий ґрунт для герменевтики.

Формулюю такий принцип, спираючись на М. Унамуно, який звертається до знаменитої формули Декарта *Cogito ergo sum* і наводить амбівалентне розкриття її. Спочатку він підкреслює, що недолік «Міркування про метод» Декарта полягає не в попередньому методичному сумніві – суто інтелектуальному прийнятті, а в його *рішучості почати з того, щоб спустошити себе від себе, від Декарта, від справжньої людини, людини з плоті й кісток*, щоб бути просто мислителем, тобто, абстракцією [244, р. 34], тобто з того, щоб *приховати себе світового і укритися у Cogito*. Але, як міркує далі Унамуно, через *Cogito* все одно жива людина повертається, бо «Я мислю, отже я існую» може означати лише «Я мислю, отже я мислитель» – прихованість/укриття в мисленні повертає людину Декарта, який говорить, що він цінував красномовство і любив поезію; що він понад усе захоплювався математикою через докази та достовірність її аргументів, що він шанував теологію та претендував на досягнення небес [244, р. 34]. Декарт визнається, що ця ідея з'явилася у нього, коли взимку у сильні холоди він зігрівся у теплої печі (деколи коментатори цієї ситуації, підкреслюючи замкнений простір, у якому народилась ця ідея, говорять «в печі»), отже ідея щодо *Cogito* як удостоверення *Sum* народжується не так з голови, як з повноти тілесного єства, зігрітого теплом печі. Хоча Унамуно звертає увагу на те, що *Cogito* зв'язане з пізнанням, яке не є життям, але існування і розкриває *Cogito*, що робить життя справжнім: «Істина є *sum, ergo cogito* – я є, отже я мислю, хоча не все, що є, мислить. Хіба свідомість мислення не перевищує будь-яку свідомість буття? Чи можлива чиста думка без свідомості самого себе, без особистості?» [244, р. 35]. В цьому контексті варто звернутися до теми методичної прихованості/укриття.

По-перше, цей принцип не варто розуміти як аналог гусерлівського епістемологічного сумніву чи редукції. Методична прихованість/укриття в Гайдегера не є відкладенням світу заради аналізу внутрішніх структур мислення, а радше онтологічною характеристикою самої відкритості буття. У його пізнішій філософії, особливо в текстах «Походження твору мистецтва»

або «Питання про техніку», з'являється концепт *lethe* – приховування, що є умовою можливості *aletheia* – істини як несхованості. Гайдегер говорить про освітлену відкритість, завдяки чому будь-яке суще є самим собою, але ця відкритість/освітлення можлива лише тому, що над нею панує прихованість – існуюче ховається від нас, одже наявна двойстість присутності/прихованості, але приховування як відмова – це не просто межа знання за будь-яких обставин,

але початок прояснення того, що освітлено, проте приховування, хоча й іншого роду, безумовно, водночас відбувається і всередині того, що освітлено [200, р. 51-52]. Те, що істина для Гайдегера є не відповідністю судження реальності, а подією відкриття, одразу ж передбачає, що істинне не дається повністю, без залишку. Щось завжди залишається в тіні, неявлене, затаєне – не через недосконалість пізнання, а через саму структуру явлення.

У цьому сенсі методична прихованість/укриття – це не техніка, не процедура, яку можна відтворити чи застосувати, а радше спосіб розуміння того, як явище набуває присутності. Присутність – завжди тимчасова, локалізована в горизонті, і тому те, що входить у явлення, обов'язково витісняє щось інше, залишає щось у забутті. Гайдегер говорить про «просвіт» (*Lichtung*) – відкритий простір, у якому щось може з'явитися [200, р. 50]. Але цей просвіт ніколи не є абсолютним: він передбачає межу, тінь, фон. Те, що світиться, світиться у темряві, з якої воно з'являється і в яку може знову зникнути. Саме ця гра між відкритістю і прихованістю, явленням і укриттям формує те, що ми називаємо досвідом світу.

Відтак, методична прихованість/укриття не є відмовою від світу, а способом бачити його глибину. Воно вказує на те, що світ ніколи не вичерпується в тому, що наочно явлене. Кожна річ, кожне значення, кожна подія має «зворотний бік», який не є іншим предметом, а є темпоральним і онтологічним фоном її явлення. Це особливо важливо для розуміння самої природи істини в герменевтичному сенсі: істина не є збігом між образом і річчю, а процесом відкриття, який водночас є процесом приховування. Те, що

відкривається, відкривається в певному світлі, в певному контексті, в певному місці й часі, і тому воно завжди обмежене, завжди супроводжується тим, що не відкрито.

Тимчасовість прихованості в цьому контексті не означає його випадковість чи епізодичність. Воно не зникає, як тільки ми переходимо до «чистого» знання. Навпаки – воно є постійною умовою всякого знання. Тимчасовість тут варто розуміти як темпоральну структуру явлення: кожне відкриття чогось є одночасно відкриттям у часі, тобто подією, яка має початок, тривалість і зникнення. З цієї перспективи пізнання постає не як акт панування над світом, а як крихкий жест відкритості, який ніколи не гарантує повноти, але завжди передбачає можливість продовження, перегляду, повторного прочитання.

Таким чином, методична прихованість/укриття є умовою можливості явлення як такого. Воно є не перешкодою пізнання, а його умовою. Без укриття не було б відкриття, без затаєного не було б явного. Ця структура передбачає, що будь-який жест розуміння – завжди частковий, а кожне знання – обмежене горизонтом, у якому воно здійснюється. Але саме ця обмеженість відкриває можливість для інтерпретації, для герменевтичного руху, для буття, яке прагне розуміння, знаючи, що це розуміння ніколи не буде остаточним.

Гайдегєрова критика метафізики як забуття буття тут набуває особливої ваги. Забуття – це не просто ігнорування певного змісту, а відмова бачити фундаментальну структуру укриття. Метафізика прагнула прозорості, повноти, самототожності, але саме ці прагнення затіняли приховану структуру відкритості, яка завжди є відкритістю на тлі затаєного. Замість цього Гайдегєр пропонує мислити істину як подію, як щось, що трапляється в історії, у мові, в мистецтві, в зустрічі. І ця подія істини завжди носить у собі знак неповноти, тимчасовості, відсутності фундаменту.

Отже, якщо у Гусерля ще можливе тимчасове відсторонення від світу задля аналізу внутрішніх структур свідомості, то в Гайдегєра така дистанція вже не має сенсу. Ми ніколи не можемо «вийти» зі світу, бо вже завжди

знаходимося у ньому. Світ – це не сума предметів, а горизонт смислу, який є не фоном, а умовою самої нашої відкритості. У цьому горизонті методичне укриття виявляється не лише способом мислення, але способом буття. І саме тому пізнання не можна розглядати як абсолютну прозорість або виведення з чогось первиннішого: воно завжди зростає на ґрунті того, що залишається прихованим, затаєним, але в цьому укритті – носієм потенціалу смислу.

У цьому смисловому горизонті стає можливим фінальне уточнення: методична прихованість/укриття – це не лише тло, а й подія в самому центрі людського буття. Воно не є *передумовою* пізнання в сенсі логічної необхідності, а виступає як спосіб буття Dasein, в якому воно щоразу «збирає себе» в горизонті того, що ще не сказано, ще не явлене, ще не витлумачене. Прихованість не стоїть перед або після істини – *воно є внутрішньою модальністю істини як розкриття*. Якщо істина у Гайдегера – це *aletheia*, тобто виведення з небуття у відкритість, то це виведення завжди відбувається зсередини самого *lethe*, тобто забуття, прихованості, затемнення. Істина не скасовує прихованості, не долає її остаточно – вона лише вказує на її межі, і в самому цьому жесті виявляє свою часову й подієву природу. «Час має бути висвітлений – і справді сприйнятий – як горизонт для будь-якого розуміння Буття і будь-якого способу його інтерпретації» [201, р. 39].

Така структура істини має не лише онтологічне, але й герменевтичне значення. Вона передбачає, що кожне розуміння – не лише часткове, а й історично зумовлене, тобто залежне від того, в якому світі, у яких смислових горизонтах, у якому мовному тілі й у якій часовій структурі перебуває Dasein. Тут відкривається одна з найглибших інтенцій Гайдегерівської філософії – повернути мислення до темпоральності як онтологічного підґрунтя. Ми не мислимо з позиції позачасового розуму, а мислимо зсередини часу, в якому ми вже розміщені, а отже, зсередини процесу, де розуміння кожного явища неминуче має свою історію, своє наперед-зрозуміле, свої обмеження і свої можливості.

У цьому сенсі методична прихованість/укриття – це не лише те, що приховує, але те, що дозволяє явитися в певний спосіб. Воно діє як своєрідний фільтр, який одночасно відкриває і затемнює, освітлює і тінює. Через нього кожна поява є одночасно і явленням, і жестом затінення того, що ще могло би бути явленням, але не стало ним – через обмеження ситуації, перспективи, інтерпретативного горизонту. Таким чином, прихованість має продуктивну силу: воно не є запереченням істини, а її граничною умовою. Саме тому, коли ми говоримо про істину як подію, ми говоримо про щось, що трапляється у взаємодії між явленням і неявленням, між тим, що входить у мову, і тим, що її перевищує.

Однак ця взаємодія не є рівною. Прихованість має перевагу не в тому сенсі, що вона сильніше або глибше, а в тому, що вона ніколи не може бути остаточно знятою. Кожна істина народжується на фоні того, що залишилося невисловленим. І саме ця невисловленість, ця відсутність гарантує можливість нового явлення, нового розуміння. Герменевтика, як філософія розуміння, бере цю ситуацію за основу: ми завжди інтерпретуємо зсередини вже даного горизонту, в якому певне укриття вже працює, і наша задача – не зруйнувати його, не вивести речі на «чисте світло», а виявити, яким чином саме це укриття структурує наше бачення і як його можна переосмислити.

Така позиція докорінно відрізняється від класичних моделей пізнання, де головною ціллю є виявлення істини як чогось сталого, завершеного, самототожного. У Гайдегера істина ніколи не є такою. Вона завжди історична, контекстуальна, обмежена, і саме тому – жива. Вона не є продуктом чистого мислення, а наслідком нашого способу буття. Істина – це не властивість речей, а спосіб нашого відкриття світу, в якому ми себе щоразу заново визначаємо. Тому методична прихованість/укриття виявляється не тим, що заважає істині, а тим, що формує її рух, що задає саму логіку її становлення.

У цьому плані можна сказати, що прихованість має ще одну вимірність – екзистенційну. Воно не лише стосується пізнання, мови чи інтерпретації, а глибше – воно є структурою нашого саморозуміння. Ми завжди приховані самі

від себе. Ми не володіємо повним знанням про себе, не контролюємо цілковито своє становище, не володіємо повнотою смислу власного існування. І це не є дефект чи трагедія – це структура самого буття-людини. Людина є істота, яка щоразу вибудовує себе в горизонті того, що їй недоступне. І саме тому вона здатна діяти, обирати, розуміти, помилятися, змінюватися. Методична прихованість/укриття є тією самою темрявою, з якої випромінюється наша свобода.

Цей екзистенційний момент тісно пов'язаний із темпоральністю. Гайдегер не випадково так наполегливо аналізує структуру часу в «Бутті і часі». Минуле, теперішнє і майбутнє не є тут лінійними послідовностями, а формами нашого екзистенційного проектування. Прихованість діє не тільки як «непобачене», але і як «ще-не». Майбутнє – це також форма прихованого, яка водночас структурно впливає на наше теперішнє. Ми живемо не лише з тими смислами, які відкрилися, але й з тими, що ще можуть відкритися – і ця потенційність, ця «відсутня присутність» є частиною самої структури світу. Методична прихованість/укриття тут виявляється як темпоральна напруга, як динаміка між ще-не-відомим і вже-зрозумілим, між запитаним і відповіддю, яка ще не може бути дана.

У цьому контексті пізнання набуває зовсім іншої ролі. Воно більше не є «усуванням невідомого», а радше формою співбуття з невідомим, способом бути у світі, який завжди більше, ніж ми можемо вмістити. Пізнання стає не подоланням темряви, а здатністю залишатися в ній, не розчиняючись, а перебуваючи у відкритості до того, що ще не сказано. Це пізнання, яке не замикає істину в категоріях, а дозволяє їй залишатися живою, тобто відкритою до переформулювання, до перегляду, до нового явлення. Така структура мислення ближча до мистецтва, ніж до науки, ближча до поезії, ніж до формули. Вона визнає за прихованістю право на буття і бачить у ньому джерело смислу, а не його викривлення.

У фіналі цієї думки можна сказати, що методична прихованість/укриття не просто тимчасова форма взаємодії зі світом, а радше форма, яка і визначає

саму можливість такої взаємодії. Його тимчасовість полягає не в минущості, а в подієвості – кожного разу укриття дає себе інакше, кожного разу воно відкриває щось інше, кожного разу дозволяє істині мати місце. Воно не усувається, але кожного разу набуває нової форми. У цьому розумінні прихованість є не негативним моментом, а позитивною умовою відкриття: буття не є цілком прозорим, і саме тому воно може бути багатозначним, може ставати предметом осмислення, може проростати в мову, в діалог, у розуміння. І в цьому – найбільша сила філософського жесту, що дозволяє бачити істину не в її остаточності, а в її становленні, не в завершеності, а в русі. Тому завершення цієї думки, насправді, є лише відкриттям – відкриттям до того, що кожна істина є відповіддю не лише на питання, а й на мовчання, що кожен сенс не лише прояснює, а й затінює, що кожне знання народжується не з повноти, а з укритого осердя буття, яке в цьому укритті тримає нас у відкритості до світу, до інших і до самого себе.

2.3. Культурні наративи як інструмент герменевтичного осмислення досвіду

Якщо концепт життєсвіту окреслює безпосередній горизонт нашого перебування у світі – той фоновий шар досвіду, в якому події вже мають для нас певний сенс, – то культурний наратив є способом артикуляції цього горизонту у слові та сюжеті. Він переводить мовчазну даність життєсвіту у структуру, придатну для спільного розуміння й інтерпретації, впорядковуючи досвід у часі та культурних координатах. У такий спосіб наратив не просто передає послідовність подій, а конфігурує їх у цілісний образ буття, який може бути розділений і підтриманий спільнотою.

У сучасних гуманітарних дослідженнях поняття наративу набуло особливого значення як універсальної форми осмислення досвіду. Його застосування виходить далеко за межі літературознавства чи історіографії, охоплюючи антропологію, соціологію, філософію та культурологію. Це зумовлено тим, що наратив не лише передає інформацію про події, але й

впорядковує їх у часовій та смисловій перспективі, створюючи цілісну картину, яку можна інтерпретувати та передавати далі. Через наративи культура формує спільні уявлення про минуле, визначає орієнтири теперішнього і задає вектори майбутнього розвитку.

Існує фундаментальний зв'язок між наративом і людським способом буття в часі. П. Рікер підкреслює, що «людський час» – це не абстрактна послідовність відліку, а переживання, яке набуває форми та сенсу лише тоді, коли воно розповідається. Тим самим наратив виступає своєрідною «формою часу» – способом, у який ми не просто фіксуємо події, а впорядковуємо й наділяємо їх значенням. Зворотний бік цієї тези полягає в тому, що й сама оповідь живиться досвідом часу: без пам'яті, очікування, відчуття теперішнього і ретроспективного погляду вона втрачає ґрунт. Таким чином, у герменевтичному сенсі, наратив є не тільки засобом комунікації, але й онтологічною умовою нашої часової присутності у світі – комунікація і постає онтологічною умовою. Ми розуміємо себе через історії, які розгортають наш час, а ці історії, у свою чергу, оживають лише тому, що в них вплетена структура нашого досвіду часу.

У цьому контексті культурні наративи можна розглядати як особливий різновид оповідних структур, що інтегрують індивідуальні історії у ширший символічний і ціннісний простір колективного досвіду. Рікер наполягає, що час стає людським часом тією мірою, якою він організований за зразком наративу; наратив, у свою чергу, є змістовним тією мірою, якою він зображує особливості часового досвіду [230, р. 3]. Рікер підкреслює, що час сам по собі – як абстрактна фізична категорія – ще не є людським, і стає ним лише настільки, наскільки ми впорядковуємо його у формі оповіді. Людина живе не просто в хронологічному потоці, а в часі, який має сюжет, де події пов'язані між собою та підпорядковані певній логіці початку, розвитку і завершення. Через наратив ми надаємо сенс, структуруючи їх у цілісну історію, і саме в цьому процесі безособовий плин часу набуває особистісного, екзистенційного виміру. Водночас і сам наратив має сенс лише настільки, наскільки він здатний

передати риси нашого досвіду часу: очікування, зміну, непередбачуваність, пам'ять, незворотність, старіння. Таким чином, між часом і оповіддю виникає взаємне віддзеркалення: ми розуміємо і переживаємо час через історії, які розповідаємо, а ці історії, у свою чергу, отримують глибину й правдивість, коли вони втілюють саму структуру нашого переживання часу. Ця ідея близька до феноменологічної характеристики часу у Мартіна Гайдегера, який у праці «Буття і час» визначає часовість як первинну структуру буття, що існує «поза собою», у вигляді трьох «екстазів»: майбутнього, минулого та теперішнього: «Темпоральність – це первісне “поза собою” в собі та для себе. Тому ми називаємо явища майбутнього, характер буття та теперішнє “екстазами” темпоральності» [201, р. 377]. Для прикладу трагедія Софокла «Антигона» є архетипом культурного наративу, в якому особиста історія стає дзеркалом колективного досвіду. Конфлікт Антигони з Креонтом – це не просто сюжетна колізія між індивідуальною волею і державною владою, а спосіб впорядкування часу у формі неминучої трагедії. Події розгортаються в незворотному руслі: рішення героїні несе відлуння давніх міфів, але водночас задає орієнтири для суспільної дискусії про право, мораль і відповідальність. У такому наративі час постає не як абстрактний хід подій, а як драматичне розкриття людської долі, де індивідуальне й колективне нерозривно поєднані. Екстатична структура ілюструє, як людина не просто перебуває у часовому потоці, а існує в часі, проектує себе у майбутнє, усвідомлюючи минуле і переживаючи теперішній момент. Це доповнює наративний спосіб осмислення досвіду, розкриваючи фундаментальну природу людської часовості.

Створюється своєрідне герменевтичне коло між часом і наративом, де одне пояснює і оживлює інше. Автори статті «Час» у збірнику з наратології цитують М. Бахтіна: «У літературно-художньому хронотопі просторові та часові показники зливаються в одне ретельно продумане, конкретне ціле. Час ніби згущується, набуває плоти, стає художньо видимим [235, р. 872]. Отже, наративи не існують у відриві від уже наявних культурних кодів, міфів і традицій, а виникають у постійному діалозі між особистим і спільнотним

виміром буття. Таким чином, культурний наратив – це процес і результат конфігурації часу та смислу, завдяки якому суспільство може інтерпретувати власну історію та підтримувати тяглість культурної ідентичності.

Культурні наративи в рамках феноменологічної герменевтики розглядаються не просто як послідовність подій або сукупність фактів, а як живі структури, що формують спосіб переживання і розуміння світу. Саме через наративний спосіб осмислення реальності відбувається конституція смислу, яка є центральним завданням герменевтичного процесу. Кожна оповідь виступає як горизонт розуміння, у якому особистість і спільнота занурюються у спільний досвід, що трансформується і стає основою ідентичності. З позиції феноменології важливо підкреслити, що наратив є способом явлення досвіду, у якому проявляється суб'єктивне «я» в його екзистенційному і часовому вимірі. Оповідь дає змогу зупинити плин часу, структурувати безперервність переживань і створити відчуття цілісності, що необхідно для розуміння свого буття у світі.

Зв'язок наративного способу осмислення реальності з конституцією смислу як центральним завданням герменевтичного процесу напряду підводить до питань антропологічної методології – сама людина постає тим «текстом», який створюється і підлягає інтерпретативному розумінню. Це напряду висловлює Дж. Варнке, коли до проблематики людського розуміння застосовує метафору читання: «Introduction: reading individuals» [251, р. 1]. Вона робить висновок: «Бо, безперечно, те, як ми ідентифікуємо себе та інших, є способом розуміння того, хто чи що ми та вони є. Тобто, можливо, що ідентичності, які ми сприймаємо серйозно сьогодні, мають соціальні та історичні причини, які сформували людей як певні типи людей. Однак, ідентичності – це також просто інтерпретації того, ким є люди, інтерпретації, які вибирають серед різних можливостей у нашій культурі та традиції щоб сказати хто і що є люди. Як способи розуміння, ідентичності мають ті ж риси, що й розуміння загалом, і ті ж риси, зокрема, що й розуміння текстів» [251, р. 6]. Вона висловлює припущення, що наше розуміння ідентичності людини

також є ситуативним, цілеспрямованим та частковим і це може здаватися занадто мінливо-реляційним, проте обґрунтування такої позиції актуалізує філософську герменевтику Гадамера і цим значно послаблюється релятивізм такої тези.

Л. Архипова розглядає критику герменевтики Г. Гадамера Е. Бетті і Е.Д. Гіршем, які здійснюють її з позицій об'єктивної герменевтики: вони не можуть сприйняти ідею постійного перегляду і творчу трансформацію смислу, щоразу істинного для себе і в цей момент часу – для них метою герменевтики є обґрунтування істинності віднайденого смислу в непевній сфері гуманітарної науки [6, с. 46-47]. Якщо для Гадамера розуміння ніколи не завершується, представники філологічної герменевтики висловлюють зостереження проти небезпек суб'єктивності і релятивізму, засвідчуючи актуальність того нюансованого розгляду протилежностей, яке у історико-філософській спадщині іменовано діалектикою.

Отже, проблематика герменевтичного досвіду виводить у простір становлення людини, шлях її до самої себе – що часто іменується проблематикою ідентичності. При тому, що я звертаюсь до такого формулювання проблеми, оскільки вона відсилає до великого масиву досліджень, але вважаю необхідним бачити за цим іменуванням, яке розповсюджене у наші дні, класичну проблему філософії, про що нагадує М. Галушак, розглядаючи проблематику ідентичності у контексті феномену пам'яті – вона нагадує, що за цим стоїть одвічне філософське запитання «Що ж таке людина?» [42, с. 179] і цим актуалізує у своїй практиці діалог з традицією і переданням. М. Ліпін також проблематизує дискурс ідентичності, оскільки поміщує його у контекст специфічного характеру суспільних стосунків і осмислення їх у формі ідеології – а саме акцентуйованого індивідуалізму, коли поширення дискурсу ідентичності засвідчує дегуманізацію людських відносин [115, с. 92]. М. Ліпін звертається до судження П. Слотердайка, відповідно якого в «сучасному “суспільстві ризику” і невизначеності дискурс ідентичності обіцяє повернення до захищеного і

безпечного “природного” або “традиційного” стану, тому ідентичність, пише П. Слотердайк, визначається як “протез саме собою зрозумілого на небезпечній території”» [115, с. 92]. Робиться цілком виправданий висновок щодо того, що «ідентичність завжди є незавершеною, а значить, несамототожною, тобто вона ніколи не вичерпує собою глибини людської самості. Так само не вичерпує її сукупність різних ідентичностей. Проте абсолютизація порівняних ідентичностей людини перериває діалектику тотожності і відмінності у людській сутності» [115, с. 94]. Забуття діалектики одиничного, особливого і всезагального ставить дослідника перед жорсткою дилемою – або тотожність/ідентичність, або відмінність/множинність, в той час як від Платонового «Парменіда» це питання не вирішується шляхом виключення своєї протилежності. Показово, що Гадамер, філософську герменевтику якого залучають у дискурс ідентичності, не вводить поняття ідентичності у свій понятійний словник і звертається до проблематики *суб’єктивності*, розгортаючи її нюансовано-діалектично, що засвідчено його дискусією з Габермасом, яку раніше я згадував, і яка демонструє евристичні можливості класичної діалектики. Якщо Габермас вважає, що Гадамер недооцінює силу рефлексії, що реалізується у розумінні і зміщує баланс між авторитетом та розумом [198, с. 47], то Гадамер запитує: невже перебувати всередині традиції означає обов’язково робить людину жертвою забобонів та обмежує її волю – хіба всяке людське існування не обмежене і не детерміноване різними способами? [50, с. 257]. Гадамер приходить до висновку, що «безумовної протилежності між традицією і розумом не існує» [50, с. 263], отже терапевтична соціально-критична саморефлексія розуму також постає певною традицією у певній історичній ситуації і герменевтика здатна доповнити критичну теорію таким модусом критичного мислення, який дозволяє зберігати резистентність до впадання в крайні (екстремістські) форми абсолютизації раціонального критицизму. І це актуалізує герменевтику у якості антропологічного методу.

Дослідники зазначають привабливість і продуктивність філософської герменевтики у якості інноваційного методологічного інструментарію для аналізу ідентичності у самих різних контекстах. Так Дж. Варнке, спираючись на філософську герменевтику Гадамера, показує, що хоча він протистоїть прямолінійному ідеалу Просвітництва щодо викорінення традиції як забобонного напередсудження і підкреслює історичний характер людських переконань і практик, «це не означає, що ми повинні відмовитися від турботи про розум, про обґрунтованість наших знань, а радше означає те, що ми повинні зберегти ідеал Просвітництва, роблячи його сумісним з культурною та лінгвістичною вкоріненістю нашого розуміння» [252, р. 168]. Вона наголошує на значущості тих аспектів герменевтики Гадамера, які призводять до цього висновку: називаються три виміри філософської герменевтики: пояснення діалогічного характеру людського розуміння, поняття герменевтичного досвіду та використання концепції освіти.

Таким чином, культурний наратив у межах антропології набуває форми живої практики, що постійно оновлюється та трансформується в діалозі між минулим і теперішнім, між індивідуальним і спільнотним. Ця динаміка, в якій наратив стає засобом комунікації, передачі знань і формування ціннісних орієнтирів, дозволяє суспільству підтримувати свою культурну ідентичність та адаптуватися до змін.

Крім того, наратив виступає як своєрідна «мостова» структура, що з'єднує особистісний досвід із ширшим історичним і соціокультурним контекстом. У Передмові до видання англійською мовою книги «Час і наратив» П. Рікер зазначає, що сюжет оповіді можна порівняти з предикативною асиміляцією. Вона охоплює та інтегрує в одну цілісну та завершену історію численні та розрізнені події, тим самим схематизуючи зрозуміле значення, що надається оповіді, взятій в цілому [230, р. x]. Реальність не просто віддзеркалюється, але й активним чином формується через смислові інтерпретації, що залежать від культурних кодів і традицій. Тому дослідження наративів дозволяє проникнути

у глибини символічного життя спільноти і розкрити, як культурні змісти стають життєвими орієнтирами.

У цьому сенсі феноменологічна герменевтика, зосереджуючись на процесі інтерпретації, відкриває перспективу розуміння наративу як структури, що є водночас і процесом, і результатом конституції смислу в часі. Такий підхід дає змогу подолати статичність традиційного осмислення культури і побачити її як живу, динамічну систему взаємодії між минулим, теперішнім і майбутнім.

Отже, культурні наративи, аналізовані через призму феноменологічної герменевтики як антропологічного методу, постають ключовими носіями людського досвіду, що забезпечують зв'язок між особистістю та світом, між пам'яттю і дією, між самототожністю і зміною. Цей підхід дає можливість глибше розкрити, яким чином через розповіді формується смисловий простір життя, у якому кожен окремий досвід стає частиною спільного культурного горизонту.

Оповідь виконує ще одну ключову функцію – трансляцію культурних смислів через міфи, легенди, казки, епоси, драми, трагедії, історії, жарти та романи. Це дозволяє розглядати наратив не тільки як складну систему, а й як структурний каркас особистісної ідентичності, зокрема її наративного виміру. Головною ознакою наративу О. Самчук називає його історичність. «Знання має наративну природу» [147, с. 122]. Вона виявляється у знанні оповідача про початок, розвиток і завершення дії, що створює цілісність досвіду. Людина, проживаючи своє життя, перетворює його на історію, і ця голістична, телеологічна побудова життєвого сюжету стає основою самототожності. Центральним моментом є фінал – саме він, згадуючи Р. Інгардена, надає послідовності подій смислової цілісності і формує морфологію наративу. Заздалегідь відомий оповідачеві фінал створює семантичне «поле тяжіння», яке підпорядковує собі всі сюжетні лінії.

Якщо життєсвіт є безмовною тканиною досвіду, то культурний наратив – це його мова. Завдяки наративам цей фоновий горизонт отримує артикуляцію, а досвід – смислову тяглість у культурному часі, таким чином, культурний

наратив постає не лише інструментом інтерпретації, а й онтологічною умовою людського буття у часі. Він утримує досвід у формі, що робить його доступним для розуміння, пам'яті та передачі. Через нього людина та спільнота підтримують цілісність ідентичності, одночасно відкриваючись до змін.

Отже, наратив постає не лише засобом упорядкування подій, а способом самого людського буття: ми існуємо у світі через історії, у яких конститується смисл нашого часу. Саме тому культурні наративи слід розглядати не як зовнішній інструмент інтерпретації, а як онтологічну форму буття у часі. У цій точці доречно звернутися до Гадамера, який наголошує, що людське розуміння завжди історично зумовлене. Якщо Рікер розкриває наратив як форму часу і підкреслює у якості центральної тези те, що час стає людським часом тією мірою, якою він організований за зразком наративу; наратив, у свою чергу, є змістовним тією мірою, якою він зображує особливості темпорального досвіду [230, р. 3], то Гадамер виводить його у площину історичності, для нього наратив є тією формою, у якій традиція працює в нашому досвіді: «Дійсно, не історія нам належить, а ми належимо історії. Задовго до того, як ми почнемо осягати самі себе в акті рефлексії, ми з цілковитою самоочевидністю осягаємо самих себе як члени родини, суспільства і держави, серед яких ми живемо» [50, с. 257]. Такий підхід відкриває простір для діалогу між минулим і теперішнім. Отже, буття-у-наративі збігається з буттям-у-традиції, де кожне нове осмислення завжди вже вплетене у живу тяглість культурної пам'яті.

Роман Габріеля Гарсії Маркеса «Сто років самотності» (1967) вважається вершиною магічного реалізму і водночас одним із найвиразніших прикладів того, як наратив виконує подвійну функцію – структурування часу (Рікер) та вкорінення у спосіб буття (Гадамер). Хроніка роду Буендіа – це не лише історія однієї сім'ї, а й алегорія історії Латинської Америки, де особисте, родове і культурне тісно переплетені. З рікерівської перспективи, наратив у романі впорядковує час, надаючи йому смислової структури. Події життя численних

поколінь Буендіа організовані в циклічну модель, що підкреслює повторюваність історії та неможливість повного розриву з минулим. Кожне покоління ніби відтворює помилки попередніх, і ця повторюваність набуває сенсу лише в наративній цілісності. Вище згадувалося, що за Рікером, людський час стає людським завдяки оповіді: хаос історичних подій Макондо перетворюється на впізнавану «епопею», яка дозволяє читачеві бачити у ній логіку і закономірність. Без оповіді досвід жителів Макондо залишався б розрізненим, випадковим, але завдяки наративу він набуває структури, що дозволяє осягнути плин часу в його драматичній і трагічній повторюваності.

Проте Гадамерівська перспектива виявляє ще глибший рівень. Для нього розуміння завжди вкорінене у традиції, а наратив є способом буття, де минуле і теперішнє входять у діалог. У романі ми бачимо, що наратив родини Буендіа існує не сам по собі, а вплетений у ширший горизонт культурних міфів, легенд і релігійних алюзій. Магічний реалізм функціонує тут як мова традиції: чудесне й буденне співіснують, бо так їх переживає культурна свідомість Латинської Америки. Образи Макондо перегукуються з біблійними мотивами (потоп, біблійне вигнання, апокаліпсис у фіналі роману), з народними легендами й колективною пам'яттю колоніальної історії.

У цьому сенсі наратив у Маркеса є не лише художньою формою, а способом буття народу у світі. Ідентичність героїв і самої культури вибудовується через наратив, у якому сплітаються індивідуальні долі й колективний досвід. Коли роман завершується «прочитанням» рукопису, де історія родини Буендіа вже була записана, ми бачимо метафору гадамерівського горизонту: жоден досвід не існує поза традицією, кожне розуміння завжди вписане у вже наявний наративний ланцюг.

Таким чином, «Сто років самотності» яскраво ілюструє поєднання рікерівського й гадамерівського вимірів наративу. З одного боку, він структурує час, впорядковуючи хаос досвіду в сюжет родової саги. З іншого – цей сюжет є способом буття в культурній традиції, у якій індивідуальне існування отримує смисл лише завдяки вплетеності в колективний наратив народу.

Розробки у галузі наратології виводять на методологічну роль наративу у антропологічних дослідженнях, що стисло і первинно засвідчує історія використання цього терміну у культурології – він запозичений з історіографії, у якій була розроблена «наративна історія» (А. Тойнбі «Людство і Мати-Земля. Наративна історія світу» [243]), що стосувалася таких історичних подій, що з'явилися не у результаті історичних закономірних процесів, а як розповіді про ці процеси, отже в них наявний інтерпретативний вимір, який виявляє інтенції наратора. У застосуванні до сприймання художньої літератури введення цього терміну акцентувало увагу на такому читанні, яке бачилося діалогом автора і читача, читача і текста. На цьому ґрунті склалася школа рецептивної естетики (В. Ізер [211], Г.Р. Яус [167], Н. Холанд [207]), у засадах якої відчутні і феноменологічний контекст, що йде від Р. Інґардена, і впливи філологічної герменевтики.

Ганс Роберт Яус, один із провідних представників рецептивної естетики, стверджує, що літературний твір набуває свого сенсу лише в контексті горизонту очікувань. Він звертається до поняття горизонту, яке водночас постає вказівкою на *історичне обмеження* (слово *горизонт* походить від давньогрецького терміну *ὁρίζων κύκλος* – обмежуюче коло, *ὄρος* – межа, кордон), але є і *умовою сприйняття*, оскільки воно «конститує всю побудову значення в людській діяльності й первинному розуміння світу» [167, с. 463]. «Горизонт очікувань» визначає, яким чином попередній досвід, знання та культурний контекст читача впливають на сприйняття наративу. Твір постає як динамічна структура, яка набуває значення лише у конкретному історичному та соціальному контексті, а роль читача стає активною: він не просто сприймає текст, а співтворює його смисл. Ця взаємодія підкреслює, що літературний наратив – це не статичний об'єкт, а процес, в якому культура, традиція та індивідуальний досвід переплітаються, створюючи життєздатну ідентичність тексту та читача.

Г. Яус зазначає: «На противагу панівній тривалий час зображальній естетиці, яка вважала твір місцем народження об'єктивної істини», нова

рецептивна естетика ототожнює твір із його впливом, ставлячи за мету осмислювати твори в їх історично поступальній конкретизації смислу, що наново конструюється в конвергенції впливу та рецепції, заданої структури твору та набутої ним інтерпретації» [167, с. 46]. Це означає, що кожне читання тексту є результатом взаємодії між авторським задумом і інтерпретацією, сформованою попереднім досвідом та знанням читача. Таким чином, наратив не є статичним; він постійно змінюється залежно від історичного та культурного контексту, в якому здійснюється його сприйняття. Ця динаміка взаємодії між текстом і читачем є основою рецептивної естетики Яуса, яка акцентує увагу на ролі читача в процесі створення значення літературного твору. Отже, рецептивна естетика Ганса Роберта Яуса демонструє, що сенс літературного твору не існує автономно, а конститується в процесі взаємодії тексту та читача. Яус пропонує концепцію літературного твору як динамічного феномена, сенс якого визначається не тільки авторським задумом, а й інтерпретацією, що здійснюється читачем у конкретному історичному та культурному контексті. «Значення письмового твору не є ані фіксованим, ані універсальним, а радше змінним, оскільки значення може змінюватися від певного історичного періоду до іншого» [215, р. 111]. Ця теза відображає центральну ідею рецептивної естетики: літературний наратив не існує у вакуумі часу, а постійно оживає через діалог між минулим і сучасним, між текстом і читачем. Він наголошує на двох взаємопов'язаних аспектах цього процесу. По-перше, він вказує на здатність літературного твору виходити за межі свого первинного контексту та адаптуватися до нових історичних умов. Процес демонструє, що сенс твору не є заздалегідь визначеним, а формується через активну роботу інтерпретатора. Саме через цей процес текст минулого стає доступним для сучасного читача, а культурний наратив отримує нове життя. По-друге, Яус підкреслює роль читача, який постійно ставить нові питання: ставити питання, які кожне покоління ставить знову. Кожне покоління, осмислюючи текст, формулює нові сенси, що дозволяє минулому мистецтву «відповідати» на сучасні виклики. Такий підхід розглядає

літературу не як статичну, а як живу форму наративу, у якій історія, культура і індивідуальний досвід переплітаються, більше того – відбувається конституювання і виявленість самої людини. Рецептивна естетика містить значний антропологічний потенціал.

Спираючись на рецептивну естетику, В. Ізер вводить поняття літературної антропології, у якій розглядається те, як функціонує досвід суб'єкта у процесі читання художнього твору, і яку роль грає цей досвід щодо суб'єкта як такого. Літературу він розуміє функціонально – вона включена у історико-культурний і особистий досвід, надаючи можливості досліджувати комунікативні взаємини між текстом та реальністю, текстом та читачем [211, 1994, s. 87-88]. Текст стає літературним твором через зустрічі з уявою реципієнта, художня література, для якої характерний осмислений вимисел, може сказати дещо важливе про людську природу («anthropological makeup») – отже вона постає умовою засвідчення людини [210, p. 264-280]. Ізер пов'язує літературну вигадку зі здатністю до розширення людиною досвіду за межі наочного. Відмінною рисою літератури як медіуму досвіду не є ані відображення дійсності, ані її спотворення, але прагнення того, що знаходиться за кордоном сприйняття, пізнання [210, p. 281-283].

Філософсько-антропологічний потенціал художньої літератури зробила предметом свого дослідження Л. Архипова, стверджуючи, що література здатна «якщо не замінити філософію, то принаймні посилити її можливості в антропологічному моделюванні, утвердженні істини, етиці та роботі зі свідомістю. Вивчення емпірії літератури та перевдягання її у філософські шати обіцяє спокусливу спроможність, нарешті, ухопити досі невловимі для філософування множини досвіду» [5, с. 37]. Хоча такий поворот від рецептивної естетики до антропології багатьма був побаченим несподіваним і навіть неочевидним, викликавши критичні зауваження, але аргументи В. Ізера цілком зрозумілі – якщо літературний текст щось робить зі своїми читачами, він водночас відкриває щось про них самих [5, с. 38]. У такий спосіб літературна

антропологія стає специфічною формою для людського самопізнання і самоінтерпретації.

Ця перспектива відкриває новий погляд на природу літературного наративу. Якщо раніше наратив сприймався як структурований потік подій або як послідовність фактів, то рецептивна естетика розширює розуміння літератури і робить її не лише способом збереження минулого досвіду, але й інструментом його актуалізації. Твір минулого «перекладається» у новий культурний і часовий контекст, роблячи доступними ті переживання, цінності та моральні орієнтири, які закладені у ньому. Таким чином, література функціонує як живий культурний наратив, здатний поєднувати індивідуальний досвід з колективною пам'яттю. Центальною у такому випадку є теза про те, що літературний текст виконує не тільки когнітивну чи естетичну функцію, але й онтологічну. Він є місцем, де історично сформовані питання та досвід можуть знову стати предметом осмислення, дозволяючи читачеві пережити минуле через призму власного культурного та історичного горизонту. Література, таким чином, виступає своєрідним «містком» між поколіннями, перетворюючи минуле на доступний та зрозумілий досвід сьогодення.

Ця концепція тісно пов'язана з ідеєю наративу як фундаментальної форми упорядкування часу та досвіду. Література як динамічний процес, виконує роль не лише збереження, а й перетворення культурного наративу. Вона надає структуру переживанням, які безпосередньо не можуть бути зафіксовані в часовому потоці, і дозволяє індивідууму усвідомити своє місце в історії та культурі. У цьому сенсі літературний твір виступає як «активний» наратив: його значення формується лише у процесі читання, яке є інтерпретаційним і герменевтичним актом.

Саме на цьому рівні ідеї Яуса органічно переходять у концепцію Гадамера про «злиття горизонтів». Якщо Яус показує, що сенс твору формується через активну інтерпретацію і переосмислення минулого, то Гадамер розширює цю тезу, стверджуючи, що будь-яке розуміння завжди історично обумовлене та здійснюється через зустріч культурних горизонтів: горизонт творця та

горизонт читача. Література, як форма наративу, стає тією структурою, яка забезпечує таке злиття: вона не лише передає події або думки, але й утворює простір, у якому історичний досвід минулого може взаємодіяти з теперішнім сприйняттям. У цьому сенсі рецептивна естетика Яуса постає як передумова, яка демонструє практичну реалізацію герменевтичного принципу: читання літературного твору стає актом «історичного діалогу», де минуле оживає, а сучасне набуває глибини через усвідомлення його зв'язку з культурною традицією.

Літературний наратив, згідно з цим підходом, виконує подвійну функцію. По-перше, він структурує час і досвід у форматі, зрозумілому для читача. По-друге, він виступає як майданчик для зустрічі культурних і історичних горизонтів, де минуле і сучасне співстворять сенс. Завдяки цьому література стає не просто відображенням або передачею історичного досвіду, а активним учасником процесу формування культурного знання. Саме ця здатність літератури «перекладати» минуле у нове теперішнє та створювати діалог між поколіннями робить її ключовою формою наративу, через яку здійснюється конституція смислу і культурної ідентичності.

Таким чином, рецептивна естетика стає опорним пунктом для формулювання висновків щодо ролі літератури у процесі осмислення досвіду. Засвідчується, що літературний наратив не тільки передає знання або історію, а й активує минуле у новому часовому горизонті, створюючи умови для діалогу між читачем і текстом, між минулим і сучасним. У подальшому аналізі, переходячи до ідей Гадамера, можна спиратися на цю концепцію як на основу для розуміння того, що літературний твір стає місцем зустрічі горизонтів – горизонтів минулого, створеного автором, і горизонту теперішнього читача, що осмислює і оживляє текст. Такий підхід дозволяє поєднати рецептивну естетику та герменевтику: «Навпаки, розуміння завжди є процесом злиття цих ніби для себе суцільних горизонтів» [51, с. 283]. Ця думка Гадамера дозволяє поглянути на наратив не лише як на форму оповіді, а як на спосіб буття, у якому смисл і досвід співконститууються через взаємодію між

минулим і сучасним, між текстом і його інтерпретатором. Кожен наративний акт стає моментом, у якому історія, традиція і індивідуальний досвід не просто присутні, а активно входять у діалог, утворюючи нові горизонти розуміння. Наратив тут виступає не як статичний об'єкт, а як процес, у якому смисл формується у безперервній взаємодії, а життя світу виявляється у своєму актуальному вимірі.

У цьому контексті можна говорити про наратив як про мову життєвого світу. Він структурно організовує досвід і одночасно відкриває його для переосмислення. Кожне прочитання, кожна інтерпретація – це не повторення минулого, а його перевтілення у новому, сучасному горизонті. Саме завдяки цьому злиттю горизонтів наратив стає дієвим механізмом існування: минуле оживає, традиція продовжує свій вплив, а індивідуальний досвід набирає нових смислових відтінків.

Феноменологічний аспект проявляється у способі, яким життєвий світ, вже наповнений сенсом, організовується через наратив. Наратив не відтворює досвід у відриві від його контексту; навпаки, він виявляє його внутрішню структуру, відкриваючи взаємозв'язки між тим, що вже існує у свідомості суб'єкта, і тим, що постає у процесі взаємодії з іншими горизонтами. Злиття горизонтів у цьому сенсі – не лише когнітивний акт, а спосіб включення суб'єкта у світ як смислово організоване явище, де минуле, традиція і культура утворюють основу для актуалізації буття.

Антропологічна перспектива дозволяє бачити, що цей процес відбувається у конкретних соціокультурних практиках. Наратив завжди є контекстуальним: він відображає способи життя, соціальні відносини, культурні норми, через які люди організовують свій світ і взаємодіють із ним. У цій взаємодії минуле стає доступним сучасному досвіду, а індивідуальні горизонти співпадають і перетворюються у спільне розуміння. Саме так наратив проявляється як спосіб буття: він не лише описує, а й творить смислову структуру життя.

Злиття горизонтів Гадамера виявляється тут як механізм, що забезпечує цю динаміку. Минуле і сучасне, текст і його інтерпретатор, традиція і особистий досвід зустрічаються, перетинаються і формують новий сенс. Наратив стає каналом, через який відбувається осмислення світу у його цілісності. Цей процес, одночасно особистий і культурний, структурований і відкритий, ілюструє, що розуміння ніколи не є завершеним: воно розгортається у взаємодії, стаючи способом актуалізації буття.

У такий спосіб наратив демонструє свою подвійність: він є і формою оповіді, і способом існування у світі. Кожен наративний акт – це момент інтеграції горизонтів, коли минуле і сучасне, традиція і досвід, текст і читач входять у живий діалог. Внаслідок цього наратив постає як органічний компонент життєвого світу, який забезпечує можливість розуміння, співпереживання і смислового включення у світ.

Тому наратив можна розглядати як механізм осмислення і співбуття. Він поєднує фономенологічну герменевтику з антропологічним підходом, організовуючи досвід у форму, яка одночасно відображає і творить світ. Завдяки цьому він стає способом буття, що реалізується через інтеграцію горизонтів, у якій кожен учасник процесу знаходить своє місце, а сенс постає не як готовий продукт, а як результат взаємодії та співтворення.

Злиття горизонтів не лише пояснює, як відбувається розуміння, а й підкреслює, що саме завдяки наративу буття стає можливим у світі як переживанні, організованому смислово і культурно. Кожна історія, кожна оповідь, кожен текст є формою, через яку світ стає зрозумілим, а індивідуальний досвід – співтвореним у контексті традиції та культури.

Наратив постає фундаментальним способом людського буття: ми не просто створюємо історії, а живемо в них і через них. Він формує тяглість ідентичності, поєднує розрізнені досвіди й відкриває людину до історичності. У герменевтиці Гадамера це виявляється як «злиття горизонтів», де розуміння відбувається у творчій взаємодії минулого і теперішнього. Наративний простір поєднує індивідуальне й колективне, традицію й новаторство, стаючи

способом саморозуміння та співбуття з іншими. Отже, наратив є не формою опису реальності, а мовою нашого буття, в якій смисл народжується у діалозі.

Висновки до другого розділу.

1. У розділі послідовно розгорнуто методологічний і філософський рух від класичної гусерлівської феноменології як строгої науки про досвід до герменевтичної онтології розуміння, що дозволяє осмислити людський досвід у його історичному, мовному та екзистенційному вимірах. Вихідним пунктом цього руху стала дескриптивна феноменологія, спрямована на повернення до досвіду в його безпосередній даності та на аналіз смислових структур, через які явища постають для свідомості як значущі. Принцип «до самих речей» було показано не як заклик до наївного реалізму, а як методологічну вимогу призупинення теоретичних, психологічних і натуралістичних нашарувань задля виявлення інтенціональної структури досвіду.

2. Водночас у процесі аналізу з'ясувалося, що сама описовість феноменології, попри її радикальність, неминуче наштовхується на межу: досвід ніколи не є абсолютно «чистим», оскільки він завжди вже структурований осадженими смислами, мовою, культурними матрицями та міжсуб'єктивними формами передавання значення. Саме феноменологічна концепція осадження (sedimentation) дозволила виявити історичний вимір досвіду як внутрішню, а не зовнішню характеристику свідомості, показавши, що кожен актуальний акт сприйняття або розуміння спирається на попередні шари значення, які не є предметом безпосередньої інтуїції, але визначають горизонти можливого досвіду. У цьому сенсі феноменологія, залишаючись вірною власному описовому імперативу, виявляє власну неповноту без залучення інтерпретативного виміру, адже аналіз структури даності феноменів неминуче переходить у питання про умови їхнього смислового становлення.

3. Саме цей перехід був концептуально закріплений через введення у дослідження поняття життєсвіту (Lebenswelt), яке постало ключовим у

інтеграції феноменології та герменевтики. Життєсвіт був осмислений не як емпіричний «фон» досвіду і не як сукупність соціальних фактів, а як донауковий, апіорний і водночас інтерсуб'єктивний горизонт значення, в якому й з якого можливі як пізнання, так і саме людське існування. Через аналіз гусерлівської критики кризи європейських наук було показано, що життєсвіт виконує не лише гносеологічну, а й методологічно-критичну функцію, виявляючи втрату смислової основи наукового знання в умовах об'єктивістського та натуралістичного редукціонізму. Повернення до життєсвіту постає як спроба відновлення зв'язку між знанням і буттям, між теоретичною раціональністю та живим досвідом, а отже – як крок до переосмислення самої ідеї науковості з позиції смислової відповідальності. Водночас саме поняття *Lebenswelt* виявило прихований герменевтичний потенціал феноменології, адже життєсвіт не лише даний, але й завжди вже зрозумілий у певному сенсі, тобто інтерпретований у межах історично сформованих горизонтів мови, традиції та культури.

4. Цей момент відкрив шлях до залучення герменевтичної перспективи у антропологію, в якій розуміння перестає мислитися як вторинна операція над готовими даними досвіду, а постає як фундаментальний спосіб людського буття у світі. Розгортання Гайдегерівської концепції буття-у-світі дозволило радикалізувати гусерлівське відкриття життєсвіту, показавши, що світ не є об'єктом, на який спрямована свідомість, а горизонтом значень, у якому людська присутність завжди вже перебуває. У цьому контексті пізнання і опис виявляються похідними структурами, що виростають із первинної екзистенційної залученості у світ, а феноменологічна редукція набуває обмеженого, тимчасового статусу методичного укриття, яке не скасовує буттєвої включеності, а лише дозволяє певною мірою її тематизувати.

5. Аналіз Гайдегерівського розуміння істини як події відкритості (*aletheia*) показав, що кожне явлення завжди супроводжується приховуванням, а кожен акт розуміння є частковим, історично та ситуаційно зумовленим, що унеможливорює ідею остаточного, повністю прозорого знання. Ця теза

обертається методичним принципом, який я називаю *методичним приховуванням/укриттям*. Саме ця структура відкритості-прихованості становить онтологічну основу герменевтичного кола, в межах якого розуміння постає як нескінченний рух між уже-зрозумілим і тим, що ще потребує витлумачення.

6. Завдяки залученню феноменологічної герменевтики у літературну критику і теорію виявляється філософсько-антропологічний потенціал художньої літератури, що відбулося завдяки введенню поняття літературної антропології: цим засвідчена роль літератури як засобу розширення людського досвіду і конституювання людини у якості творця самої себе через рецепцію твору літератури і ширше – мистецтва як такого.

7. Залучення Гадамерівської герменевтики дозволило концептуально закріпити такий рух пізнання, в якому передрозуміння і передсуди не є перешкодами істини, а умовами її можливості. Таким чином, інтеграція феноменології та герменевтики постає не як еклектичне поєднання двох методів, а як внутрішньо необхідний розвиток феноменологічного проекту, що прагне осмислити досвід у його повноті – як даність, як смислову структуру і як подію розуміння. Феноменологія забезпечує точність і уважність до способів даності досвіду, тоді як герменевтика розкриває історичну, мовну й екзистенційну глибину смислу, в якій цей досвід набуває значення. У цьому інтегративному полі людський досвід більше не редукується ані до суб'єктивних переживань, ані до об'єктивних фактів, а постає як динамічний процес смислотворення, у якому суб'єкт і світ, минуле і теперішнє, явлене і приховане перебувають у постійному діалозі. Саме така перспектива дозволяє розглядати феноменологічну герменевтику не лише як філософський напрям, а як універсальну методологію гуманітарного знання, здатну поєднати аналіз досвіду з відповідальністю за його смислові, історичні та екзистенційні виміри.

РОЗДІЛ 3. МИСТЕЦТВО ЯК ПРОСТІР ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО РОЗКРИТТЯ: ІНТЕГРАЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИКИ

3.1 Мистецтво і істина буття: від Гайдеггера до герменевтичної антропології

У попередніх розділах нашого дослідження ми концентрували увагу на інтеграції феноменології та герменевтики, розкриваючи ключові аспекти людського досвіду через призму життєсвіту та культурних наративів. Феноменологія дозволила нам повернутися до самих речей, до безпосереднього переживання, а герменевтика відкрила шляхи розуміння смислу та значення через історичний і культурний контекст. Таким чином, було створено міцне методологічне підґрунтя для аналізу того, як людина переживає світ і як цей досвід стає доступним для осмислення.

Природним продовженням цього підходу є питання, як людський досвід і буття виявляються через мистецтво. Якщо попередній аналіз зосереджувався на описі та інтерпретації досвіду в концептуальному плані, то наступний крок полягає у дослідженні того, як цей досвід трансформується у художньому творі та культурній практиці. Важливий для даного дослідження спосіб сприймання і розуміння мистецтва найбільш виразно наявний у філософії Гайдеггера. У контексті міркувань щодо життєсвіту, показовим є звернення А. Баумейстера до характеристики мистецтва як життєсвіту: «пропонована орієнтація на фактичне життя тягне за собою і переосмислення горизонту досвіду: це не об'єкти чи предмети, а світ з його різними модифікаціями (Umwelt – Mitwelt – Selbstwelt). Живуть у світі. Навіть займаючись науками або мистецтвами я живу в них, так що “мистецтво і науку можна позначити як своєрідні життєсвіти”» (als genuine Lebenswelten) [8, с. 51]. Він звертає увагу, що термін «життєсвіт» використовується у множині, що підкреслює

множинність способів доступу до фактичного життєвого досвіду. У цьому повороті своєї думки Гайдегер виразно йде за Арістотелем, який у «Метафізиці» (книга Г) говорить про *πολλαχῶς λέγεται* – множинність способів говоріння про суще [4, с. 258], хоча у Гайдегера у дусі феноменологічного розгляду усувається опосередковуючий прийменник «*про*» і акцентовано на тому, що багатьма способами *проговорюється буття*.

Множинний спосіб проговорювання прийшовся до душі мислителям ХХ століття – йдучи за Гайдегером, на множинності підходів до істини наполягає Гадамер, В. Кебуладзе вважає, що у самій назві його головного твору «Істина і метод» висловлена центральна ідея твору, яка полягає в тому, що «істина може поставати перед нами не лише завдяки застосуванню наукового методу, а й в інших духовних практиках. Для самого Гадамера – це історичний досвід і досвід мистецтва» [93, с. 52-53]. В цьому виразно засвідчується в засадничуюча причина повороту феноменології до герменевтики і обмеження претензій наукового пізнання на всезагальність своїх способів руху до істини. Саме від Гайдегера Гадамер приймає тенденцію розглядати мистецтво у зв'язку його з істиною [53], цей спосіб бачення мистецтва Гайдегером привабив увагу багатьох дослідників.

Перше, що робить Гайдегер, це – виведення мистецтва за межі естетики. Хоча у академічних словниках поміщуються статті з назвою «Естетика Гайдегера», але Я. Томсон починає статтю зауваженням, що Гайдеггер виступає проти сучасної традиції філософської «естетики», тому що естетичний підхід затьмарює бачення істинності мистецтва [242]. Через критику естетики Гайдеггер здійснює унікально-піднесений захист мистецтва, що дозволяє говорити про мистецтво у контексті онтології [184]. На Гайдегерівську критику естетики треба звернути спеціальну увагу.

Як особлива автономна галузь знання естетика знаходить своє виявлення у епоху Нового часу, отже у ній проступають характерні для новоєвропейського мислення антропологізм і суб'єктивізм, які різко не приймає Гайдегер. Експлікуючи інноваційний підхід Гайдегера Гадамер

говорить, що необхідно подолати забобони філософської естетики, суть яких він бачить у тому, що О. Баумгартен і І. Кант акцентують увагу на αἰσθησιαί – з давньогрецької «сприйманий чуттями», отже самозаконність естетики базується на специфічному відношенні людини до дійсності [192, р. 100]. Центральною для Гайдегєрівського розуміння мистецтва є стаття «*Der Ursprung des Kunstwerkes*», яка не перекладена українською мовою і відповідно назви існує багато варіантів. М. Зубрицька перекладає назву як «Джерела мистецького твору» [76, с. 180], С. В. Курбатов – як «Виток художнього витвору» [109, с. 102], україномовна стаття у Вікіпедії дає назву «Витоки художнього твору» і авторитетної думки перекладача, який був би фахівцем і у знанні Гайдегєра, і у німецькій мові, немає, отже я використовую назву С.В. Курбатова «Виток художнього витвору», покладаючись на пріоритет філософської професійності.

Якщо цілком звично говорити про мистецтво у зв'язку з творчістю людини, то Гайдегєр починає свою статтю з заперечення такого бачення і робить це шляхом акцентування методу феноменологічного бачення: питання про витoki художнього витвору спрямоване на походження його сутності, згідно звичайним уявленням, витвір виникає з діяльності художника і через посередництво її – але за допомогою чого став і звідки пійшов художник? За посередництвом витвору, бо коли говорять, що майстра знають по його роботі, то це означає: саме робота, справа, витвір допускає, щоб вийшов художник як майстер свого мистецтва. Художник і витвір споконвічно з'єднані у своїх взаємозв'язках через посередництво третього, яке є першим, – через мистецтво [200, р. 17]. Г. Дрейфус констатує, що Гайдегєра не цікавлять ані витвори мистецтва як вирази бачення автора, ані те, як вони сприймаються реципієнтами – він аргументує це судження, посилаючись на слова Гайдегєра: сучасний суб'єктивізм відразу викривлює витвір мистецтва, коли вважає його проявом геніальності суверенного суб'єкта, більше того – естетичний досвід він витлумачує як елемент, у якому вмирає мистецтво [184, р. 407]. Витвір мистецтва у відповідності своїй суті – оскільки за Гайдегєром буває

формально-мертве мистецтво – виконує принаймні одну з трьох онтологічних функцій: він маніфестує, артикулює або реконфігурує стиль культури зсередини світу цієї культури. Акцент на онтологічній значущості мистецтва робить мову про мистецтво піднесено-величною, проте це дуже своєрідна піднесеність. Зазвичай піднесений наратив виймає предмет з його земного низового існування і поміщує його у вимір небесного, або навіть трансцендентного. Гайдегер поміщує мистецтво у вимір «землі» – правда інтерпретує землю як метафору прихованості: мистецтво як раз і виносить на світло світу земну прихованість. Можна згадати знаменитий приклад розкриття смислу картини Ван-Гога «Черевики» [200, р. 30-35], особливо цікавий тим, що Гайдегер надає власний варіант герменевтичного розкриття смислу: створений ним інтерпретаційний наратив отримує гранично творчу форму і у свою чергу звучить як вірш у прозі – тобто підлягає герменевтичній роботі. Мистецькі витвори розглядаються у своїй речовості: «Якщо поглянути на творіння в їхній первинній дійсності і нічого собі не навіювати, то виявиться, що творіння є настільки ж природним чином, як і будь-які інші речі. Картина висить на стіні, як висять на стіні мисливська рушниця і капелюх. Мальовниче полотно, наприклад, картина Ван Гога, що зображує селянські черевики, подорожує з виставки на виставку. Твори розсилаються всюди, як виводиться вугілля Рура, як вивозиться ліс Шварцвальда. Гімни Гельдерліна під час війни так само пакувалися в солдатські ранці, як прилади для чищення зброї. Квартети Бетховена лежать на складі видавництва, як картопля лежить у підвалі» [200, р. 19]. Художній витвір є виготовлена річ, але говорить він ще дещо інше ніж сама річ – «у витворі діє не просто щось істинне, а сама істина.... так освітлюється самоприховане буття. Світло такого роду поєднує своє саяво з витвором і в нього. Це саяво, поєднане з твором, є прекрасне. Краса – це один зі способів, яким істина проявляється як неприхованість» [200, р. 54]. Мистецтво вважається специфічною формою явлення істини буття, де істина не зводиться до логічної або наукової категорії, а розкривається через образи, ритми, кольори, слова і звуки.

Цей перехід від концептуального аналізу до дослідження проявів буття у культурі є необхідним для цілісного розуміння того, як людина співвідноситься зі світом і сама зі собою. «Через прирощення смислів буття, людина здатна перебувати в полі сенсовості життя» [149, с. 5]. Це означає, що наше існування ніколи не є статичним або завершеним, а завжди відкривається у горизонті нових значень, інтерпретацій і можливостей. Кожен досвід не лише повторює вже відоме, але й привносить у нього щось нове – відтінок, нюанс, перспективу. Саме в цьому «прирощенні» відбувається те, що феноменологія називає поверненням до самих речей, а герменевтика – нескінченним рухом інтерпретації. І тут ми підходимо до важливої тези: мистецтво є привілейованим місцем, де такий рух смислів набуває найбільшої інтенсивності.

Коли ми зустрічаємося з твором мистецтва, ми не просто споглядаємо його як предмет, що існує «поруч» з іншими речами. Навпаки, твір відкриває перед нами новий світ, у якому розширюються горизонти нашого власного буття. Картина, храм, поетичний рядок або музичний твір не додають до життя лише «естетичний вимір», а радше формують поле сенсовості, у якому людина починає бачити себе й світ інакше. Власне, через цей ефект мистецтво можна зрозуміти як подію прирощення смислів, що змінює спосіб нашої присутності у світі.

Гайдеггер підкреслює, що істина у мистецтві не є переданим змістом чи набором фактів. Вона відбувається саме у відкритті світу, у тому, що приховане стає явним. Але істина водночас завжди включає момент не-істини – приховування, тіні, невидиме. У цьому полягає особлива сила мистецтва: воно не дає остаточних відповідей, а відкриває простір, де смисли прирощуються через гру явного і прихованого. Саме тому зустріч із твором мистецтва не вичерпується одноразовим досвідом: кожне нове звернення повертає нас у поле сенсовості, яке постійно оновлюється. У Гайдеггерівському зверненні до картини Ван Гога перед нами постає конкретний образ – пара селянських черевиків. Але щоразу, коли ми повертаємося до цього зображення, воно

відкриває нові горизонти: тяжкість праці, укоріненість у землі, повсякденність, самотність, а водночас – невидиму гідність і силу людського буття. Кожен з цих шарів не знищує попередній, а прирощує його, створюючи багатовимірний простір смислів. Саме так у досвіді мистецтва людина вчиться жити в полі сенсовості життя, де буття відкривається не як застиглий факт, а як нескінченний процес розгортання.

Тому мистецтво є не стільки «дзеркалом» культури чи способом вираження емоцій, а онтологічною подією. Воно створює умови, у яких істина стає можливою – не у вигляді абстрактного знання, а як досвід зустрічі, що змінює наш спосіб буття. У цьому сенсі твір мистецтва – це не просто річ, а місце, де здійснюється прирощення смислів буття. Саме завдяки цьому воно має історичну силу: відкриваючи нові горизонти, воно засновує світи, в яких людина може жити. Г. Дрейфус вважає основною ідеєю Гайдеггера тезу, що мистецтво не тільки маніфестує стиль культури; воно його формулює: «щоб повсякденні практики дали нам спільний світ і, таким чином, надали сенсу нашому життю, вони повинні бути сфокусовані та доведені до відома практикуючих – твори мистецтва, виконуючи цю функцію, є не просто репрезентаціями раніше існуючого стану речей, але фактично створюють загальне розуміння» [184, р. 409]. І далі: «витвір мистецтва, подібно сонцю в «Алегорії Печери» Платона, робить все у світі зрозумілим, проте ми можемо дивитися на це; але з тією важливою різницею, що Платон вважав, що основа розуміння світу мала бути поза світом, тоді як Гайдеггер вважає, що це має бути щось усередині світу» [184, р. 414]. Таким чином, теза про прирощення смислів дозволяє побачити у мистецтві не зовнішню прикрасу життя, а його глибинну основу. Мистецтво є тим простором, де життя стає сенсовим у новий спосіб, де людина входить у діалог із буттям і водночас відкриває самого себе. Тому звернення до мистецтва – це завжди не лише естетичний акт, а онтологічна подія, яка формує людину і культуру як поле нескінченного смислотворення.

Отже, Мартін Гайдеггер пропонує радикально нове розуміння мистецтва, що виходить далеко за межі традиційної естетики. Якщо класична філософія розглядала твір мистецтва як об'єкт насолоди, форму вираження або інструмент комунікації, то для Гайдеггера мистецтво – це насамперед подія істини, місце, де буття саме розкривається і стає доступним людині. Це не означає, що твір передає істину у вигляді певного змісту чи інформації; радше він відкриває спосіб, у який речі можуть постати у своїй сутності. У творі мистецтва істина про те, що є, сама собою почала працювати. Мистецтво – це сама істина, яка сама працює. У цьому формулюванні сконцентровано кілька ключових моментів. По-перше, істина для Гайдеггера – не відповідність між висловом і реальністю, як це тлумачила класична теорія кореспонденції. Істина є процесом розкриття (*aletheia*), у якому приховане стає явним. По-друге, це розкриття не відбувається абстрактно чи поза досвідом, а має конкретне «місце», де воно стає подією. Саме таким місцем і є мистецький твір. По-третє, істина не просто «виявляється» у творі мистецтва, а стає діяльністю, ставить себе «на роботу». Це підкреслює активний, динамічний характер мистецтва: воно не пасивно відображає, а діє, працює, відкриває.

Для Гайдеггера надзвичайно важливо, що твір мистецтва не зводиться до предмета, який можна описати ззовні. Він є подієвістю істини. У цьому сенсі мистецтво постає не як щось, що прикрашає життя чи додає до нього «естетичний вимір», а як онтологічна основа, що формує саме поле людського буття. Саме тому він може стверджувати, що мистецтво є історичним початком – воно відкриває світи, у яких людина тільки й може жити. Хоча існує установка виводити сучасне мистецтво за межі мистецтва як такого, але те, як розглядає мистецтво Гайдеггер, не проводить радикальної відмінності між класичним і модерністським мистецтвом. При аналітиці *сучасного українського* мистецтва Т. Білан і О. Петрів зазначають: «Філософські тенденції сучасного українського мистецтва – це екзистенційна потреба його суб'єкта (творця і споживача) відтворити художньо-естетичний самовияв сьогодення, гармонізувати буття, пізнати його сенс, визначити своє місце у

ньому. Сучасне мистецтво як інтерпретація буття відкриває цей сенс художньо-виражальними засобами без понятійно-номінативного, предметного чи навіть тематичного філософського визначення» [12, с. 36]. Стверджуючи започатковуючу майбутнє роль мистецтва, Гайдеггер у подальшому тексті повторює і підсилює цю думку, говорячи, що мистецтво – це місце творіння істини. Цей вислів уточнює попередній: мистецтво не просто є тим місцем, де істина себе виявляє, але й тим способом, у який істина стає подією. Тут з'являється подвійний рух. З одного боку, істина «стає роботою», тобто матеріалізується в конкретному творі – картині, храмі, трагедії. З іншого боку, мистецтво «стає» як спосіб буття істини, тобто є самим процесом відкритості і незавершеності. Це означає, що у творі мистецтва істина не є попередньо наявною сутністю, яку можна «передати». Вона відбувається в самій зустрічі з твором, у тому, як він відкриває горизонт значень, зачіпаючи долю самої людини. Так у випадку картини Ван Гога з черевиками ми не просто бачимо зображення взуття – перед нами відкривається світ сільської праці, тяжкості землі, буденності й водночас глибинної укоріненості людського буття. Тут істина черевиків – не як фізичного предмета, а як знаряддя в життєвому світі – стає явною. Більше того, вона входить у наш досвід, вносячи у нього новий вимір, стає подією цього досвіду.

Звідси випливає важливий методологічний урок: твір мистецтва не зводиться до «репрезентації» реальності. Він сам *створює умови для її розкриття*. Цим пояснюється, чому для Гайдеггера мистецтво завжди пов'язане з історичним заснуванням – саме у великих творах постають нові способи буття у світі.

Проте, щоб не спростити цю концепцію, слід врахувати ще одну принципову тезу. Гайдеггер наголошує: «Істина за своєю природою є не-істиною» [200, р. 53]. На перший погляд, це формулювання звучить парадоксально, а можливо навіть суперечливо. Як може істина бути не-істиною? Однак у контексті Гайдеггера воно означає, що істина як розкриття завжди включає в себе момент приховування. Те, що відкривається,

відкривається лише на тлі того, що залишається у тіні. Інакше кажучи, істина ніколи не є тотальною прозорістю чи повнотою знання. Вона завжди є частковим виявленням, яке водночас приховує інші можливості.

Це має вирішальне значення для розуміння мистецтва. Якщо мистецтво є подією істини, то ця подія завжди містить у собі внутрішній напружений конфлікт: відкриваючи світ, твір водночас закриває інші світи. У храмі відкривається певне бачення божественного, але воно ж приховує інші інтерпретації. У трагедії розкривається істина людської долі, але вона не вичерпує всієї повноти буття. Саме завдяки цьому напруженню між відкриттям і приховуванням мистецтво не втрачає своєї сили, а навпаки, стає джерелом нескінченного інтерпретативного руху.

Отже, для Гайдеггера істина у мистецтві не є результатом чи продуктом, а є *подією боротьби* між явним і прихованим. Саме у цій боротьбі народжується історичний світ культури. Тому, коли ми зустрічаємося з твором мистецтва, ми не просто «споглядаємо» об'єкт, а вступаємо в подію істини, яка щоразу відкриває новий спосіб бути. Ці три ключові тези Гайдеггера дозволяють вибудувати цілісне бачення мистецтва. Перша вказує на фундаментальну тезу: мистецтво є істина, що ставить себе на роботу. Друга розгортає цю тезу: мистецтво є становленням і подією істини. Третя уточнює її внутрішню структуру: істина завжди включає момент не-істини, тобто приховування. Разом вони формують ядро онтологічної концепції мистецтва, яка відмовляється від традиційного поділу на форму і зміст, суб'єкт і об'єкт, репрезентацію і реальність.

У результаті ми отримуємо нове бачення мистецтва: воно є не прикрасою чи розвагою, а фундаментальною подією, в якій світ стає світом, а людина знаходить своє місце у бутті. Це розуміння дозволяє не лише переосмислити історію мистецтва, але й по-новому подивитися на роль культури в людському житті. Адже кожен великий твір є не просто артефактом, а актом відкриття істини, який формує горизонти нашого існування. У цьому сенсі мистецтво стає простором, у якому людина не лише споглядає світ, а входить у діалог з

буттям, щоразу наново відкриваючи можливість осмисленого й автентичного існування.

Мистецький досвід традиційно розглядається як особливий спосіб переживання світу, який виходить за межі утилітарного або утилітарно-раціонального сприйняття. Уже в античності філософи наголошували на здатності мистецтва не лише відображати реальність, а й формувати світ людської свідомості. У сучасному контексті, спираючись на феноменологічні та герменевтичні підходи, мистецький досвід можна трактувати як форму екзистенційного осмислення присутності людини у світі – як переживання, що ставить особистість у центр власного буття, відкриваючи горизонти значень і сенсів.

З феноменологічної точки зору, мистецький досвід не зводиться до споживання естетичних образів, а є радше способом явлення світу у всій його багатозначності. Гусерль наголошував на інтенціональності свідомості, тобто на тому, що свідомість завжди спрямована на щось, і цей «об'єкт спрямованості» набуває сенсу лише у взаємодії з інтенціональною структурою суб'єкта. Мистецтво, в цьому ключі, стає своєрідним полем, де інтенції людської свідомості зустрічаються з об'єктивованими формами вираження – картинами, музикою, театральною грою – і у цій зустрічі формується особливий досвід присутності. Через твір мистецтва людина переживає власну здатність бути у світі, а світ – як відкритий горизонт для сприйняття і розуміння. Раніше ми детально розглядали розуміння Гайдегером істини як істини буття – як відкриття того, що є – через мистецтво. Отже, твір мистецтва, за Гайдегером, не лише репрезентує предмет, а радше розкриває істину буття самого предмета, надаючи можливість бачити світ інакше – у його «розкритті» та «явленні». Мистецький досвід, таким чином, стає формою присутності, в якій людина переживає себе не просто як спостерігача, а як активного учасника події буття. Саме тут відкривається потенціал екзистенційного пізнання, де естетичне стає каналом доступу до більш фундаментальних сенсів і структур світу.

Герменевтична перспектива підкреслює роль інтерпретації в мистецькому досвіді, що розгортається у формі діалогу – розуміння мистецтва за Гадамером розглядається як діалог між твором і сприймаючим, у якому сенси не просто «прочитуються», а виникають у взаємодії. Однобічна активність інтерпретатора є ілюзією, вже у Вступі до своєї центральної книги «Істина і метод» Гадамер звертає увагу, що хоча текст і стає предметом дослідження, але він сам *«підносить голос про свою власну істину»* [50, с. 8]. Ці слова він виділяє курсивом, отже *голос самого тексту* – повноцінний учасник діалогу. У даному контексті Гадамер говорить про історичне передання, але це стосується будь-якого тексту. При цьому відзначається *онтологічна* значущість діалогічності – щоб почути цей голос, необхідний не тільки слух, необхідно *прилучитися* [с. 8], увійти у єдиний простір, подолавши суб'єкт-об'єктну відстороненість. І тоді стає можливим розуміння – воно починається з того, «що до нас щось звертається» [50, с. 278], значущість такого звернення засвідчується тим, що про це йде мова декілька разів [50, с. 269, 274]. Розуміння не є відтворенням наявного, це діалогічне взаємне опитування – текст говорить з читачем, «опитує» його, а читач звертається до тексту з питаннями. Через таку розмову відбувається «злиття горизонтів», що і забезпечує народження сенсу – історичний горизонт тексту з'єднується з горизонтом читача, який містить його напередрозуміння і історико-культурний досвід. Кожен акт сприйняття є своєрідним горизонтальним розширенням – спостерігач привносить власний життєвий досвід, культурний контекст, історичні та психологічні наративи, а твір відповідає на ці інтенції, провокуючи переосмислення. Тобто мистецький досвід стає не лише рецепцією закінченого об'єкту, а формою екзистенційного співтворення, де суб'єкт і твір переживають взаємне відкриття.

Мистецтво не може бути зведене ані до автономного естетичного об'єкта, ані до суб'єктивного переживання, оскільки воно завжди розгортається у полі взаємодії між твором, досвідом сприйняття та смисловим світом, який відкривається у процесі інтерпретації. Саме ця триєдність визначає

онтологічний статус мистецтва у рікерівській перспективі. Один із інтерпретаторів філософії Поля Рікера С. Івіч говорить про його герменевтику як *місток між естетикою і онтологією*, оскільки у ній наголошується на взаємозв'язках між «художнім об'єктом, естетичним досвідом та світом тексту чи твору» [212, р. 66]. У такому розумінні мистецтво постає не як замкнена форма або суто чуттєва подія, а як медіум, що поєднує тілесне залучення суб'єкта з рефлексивним осмисленням і відкриває специфічний спосіб буття-у-світі через досвід смислу. Рікер порівнює метафору та твір мистецтва, оскільки вони обидва розповідають нам «щось нове про реальність» [231, р. 53]. Отже, метафоричне посилення поетичних текстів відкриває сферу можливих світів, але цю ідею метафоричного посилення можна поширити і на інші твори мистецтва.

Звертаючись до знаменитого гасла феноменології «До самих речей!», Ю. Апостолеску та С. Маріно нагадують про більш первісне відношення до світу, варіантом артикуляції якого наукова раціональність – у людському «донауковому перцептивному зіткненні зі світом світ дається конкретно, чуттєво та інтуїтивно. У повсякденному житті ми взаємодіємо не з ідеальними теоретичними об'єктами, а з інструментами та цінностями, з картинами, статуями, книгами, столами, будинками, друзями та родиною» [168, р. 414]. З цим первісним, сприйняттям світу тісно переплітається мистецький досвід, адже кожний твір мистецтва стає точкою входу в певний життєвий світ (Lebenswelt), відкриваючи його специфічну структуру, цінності та емоційні ритми. Переживання мистецтва дозволяє суб'єкту не лише спостерігати зовнішні явища, а й усвідомлювати власне місце у світі, взаємозв'язки з іншими людьми, історичні та культурні виміри буття. У цьому сенсі мистецтво функціонує як форма екзистенційної освіти – воно не передає знання у традиційному, концептуальному сенсі, а розкриває сенси, форми життя та переживання, які зазвичай залишаються непомітними у повсякденному досвіді. Таке сприйняття сприяє глибинному розумінню світу і власної

екзистенції, бо мистецтво, подібно до первісного інтуїтивного контакту з реальністю, дозволяє «відчути» світ у його цілісності та багатшаровості.

Особливе значення у цьому контексті має переживання «подієвості» мистецтва. Коли твір активує сприйняття, створюється унікальна подія, яка не повторюється і не може бути повністю відтворена. Ця подієвість включає в себе часовий, просторовий та інтерсуб'єктивний виміри, які разом формують відчуття присутності. Людина переживає себе як присутню у події, одночасно сприймаючи, інтерпретуючи та осмислюючи. Подібний досвід можна порівняти з феноменологічним переживанням моменту у його повноті – «тут і тепер», де минуле та майбутнє інтерпретуються через призму актуального переживання.

Мистецтво також відкриває перспективу на етичні та екзистенційні аспекти людського буття. Естетичні переживання часто пов'язані з емпатією, розумінням чужого досвіду, співпереживанням і рефлексією над власними життєвими виборами. Через твір мистецтва суб'єкт може зіткнутися з непростими або амбівалентними сенсами, що провокують переосмислення власної присутності і відповідальності у світі. У цьому контексті мистецький досвід стає не лише естетичним, а й екзистенційним, формуючи здатність до глибшого розуміння себе та інших. Важливо підкреслити, що мистецтво як форма екзистенційного осмислення не є виключно індивідуальним досвідом. Воно завжди включає соціальний і культурний вимір, який проявляється у спільних практиках, колективних інтерпретаціях та ритуалах сприйняття. Герменевтичний підхід дозволяє розглядати мистецький досвід як діалог із традицією, культурними кодами та історичною пам'яттю. Таким чином, присутність суб'єкта у світі мистецтва стає водночас присутністю у ширшому культурному та історичному горизонті, що розширює екзистенційний вимір досвіду.

Доречно заглибитись у конкретні форми мистецького досвіду та їхній вплив на сприйняття часу, простору, тілесності, а також на міжособистісну та інтерсуб'єктивну комунікацію. Мистецький досвід виявляється надзвичайно

різноманітним, і його екзистенційний потенціал розкривається через різні види мистецтва – від музики до живопису, театру та сучасних мультимедійних практик. У музичному переживанні людина занурюється у ритм, гармонію, тембр і темп, які формують особливу часову структуру досвіду. На відміну від «лінійного» часу повсякденного життя, музичний час переживається як сукупність подій і відчуттів, що співіснують у потоці теперішнього. Як зазначав Мерло-Понті, тілесність і сприйняття тісно переплітаються: тіло не просто відчуває звук, воно «відгукується» на нього, резонує з ритмом і динамікою, створюючи особливий феномен присутності, коли людина стає одночасно спостерігачем і активним учасником музичного процесу. У цьому контексті він зауважує: «Тіло – це наше загальне середовище для існування світу» [225, р. 169]. Ця думка підкреслює, що переживання мистецтва не обмежується інтелектуальним осмисленням, а формується через безпосередній контакт із світом, що відкриває унікальний простір для чуттєвого та емоційного включення, коли тіло і свідомість перебувають у постійному діалозі зі звучанням, кольором і рухом. Саме через цю взаємодію музичний досвід стає джерелом глибокого відчуття присутності та відкритості, коли кожна нота чи фарба перетворюються на живий, неповторний момент буття.

У живописі чи графічному мистецтві присутність проявляється через візуальні форми, кольори та композиційні рішення. Твір стає вікном у інший світ, водночас віддзеркалюючи глибинні структури людського досвіду. Як пам'ятаємо, Гадамер у своїй герменевтичній естетиці наполягає, що мистецький твір «говорить» із глядачем, а процес розуміння – це діалог. У есе «The play of art» він стверджує, що «простого спостерігача, який відчуває естетичну чи культурну насолоду з безпечної відстані, чи то в театрі, концертному залі, чи за читанням на самоті, просто не існує» [190, р. 129-130]. Споглядаючи картину, суб'єкт не просто «бачить» образ, він інтегрує власний життєвий досвід у інтерпретацію твору, реагує на контрасти, лінії та символіку. У цьому сенсі мистецтво не обмежується об'єктивним відтворенням світу; воно формує нові горизонти сприйняття і розуміння,

розширюючи екзистенційне поле присутності, стимулюючи активне переживання і внутрішній діалог, де глядач стає співтворцем сенсу разом із твором, а межа між творцем і сприймаючим розчиняється у взаємодії. І у цьому міститься важлива роль антропологічної значущості мистецтва.

Театральний досвід радикально посилює вимір інтерсуб'єктивності, оскільки виводить суб'єкта за межі приватного споглядання й занурює його в простір події, яка переживається спільно. У живому виступі глядач не лише спостерігає за сценічною дією, але й співприсутній у ній разом з акторами та іншими глядачами, що формує особливу конфігурацію екзистенційного взаємозв'язку. Ця колективна присутність створює спільний афективний горизонт, у якому події на сцені здатні викликати інтенсивні емоційні реакції, що відлунюють як у тілесному, так і в психічному вимірах сприйняття. Переживання чужого досвіду через театральну гру активує емпатичну здатність, водночас спонукаючи до рефлексії над власним буттям і способами його проживання. Саме в цьому контексті стає зрозумілою рікерівська теза про реляційний характер саморозуміння: «Для Рікера розуміння походить від ставлення особистості як до Іншого, так і до світу» [206, р. 226]. Театр, таким чином, постає як привілейований простір, у якому ця реляційність не лише осмислюється теоретично, а й безпосередньо проживається. Інтерсуб'єктивні переживання, породжені спільною театральною подією, допомагають суб'єкту усвідомити власну екзистенційну присутність не як ізольовану, а як вкорінену у спільному життєвому світі, що є важливою умовою формування культурного та морального самосвідомого досвіду.

Сучасні медіа та цифрове мистецтво відкривають нові горизонти присутності, які поєднують візуальні, звукові та інтерактивні елементи. Інтерактивні інсталяції, віртуальна реальність чи мультимедійні перформанси дозволяють глядачеві не лише споглядати, а й активно брати участь у події, змінюючи її хід або формуючи власну траєкторію досвіду. Такий підхід створює особливу форму екзистенційної присутності, коли межі між суб'єктом і твором розмиваються, а сенс виникає у самому акті взаємодії. Це підтверджує

сучасна феноменологія медіа, яка досліджує, як цифрове середовище змінює структури сприйняття, часу та тілесності, забезпечуючи нові способи переживання екзистенційної присутності.

Час у мистецькому досвіді проявляється особливо багатогранно та багаторівнево. Музика, театр, кіно чи перформанс формують своєрідний «ритуальний» час, який не підпорядковується лінійній хронології, а переживається як щільний і насичений сенсами простір. У такому досвіді минуле, теперішнє і потенційне майбутнє не існують ізольовано, а співіснують у єдиному переживанні, створюючи особливий афективний та когнітивний горизонт. Мистецтво активує цю структуру, дозволяючи суб'єкту відчувати себе присутнім у розширеному часовому континуумі, де сенси поступово розгортаються та множинно відлунюють у свідомості. Гусерль у «Феноменології внутрішньої свідомості часу» підкреслював, що сприйняття часу є інтегральною структурою свідомості, де минуле зберігається як «засноване на пережитому», а майбутнє постає як «націлене на можливе». При цьому, як зазначають сучасні українські дослідники: «Вирішення проблеми поетапної диференціації феноменологічного часу призводить до спостереження неможливості ізоляції модусів минулого, теперішнього та майбутнього як самодостатніх та безумовних» [214, р. 117], тобто минуле, теперішнє й майбутнє неможливо відокремити одне від одного як самостійні часові модуси. Саме така інтегральна структура дозволяє мистецькому переживанню відкривати нові горизонти значень, де кожна подія або художній момент взаємодіє з усіма іншими, створюючи насичене та цілісне сприйняття часу.

Простір у мистецькому переживанні також набуває особливого значення. Художній простір не тотожний фізичному: він наповнюється сенсами, які народжуються у взаємодії твору та сприймаючого. У живописі це композиційна структура полотна, у театрі – сценічна декорація, у музичному досвіді – акустична середовище. Простір стає формою явлення світу, де суб'єкт переживає свою присутність у контексті подій і взаємодій. Таким чином,

мистецтво формує «світ як переживання», де фізичне і феноменологічне просторове сприйняття поєднуються у єдину структуру досвіду.

Особливу роль у мистецькому досвіді відіграє тілесність. Тіло не лише реагує на естетичні стимули, а стає активним інструментом переживання світу. Танці, перформанси, інтерактивні інсталяції показують, що тілесне сприйняття не можна відокремити від когнітивного і емоційного. Рух, дотик, дихання, серцебиття – всі ці аспекти складають неповторний феномен присутності, який переживає суб'єкт. У цьому сенсі мистецтво стає формою тілесної філософії, де присутність у світі переживається не лише ментально, а через тілесну інтеграцію.

Мистецький досвід також пов'язаний із трансформацією самоусвідомлення. Переживання твору, особливо у форматі «інтенсивного занурення», провокує переосмислення власних почуттів, думок і цінностей. Через взаємодію з мистецтвом суб'єкт стикається з невідомим, іншим або складним, що відкриває нові горизонти для розуміння себе. Це створює умови для екзистенційної освіти, де сенс формується не через інструкції чи готові знання, а через досвід відкриття і саморефлексії.

У міжособистісному контексті мистецький досвід виконує функцію комунікації та діалогу. Відвідування вистав, концерту чи спільне споглядання твору створює умови для колективного переживання, де інтерпретації зливаються у спільну структуру розуміння. Цей процес відображає герменевтичну ідею «злиття горизонтів» Гадамера, коли власний горизонт розуміння взаємодіє з горизонтом твору та інших учасників. У результаті мистецький досвід стає способом соціальної та культурної інтеграції, формуючи спільні цінності, емпатію та міжособистісне розуміння.

Дещо узагальнюючи, варто зазначити, що мистецтво як форма екзистенційного осмислення відкриває доступ до тих вимірів буття, які залишаються поза повсякденним сприйняттям. Воно дозволяє пережити присутність у світі глибоко, цілісно, через час, простір, тілесність і взаємодію з іншими. Мистецький досвід стає своєрідним «екзистенційним інструментом»,

який допомагає людині відчувати себе у світі, усвідомити власну відповідальність і відкритість, а також побачити ширший контекст культурних і історичних значень. Мистецтво не просто відкриває можливості для переживання світу, воно також активує процес осмислення, який робить присутність людини у світі свідомою та рефлексивною. Цей процес можна розглядати як багатшарову взаємодію між сприймаючим, твором і контекстом, у якому цей досвід відбувається. Саме через рефлексію людина починає усвідомлювати не лише зовнішні властивості світу, але й власну присутність, цінності, ідентичність і здатність діяти.

У феноменологічному розумінні цей процес пов'язаний із концепцією «відкриття сенсу» через переживання. Гусерль підкреслював, що кожний акт сприйняття є одночасно актом осмислення, у якому свідомість «відкриває» значення об'єкта, а не просто реєструє його характеристики. Мистецтво виступає своєрідним каталізатором такого відкриття: картина, музичний твір, перформанс або інсталяція створюють середовище, в якому сенси не задаються наперед, а народжуються у взаємодії сприймаючого з твором. Цей процес активує екзистенційне усвідомлення, дозволяючи суб'єкту відчувати себе учасником подійного потоку буття, а не лише його стороннім спостерігачем.

Рефлексія у мистецтві має особливий характер: вона поєднує когнітивну, емоційну та тілесну складові, створюючи у суб'єкта цілісне переживання. Споглядання живопису, фотографії чи скульптури, слухання музики або участь у театральному дійстві викликає емоційні реакції, які синхронізуються з когнітивним аналізом сенсу і надають йому значення. Водночас тілесні відчуття – наприклад, напруження м'язів, прискорене серцебиття, мурашки – виконують роль маркерів глибини переживання, сигналізуючи про інтенсивність емоційної і пізнавальної взаємодії з твором. Як зазначав Моріс Мерло-Понті, тілесне сприйняття є не просто пасивним рецепторним процесом, а активним способом пізнання світу, у якому тілесність і свідомість інтегруються у єдину структуру досвіду: «Я усвідомлюю світ через посередництво свого тіла. <...> моє існування як суб'єктивності є лише єдиним цілим з моїм існуванням як тіла та з

існуванням світу» [225, р. 94]. Ця думка підкреслює, що наше розуміння мистецтва і світу не відбувається відокремлено від тілесного досвіду, а формується у безпосередній взаємодії з ним. Мистецтво, таким чином, відкриває доступ до багаторівневої рефлексії, у якій мислення, емоції та тілесні відчуття зливаються в одне цілісне переживання, дозволяючи суб'єкту відчувати себе учасником світу, а не лише його спостерігачем цікаво, що мистецтво дозволяє суб'єкту взаємодіяти з «невідомим» або «іншим». Це може проявлятися у протиставленні власних уявлень новим образами, незвичним композиціям чи експериментальним формам. Така взаємодія провокує процес саморефлексії: людина не лише сприймає, а й ставить запитання до власного досвіду, цінностей, упереджень. У цьому контексті слід ще раз згадати думку Гадамера щодо розуміння, яке завжди є результатом *«злиття горизонтів»*: горизонт власного досвіду зустрічається з горизонтом твору, і в цій зустрічі виникає нове розуміння. Мистецтво, таким чином, стає простором діалогу з іншим – культурним, історичним або емоційним – і через цей діалог суб'єкт переживає свою присутність у світі більш цілісно. Розуміння не полягає у простому усуненні відмінностей між власним досвідом та тим, що представляє текст або традиція; воно постає саме там, де існує напруга, і де інтерпретатор відкриває свій власний горизонт, водночас беручи до уваги історичну іншість твору. «Отже, начерк історичного горизонту становить лінійний момент у здійсненні розуміння – він не закам'яніє у самовідчуженні певної минулої свідомості, але його наздоганяє сучасне, яке знову включає його до свого власного горизонту розуміння» [50, с. 285], формуючи тим самим динамічну єдність минулого і сьогодення, що й дає можливість сприймати мистецтво як живий, змістовний досвід.

Культурні коди і традиції відіграють ключову роль у структурі мистецького досвіду. Кожен твір є продуктом певного культурного контексту, який включає мову, символи, історичні наративи та соціальні практики. Переживаючи твір, сприймаючий вступає у непрямий діалог із цією культурною спадщиною. Тут відкривається важлива екзистенційна функція

мистецтва: воно дозволяє усвідомити себе частиною історичного та культурного процесу, а не ізольованим індивідом. Наприклад, відвідування історичного музею чи театральної постановки, заснованої на реальних подіях, активує розуміння історичності власного буття і формує усвідомлення, що людська присутність завжди вписана у ширший культурний та соціальний контекст.

Мистецький досвід також виступає засобом трансформації життєвого світу (Lebenswelt). Він не просто відображає вже існуючі смисли, а формує нові способи бачити, відчувати і взаємодіяти зі світом. Музика може відкривати нові просторові або часові переживання, живопис – пропонувати нові способи бачити та інтерпретувати образи, перформанс – вивільняти тіло та емоції від звичних структур. У цьому сенсі мистецтво працює як екзистенційний інструмент, що дозволяє суб'єкту переосмислювати власну присутність, соціальні ролі, відносини з іншими та внутрішній світ.

Особливий аспект полягає у здатності мистецтва провокувати критичне мислення та самоаналіз. Коли твір викликає суперечливі емоції або змушує ставити під сумнів усталені уявлення, суб'єкт опиняється у стані «екзистенційної напруги». Ця напруга стає каталізатором глибшої рефлексії: людина аналізує свої цінності, упередження, страхи, радості та сумніви, намагаючись знайти власний сенс у взаємодії зі світом і твором мистецтва. Такий процес наближає суб'єкта до повноцінного переживання власної присутності, відкриває можливість більш усвідомленого вибору та самовизначення.

У міжособистісному вимірі мистецький досвід формує колективну свідомість. Глядачі, слухачі або учасники інсталяції переживають події спільно, створюючи особливу форму соціальної присутності. Цей колективний досвід підкреслює герменевтичну ідею, що розуміння завжди є діалогом – не лише між людиною і твором, а й між людьми, що сприймають цей твір разом. У цьому контексті мистецтво стає формою соціальної інтеграції, що об'єднує людей через спільне переживання, співпереживання та обмін інтерпретаціями.

Мистецький досвід також важливий для формування емоційної та моральної чутливості. Через твір суб'єкт може зіткнутися з етичними дилемами, людськими стражданнями, радощами, конфліктами та протиріччями. Переживання цих смислів активує емпатичну і моральну уяву, дозволяє випробувати себе у ситуаціях, яких немає у повсякденному житті. Це створює умови для глибшого екзистенційного розуміння себе і світу, формуючи здатність до відповідальної дії у реальному житті.

Цікаво, що мистецький досвід також може відображати потенціал трансцендентності. Незалежно від релігійного чи духовного контексту, твір мистецтва здатний створити відчуття «більшого» простору, часу або сенсу, ніж той, який переживає суб'єкт у повсякденному житті. Це відчуття не зводиться до абстрактного мислення; воно проявляється через емоції, тілесні відчуття, переживання часу та простору. У цьому сенсі мистецтво стає своєрідною «екзистенційною практикою», що відкриває горизонти буття і дозволяє людині відчувати себе інтегрованою у ширший світ сенсів.

Насамкінець, важливо підкреслити, що мистецтво як форма екзистенційного осмислення присутності поєднує кілька ключових аспектів: воно забезпечує інтеграцію когнітивного, емоційного та тілесного досвіду; формує нові горизонти розуміння часу, простору і міжособистісних відносин; активує процес саморефлексії і критичного мислення; дозволяє взаємодіяти з культурними кодами та традиціями; створює можливість колективного переживання; розкриває потенціал моральної та етичної чутливості; і, зрештою, відкриває відчуття трансцендентного чи більшого сенсу. Через всі ці шари мистецький досвід стає потужним інструментом екзистенційного осмислення, допомагаючи людині усвідомити себе у світі, відчувати свою присутність, а також побачити власне життя і взаємодію з іншими у більш широкій перспективі.

Мистецький досвід, як ми вже розглянули, не обмежується простим сприйняттям естетичних форм. Його значення полягає у здатності формувати екзистенційне усвідомлення, надавати сенс присутності і взаємодії із світом. У

цьому контексті мистецтво виступає не лише каналом емоційного переживання, а й активним середовищем осмислення, де суб'єкт взаємодіє з об'єктом, культурним контекстом і власним досвідом. Така інтеграція когнітивного, емоційного та тілесного вимірів створює умови для багатовимірного пізнання, у якому присутність людини у світі стає усвідомленою, цілісною та глибокою.

Особливу роль у завершальному осмисленні грає процес рефлексії. Переживання мистецтва формує структури самоусвідомлення, дозволяючи суб'єкту співставляти власні емоції, реакції та цінності з досвідом твору. У цьому сенсі мистецький досвід не обмежується емоційною або когнітивною реакцією – він є процесом інтеграції різних площин свідомості, у яких виникає усвідомлення власного «Я» у світі. Рефлексія активує екзистенційні можливості для переосмислення власного життєвого шляху, ролі у соціальному та культурному просторі, а також відповідальності за власну присутність і дії.

Мистецтво також забезпечує унікальну можливість взаємодії з культурними та історичними кодами. Твір завжди «говорить» із контекстом, у якому він створений, і одночасно відкриває нові горизонти для сприймаючого. Герменевтична перспектива Гадамера підкреслює, що розуміння твору не є пасивним актом; воно формується через діалог між власним досвідом суб'єкта і смисловим полем твору. У такому процесі присутність людини стає інтегрованою у ширший культурний і історичний горизонт, де минуле, теперішнє та майбутнє взаємодіють у єдиній структурі переживання. Це дозволяє суб'єкту усвідомлювати власне місце у світі і власний внесок у формування культурного та соціального простору.

Інший важливий аспект мистецького досвіду полягає у його здатності трансформувати життєвий світ (Lebenswelt). Переживання музики, живопису, театру чи перформансу створює нові способи бачити і відчувати світ, пропонує альтернативні форми сенсу, що не завжди очевидні у повсякденному житті. Ця трансформація відбувається через активне включення суб'єкта у подійність

твору, через інтеграцію емоційних, тілесних і когнітивних структур досвіду. Мистецтво, таким чином, стає екзистенційним інструментом, що дозволяє переосмислювати власну присутність, соціальні ролі та взаємодію з іншими.

Особливе значення має соціальний вимір мистецького досвіду. Колективне переживання твору формує спільний культурний простір, де учасники діляться інтерпретаціями, співпереживають емоції і взаємодіють у процесі створення спільного сенсу. Такий колективний досвід активує міжособистісні структури, формуючи емпатію, взаєморозуміння і соціальну інтеграцію. У цьому сенсі мистецтво виконує не лише естетичну, а й екзистенційну та соціальну функцію, дозволяючи суб'єкту відчувати себе частиною ширшого життя, спільноти і культурного наративу. Тілесність у мистецькому досвіді виступає ще одним важливим чинником усвідомлення присутності. Як показують дослідження феноменологів, тілесне сприйняття – це не просто пасивне реагування на стимули, а активний спосіб пізнання і переживання світу. Танці, перформанси, інтерактивні інсталяції демонструють, що через тіло відбувається глибоке занурення у подійність, в якій свідомість, емоції і тілесність стають інтегрованою структурою присутності. Цей досвід демонструє, що мистецтво дозволяє відчувати себе у світі не абстрактно, а через фізичне, емоційне і когнітивне включення, створюючи цілісну екзистенційну присутність.

Завершальний висновок можна сформулювати так: мистецтво, як форма екзистенційного досвіду, не лише розширює горизонти сприйняття і сенсу, але й є активним інструментом самопізнання та переосмислення світу. Воно поєднує переживання, рефлексію, культурну інтеграцію і тілесність у єдину структуру присутності, створюючи умови для усвідомленого існування у світі та взаємодії з ним. У цьому сенсі мистецький досвід можна розглядати як фундаментальну форму екзистенційного пізнання, що дозволяє людині не лише бачити, чути і відчувати світ, а й ставити під сумнів усталені уявлення, відкривати нові сенси, формувати культурну і соціальну рефлексію, а також

відчувати себе активним учасником подієвого та історично обумовленого життя.

3.2. Виклики сучасності: інтеграція феноменології та герменевтики у розв'язання екзистенційних проблем

У сучасному інтелектуальному ландшафті взаємодія феноменології та герменевтики постає як спроба мислити досвід у ситуації, де смисл більше не може сприйматися як самоочевидна даність. Йдеться не лише про методологічний союз двох традицій, а про відповідь на стан, у якому людське існування переживає розрив між тим, що проживається, і тими формами раціональності, які претендують на його пояснення. Досвід виявляється водночас насиченим і крихким: він більше не гарантує орієнтації сам по собі, але й не може бути повністю редукований до системи понять чи формальних структур. Як зазначає Гусерль «Досить тепер абсурдних теорій. Жодна мислима теорія не може змусити нас помилитися щодо принципу всіх принципів: що кожна первісно присутня інтуїція є легітимізуючим джерелом пізнання, що все, що первісно (так би мовити, у своїй “особистісній” актуальності) пропонується нам в “інтуїції”, слід приймати просто як те, чим воно представлене як буття» [208, р. 44]. Цей принцип задає тон феноменологічному жесту повернення до досвіду від самого початку: те, що з'являється у свідомості, ніколи не є ізольованим «даним»; воно завжди вже вплетене у горизонти значення, мовні схеми, історичні нашарування. Саме тому феноменологія поступово виходить за межі ідеї безпосередньої інтуїції й наштовхується на питання мови та історичності. Герменевтика, зі свого боку, радикалізує це усвідомлення, показуючи, що розуміння не є актом суверенного суб'єкта, а подією, яка відбувається в просторі традиції, де смисли не створюються з нічого, а успадковуються, трансформуються і переосмислюються.

Інтеграція феноменології та герменевтики не знімає цієї напруги, а робить її продуктивною. Досвід тут мислиться не як первинний матеріал, який згодом піддається інтерпретації, і не як ефект мовних структур, відірваних від переживання. Він постає як подія смислу, у якій переживання і тлумачення є взаємопроникними. Смысл не передує досвіду і не зводиться до нього; він виникає в русі між тим, що дається, і тим, що розуміється. У цьому русі мислення перестає бути технікою контролю і дедалі більше нагадує уважне перебування при тому, що чинить опір остаточному проясненню.

Саме тут стає видимою відмінність у тому, як різні філософські традиції розуміють сам статус філософської проблеми. Для одного способу мислення проблема постає там, де є неузгодженість, яку можна чітко окреслити, формалізувати і, зрештою, усунути. Для іншого – проблема народжується з досвіду, що не вписується у наявні схеми, з питань, які не зникають після аналізу, а, навпаки, стають дедалі настійнішими. У цьому сенсі раціональність може означати або прагнення до однозначності, або здатність витримувати багатозначність і незавершеність того, що стосується людського існування.

Коментування, інтерпретація, робота з текстами і традиціями в такому контексті виявляються не допоміжними практиками, а формами мислення, що визнають власну історичність. Думка тут не претендує на початок з «чистого аркуша», вона входить у вже наявний простір смислів і бере на себе відповідальність за те, як у ньому рухається. Звернення до імен, текстів, фігур минулого не означає відмови від оригінальності, а радше усвідомлення того, що смысл ніколи не є приватною власністю окремого мислителя.

У цьому світлі мова феноменології та герменевтики постає не як стилістичний вибір, а як необхідна форма доступу до того, що підлягає мисленню. Досвід скінченності, тривоги, втрати смислу або історичної зумовленості не може бути вичерпаний логічною формалізацією без втрати свого екзистенційного виміру. Філософія, що працює з такими феноменами, змушена прийняти мовну непрозорість, метафоричність, часову розтягнутість розуміння як частину власного методу, а не як його недолік.

Саме на цьому ґрунті виникає напруга між різними способами філософування. Там, де мислення орієнтується передусім на чіткість аргументу, концептуальну економію та формальну строгість, залежність від історії, тексту й інтерпретації сприймається як загроза самій ідеї філософської автономії. Практика докладного читання і тлумачення може виглядати як відхід від «справжнього» мислення, як зосередження на чужих словах замість вироблення власних позицій. «Так, філософів, які отримали аналітичну підготовку, подібна практика нерідко спантеличує та навіть розлючує: їм здається, що континентальні філософи замість того, щоб мислити самостійно, тільки коментують, тобто зайняті банальним французьким *explication de texte*» [100, р. 70]. Важливо звернути увагу на напруження між різними філософськими традиціями, яке виявляється, зокрема, в критиці з боку аналітичної філософії. Аналітично підготовлені мислителі часто висловлюють здивування або роздратування стосовно герменевтичної чи феноменологічної практики, яка видається їм надмірно залежною від тлумачення текстів. У цьому контексті показовою є заувага М. Даммітта: «У конфлікті між аналітичною та феноменологічною школами можна було б залишатися нейтральним лише за умови, якщо вважати обидві однаково хибними» [185, р. 15]. Даммітт наголошує, що нейтралітет між школами можливий лише тоді, коли кожна з них здається однаково помилковою. Тобто конфлікт тут не випадковий і не поверховий, а принциповий – йдеться про несумісні у своїх підставах уявлення про те, що взагалі є філософуванням.

Якщо для аналітичної традиції філософія – це насамперед робота з аргументами, логікою та чіткими концептуальними структурами, то для феноменології та герменевтики мислення невіддільне від досвіду, історії смислів і мови. У світлі даммітівської думки стає зрозуміло, що аналітична критика коментування як «вторинної діяльності» – це не просто непорозуміння щодо методів, а прояв глибшої світоглядної розбіжності: аналітики підозріло ставляться до будь-якої філософії, яка не прагне перш за все до логічної ясності й формальної строгості.

У такому контексті фігурує образ докладного коментування філософських творів, яке з погляду аналітичного мислення видається вторинною, навіть банальною діяльністю – на противагу «справжньому» філософуванню як формулюванню чітких аргументів і концептуальної ясності. Проте ця критика лише виявляє глибше непорозуміння між традиціями: герменевтика й феноменологія не відмовляються від самостійного мислення, а радше показують, що мислення завжди вплетене у мережу смислів, мови, історії й досвіду. Інтеграція цих підходів у розв'язання екзистенційних проблем дозволяє не уникати теми суб'єктивного, але відкрито звертатись до неї як до невід'ємного елементу людського існування, де кожен жест тлумачення може бути актом саморозуміння, а не лише академічним аналізом. Таким чином, замість бачити у герменевтичному «explication» брак оригінальності, варто побачити спосіб наблизитися до досвіду як до смислотворчої події.

Доцільно простежити глибинне коріння того упередженого ставлення до феноменолого-герменевтичної традиції, яке часто демонструють представники аналітичної філософії. Річард Рорті, одна із ключових фігур філософського діалогу між цими традиціями, вказує, що головна розбіжність між ними полягає в акценті на різному предметі уваги – для нього головна розбіжність між двома традиціями полягає в тому, що аналітичну філософію цікавлять проблеми, а континентальну – імена [100, с. 70]. Філософи, які отримали аналітичну підготовку, прагнуть до чіткої формалізації проблем, логічного аналізу та розв'язання; натомість континентальна філософія зосереджується на особистісних способах постановки питань, на авторитетних постатях, традиціях мислення, голосах, що творять поле смислів. Для герменевтики та феноменології філософствування часто є розмовою з великими фігурами минулого – не як із джерелами готових відповідей, а як із тими, чия мова дозволяє відкривати нові горизонти розуміння. У цьому контексті коментування текстів не є вторинною діяльністю, а радше способом входження у сферу запитуваного, способом бути відповідальним перед мовою, що вже говорить у нас. Така відмінність засвідчує не слабкість континентального

підходу, а інше розуміння самої природи філософування – як спільного руху думки, що ніколи не починається з чистого аркуша, а завжди вже вкорінене в історичність. Отже, інтеграція феноменології та герменевтики в розв'язання екзистенційних проблем не уникає питань, що постають перед людиною, а намагається почути їх у глибині вже промовлених слів, імен та досвідів.

У цьому місці стає очевидним, що суперечність між аналітичною та феноменолого-герменевтичною традиціями не вичерпується різницею у стилях мислення чи у ставленні до текстів. Йдеться про різні онтологічні передумови того, що взагалі вважається філософською проблемою. Для аналітичної школи питання сенсу, досвіду чи людської скінченності набувають статусу проблем лише тоді, коли їх можна переформулювати у вигляді логічних парадоксів, мовних неточностей або концептуальних неузгодженостей. Екзистенційний вимір – провина, тривога, криза смислу, історична вкоріненість суб'єкта – фактично виходить за межі того, що аналітична філософія вважає своїм предметом. Саме це й робить конфлікт між школами принциповим: феноменологія та герменевтика працюють з феноменами, які не зводяться до логічних структур, тоді як аналітична традиція визнає реальними лише ті проблеми, що допускають формалізацію. У цьому контексті показовою є думка, що: «Феноменологічний світ – це не доведення до явного вираження попередньо існуючого буття, а встановлення буття. Філософія – це не відображення попередньо існуючої істини, а, подібно до мистецтва, акт втілення істини в буття» [225, р. 22], адже вона точно формулює те, що для феноменології істина не передуює досвіду, а розгортається в ньому.

Тому інтеграція феноменології та герменевтики у дослідження екзистенційних питань неминуче потребує мови, яка здатна розгорнути досвід у його неприхованості, а не лише описати його у термінах логічних відношень. Герменевтична мова в цьому сенсі не є стилістичною примхою чи вторинною коментаторською практикою, а необхідною формою мислення, що дозволяє торкнутися самого способу людського існування. Саме вона відкриває простір,

у якому екзистенційні виклики – від кризи смислу до втрати довіри до раціональності – можуть бути не лише названі, але й зрозумілі у їхній історичній та досвідній структурі. Тому звернення до герменевтичного підходу виправдане не методично, а екзистенційно: лише мова, здатна висловити історичність та внутрішню драматургію досвіду, може по-справжньому відповісти на виклики, що стоять перед сучасною людиною.

Показовим прикладом того, як художній текст дає змогу побачити неможливість зведення досвіду до логічних структур, є *«Смерть у Венеції»* Томаса Манна. Саме цей твір демонструє, чому формальна аналітична ясність безсила перед феноменами, в яких істина не передує досвіду, а народжується в ньому. Тут стає очевидним, що мова, здатна розгорнути людське переживання у його неоднозначності, невпорядкованості та внутрішній напрузі, – це не мова логічного аналізу, а мова інтерпретації. Густав фон Ашенбах, герой повісті, входить у квінтесенційно феноменологічну ситуацію: його дотеперішній життєсвіт, упорядкований через дисципліну, форму й раціональне самообмеження, виявляється недостатнім для того, щоб утримати суб'єкта у внутрішній рівновазі. Втома, криза натхнення, неспроможність продовжувати творити – усе це не психологічні симптоми, а структури досвіду, у яких суб'єкт раптом втрачає ясність власного горизонту. З феноменологічного погляду, це момент, коли життєсвіт перестає бути прозорим: раціональні опори руйнуються, і те, що здавалося «нормальністю», виходить із режиму самоочевидності. Досвід починає говорити у своєму власному коді, який не підлягає редукції до аргументу. Це саме той тип феноменів, про які аналітична філософія схильна говорити як про «нечіткі», «вторинні» чи «емоційні», – але для феноменології саме вони є шляхом до розуміння того, як світ відкривається суб'єкту.

Венеція у Манна функціонує не як місце, а як спосіб вияву досвіду. Вона «говорить» атмосферою, світлом, запахом, туманом; вона є простором, де сенс не пояснюється, а розгортається. У цьому місці можна побачити, як саме художній текст демонструє онтологічну тезу феноменології: світ не є набором

фактів, а горизонтом значень, у які занурений суб'єкт. Венеція у Манна – це не декорація, а герменевтичний простір, який сам інтерпретує героя.

Так само фігура Тадзьо не функціонує як персонаж традиційного психологічного типу. Він є феноменом – появою краси як події, яка не може бути верифікована логічно, але формує досвід суб'єкта радикально й незворотно. Краса не є об'єктом споглядання; вона є тим, що уможливорює нову структуру досвіду, водночас відкриваючи й руйнуючи суб'єкта. Епідемія холери, що повільно огортає місто, не є зовнішньою загрозою. Це феноменологічний відповідник внутрішнього розпаду героя, форма, у якій смерть входить у його сферу значення. Смерть тут не подія, а спосіб буття – спосіб, у якому істина переживається на межі. Таким чином, художній твір дозволяє побачити те, що важко артикулювати аналітичною мовою: що досвід має історичність, символічність, тілесність і не може бути редукований до логічних структур. «Смерть у Венеції» стає прикладом того, як феноменологія та герменевтика відкривають смислотворчу глибину, недоступну суто формальному аналізу, і чому без цієї мови неможливо серйозно працювати з екзистенційними питаннями.

Досвід Ашенбаха показує, що феномени не зводяться до логічних схем: істина народжується у переживанні, а не передує йому. Тут постає сутність символу, про яку наголошує Пол Рікер де символи – це не просто знаки, а активні носії смислу, через які досвід формується та мислиться. Саме тому тут доречно пригадати ще одну ключову тезу герменевтичної традиції: «Свідомість себе, здається, конститується на своєму найнижчому рівні за допомогою символізму» [229, р. 9].

У цьому контексті стає очевидним, що самосвідомість не передує символам як готова раціональна форма, а навпаки – пробуджується крізь них. Первинна символічність досвіду діє як ґрунт, на якому згодом можливе абстрактне мислення; герменевтика виявляється не вторинним коментарем, а способом того, як свідомість взагалі витворює себе в горизонті смислів. Тадзьо, світло Венеції, епідемія холери – усі вони стають символами, що

структурують переживання героя, відкриваючи нові обрії саморозуміння. У цих образах свідомість Ашенбаха ніби торкається власних глибинних шарів, які ще не встигли оформитися в концептуальну мову, але вже працюють як первинні осі структурування досвіду.

Герменевтичне коментування текстів, що здається аналітичним мислителем вторинним, у цьому сенсі виявляється сутнісним: воно є способом входження у життєвий світ, через який мислення і досвід співстворять один одного. Через символи ми підходимо до феноменів, які аналітична традиція визнає нечіткими або емоційними, і робимо їх зрозумілими як структури досвіду, що формують суб'єкта. Саме тому символ – не естетичне оздоблення, а первісна форма народження смислу, де переживання стає думкою, а думка – шляхом до самого себе.

У цьому контексті вихід на тему інтерсуб'єктивності постає не як побічний сюжет, а як внутрішня логіка самої проблеми. Якщо подивитися на досвід очима соціальної феноменології Альфреда Шюца, то стає зрозумілим: те, що ми намагаємося описати, від самого початку «вписує» в себе присутність іншого. Шюц наголошує, що світ життєвих значень, у якому ми рухаємося, завжди є «інтерсуб'єктивно конститутованим». Не випадково він пише: «Інтерсуб'єктивність – це не проблема конституції, яку можна вирішити в трансцендентальній сфері, а радше даність життєвого світу» [цит. за: 248, р. 422]. Тобто навіть тоді, коли нам здається, що ми сприймаємо щось суто індивідуально, ми все одно спираємося на спільні горизонти – на ті типізації й схеми, які виробилися у взаємодії з іншими. Тому звернення до інтерсуб'єктивності – це не зміна теми, а повернення до того, як насправді влаштований наш світ.

Шюц постійно підкреслює: сенси не народжуються всередині ізолюваного «я», вони виникають у спільному просторі, де досвід перегукується з досвідом інших. Кожне судження, кожна оцінка, навіть звичні поняття – усе це спирається на ті «запаси знання», які вже існують у нашій культурі. У цьому сенсі досвід – не приватна подія, а щось розподілене між

нами: він відбувається не просто зі мною, а в світі, який завжди є світом «для нас». Інтерсуб'єктивність тут не гіпотеза і не модель, а природна тканина нашого буття; ми вбудовані в неї так само, як у простір і час. Звідси й висновок: досвід не замикається в межах приватної свідомості – він споконвіку розгортається «між» людьми. У цьому контексті доречно пригадати слова Шюца: «Життя свідомості не містить домірні, гомогенні просторово-часові елементи, а артикулює себе в “єдностях” внутрішньої тривалості, які є вихідними єдностями» [165, 69]. Ця думка підкреслює, що свідомість завжди вже структурована внутрішньою тривалістю, у якій інтерсуб'єктивність постає як невід'ємна характеристика досвіду.

Проте Шюц лише окреслює фундаментальний рівень: він показує, що ми завжди співприсутні у світі. Але щоб побачити, *як досвід стає подією*, потрібно звернутися до іншої інтелектуальної інтуїції. Тут особливо промовистою є думка Анрі Бергсона. Він пропонує дивитися на досвід не як на набір фіксованих елементів, а як на плин тривалості (*durée*), у якому народжується рух мислення, часовості, уваги й пам'яті. Свідомість для Бергсона – не механізм, а живий потік, де кожна мить перегукується з попередніми й водночас відкриває простір для нового. У цій тривалості досвід і набуває характеру події: він стає унікальним, невловимим, і тому щоразу – іншим. «Наше жите – се вічна зміна станів, гадок, чувств, напрямів волі... Наша свідомість посідає треванс, “*duree reelle*”» [9, с. 10].

Шюц особливо наголошує на тому, що смисли не створюються індивідом у вакуумі. Вони завжди є взаємно узгодженими формами досвіду, що виникають у процесах взаємодії. Кожне наше поняття, кожне судження, кожна оцінка спираються на соціальні конструкції, що вже існують як «запаси знання», притаманні даній культурі. У цьому сенсі досвід є «подієво-розподіленим»: він не просто трапляється мені, а розгортається у світі, який є завжди світом «для нас». Інтерсуб'єктивність не є гіпотезою про існування інших свідомостей, а є фактом структури світу, у якому суб'єкт діє, орієнтується й розуміє сенси. Від цього випливає, що сам досвід не може бути

обмежений межами приватної свідомості; він первинно перебуває «між» суб'єктами.

Проте Шюц дає нам лише перший, фундаментальний рівень розуміння інтерсуб'єктивності – той, що описує ситуацію співучасті у світі. Далі необхідно перейти до аналізу того, що саме робить досвід подієвим. У цьому напрямку важливо залучити думку Анрі Бергсона, який розглядає досвід не як статичний набір елементів, а як процес тривалості (*durée*), у якому народжується рух думки, часу, уваги й пам'яті. Бергсон показує, що свідомість не є механічною структурою, що працює з готовими даностями; вона живе в потоці, у якому кожен новий момент пов'язаний з попередніми і водночас відкритий до майбутнього. У цій тривалості досвід набуває характеру події, оскільки він неповторний, невідтворний і невловимий у концептуальних схемах.

Саме у Бергсонівському розумінні часу ми отримуємо новий погляд на інтерсуб'єктивність: досвід іншого не є фіксованим даним чи вторинним поясненням, а з'являється як момент прориву у власну тривалість. Інший приходить як подія, що змінює текстури нашого часу, вносить нові ритми, нові паузи, нові прискорення й сповільнення. Таким чином, інтерсуб'єктивність – це також і часовий феномен: досвід відбувається між тими, хто живе у власних тривалостях, але вступає в контакт, перетинаючи свої ритми. Це перехоплення тривалості один одного і створює подієвість досвіду. Тому Бергсон дає нам можливість побачити інтерсуб'єктивність не лише як соціально конституювану структуру, але і як динамічний рух, де зустріч із іншим відкриває нову інтенсивність часу.

Цей перехід від соціальної структури до подієвості дозволяє зрозуміти, чому інтерсуб'єктивність має не лише когнітивну, а й екзистенційну вагу. Проте, щоб чітко окреслити феноменально-перцептивний вимір цього досвіду, варто залучити третього автора – Арона Гурвіча. На відміну від Бергсона, який концентрується на тривалості як динаміці свідомості, Гурвич зосереджується на структурі поля свідомості, у якому різні елементи становлять цілісний

«комплекс смислових відношень». У його концепції досвід не є сукупністю ізольованих даних; він постає як структуроване поле, де кожен момент взаємопов'язаний з іншими. Саме тому Гурвич наголошує: «усвідомлювати об'єкт означає усвідомлювати у теперішньому досвіді об'єкт як такий самий, яким його усвідомлювали в попередньому досвіді» [56, с. 15].

Ця теза є принциповою: вона показує, що свідомість організовує досвід через внутрішню структуру тотожності та впізнавання. Ми не просто сприймаємо щось «нове» – ми вступаємо у поле, де кожен елемент уже має свій сенс завдяки попереднім смисловим зв'язкам. Тотожність об'єкта, на яку вказує Гурвич, – це форма стабільності у структурі свідомості, що дозволяє будь-якому новому даному «вписатися» у ширший контекст досвіду. Саме ця структура пояснює, чому досвід іншого не є випадковою зустріччю чи зовнішнім додатком: інший з'являється завжди вже в рамках того поля значень, у якому я живу, і тому його присутність теж набуває смислової тривалості.

У цьому ж полі інший присутній не як окремий «об'єкт», а як певний спосіб організації сенсу: як той, чия поведінка, жести, мовні дії та реагування безпосередньо вплітаються у структуру мого власного досвіду. Гурвич підкреслює, що інший є конститутивним елементом поля свідомості, тому інтерсуб'єктивність має онтологічний статус, а не психологічний. Завдяки Гурвичу стає зрозуміло, що інтерсуб'єктивність не є просто соціальною угодою або культурним конструктом – вона є структурним режимом досвіду. Інший не додається до світу, він входить у саму форму цього світу. Його поведінка, голос, наміри та реакції стають аспектами того поля значень, у якому я живу. Тому досвід іншого не потребує спеціальних дедукцій чи емпатичних технік. Він присутній як структурна очевидність: я читаю рух іншого так само, як читаю рухи власного тіла. У цьому сенсі інтерсуб'єктивність є модусом очевидності, а не абстракцією.

Проте, щоб уникнути надмірної гармонізації структури досвіду, необхідно звернутися до перспективи, яка підкреслює момент порушення, асиметрії та етичного виклику. Таку перспективу пропонує Бернард Вальденфельс. С.-О.

Кунгурцева зазначає: «Інші типи стосунків зі світом, що передбачають інтенційне передрозуміння феноменів та їхнє впорядкування чи комунікацію з іншими на засадах партнерства, у випадку з Чужим не дієві: щойно Чуже прагнуть описати, пояснити чи налагодити з ним контакт, йому відразу відмовляють у його чужості. в основу нової феноменології, яка дає змогу зберегти за Чужим статус гіперфеномена, має бути покладено респонзивність» [108, с. 74]. Його феноменологія чужого зосереджена на тому, що інший постає не лише як співучасник сенсу, а як те, що завжди виходить за межі моїх типових схем досвіду. Вальденфельс говорить про «відповідність» (responsivity), яка виникає лише тоді, коли я зустрічаю інше як справжньо інше, тобто як те, що не піддається моїм готовим поняттям і правилам. Як він наголошує: «Чужий як чужий вимагає респонсивної форми феноменології, яка починається поза значенням і правилом. Вона починається в момент, коли щось кидає нам виклик і ставить під сумнів наші власні можливості, ще до того, як ми залучаємося до питання, яке прагне знання і волі до пізнання» [250, р. 30]. Ця «відповідь» не є простим актом розуміння; вона виникає у взаємодії з чужим як непередбачуваним і порушливим елементом досвіду. Інший постає як виклик, який неможливо повністю поглинути або підпорядкувати власним структурам пізнання. Зустріч із чужим у вальденфельсівській перспективі не симетрична і не передбачувана: вона розриває мої схеми, відкриває іншу логіку, інший порядок чуттєвості, інший ритм переживання, і робить досвід справжньою подією. Відповідь на цей виклик завжди неповна, асиметрична, випереджена появою іншого, що формує етичну напругу і нагадує про неможливість остаточної асиміляції чужого. Тому інтерсуб'єктивність набуває не лише соціально-феноменологічного або перцептивно-польового значення, а й етичного, адже в ній постає відповідальність перед незасвоєваною інакшістю, перед тим, що завжди залишається справді іншим, непідвладним моєму контролю та логічним схемам.

Таким чином, чотири автори – Шюц, Бергсон, Гурвич і Вальденфельс – формують багатопланову структуру інтерсуб'єктивності. Від Шюца ми

отримуємо соціальну опору: досвід завжди є досвідом у світі для нас, вбудованим у спільний простір значень і очікувань. Від Гурвича – структурну цілісність поля свідомості, де інший є елементом, що не потребує доказів для своєї даності. Від Вальденфельса – етичну незавершеність зустрічі, яка ніколи не зводиться до гармонійної взаємності, а завжди зберігає напруження. Від Бергсона – подієвість часу: інший входить у мою тривалість як непередбачуваний момент, що змінює сам хід переживання, і його присутність ніколи не може бути зведена до готової схеми. Як підкреслює сам Бергсон: «Між нами а нашою власною свідомістю лежить серпанок, невидимий пересічному чоловікові, звисний тільки мистцеві і мислителеві. Се серпанок буденного нашого життя, буденних житєвих наших потреб. Тому інтуїція можлива доперва по певного рода катастрофі» [9, с. 11]. Цей «серпанок» символізує тонку, невидиму щілину між суб'єктами, через яку інший проявляє свій вплив на мою тривалість: він одночасно прихований і дієвий, змінюючи темп, структуру й якість переживання.

Разом ці перспективи демонструють, що інтерсуб'єктивність – не допоміжна категорія і не зовнішній додаток до феноменології чи герменевтики. Це спосіб, у який досвід стає можливим. Він первинно подієвий, бо відбувається не у внутрішньому просторі індивідуальної свідомості, а у просторі зустрічі, перехрещення, взаємної відкритості та одночасного опору. Досвід не належить лише мені; він народжується між нами, а саме у цьому «між» формується горизонт сенсу, який феноменологія намагається описати. Серпанок Бергсона нагадує, що інтуїтивне пізнання виникає лише в контакті з тим, що не може бути передбачене або остаточно сформульоване, і що істина завжди народжується у динаміці взаємодії.

Ця думка є ключем до розуміння того, як сучасна феноменологія прагне вийти за межі класичних схем і відкрити новий вимір інтерсуб'єктивності. Якщо традиційна феноменологія Гусерля наголошувала на інтенційності як фундаментальному відношенні свідомості до світу, то Вальденфельс додає до цього виміру момент порушення, виклику, який приходить від іншого. Інший

не є просто співучасником у творенні сенсу, він руйнує мої горизонти, вносить непередбачуваність і асиметрію, ставлячи під сумнів мої готові схеми розуміння. Як пише Вальденфельс: «Коротше кажучи, немає такого світу, в якому ми коли-небудь будемо повністю почуватися як удома, і немає такого суб'єкта, який коли-небудь буде господарем у власному домі» [250, р. 24]. Ця думка органічно підкреслює фундаментальну невпорядкованість і неповну контрольованість нашого досвіду у взаємодії з іншим. Будь-яка спроба «опанувати» світ або «володіти» собою через внутрішні структури завжди виявляється недостатньою, бо інший приносить у наш світ чужість, виклик і непередбачувану асиметрію. Він порушує стабільність моїх внутрішніх схем, виводить із зони комфорту, примушує до постійного респонсивного реагування і до творчої взаємодії. Саме через цей стан напруження виникає справжня подієвість досвіду, адже зустріч із чужим не дозволяє нам бути пасивними спостерігачами; вона потребує активної участі, етичної відкритості і готовності визнавати обмеження власного розуміння. Інший постає як джерело сенсу, що не може бути повністю асимільоване або зрозуміле наперед, і саме в цьому контексті феноменологія чужого стає етичним і пізнавальним викликом, який вимагає від нас постійної саморефлексії і відповідальності.

Таким чином, феноменологія чужого стає не лише описом інтенційності, а й відображенням того, що жоден досвід не може бути остаточно замкненим, а жоден суб'єкт не може бути повністю автономним у своїй свідомості. Ця думка резонує із ключовою ідеєю тексту: досвід народжується у просторі зустрічі, де чужий радикально трансформує наші горизонти, створюючи нові сенси та вимагаючи від нас постійної відкритості. Цей підхід дозволяє зрозуміти, що інтерсуб'єктивність не є другорядною темою, а радше основою будь-якого досвіду. Ми не можемо мислити себе як ізольованих суб'єктів, які лише додають інших до вже готової внутрішньої структури. Навпаки, саме інший відкриває мені мій власний світ, робить можливим досвід як подію, постійно змінюючи хід переживання. Тут ми бачимо, як Вальденфельс перегукується з

Бергсоном, який наголошував на подієвості часу: інший входить у мою тривалість як момент, що змінює структуру мого буття.

Шюц підкреслює соціальну опору досвіду. Для нього світ завжди є світом «для нас», а не лише «для мене». Це означає, що будь-яке переживання вже має інтерсуб'єктивний вимір, воно завжди передбачає співприсутність інших. Гурвич додає до цього структурну цілісність поля свідомості: інший є елементом цього поля, який не потребує доказів для своєї даності. Його присутність є очевидною, вона не вимагає додаткових аргументів чи пояснень. Таким чином, ми отримуємо багатопланову структуру інтерсуб'єктивності, де кожен автор додає свій вимір: соціальний, часовий, структурний та етичний. Особливо важливим є те, що Вальденфельс наголошує на етичному вимірі інтерсуб'єктивності. Зустріч із іншим завжди є викликом, який не можна повністю асимілювати. Вона ставить мене перед відповідальністю, яка не має остаточного завершення. Моя відповідь завжди буде неповною, завжди буде випереджена приходом іншого. Це означає, що інтерсуб'єктивність не може бути зведена до гармонійної взаємності, вона завжди зберігає напруження. І саме це напруження є джерелом етичного виміру досвіду: я завжди відповідальний перед інакшістю, яка не може бути зведена до моїх власних схем.

Якщо розглядати цю концепцію у ширшому контексті феноменології, то ми бачимо, що вона радикально змінює наше розуміння досвіду. Досвід більше не є внутрішнім актом свідомості, він є подією, яка відбувається між нами. Це «між» є простором зустрічі, перехрещення, взаємної відкритості та опору. Саме у цьому просторі народжується сенс, який феноменологія прагне описати. І цей сенс завжди є неповним, завжди відкритим до нового виклику. Таким чином, феноменологія чужого стає не лише теоретичною концепцією, а й способом мислення, який дозволяє нам бути відкритими до іншого, до того, що виходить за межі наших власних структур.

Цей підхід має важливі наслідки не лише для філософії, але й для етики, соціології, психології та педагогіки. У педагогіці це означає, що учень завжди є

іншим, який приносить у навчальний процес свою власну перспективу, свою власну логіку. У психології це означає, що інший не може бути зведений до моїх власних схем інтерпретації, він завжди виходить за їхні межі. У соціології це означає, що суспільство не може бути зрозуміле лише як сукупність індивідів, воно завжди є простором зустрічі, де інший відкриває нові горизонти сенсу.

Феноменологія та герменевтика у сучасному контексті постають як відповідь на кризу смислу й раціональності, пропонуючи мову, здатну розгорнути досвід у його історичності та екзистенційній напрузі. Конфлікт із аналітичною традицією виявляє не лише методологічні суперечності, а й різні онтологічні передумови того, що вважається філософською проблемою. Приклади з літератури, як-от «Смерть у Венеції» Томаса Манна, показують, що істина народжується у переживанні, а не передує йому, і тому потребує мови інтерпретації. Символи та інтерсуб'єктивність виступають ключовими структурами досвіду, через які свідомість формує себе та відкриває нові горизонти розуміння. Отже, інтеграція феноменології та герменевтики дозволяє по-справжньому працювати з екзистенційними викликами, виходячи за межі формальної логіки й відкриваючи простір для смислотворчої події.

Висновки до третього розділу.

1. Розглянуті у межах перших підрозділів третього розділу аспекти дозволяють сформувати цілісне філософсько-методологічне бачення мистецтва як привілейованого простору екзистенційного розкриття людського буття, в якому інтеграція феноменології та герменевтики набуває своєї найбільшої смислової інтенсивності. Якщо у попередніх розділах дослідження основна увага була зосереджена на аналізі життєсвіту, інтенціональності, історичності та смислотворення як фундаментальних характеристик людського досвіду, то звернення до мистецтва дозволило конкретизувати ці абстрактні методологічні положення у формі живої події розуміння. Мистецтво постає не як додатковий або периферійний об'єкт філософського аналізу, а як онтологічна ситуація, у

якій буття, смисл і людська присутність зустрічаються у своєму найменш опосередкованому вигляді.

2. Аналіз концепції мистецтва у філософії Мартіна Гайдеггера показав, що твір мистецтва не може бути зведений ані до естетичного об'єкта, ані до засобу репрезентації реальності. Мистецтво виявляється подією істини, у якій буття відкриває себе через напружену взаємодію явного і прихованого. Такий підхід радикально змінює традиційне розуміння істини як відповідності та дозволяє мислити її як процес розкриття, що відбувається у конкретних історичних і культурних формах. Важливо, що істина у мистецтві не є стабільною або завершеною: вона завжди включає момент не-істини, приховування і тіні, що забезпечує нескінченний характер інтерпретації.

3. Саме ця динаміка дозволяє розглядати мистецтво як історичну силу, здатну не лише відображати світ, але й засновувати нові горизонти людського буття. У цьому контексті теза про прирощення смислів буття набуває принципового значення. Мистецтво постає як простір, у якому смисли не просто передаються або споживаються, а виникають у процесі зустрічі людини з твором. Така зустріч не є нейтральною: вона трансформує спосіб бачення світу, змінює структури сприйняття і впливає на саморозуміння суб'єкта. Через мистецтво людина входить у поле сенсовості, де буття переживається як відкрите, багатовимірне і незавершене. Це дозволяє розглядати мистецький досвід не як епізодичний естетичний акт, а як фундаментальний спосіб екзистенційного залучення до світу.

4. Феноменологічний аналіз мистецького досвіду показав, що його сутність полягає не у спогляданні ізольованого об'єкта, а у формі присутності, в якій інтенціональні структури свідомості, тілесність і часовість інтегруються в єдину подію переживання. Мистецтво актуалізує здатність людини бути у світі не функціонально, а осмислено, відкриваючи простір для рефлексії над власним існуванням. Особливу роль у цьому процесі відіграє тілесний вимір: ритм, рух, звук, колір і простір залучають тіло як активного учасника досвіду, підкреслюючи нерозривний зв'язок між чуттєвим і смисловим. У цьому сенсі

мистецтво виявляється формою феноменологічної конкретизації буття-у-світі, де людська присутність переживається як цілісна і вкорінена.

5. Герменевтична перспектива, у свою чергу, дозволяє побачити мистецький досвід як процес інтерпретації, що завжди відбувається у горизонті історії, культури та традиції. Розуміння мистецтва постає не як відтворення закладеного автором змісту, а як діалог між твором і сприймаючим, у якому сенси народжуються у взаємодії. Цей діалог має екзистенційний характер, оскільки він залучає не лише знання, але й життєвий досвід, емоції, цінності та ідентичність суб'єкта. Через механізм злиття горизонтів мистецький досвід розширює межі саморозуміння і дозволяє людині усвідомити власну історичну зумовленість і водночас відкритість до нового.

6. Важливим результатом проведеного аналізу є усвідомлення того, що мистецтво функціонує як особливий механізм трансформації життєсвіту. Воно не лише відображає існуючі культурні коди, але й активно їх переосмислює, створюючи нові способи бачення, відчуження і співіснування. У цьому процесі мистецький досвід виступає формою екзистенційної освіти, яка не передає готові смисли, а формує здатність до самостійного осмислення і відповідального вибору. Через мистецтво людина навчається жити у полі відкритих значень, приймаючи невизначеність і багатозначність як невід'ємні риси людського буття. Особливу увагу у межах дослідження було приділено часовому і просторовому вимірам мистецького досвіду. Аналіз показав, що мистецтво створює специфічні форми переживання часу, які відрізняються від лінійної хронології повсякденного життя. У мистецькому переживанні час стає насиченим, подійним і рефлексивним, дозволяючи суб'єкту одночасно утримувати минуле, теперішнє і можливе майбутнє у єдиному горизонті смислу. Аналогічно художній простір постає не як фізична даність, а як феноменологічно наповнене середовище, у якому присутність людини набуває екзистенційної глибини. Ці виміри підкреслюють здатність мистецтва формувати альтернативні модуси буття-у-світі, що виходять за межі утилітарного сприйняття реальності.

7. Соціальний та інтерсуб'єктивний характер мистецького досвіду дозволяє розглядати його як важливий чинник формування спільного життєвого світу. Колективне переживання мистецтва створює умови для виникнення спільних смислів, емпатії та взаєморозуміння, що має безпосереднє значення для культурної ідентичності та соціальної інтеграції. У цьому сенсі мистецтво виступає не лише індивідуальним, але й суспільним простором осмислення, де відбувається діалог між особистим і колективним досвідом. Герменевтичний підхід дозволяє побачити у цьому процесі не просте накладання інтерпретацій, а складну структуру спільного смислотворення, у якій культура постає як жива і динамічна реальність.

8. Проведений аналіз також засвідчив, що мистецтво має потужний етичний і екзистенційний потенціал. Зустріч із мистецьким твором часто ставить людину перед граничними питаннями сенсу, відповідальності, страждання і свободи, активуючи моральну рефлексію. Через мистецтво суб'єкт отримує можливість пережити інші способи буття, зіткнутися з чужим досвідом і тим самим розширити власний горизонт розуміння. Це підтверджує тезу про те, що мистецтво є не лише формою культурного вираження, а й важливим чинником екзистенційного самостановлення людини.

Отже, результати аналізу перших підрозділів третього розділу дозволяють стверджувати, що мистецтво є унікальним простором, у якому інтеграція феноменології та герменевтики набуває практичної та онтологічної реалізації. Воно поєднує безпосередність переживання з історичною опосередкованістю, тілесність із рефлексією, індивідуальний досвід із культурною традицією. У цьому поєднанні мистецтво постає як подія буття, у якій людина не лише споглядає світ, але й входить у діалог з ним, відкриваючи можливість автентичного і осмисленого існування. Саме такий підхід створює методологічні передумови для подальшого аналізу мистецтва як простору формування і трансформації людської екзистенції у сучасному культурному контексті.

РОЗДІЛ 4. ОСВІТА ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

4.1. Особистість та антропологічні ідеї в освітньому процесі

З соціологічної точки зору освіта виглядає як механізм – чітко налагоджений, холодний, із суворими програмами, критеріями та системами оцінювання, що своєю ригідністю не дають відчутти пластичність іншого. Але якщо вдуматись уважніше і застосувати метод феноменологічної герменевтики, ми виявляємо, що справжня освіта завжди була й лишається простором зустрічі з іншим і з собою. І тут починає працювати саме те, що сучасна філософія освіти називає антропологічним виміром: людина не просто навчається чогось зовнішнього, а відкриває власне «я» у зв'язку зі світом, у досвіді діалогу та відповідальності. Саме цей вимір освіти значущий для даного дослідження, смислові лінії якого були окреслені мною раніше: «Освіта постає як простір, у якому людина щоразу опиняється перед викликом самості. Йдеться не лише про здобуття знань чи засвоєння навичок, а насамперед про процес, у якому постає питання: *ким я є у цій зустрічі зі світом і з іншими?* У цьому сенсі освіта не може бути редукована до інституційних програм чи технічних методик, адже її сутність розкривається саме там, де вона стає шляхом до самості» [135, с. 119]. Тим самим феномен освіти ув'язується з класичною проблематикою пізнання себе і практик себе, для українського інтелектуального простору такий кут зору актуалізує спадщину Григорія Сковороди, що і зробила предметом свого дослідження М. Култаєва [102; 106; 107]. Слід відзначити внесок М. Култаєвої у розробку *антропологічно орієнтованої філософії освіти* на матеріалі як української, так і зарубіжної філософії [104; 103; 105].

Проте антропологічний вимір далеко не завжди потрапляє у простір уваги *реального функціонування феномену освіти*, що і осмислюється як свідчення кризового стану її [34; 32; 31; 69; 70; 113; 112; 114; 116; 153], який потребує кардинальних змін як у практиці дії освітніх інституцій, так і у способі осмислення сутності освіти як антропологічної практики, що реалізується у дисциплінарній галузі філософії освіти. Виклики сучасної ситуації в освіті знайшли відображення у величезній множинності самих різноманітних

досліджень, у контексті даного дослідження цілком логічно в першу чергу визнати важливими ті, що акцентують увагу на феноменологічних і герменевтичних вимірах освіти. При тому, що феноменологічний дискурс застосовується до осмислення освітніх феноменів [30; 93; 101], але у вказаних працях увагу приваблюють інструментально-методичні або професійно-галузеві аспекти.

Тому важливішими для ракурсу дослідження стали ті розробки, у яких напряму не йдеться про феноменолого-герменевтичні виміри освіти, але реалізовано підхід до проблем освіти не як до вузькоспеціалізованих питань, а підкреслено саме антропологічний смисл: «в сфері освіти відбувається ніщо інше як розвиток людської суб'єктності, що протікає за логікою відтворення в онтогенезі особистості філогенезу культури. Таким чином, простір освіти з необхідністю конститує себе як простір культури, тобто простір засвоєння і творення всезагальних смислів людської життєдіяльності» [114, с. 4]. Отже феноменологічний дискурс може бути і не іменованим, але він працює тоді, коли освіта розглядається у названому мною вимірі становлення людської самості у просторі реального людського життя. Для усвідомлення такого призначення освіти плідним є розрізнення гуманітаризації і гуманізації, яке проводить В.С. Возняк [34, с. 287-293]: якщо гуманітаризація стосується більшого насичення навчального процесу предметами гуманітарного циклу – що безсумнівно має свій сенс, оскільки протистоїть технократизмові, то гуманізація «протистоїть тоталітарним і авторитарним способам здійснення педагогічного процесу» [34, с. 289], що осмислюється як проблема переходу від мислення суб'єкт-об'єктного до суб'єкт-суб'єктного, про що говориться зараз дуже часто. Але справа у тому, що за подібним іменуванням може приховуватись саме та надмірна акцентуація суб'єктності, яка стала предметом пильної уваги у філософії XX ст. і протистояння якій у феноменології отримало форму гасла, яке згадувалося мною багато разів: «Назад до самих речей!». У цій формулі зрощена проблематика суб'єктивності і об'єктивності,

Я і світу, які не постають у розриві-протиставленні, але людська свідомість і бачиться способом прояву буттєвих феноменів.

Отже, феноменологічний підхід до освіти передбачає у першу чергу акцент на *способах здійснення*, що вищеназваний автор називає «новим педагогічним мисленням», одною з центральних рис якого він називає людяність [31]. Всупереч вузько-дисциплінарному розумінню людяності як категорії етики, В. Возняк саму етику поміщує у простір становлення людської суб'єктивності, тим самим обертаючи її онтологічно [31, с. 6]. Обґрунтовуючи такий поворот думки, В. Возняк звертається до розрізнення гуманізму і людяності, яке проводить В. Малахов: «Бути людяним – це не означає бути гуманістом. Для гуманіста людина, як відомо, це вища цінність, це цар всесвіту, це щось високе і самодостатнє. Гуманізм виражається у фразі: “Людина – це звучить гордо”. Коли я кажу, що людина – це звучить гордо, я тим самим звеличую і себе як приналежного до людей, до людства. А ось людяність проявляється зовсім інакше. Не самоствердження, а самовіддача. Я дарую себе своїм ближнім, я дарую себе, свій час, свою увагу, свою турботу, врешті-решт, своє життя, і душу свою дарую своїм ближнім, і тоді я поступаю по-людськи, тоді проявляється людяність» [31, с. 5]. Таким чином для феноменологічно орієнтованої філософії освіти методологічним підґрунтям стає діалогічна філософія, особливо у тому її аспекті, який стосується проблематики іншого. Крім проблематики становлення самості і іншого, слід назвати важливість орієнтації на досвід, на діалогове партнерство вчителя і учня, питання відповідальності і свободи.

Такі установки створюють додаткові труднощі, оскільки цей вимір важко звести до інструкцій чи методичних рекомендацій, котрі легко засвоїти. Уміння бачити не можна вкласти в підручник чи методичку – воно радше схоже на здатність відкрити очі на світ заново. Саме тому феноменологія й герменевтика – від Гусерля і Гайдегера до Гадамера й Рікера – залишаються такими затребуваними у педагогічній думці. Вони пропонують не техніку, а спосіб бачити, відчувати, ставити запитання, відкривати смисли. Коли йде

мова про необхідність змін у сфері освіти, було б помилковим бачити предметом осмислення тільки сам процес організації освітніх інститутів або методико-технологічні прийоми функціонування освіти – на недостатність такої постановки питання вказує оформлення *філософії* освіти, при цьому акцент падає саме на філософську компоненту. При цьому важливо бачити подвійний рух зустрічі: антропологічно центрована філософія виходить на освіту як основний факт становлення людини, але зацікавленість феноменом освіти обертає погляд від освітніх технологій і методик до філософії як історичного розгортання і осмислення становлення людини. І цей факт взаємного руху назустріч філософії і педагогіки знаходить все більше прибічників. Академічний журнал «*Journal of Philosophy of Education*», який видається від імені Британського товариства філософії освіти, проблемам зрощення філософії як такої і педагогічно орієнтованої думки присвячує весь номер. Обґрунтовуючи необхідність такої зустрічі, Д. Бекхерст наполягає: «Ніякий достовірний природно-історичний опис того, що є людина, не міг би поставити освіту до центру. Проте концепція освіти часто ігнорувалась філософами, особливо тими, хто працював в англо-американському мейнстрімі. Однак здається, що забобони, що лежать в основі цієї зневаги, йдуть у минуле, і все більше і більше філософів починають усвідомлювати, що освіта має глибоке філософське значення, торкаючись питань природи знання, теоретичної та практичної причини, формування розуму та його ставлення до світу та виховання морального бачення. Настав час для відновлення діалогу між філософами освіти та тими, хто у “мейнстрімі” усвідомив філософське значення освіти» [170, р. 255]. Він використовує слово *education*, але ті смисли, які суттєві для обґрунтованого ним повороту думки, стають більш явними при зверненні до німецького слова *Bildung*. Показово, що у проблематику філософської герменевтики, розгорнутої у книзі «Істина і метод», Гадамер входить через поняття *Bildung*: він звертає увагу на корінь *Bild* і нагадує, що давніше значення слова *Bildung* як формування зовнішніх ознак або як створеної природою форми майже повністю відділилося від нового поняття,

«слово *Bildung* як освіта щонайтісніше пов'язане з поняттям культури і означає специфічно людський спосіб розбудовувати природні дані й можливості індивіда» [50, с. 19]. І далі висловлює припущення, що виникнення слова *Bildung* у значенні «освіта» узгоджене з розумінням людини як істоти, яка «носить, плекає в душі образ Бога» [50, с. 20]. Він зазначає, що латинський відповідник цього слова – *formation*, і такий відповідник зустрічається в англійській мові у Шефтсбері. У згаданому номері британського журналу поміщена стаття А. Керн, яка розгортає тезу, відповідно якої «різниця між життям людини та тварини є різниця у “формі”», отже «щоб повністю охопити це розуміння, нам необхідно думати про людину як про форму життя, у формі якої міститься освіта. Я стверджую, що концепція освіти – це логічна концепція, що міститься у самій концепції життя, яке вона описує» [213, р. 269]. Освоєння спадщини філософсько-антропологічного дискурсу стає шляхом створення органу бачення і сприймання освітніх проблем.

Тільки при такій умові можливо бачити, що освіта постає не лише як трансляція знань чи підготовка до професійних ролей; вона є фундаментальним простором зустрічі людини із собою, із світом та з іншими людьми, де відбувається формування особистості в її свободі та відповідальності.

Стисло зазначимо виміри освіти у світлі феноменологічної традиції мислення. У цьому контексті стає ключовою концепція життєсвіту Едмунда Гусерля, зміст якої розкривався у попередніх розділах. Відповідно цього змісту освіта не може розглядатися як нейтральна передача фактів, вона завжди відбувається у вже існуючому, міжособистісно і культурно насиченому середовищі, яке формує передумови сприйняття і осмислення. Гусерль підкреслює, що наші знання про світ починаються не з абстрактних систем, а з безпосереднього досвіду *Lebenswelt* – життєсвіту, у якому ми вже присутні. І у цьому чітка методологічна установка: реформи освітнього процесу стосуються створення адекватних форм самого життєвого простору і відповідних способів спілкування. У сучасній психології гусерлева ідея життєсвіту суголосна ідеям

щодо створення *спів-буттєвої спільності*, яка є *освітньою* спільністю і постає джерелом розвитку і суб'єктом освіти: вона протиставлена «соціальній організованості, певній структурі, котра визначається чітким розподілом соціальних ролей, функцій та статусів. Тут групи людей з тими чи іншими потребами взаємодіють одна з одною і об'єднуються. Подібні способи організації найбільш ефективні для вирішення завдань *соціальної адаптації* індивіда до наявних систем діяльності, вони буквально «підганяють» здатності індивіда під конкретний тип соціального виробництва <...> Протилежним такої структурі є “неструктурована *буттєва спільність*, яка складається на загальній *ціннісно-смысловій* основі її учасників”» [249, р. 56]. Автори статті зазначають, що саме у буттєвій спільності вирощується *власна життєздатність* індивіда, отже людина входить у власний образ і, що характерно, хоч і парадоксально, тим самим реалізується прийняття людьми один одного. Феноменологічний дискурс, будучи центрованим ідеями суб'єктивності, органічно переростає у діалогічну філософію.

Якщо подивитися на це крізь призму Левінаса, то вся справа освіти починається не з освітніх програм і не стільки з книг або норм і правил, а з зустрічі з Іншим. За Левінасом справжня моральність народжується тоді, коли ти бачиш обличчя іншої людини і вже не можеш втекти від відповідальності. У бесіді з С. Малка Левінас говорить: «для мене зараз важливим є цей пріоритет “для іншого” над буттям у собі. Йдеться зовсім не про те, щоб створити місце для альтруїзму поряд з природним і прийнятним егоїзмом. Це також не питання проповіді доброти, як її проповідують у всій освіті нашої Європи. Спроба, навпаки, полягає в тому, щоб побачити в цих стосунках з іншими самий початок людства. Отже, вивести, якщо можливо, всю іншу мудрість з цієї первинної мудрості» [221]. Е. Левінас перекладає проблему інтерсуб'єктивності у вимір моралі і оголошує етику першою філософією – першою остільки, оскільки етичне ставлення лицем-до-лиця з Іншим передує запитуванню Я про власну сутність і перетворенню людини на один із світових об'єктів. У первісному ненасильницькому моральному відношенні Інший

виступає одночасно як абсолютна інакшість і як учасник діалогу, джерело сенсу та дискурсивного порядку [219, р. 31-32].

Як підкреслює дослідник А. Пінчевський, Левінас радикально відмежовує етику від традиційного розуміння її як набору норм, чеснот чи приписів. У його інтерпретації етика – це не концептуальний конструкт, а відношення, що виникає у живій зустрічі з Іншим. Пінчевський формулює це так: «Левінас має на увазі, що етика далека від приписів, чеснот чи норм. Етика – це не концепція, а відношення – відношення до іншої людини, яку сприймають саме як Іншого» [227, р. 279]. Тут наголос зроблено на тому, що етичне не можна редукувати до універсального кодексу: воно народжується в безпосередності, у тому, що передує будь-якому розмірковуванню. Це не питання вибору чи зручності – обов'язок ніби лягає на плечі автоматично як відклик на іншого. *Тобто наші орієнтири з'являються не як добре продумана система правил, а як внутрішній відгук на присутність іншого.* У цьому сенсі особистість – це завжди хтось, хто вже втягнутий у відносини і вже відповідає, навіть якщо не встиг сказати жодного слова.

У світлі цієї інтерпретації Левінаса й Пінчевського стає зрозуміло, що освіта не може будуватися лише на передачі знань як набору фактів чи правил. Якщо моральність, за Левінасом, постає з живої зустрічі з Іншим, то й освітній процес має починатися з зустрічі – з того, що учитель і учень бачать один одного не як носіїв функцій («той, хто навчає», і «той, хто навчається»), а як особистості. У цій зустрічі вже присутній етичний вимір: учитель не може сховатися від відповідальності за того, хто сидить перед ним, а учень, своєю чергою, вчиться бачити в учителєві не лише авторитет, а людину. Це означає, що освітній процес має бути спрямований не лише на засвоєння програмного матеріалу, але й на формування простору взаємної відповідальності. Знання тут перестає бути нейтральним – воно вкорінене у відносини. Коли учитель пояснює, він не просто передає інформацію, а відповідає перед конкретним Іншим, який слухає. Коли учень ставить запитання, він також вступає у відносини, які формують його як особистість.

Звідси випливає, що справжня педагогіка неможлива без визнання унікальності кожного учня. Адже Інший, за Левінасом, завжди «більше», ніж будь-яке уявлення про нього. Це застерігає від спокуси редукувати учня до оцінки, середнього балу чи до «типового представника» покоління. Кожен учень – це виклик для вчителя, який змушує його шукати індивідуальний підхід, відповідати на неповторну присутність.

Таким чином, етика відповідальності, яку описує Левінас, у педагогіці стає етикою уваги й чутливості. Вона вимагає, щоб учитель бачив більше, ніж навчальний план, а учень – більше, ніж лише предмет вивчення. Це створює освітній простір, де знання перестає бути формальною вимогою і стає зустріччю, що формує обох. Учитель теж навчається – навчається бачити, слухати, відповідати. Освіта, у цьому сенсі, покликана не стільки давати знання, скільки розкривати здатність до критичного і свідомого ставлення до того, що ми сприймаємо як очевидне, та до способів, якими наше розуміння світу формується через традицію і культуру. В цілому традиційна структура освітнього процесу як «запитання-відповідь» переростає у етичну проблематику відповідальності, експлікація якої виразно присутня у М. Гайдегера: на кожному з нас лежить важкий тягар відповідальності за себе і за інших – ця відповідальність у Гайдегера іменована турботою, при чому слід зазначити, що мова йде не так про онтичний вимір турботи, пов'язаний з умовами виживання у світі, як про онтологічне завдання стати самим собою, почути покликання буття, звернений саме до тебе, зрозуміти своє призначення.

Перехід від феноменології Гусерля до екзистенційного аналізу Мартіна Гайдегера дозволяє поглянути на навчання як процес, що включає буття-у-світі та усвідомлення своєї кінцевості – проте саме це обертає людину до власної самості. Гайдеггер показує, що існування завжди опосередковане часом і можливістю, і навчання стає формою екзистенційної актуалізації: коли студент чи учень зустрічається із завданням чи проблемою, він стикається не лише з інформацією, а й із власним потенціалом і страхом невдачі, з тривогою вибору і відповідальністю за власний розвиток. Тут важливу роль відіграє

Рубікон між тривогою і страхом, який дозволяє свідомо опрацьовувати внутрішні бар'єри та розуміти освітній процес як простір свободи та ризику, а значить приймання відповідальності на себе і виходу з загубленості у безособовому *das Man*.

Коли ми говоримо про освіту, то часто уявляємо собі набір знань, умінь, навичок, які потрібно засвоїти. Але якщо придивитися уважніше, то стає зрозуміло: у центрі цього процесу стоїть не підручник і не програма, а сама людина – особистість. Освіта завжди відбувається «з кимось» і «для когось», а значить – її сенс розкривається тільки тоді, коли ми розуміємо особистість як центр освітнього досвіду. Особистість – це не просто індивід чи біологічна істота. Це унікальне поєднання інтелектуальних, емоційних, моральних і духовних якостей. У процесі навчання саме особистість надає зміст усьому, що відбувається. Наприклад, одна й та сама інформація може залишитися сухим фактом у пам'яті або перетворитися на глибоке переконання, залежно від того, як людина її осмислює. Тут важливо розуміти, що знання саме по собі не формує особистість, воно стає частиною внутрішнього світу лише тоді, коли співвідноситься з цінностями, досвідом, інтересами конкретної людини.

У центрі освітнього досвіду особистість постає як активний суб'єкт побудови свого життєвого світу. Можна взяти за ілюстрацію думку про дослідників творчості К. Роджерса: «Він був переконаним, що пріоритетним напрямком освіти має бути особистісний розвиток, становлення “особистості, яка повноцінно функціонує”, і, в першу чергу, – розвиток адекватної й гнучкою, здорової Я-концепції: “допомогти людям бути особистостями – це важливіше, чим допомогти їм стати математиками або знавцями французької мови”» [25]. Учень не просто «отримує» знання від учителя, а й постійно взаємодіє зі світом, будує власні інтерпретації, ставить запитання, сумнівається, шукає відповіді. Освітній процес – це не одностороння передача інформації, а діалог, у якому особистість виступає рівноправним учасником. Важливо враховувати прагнення до рівності у такому діалозі, адже воно формується з ранніх років. Водночас необхідно усвідомлювати наявність

певної асиметрії між учасниками, яка зумовлена відмінностями у досвіді, знаннях і соціальній ролі. Проте сама наявність цієї інтенції до рівності засвідчує внутрішню потребу особистості бути почутою та визнаватися суб'єктом у спільному процесі навчання.

Крім того, важливою складовою є унікальність кожної особистості, котрий не зводиться до стереотипного досвіду «методички». Діти і дорослі сприймають світ по-різному, навіть у межах однієї вікової групи ніколи не знайдеш двох абсолютно однакових шляхів навчання. Саме тому сучасна педагогіка так наголошує на індивідуальному підході котрий з огляду на свою складність є реальним. Освіта, яка зосереджена тільки на «середньому учневі» і, продовжуючи цей образ, враховує «середню температуру по лікарні», зрештою лікує не живих людей, а абстрактні цифри, і цим ризикує втратити свою головну цінність – допомогу людині у її власному розвитку. «Індивідуалізація – це така організація навчально-виховної діяльності, коли формування особистості, всебічне культивування індивідуальних здібностей учня є головним сенсом і метою педагогічних зусиль учителя» [77]. Таким чином, ми бачимо, що педагогічна думка – від класичних праць до сучасних підходів – послідовно наголошує на неповторності кожної особистості та потребі створення умов для її розвитку. Ми не можемо зводити освіту до середньостатистичних моделей чи «середньої температури по лікарні», адже цим втрачається сам сенс навчання як простору живого діалогу та підтримки індивідуального шляху. Натомість наше завдання – розглядати освіту як процес спільного зростання, де вчитель і учень рівною мірою залучені до творення унікальної освітньої траєкторії.

У результаті можна сказати: особистість є не лише адресатом, а й творцем освіти. Саме вона робить досвід значущим, перетворює знання на життєву мудрість, а навчання – на шлях саморозвитку. Освіта, яка не бачить особистості, втрачає свій сенс. Натомість там, де людина усвідомлює себе центром освітнього процесу, народжується справжній простір свободи, творчості та відповідальності.

Значуща для феномену освіти проблематика особистості, яка найчастіше концентрується навколо особистісного росту учня, має і інший бік – особистість вчителя. В. Возняк задає цілком виправдане запитання і наводить своєрідну відповідь: «Отже, яким чином філософія входить в матерію теоретичної і практичної педагогіки? На наше переконання, аж ніяк не у вигляді «методичних вказівок», принципів, директив, порад та ін. Усе – в особистості самого вчителя, у рівні розвиненості його культури (насамперед, культури мислення), його універсальних здібностей. Філософія входить у педагогіку особистісно, особистістю вчителя» [32, с. 49]. Цікава сутогосність з цією відповіддю прочитується у статті М. Култаєвої, яка наводить спогади про своє навчання німецьких студентів 30 рр. XX ст. у М. Гайдегера. Йонас: «Він був чудовим вчителем, не тільки оригінальним, а й – можна сказати – чарівливим. Ніколи доти і згодом я більше не бачив, щоб студенти так старанно конспектували. Конспекти його лекцій я возив за собою в еміграції» [103, с. 33]. Гертруд Цезар: «Я була зачарована непересічною особистістю Гайдегера, який сидів на недосяжному для мене високому духовному троні. Він дуже вплинув на мене. Із сором'язливості я ніяковіла, коли треба було висловлюватись на філософські теми. Гайдеггер завжди підбадьорював мене, ставився до моєї скутості з порозумінням, давав дружні поради» [103, с. 101]. Ніякі методички не можуть компенсувати сірого байдужого до своїх учнів вчителя – такий вчитель не здатний вести повноцінний особистісний і водночас предметно орієнтований діалог з учнем.

Отже, настає природний місточок до герменевтики Гадамера, де освіта постає як діалогічний процес: розуміння і пізнання завжди відбуваються у контексті злиття горизонтів між учителем, учнем і культурним середовищем. Педагогічний акт стає простором зустрічі смислів, де важливо не лише передати знання, а й дозволити учню включитися у процес інтерпретації та співтворення знання, усвідомлюючи історичну і соціальну природу того, що вивчається. І тут доречно навести оригінальні ідеї В. Возняка щодо «третього суб'єкту» навчального процесу – цим «третім суб'єктом» постає простір

культури [249]. Спираючись на ідею, яка ґрунтовно опрацьована у контексті комунікативної парадигми, що людина онтогенетично не починається з суб'єкт-об'єктних відносин, а завжди первинно вплетена у спілкування і звернення до неї інших людей, автор звертає увагу, що стало розповсюдженим принципом наділяти суб'єктністю того, хто вчиться, усуваючи монополію на суб'єктність з боку вчителя. Але ту виникає нюанс: спілкування учня і вчителя як двох суб'єктів відбувається у просторі певного змісту і якщо згадати герменевтичні ідеї Гадамера відповідно *власного «голосу»* предмету інтерпретації, то суб'єктність отримує і зміст навчального предмету, суб'єктність якого учень і вчитель не можуть узурпувати, а як раз роблять зусилля його відкрити, почути. Автори так пояснюють ідею «третього суб'єкта»: «Перетворення змісту освіти саме у культуру в повному й істинному значенні цього слова (тобто поняття) – ось суть ідеї “третього суб'єкта”. Саме у цьому суть процесу гуманітаризації освіти, а не у простому збільшенні питомої ваги дисциплін соціально-гуманітарного циклу. Культура (як зміст і змістовність процесу навчання) є третім суб'єктом, найскладнішим і найголовнішим завданням педагога – “надати слово” саме “третьому”, активувати суб'єктність культури, її ідеальну природу¹, щоб саме вона вчила, виховувала у смислі: живила собою душу, серце і розум кожного учня» [249, с. 20].

Одна з небезпек будь-якого навчального процесу народжується з простого факту, який узгоджений з характерними рисами буття людини як істоти, що володіє мовою – мова як простір навчальних змістів часом узурпує інші способи спілкування і виникає небезпека вербалізму [33], що не лишилось без уваги феноменологічно орієнтованої філософії. Феноменологія сприйняття Моріса Мерло-Понті підкреслює, що навчання неможливе без усвідомлення тілесного досвіду, через який формується увага, сприйняття і взаємодія із середовищем. При чому важливо уникнути редукціоністської постановки питань тілесності, що можливо при умові звуження тілесного виміру до зв'язків мислення і мозку, Ш. Галахер звертаючись до розкриття ідеї, що для

розуміння розуму, свідомості чи пізнання необхідне детальне наукове та феноменологічне розуміння тіла, акцентує увагу на необхідності уникнути надмірно редукціоністських підходів, що пояснюють все з точки зору висхідних нейронних механізмів [193], тілесність проявляється не тільки в структурах організму, але й стосується структур втіленого досвіду. У цьому сенсі освітній процес стає не лише когнітивним, а й інтенційним тілесним переживанням, де рух, дотик, експеримент і практична дія формують глибинне розуміння матеріалу та світу.

Варто згадати про соціальний вимір феномену освіти. Особистість формується не ізольовано, а в постійному контакті з іншими людьми. Шкільний клас, університетська група чи навіть освітня онлайн-спільнота – це середовища, де особистості зустрічаються, обмінюються ідеями, впливають одна на одну. Тому освітній досвід завжди має колективний вимір, але в його центрі все одно залишається окрема людина. Підхід до освіти як міжособистісного та культурно структурованого процесу обґрунтовується на засадах соціальної феноменології Альфреда Шюца і Томаса Лукмана [165]. Життєвий світ у взаємодії з іншими включає мову, символи, традиції і соціальні практики, через які передаються цінності і знання. У цьому ключі Юрген Габермас показує напруження між системою і життєвим світом, що важливо для аналізу освітніх інституцій: формальні структури навчання і ідеалізації, які конституюють зміст навчальних предметів корегуються за посередництвом поняття «життєвий світ». Габермас підкреслює: «Гуссерль підводить мінливий (*vorgängig*) контекст природної життєвої практики й досвіду як усталеного підґрунтя смислу (*verdrangte Sinnesfundament*). <...> На противагу процесові ідеалізацій, що проступає в концептах виміру, причиновості й математизації і зумовлює відповідну тенденцію до технізації знання, Гуссерль висуває життєвий світ як безпосередню, пов'язану з часом (*gegenwärtige*) сферу первинних даностей (*Leistungen*)» [35, с. 310]. Внаслідок напруги між життєвим світом і системою змістів навчання, які не завжди

відповідають життєвим потребам учнів, педагог має навчитись балансувати між нормативними вимогами і можливістю розкриття індивідуальної свободи.

Освіта постає як простір, у якому людина зустрічає не лише зовнішній світ знання, але передусім саму себе – це той вимір свободи, який прийнято називати внутрішнім, або метафізичним. У цьому сенсі навчання є завжди більше, ніж підготовка до певної професії чи рольового виконання: воно є ризиком становлення особистості, що входить у вимір свободи. Саме тому екзистенційна думка, з її наголосом на відкритості, на непевності й на сміливості бути, дозволяє побачити в освітньому процесі щось глибше за інституцію чи технологію. Жан-Поль Сартр нагадував, що людина «засуджена бути вільною», тобто вона завжди перебуває в ситуації вибору, навіть коли здається, що жодного вибору немає. У романі Дж. Д. Селінджера *«Ловець у житті»* ми бачимо дуже наочне втілення того, про що писав Сартр, коли говорив, що людина «засуджена бути вільною». Голден Колфілд постійно тікає з навчальних закладів – він уже встиг побувати в кількох школах і щоразу залишає їх, не знаходячи там сенсу. На поверхні це виглядає як підлітковий бунт чи небажання дисципліни, але насправді у його втечах можна побачити щось значно глибше. Для Голдена школа не є тим місцем, де формується «професія» або «кар'єра»; вона для нього стає простором конфлікту з самим собою. Він дивиться на людей навколо й бачить «фальшивість» – його постійне слово «phony» означає не лише нещирість, а й те, що світ намагається нав'язати йому готові ролі, у які він не хоче вкладатися. М. Бахтіарі, розглядаючи проблеми освіти у контексті владного дискурсу, звертається до роману Селінджера: «Голден на першому етапі – нонконформіст, і він намагається уникнути стереотипу або, як Адорно, стандартизувати і комерціалізувати його. Його виключення з різних шкіл – це ознака непристосованості до цієї домінуючої гегемонії» [169, р. 254]. В цьому сенсі його реакція на освіту перегукується з тим, що Сартр називав неможливістю уникнути свободи: Голден не погоджується просто йти у колії, він хоче уникнути неправдивого життя, і навіть якщо його втечі здаються безцільними,

вони є вираженням його свободи. Бо ж відмова – це теж вибір, і він постійно змушений робити цей вибір, навіть коли втомлений і розгублений. У цьому полягає парадокс його існування: він хотів би сховатися від тягара рішень, але знов і знов опиняється в ситуації, де мусить обирати, як бути. Навчання у його випадку стає нагадуванням, що освіта – це не лише про знання, а про зустріч зі своєю власною непевністю, про ризик стати собою в умовах, де кожен день нав'язує легший шлях пристосування. Саме тому історія Голдена може служити ілюстрацією того, що ми називаємо екзистенційним виміром освіти: це не механіка підготовки кадрів, а процес, де особистість стикається з вибором між автентичністю і фальшем, між сміливістю бути і зручністю грати роль. Голден хоче залишитися «над прірвою» – там, де діти ще не впали у світ дорослих «фальшивих» ігор, – і його протест стає символом того, що освіта може бути місцем порятунку від цієї прірви, якщо вона відкриває шлях до справжнього, а не до ролі. Таким чином, історія Селінджера дає нам сильний образ того, як екзистенційна думка допомагає побачити у школі не лише інституцію, а простір ризику свободи, і цей образ дозволяє перейти до подальших роздумів: якщо освіта дійсно є такою небезпечною й одночасно визвольною зустріччю з собою, то як саме вона може бути організована так, щоби не перетворюватися на фабрику фальші, а натомість допомагати людині пройти шлях до автентичності. Таким чином, історія Голдена дає нам сильний образ того, як екзистенційна думка допомагає побачити у школі не лише інституцію, а простір ризику свободи. Але його турбота не обмежується власною автентичністю: прагнення «стерегти дітей над прірвою в житті» підкреслює соціальний вимір освіти, де вибір та свобода особистості переплітаються із відповідальністю за тих, хто ще не впав у світ «фальшивих» ролей. «Стерегти дітей над прірвою в житті. Дурниці, звичайно, я знаю, але це – єдине, чого мені хочеться по-справжньому» [151, с. 260]. Ця метафора прірви та дітей відкриває подальшу динаміку: освіта постає не лише як зустріч із собою, а як активна робота у світі, де через власну свободу і вибір людина

може захищати та підтримувати інших, формуючи спільний простір автентичності та відповідальності.

У класі, у процесі навчання, ця свобода виявляється у тисячах дрібних рішень: слухати чи відволіктися, відкритися новій ідеї чи відкинути її, взяти відповідальність за власний досвід чи залишитися в тіні. І саме тут проявляється ризик: свобода не є захищеною, вона завжди може обернутися тривогою, уникненням чи відчаєм. Камю бачив у світі фундаментальну абсурдність: розрив між людським прагненням сенсу і байдужістю реальності. Проте саме в акті прийняття цієї абсурдності народжується можливість справжнього життя: «Якщо я сприймаю за істину абсурд, який визначає мої стосунки з життям, якщо я переймаюся цим почуттям, яке мене полонить перед видовищами світу, зберігаючи ясність розуму завдяки науковим пошукам, то я повинен знехтувати всім задля цих очевидностей і дивитися їм в обличчя, щоб мати можливість їх підтримувати. А надто я маю позгодити з ними свою поведінку і йти за ними й видобувати з них усі наслідки. Маю на увазі чесність. Але насамперед я хочу знати, чи може думка жити в таких пустелях» [83, с. 19]. Героєм абсурду Камю називає Сізіфа [83, с. 92], ситуація, пов'язана з його ім'ям, є архетипом вічного зусилля і готовності усе починати спочатку.

Якщо перенести цю думку в освітній вимір, то навчання не є системою, що знімає абсурд, воно не гарантує остаточного сенсу, а лише відкриває простір, у якому цей сенс можна шукати, творити, переживати. Учитель не може дати відповіді на всі питання, але може допомогти учневі відчувати, що пошук вартий того, аби тривати попри суперечності. У цьому полягає головна цінність освіти: вона не усуває абсурдність, але робить її витримуваною, навіть плідною. Саме тому навчання – це завжди справа мужності.

Карл Ясперс вводить поняття «граничної ситуації» (Grenzsituation) і окреслює його сенс [166, с. 214-216], зазначаючи: «Для них спільне те, що – завжди у роздвоєному на «суб'єкт-об'єкт», предметного світу, – нічого нема надійного, ніякого сумніву щодо Абсолютного, ніякої опори, яка б міцно

трималася якогось пізнання і якогось мислення. Усе тече, все міняється в неспокійному русі становлення, що ставиться під сумнів, усе відносне, скінченне, роздвоєне на противаги, ніколи не ціле, абсолютне, сутнісне» [166, с. 214]. В цих ситуаціях людина стикається з конечністю, зі смертю, із провиною чи стражданням, і в цих ситуаціях не може втекти від самої себе. Освітній процес не є настільки драматичним, але він часто ставить людину перед подібними обмеженнями: незнання, помилки, іспити, невдачі, відчуття неадекватності. Кожна така подія може сприйматися як маленька «межова ситуація», що змушує учня або зламатися, або знайти нову силу. Ясперс бачив у цих зіткненнях шлях до автентичності: справжнє існування відкривається не тоді, коли все йде гладко, а саме тоді, коли доводиться визнати власну вразливість і все ж рухатися далі. Тому освіта у своїй глибині є простором зустрічі з власними межами і водночас з можливістю їх подолати.

Габріель Марсель наголошував, що справжнє існування неможливе без «таємниці» – того, що виходить за межі раціонального конструювання, не може постати зовнішнім, є реальністю, тісно пов'язаною з людським існуванням, визначаючи його [122, с. 80-81]. У навчанні ця таємниця виявляється як момент несподіваного відкриття: раптом учень розуміє щось, що не можна було передбачити, і це розуміння не зводиться до простої передачі знання. Тут виникає довіра, відкрите спілкування, співприсутність. Навчання, у якому немає місця для таємниці, ризикує стати мертвим. Але там, де зберігається відчуття несподіваності, де учитель і учень не бояться дивуватися, – народжується справжня свобода пізнання. Це і є момент екзистенційної відкритості: не контроль і не передбачуваність, а готовність увійти у стосунок із тим, що більше за нас і відкрити нові можливості, тим самим розширити межі свого досвіду,

З ідеєю свободи як трансцендування сталої наочності напряду пов'язана герменевтична проблематика: Поль Рікер показував, що людське розуміння завжди пов'язане з інтерпретацією, і внаслідок онтологічного характеру жодна інтерпретація не є остаточною: інтерпретація розкриває глибинний намір

подолати дистанцію, культурне віддалення, що відділяє читача від тексту і тим самим позбавляється однозначного характеру [143, с. 229]. Це накладає важливий відбиток на освітній процес: навчання не може бути завершеним актом, воно завжди триває як постійне тлумачення досвіду, текстів, власних дій. Тут і закладається справжній ризик свободи: учень не отримує остаточних істин, а вчиться жити з непевністю, з відкритим горизонтом можливих смислів. І саме ця незавершеність – не недолік, а головна умова освіти, що формує зрілу особистість. Адже свобода – це завжди вміння залишатися у просторі інтерпретації, не намагаючись звести життя до готових схем, феномен освіти у антропологічному вимірі безпосередньо пов'язаний з проблематикою свободи [110; 111; 112]. Якщо центральною метою освіти є становлення самого себе, то як зазначає В. Лімонченко: «Головне, чому ми можемо навчити дітей – вміння бути свободними. Свобода волі, вольове тримання себе (за М. Фуко – “піклування про себе”) – це вміння бути власним центром динаміки, сили, життя і значить ніщо зовнішнє не здатне здійснювати причинний вплив. Свобода – це щит проти причинних впливів ззовні, які перетворюють людину на річ серед речей, або мовою соціальної інженерії – на коліщатко та гвинтик соціальної структури» [110, с. 96]. Екзистенційна психологія й гуманістична педагогіка звертають увагу на ризики подібної установки на свободу.

Психологи говорять про самоактуалізацію як про вершину людського розвитку, але цей шлях завжди пов'язаний із ризиком – потрібно виходити за межі безпеки, щоб реалізувати себе. У навчанні це означає, що справжній розвиток починається там, де учень долає власну зону комфорту, пробує нові форми діяльності, відкривається перед іншими. Карл Роджерс, розвиваючи клієнт-центрований підхід, показав, що ключем до зростання є атмосфера прийняття, автентичності й емпатії. Проте його підхід точніше називати людиноцентрованим, як це робить його донька, розкриваючи ідеї К Роджерса: людиноцентрований підхід акцентує роль терапевта і виявляє емпатію, відкритість, чесність, конгруентність та турботу, коли він слухає індивіда чи

групу, такий підхід включає переконання про те, що кожна людина має самоцінність, гідність і здатність до самоврядування – і філософія Карла Роджерса заснована на довірі до невід’ємного, властивого кожному індивіду внутрішнього імпульсу у напрямку зростання та розвитку, і зростання в освіті, і лікування відбуваються тоді, коли людина відчувається прийнятою і зрозумілою – зцілюють саме ці моменти прийняття та розуміння [232, р. 3-4]. Учень може взяти на себе ризик свободи лише тоді, коли відчуває, що його бачать і чують, що він не є просто об’єктом маніпуляції: навчання стає актом емансипації, де учень не пасивний споживач інформації, а активний суб’єкт, який через діалог і практичну діяльність будує власне розуміння і відповідальність у світі. Освіта, яка не враховує цієї глибинної довіри, ніколи не стане простором автентичності.

Усі ці підходи сходяться на одній думці: освіта є подією свободи, але ця свобода ніколи не є гарантованою. Вона завжди потребує відваги, на чому акцентовано увагу екзистенційно орієнтованої думки: Сартр стверджує неминучість вибору неминувий і уникнути його неможливо; для Камю джерелом власної сили стає навіть абсурд; за Ясперсом новий вимір автентичності відкриває зустріч із межею; гуманістична психологія показує, що без прийняття і підтримки ризик свободи перетворюється на непосильну тривогу. Разом вони малюють образ освіти не як механізму, а як простору зустрічі, де людина стає собою, приймаючи ризик і відкритість.

Цей образ особливо важливий у наш час, коли освітні системи часто тяжіють до стандартизації, до вимірюваності, до контролю результатів. Усе це необхідне на певному рівні, але якщо освіта зводиться лише до вимірюваного, вона втрачає свою головну сутність. Навчання має бути простором, де залишається місце для непередбачуваного, для сміливого запитання, для сумніву, для живого слова. Без цього воно перетворюється на мертву систему передачі інформації, яка може підготувати фахівців, але не здатна виховати людей.

І саме тому мотив відкритості, ризику та свободи є серцевиною справжнього навчання. Це не прикраса й не додатковий аспект, а сама сутність освітнього досвіду. Кожна зустріч учителя й учня є завжди ризикованою: ніхто не знає наперед, які сенси народяться, які відкриття відбудуться, які труднощі доведеться пережити. Але саме цей ризик робить освіту живою. Свобода не гарантує успіху, але гарантує можливість – а саме можливість є тим, що відкриває майбутнє. Освіта, яка відмовляється від ризику, яка прагне лише до безпеки й передбачуваності, позбавляє себе головного: здатності формувати людей, які можуть зустрічати життя у всій його складності.

Екзистенційний підхід дозволяє зрозуміти: справжнє навчання завжди починається там, де закінчуються гарантії. Учень, який відкриває новий текст, нову ідею, новий досвід, завжди входить у простір невідомого. І тут він має обрати: закритися або ризикнути. Учитель, який не боїться визнати власну обмеженість і разом з учнем увійти в простір пошуку, теж бере на себе цей ризик. І саме в цій спільній відкритості народжується щось таке, що не можна ні запланувати, ні передбачити, але що формує особистість на глибинному рівні.

Освіта, таким чином, постає як синтез екзистенційного, феноменологічного, герменевтичного і соціального досвіду: вона вимагає уваги до тілесного і інтелектуального, до минулого і теперішнього, до іншого і власного «я», до технологій і традицій. Саме через цей комплексний підхід учень чи студент стає здатним не просто засвоювати знання, а усвідомлено формувати свій життєвий світ, здатний критично і відповідально взаємодіяти із соціально-культурним середовищем, бачити власну свободу та етичну відповідальність, усвідомлювати часове і наративне вимірювання свого досвіду. Іншими словами, освіта перетворюється і на екзистенційний виклик, і є шансом, у якому кожна людина зустрічає не лише світ, а й себе в своєму глибинному вимірі.

Знання без ціннісної основи може перетворитися на сухий інструмент. А справжня освіта формує здатність не тільки аналізувати факти, але й робити

вибір, брати відповідальність за власні дії, шукати сенс у тому, що робиш. Таким чином, центр освітнього досвіду – це не просто розум, а цілісна особистість із її емоціями, почуттями, переконаннями.

Феноменологія Едмунда Гусерля запропонувала радикальний спосіб бачення світу: поставити у дужки (епохе) всі попередні судження, звички мислення та готові інтерпретаційні схеми, щоб відкрити досвід «у його даності». Це не означає відмову від науки чи буденності, але радше тимчасове відкладання їхньої очевидності, щоби поглянути на те, що і як саме дається у досвіді. В освіті це має особливе значення. Учень приходить у клас чи університет не як «*tabula rasa*», а вже з певними уявленнями, упередженнями, очікуваннями. Так само й учитель часто несе з собою «методичні шаблони» – схеми, за якими потрібно викладати матеріал. Усе це разом утворює те, що Гусерль називає природним ставленням: ми сприймаємо знання і навчання як щось самоочевидне, вже визначене наперед. «Ця позиція щодо світу настільки фундаментальна і глибоко вкорінена, що Гусерль називає її природним ставленням. Це ставлення, яке також пронизує позитивну науку, але його слід протиставити правильно філософському ставленню, яке критично ставить під сумнів саму основу досвіду і наукової думки» [254].

Проте справжній освітній процес починається там, де ми здатні здійснити редукцію: призупинити готові судження і запитати – що насправді відбувається, коли я зустрічаю інше, нове, незрозуміле? Редукція в педагогіці – це не методична інструкція, а практика відкритості, коли і учитель, і учень погоджуються на тимчасове «незнання» й дивляться на матеріал, ніби вперше. Це потребує сміливості: адже легше залишитися у готових схемах, ніж вийти у простір справжнього запитування.

У цьому сенсі феноменологія пропонує освіті не чергову методику, а радше іншу поставу: готовність учня й учителя залишити «знання напoxваті» та дозволити явищу відкритися. Редукція тут постає як сміливий жест довіри до самого досвіду – замість пояснювати одразу, ми запитуємо, що воно означає. Це вже не про «правильну відповідь», а про зустріч із інакшим: новим

текстом, незрозумілою задачею, навіть із власним непевним відчуттям. Саме так феномен починає «говорити сам», а ми вчимося слухати. Освітній процес тоді перетворюється на справжню подію – подію зустрічі, де народжується щось нове між учителем і учнем. І це, мабуть, найважливіше застосування феноменології в освіті: навчання як співбуття у відкритості, де ми разом ризикуємо бути неготовими, щоб дозволити народитися розумінню.

Звичайно, на тлі відшліфованих методик, де все передбачено наперед – від плану уроку до очікуваних відповідей – такий підхід може здаватися утопією. Адже хто захоче ризикувати, коли існують готові схеми, які «працюють»? Але вони працюють у той спосіб, що постійно продукують наслідки, від яких потім намагаються вилікувати: байдужість учнів, втрату інтересу, відчуття, що знання – це лише набір правил, який треба механічно відтворити. Це схоже на ліки з побічними ефектами: результат начебто є, але водночас щось важливе руйнується. І все ж надія тут полягає саме в малих зсувах: у тому, щоб хоча б іноді дозволити собі й учням вийти за межі шаблону. Це не означає відмовитися від структури, а радше відкрити в ній простір для несподіванки. Може, замість готового визначення вчитель на хвилику зупиниться й спитає: «А як ви це бачите?» – і в класі з'явиться момент тиші, яка народжує справжнє питання. Саме з таких дрібних проблесків і складається можливість великого: освіта як подія відкриття, а не лише відтворення.

Отже, підсумовуючи, можна сказати: освіта у феноменологічно-герменевтичному ключі постає не як техніка, а як подія зустрічі, яка завжди несе в собі момент свободи й ризику. Ця подія є можливою лише тоді, коли зберігається відкритість: відкритість учня до нового, відкритість учителя до непередбачуваного, відкритість самої ситуації до смислів, які ще не сформувалися. Саме в цій відкритості і полягає справжній гуманізм освіти. І якщо шукати завершення для всього сказаного, то воно могло б звучати так: навчання – це сміливість бути у свободі. І жодна система не може замінити цієї

смільовості, бо саме вона робить освіту живою, а людину – здатною до автентичного існування.

4.2. Емоційний інтелект і екзистенційний вимір освіти

Схема тіла, як несвідома система сенсомоторних здібностей, забезпечує автоматичну координацію та інтеграцію досвіду, що передує свідомому наміру. Вона формує своєрідну «передумову зустрічі» у навчальному процесі. Як підкреслює феноменологічна традиція: «Схема тіла – це система сенсорно-моторних здібностей, що охоплює всі несвідомі аспекти моторного контролю <...> різко відрізняються від «образу тіла» [193, р. 129]. Це означає, що в основі нашої взаємодії з іншими та зі світом лежить не лише усвідомлений образ тіла (з його культурними чи соціальними конотаціями), а глибинна тілесна структура, яка вже «знає», як орієнтуватися, координувати рухи, сприймати й реагувати. У педагогічному контексті таке розрізнення набуває особливої ваги. Адже навчання не починається на рівні абстрактних понять чи програмних дій, воно спирається на «преноетичну» основу – тіло учня, занурене у світ і вже налаштоване на взаємодію.

Тілесна присутність у класі (поза, жести, мікроруки уваги) створює первинну тканину діалогу, яка передує будь-яким інтелектуальним конструюванням. Саме ця сенсомоторна компетентність стає невидимим, але незамінним фундаментом для свідомого вибору, інтерпретації та моральної відповідальності. У цьому контексті доречно звернутися до феноменологічного розуміння усвідомлення, яке дозволяє поглибити наш погляд на емоційний інтелект педагога. Як показує О. Дольська, посилаючись на Едіт Штейн: «Свідомість може відчувати на собі вплив не змісту, який вкладається, наприклад, у слово, а сили “іншого”» [67, с. 47]. Це відкриває новий рівень розуміння педагогічної взаємодії: навчання і виховання перестають бути лише передачею інформації і стають процесом тілесно-емоційної взаємодії, де сила присутності іншого визначає смислові зрушення у

свідомості. У педагогічному середовищі це означає, що учитель впливає на учня не тільки через аргументи чи інструкції, а через власну тілесну та емоційну присутність. Темп дихання, інтонації голосу, пози та жести формують «поле впливу», яке учень «відчуває» на рівні несвідомих тілесних відчуттів. Вплив іншого не редукується до змісту повідомлення: він є енергетичною, афективною та навіть духовною комунікацією, що передує раціональному осмисленню. Тут проявляється органічна взаємодія тілесного, емоційного та когнітивного, де педагогічний вплив стає не лише інформаційним, а екзистенційним.

Ця перспектива дозволяє бачити, що раціональність у педагогіці виходить за межі суто когнітивного плану. Вона проявляється у здатності бути присутнім у конкретній ситуації, відчувати контекст і діяти, спираючись на тілесну чутливість і емоційне відчуття світу. Учитель не лише знає, як навчати, але й знає, як бути у знанні – через погляд, темп мовлення, динаміку рухів і просторову позицію. Його присутність стає носієм смислу, а не просто каналом передачі інформації. Застосування цих ідей у класній взаємодії демонструє, що навчання відбувається не між абстрактними розумами, а між тілесними присутностями, які взаємно налаштовуються. Учень «зчитує» на рівні тілесного сприйняття стан учителя, а його реакції формуються не лише логічно, а й афективно. Свідомість учня «відчуває» присутність іншого і реагує на неї, що підкреслює роль емпатії як інтегральної складової освітнього процесу. У цьому сенсі усвідомлення стає своєрідним полем впливу, де присутність іншого формує психологічний та моральний простір дії.

Ідея втіленого розуму концентрує сам жест енективної парадигми – радикальне переосмислення того, що означає пізнавати. Варела, Томпсон і Рош виступають проти класичної когнітивної моделі, у якій розум мислиться як комп'ютер, що оперує символами. Натомість вони пропонують бачення пізнання як *втіленої дії*, тобто такого, що невіддільне від живого досвіду тіла. Пізнання тут не «відбувається» у голові – воно зростає з того, як ми рухаємося, бачимо, торкаємося, взаємодіємо зі світом.

Коли автори говорять про «втілення», вони мають на увазі не просто біологічну наявність тіла, а глибшу умову можливості досвіду. «Пояснимо, що ми маємо на увазі під словосполученням *втілена дія*. Використовуючи термін *втілена*, ми маємо на увазі два моменти: по-перше, що пізнання залежить від видів досвіду, які виникають завдяки наявності тіла з різними сенсомоторними здібностями, і по-друге, що ці індивідуальні сенсомоторні здібності самі по собі вбудовані в більш всеохоплюючий біологічний, психологічний та культурний контекст. Використовуючи термін *дія*, ми маємо на увазі ще раз підкреслити, що сенсорні та моторні процеси, сприйняття та дія, принципово нероздільні в живому пізнанні. Дійсно, ці два поняття не просто випадково пов'язані в окремих людей; вони також еволюціонували разом» [247, р. 172-173]. Ми не можемо мислити поза тими сенсомоторними структурами, через які сприймаємо світ. Усе, що ми знаємо, проходить крізь тілесний фільтр – через рух очей, ритм дихання, положення у просторі, м'язову пам'ять. Це перегукується з інтуїцією Мерло-Понті: тіло не є об'єктом серед інших, воно – «відкритість до світу», завдяки якій речі отримують для нас сенс. У цьому сенсі знання – завжди тілесне, воно виникає разом із нашими способами бути у світі.

Коли Варела та колеги переходять до другого терміна – *дія*, вони радикалізують тезу: сприймання і дія нероздільні. Пізнання не відбувається через пасивне спостереження – воно є подією взаємодії. Ми бачимо тому, що діємо; ми пізнаємо, тому що втручаємося, торкаємося, пробуємо, виправляємо. Свідомість не є екраном, на якому проектується світ, вона є рухом, який сам утворює світ як простір можливостей. Саме це Варела називає введення в дію – створення світу через дію. Таким чином, втілена дія – не просто термін когнітивної науки, а фактично онтологічний принцип. Людське буття – це дія, що водночас творить і пізнає реальність. Ми живемо не в готовому світі, а у світі, який постійно формується через наші жести, мову, увагу, тілесну присутність. Кожен рух тіла і кожен акт взаємодії з середовищем є водночас фізичним і смисловим: наше тіло не лише реагує, а й творить контекст, у якому

виникає значення. Варела, Томпсон і Рош підкреслюють, що індивідуальні сенсомоторні здібності завжди інтегровані у більш широкий біологічний, психологічний та культурний контекст, а значить, наше пізнання ніколи не відокремлене від досвіду тіла та соціального середовища. Це відкриває нове розуміння того, що знання і дія нерозривно пов'язані, і що наше тіло постійно спрямоване на конструювання світу через практичну взаємодію. Ці ідеї дозволяють зрозуміти, що емоційний інтелект педагога – це прояв втіленої дії у класі: його увага, рухи, темп мови та жести не лише комунікують зміст, а й створюють середовище, у якому учні активно долучаються до навчального процесу. Емоційний інтелект постає тут як безпосереднє втілення розуміння та сприйняття через тіло, інтегроване у соціальну та освітню ситуацію. Цей досвід завжди двоїстий: тілесний і смисловий. Ми рухаємося у фізичному просторі й водночас творимо поле значень, у якому цей рух набуває сенсу.

Така позиція також дозволяє глибше зрозуміти роль пам'яті та попереднього досвіду у розвитку емоційного інтелекту. Педагог, що володіє тілесною чутливістю, не просто реагує на зовнішні подразники: він влітає власний життєвий досвід у сприйняття учня. Спогади про власні переживання, страхи, цікавість або тривогу стають матеріалом для емпатійної взаємодії. Пам'ять і тілесні відчуття взаємодіють із когнітивними структурами, формуючи багатовимірний досвід. Свідомість педагога «відчуває» іншого, і ця відчутість формує навчальний простір, який одночасно є когнітивним, емоційним і моральним. Тілесна пам'ять і досвід забезпечують педагогічну майстерність у реальному часі, перетворюючи автоматичні сенсомоторні реакції на ефективні освітні рішення. У цьому сенсі майстерність педагога – це не лише знання й методичні навички, а інтеграція досвіду, пам'яті та тілесної чутливості, що робить урок живим, динамічним і чутливим до потреб учнів. Втілена пам'ять перетворюється на ресурс, який підтримує адаптивність, емпатію та ефективну комунікацію, роблячи навчальний процес органічним продовженням досвіду педагога.

Інтеграція цих ідей у педагогічну практику означає, що розвиток емоційного інтелекту не може зводитися до механічного освоєння методів. Він вимагає глибокої узгодженості між внутрішнім «Я» педагога і його професійною роллю – спорідненості, яка формує автентичну присутність. Учитель, який відчуває внутрішню гармонію між покликанням і щоденною практикою, здатен підтримувати атмосферу відкритості та співпереживання навіть у стресових умовах класу. Ця «екзистенційна автентичність» стає основою для стабільного розвитку емоційного інтелекту, де емпатія, моральний вибір і когнітивне розуміння переплітаються в єдиному процесі.

Феноменологічний підхід, що враховує вплив «сил іншого», тілесну чутливість і емпатію, допомагає поєднати педагогічну ефективність із етичним виміром освіти. Він підкреслює, що навчання – це не лише передача знань, а процес співтворчості, у якому смисли народжуються внаслідок тілесно-емоційної взаємодії. Свідомість педагога і учня в цьому процесі стає відкритим полем впливу, де кожна дія, жест або погляд формує спільний досвід, з якого виникає емоційний інтелект і глибоке, співпереживальне розуміння іншого.

Тому інтеграція феноменологічного усвідомлення і тілесної чутливості у освітній дискурс дозволяє підкреслити, що ефективне навчання неможливе без присутності, емоційної відкритості та екзистенційної автентичності педагога. Свідомість, що відчуває вплив «сил іншого», стає ключовим механізмом розвитку емоційного інтелекту, збагачуючи педагогічний простір сенсом, емпатією та взаємною відповідальністю. З цього випливає, ідея схеми тіла як несвідомої системи сенсомоторних здібностей підсилює тезу про те, що освіта – це не лише трансляція знань, а простір тілесно-вкоріненої зустрічі. Якщо образ тіла (body image) може бути сформований суспільними очікуваннями чи індивідуальними уявленнями, то схема тіла діє як універсальна й до певної міри «анонімна» передумова: вона вже організовує сприйняття світу, дозволяє бути у діалозі й відкриває шлях до автентичного саморозвитку.

У цьому контексті слушною є позиція О. Дольської, яка оперує поняттям тілесної раціональності як нової форми пізнання, що виходить за межі класичної дихотомії між розумом і тілом. За її визначенням, «Тілесна раціональність – це здатність до дії, орієнтованої на реалізацію ‘знань-як’ і конструювання такого буття, у якому досягається кінцева реальність за допомогою тілесних можливостей» [66, с. 10]. Ця думка дозволяє побачити, що раціональність – це не лише сфера рефлексії, аргументації чи логічного судження, а насамперед здатність діяти осмислено у конкретній ситуації, втілюючи смисл через тілесні й емоційні ресурси. У педагогічному вимірі це означає, що вчитель не просто володіє знанням, а *знає, як бути у знанні* – через інтонацію, погляд, ритм руху, темп мовлення, просторову позицію у класі. Його присутність сама по собі стає способом передавання смислу. О. Дольська, розвиваючи ідеї Мерло-Понті, підкреслює, що тіло – це не пасивна матерія, а активна структура орієнтації у світі. Через тілесну дію ми не лише сприймаємо, а й створюємо світ сенсів. У цьому полягає глибокий антропологічний зсув: від тіла як об’єкта – до тіла як суб’єкта, який мислить, відчуває, розуміє і творить. Так розуміється тілесна раціональність – як здатність тіла бути носієм інтенціональності, тобто спрямованості на смисл.

Якщо спроектувати цю ідею на освітню сферу, то стає очевидно, що процес навчання відбувається не лише між розумами, а між тілами, які взаємно налаштовуються. Учень відчуває ритм і тонус присутності педагога, його афективну зосередженість, відкритість або напругу – і відповідає відповідно. Це те, що не можна стандартизувати, але саме воно визначає якість освітнього досвіду. Тут тілесна раціональність постає як інтерсуб’єктивна подія, у якій смисл народжується не внаслідок пояснення, а внаслідок спільної присутності. О. Дольська називає цей процес «втіленням пізнанням», у якому знання не відокремлюється від дії, а зростає з неї [66, с. 10]. У педагогіці це означає, що навчання – не передача інформації, а моделювання світу дії, у якому учень вчиться бути присутнім, сприймати, реагувати, співпереживати. Учитель у цьому контексті не є «посередником

знання», а радше організатором тілесно-афективного простору, у якому можливе зростання свідомості. Така перспектива особливо важлива для сучасної освіти, де переважає когнітивний підхід: увага до структур, методів, алгоритмів. Проте без тілесної раціональності ці методи залишаються зовнішніми, бо не вкорінюються у життєвий досвід. Саме тому феноменологічна педагогіка пропонує звернутися до «знання-як» – до того, що ми вже вміємо тілом, перш ніж можемо це пояснити. Наприклад, учитель, який чує напруження в класі, інтуїтивно змінює інтонацію, темп мови або навіть паузу – це і є вияв тілесної раціональності: дія, що не зумовлена інструкцією, але виражає розуміння ситуації. Тілесна раціональність, поєднує когнітивне, емоційне й етичне. Вона є передумовою для того, що пізніше стає емоційним інтелектом. Адже здатність розуміти емоції інших неможлива без тілесної відкритості, без вміння «зчитувати» ситуацію не лише очима розуму, а всією тілесною чутливістю. У цьому сенсі тілесна раціональність виступає своєрідним «етичним сенсором»: вона дозволяє людині реагувати на присутність іншого не через абстрактні моральні принципи, а через афективне співбуття. У педагогічному досвіді це означає, що тілесна увага передує моральному вибору. Учитель, який тілесно відчуває напруження або відчуження учня, вже перебуває у просторі відповідальності – ще до того, як він раціонально сформулює своє рішення. Це й є момент, коли освіта набуває екзистенційного виміру: бути педагогом означає бути присутнім у власному тілі, бути уважним до ритму, погляду, дихання іншого.

У цьому контексті важливо згадати ще один вимір людського досвіду – пам'ять, яка не зводиться лише до когнітивного відтворення фактів, а вкорінена у тілесно-емоційному переживанні світу. Як зазначається у феноменологічній традиції, «особиста пам'ять за своєю суттю суб'єктивна і пов'язана з нашим свідомим досвідом» [42, с. 10]. Це означає, що будь-яке пізнання, а отже й навчання, спирається на внутрішню історію прожитого – на ті афективні сліди, які формують індивідуальний спосіб бачення, сприйняття й реагування. Пам'ять – це не лише сховище фактів, а внутрішній ландшафт

досвіду, у якому емоції, тілесні відчуття та когнітивні структури постійно взаємодіють. Для педагога така пам'ять стає джерелом емпатійного розуміння: він не лише знає, як навчати, але пам'ятає, що означає бути учнем, відчувати невпевненість, цікавість чи страх перед новим. Ця здатність до «емоційного пригадування» відкриває шлях до справжнього діалогу, де вчитель не нав'язує знання, а супроводжує іншу людину в її власному русі до розуміння.

Тому емоційний інтелект педагога можна розглядати як пам'ять почуттів, що постійно оновлюється у взаємодії. Саме завдяки цій пам'яті вчитель здатен зберігати автентичність і чутливість до ситуації, не перетворюючи освітній процес на технологічну процедуру. Тут і проявляється екзистенційний вимір освіти: навчання стає способом бути-в-світі з іншими, актуалізуючи наш досвід, пам'ять і тілесну відкритість до нового. Таким чином, індивідуальна пам'ять виступає не як приватна сфера, а як феноменологічна основа спільного досвіду, який робить можливим співпереживання, розуміння і створення спільного простору сенсу – передумови для розвитку емоційного інтелекту й емпатійної педагогічної культури.

Сучасна педагогіка дедалі виразніше усвідомлює, що ефективність навчання не обмежується лише методичною досконалістю чи технологічною оптимізацією освітнього процесу. На перший план виходить емоційний інтелект педагога, який забезпечує не просто передачу знань, а створення середовища довіри, співпереживання і людського діалогу. Саме тому емоційна культура вчителя постає не як додаткова якість, а як ядро його професійної компетентності, що об'єднує когнітивне та афективне, раціональне та ціннісне. Емоційна культура вчителя виступає визначальним чинником ефективності педагогічної взаємодії, адже саме вона забезпечує гармонійне поєднання когнітивних і афективних компонентів професійної діяльності. Емоційний інтелект як складова емоційної культури проявляється у здатності педагога розуміти власні почуття, адекватно сприймати емоційні стани інших, регулювати поведінку відповідно до ситуації міжособистісного контакту.

Відтак, рівень сформованості емоційного інтелекту безпосередньо впливає на якість емпатійного спілкування та педагогічного клімату.

У цьому контексті закономірним видається спостереження авторів Т. Білан та О. Петрів щодо напруження між особистісним і технологічним аспектами педагогічної діяльності: «Таким чином, виявляємо колізію: емпатійність вчителя, яка ніколи не знижує самоцінність власної особистості та іншого, проти методико-педагогічної технології» [11, с. 126]. Ця колізія виразно артикулює проблему збереження гуманістичного виміру освіти в умовах зростаючої стандартизації навчального процесу. Адже емпатійність, що ґрунтується на емоційному інтелекті, не може бути редукована до набору методичних прийомів – вона є духовно-ціннісним досвідом взаємності, який формує цілісність педагогічного впливу.

Отже, розвиток емоційного інтелекту педагога постає не лише як психологічна компетентність, а як етико-гуманістичний принцип педагогічної взаємодії, що дозволяє поєднати професійну рефлексію, емоційне розуміння і безумовну повагу до особистості учня. «Я–Ти», а не як «суб'єкт–об'єкт». Тому розвиток емоційного інтелекту у педагогічній практиці означає переосмислення самої природи педагогічної взаємодії: від технології передачі знання – до взаємного зростання у спільному досвіді розуміння.

Як слушно зазначає Т. Білан: «Спорідненість учителя зі своєю професією, відповідність її вимог, задач, цілей і соціальних ролей природним здатностям особистості вчителя є умовою уникнення емоційного вигорання в професії» [10, с. 252]. Ця думка вводить у педагогічний дискурс один із найглибших аспектів емоційного інтелекту – його «екзистенційну автентичність». Йдеться не лише про регуляцію емоцій чи розуміння почуттів інших, а про глибинну узгодженість між внутрішнім покликанням людини і тими формами дії, які вона щоденно здійснює у професійній практиці. Іншими словами, емоційний інтелект вчителя стає повноцінним лише тоді, коли він вкорінений у досвіді «буття-в-спорідненні» зі своєю професією.

Тут ми фактично маємо справу з продовженням гуманістичної традиції, у якій педагог розглядається не як функціональна одиниця освітньої системи, а як цілісна особистість, що реалізує своє покликання. Саме в цьому контексті спорідненість (або внутрішня єдність із професією) постає як протиположна емоційному вигоранню – стану, який є наслідком розриву між автентичним «Я» та професійною роллю. Якщо емоційна культура вчителя виражає гармонію між розумом і почуттям, то спорідненість із професією – це гармонія між внутрішньою сутністю та зовнішньою дією.

Феноменологічно кажучи, така спорідненість відповідає «інтенціональній цілісності досвіду»: коли спрямованість свідомості збігається з її смисловим горизонтом. Учитель не просто «виконує обов'язки», а живе у світі, в якому його дії мають «екзистенційний сенс» – вони підтверджують його власне буття як людини, що навчає, супроводжує, співпереживає. Це і є виявом емоційного інтелекту у його найглибшому вимірі: він стає способом зберігати себе в дії, не втрачаючи відкритості до інших.

Проблема емоційного вигорання, за логікою цієї думки, виникає саме тоді, коли відбувається відчуження між внутрішнім Я і педагогічною практикою. Учитель, який змушений діяти за суворими методичними регламентами, часто втрачає можливість бути присутнім у власному досвіді – його емоції перетворюються на реакції, а не на живе співпереживання. Відтак виникає внутрішній конфлікт: між вимогою системи та покликом душі, між технологією та емпатією. Саме про це напруження йшла мова у Білан і Петрів: колізія «емпатійність проти технології» розкриває глибшу дилему сучасної освіти. Звідси випливає, що спорідненість з професією є не лише умовою психологічного комфорту, а фундаментом етичної та духовної стійкості педагога. Вона дозволяє зберегти «тепло присутності» навіть у рутинних ситуаціях навчання, бо педагог діє не з примусу, а з внутрішнього натхнення. Його емоційна культура не є нав'язаним набором норм, а живим виявом внутрішнього ладу, у якому знання, емоція й етика співіснують органічно. У такому розумінні спорідненість з професією набуває «онтологічного статусу»

– це спосіб бути собою у світі професійних взаємин. Вона передбачає, що діяльність учителя є продовженням його буття, а не відчуженою функцією. Тому розвиток емоційного інтелекту тут означає не лише тренування навичок, а процес самоусвідомлення, що допомагає вчителю утримувати внутрішню цілісність навіть у кризових обставинах. Якщо ж учитель втрачає цю цілісність, він опиняється у ситуації, яку К. Ясперс означував як «граничну»: коли зовнішня діяльність більше не відповідає внутрішній істині буття. У цій точці педагогічна діяльність стає формальною, а емоційна взаємодія – порожньою. Саме тоді з'являється потреба у відновленні спорідненості, у поверненні до витoku покликання, до того внутрішнього «Я», яке колись обрало шлях навчання інших.

На думку Л. М. Ракітянської, «ефективність професійної діяльності вчителя... залежить не тільки і не стільки від знань і навичок, скільки від здібностей використовувати дану в педагогічній ситуації інформацію у різний спосіб і в швидкому темпі» [141, с. 164]. Ця думка, здається, дуже точно ловить суть того, що сьогодні називають педагогічною майстерністю. Ми вже давно відійшли від образу вчителя як енциклопедії у людській подобі. Сучасний учитель – це радше диригент живого процесу, який чує, бачить і відчуває все, що відбувається у класі, і вміє на це відгукуватися. Тут знання і навички – не головна сцена, а лише інструменти. Справжня педагогічна сила – у здатності бачити ситуацію цілісно, реагувати швидко, але не хаотично, відчувати настрій, змінювати підхід, коли щось не працює. Адже педагогічна ситуація – це не застигла декорація, а жива тканина, у якій переплітаються думки, емоції, соціальні зв'язки, культурні підтексти. Вона може бути спокійною і передбачуваною – коли урок іде за планом. А може раптово вибухнути: учень сперечається, хтось сміється не до місця, або техніка підводить. І саме тут стає видно справжню майстерність – коли вчитель не губиться, а встигає «прочитати» ситуацію, відчувати, що стоїть за поведінкою дітей, і перетворити навіть конфлікт на навчальний момент.

Така чутливість не з'являється з повітря. Вона народжується з досвіду, але також із внутрішньої відкритості, емоційної уважності, здатності бути присутнім у моменті. Учитель, який справді бачить, не просто реагує – він інтерпретує. Він розуміє, що інформація – це не лише програма чи матеріал уроку. Це ще й знання про своїх учнів, про їхні стани, про себе самого. Використати її «у різний спосіб» означає вміти змінювати форму: пояснити складне через знайоме, адаптувати завдання під рівень класу, імпровізувати, якщо діти втратили інтерес. Це не про «методику», це про живу думку і про здатність тримати ситуацію у русі.

Слова Л. Ракітянської «у швидкому темпі» – не про поспіх. Мова йде про внутрішню зібраність і готовність діяти тут і зараз. У класі час справді стискається – секунди можуть визначити, чи збережеться увага, чи зірветься урок. Учитель повинен бути одночасно режисером і актором, спостерігачем і учасником, здатним миттєво змінити інтонацію, темп, хід заняття, не втрачаючи сенсу. І це можливо лише тоді, коли є емоційна рівновага – та внутрішня ясність, що дозволяє не «загорятися» у стресі, а залишатися відкритим і гнучким.

Тому знання і навички – лише початок. Без емоційного інтелекту вони перетворюються на сухі алгоритми. А школа – це ж не лабораторія, це простір живих людей. Тут важливо не лише знати, а й відчувати, не лише вчити, а й бути поруч. Учитель із високим емоційним інтелектом розпізнає емоційний клімат класу, може помітити втомленість, страх, байдужість і знайти до них ключ – словом, паузою, поглядом. Отже, ефективність учителя – це не механічна сума вмінь. Це гармонія знання, гнучкості, емпатії й швидкої інтуїції. Це мистецтво бути в ситуації, а не над нею; реагувати не за шаблоном, а зсередини процесу. Педагогіка, по суті, – не наука про форми, а про сенси. І, мабуть, саме тому вона вимагає не лише розуму, а й серця.

Ідея гнучкої, емоційно насиченої взаємодії між учителем і учнем знаходить глибоке художнє втілення у творі Антуана де Сент-Екзюпері «Маленький принц». Епізод зустрічі Маленького принца з Лисом можна

розглядати як метафору справжнього педагогічного процесу, у якому пізнання народжується не через пряме повчання, а через довіру, уважність і поступове відкриття іншого. Лис не навчає героя прямо, не дає йому готових знань – він створює простір очікування, де головне відбувається всередині. Саме тут розкривається суть педагогічної майстерності як мистецтва «бути поруч», а не «керувати». Коли Лис говорить Маленькому принцу: «Ти завжди відповідаєш за тих, кого приручив» [152, с. 73], він формулює не лише моральний принцип, а педагогічний імператив: учитель несе відповідальність за тих, із ким вступив у стосунків пізнання. Цей зв'язок ґрунтується на емоційній взаємності, уважності й здатності бачити в іншому не об'єкт навчання, а співтворця досвіду. Як і Лис, учитель у сучасному освітньому просторі виступає посередником зустрічі – між знанням і особистим сенсом, між структурою й свободою. Його майстерність полягає не в тому, щоб нав'язати істину, а в тому, щоб створити умови для її самостійного відкриття.

У класі, де панує напруга, інколи достатньо змінити інтонацію, щоб відкрити учнів до навчання. Як у повісті «Маленький принц» Антуана де Сент-Екзюпері, де герой вчить дорослих бачити «очима серця», так і вчителька математики, помітивши, що учні нервуються під час пояснення дробів, м'яко змінила тон голосу, зробила паузи, використала міміку та жести. Напруга знизилася, учні почали задавати питання, а урок пройшов ефективно. Це нагадує сцену з фільму «Міс Слоун», де головна героїня, використовуючи спокійний голос і точні рухи, змінює атмосферу переговорів. Інколи енергія педагога може стати каталізатором для учнів. Як у книзі «Гаррі Поттер і філософський камінь» Джоан Роулінг, де професор Макгонегел створює атмосферу захоплення, так і вчителька початкових класів, помітивши, що учні приходять втомлені та апатичні, використала енергійні рухи, усмішку та короткі ігрові вправи на увагу. Через 5 хвилин клас ожив, а учні включилися в роботу. Це нагадує сцену з фільму «Містер Хенкок» (реж. Пітер Берг), де головний герой, використовуючи свою енергію, змінює настрій оточуючих. Але невербальні сигнали можуть також створювати відчуження. Як у романі

«1984» Джорджа Орвелла, де кожен рух піддається контролю, так і учитель історії, намагаючись «залагодити» суперечку між двома учнями, стояв, склавши руки і не дивлячись на них. Учні відчули дистанцію, конфлікт затягнувся. Лише коли педагог сів поруч, відкрив позу та ввів м'яку інтонацію, діти швидко прийшли до домовленості. Це нагадує сцену з фільму «Сім'я Адамсів» (реж. Б. Зоненфельд), де відчуження між членами родини поступово змінюється на тепло завдяки невербальним жестам. Погляд педагога може бути тим мостом, що з'єднує учня з навчанням. Як у книзі «Великий Гетсбі» Френсіса Скотта Фіцджеральда, де погляд на зелене світло символізує надію, так і учитель англійської, помітивши, що група тихо стомлена, змінив темп уроку, включив інтерактивні вправи і скоротив теорію. Після цього концентрація підвищилася, а продуктивність уроку виросла. Це нагадує сцену з фільму «Сяйво» (реж. С. Кубрик), де погляд головного героя змінює атмосферу навколо.

Довіра між учителем і учнем формується через тілесну присутність. Як у книзі «Тіні забутих предків» Михайла Коцюбинського, де героїня через свої жести передає глибокі почуття, так і вчителька літератури, проводячи обговорення твору з учнем, який соромився висловлювати думки, сіла поруч, підтримувала зоровий контакт і кивала, коли учень говорив. Поступово учень відкрився, висловив власну інтерпретацію, і клас підхопив обговорення. Це нагадує сцену з фільму «Виховання почуттів» (реж. Лоне Шерфіг), де невербальні сигнали між героями передають більше, ніж слова. Проте інколи педагоги намагаються контролювати дисципліну через сувору дистанцію. Як у романі «Майстер і Маргарита» Михайла Булгакова, де суворість персонажів створює відчуження, так і учитель фізики, спробувавши контролювати дисципліну через сувору дистанцію й голосний тон, спричинив відчуження учнів. Вони перестали задавати питання і включатися в роботу. Це нагадує сцену з фільму «Залізна леді» (реж. Філіда Ллойд), де суворість героїні викликає відчуження серед оточуючих. Власний досвід педагога може стати тим емоційним зв'язком з учнями. Як у книзі «Маленька принцеса» Френсіс

Годжсон Бернетт, де героїня через свої спогади передає глибокі почуття, так і учитель історії, використовуючи особисту історію з дитинства, показуючи фотографії та жести, які передавали емоції того часу, залучив учнів до обговорення. Вони активно включилися, порівнюючи з власними переживаннями. Це нагадує сцену з фільму «Список Шиндлера» (реж. С. Спілберг), де особисті історії героїв передають глибокі емоції. І наостанок, майстерність педагога проявляється в здатності миттєво реагувати на динаміку класу. Як у книзі «Шлях до серця» Джеймса Хіллмана, де героїня через свої дії змінює атмосферу навколо, так і вчителька музики, помітивши, що група швидко розсіяна, миттєво змінила вправу, жестами залучила увагу, змінила темп і використала фізичну активність для залучення всіх учнів. Клас включився в роботу без формальних перерв. Це нагадує сцену з фільму «Секрети Лос-Анджелеса» (реж. Кертис Генсон), де швидка реакція героїв змінює хід подій.

Усі ці приклади демонструють, що навчання – це не лише передача знань, а й живе, тілесно-емоційне спілкування. Тілесна присутність, інтонація, погляд, рухи та власна історія педагога створюють атмосферу, в якій учні відкриваються, включаються в процес і починають бачити себе учасниками навчання. Тут переплітаються мотиви з літератури та кіно, де тонкі невербальні сигнали змінюють взаємодію героїв, і клас стає не просто простором для передачі знань, а живою, динамічною спільнотою, що реагує на кожен жест і кожне слово педагога.

Розглянутий розділ демонструє, що сучасне розуміння емоційного інтелекту в педагогічній практиці виходить далеко за межі традиційних психологічних чи когнітивних моделей і набуває глибокого екзистенційного та феноменологічного виміру. Центральним у цьому підході стає поняття схеми тіла – несвідомої системи сенсомоторних здібностей, яка організовує сприйняття, рух і взаємодію зі світом ще до усвідомленого наміру. Схема тіла не тотожна образу тіла (body image), що формується культурними та соціальними впливами, а являє собою глибинну, передумовну основу нашого

існування у світі, здатну координувати рухи, реагувати на сигнали середовища та забезпечувати первинну інтеграцію досвіду. У педагогічному контексті ця передумова означає, що навчання не починається з абстрактних понять чи інструкцій, а з тілесно-емоційної присутності учня та вчителя у конкретному моменті. Тілесна присутність стає першою, найфундаментальнішою формою комунікації, що створює «тканину діалогу», на якій будуються подальші когнітивні та моральні взаємодії.

Феноменологічна перспектива підкреслює, що усвідомлення – це завжди взаємодія з іншим, яка проходить через тіло. Це означає, що педагогічний вплив не обмежується передачею знань чи інструкцій: він проявляється у тілесно-емоційному полі, де інтонація голосу, темп рухів, позиція у просторі та мікроруки уваги формують непомітну, але ефективну комунікацію. Учень сприймає цього «впливу іншого» на несвідомому рівні, що відкриває нову площину емоційного інтелекту як здатності вчителя «відчувати» клас і відгукуватися на його динаміку не лише словом, а всією своєю тілесною присутністю. Ідея втіленого розуму Варели, Томпсона і Роша радикально переосмислює класичну когнітивну модель: пізнання не відбувається у відокремленій свідомості, а є результатом сенсомоторної взаємодії з навколишнім світом. «Embodying» означає, що наше знання формується через тілесний досвід – рухи, дотики, спостереження, взаємодію зі світом, і ці сенсомоторні здібності завжди інтегровані у ширший біологічний, психологічний та культурний контекст. Важливо, що сприйняття і дія нероздільні: ми бачимо, тому що діємо; пізнаємо, тому що взаємодіємо. У педагогіці це означає, що ефективне навчання неможливе без тілесно-емоційної присутності вчителя, здатності створювати умови для активної участі учнів і формування спільного сенсового поля. Така перспектива дозволяє підкреслити, що розвиток емоційного інтелекту педагога не обмежується набором навичок чи методик. Він формується через інтеграцію пам'яті, досвіду та тілесної чутливості, які вчитель використовує у реальному часі для адаптивної взаємодії. Спогади про власні переживання стають

ресурсом для емпатії: вони допомагають зрозуміти стан учнів, передбачати їхні реакції та коригувати педагогічну поведінку відповідно до ситуації. Пам'ять у цьому контексті – не пасивне зберігання фактів, а живий, багатовимірний ландшафт досвіду, що інтегрує тілесні відчуття, емоції та когнітивні структури.

Феноменологічна педагогіка підкреслює значення тілесної раціональності – здатності діяти осмислено, використовуючи тілесні ресурси, інтегруючи їх у конкретний контекст і формуючи смислове поле навчання. Це принцип, що поєднує когнітивне, емоційне та етичне у єдиному потоці педагогічної діяльності. Тілесна раціональність дозволяє педагогу миттєво відчувати настрій класу, змінювати інтонацію, темп мовлення чи просторову позицію, створюючи атмосферу, в якій учні здатні активно долучатися до процесу пізнання. Емоційний інтелект у цьому розумінні постає як безпосереднє втілення розуміння через тіло, що інтегрується у соціальну та освітню ситуацію. Значення екзистенційної автентичності педагога. Спорідненість учителя зі своєю професією та внутрішня гармонія між покликанням і практичною діяльністю стають передумовою стійкого розвитку емоційного інтелекту. Вчитель, що втрачає контакт із власним «Я», ризикує опинитися у стані емоційного вигорання, де педагогічна діяльність стає механічною, а взаємодія з учнями – формальною. Утворюється конфлікт між технологічними вимогами та внутрішньою потребою бути присутнім у власному досвіді, що підкреслює важливість внутрішньої єдності педагога як ключового ресурсу ефективності та етичної стійкості.

Особливо важливо, що педагогічна майстерність розглядається не як сукупність знань і навичок, а як здатність швидко та гнучко реагувати на конкретну ситуацію. Л. М. Ракітянська зазначає, що ефективність учителя визначається не стільки знаннями, скільки умінням використовувати їх у реальному часі, адаптуючи дії до потреб учнів [141, с. 164]. Ця здатність – своєрідна комбінація інтуїції, емпатії та практичного досвіду, що дозволяє перетворювати навіть несподівані ситуації на навчальні можливості. Вчитель у

класі виступає диригентом живого процесу, який здатен «читати» атмосферу, відчувати емоційний клімат і моделювати реакції учнів, створюючи динамічне поле взаємодії. Важливим аспектом є інтеграція когнітивного, емоційного та морального виміру. Емоційний інтелект стає ядром педагогічної компетентності, що об'єднує здатність розуміти власні почуття, відчувати емоції інших та регулювати поведінку відповідно до міжособистісного контексту. Т. Білан і О. Петрів підкреслюють напруження між емпатійністю та технологічною регламентацією, вказуючи на колізію сучасної освіти: навчання має залишатися гуманістичним, навіть коли стандартизація та методичні вимоги стають домінуючими. «Таким чином, виявляємо колізію: емпатійність вчителя, яка ніколи не знижує самоцінність власної особистості та іншого, проти методико-педагогічної технології» [11, с. 126]. Саме тут виявляється, що емпатія і тілесна чутливість не можуть бути редуковані до набору методів, а формують живий досвід взаємності, який є основою педагогічного впливу

Висновки до четвертого розділу.

1. Освіта у феноменологічній герменевтиці постає не як механізм чи інституційна структура, а як простір зустрічі людини з іншою людиною, зі світом і з власним «я». Це означає, що її сутність не може бути редукована до програм, стандартів чи методичних інструкцій. Вона завжди має антропологічний вимір, у якому головним стає формування самості, відкриття власної ідентичності у діалозі та відповідальності. Феноменологічний підхід дозволяє побачити, що справжня освіта є процесом самозустрічі. Людина не просто засвоює знання, а входить у відношення зі світом, у якому відкриває себе. Це продовження класичної проблематики самопізнання, актуалізованої у спадщині Григорія Сковороди. Його заклик «пізнай себе» у сучасному контексті набуває нового звучання: освіта стає шляхом до самості, до усвідомлення власного «я» у зустрічі з іншими.

2. Разом із тим, антропологічний вимір далеко не завжди враховується у реальному функціонуванні освітніх інституцій. Сучасна освіта часто зводиться до інструментальних завдань – підготовки до професійних ролей, соціальної

адаптації, виконання стандартів. Це свідчить про кризовий стан, адже втрачається головне – формування людини як особистості. У цьому сенсі феноменологічна герменевтика наголошує: освіта має бути не лише передачею знань, а простором становлення людської суб'єктності, розвитком людини як носія культури, як того, хто здатний до відповідальності й свободи. Освіта набуває онтологічного виміру: бути людяним означає бути відкритим до іншого, дарувати себе у діалозі. Це не самоствердження, а самовіддача. Таким чином, освіта постає як простір, де формується не лише знання, а й спосіб буття людини. Вона стає школою людяності, де головним є не техніка навчання, а здатність бачити іншого і відповідати перед ним.

3. Феноменологія і герменевтика – від Гусерля до Гадамера – пропонують не методику, а спосіб бачити. Вони вчать відкривати смисли, ставити запитання, входити у діалог. Освіта у цьому контексті є не технікою, а мистецтвом зустрічі у спілкуванні. Саме тому реформи освіти не можуть обмежуватися організаційними змінами. Вони мають стосуватися створення нового життєвого простору, у якому людина відчуває себе суб'єктом, а не об'єктом. Особливу увагу заслуговує поняття *Bildung*, яке у Гадамера означає специфічно людський спосіб формування. Освіта тут розуміється як процес культурного становлення, як розбудова природних даних і можливостей індивіда. Це поняття показує, що освіта є не лише інституційним процесом, а логічною складовою самого життя. Людина формується як форма життя, у якій освіта є невід'ємною частиною.

4. Гусерлева концепція *Lebenswelt* – життєсвіту – відкриває новий вимір освіти. Вона відбувається не у вакуумі, а у вже існуючому культурному і міжособистісному середовищі. Освіта є частиною життєсвіту, і саме тому вона має створювати адекватні форми спілкування і співбуття. У цьому контексті важливим є поняття освітньої спільності, яка протиставляється соціальній організованості. Освітня спільність ґрунтується на ціннісно-смысловій основі і стає джерелом розвитку особистості. Справжня освіта починається із зустрічі з Іншим. Це не питання програм чи методик, а питання етики. Побачити обличчя Іншого – означає взяти на себе відповідальність. Таким чином, освіта стає

простором моральності. Вона не лише формує знання, а й відкриває людину до іншого, робить її здатною до відповідальності і свободи.

5. Феноменологічно орієнтована філософія освіти спирається на діалогічну антропологію. Вона наголошує на партнерстві вчителя і учня, на досвіді спільного пошуку смислів. Освіта тут є не монологом, а діалогом, у якому формується самість і відкривається інший. Цей підхід показує, що освіта є не лише передачею знань, а процесом співбуття, у якому людина стає людиною. У такий спосіб освіта є фундаментальним простором зустрічі людини із собою, зі світом та з іншими людьми. Вона є шляхом до самості, до свободи і відповідальності. Освіта не може бути редукована до інституційних програм чи технічних методик, адже її сутність розкривається саме там, де вона стає шляхом до самості. Саме у цьому полягає її антропологічний вимір, який робить освіту не лише соціальним інститутом, а простором культури, діалогу і людяності.

Висновки

1. Педагогічна діяльність виступає складним багатовимірним явищем, яке виходить за межі формальної передачі знань і охоплює взаємодію когнітивного, емоційного, соціального та тілесно-екзистенційного вимірів. Дослідження

підтвердило, що людське буття в освітньому процесі має первинно конститууючий характер: кожен педагог, взаємодіючи з учнями, стикається з непередбачуваністю, складністю та унікальністю свідомості учнів, що руйнує механістичні та формальні моделі навчання. Цей аспект проблематичності відображає глибинну екзистенційну природу освітнього процесу, де учень і педагог спільно формують сенсовий простір навчання. Актуальність такого підходу підтверджується сучасними соціокультурними трансформаціями: у цифрову епоху освітній процес більше не обмежується трансляцією інформації, а стає середовищем, де формуються уміння осмислювати, співвідносити та інтегрувати знання з власним досвідом. Педагогічна практика у цьому сенсі виступає не лише транслятором знань, а активним конструктором сенсорного середовища, у якому учні розвивають критичне мислення, емоційну зрілість та здатність до автономного аналізу.

Дослідження виявило, що проблематика людського буття в освіті включає кілька взаємопов'язаних рівнів: по-перше, індивідуальний рівень – унікальність досвіду кожного учня та його взаємодія з педагогом; по-друге, груповий рівень – структура колективної взаємодії та формування динаміки групи; по-третє, культурний рівень – вплив історично-конституованого знання та соціокультурних практик на процес навчання. Педагог у цьому контексті виступає не просто учителем, а суб'єктом, який через власну автентичність та присутність організовує інтеграцію цих рівнів у єдине сенсове поле, де знання переживаються, а не просто запам'ятовуються.

Цей висновок підтверджує, що глибоке розуміння освітнього процесу можливе лише через антропологічний підхід, який враховує складність людської свідомості, унікальність взаємодії та роль педагога як активного учасника конституювання сенсорного простору. При цьому феноменологічна перспектива дозволяє зафіксувати досвід безпосереднього переживання учнів та педагога, а герменевтичний аналіз розкриває контекстуальні та історично-конституовані значення освітньої взаємодії. Таким чином, проблема конституювання людського буття в освітньому процесі підкреслює необхідність

комплексного підходу, який об'єднує когнітивні, емоційні, тілесні та культурні виміри, створюючи передумови для формування автентичної педагогічної присутності та організації сенсорного простору навчання.

2. Результати дослідження підтвердили, що тілесно-емоційна присутність педагога є фундаментальною складовою ефективного освітнього процесу. Педагог, який інтегрує власну тілесну компетентність та емоційний інтелект із когнітивними знаннями, створює умови для активного залучення учнів у процес навчання та формування сенсорного простору. Невербальні сигнали, емоційне «резонування», відчуття стану класу – все це дозволяє педагогу адаптувати свої дії відповідно до потреб учнів та структури взаємодії колективу. Тілесна раціональність педагога забезпечує здатність відчувати, оцінювати та модулювати атмосферу навчального середовища, створюючи безпечний простір для експериментування з знаннями та власними сенсами. Висновки демонструють, що тіло педагога виступає активним суб'єктом мислення, відчуття та дії, що забезпечує інтеграцію когнітивного, емоційного та соціального вимірів взаємодії. Емоційна присутність педагога проявляється у здатності відчувати стан учнів («сили іншого») та відповідно коригувати навчальний процес. Виявлено, що педагогічний вплив не обмежується формальними методами чи технологіями – він реалізується через організацію живого сенсорного середовища, у якому знання формуються через взаємодію, співпереживання та спільне творення сенсів. Цей висновок підтверджує, що тілесно-емоційна присутність є ключовим чинником педагогічної автентичності та ефективності навчання.

Таким чином, тілесно-емоційна присутність виступає основою для створення інтегрованого сенсорного простору, де учні не лише засвоюють знання, а й розвивають здатність до саморефлексії, критичного мислення та соціальної взаємодії. Педагог у цьому контексті стає не транслятором знань, а активним суб'єктом конституювання навчального середовища.

3. Аналіз типових освітніх практик засвідчив, що навчальна діяльність неможлива без інтеграції когнітивного, емоційного та культурного вимірів.

Інтерактивні методи, творчі проєкти, дискусії та індивідуальні консультації дозволяють учням не лише засвоювати знання, а й активно формувати власні сенси, співвідносити їх із особистим досвідом та соціальними нормами. Особливу роль відіграють культурні практики, такі як мистецтво та кіно, які інтегруються в освітнє середовище і дозволяють учням переживати знання на рівні тілесного та емоційного досвіду. Виявлено, що такі практики сприяють розвитку співпереживання, рефлексії та етичного аналізу. Інтерактивні підходи створюють динаміку, у якій педагог і учні спільно конструюють сенсовий простір, формуючи цілісне розуміння знань, що інтегруються у особистий та соціальний досвід учнів. Важливо зазначити, що інтеграція когнітивного, емоційного та культурного аспектів забезпечує не лише засвоєння знань, а й розвиток здатності до критичного мислення, соціальної взаємодії та автономного осмислення світу. Освітній процес у цьому розумінні набуває рис екзистенційної практики, де знання переживаються та творяться спільно з педагогом у живому сенсовому середовищі.

4. Аналітика феномену освіти підтвердила, що ефективне навчання неможливе без інтеграції когнітивного, емоційного та соціального вимірів. Педагогічні практики, які враховують тілесно-емоційну присутність, сприяють розвитку критичного мислення та саморефлексії учнів, а також формують навички соціальної взаємодії та відповідальності. Групова динаміка, кооперативні завдання та інтерактивні методи навчання формують у класі довіру, емпатію та спільну відповідальність. Це дозволяє учням вчитися конструктивній взаємодії, критично оцінювати інформацію та розвивати автономність. Педагогічна діяльність у цьому контексті виходить за межі трансляції знань і стає процесом формування особистості через інтегровану взаємодію когнітивного, емоційного та соціального.

Розкрито, що розвиток критичного мислення та соціальної компетентності можливий лише за умови автентичної присутності педагога та інтеграції різних вимірів навчальної взаємодії. Сенсовий простір, створений педагогом, стає

умовою для активного включення учнів у процес освоєння знань та розвитку власної особистості.

5. Педагогічна діяльність безпосередньо впливає на формування особистісної ідентичності учня та розвиток його автономності. Сенсовий простір, створений педагогом, дозволяє учням активно конструювати знання, усвідомлювати власну відповідальність і опановувати навички саморегуляції. Участь педагога у формуванні сенсового простору стимулює розвиток критичного мислення, саморефлексії та етичної відповідальності. Учні, перебуваючи у безпечному, підтримувальному та інтегрованому навчальному середовищі, формують цілісну особистість, здатну до автономного навчання та самостійного прийняття рішень.

Показано, що педагог у цьому процесі виступає не просто носієм знань, а суб'єктом, який через автентичність та тілесно-емоційну присутність створює умови для розвитку особистісної автономії, критичного мислення та соціальної відповідальності учнів. Сенсовий простір навчання стає інтегрованим полем, де знання переживаються, осмислюються та формують фундамент для самореалізації учнів.

6. Дисертаційне дослідження засвідчило ефективність інтеграції феноменологічного та герменевтичного підходів для комплексного аналізу педагогічної діяльності. Феноменологія дозволяє зафіксувати безпосередній досвід учнів та педагогів, відчуті структури інтерсуб'єктивного сенсового простору, а герменевтика забезпечує осмислення контексту та історично-конституованих значень освітнього процесу. Поєднання цих методологій дає змогу об'єктивно аналізувати взаємозв'язок когнітивного, емоційного, тілесного та соціокультурного вимірів у навчальній взаємодії. Інтеграція класичних філософських традицій із сучасними педагогічними методиками створює науково обґрунтовану модель аналізу багатовимірного феномену педагогічної діяльності, що забезпечує практичну цінність для оптимізації навчального процесу та розвитку професійної компетентності педагогів.

7. Важливо зазначити, що поєднання класичних освітніх підходів із сучасними технологіями та інтерактивними методиками сприяє формуванню у учнів критичного, гнучкого та адаптивного мислення. Використання цифрових платформ, інтерактивних засобів навчання та культурних практик дозволяє забезпечити глибоке засвоєння знань, розвиток емоційної компетентності та творчого потенціалу учнів. Інновації в педагогічній діяльності мають сенс лише за умови інтеграції з автентичністю педагога, тілесно-емоційною присутністю та комплексним підходом до формування сенсового простору. Такий підхід забезпечує гармонійний розвиток когнітивних, емоційних і соціальних компетентностей учнів і створює освітнє середовище, орієнтоване на всебічне формування особистості.

8. Фінальний висновок дисертації полягає у тому, що сучасна педагогічна діяльність постає як синтез когнітивних, емоційних, тілесних та соціокультурних компонентів. Педагогічна автентичність і тілесно-емоційна присутність визначають ефективність навчальної взаємодії, створюючи сенсовий простір, у якому учні переживають знання, розвивають критичне мислення та соціальні компетентності. Освітній процес у такому розумінні набуває ознак екзистенційної практики, де знання формуються через спільне творення сенсів, взаємодію та інтерсуб'єктивний досвід. Педагог стає активним суб'єктом освітнього процесу, який через автентичність та тілесно-емоційну присутність створює умови для формування цілісної особистості учня, здатної до творчої самореалізації, соціальної відповідальності та автономного мислення.

Таким чином, висновки дисертації демонструють, що педагогічна діяльність у сучасному освітньому середовищі є багатовимірною екзистенційною практикою, де інтеграція когнітивних, емоційних, тілесних та соціокультурних компонентів забезпечує формування сенсового простору, розвиток критичного мислення, саморефлексії та соціальних компетентностей учнів, а педагог виступає не лише носієм знань, а активним суб'єктом освітнього процесу, що організує інтегрований та автентичний сенсовий досвід.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адо П. Що таке антична філософія? Київ: Новий Акрополь, 2014. 428 с.

2. Андрущенко І., Богачов А., Кебуладзе В., Лой А., Панич О. Як перекласти Гайдегера українською? Зміст contra форма. *Філософська думка*. 2021. №4. С. 163–176.
3. Анучіна В. Проблематизація і модифікація феноменологічного поняття досвіду у фундаментальній онтології М. Гайдегера. *Філософська думка*. 2021. № 3. С. 138–148.
4. Арістотель. Метафізика. Пер. О. Панич. Київ: Темпора, 2022. 848 с.
5. Архипова Л. Апологія мудрості літератури. *Філософська думка*. 2011. № 1. С. 37–48.
6. Архипова Л. Д. Герменевтика у пошуках істини й методу: Ганс-Георг Гадамер – Еміліо Бетті – Ерік Дональд Гірш. *Наукові записки НаУКМА*. 2011. № 115. *Філософія та релігієзнавство*. С. 45–48.
7. Бакреу А. С., Шпачинський І. Л. Особливості герменевтики як філософської концепції ХХ ст. *Молодий вчений*. 2019. № 12 (76). С. 247–250.
8. Баумейстер А. Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології. *Sententiae*. 2012. № 27(2). С. 46–59.
9. Бергсон А. Вступ до метафізики / пер. з фр. Є. Яноровського. Коломия: Галицька накладня Якова Оренштайна, 1910. 11 с.
10. Білан Т. Емоційне вигорання педагога: екзистенційний вимір. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2022. Вип. 47, т. 1. С. 252–254.
11. Білан Т., Петрів О. Емоційна культура як складова педагогічної взаємодії. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2022. Вип. 49, т. 1. С. 124–126.
12. Білан Т., Петрів О. Філософські тенденції сучасного українського мистецтва. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2024. № 48. С. 26–38.
13. Бистрицький Є. Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду. *Філософська думка*. 2012. № 5. С. 113–132.
14. Богачов А. Гайдегер і феноменологія. Westerlund, F. (2020). Heidegger and the Problem of Phenomena. London: Bloomsbury. *Sententiae*. 2021. № 40(1). С. 116–119.

15. Богачов А. Герменевтичний підхід у філософії. *Філософська думка*. 2013. № 5. С. 41–50.
16. Богачов А. Досвід і сенс. К.: Дух і Літера, 2011. 333 с.
17. Богачов А. Л. Герменевтичний досвід як предмет філософії. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю за спеціальністю 09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія. Київ: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2012. 353 с.
18. Богачов А. Мова та істина: метафізика vs герменевтика. *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2011. № 103. С. 13–18.
19. Богачов А. Початок новочасної герменевтики. *Докса*. 2015. № 2. С. 134–145.
20. Богачов А. Раціоналістична герменевтика Нового часу. Біля джерел семіотики та критики. *Sententiae*. 2011. № 2. С. 27–41.
21. Богачов А. Філософська герменевтика. Навчальний посібник. Київ: Курс, 2006. 405 с.
22. Богачов А., Ваховська Н., Кебуладзе В. Феноменологічне мислення в українських термінах. *Філософська думка*. 2019. № 4. С. 114–118. URL: <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0001071716>
23. Богачов А., Вахтель А., Верлока В., Іващенко І., Кебуладзе В., Комар О., Леонов А., Панич О., Сепетий Д., Фостяк Т. Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. *Філософська думка*. 2015. № 5. С. 68–97. URL: <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0000506591>
24. Богачов А., Вахтель А., Кебуладзе В., Терлецький В. Гусерлеві феноменологічні осяяння в українському викладі. *Філософська думка*. 2020. №1. С. 135–138.
25. Бочкарьова Н. С. Гуманістичний характер цінностей у педагогічній системі К. Роджерса. *Психолого-педагогічні засади гуманізації освіти*. Луганськ, 2012. С. 45–52. URL: <https://nvd.luguniv.edu.ua/archiv/NN15/11bnsskr.pdf>

26. Брожек А. Прояснення темної глибини. Методологічний аналіз інгарденівської концепції музичного твору. *Філософія Романа Інгардена і сучасність. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. С. 166–187.*
27. Брюховецька О.В. По той бік інтерпретації. Моменти мовчання. *Культурологія в теоретичних розвідках. 2012. С. 4–12.*
28. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. К.: Альтерпрес, 2002. 176 с.
29. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. К.: ППС2002, 2004. 206 с.
30. Васянович Г. Феноменологічна філософія і її педагогічний контекст. *Гірська школа Українських Карпат. 2016. №14. С. 20–26.*
31. Возняк В., Заяц Т. Людяність як необхідна категорія нового педагогічного мислення. *Проблеми гуманітарних наук. Серія : Філософія. 2015. Вип. 35. С. 4–12.*
32. Возняк В. Нове педагогічне мислення: істотні характеристики. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія». 2019. № 41. С. 43–56.*
33. Возняк В.С. Педагогічний вербалізм як вияв «тиранії розсудку». Людинознавчі студії. Збірник наукових праць ДДПУ Філософія. 2005. №12. С. 86–95.
34. Возняк В. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: монографія. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. 346 с.
35. Габермас Ю. Дії, мовленеві інтеракції та життєвий світ. А.М. Єрмоленко *Комунікативна практична філософія. Підручник. К.: Лібра, 1999. С. 287–324.*
36. Гайдеггер М. Буття в околі речей. Т. Возняк. *Тексти та переклади. Харків: Фоліо, 1998. URL: <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm>*
37. Гайдеггер М. Дорогою до мови. Львів: Літопис, 2007. 232 с.
38. Гайдеггер М. Мова в поезії. М. Гайдеггер. *Дорогою до мови. Львів: Літопис, 2007. С. 41–79.*
39. Гайдеггер М. Слово. М. Гайдеггер. *Дорогою до мови. Львів: Літопис, 2007. С. 185–203*

40. Гайдеггер М. Гельдерлін та сутність поезії. *Т. Возняк. Тексти та переклади*. Харків: Фоліо, 1998. URL: <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid3.htm>
41. Гайдеггер М. Що таке метафізика. *Читанка з філософії. Зарубіжна філософія XX століття*. Київ: Довіра, 1993. С. 83–100.
42. Галушак М. С. Феномен пам'яті та особистісна ідентичність. *Культурологічний альманах*. 2024. Вип. 1 (9). С. 177–180.
43. Гомілко О. Деоб'єктивація тіла та світу у феноменології М. Мерло-Понті. *Феноменологія: реценція у Східній Європі*. К.: Тандем, 2001. С. 81–88.
44. Ганущак Р. Життєвий світ особистості: онтологічний статус та методологічні підходи до дослідження. *Вісник Львівського університету. Серія психологічні науки*. 2021. Випуск 11. С. 48–55.
45. Ганущак Р.І., Партико Т.Б. Життєвий світ як основа унікальності особистості. *Науковий журнал з соціології та психології «Габітус»*. 2020. №13. Т. 1. С. 110–116.
46. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки; [переклад з німецької і післямова перекладача Вахтанга Кебуладзе]. Харків: Фоліо, 2018. 372 с.
47. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології [переклад з німецької, передмова перекладача і коментарі Андрія Вахтеля]. К.: Темпора, 2021. 304 с.
48. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. *Філософська думка*. 2002. № 3. С. 134–149.
49. Гуссерль Е. Криза європейського людства. *Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія*. Київ: Ваклер 1996. С. 62–94.
50. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики / пер. з нім. О. Мокровольський. Київ: Юніверс, 2000. Т. І. 464 с.
51. Гадамер Ганс-Георг. Істина і метод. Герменевтика II. Доповнення й покажчики. Том 2. Київ: Юніверс, 2000. 478 с
52. Гадамер Г.- Г. Мова і розуміння. *Істина і метод* . К.: Юніверс, 2000. Т.2. С.167–180.

53. Гадамер Г.-Г. Про вклад поезії у пошук істини. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 216–222.
54. Гумбрехт Ганс Ульрих, Іващенко Іван. Значення присутності. *Sententiae*. 2019. № 38(1). Р. 137–152.
55. Гумбрехт Ганс Ульрих. Продукування присутності. Що значення не може передати [пер. з англ. Іван Іващенко]. Харків: IST Publishing, 2020. 186 с.
56. Гурвіч А. Щодо інтенційності свідомості. *Філософська думка*. 2015. № 5. С. 14–29.
57. Давіденко (Анучіна) В. Дослідження феноменології на початку XX сторіччя: польський та український радянський контексти (до 100-річчя публікації циклу статей В. Юринця «Едмунд Гусерль» (1922–1923)). *Філософська думка*. 2023. № 3. С. 130–149.
58. Данканіч Р.І. Філософська герменевтика: проблема тлумачення тексту. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2023. Вип. 44. С. 26–31.
59. Дарморіз О. Деякі ідеї Романа Інгардена в контексті семіотичних досліджень культури. *Філософія Романа Інгардена і сучасність*. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. С. 154–165.
60. Дахній А. Дві парадигми феноменологічної філософії: Мартін Гайдеггер і Роман Інгарден. *Філософія Романа Інгардена і сучасність: колективна монографія / за ред. Дмитра Шевчука*. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. С. 62–74.
61. Дахній А. Динаміка людського існування у мисленні М. Гайдеггера: екзистенційно-темпоральний та філософсько-технічний дискурси. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Львів, 2019. 453 с.
62. Дахній А. Мова і мовлення як предмет герменевтичної феноменології Мартіна Гайдеггера. *Філософська думка*. Український науково-теоретичний часопис. Київ, 2015. № 6. С. 70–88.

63. Дахній А. Проект герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера в контексті еволюції його мислення. *Sententiae: Наукові праці Спільноти дослідників модерної філософії*. Вінниця: ВНТУ, 2012. №1 (XXVI). С. 69–81.
64. Дільтей В. Виникнення герменевтики. *Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія*. Київ: Ваклер 1996. С. 33–51.
65. Дільтей В. Додатки до рукописів. *Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія*. Київ: Ваклер 1996. С. 51–60.
66. Дольська О.О. Етика крізь призму тілесної раціональності (до методологічного інструментарію феноменології). *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого*. 2023. № 2 (57). С. 6–10.
67. Дольська О.О. Усвідомлення як механізм пізнання у феноменологічному дискурсі. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого*. 2024. № 3 (62). С. 42–53. DOI: <https://doi.org/10.21564/2663-5704.62.310646>
68. Дольська О.О. Феноменологія про основи моралі, або про «незламність» метафізики. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2022. №37. С. 44–51.
69. Дольська О.О., Дишкант Т.М., Годзь Н.Б. Гносеологічний вимір освітньої стратегії для майбутнього. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. № 47. С. 32–39.
70. Дольська О. Парадигмальні зміни у сучасній філософії освіти. *Філософія освіти*. 2018. № 2 (23). С. 146–162.
71. Дубініна В.О. Генеза і розвиток герменевтичної проблематики в німецькій філософії XIX–XX ст. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії (033 – філософія). Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2020. 510 с.
72. Дубініна В. Герменевтика Х.-Г. Гадамера як філософія мови. *International Academy Journal Web of Scholar*. 2020. № 5 (47). С. 60–64.
73. Дубініна В.О. Історичні трансформації герменевтики М. Гайдегера. *Філософські концепції: історія та сучасність*. 2019. Вип. 21. С. 31–41.

74. Дубініна В. Обрії герменевтичного дискурсу: до методологічних засад філософської герменевтики. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2019. № 22(5). С. 57–65.
75. Дубініна В. Структура герменевтичного досвіду. *Грані*. 2020. № 23(2). С. 57–63.
76. Зубрицька М. Літературна герменевтика. *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / Під ред. М. Зубрицької. 2–е вид., доповнене. Львів: Літопис, 2001. С. 180–181.
77. Єремєєва В.М. Підготовка вчителя до здійснення індивідуального підходу. *Національна освіта у контексті творчості А. Макаренка*. Житомир: ЖДЦНТІЕІ, 2003. С. 119–122. URL: <https://ir.znau.edu.ua/handle/123456789/XXXX>
78. Єрмоленко А., Кебуладзе В. Проблеми перекладу понять, похідних від слова Welt, в етиці, практичній філософії та соціології. *Філософська думка*. 2016. №3. С. 117–118.
79. Інгарден Р. Художні цінності та естетичні цінності. *Філософська думка*. 2005. № 6. С. 65–87.
80. Інгарден Р. Літературно–художній твір. Пер. з нім. Лариси Цибенко. Львів: Літопис, 2024. 484 с.
81. Інгарден Р. Про пізнавання літературного твору. *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / Під ред. М. Зубрицької. 2–е вид., доповнене. Львів: Літопис, 2001. С. 139–163.
82. Калугер А. За межами академічної респектабельності: «Продуктування присутності» Гумбрехта. URL: [HTTPS://SUPPORTYOURART.COM/COLUMNS/ZA-MEZHAMY-AKADEMICHNOYI-RESPEKTABELNOSTI-PRODUKUVANNYA-PRYSUTNOSTI-GUMBRENTA/](https://supportyourart.com/columns/za-mezhamy-akademichnoyi-respektabelnosti-produkuvannya-prysutnosti-gumbrenta/)
83. Камю А. Міф про Сізіфа. LE MYTHE DE SISYPHE. Есе ; пер. з фр. Олег Жупанський. «Портфель». 2015. 105 с.
84. Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму. Київ: Юніверс, 2004. 187 с.
85. Квіт С.М. Основи герменевтики. К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. 192 с.

86. Кебуладзе В. Lebenswelt Гусерля і Dasein Гайдеггера: проблеми перекладу. *Філософська думка*. 2015. № 5. С. 99–105.
87. Кебуладзе В. Ідеї І: трансцендентальний поворот у феноменологічній філософії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2022. Т. 9–10. С. 98–106.
88. Кебуладзе В.І. «Ідея людини» Макса Шелера і сучасний світ. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2024. Т. 13. С. 67–72.
89. Кебуладзе В.І. Концепція досвіду в трансцендентальній феноменології. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю за спеціальністю 09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія. Київ: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2012. 351 с.
90. Кебуладзе В. Критика емпіризму в творах Едмунда Гусерля: «Логічні дослідження», «Філософія як строга наука» і «Перша філософія». *Sententiae*. 2011. Т. XXV, № 2. С. 121–134.
91. Кебуладзе В. Тенденція перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду. *Філософська думка*. 2012. №1. С. 125–134.
92. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. К. : Дух і Літера, 2011. 278 с.
93. Кебуладзе В. Феноменологія і герменевтика у структурі філософської і гуманітарної освіти. *Філософська думка*. 2013. №5. С. 51–59.
94. Кебуладзе В. Феноменологія і герменевтика як методологічні стратегії в сучасній українській філософії та гуманітаристиці. *Філософія освіти*. 2013. № 1 (12). С. 128–139.
95. Кебуладзе В. Феноменологія та герменевтика в сучасних українських історико-філософських дослідженнях. *Sententiae*. 2013. № 2. С. 138–146.
96. Кебуладзе В. Феноменологія як трансцендентальний емпіризм. *Актуальні проблеми духовності*. 2011. Випуск 12. С. 81–89.
97. Корабльова Н., Чміль Г. Філософія присутності: Сковорода І Гумбрехт (просвітництво та постмодерн). Дескрипція умов і можливості події думки у впливах на контексти. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Випуск 59. 2018. С. 85–96.

98. Кошарний С.О. Поняття «життєвий світ» і джерела його походження у феноменології Гуссерля. *Maristerium*. Вип. 1. Історико-філософські студії. Київ: КМ Академія, 1998. С. 10–22.
99. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль). Київ: Наукова думка, 1992. 124 с.
100. Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / пер. з англ. В. Менжуліна. Київ: Стилос, 2008. 152 с.
101. Кузнєцова І. Феноменологічні виміри навчальної діяльності. *Вища освіта України*. 2022. №4. С. 29–35.
102. Култаєва М. Виховання і самопізнання: до актуальності філософсько-освітніх ідей Григорія Сковороди і Йоганна Готліба Фіхте. *Філософія освіти*. 2022. №28(3). С. 8–36.
103. Култаєва М. Освіта і повсякденні реалії третього рейху: мемуари і теоретичні реконструкції. *Філософія освіти*. 2018. №1(2). С. 88–114.
104. Култаєва М. Праця М. Горькаймера «Критика інструментального розуму» та її значення для філософії освіти. *Філософія освіти*. 2006. №2(4). С. 187–197.
105. Култаєва М. Провокативна філософія освіти: fata morgana універсалізму та спокуси сингулярності (К. П. Лісман, Р. Д. Прехт і А. Реквітц). *Філософія освіти*. 2018. №6. С. 32–69.
106. Култаєва М. Філософсько-педагогічні розвідки Яна Амоса Коменського і Григорія Сковороди: нагадування про сенс і призначення освіти. *Філософія освіти*. 2017. №2 (21). С. 169–193.
107. Култаєва М., Радіонова Н. Просвітницька мобільність і романтичне прискорення: Г. Сковорода та М. Гоголь (філософсько-освітні та культурно-антропологічні розвідки) : монографія Київ : Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова, 2023. 226 с.
108. Кунгурцева С.-О. О. Чуже як предмет респонзивної феноменології Бернгарда Вальденфельса. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2019. Т. 4. С. 73–78.

109. Курбатов С.В. Поезія як критерій онтологічної істини: («Tempus omnia revelat» Мартіна Гайдеггера). *Наукові записки НаУКМА: Філологічні науки*. 2000. Т. 18. С. 100–104.
110. Лімонченко В.В. Антропологічний зміст освіти у світлі реформ кінця ХХ – початку ХХІ століття. *Філософські пошуки, вип. II: Людина та її буття у світлі філософської рефлексії: актуальні теми і питання*. Львів : Ліга-Прес, 2014. С. 91–103.
111. Лімонченко В. Феномен анскулінгу у контексті розуміння освіти як способу набуття свободи. *Вісник Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка*. 2024. № 183(27). С. 31–37.
112. Ліпін М. Виміри освіти в інформаційно-цифровій реальності: творчість, знання і свобода. Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору. 2024. № 1(2). С. 257–267.
113. Ліпін М. Давньогрецький поліс як простір розвитку мислення. *Вісник КНТЕУ*. 2020. Т. 129. № 1. С. 14–27.
114. Ліпін М.В. Освіта в модифікаціях сучасного світу : монографія. Київ: Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2018. 240 с.
115. Ліпін М.В. Дискурс ідентичності як ідеологічний проект. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 22. С. 92–95.
116. Ліпін М. Свобода і поневолення в педагогічному проекті просвітництва. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. 2023. Вип. 47(12). С. 7–16.
117. Лісовий В.С. Досвід. Енциклопедія Сучасної України [Електронний ресурс] / редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2008. URL: <https://esu.com.ua/article-21094>
118. Лой А.М. Проблема свідомості: історичність досвіду. Філософська і соціологічна думка. 1992. № 7. С. 148–162.
119. Лой А. Феноменологічна аксіологія Шелера: спроба обґрунтування етики. *Феноменология и гуманитарное знание*. К.: Тандем, 1998. С. 162–169.

120. Лучицька В.І. Концепція особи в антропологічній феноменології Едіти Штайн. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. Випуск 5–6. С. 69–79.
121. Мамардашвілі М. Філософія – це свідомість вголос. *Філософія. Хрестоматія*. Дрогобич, 2015. С. 28–31.
122. Марсель Г. НОМО VIATOR ; Пер. укр. В. Й. Шовкуна. К.: Видавничий дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пульсари», 1999. 320 с.
123. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. К.: Український Центр духовної культури, 2001. 552 с.
124. Мінаков М.А. Герменевтичний досвід і його роль в аналізі культури. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2005. Вип. 45. С. 182–195.
125. Мінаков М. Поняття прафеноменів та культурного досвіду у філософії Е. Кассіра. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2006. Вип. 54. С. 111–116.
126. Мінаков М. Сутність мови і смисл буття в онтології Мартіна Гайдеггера. *М. Гайдеггер. Дорогою до мови*. Львів: Літопис, 2007. С. 7–16.
127. Мінаков М.А. Гайдеггерові поняття досвіду: між природною свідомістю та абсолютним знанням. *Практична філософія*. К., 2006. № 2. С. 193–204.
128. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду. К.: Парапан, 2007. 385 с.
129. Мінаков М.А. Підстави аналізу досвіду у феноменології М. Гайдеггера: між критичною та абсолютною філософією. *Практична філософія*. Київ, 2006. № 1. С. 140–149.
130. Мінаков М. Питання про досвід у формулюванні феноменологічної герменевтики: відповідь з позицій трансцендентальної філософії. *Практична філософія*. 2004. №1(11). С. 167–174.
131. Мінаков М.А. Складний горизонт досвіду і життєсвіт. *Наукові записки НаУКМА: Філософія та релігієзнавство*. 2005. Том 37. С. 29–34.
132. Мних Р. Герменевтика, герменевтика, герменевтика. *Слово і час*. 2005. №4(532). С. 50-58.
133. Панич О. Історія, поняття, досвід: три складові, три проблеми. *Філософська думка*. 2009. №6. С. 121–131.

134. Патин І. Досвід у філософії: від метафізичних основ до феноменологічної герменевтики. *Актуальні питання філософії та соціології*. 2025. № 52. С. 116–122.
135. Патин І. Освіта як феноменологічний простір самості: від Гусерля до сучасних гуманітарних практик. *Філософія в сучасному світі : Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, 21–23 листопада 2025 р. / Ред. кол. О.О. Дольська, Я. В. Тарароєв, А. В. Кіпенський, [та ін.]*. Харків, 2025. С.119–122.
136. Патин І.Я. Співвідношення між поняттями розуміння, інтерпретація, пояснення. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2023. № 47. С. 130–144.
137. Петрушенко В. Витоки ідеї очевидності та її експлікації у феноменології Е. Гуссерля. *Вісник Національного університету "Львівська політехніка"*. 2010. № 661: Філософські науки. С. 32–41.
138. Платон. Держава. К. : Основи, 2000. 355 с.
139. Причепій Є. Феноменологічна концепція свідомості Е. Гуссерля. Київ: Наукова думка, 1971. 104 с.
140. Пухта І. Філософська герменевтика: шлях від методу до “універсального аспекту філософії”. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2016. Вип. 18. С. 211–220.
141. Ракітянська Л.М. Емоційний інтелект як особистісний чинник професійного становлення майбутнього вчителя. *Вісник Криворізького державного педагогічного університету*. 2019. Вип. 1 (157). С. 161–164.
142. Рікер П. Історія та істина. Київ: КМ Academia, Пульсари, 2001. 393 с.
143. Рікер П. Конфлікт інтерпретацій: герменевтичні есе. *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* / За ред. М.Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 229-242.
144. Рікер П. Сам як інший / пер. з фр. Київ: Дух і Літера, 2002. 458 с.
145. Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* / Під ред. М. Зубрицької. 2–е вид., доповнене. Львів: Літопис, 2001. С. 305–323.

146. Савинська І. Едіт Штайн в геттінгенському колі феноменологів. *Δόξα / Докса*. 2017. №1. С. 252–266.
147. Самчук О.О. Становлення феномену наративної ідентичності особистості. *Практична філософія*. 2014. № 54. С. 114–127.
148. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. К.: Основи, 2001. 854 с.
149. Сафонік Л. Сенси буття як підґрунтя сенсу життя у фундаментальній онтології М. Гайдеггера. *Філософський альманах. Мультиверсум*. Вип. 6 (114). К. : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, 2012. С. 3–13.
150. Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи. Львів: Видавництво Анетти Антоненко; Київ: Ніка Центр, 2016. 336 с.
151. Селінджер Дж. Д. Ловець у житті. Харків: Фоліо, 2010. 317 с.
152. Сент-Екзюпері А. де. Маленький принц; пер. з фр. Леонід Кононович ; іл. автора. Київ : ПП «Рідна мова», 2021. 93 с.
153. Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. Львів: Українські технології, 2005. 384 с.
154. Федорика Д. Феноменологія дару. Збірник есеїв. Львів: Видавництво Католицького університету, 2017. 248 с.
155. Філософія Романа Інгардена і сучасність. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. 232 с.
156. Фітьо В. Феномен розуміння в герменевтиці Гадамера. *Вісник Львівського університету*. 2007. №10. С. 128–138.
157. Халімон Р.О. Феномен інтерпретації в контексті герменевтичного аналізу. *Epistemological Studies in Philosophy, Social and Political Sciences*. 2021. Т. 4, № 1. С. 59–68. DOI: 10.15421/342107
158. Чорний В. Значення без присутності порожнє, присутність без значення сліпа. URL: https://kontur.media/chorni_y_prysutnist/
159. Чуйкова О. Свідомість як знання: феноменологічна і герменевтична інтерпретація онтологічної самості. *Філософія освіти*. 2005. № 2. С. 143–151.

160. Шевчук К., Шевчук Д. Естетична теорія Романа Інгардена і сучасне мистецтво. *Філософія Романа Інгардена і сучасність. Острозька академія*. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. С. 188–203.
161. Шолуха Н.Є. Феноменологічні інтенції в концепції «виробництва присутності» Г. У. Гумбрехта як філософська основа досліджень культури повсякденності. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013. Випуск 28. С. 174–181.
162. Шпенглер О. Падіння Заходу (фрагменти) URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Oswald_Spengler/Padinnia_Zakhody_frahmenty.pdf
163. Штайн Е. Будова людської особи. Лекція з філософської антропології. Жовква: Місіонер, 2011. 192 с.
164. Штайн Е. Вступ до філософії. Жовква, 2011. 248 с
165. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / пер. з нім. Київ: Український Центр духовної культури, 2004. 560 с.
166. Ясперс К. Психологія світоглядів ; пер. з німецької Олександр Кислюк, Роман Осадчук. Київ: Юніверс, 2009. 464 с.
167. Яус Г.Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика. Київ: Основи, 2011. 624 с.
168. Apostolescu Iulian, Marino Stefano. Varieties of the Lifeworld: Phenomenology and Aesthetic Experience. *Continental Philosophy Review*. 2022. Vol. 55, № 3. P. 409–416.
169. Bakhtiari M. Educational System as a Discourse of Power: Reading Salinger's *Catcher in the Rye* in Terms of Adorno's Theory of «Halbbildung». *Critical Literary studies*. 2019. №2(1). P. 245–259.
170. Bakhurst D. Teaching and Learning: Epistemic, Metaphysical and Ethical Dimensions – Introduction. *Journal of Philosophy of Education*. 2020. 54/2. P. 255–267.
171. Basso E. From the problem of the nature of psychosis to the phenomenological reform of psychiatry. *Medicine Studies*. 2012. T. 3, № 4. P. 215–232.

172. Beyer C. Edmund Husserl. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/husserl/>
173. Biela P. Einfühlung jako dialogiczność personalizmu fenomenologicznego Edith Stein. *Czasopismo Filozoficzne*. 2009. № 4/5. S. 115–135
174. Binswanger L. Existential Analysis and Psychotherapy. *Progress in Psychotherapy*. Eds. E. M. Reichmann, J. L. Moreno. N. Y. : Basic Books, 1963. P. 144–168.
175. Blue S. A. The Hermeneutic of E. D. Hirsch Jr. and Its Impact on Expository Preaching: Friend or Foe. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2001. № 44(2). P. 253–269.
176. Byrne T. Husserl's Semiotics of Gestures. *Studia Phaenomenologica*. 2022. № 22. C. 33–49.
177. Cadena N. B. de la. The Idea of the Life World. *Philosophos. Revista de Filosofia*. 2021. T. 26. № 2. P. 1–31.
178. Caputo John D. Husserl, Heidegger and the question of a «hermeneutic» phenomenology. *Husserl Studies*. 1984. № 1 (1). P. 157–178.
179. Casey P. J. Lived Experience Defined and Critiqued. *Critical Horizon*. 2023. № 25. C. 1–16.
180. Chantraine P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque Histoire des Mots. T. I-IV (1-2). Paris, 1968. 1387 p.
181. Cudjoe E. Making Sense of Husserlian Phenomenological Philosophy in Empirical Research. *International Journal of Qualitative Methods*. 2023. № 22. URL: <https://repository.essex.ac.uk/35666/1/16094069231171099.pdf>
182. Devall B. The Deep Ecology Movement. *Natural Resources Journal*. 1980. № 20(2). P. 299–322.
183. Derrida, J., Marion, J.-L. On the Gift: A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney. *God, the Gift and Postmodernism*. Indiana University Press, 1999. P. 54-97.
184. Dreyfus Hubert I. Heidegger's Ontology of Art. *A Companion to Heidegger*. Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Blackwell Publishing Ltd, 2005. P. 407–419.

185. Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury Academic, 2014. 185 p.
186. Engelland C. Introduction: The Language of Experience. Engelland C. (ed.) *Language and Phenomenology*. New York: Routledge, 2020. P. 1–18.
187. Filonenko A. Jean-Luc Marion's Philosophy of the Gift and Postmodern Culture. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. 2006. №. 47(1-2). Ottawa, Canada, 2006. P. 219–297.
188. Friesen N., Henriksson C., Sævi T. *Hermeneutic Phenomenology in Education: Method and Practice*. Rotterdam: Sense Publishers, 2012. 217 p.
189. Gadamer G. Kant and the Hermeneutical Turn. Gadamer G. *Heidegger's Paths: Studies of Late Works*. Translated by John W. Stanley. State University of New York Press, 1994. P. 49–59.
190. Gadamer H.-G. The play of art. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, London: Cambridge University Press, 1986. P. 123–130.
191. Gadamer G. The relevance of the beautiful. Art as play, symbol, and festival. *The Relevance of The Beautiful*. Cambridge University Press, 1986. P. 3-53.
192. Gadamer G. The Truth of the Work of Art. Gadamer G. *Heidegger's Paths: Studies of Late Works*. Translated by John W. Stanley. State University of New York Press, 1994. P. 95–110.
193. Gallagher S. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 294 p.
194. Gazit Y. Appropriation, Dialogue and Dispute. *Journal of the Philosophy of History*. 2019. № 13. C. 403–422.
195. Geniusas S. The Origins of Sedimentation in Husserl's Phenomenology. *European Journal of Philosophy*. 2024. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/ejop.12931>
196. George T. Hermeneutics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2025 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/hermeneutics/>

197. Grondin Jean. Introduction to Philosophical Hermeneutics. New Haven and London: Yale University Press, 1994. 251 p.
198. Habermas J. Zu Gadamer's «Wahrheit und Methode». *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 45–56.
199. Heidegger M. Letter on «humanism». Translated by Miles Groth. *Martin Heidegger. Basic Writings*. David Farrell Krell, ed. New York: Harper & Row. 1977. P. 193–242.
200. Heidegger M. The Origin of the Work of Art. *Poetry, Language, Thought*. 1971. P. 15–86.
201. Heidegger Martin. Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Blackwell Publishers Ltd 1962. 590 p.
202. Heidegger Martin. Wilhelm Dilthey's Research and the Current Struggle for a Historical Worldview. *Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927*. Edited by Theodore Kisiel and Thomas Sheehan. Seattle: Noesis Press, LTD, 2010. P. 241–273.
203. Herrmann Friedrich-Wilhelm von. Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology. Translated by Kenneth Maly. University of Toronto Press, 2013. 152 p.
204. Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon / edited by Scott Davidson, Marc-Antoine Vallée. Cham: Springer, 2016. 284 p.
205. Highlen J. No One Was As Great As Abraham. *Kierkegaard Studies Yearbook*. 2023. № 28. P. 3–27.
206. Hołda M. The importance of the intersections between Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics of the self and Mikhail Bakhtin's theory of the polyphonic nature of speech. *Forum Philosophicum*. 2016. Vol. 21, no. 2. P. 225–247.
207. Holland N. Readers Reading. New Haven: Yale University Press, 1975. 418 p.
208. Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. 212 p.
209. Ingarden R. Vom Erkennen der literarischen Kunstwerks. Tübingen, 1977. 440 s.
210. Iser W. Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. 316 p.

211. Iser W. Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. 357 s.
212. Ivic Sanja. Paul Ricœur's Hermeneutics as a Bridge Between Aesthetics and Ontology. *Rivista di estetica*. 2020. № 73. P. 66–78.
213. Kern A. Human Life, Rationality and Education. *Journal of Russian and East European Psychology*. 2020. № 45/4. P. 268–289.
214. Khanzhy V. B., Lyashenko D. M. The Interpretation of Husserl's Time-Consciousness in the Reconstruction of the Concept of Anthropic Time. Part One. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2023. № 23. P. 117–132.
215. Kiema A., Ondrus S., Bazie D. A critical exploration of Hans Robert Jauss's theory of reception. *Editions Francophones Universitaires d'Afrique : recueil scientifique*. 2011. P. 107–124.
216. Lambeth M. Heidegger's Interpretation of Kant: The Violence and the Charity. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. 217 p.
217. Landstrom K. On Hermeneutical Openness and Wilful Hermeneutical Ignorance. *Labyrinth. An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*. 2022. № 24. P. 113–134.
218. Lavery S. M. Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology. *International Journal of Qualitative Methods*. 2003. T. 2, № 3. P. 21–35.
219. Levinas E. Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence. The Hague, 1974. 240 p.
220. Levinas E. Discovering Existence with Heidegger and Husserl. Translated and Edited by Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1998. 232 p.
221. Lévinas E., Malka S. Le souci du Bien. *La Vie et le Destin de Vassili Grossman*. Paris: CNRS Éditions 2008. P. 135-141. URL: <https://books.openedition.org/editionscnrs/8231>
222. Liakos D. The Recovery of the Fundamental Hermeneutic Problem: Gadamer's Truth and Method. *A Polyphonic Commentary*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2022. P. 165–185.

223. Liakos D., George T. Hermeneutics. *Post-War Continental European Philosophy. The Cambridge History of Philosophy 1945–2015*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 399–415.
224. Marion Jean-Luc. Givenness & hermeneutics. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2013. 80 p.
225. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. London: Routledge and Kegan Paul, 1962. 532 p.
226. Oittinen Vesa. Vladimir Iurinetz – A Forgotten Marxist Critic of Husserl. *Marxism & Sciences*. 2025. №4(1). P. 1–12.
227. Pinchevski A. Emmanuel Levinas: The Other. *Theory, Culture and Society*. 2005. T. 22, № 1. P. 279–282.
228. Portocarrero M. L. Review of the Book *Existential Hermeneutics*. *Studia Philosophiae Christianae*. 2020. T. 56, № 1. P. 158–160.
229. Ricoeur P. The Symbolism of Evil. Boston: Beacon Press, 1967. 358 p.
230. Ricoeur P. Time and Narrative. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 287 p.
231. Ricoeur Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976. 107 p.
232. Rogers N. The Creative Connection: Expressive Arts as Healing. Palo Alto: Science & Behavior Books, Inc., 1993. 262 p.
233. Rödl S. Teaching, Freedom and the Human Individual. *Journal of Philosophy of Education*. № 54/2. 2020. P. 290–304.
234. Rozzoni C. A Husserlian Approach to Aesthetic Experience: Existential Disinterest and Axiological Interest. *Phainomenon*. 2019. № 29. P. 115–133.
235. Scheffel M., Weixler A., Werner L. Time. *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg: University, 2014. P. 869–887.
236. Scheler Max. The Human Place in the Cosmos. translated by Manfred Frings. Evanston: Northwestern University Press. 2009. URL: <https://www.goodreads.com/book/show/6361008-the-human-place-in-the-cosmos>
237. Smith David Woodruff. Phenomenology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>

238. Sontag S. Against Interpretation. *Against Interpretation: And Other Essays*. Dell, 1966. P. 3-14.
239. Spencer L. J. Hermeneutical Injustice and Unworlding. *Psychopathology. Philosophical Psychology*. 2023. № 1. C. 1300–1325.
240. Spiegelberg E. The Phenomenological Movement: A Historical Introduction. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1994. 768 p.
241. Thiselton Anthony C. Hermeneutics: An Introduction. Wm. B. Eerdmans Publishing. 2009. 409 p.
242. Thomson Iain. Heidegger's Aesthetics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/heidegger-aesthetics>
243. Toynbee Arnold Joseph. Mankind and Mother Earth : a narrative history of the world. New York : Oxford University Press, 1976. 670 p.
244. Unamuno Miguel de. The Tragic Sense of Life in Men and Nations. translator, J.E. Crawford Fitch. New York: Dover Publications, Inc, 1954. 332 p.
245. Valdes Mario. Phenomenological Hermeneutics and the Study of Literature. University of Toronto Press 1987. 143 p.
246. Varela F. J. The Specious Present. *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 266–314.
247. Varela F. J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge: MIT Press, 1991. 308 p.
248. Vargas G. M. Alfred Schutz's Life World and Intersubjectivity. *Open Journal of Social Sciences*. 2020. T. 8, № 12. P. 417–425.
249. Voznyak S. S. Limonchenko V. V. The Co-Existential Educational Community and Culture. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2021. №20. P. 52–68.
250. Waldenfels B. From Intentionality to Responsivity. *Rudolf Bernet & Daniel J. Martino, Phenomenology Today: The Schuwer Spep Lectures, 1998-2002*. Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, 2003. P. 23–37.

251. Warnke G. *After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender*. New York : Cambridge University Press, 2007. 252 p.
252. Warnke G. *Gadamer: hermeneutics, tradition, and reason*. Palo Alto: Stanford University Press, 2011. 206 p.
253. Zahavi Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press, 2003. 188 p.
254. Zahavi D. Edmund Husserl. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published: Aug 8, 2025. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/husserl>