

УДК 141.32+930.1

Землянський А.М., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Мелітопольський державний педагогічний університет ім. Богдана Хмельницького (Україна, Мелітополь), orientman@rambler.ru

### Людиновимірність історії: рецепція поняття інтерсуб'єктивності в сучасній історичній антропології

Розглядається рецепція поняття інтерсуб'єктивності у філософських напрямках близьких до феноменології та розкривається його методологічне значення для подальшого розвитку соціального та історичного пізнання. Завдяки рецепції поняття інтерсуб'єктивності історичне буття, як і сама людина, розуміється, як нелінійний, багатовимірний і наперед не заданий процес, а історична рефлексія є принципово відкритою для антропологічних інтерпретацій та реінтерпретацій. Поняття інтерсуб'єктивності відіграє значну роль у створенні й розвитку власної історії, можливості відкрити себе іншій культурі та пізнати інші життєві світи й історії.

**Ключові слова:** інтерсуб'єктивність, історія, історичне пізнання, життєвий світ, феноменологія, повсякденність.

**Zemlyanskiy A.N., PhD, assistant professor of philosophy of Bogdan Khmel'nitskiy's Melitopol State Pedagogical University (Ukraine, Melitopol), orientman@rambler.ru**

#### Human Measurement of History: Reception of the Concept of Intersubjectivity in Modern Historical Anthropology

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

**Keywords:** intersubjectivity, history, historical cognition, life-world, phenomenology, everyday life.

**Землянський А.М., кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Мелитопольский государственный педагогический университет им. Богдана Хмельницкого (Украина, Мелитополь), orientman@rambler.ru**

#### Человекомерность истории: рецепция понятия интерсубъективности в современной исторической антропологии

Рассматривается рецепция понятия интерсубъективности в философских направлениях близких к феноменологии и раскрывается его методологическое значение для дальнейшего развития социального и исторического познания. Благодаря рецепции понятия интерсубъективности историческое бытие, как и сам человек, понимается, как нелинейный, многомерный и заранее не заданный процесс, а историческая рефлексия как принципиально открытая для антропологических интерпретаций и реинтерпретаций. Понятие интерсубъективности играет значительную роль в создании и развитии собственной истории, возможности открыться себя другой культуре и узнать другие жизненные миры и истории.

**Ключевые слова:** интерсубъективность, история, историческое познание, жизненный мир, феноменология, повседневность.

Буття людини багатовимірне: вона належить живій природі, але в той же час породжує соціокультурне середовище і стає істотою надприродною. Однією з особливих рис буття сучасної людини є радикальний вихід за межі минулого досвіду, який уже не є визначальним фактором формування образу майбутнього. Складається нова темпоральність людського буття – не минуле визначає теперішнє, а майбутнє з його багатоваріативними можливостями, що набувають все більш загрозливого характеру і насуваються на сьогоднішній з постійно зростаючим прискоренням. У такі переломні часи, загострюється потреба у теоретичній рефлексії нової історичної темпоральності, причому з урахуванням її антропологічних вимірів, оскільки об'єктивно у такій ситуації у формуванні не тільки образу, але й самої сфери майбутнього, кардинально зростає роль людини – прогностична, проєктивна, конститутивна.

Уже саме словосполучення «історичне буття» містить у собі момент проблематизації, оскільки передбачає особливого роду розуміння й історичного, і буття, причому в їх взаємодоповнюваності. Затребуваність філософ-

сько-антропологічних розвідок у полі історичного буття все більше визнається як філософами, так і істориками. Зокрема про це йдеться у працях Б.Вальденфельса, Г.–Г. Гадамера, М.Гайдеггера, Е.Гуссерля, Д.Карра, Л.Ландгребе, Е.Левінаса, М.Мерло-Понті, П.Рікера, Ж.–П. Сартра, К.Ясперса та близьких до феноменології Р.Арона, Р.Козеллека, Г.Плеснера, М.Шелера. У радянський час феноменологічні ідеї та їх вплив на світову філософію, і філософську антропологію зокрема, розглядали В.Бабушкін, Е.Бушенієв, П.Гайденок, Б.Григор'ян, А.Гуревич, З.Какабадзе, М.Куле, Р.Куліс, І.Михайлов, В.Молчанов, Н.Мотрошилова, М.Рубене, Р.Хестанов. Не залишили поза увагою різні аспекти цього питання й українські науковці С.Андрос, Є.Бистрицький, І.Бойченко, Л.Газнюк, І.Денисенко, В.Кебуладзе, В.Корабльова, Н.Корабльова, С.Кошарний, С.Кримський, М.Култаєва, М.Михальченко, М.Попович, Є.Причепій, С.Пролеєв, О.Садох, І.Степаненко, В.Табачковський та інші.

Метою дослідження є змістовний аналіз рецепції поняття інтерсуб'єктивності і розкриття його методологічного значення для подальшого розвитку соціального та історичного пізнання.

У феноменології трансцендентальна суб'єктивність розуміється як універсум можливої свідомості, як певна умова можливого «життя свідомості». Іntenціональне життя кожної окремої свідомості зливається з єдиним інтерсуб'єктивним горизонтом, що володіє властивостями безперервності і цілісності. Історія в такому контексті має стати процесом усвідомлення свого telos'у, тобто повинна бути процесом самоідентифікації особистості, кожна дія якої конститує єдиний процес становлення. Ця трансцендентальна суб'єктивність стає умовою переживання історичного досвіду в його значеннєвій цілісності та значеннєвій єдності. У цьому контексті трансцендентальна суб'єктивність виступає апріорною історичною структурою, на основі якої можливе феноменологічне обґрунтування історії [7]. Саме вона дозволяє організувати історичний досвід у щось єдине, ціле, незалежно від того, чи це є досвідом індивіда, чи «духовного співтовариства».

Дескрипція даності життєвого світу, дослідження історії життєвого світу, розкриття значень, пов'язаних з діалектикою становлення соціальності, у феноменології стало дійсним відкриттям для соціальних наук. Історія – це не просто образ минулого. Це образ людини, з якою ми співіснуємо, пасивний синтез, що завжди відноситься до сьогоднішнього, але відсилає до минулого.

Інший, Чужий, був і залишається актуальною проблемою, перед якою продовжує зупинятися, в зняковинні, не один дослідник. Феноменологія дозволяє ще раз побачити, як можна експлікувати конституювання значення поняття «Інший», реконструкцію життєвого світу – завжди вже поділеного з Іншими, інтерсуб'єктивності, що фундує всі інші аспекти історичного буття.

Накреслені Е.Гуссерлем завдання реформування філософії спрямували подальший розвиток феноменологічної теорії і знайшли нове вирішення, насамперед, у фундаментальній онтології М.Гайдеггера із визначальними для неї інтенціями антропологізації історії та історичності.

Вплив думок М.Гайдеггера на розвиток філософської думки ХХ–ХХІ століть (насамперед, феноменології, екзистенціалізму, герменевтики та антропології), започаткував поворот розвитку феноменологічної думки до буття, а саме людини (як «буття-у-світі») та історії. Обмежимося лише іменами Р.Арона, відомого в нас, переважно, як політолога, М.Мерло-Понті, П.Рікера, Ж.–П. Сартра.

За словами Б.Вальденфельса, послідовники Е.Гуссерля зробили різні висновки з апорій феноменології свідомості і «дарували собі свободу – конкретизуючи трансцендентальну свідомість до тілесного існування, або пов'язуючи суб'єктивний зміст структурними упорядкуваннями, або граючи змінами позицій присутності та відсутності, самості й іншості, [Eigenheit] та [Fremdheit]» [2, с.31]. Описуючи конституювання Іншого, трансцендентальна теорія інтерсуб'єктивності обґрунтовує феноменологічну теорію природи і культури (у т.ч. історії) як ідеаль-

них корелятив інтерсуб'єктивного досвіду. Саме буття Іншого генерує значення найважливіших трансценденцій. Феноменологічна теорія інтерсуб'єктивності виводить як на проблеми феноменології природи, так і на проблеми феноменологічної онтології культури. У рамках феноменологічної теорії досвіду Іншого соціально-історичний світ з'являється як значеннєвий горизонт людського життя.

Одним з перших, хто у своїй ранній праці «Введення у філософію історії» використав феноменологічний метод для висвітлення питання про філософію історії, про роль та місце Людини (й Іншого) в історії став Р.Арон [1, с.215–217]. На наш погляд, розвідки Р.Арона відповідають тенденціям розгортання сучасної філософсько-антропологічної рефлексії, оскільки головне завдання своєї праці він вбачає у розробці історичної філософії, що протидіє як сциєнтистському раціоналізму, так і позитивізму. На його справедливую думку, ця історична філософія надасть можливість зрозуміти конкретну свідомість, пристрасті і конфлікти, які впливають на людей, на історичні ідеї. Надзвичайно важливою є настанова Р.Арона, яка стала засадничою для феноменології, що історія для людини не є чимось зовнішнім, а становить сутність її буття. Людина не лише знаходиться в історії, а «носить у собі історію, яку вивчає» [1, с.217].

У феноменологічних розвідках Р.Арона висвітлюється не лише історичність людського буття, досягнута у взаємозв'язку суб'єктивного та об'єктивного, внутрішнього і зовнішнього, а й людиновимірність історії та історичного пізнання. Виражаючи правий фланг феноменології, Р.Арон піддає історію редукції та, водночас, виступає проти механічної інтерпретації історії. Він розгортає інтерсуб'єктивну перспективу історичного пізнання, наголошуючи, що ми зі своїми сучасниками маємо дуже багато спільних ідей і почуттів, щоб зрозуміти досить часто той досвід, який нам пропонують джерела (справи або вчинки людей). Як зазвичай прийнято говорити, ми можемо поставити себе на місце інших. Історичне пізнання часто позбавлене цієї співучасті свідомостей. Між індивідами, що належать до інших епох, до інших цивілізацій, спілкування залишається суворо інтелектуальним. Ми відновлюємо систему думок, систему цінностей, ми пояснюємо і те й інше за допомогою обставин, але ми рідко досягаємо того, щоб відтворити життя людини, яка проявляла себе в цьому світі, або все-таки подібний результат – нагорода за тривале спілкування, або привілей мистецтва та видатного історика.

Розкриваючи людиновимірність історичного пізнання, Р.Арон наголошує, що людські свідомості історик у сутності відкриває тільки через погляди, викладені в працях, які він намагається переосмислити через погляди, які походять від нас і якими він замінює пережитий досвід, щоб зробити його зрозумілим. Історичною людиною є не та, що продовжує жити й акумулює досвід, не та, що пам'ятає; історія вмикає усвідомлення, через яке минуле визнається таким у той момент, коли свідомість немовби повертає його присутність [1, с.281–282]. Ось чому Р.Арон шукає джерела історичного пізнання не в пам'яті, не в пережитому часі, а в рефлексії, що кожного робить спостерігачем самого себе, у спостереженні, яке досвід іншого бере за об'єкт. Таким чином встановлюється взаємозв'язок між історичним та філософсько-антропологічним пізнанням.

Власний варіант феноменологічної онтології з виразними антропологічними наголосами розробив, спіраючись на гуссерлівську феноменологію та гайдеггерівську фундаментальну онтологію, Ж.-П. Сартр [5;8]. Необхідність розв'язання феноменологічної проблеми даності для нас інших людей та їх існування, як і конституювання їх у нашій свідомості, приводить його до розробки найбільш значного й оригінального феноменологічного опису, здійсненого в рамках соціальної філософії, аналізу людського погляду. Він виявляє й описує непросту і напружену динаміку відносин «об'єктності» і «вільної самості», конфлікту й боротьби двох свобод за подолання свого відчуження Іншим та відновлення себе в якості «самості».

Ж.-П. Сартр, як відомо, слідом за Е.Гуссерлем, оголошує інтенціональність свідомості принциповою онтологічною характеристикою, спрямованістю на об'єкт, трансцендуванням, живою процесуальністю, свідомість є виявленням і розкриттям світу, що надають йому зміст. Виникнення свідомості у світі і виявлення світу свідомістю є, за Ж.-П. Сартром, актом неантисипації свідомістю водночас і світу, і себе самої. Свідомість як акт самовизначення людини в бутті, що ставить її «поза буттям», є джерелом і точкою ослаблення структур буття, його «розтискання», розриву його каузальних серій і появи в ньому «тріщини». Цей і минулий досвід свідомості немовби огортаються «муфтою ніщо» – дистанціюються, нейтралізуються, підвішуються в невизначеності всередині проекту, оскільки людина може по-різному обирати свій спосіб бути у світі, перевершуючи цим вибором наявне до своєї конкретної мети, а тим самим, по-різному артикулюючи й синтезуючи «сире існуюче» в «ситуацію».

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

Ж.-П. Сартр досліджує фундаментальні проблеми філософії історії, соціальної онтології і методології соціального пізнання, включаючи проблеми онтологічних основ історії й умов її інтелігібельності; аналізує взаємини індивідуальної соціально-історичної практики з практиками Інших у полі соціальної матерії, описує типи соціальності в різних видах людських об'єднань, обговорює, у контексті початого дослідження, питання про передумови, шляхи і можливості розробки нової антропології. Введення екзистенціального проекту в серцевину знання в якості його основи мало повернути історичній події її характер «перехитної події», її неоднозначність і множинність вимірів, а історії – її характер живої, відкритої події; дозволило б зробити інтелігібельною історію, яку творить людина і яка творить її.

Виявлення онтологічних (екзистенціальних) основ історії є для Ж.-П. Сартра необхідною передумовою адекватного розуміння співвідношення необхідності і можливості в Історії, умовою її інтелігібельності. На цьому ґрунтується також сартрівське твердження відповідальності людини, що робить історію та яку робить історія [6, с.105].

Нові можливості для філософсько-антропологічної концептуалізації історичного буття задані у феноменологічному проекті М.Мерло-Понті. Він походить із фундаментальних для всього екзистенціально-феноменологічного руху тверджень: особливого роду універсальності та відкритості людини речам «без участі поняття» і, в силу цього, необхідності при розумінні людини, історії і світу зважати на те, що ми знаємо про них завдяки «безпосередньому контакту й розташуванню».

Поняття сприйняття, як воно сформульовано М.Мерло-Понті, жодною мірою не є психологічна категорія, використувана, з одного боку, для позначення протистояння світу об'єктів людської суб'єктивності, а з іншого боку – для вираження суб'єктивності як результату впливу на людину зовнішніх причин. Завдяки розширеному поняттю інтенціональності феноменологічне «розуміння» відрізняє себе від класичного «розуміння», що обмежується «істинними й непохитними сутностями», а феноменологія знаходить можливість стати феноменологією генезису. Про що б не йшлося – про сприйняття речі, про історичну подію або про вчення – «розуміти» означає досягти тотальну інтенцію – не лише те, чим можуть бути для уявлення «влас-

тивості» сприйнятої речі, пил «історичних фактів», «ідеї», уведені в ужиток конкретним вченням, а й єдиний у своєму роді спосіб існування, що виражається у властивостях гальки, скла або шматочка воску, у всіх подіях революції, у всіх думках філософа. У будь-якій цивілізації необхідно відшукати Ідею в гегелівському смислі, тобто не якийсь закон фізико-математичного типу, доступний об'єктивному мисленню, а загальну формулу єдиної поведінки перед обличчям Іншого, Природи, часу, смерті, словом, особливий спосіб оформлення світу, який істориком необхідно відновити і прийняти. Ось це, на думку М.Мерло-Понті, є вимірами історії. Немає жодного людського слова, жодного людського жесту – навіть серед найповсякденніших і мимовільних, – які б не мали значення по відношенню до них [3, с.18].

Розуміючи філософію як «роз'яснення людського досвіду», М.Мерло-Понті приділяє велику увагу також аналізу проблем політики; літератури і мистецтва; історії і методології її розуміння; інтерсуб'єктивності й онтології історичного праксису; мови, її природи, історії та патології. У розробці проблем історії і мови М.Мерло-Понті спирається на ідеї структурної лінгвістики та структурної антропології.

Аналіз лінгвістичного досвіду, здійснюваний М.Мерло-Понті, із самого початку спирається на ідею інтерсуб'єктивності, на розуміння людини як буття, що спілкується. Людина у своєму бутті, яке визначається за допомогою її саморозкриття у світі та в її власній історії, – це свобода, наявність у неї тіла – це вже свобода, але свобода, завжди скомпрометована, сумнівна, що немовби вислизає. Вона ніколи не є свободою цілком відкритої свідомості, а лише свободою свідомості, простромленої силоміць небуттям. Ми завжди перебуваємо в полоні світу тією самою мірою, в якій людина стверджується і поневолюється світом. Немає людини, що існувала раніше за свою історію. Немає людини, в якій внутрішній світ представлений більшою мірою, ніж зовнішній. Первинне сприйняття, на думку М.Мерло-Понті, служить основою людської культури лише настільки, наскільки воно належить водночас кільком суб'єктам, виникає на перетинанні інтенцій, що виходять з різних точок зору і мають перспективи, що не співпадають одна з одною.

У цьому зв'язку основним показником людського М.Мерло-Понті вважає вираження, самовираження індивіда, які не просто переводять у план символічного існування результати, що виростають на основі первинного сприйняття, перцептивного досвіду, а роблять це з метою повідомити «іншому» отримані результати. Для М.Мерло-Понті власне людський (культурний) світ виникає в той момент, коли складається система «Я – Інший», коли між свідомістю і тілом «Я» та свідомістю й тілом «Іншого» з'являються внутрішні стосунки, коли «Інший» виступає не як «фрагмент світу», а як бачення світу і носій поведінки; тіло «Іншого» є первинним культурним об'єктом [3, с.90]. Вирішальне значення в цьому процесі М.Мерло-Понті відводить промовленому слову, тобто мовному суб'єктові, істотною характеристикою якого є здатність до трансцендентування. Завдяки мові людина стає справді історичною істотою – вона включається в діяльність зі створення смислів, яка народилася до неї і продовжиться після неї. В акті говоріння реалізується почате ще на емоційному рівні взаємне перетинання перспектив окремих індивідів, що утворює людську історію; у живому слові, як у жодному іншому людському акті, інтерсуб'єктивність та історичність спаяні воедино.

Праці П.Рікера цілком характеризують можливі мотиви, які призводять до трансформації феноменології Е.Гуссерля, зокрема, у французькій філософії. На думку П.Рікера, «Інший» є нашим ближнім по той бік будь-якого соціального опосередкування і справжня інтерсуб'єктивність є зустріччю, не опосередкованою якими-небудь іманентними історії критеріями; відповідно до другого, інша людина є соціальною функцією, безцінним плодом усіх викликаних страждань опосередкувань економічних, політичних і культурних; тепер вступає в справу

нова діалектика – діалектика «коротких» і «віддалених» взаємин, відношень особистості до особистості, а також соціальних зв'язків, закріплених в інститутах, діалектика особистого й суспільного [4, с.25].

Ідучи таким шляхом, філософ має намір перебороти крайнощі об'єктивізму та суб'єктивізму, натуралізму й антропологізму, сцієнтизму й антисцієнтизму, протиріччя між якими привели сучасну філософію до глибокої кризи.

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

Водночас, П.Рікер вказує, що жодна «впорядковуюча концепція» не в змозі охопити історію в цілому: будь-яка епоха є, разом з тим, результатом аналізу; історія завжди з'являється перед нашим розумінням у вигляді якихось «цілісних частин», тобто у вигляді «аналітичних синтезів» [4, с.40]. Таким чином, історія набуває свого власного смислового розгортання, яке постійно посилюється і стимулюється антропологічними інтерпретаціями. Відтак, історичні описи набувають характеру принципово відкритих інтерпретаційних конструкцій, які мають оновлюватися, уточнюватися й, навіть, переглядатися в живому русі історичного буття.

Певний плюралізм так само наявний у перед-розумінні історичної драми й історичної діяльності. Історія – це завжди розмаїтість, множинність: існує одне, а слідом за ним – інше. Ці «слідом», «потім», «ще» становлять історію. Якби не було розривів, новацій, то не було б історії. «Ми пізнаємо дух лише в його продуктах, в явищах культури, кожне з яких жадає від нас дружньої участі, і чим більше дружельності ми до них проявляємо, тим більше ми викриваємо їхніх узагальнень, що приховані, і тим успішніше просуваємося до своєрідного, унікального» [4, с.94–95]. Набуваючи багатовимірності, історія позбавляється лінійності і стає принципово відкритою як для подальших інтерпретацій, так і для подальшого розвитку.

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

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

Отже, в інтерсуб'єктивній природі життєвого світу імпліцитно закладені можливості застосування феноменологічного підходу за межами чистої свідомості. У феноменології трансцендентальна суб'єктивність розуміється як універсум можливої свідомості, як певна умова можливого «життя свідомості». Іntenціональне життя кожної окремої свідомості зливається з єдиним інтерсуб'єктивним горизонтом – безперервним і цілісним. Історія в такому контексті має стати процесом усвідомлення свого telos'у, тобто повинна бути процесом самоідентифікації особистості,

кожна дія якої конститує єдиний процес становлення. Ця трансцендентальна суб'єктивність стає умовою переживання історичного досвіду в його значеннєвій цілісності й значеннєвій єдності. У цьому контексті трансцендентальна суб'єктивність виступає апіорною історичною структурою, на основі якої можливе феноменологічне обґрунтування історії. Саме вона дозволяє організувати історичний досвід у щось єдине, ціле, незалежно від того, чи це є досвідом індивіда, чи «духовного співтовариства».

Феноменологія дозволяє ще раз побачити, як можна експлікувати конституювання значення поняття «Інший», реконструкцію життєвого світу – завжди вже розділеного з Іншими, інтерсуб'єктивності, що фундирує всі інші аспекти історичного буття. Ці евристичні потенції феноменології реалізовано і розвинуто у концептуальних побудовах Р.Арона, Ж.-П. Сартра, М.Мерло-Понті, П.Рікера, кожна з яких відкривала нові смислові горизонти історичного буття і його антропологічних вимірів.

#### Список використаних джерел

1. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Р.Арон; [отв. ред., пер. с фр. и сост. И.Гобозов]. – М.: PerSe, 2000. – 544 с. – (Книга света).
2. Вальденфельс Б. Вступ до Феноменології / Б.Вальденфельс; [пер. з нім. М.Култаєвої; відп. ред. Л.Ситниченко]. – К.: Альтерпрес, 2002. – 171 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
3. Мерло-Понти М. Феноменологія восприятія: [монографія] / М.Мерло-Понти; [пер. с фр. под ред. И.Вдовиной, С.Фокина]. – СПб.: Ювента: Наука, 1999. – 606 с. – (Французская библиотека).
4. Рикер П. История и истина / П.Рикер; [пер. с фр.]. – СПб.: Алетейя, 2002. – 400 с.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр., предисл., примеч. В.Колядко]. – М.: Республика, 2000. – 638, [1] с.
6. Сартр Ж.-П. Проблемы метода / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр.]. – М.: Прогресс, 1993. – 240 с.
7. Хестанов Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории / Р.Хестанов // Логос. – 1991. – №1. – С.67–75.
8. Юровская Э. Жан-Поль Сартр: жизнь – философия – творчество / Э.Юровская. – СПб.: Петрополис, 2006. – 127 с.: ил.

#### References

1. Aron R. Izbrannoe: Vvedenie v filosofiju istorii / R.Aron; [otv. red., per. s fr. i sost. I.Gobozov]. – M.: PerSe, 2000. – 544 s. – (Kniga sveta).
2. Val'denfel's B. Vstup do Fenomenologii' / B.Val'denfel's; [per. z nim. M.Kultajevoi'; vidp. red. L.Sytynchenko]. – K.: Al'terpres, 2002. – 171 s. – (Suchasna humanitarna biblioteka).
3. Merlo-Ponti M. Fenomenologija vosprijatija: [monografija] / M. Merlo-Ponti; [per. s fr. pod red. I.Vdovinoj, S.Fokina]. – SPb.: Juventa: Nauka, 1999. – 606 s. – (Francuzskaja biblioteka).
4. Riker P. Istorija i istina / P.Riker; [per. s fr.]. – SPb.: Aletejja, 2002. – 400 s.
5. Sartr Zh.-P. Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii' / Zh.-P. Sartr; [per. s fr., predisl., primech. V.Koljadko]. – M.: Respublika, 2000. – 638, [1] s.
6. Sartr Zh.-P. Problemy metoda / Zh.-P. Sartr; [per. s fr.]. – M.: Progress, 1993. – 240 s.
7. Hestanov R. Transcendental'naja fenomenologija i problema istorii / R.Hestanov // Logos. – 1991. – №1. – S.67–75.
8. Jurovskaja Je. Zhan-Pol' Sartr: zhizn' – filosofija – tvorchestvo / Je.Jurovskaja. – SPb.: Petropolis, 2006. – 127 s.: il.

\* \* \*