

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146570](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146570)

УДК 141

Альона Долгочуб

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І GERМЕНЕВТИКА ЯК БАЗОВІ ЕЛЕМЕНТИ МЕТОДОЛОГІЇ Ч. ТЕЙЛОРА

Автор розглянув основні методологічні орієнтири Ч. Тейлора в роботі «Секулярна доба», а саме феноменологічний і герменевтичний елементи. Показано, що феноменологія Е. Гусерля і герменевтика П. Рікера вплинули на формування поглядів і подальші дослідження Ч. Тейлора. Особливо важливим для роботи Тейлора стало пояснення інтерсуб'єктивності, зв'язку Ми з Я, а також здатність і можливість людини інтерпретувати навколишній світ, тим самим формуючи його. Наголошено, що ці методи не вичерпують методологію Ч. Тейлора, але вони є базовими. Підкреслено актуальність подальшого дослідження методології відомого канадського філософа.

Ключові слова: нарратів, феноменологія, герменевтика, метод, секуляризація, досвід, символ.

Безумовно, одними з найвпливовіших напрямів філософії ХХ ст. є феноменологія і герменевтика. Феноменологія з її новим поглядом на свідомість і герменевтика з її інтерпретацією текстів намагались вирішити основні філософські проблеми буття і пізнання. В ХХІ ст. вони так само актуальні і їх (в цілому чи окремі елементи) використовують в якості методологічних орієнтирів низка сучасних дослідників. Одним з них є канадський філософ Чарльз Тейлор. Його робота «Секулярна доба» дала змогу розкрити нові грані секуляризації, яку й до нього досліджували більше століття. Зважаючи на те, яким складним є процес, який він вивчав, актуальним є розгляд інструментарію, а саме – методологічних орієнтирів, які Ч. Тейлор використовував в своїй роботі.

Методологія Ч. Тейлора представлена в його роботах досить розмито: сам він не виокремлює її, а розгалужена мережа джерельної бази не дає змоги зробити чіткі висновки з цього питання. Більшу конкретику ми отримуємо, коли герменевтично підходимо до самого тексту «Секулярної доби» – коли ми методично виокремлюємо ту термінологію, ті сюжети, які автор використовує в своїй роботі. Саме тому ми розглянемо «Секулярну добу», аналізуючи ідеї Ч. Тейлора з точки зору його основних методологічних орієнтирів. Одразу зауважимо, що обсяг роботи не дозволяє нам всебічно дослідити методологію Ч. Тейлора, через що ми обмежимося основними.

Основним питанням, яким задається канадський філософ в роботі «Секулярна доба», можна сформулювати так: як за 500 років суспільна уява

могла змінитись настільки, що віра в Бога видається вже не «вибором за замовчуванням», а лише одним з ймовірних варіантів світоглядної позиції. В «Секулярній добі» він досліджує теперішній стан духовності західної людини на противагу тому, що існував раніше. Для Тейлора принципово, що для теперішнього духовного стану людей важливим є те, що він «має історію». Таким чином людське розуміння себе та свого місця у світі «частково визначається нашим відчуттям людей, які стали тими, ким вони є, долаючи попередній стан» [10, с. 54]. Тобто, одним з найважливіших чинників формування нашого відчуття місця, де ми перебуваємо, є історія того, «як ми йшли і потрапили в це місце». Як ми бачимо, тут іде мова про історично-соціальний орієнтир: «як ми йшли» стосується історичного контексту формування людського світосприйняття впродовж століть, а «потрапили в це місце» стосується конкретного простору, місця, де перебуває людина наразі – тобто мова йде про соціальний контекст буття. Це підтверджується і особистою перепискою автора даної статті з Ч. Тейлором, під час якої він засвідчив, що в «Секулярній добі» він намагається дати історико-соціологічну інтерпретацію подій, які призвели до секуляризації свідомості мас (см. електронний лист Ч. Тейлора від 30 червня 2015 р.).

Цікавим в роботі Тейлора є й те, що він зосереджується на людському досвіді проживання і переживання релігійних станів. В цьому контексті на перший план виходить мікронаратив конкретної особи, тобто її враження, відчуття, її досвід. Так при поясненні того, як люди переживають своє моральне/духовне життя, філософ концентрує увагу на концепті «повноти життя» і наводить текст з автобіографії Беди Гриффітса, який описує свої враження від однієї своєї прогулянки. Цікаво, як мікронаратив конкретної особи може змоделювати і унаочнити світосприйняття цілої епохи. І це не єдиний випадок, коли Тейлор звертається до мікронаративів (частіше поетичної чи автобіографічної творчості) для зображення відмінностей між суспільною уявою модерної та домодерної (Середньовіччя) епох. Таким чином він через досвід конкретної людини показує, як цей досвід змінився сам в собі і яким чином змінилась його інтерпретація. Так він стверджує, що в модерному світі людина постає проти моралізації й все більше відходить в бік виключального гуманізму. Спогад В. Вулф, який наводить Тейлор, звучить так: «У грудні 1919 року, або близько того, людська природа змінилася» [10, с. 634]. Цікаво, що цей спогад не лише є мікронаративом, а й водночас виразом старого порядку, констатацією того, що змінилось щось на глобальному рівні. Перехід від одиничного (конкретної свідомості) до множинного (Інших), а в цьому прикладі – на інтерсуб'єктивне чи навіть об'єктивне достатньо складний, тож варто зупинитись на цьому питанні.

Протягом довгого часу пануюче картезіанське дуалістичне трактування

людини призводило до виокремлення Его як умови досвіду. Воно було певною наперед заданою структурою, яка розглядалась поза становленням особистості та її зміни. Проте у ХХ ст. з'явилися нові теорії, які порушили методологічні посилки Декарта. В результаті особистість стала сприйматись в конкретному бутті і взаємовідносинах з Іншими, які в свою чергу обумовлювали її власну ідентичність. Проблема Іншого стала ключовою і для феноменологічного підходу (певні аспекти якого ми можемо знайти у Ч. Тейлора), зокрема для його головного натхненника Е. Гусерля.

Гусерль піднімає цю проблему у декількох своїх роботах, зокрема, у «П'ятій медитації» в роботі «Картезіанські медитації». Якщо згадати, чим займався в своїй роботі Гусерль, то стане зрозуміло, чому він прийшов до проблеми схожої на тейлорівську. В процесі феноменологічного епохе всі знання й установки редукуються до абсолютного трансцендентного Его [1]. Після цього постає питання – а чи не лишається це Его єдиним, що існує? Питання принципове, адже якщо відповіді ствердно, то феноменологія, яка претендувала на вирішення проблем об'єктивного буття, може бути звинувачена в соліпсизмі. Тому Гусерль береться за пошуки виходу, умовно кажучи, «за межі» себе.

Отже, трансцендентальна редукція пов'язує людину з потоком її чистих переживань свідомості, які є невіддільними від Его, що пізнає. В досвіді мені дається Інший як дійсно існуючий в різних видах досвіду, який весь час трансформується і видозмінюється. Інший даний як об'єкт світу, який психічно керує своєю природною тілесністю. При цьому Інший існує і в світі, і сам є таким, що має досвід про світ – при чому, про той самий світ, про який свій досвід маю і я. Я дано в досвіді Іншому, як і він даний в досвіді йому – і воно це усвідомлює.

Таким чином виходить, що «я маю досвід світу разом з Іншими і, відповідно до сенсу цього досвіду, не в якості свого, так би мовити, приватного синтетичного формоутворення, але в якості чужого для мене світу, в якості і н т е р с у б ' е к т и в н о г о світу, який існує для кожного, і світу, який доступний для кожного по відношенню до своїх об'єктів» [1, с. 119]. Але досвід у кожній особі різний, у кожного свій феномен світу, в цьому ж сенсі світ протиставлений всім суб'єктам, що його пізнають, і їх феноменам світу. Проблема Існування-для-мене Інших переростає в проблему вчуття в трансцендентальний досвід Іншого. При цьому ж відповідь на це питання допоможе обґрунтувати існування об'єктивного світу, адже сенс об'єктивного буття світу полягає саме в Наявності-для-кожного [1].

Гусерль для обґрунтування інтерсуб'єктивності вчиняє «інтерсуб'єктивне конститування» – міри по отриманню інтенціонального досвіду Іншого, який отримується через вчуття. Процес вчуття має наступні

кроки:

1. виключення будь-якого предмету, який може хоч якось вказувати на Іншого (його дії, існування тощо) [5]. Я відмежовується від усього чужого, в результаті чого має лише своє власне психофізичне тіло: «Виокремлення мого тіла, яке редуковано до моєї специфічно власної сфери, є вже в певній мірі виділення специфічної сутності об'єктивного феномену Я як ця людина» [1, с. 126].

2. опанування і привласнення Его об'єктивного світу, тобто Его робить його частиною себе шляхом припинення сприйняття його як чужого. Таким чином об'єктивний світ, так би мовити, стає частиною сутності Его.

3. отримання досвіду визнання Іншого. Виходячи з феномену парності (як його називає Гусерль), Я переносить уявлення про своє тіло на інше фізичне тіло й усвідомлює Іншого як психофізичне тіло. Після цього Я здійснює апрезентативне перенесення і переконається в існуванні душі у Іншого.

4. конститування загальної природи на основі постулювання трансцендентальної монадології: Я як монада і будь-який Інший як така сама монада: «В суті цього конструювання, яке сходить до рівня *просто* Інших <...>, полягає те, що *Інші* не лишаються для мене відокремленими, що скоріше конститується <...> Я-спільнота, яка включає мене самого, як спільнота одне з одним і одне для одного існуючих Я, в підсумку спільнота монад, і при тому така спільнота, яка <...> конститує один й той самий світ» [1, с. 138]. Зрештою, робить висновок Гусерль, кожна монада дана сама собі однаково. Це і стає основою для феноменологічного аналізу інтерсуб'єктивності – загальне для всіх передрозуміння. Воно виходить з того, що будь-яке сприйняття і будь-який досвід можливі в тому самому сенсі, що й для інших суб'єктів. В цьому контексті Інший – це не просто річ з об'єктивного світу, а саме особистість, яка так само як і Я конструє спільний світ. Цей спільний світ, сконструйований всіма Его, пізніше Гусерль назвав життєсвітом: «Це однаково стосується і всіх особливих утворень навколишнього світу, в яких цей світ постає перед нами в залежності від нашого особистого виховання й розвитку або внаслідок приналежності до тієї чи іншої нації, до того чи іншого культурного шару» [1, с. 173]. Тут ми стикаємось з терміном, який так чи інакше формує уявлення про «передрозуміння», знання до досвіду, але необхідного для його формування.

Зрештою, такі кроки Гусерля мають свої складнощі та недоліки, за які наступники неодноразово критикували його. Відомий дослідник філософії Гусерля А. Н. Крюков знаходить недоліки вже на етапі примордіальної редукції – бо, каже філософ, всі речі, які нас оточують, мають посилання на існування інших людей. Він вважає, що якщо суть предмета бути-для-іншого

затемнена, то сам предмет стає безцілним. Проблеми виникають із іншими кроками. Наприклад, неможливо просто ототожнити моє тіло тут і тіло Іншого там – тіло Іншого Я бачить повністю, а своє власне – частково. Окрім цього, людські тіла можуть значно відрізнятись одне від одного тощо [5]. Є й більш значні звинувачення. Так А. Шютц, відомий соціолог, який одним з перших вирішив застосувати феноменологію для вивчення соціального світу, зазначав, що Гусерль так і не зміг обґрунтувати існування інтерсуб'єктивності у вигляді «трансцендентального Ми». Кожне Я має лише власний світ, який існує лише для нього і не поширюється на інші Я [12]. Ж.-П. Сартр в свою чергу критикував Гусерля за теоретико-пізнавальний спосіб рішення проблеми інтерсуб'єктивності (сам Сартр натомість створив онтологічну [9]). Від себе додамо очевидну річ: якщо після введення ідеї феноменологічного епохе з усіма його редукаціями раптово виникає «життєсвіт», то останній серйозно роз'їдає підвалини всієї феноменології. Адже трансцендентальне Я не має мати в собі абсолютно нічого, інакше воно не провело редукації і не стало трансцендентальним. Але Гусерль, ввівши ідею життєсвіту, фактично підтвердив те, що навіть після феноменологічного епохе у Я лишається дещо таке, від чого неможливо позбавитись і що уможливило досвід. Німецький дослідник Г. Шпігельберг вважає, що розуміння «вільної від передрозуміння» феноменології у Гусерля є специфічним. Він не претендує на повну відмову від будь-яких переконань, мови та логіки. Гусерль намагається своєю редукацією досягти відмови від таких посилок, які не були повністю досліджені, перевірені та прояснені. Але на наш погляд це не є аргументом в цьому випадку, бо Гусерль не сформулював відповіді на запитання – чи досліджений життєсвіт достатньо для того, аби ми могли його не редукувати. Так Гусерль писав про кризу сучасної йому науки з причини ігнорування життєсвіту і його заміни сконструйованими моделями цього світу. Український філософ В. Кебулазде наводить в своїй статті таку його цитату: «Знання про об'єктивно-науковий світ «ґрунтується» на очевидності життєсвіту. Він даний наперед науковим працівникам та спільнотам наукових працівників як підґрунтя... Якщо ми вигулькнемо з нашого наукового мислення, то усвідомимо, що ми науковці все ж таки є людьми, а отже частками життєсвіту» [4, с. 53]. Отже, ми бачимо, що життєсвіт нам даний, але як очевидність, над якою людина не рефлексує. Отже, ми можемо стверджувати, що поняття життєсвіту, якщо до кінця слідувати ідеям Гусерля, має бути також редуковано. Але, як напише пізніше його послідовник М. Мерло-Понті, «найбільший урок редукації полягає в неможливості повної редукації» [11].

Нам в цій роботі необхідно розглянути, чи використав ідеї Гусерля у своїх працях Ч. Тейлор. Власне, перехід від конкретної особистості до рівня

епохи відбувається в його роботі наступним чином: Тейлор зазначає важливість розуміння епохи для розуміння себе. Ми вже писали про це вище. Для канадського філософа важливим є пояснення Я сьогодення на основі Ми в минулому. Ті трансформації, які відбулись з суспільною свідомістю протягом останніх 500 років не були одномоментними – і він це намагається показати. Неможливо розглянути процес зміни становища віри у суспільстві без розгляду поступових трансформацій цього Ми і його впливу на конкретні Я. Зазначимо, що й Гусерль вважав, що історія реального світу існує лише через історичність трансцендентальної свідомості [3]. Але є ще один зворотній зв'язок: ідеї і переживання конкретних Я, їх досвіди є вираженням всього інтерсуб'єктивного світу і при цьому ж елементами його конструювання. Як ми писали вище, всі Его конструюють життєсвіт, але вони ж створюють і розуміння об'єктивного світу. Саме тому ми бачимо тісний взаємозв'язок і взаємовплив Ми із конкретним Я.

Є ще один важливий момент в «Секулярній добі», який багатьох може схилити до думки, що Ч. Тейлор феноменолог. Це знову стосується його термінології. Так він дає таку цитату: «Ці та інші досвіди – всі їх неможливо тут перелічити – допомагають нам визначити розташування місця повноти, на яке ми орієнтуємося морально чи духовно» [10, с. 21]. Проаналізуємо цю цитату. По-перше, ми бачимо, що центральним знову є досвід – при чому, досвіди конкретних індивідів, конкретних Я. По-друге, він відмічає, що при своїй складності (неможливості) залучення цих досвідів до своєї роботи, вони відіграють дуже важливу роль у визначенні «місця повноти». По-третє, сам цей термін «повнота» сам по собі натякає на феноменологічну традицію. Розглянемо його детальніше.

Розглядаючи людський досвід, Тейлор дає нарис «феноменології морального/духовного досвіду» з поділом на три «місця (зауважуючи, що цей поділ спрощений):

1) відчуття повноти. Це відчуття асоціюється з піднесенням (іноді жахом). Воно може прийти як неочікуваний спокій і впорядкованість після переживання розпачу, тривоги чи суму. Але головне, на що вони вказують – на джерело цього відчуття повноти, навіть якщо воно неясне й уривчасте: «Вони можуть зорієнтувати нас, бо містять певний сенс того, досвідами чого вони є: присутність Бога, голос природи, сила, що проникає у все, або наша внутрішня сполука бажання та прагнення формувати» [10, с. 21];

2) відчуття меланхолії. Це відчуття можна описати словами вигнання, знесилення, збентеження, нудьга, відчуття неспроможності коли-небудь сягнути тої повноти, про яку ми писали в попередньому пункті. В цьому стані найжахливіше те, що людина знає, що вона втратила, але при цьому не може знайти джерело цього «щось», не може зрозуміти, в чому воно

полягає, ніби втратила орієнтацію у просторі;

3) серединний стан. Основною характеристикою цього стану є незмінність і рутинність – немає переживань з приводу втрати відчуття повноти, але також немає і самого відчуття повноти.

Зрозуміло, що на думку Тейлора, відчуття повноти притаманне людям віруючим. Але не завжди невіруючі перебувають у іншій крайності, відчуваючи меланхолію і збентеження. Досить часто невіруючі обирають серединний стан: «Але в цьому разі (а) «серединне» життя є вкрай важливим, і (б) віра у щось іще як-от життя після смерті, чи якийсь неможливий стан святості, є втечею від людської досконалості й підривом самого її прагнення» [10, с. 23]. Тейлор підкреслює, що перебуваючи у цьому «серединному» стані людина може знайти себе – служити на благо суспільного добробуту, жити щасливо у шлюбі тощо, – але все одно вона чогось прагнучиме, щось їй не буде задовольняти. Філософ робить висновок, що з серединного стану значно більше шансів перейти до стану повноти. Зауважимо, що тут Тейлор виходить все ж з установки віруючої людини, що певним чином обумовлює його висновки. У всіх, в тому числі наукових спробах бачити у розумі силу й велич людини, він бачить виснаження і витрату сил, які все одно не призводять до відчуття повноти (тільки що зрідка). Звідки ж Тейлор взяв ідею «повноти»?

Пояснюючи своє бачення повноти, Тейлор каже, що повнота для нього – це коротке позначення стану, якого прагне людина. Але це відчуття повноти приходить лише через порожнечу (буддизм – яскравий тому приклад). І тут ми знову звертаємось до ідей Гусерля, які допоможуть нам розкрити цю тезу.

Для гуссерлевої феноменології наряду з інтерсуб'єктивністю є ще одна ключова проблема – це очевидність. Очевидність тісно пов'язана з істиною: «Найдосконалішою ознакою істинності є очевидність: вона є для нас ніби безпосереднє оволодіння істиною» [2, с. 25]. Усяке знання, особливо наукове, базується на очевидності, тож де межа очевидності, там і межа поняття знання. Проте очевидність проявляється в дуже вузькому колі примітивних фактичних відношень – істини пізнаються лише тоді, коли їх змогли методично обґрунтувати. Але цікавий й такий момент – що стосується природничих наук, то закони дійсно не можуть бути пізнавані лише на основі очевидності (необхідна індукція, яка буде спиратись на одиничні факти досвіду), але логіка якраз свої закони будує саме на основі очевидності, тож вони істинні а рґіогі.

Очевидність має справу зі зрозумілим, точніше з таким, що вважається зрозумілим, але не тому, що дійсно таким є, а тому, що дуже далеко приховано в нашому мисленні і виступає основою для нього. Через це

люди навіть не замислюються про те, що є основою для цієї основи, адже це знання рівня саме собою зрозумілого [6].

Очевидність необхідна для наповнення інтенції змістовністю предмета. Тут ми і знаходимо «повноту», яка нам необхідна для пояснення ідей Ч. Тейлора. Фактично, хоча Гусерль небагатослівний стосовно цього концепту, але з його слів видно, що «наповнення» він розуміє в сенсі надання речам зрозумілості, більшої ясності, схоплення їх у своїй сутності, ноєматичній цілісності. А отже, ми бачимо, що тут шлях, дуже схожий на той, який обрав для своєї роботи Ч. Тейлор. «Порожнеча» Тейлора схожа на здобуття трансцендентального Я шляхом феноменологічного епохе. Частіше за все саме через цей крок можливо здобути «повноту життя», якого прагне людина – це розуміння сенсу і суті цього життя, життєвих орієнтирів, які спрямовують людину тощо. І все це відштовхується від «очевидності» – такого знання (а у Тейлора – практик), які частіше за все не піддаються критичному аналізу, бо є фундаментом пізнання (а у Тейлора – мислення, висловів й дій). Отже ми бачимо близькість ідей двох відомих мислителів в контексті цього категоріального апарату.

Зауважимо, що для характеристики релігійного досвіду у всій його повноті у Тейлора не знаходиться кращого прикладу, ніж автобіографічний нарис Беди Гриффітса. Його стиль тут перестає бути науковим і наближається до художньо-образного. І це змушує нас звернутись до його лекцій в Ноттінгемському університеті в 2014 році, названі «Філософська та теологічна антропологія в ХХІ столітті» («Philosophical and Theological Anthropology in the XXIst Century») [13].

В цих лекціях Тейлор приділяє багато уваги П. Рікеру та його впливу на розвиток антропології на Заході. Він зазначає, що Рікер від початку відштовхувався від ідей Гусерля і його феноменології. Проте Рікер не міг прийняти думку, що трансцендентальне Я є кінцевим пунктом у вирішенні проблеми пізнання. Він вважав, що свідомість – це Я, яке переживає, страждає і діє. Ця ідея приводить його до думки, що феноменологію необхідно доповнити герменевтикою, яка розумілась ним в якості прочитання того, що ми робимо, як ми страждаємо тощо. Тейлор називає це спробою отримати щось на зразок тексту чи запису того, як діє людина. Сам Рікер пише: «Я глибоко переконаний, що головною особливістю герменевтики є здатність до розгадки світових таємниць за допомогою текстів» [8, с. 163]. Але для того, аби цей текст прочитати, необхідна специфічна мова. В ході пошуків такої мови Рікер натрапляє на ідею символу.

Під символом Рікер розуміє будь-яку структуру значень, де один сенс – прямий, первинний – за допомогою додавань означає інший сенс – алегоричний, вторинний, який може бути сприйнятий лише за допомогою

першої мови. Особливість символу полягає в тому, що він надає сенс за допомогою іншого сенсу. А мова при цьому має символічну функцію [7].

Рікер в розумінні символу частково іде за Шлегелем, який вважав, що символ – це щось загадкове, що вимагає від людини інтерпретації, пояснення. Неможливо, за Рікером, прийти до останньої й остаточної інтерпретації символу і на цьому зупинитись. З цієї точки зору Тейлор підкреслює ідею Рікера про те, що завдання феноменологічної герменевтики – це, так би мовити, «білінгвізм» на рівні різних логік. Адже і природничі науки, і феноменологія претендують на те, що їх мова «чиста» й зрозуміла. Рікер же вимагає поєднання цих двох мов чи логік для більшої результативності в прочитанні того тексту, про який йшла мова вище.

В якості висновків зазначимо, що цей «білінгвізм логік» намагався втілити в своїй методології і Тейлор. Не дарма на Заході його добре знають саме як політолога й соціолога, а вже потім і як філософа. Саме тому його методологію настільки важко виокремити – вона строката не тому, що береться все підряд, а тому, що філософ поєднує в своїх роботах орієнтир науковця і філософа, розглядає один феномен чи процес з двох різних боків. На наш погляд, це і дало йому можливість отримати такі серйозні і визнані в усьому світі результати в сфері дослідження секуляризації. При цьому ми не можемо назвати Тейлора виключно феноменологом чи представником герменевтичної філософської школи. З нашої роботи видно, що в його роботі є місце й іншим методологічним орієнтирам, зокрема, нарративному підходу. Тож необхідно проаналізувати усі (чи хоча б більшість) елементів методології Ч. Тейлора. Адже відкриття деталей його методологічних орієнтирів може стати в пригоді багатьом гуманітарним (і не лише) дослідникам для аналізу інших складних процесів суспільного життя. Цим ми і будемо займатись в майбутніх дослідженнях.

Список використаної літератури

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова.– М.: Академический проект, 2010.– 229 с.
2. Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука.– Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.– С. 6–288.
3. Землянський А. Філософсько-антропологічна концептуалізація історичного світу: досвід феноменології // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр.– К., 2008.– Вип. 70.– С. 87–95.
4. Кебулазде В. І. Поняття досвіду у творах Гуссерля // Вісник Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка. Філософія. Політологія.– 2013.–

- № 3 (113).– С. 48–54.
5. Крюков А. Н. Проблема интерсубъективности у Гуссерля [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/kryukov/ problema-intersubektivnosti-u-gusserlya> . – Дата звернення: 04.06.17.
 6. Петрушенко В. Витоки ідеї очевидності та її експлікації у феноменології Е. Гуссерля // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Сер.: Електроніка.– Львів: Вид-во Нац. ун-ту «Львів. політехніка», 2006.– С. 32–41.
 7. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной.– М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.– 624 с.
 8. Рікер П. Міг як посланець інших світів (Розмова Річарда Керні з Полем Рікером) / Пер. з фр. В. Єшкілев // Ї.– Львів, 2003.– № 30.– С. 152–163.
 9. Сартр Ж-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології.– К.: Основи, 2001.– 855 с.
 10. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ. О. Панич.– Кн. 1.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013.– 664 с.
 11. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова.– М.: Логос, 2002.– 680 с.
 12. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; научн. ред. перевода Г. С. Батыгин.– М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003.– 336 с.
 13. Taylor C. Philosophical and Theological Anthropology in the XX1st Century.– Part 1. [Ел. рес.].– Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=fd9434IaYno>.– Перевірено: 08.06.17.

Алена Долгочуб

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА КАК БАЗОВЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МЕТОДОЛОГИИ Ч. ТЕЙЛОРА

Автор рассмотрел основные методологические ориентиры Ч. Тейлора в работе «Секулярный век», а именно феноменологический и герменевтический элементы. Показано, что феноменология Э. Гуссерля и герменевтика П. Рикера повлияли на формирование взглядов и дальнейшие исследования Ч. Тейлора. Особенно важным для работы Тейлора стало объяснение интерсубъективности, связи Мы с Я, а также способность и возможность человека интерпретировать окружающий мир, тем самым формируя его. Отмечено, что эти методы не исчерпывают методологию Ч. Тейлора, но они являются базовыми. Подчеркнута актуальность дальнейшего исследования методологии известного канадского философа.

Ключевые слова: *нарратив, феноменология, герменевтика, метод, секуляризация, опыт, символ.*

Alyona Dolgochub

**PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS AS THE BASIC ELEMENTS
OF CHARLES TAYLOR'S METHODOLOGY**

The article is aimed at researching the basic methodological signposts of Charles Taylor; indicated in his work «A Secular Age», in particular, its phenomenological and hermeneutical constituents.. Charles Taylor's methodology is cohesive convergence of its elements, such as phenomenology, hermeneutics, narrative approach, which integrate with each other and create its heuristic direction. It has been shown that the formation of Charles Taylor's ideas and outlook was greatly influenced by E. Husserl's phenomenology and P. Ricoeur's hermeneutics. The ideas which appeared crucial for the works of Taylor were the explanation of intersubjectivity, the correlation between We and I, the ability and capability of a human being to interpret the surrounding world, thus shaping it. It has been emphasized that these methods are by far not the only ones in Charles Taylor's methodology, but they are the core ones. The necessity and importance of continual research into Taylor's methodology has also been highlighted in the work. The central thematic core which unites methodological traditions is the problem of experience, its exploration and interpretation. Charles Taylor suggests the specific phenomenological–hermeneutic synthesis which along with the narrative is employed to explore experience, the religious one in particular. A special attention has been drawn to the narrative approach in Charles Taylor's methodology which allows to use the concept of narratives in order to discover, explain and demonstrate the phenomena under analysis and the process of secularization. There are analyzed all the levels of conceptualization of the narrative (i.e. micro-, macro-, grand- and metanarrative) which are presented in the work “A Secular Age” and which are combined by the author in the concept of «narratives of secularization» taking into consideration their hierarchy and correlations. It has been emphasized that to analyze the process of secularization Charles Taylor most frequently employs micronarratives as fractions of experience, fixed in texts, as well as metanarratives as large-scale theoretical constructions that exist in the shape of universal explanatory schemes. The heuristic validity of Charles Taylor's methodology in general and that of the concept of «narratives of the secularization» in particular have both been proved in the article.

Keywords: narrative, phenomenology, hermeneutics, method, secularization, experience, symbol.

References

1. Gusserl E. (2010) Kartezianskiye meditatsii [Cartesian meditations], per. s nem. V. I. Molchanova, Moskva, Akademicheskii proyekt. 229 p.
2. Gusserl E. (2000) Logicheskiye issledovaniya [Logical Studies], Gusserl E. Logicheskiye issledovaniya. Kartezianskiye razmysleniya. Krizis evropeyskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya. Krizis evropeyskogo chelovechestva i filosofii. Filosofiya kak strogaya nauka, Minsk, Kharvest; Moskva, ACT, pp. 6–288.
3. Zemlyanskiy A. (2008) Filosofsko-antropologichna kontseptualizatsiya istorichnogo svitu: dosvid fenomenologii [Philosophical-anthropological conceptualisation of historical world: to the phenomenological theory], Multiversum. Filosofskiy almanakh: Zb. nauk. pr., Kyiv, vyp. 70, pp. 87–95.
4. Kebulazde V. I. (2013) Ponyattya dosvidu u tvorakh Guserlya [The notion of experience in the works of Husserl], Visnik Kyivskogo natsionalnogo universitetu im. T. G. Shevchenka. Filosofiya. Politologiya, Kyiv, № 3 (113), pp. 48–54.
5. Kryukov A. N. Problema intersubektivnosti u Gusserlya [The problem of intersubjectivity in Husserl's works], [El. res.], rezhim dostupu: <http://anthropology.ru/ru/text/kryukov/problema-intersubektivnosti-u-gusserlya>, data zvernennya: 04.06.17.
6. Petrushenko V. (2006) Vytoki idei ochevidnosti ta її eksplikatsii u fenomenologii E. Guserlya [Origins of the idea of evidentness and its explication in the phenomenology of E. Husserl], Visnik Natsionalnogo universitetu «Lvivska politekhnik». Ser. Elektronika, Lviv, vid-vo Nats. un-tu «Lviv. Politekhnik», pp. 32–41.
7. Riker P. (2002) Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germeneytike [Conflict of interpretations. Essays on hermeneutics], per. s fr. i vstupit. st. I. Vdovinoy, Moskva, KANON-press-Ts; Kuchkovo pole, 624 p.
8. Riker P. (2003) Myt' yak poslanets inshikh svitiv (Rozмова Richarda Kerna z Polem Rikerom) [Myth as a letter from another worlds], per. z fr. V. Cshkilev, Ī, Lviv, № 30, pp. 152–163.
9. Sartre Z.-P. (2001) Buttya i nishcho: naris fenomenologichnoї ontologii [Being and nothing; essay on phenomenological ontology], Kyiv, Osnovi. 855 p.
10. Teylor Ch. (2013) Sekulyarna doba [A Secular Age], per. z angl. O. Panich, kn. 1, Kyiv, DUKh i LITERA, 664 p.
11. Shpigelberg G. (2002) Fenomenologicheskoye dvizheniye. Istoricheskoye vvedeniye [The Phenomenological Movement. Historical introduction], per. s angl. gruppy avtorov pod red M. Lebedeva. O. Nikiforova. Moskva,

- Logos, 680 p.
12. Shyutts A. (2003) Smyslovaya struktura povsednevnogo mira: ocherki po fenomenologicheskoy sotsiologii [The semantic structure of the everyday world: essays on phenomenological sociology], Per. s angl. A. Ya. Alkhasova. N. Ya. Mazlumyanovoy; nauchn. red. perevoda G. S. Batygin. *Moskva*, Institut Fonda «Obshchestvennoye mneniye», 336 p.
 13. Taylor C. Philosophical and Theological Anthropology in the XXIst Century. Part 1. [El. res.], rezhim dostupu: <https://www.youtube.com/watch?v=fd9434IaYno>.data zvernennya: 04.06.17.

Стаття надійшла до редакції 11.04.2018.

Стаття прийнята 20.05.2018.